



PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ DERGİSİ

*PAMUKKALE UNIVERSITY
JOURNAL of DIVINITY FACULTY*

9

Mart / March 2018

PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (PAÜİFD)

Editör

Prof.Dr. Abdulhamit BİRİŞİK

Editör Yardımcıları

Doç.Dr. Fatih İBİŞ

Dr.Öğr. Üyesi İdris TÜRK

Yayın Kurulu

Doç.Dr. Ahmed ÜRKMEZ

Dr.Öğr. Üyesi Mustafa Salim GÜVEN

Dr.Öğr. Üyesi Mürsel ETHEM

Dr.Öğr. Üyesi Osman MUTLUEL

Dr.Öğr. Üyesi Mustafa TÜRKAN

Sayı Hakemleri

Prof.Dr. Abdulhamit BİRİŞİK

Prof.Dr. Adem YERİNDE

Prof.Dr. Galip YAVUZ

Doç.Dr. Halil ALDEMİR

Doç.Dr. İsmail AYDIN

Doç.Dr. Mehmet ÜMİT

Doç.Dr. Mustafa KARAGÖZ

Dr.Öğr. Üyesi Eren GÜNDÜZ

Danışma Kurulu

- Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Adem YERİNDE, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Adnan KOŞUM, Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. A. Bülent ÜNAL, Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Bünyamin ERUL, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Cemal AĞIRMAN, Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Cemal TOSUN, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Fuat AYDIN, Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK, Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan KESKİN, Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Himmet KONUR, Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ, Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ, Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet BAKTIR, Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN, Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Seyit BAHÇIVAN, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Talip TÜRCAN, Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Yılmaz CAN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN, Uludağ Üniversitesi
Doç. Dr. Yaşar TÜRK BEN, Bozok Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet ÜMİT, Marmara Üniversitesi

İletişim

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kınıklı Yerleşkesi
Pamukkale/DENİZLİ

Tel: 0 258 296 44 42 Faks: 0 258 296 23 22

<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/pauifd>



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Mart ve Eylül aylarında yılda iki kez yayımlanan ulusal, hakemli, akademik, süreli ve elektronik ortamda yayımlanan dergidir.

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN

MAKALELER

KUR'ÂN'DA KIYAMET İSİMLERİ

Numan Çakır 9-53

HAVF VE HAŞYET KAVRAMLARININ KUR'ÂN'DAKİ SEMANTİK
ANLAMI

Ahmet Nair 55-98

ŞEYH MÜFÎD'İN EBÛ CA'FER EN-NESEFÎ İLE MÜNAZARASI

- Abdestte Ayakları Mesh Etme Bağlamında-
Sefa Atik 99-127

الاتجاه اللغوي في كتاب معاني القرآن للأخفش الأوسط

EL-AHFES EL-EVSAT'IN MEÂNÎ'L-KUR'ÂN KİTABINDAKİ
DİLSEL YÖNELİŞ

Ahmed Hazim al-Qassab 129-153

KİTAP TANITIMI VE DEĞERLENDİRMELERİ

AHLAK VE BAŞKASI: MODERN FELSEFE VE İSLAM
DÜŞÜNCESİNDE ÖTEKİ /

Ed. Lütfü Sunar - Selami Varlık

Aziz Sekman 155-159

MÎRÂS-I İSLÂMÎ-Yİ İRÂN/ED. RESÛL CA'FERİYÂN

Halil Işılak 161-164

OSMANLI TARİHİNDE İSLAM VE DEVLET/ HALİL İNALCIK

Ayşenur Tuba Uludoğan 165-173

EDEBİYAT TARİHİNDE USÛL -EDEBÎ METİN VE İNSAN-

/GUSTAVE LANSON

Nazım Taşan 175-179

EDİTÖRDEN | EDITORIAL

Değerli okuyucumuz,

Resmi kuruluşu 2012 yılında gerçekleşen Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin 2013 yılında eğitim öğretime başlayıp dergi yayım hazırlıklarını tamamlaması ve derginin ilk sayısını 2014 yılında çıkarması önemli bir başarıdır. Bu tarihten sonra yılda iki sayı olarak düzenli bir biçimde çıkmaya devam eden Fakülte dergimiz beşinci yılın ilk sayısı olan 9. sayı ile okuyucuya ulaşmış bulunmaktadır. Elektronik ortamda yayın hayatına devam eden dergi bu sayıda teknik anlamda bazı küçük değişiklikler de göstermiştir. Bunların başında ilahiyat ve İslâmî ilimler alanında bu yıl düzenli bir biçimde uygulanmaya başlanan İSNAD yazım ve referans sistemini genel itibariyle dergimiz için de uygulamaya başlıyoruz. Ayrıca derginin ebadı da standart orta boy olarak yeniden tasarlanmıştır.

Fakülte dergileri içerik olarak bütün ilim adamlarının bilimsel yazılarına açık olmakla birlikte genellikle kendi öğretim üyelerinin akademik aktivitelerini öncelerler. Bununla birlikte bir dergi için ideal olan hem onu çıkaran fakülte veya kurumdaki yazarlardan makale alması hem de diğer ilim adamlarından gelecek makalelere eşit düzeyde açık olmasıdır. Bu, ilgili derginin ilim camiası tarafından takip edildiğini ve ilim adamlarının makalelerini onda yayımlatmayı arzu ettiklerini gösterdiği için de ayrıca önemlidir. Konuya bu çerçeveden baktığımızda, Fakülte dergimizin ilk sayısından itibaren bu ideal çizgiyi koruyarak bugüne kadar geldiğini söyleyebiliriz.

Dergimizin bu sayısında toplam dört makale ve üç kitap tanıtımı yer almaktadır. Makalelerden ilki Numan Çakır tarafından kaleme alınan "Kur'ân'da Kıyamet İsimleri" adlı araştırmadır. el-Vücûh ve'n-Nezâir ilminin verilerini de kullanan bu çalışmada yazar

öncelikle Kur'an'da kıyamet hakkında kullanılan isimleri tespit etmiş ve bu isimlerin anlam çerçevesi üzerinde durmuştur. İkinci makale Ahmet Nair tarafından kaleme alınmıştır. "Havf ve Haşyet Kavramlarının Kur'ân'daki Semantik Anlamı" adı verilen bu çalışma da bir bakıma Kur'ân ilimlerinin önemlilerinden olan el-Vücûh ve'n-Nezâir ile ilgilidir. Bu sayıda fıkıh-kelam ilişkisine dair yer alan "Şeyh Müfid'in Ebû Ca'fer en-Nesefî ile Münazarası- Abdestte Ayakları Mesh Etme Bağlamında-" adlı makale Sefa Atik tarafından kaleme alınmıştır. Derginin son makalesi Arapça olarak kaleme alınan (el-Ahfeş el-Evsat'ın Meâni'l-Kur'ân Kitabındaki Dilsel Yöneliş) adlı çalışma olup Ahmed Hazim al-Qassab tarafından telif edilmiştir. Kur'ân ilimlerinin ilkinden olan Meâni'l-Kur'ân ilmi üzerine çok önemli eserlerin kaleme alındığı bir alandır. Ahfeş el-Evsat ise dönemin önde gelen dilcilerinden ve Kur'ân araştırmacılarından. Dergimize Aziz Sekman, Halil Işılak, Ayşenur Tuba Uludoğan ve Nazım Taşan da kitap tanıtımları ile katkı sundular.

Dergimizin Kur'ân araştırmaları ağırlıklı olan bu sayısı, özel olarak planlanmış olmamakla birlikte, ihtisas alanı tefsir olan editörün alanı ile de bir uyum ortaya çıkarmıştır. Dergimizde yer alan makalelerin sahiplerine, derginin hazırlanması ve sizlerin huzuruna çıkması aşamasında emeği geçen hakemlerimize, Yayın Kurulumuza ve yayın hazırlık ekibimize müteşekkirim. Yayın hazırlık aşamasına büyük katkı veren Araştırma Görevlimiz Ayşenur Tuba Uludoğan'a ise özellikle müteşekkirim. Dokuzuncu sayımızın ilim camiasına faydalı olmasını ve okuyucularımızın ilmi çalışmalarına katkı sunmasını yüce Allah'tan niyaz ediyorum.

Onuncu sayımızda buluşmak üzere iyi okumalar.

Dr. Abdulhamit BİRİŞİK

KUR'AN'DA KIYÂMET İSİMLERİ

Numan Çakır*

Özet

Kıyametin kopması sırasındaki kozmolojik değişiklikler, kıyametin safhaları ve o esnada mahlûkatın karşılaşacağı dehşetli hadiseler, Kur'an'da sayısı yüzleri aşan çok değişik ve etkileyici üsluplar taşıyan ayetlerde ele alınmıştır. Kıyamet, Kur'an'da isim tamlaması olarak yetmiş yerde “kıyâmet günü” şeklinde zikredilmekle beraber farklı isimlerle de anılmıştır. Kur'an'da kıyamet hakkında ğâşiye (mahlûkatı saran ve kuşatan), hâkka (mutlaka gerçekleşecek olan), kâri'a (dehşetiyle insanları çarpan), en-nebeü'l-azîm (büyük haber), saat, sâhha (kulakları sağır eden dehşetli ses), et-tâmmetü'l-kübrâ (her şeye baskın gelenbüyük felaket), vâkia (kesin olarak gerçekleşecek olan) vb. isimler ile “el-yevmü'l-âhir”, “yevmü'd-dîn” gibi yevm zaman zarfıyla oluşturulan birçok isim kullanılmıştır. Biz de bu makalemizde Kur'an'da kıyamet hakkında kullanılan isimleri tespit edip bu isimlerin ona niçin verildiği üzerinde duracağız.

Anahtar Kelimeler: Kur'an'da kıyametin isimleri, es-sâ'a, el-hâkka, el-kâri'a

Names Used in the Holy Qur'an About Doomsday

Abstract

The cosmological changes during the occurrence of Doomsday, the stages of doomsday and the terrified proletarians to be encountered at that time have been handled in the Qur'an in verses, which the number is over hundreds of very different and impressive styles. The word “qiyame” comes in the Qur'an at seventy times as “yevmü'l-qiyame”; Doomsday has been called in the Qur'an by different names; ğâşiye (surround all creatures), hâkka (that will surely happen), kâria (that strikes people with fear), nebeü'l-azîm (big news), sâhha (terrible voice deafening ears), tâmmetü'l-kübrâ and so on many names have been used in the sense of apocalypse; “yevmü'l-ahir”, “yevmü'd-dîn” etc. nearly four hundred verses are mentioned by the yevm. In this article, we will take up names used on Doomsday in the Holy Qur'an and will discuss why these names are given to him.

Keywords: Doomsday in the Qur'an, es-sâ'a, al-hâkka, al-kâri'a

* Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
numancakir@bayburt.edu.tr.

GİRİŞ

Kıyamet, “ayağa kalkmak, dikilmek, ayakta durmak”,¹ “durmak ve sabit olmak”,² “azmetmek”,³ “korumak ve ıslah etmek”⁴ manasındaki kıyam kökünden mastar veya isim olup “ölümden sonra yeniden dirilme”⁵ veya “Allah’ın huzurunda durma”⁶ ya da “bu olayın başlangıcını teşkil eden kozmik değişikliğin vuku bulması” anlamındadır.⁷ Diğer bir ifadeyle kıyamet, evrenin düzeninin bozulması, her şeyin alt-üst edilerek yok olması, yok olan ve ölen şeylerin yeniden diriltilecek ayağa kalkması ve mahşere doğru yönelmesi demektir. Bu durumda kıyamet, genel bir yok oluştan sonra genel bir dirilişi kapsamaktadır.⁸ O halde kıyamet, hem dünya hayatının sona ermesini, hem de ahiret hayatının başlangıcını ifade eder.

Kıyamet kelimesi, Kur'an'da yetmiş yerde “yevmü'l-kıyame” yani “kıyamet günü” şeklinde zikredilmiş;⁹ kıyamet konusu, Kur'an'da sayısı yüzleri aşan çok değişik ve etkileyici üsluplar

¹ Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa* (thk. Abdusselam Muhammed Harun), V, b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979, 43; Cevherî, İsmâil b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh* (thk. Ahmed Abdulğafur Attar), Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 4. bs., Beyrût 1990, VI, 2016; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr Ifrikî Mısırî, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut ts., XII, 496.

² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 497.

³ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa*, V, 43; Semîn Halebî Ahmed b. Yusuf, *Umdetü'l-huffâz*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1996, III, 352; Zebîdî, Muhammed Murtaza Hüseyinî Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, et-Turâsü'l-Arabî, Kuveyt 2000, XXXIII, 317; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 497.

⁴ Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, III, 352; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, XXXIII, 317.

⁵ Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tezîbu'l-Lüğa*, Dâru'l-Mısriyye, Kâhire ts., IX, 360.

⁶ Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebu Bekir Kurtubî, *Kitabü't-Tezkire bi ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhire* (thk. Sadık b. Muhammed b. İbrahim), Mektebetü Dâri'l-Minhâc, Riyad 2004, II, 546.

⁷ Topaloğlu, Bekir, “Kıyamet”, *DİA*, Ankara 2002, XXV, 516.

⁸ Kılavuz, Ahmet Saim, “Kıyamet”, *İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2006, III, 1114.

⁹ Abdulbâkî, Muhammed Fuad, *Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, “kym” md., Dâru'l-hadîs, Kahire 2001.

taşıyan ayetlerde ele alınmış; hatta nübüvvetin ilk yıllarında nazil olan Vâkıa, Teğâbün, Hâkka, Kıyamet, Tekvîr, İnfîtâr, İnşikâk, Ğaşiye, Zilzâl ve Kâria gibi Mekkî surelerden bazısına kıyametle ilgili isimler verilmiş ve onlar sırf kıyamet konusuna tahsis edilmişlerdir. Dolayısıyla Kur'an'da kıyamet hakkında geniş malumat verilmiş ve onun her safhası ayrıntılı olarak anlatılmıştır.

Kur'an'a göre, kıyamet mutlaka gelecektir; bunda hiç şüphe yoktur (Hac 22/7; Mü'min 40/59); hem de o, yakın bir zamanda gerçekleşecektir (Nahl 16/77; Enbiyâ 21/1; Kamer 54/1); ancak onun ne zaman gerçekleşeceğini yalnızca Allah bilir (A'râf 7/187; Lokman 31/34; Ahzab 33/63).

Kıyametin fiilen başlangıcı, sûra ilk üflenmesi; sonu ise, Allahu Teâlâ'nın bütün insanlar hakkında hüküm verdiği zamandır.¹⁰ O halde kıyamet, ahiret hayatının başlangıcı olduğu gibi, hem de onun bir parçasıdır. Nitekim Kur'an'da ahiret ahvalinden bazısının kıyamet günü meydana geleceği anlatılmıştır. Mesela kıyamet günü Allah'ın bazı insanlarla konuşmayacağı ve onlara bakmayacağı (Âl-i İmran 3/77), insanlar arasında hükmünü vereceği (Nisâ 4/141; Hac 22/17, 69; Secde 32/25), mizanın kurulacağı (Enbiyâ 21/47), herkese yaptığıının karşılığının eksiksiz verileceği (Âl-i İmran 3/185) ifade edilmiş ve azap kıyamet günüyle birlikte anılmıştır (Mâide 5/36; Hac 22/9; Furkân 25/69). Buna göre kıyamet, ahiret hayatının bir parçası olup ba's, haşr, mizan, hesap vb. olaylar kıyamet günü meydana gelecektir.

Allahu Teâlâ, Kur'an'da kıyameti farklı isimlerle adlandırmış; o isimlerden her biriyle kıyametin farklı bir yönüne dikkat çekmiş; kıyamet günü meydana gelecek hadiseleri ve o günün dehşetini daha çarpıcı bir şekilde anlatmış; insanların gelecekte nasıl bir günle

¹⁰ Ebussuûd, Ebussuûd b. Muhammed el-İmadî el-Hanefî, *İrşâdu'l-akli's-selîm* (thk. Abdulkadir Ahmed Ata), Mektebetür-Riyadi'l-Hadîse, Riyad ts, V, 568; İbn Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd* (thk. Ahmed Abdullah Karşı Reslan), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2002, VIII, 520; Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihabüddin Seyyid Mahmud Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût ts, XXX, 220.

karşılaşacaklarını önceden haber verip onları uyarmıştır. Kıyametin Kur'an'da birçok isimle anılması, Cenab-ı Hakk'ın o güne verdiği önemin en açık göstergesidir.¹¹

Bazı âlimler kıyametin dehşetini, vuku bulma biçimini ve çeşitli safhalarını dikkate alarak Kur'an'da kıyamet hakkında kullanılan isimleri tespit etmeye çalışmışlardır. Gazzâlî (ö. 505/1111) “*İhyâu ulûmi'd-dîn*” isimli eserinde “*Kıyamet Gününün Sıfatı, Zorlukları ve İsimleri*” adıyla bir bölüm açmıştır. Oradaki bilgiye göre kıyametin ismi olarak “yevm” kelimesiyle oluşturduğu terkip ve cümlelerin sayısı yüz ikidir. Ona göre, Kur'an'da kıyametin birçok isimle anılmasından maksat, tekrar etmek değil; akıl sahiplerini uyarmaktır. Zira kıyametin isimlerinin her birinin altında bir sır, sıfatlarından her birinin altında bir mana vardır.¹² Kurtubî (ö. 671/1273) de, kabir ve ahiret hayatı hakkında meşhur olan “*Kitabu't-tezkire bi ahvali'l-mevtâ ve umûri'l-âhire*” isimli eserinde kıyametin bazı hadislerden alınmış altmıştan fazla ismine yer verip onları izah etmiştir. Ona göre, kıyametin isimlerinin bu kadar çok olması, onun şanını artırır. Bu, Arapların sözlerinde yaygın bir durumdur. Mesela onlar kılıcın mevkiini yüceltmek ve faydasını vurgulamak için kılıca beş yüz kadar isim vermişlerdir. Bunun başka misalleri de vardır. Kur'an'da kıyametin birçok isimle adlandırılması da, kıyametin durumunu yüceltmiş ve dehşetini artırmıştır.¹³ İbn Kesîr (ö. 774/1373) de, “*el-Fiten ve'l-melahim*” adlı kitabında kıyametin seksen yedi ismini saymıştır.¹⁴ Suyûtî (ö. 911/1505) de, “*el-Budûru's-sâfire fî ahvâli'l-âhire*” isimli eserinde “*Bâbu Esmâi Yevmi'l-Kiyâme*” başlığı altında Allahu Teâlâ'nın Kur'an'da kıyamet gününü yüze yakın isimle adlandırdığını, bir şeyin isimlerinin çok olmasının isimlendirilen şeyin büyüklüğüne delalet ettiğini söylemiş ve kıyamet gününün

¹¹ Güngör, Mevlüt, *Kur'an Penceresinden İman, Amel, Hayat, Ahiret ve Kâinata Bakış*, Kur'an Kitaplığı, İstanbul 1995, 83.

¹² Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1982, IV, 516-517.

¹³ Kurtubî, *Kitabu't-Tezkire*, II, 544-579.

¹⁴ İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail b. Kesîr, *el-Fiten ve'l-melahim* (thk. Yusuf Ali Büdeyvi), Dâru İbn Kesîr, Dimaşk 1993, 284-285.

isimlerinden seksenini zikretmiştir.¹⁵ Ancak bu âlimlerin kıyamet için tespit ettikleri isimler, genellikle “yevm” kelimesiyle oluşturulan ve “şöyle şöyle olacağı gün” anlamına gelen terkipler şeklinde olup isim olmaktan çok kıyametin kopmasına dair tasvirler yapan, kıyamet ahvalinin dehşetini anlatan sıfatlardır.

Biz de bu makalemizde Kur’an’da kıyamet hakkında kullanılan isimleri tespit edip onları alfabetik sıraya göre ele alacağız; o isimlerin anlamları ve onların kıyamete niçin isim olarak verildiği üzerinde duracağız.

1. Emr

Kur’an’da Mü’min suresinin 78. ayetinde şöyle buyrulmuştur: “فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ فُضِّي بِالْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْمُبْطِلُونَ” yani “Allah’ın emri gelince hak ile hükmolunur ve batılı seçenler hüsrana uğrarlar.” Bazı müfessirlere göre, “emrullah” terkindeki “emr” ifadesiyle kıyamet kastedilmiştir.¹⁶ Zira kıyamet günü gerçekleşecek her şey Allah’ın emriyle olacaktır.

2. el-Ğâşiye (الغاشية)

Ğâşiye,¹⁷ “örtmek, sarmak, bürümek ve kaplamak” manasındaki “ğaşy” mastarından ism-i fail olup bir şeyi her tarafından sarıp bürüyen, kaplayıp örten demektir.¹⁸ Sonundaki “ta” harfi, müenneslik alameti veya mübalağa ifade etmek ya da kelimenin sıfattan isme nakledildiğini göstermek için getirilmiştir. At eyerinin örtüsüne, kalp zarına, insanı veya hayvanı içinden saran derde, kâbus

¹⁵ Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebu Bekir Suyûtî, *el-Budûru’s-sâfire fi ahvâli’l-âhire* (thk. Ebu Abdullah Muhammed eş-Şâfî), Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1996, 143-144.

¹⁶ Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrût 2003, V, 362; Fahreddin er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, Dâru’l-Fikr, Beyrût 1981, XXVII, 90.

¹⁷ Yusuf 12/107; el-Ğâşiye 88/1.

¹⁸ Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi’l-Kur’ân* (thk. Safvan Adnan Davudî), Dâru’l-Kalem, Dimaşk 2002, 607; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, XXXI, 151.

gibi her taraftan saran salgın ve kuşatıcı belaya da gâşiye denir ki kelime, “أَفَأَمِنُوا أَنْ تَأْتِيَهُمْ غَاشِيَةٌ مِّنْ عَذَابِ اللَّهِ” yani “Onlar Allah'ın azabından kendilerini kuşatacak bir felaketin gelmesinden emin mi oldular?” (Yusuf 12/107) âyetinde bu manadadır.¹⁹

Müfessirlerin çoğuna göre “el-ğâşiye”, kıyametin isimlerindedir.²⁰ Kıyamete “el-ğâşiye” denilmesinin sebepleri arasında, onun korku ve dehşet verici halleriyle önceki ve sonraki bütün insanları kuşatacak,²¹ bütün âlemi korkusuyla ve bünyelerini değiştirmekle saracak,²² onun korkusundan kaçacak yer bulunmadığı anlaşılınca sanki insanların akıllarını örtecek²³ veya fikirleri

¹⁹ Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, ts., VIII, 5772.

²⁰ Taberî, Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an* (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî), Dâru Hicr, Kâhire 2001, XXIV, 326; Zeccâc, Ebu İshak İbrahim b. Serî Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve i'rabuhu* (thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî), Âlemü'l-Kütüb, Beyrût 1988, V, 317; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, VI, 362; İbn Atiyye el-Endelüsî, Kadı Ebu Muhammed Abdulhak b. Galib b. Atiyye Endülüsî, *el-Muharreru'l-vecîz* (thk. Abdusselam Abdüşşafi Muhammed), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 2001, V, 472; İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemalüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, el-Mektebü'l-İslâmî, 3. bs., Beyrût 1984, IX, 94; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXXI, 151; Kadı Beydâvî, Nasiruddin Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût ts., V, 307; İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an 'i'l-Azîm* (thk. Sami b. Muhammed Selame), Dâru't-Tayyibe, 2. bs., Riyad 1999, VIII, 384; Ebussuûd, *İrşâdu'l-akli's-selîm*, V, 522; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, Dâru'n-Nevâdir, Kuveyt 2010, V, 428; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXX, 112.

²¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIV, 326; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve i'rabuhu*, V, 317; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, IX, 94; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, VI, 362; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXXI, 151; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, V, 307; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an 'i'l-azîm*, VIII, 384; Ebussuûd, *İrşâdu'l-akli's-selîm*, V, 522; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, V, 428.

²² İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharreru'l-vecîz*, V, 472.

²³ İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, Dâru't-Tûnusiyye li'n-Nesr, Tunus 1984, XXX, 294.

kuşatacak ve insanları sersemletip şaşkına çevirecek²⁴ ve birden bire ve ansızın gelecek olması²⁵ sayılabilir.

“el-Ğaşiye”den maksat, inkârcıların yüzlerini bürüyecek cehennem ateşi²⁶, cehennem ateşinin içine düşüp onu saracak cehennem halkı²⁷ veya ölümden sonra yeniden dirilme için sûra ikinci üfürülme²⁸ olabileceği de söylenmiştir.

Kıyamet, korku bakımından bütün insanları kuşatmıştır. Dolayısıyla insanlara korku salarken hiçbir istisnaya yer vermeyip kuşatıcı olması sebebiyle “el-ğaşiye”, kıyamet için en uygun isimlerden birisidir.²⁹

3. Hâfida Râfi‘a (حَافِضَةٌ رَافِعَةٌ)³⁰

Kur’an’da kıyamet hakkında kullanılan isimlerden biri de, “alçaltan ve yükselten” anlamındaki “hâfida râfi’a”dır. Alçaltma ve yükseltme, Araplarda hem mekân ve mevki hakkında, hem de izzet ve zillet hakkında kullanılır.³¹ Alçaltma ve yükseltmenin kıyamete isnat edilmesi, mecâz-ı aklîdir. Zira hakikatte alçaltan ve yükselten yalnızca Allah’tır.³²

Bazı müfessirlere göre, “alçaltma ve yükseltme” kıyametle birlikte kâinatta meydana gelecek fiziki değişikliklerle ilgili olup

²⁴ Muhammed Gazalî, *Nahve tefsirin mevdu’iyyin li süveri’l-Kur’an’i’l-Kerim*, Dâru’ş-şurûk, 4. bs., Kâhire 2000, 515.

²⁵ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, XXXI, 151.

²⁶ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XXIV, 327; İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharreru’l-vecîz*, V, 472; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, IX, 94; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, XXXI, 151; Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, V, 307.

²⁷ Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîr* (thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte), Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrût 2002, IV, 277; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, XXXI, 151; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, V, 428.

²⁸ Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebubekir Kurtubî, *el-Câmi’li ahkâmi’l-Kur’ân* (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Türkî), Müessesetü’r-Risâle, Beyrût 2006, XXII, 238.

²⁹ Bk. Demirci, Muhsin, *Kur’an Tefsirinde Farklı Yorumlar*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2017, III, 551.

³⁰ el-Vâkı’a 56/3.

³¹ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, XX, 177.

³² Zuhaylî, Vehbe, *et-Tefsîru’l-münîr*, Dâru’l-Fikr, Dımaşk 2009, XIV, 258.

kıyamet, yeryüzünün yüksek kesimlerini alçaltacak, alçak yerlerini ise yükseltecektir.³³ Bazılarına göre, “alçaltma ve yükseltme” kıyametin sesiyle ilgilidir. Kıyamet koptuğu zaman yakında olanlara duyurmak için sesini alçaltacak ve uzaktakiler için de sesini yükseltecek, böylece herkese sesini duyuracaktır.³⁴ Bazı müfessirlere göre ise, “alçaltma ve yükseltme” insanla ilgilidir. Zira insanların bir kısmının cehenneme girecek olması dolayısıyla kıyamet onları alçaltacak, bir kısmının da cennete girecek olması dolayısıyla onları da yükseltecektir³⁵ veya kıyamet inkârcıları cehennemden aşağılarına alçaltacak, müminleri ise cennetin yukarılarına yükseltecektir³⁶ ya da kıyamet dünyada büyüklenenleri alçaltacak, mütevazı olanları ise yüceltecektir.³⁷

Kıyametin “alçaltan ve yükselten” diye isimlendirilmesi, onun dehşet ve şiddetini gösterir. Büyük hadiseler de böyledir.³⁸ Onlar toplum dengelerinde birtakım değişiklikler meydana getirip bazısını yükseltip bazısını alçaltırlar. Yeryüzünde meydana gelen fitneler, ihtilaller ve inkılaplar gibi büyük olaylar nice azizleri zelil, nice zelilleri ise aziz kılmıştır.³⁹

4. el-Hâkka (الحاقة)⁴⁰

³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 21; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, XXIX, 140; Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, V, 177.

³⁴ Sa'lebî, Ebu İshak Ahmed Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân* (thk. Ebû Muhammed b. Âşûr), Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût 2002, IX, 200; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XX, 177; İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Âdil Dimaşkî, *el-Lübâb fi ulûmi'l-Kitâb* (thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz), Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998, XVIII, 372; Hatîb eş-Şirbînî, Şemseddin Hatîb Muhammed b. Ahmed Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, Kâhire: Dâru't-Tibâa, 1868, IV, 179; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, V, 147. Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, XIV, 258.

³⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXII, 280; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'i'l-Azîm*, VII, 514.

³⁷ Süddî el-Kebîr, Ebu Muhammed İsmail b. Abdurrahman Süddî'l-Kebîr, *Tefsîru's-Süddi'l-Kebîr*, Dâru'l-Vefâ, Mansura 1993, 448; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'i'l-Azîm*, VII, 514.

³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 21; Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, V, 177.

³⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 4703.

⁴⁰ el-Hâkka 69/1-3.

“Hâkka”, “hak” kelimesinden türemiş bir isimdir. “el-Hâkka”nın kıyametin isimlerinden biri olduğunda müfessirler ittifak etmişlerse de onun manasında ve kıyamete niçin isim olarak verildiğinde ihtilaf etmişlerdir:

i. Hak, sabit ve vacip manasında olup hâkka ise, meydana gelmesi vacip yani zorunlu olanve geleceği hiç şüphesiz sabit olan saat demektir.⁴¹ Kıyamet, kesin olarak meydana geleceği için ona hâkka ismi verilmiştir.⁴²

ii. Hak, bir şeyi hakikati üzere tanımak ve tanıtmak manasında mastar olduğu düşünüldüğünde hâkka, kendisinde işlerin hakikatıyla tanınacağı yani eşyanın hakikatini ortaya çıkaracak saat demektir. Kıyamet; herşeyin hakikatinin ortaya çıkacağı gün olduğu için ona hâkka denilmiştir.⁴³ Bu, “لَا أَحَقُّ هَذَا” yani “Onun hakikatini bilmiyorum” demene benzer.⁴⁴

iii. Hâkka, hak günü⁴⁵ yani mükelleflerin amellerinin eserlerinin tamamen tahakkuk edip bekleme sınırından çıktığı hak, saat

⁴¹ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXX, 102; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 194; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXIX, 39.

⁴² İbn Cüzey, Ebulkâsım Muhammed b. Ahmed b. Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzil*, Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1995, II, 478; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, X, 25; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XXI, 188; İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, XXIX, 112.

⁴³ İbn Cüzey, *et-Teshîl li ulûmi't-Tenzil*, II, 478; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 421; Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye ve Müessesetü'l-kütübi's-sekafiyye, Beyrût ts., VI, 75; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 194; İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharreru'l-vecîz*, V, 356; Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, V, 239; Ebû Hayyân el-Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf el-Endülüsî, *Tefsîru'l-bahri'l-muhît* (thk. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavvaz), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1993, VIII, 315.

⁴⁴ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXX, 102; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 194.

⁴⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XXI, 188.

demektir.⁴⁶ Herkes dünyada yaptığı amellerin karşılığını hakkıyla alacağı için kıyamete hâkka denilmiştir.⁴⁷

iv. Hâkka, her bir doğruluğa, eğriliğe, iyiliğe ve kötülüğe ceza ve mükafatın hak olduğu vakit demektir ki, o da kıyamettir.⁴⁸

v. Hâkka, şaşmaksızın inen ve yapacağını yalansız yapan musibet demektir ki, onun yani kıyametin meydana gelmesini yalanlayacak hiç kimse yoktur manasındadır.⁴⁹

vi. Ezherî'ye göre, “حَاقُّمْتُهُ فَحَقُّمْتُهُ” yani “Onu yenmeye çalıştım da, galip geldim” denilir. Kıyamet de, Allah'ın dininde batıl yolla mücadele eden herkese galip geldiği için onahâkka ismi verilmiştir.⁵⁰

vii. Ebu Müslim'e göre hâkka, “Rabbi'nin sözü hak oldu” (Yunus 10/33; Ğâfir 40/6) ayetinde geçen “حَقٌّ” fiilinden türemiş ismi fâildir.⁵¹

viii. Kıyamet günü bazıları cenneti, bazıları cehennemi hak edeceği için ona hâkka denilmiştir.⁵²

ix. Kıyamet günü Allah'ın vâ'd ve vâ'îdi tahakkuk edeceği için ona hâkka denilmiştir.⁵³

⁴⁶ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'rabuhu*, V, 213.

⁴⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIII, 206; Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkindî, *Tefsîrü Ebi'l-Leys es-Semerkindî* (thk. Ali Muhammed Muavviz v.dğr.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1993, III, 397; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, X, 25.

⁴⁸ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXX, 102; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII, 5311.

⁴⁹ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXX, 102; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII, 5311.

⁵⁰ Ezherî, *Tehzîbu'l-lüğâ*, III, 377.

⁵¹ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXX, 102; en-Nisâbü'rî, Nizameddin Hasan b. Muhammed b. Hüseyin en-Nisâbü'rî, *Ğarâibu'l-Kur'ân ve regâibu'l-Furkân* (thk. Şeyh Zekeriyya Umeyra), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1996, VI, 344.

⁵² Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XXI, 188.

⁵³ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân i'l-Azîm*, VIII, 208.

x. Kıyametten korkmak müminin üzerinde bir hak olduğu için ona hâkka denilmiştir.⁵⁴

xi. Hâkka, âkıbet ve âfiyet gibi mastar olup hakkın bizzat kendisi demektir.⁵⁵

xii. Hâkka, kıyametin ismi olması itibariyle başka bir anlamı düşünülmeden camid isim de olabilir.⁵⁶

Seyyid Kutub'a göre, "el-hâkka" kelimesindeki harflerin seçilişi dikkat çekicidir. Çünkü onun özel bir nağmesi vardır. "el-Hâkka" kelimesi, büyük bir ağırlığı kaldırıp sonra yerine bırakmaya benzer. "Hâ" harfinin elifle uzatılması, ağırlığı kaldırmak gibidir. Ondan sonraki şeddeli "kâf" harfî ve ona bağlı sakin "tâ" harfi ile bitirilmesi, ağırlığın yerine bırakılması gibidir.⁵⁷

5. el-Kâria (الْفَارِعَةُ)⁵⁸

"Kâri'a", "bir şeyi başka bir şeye şiddetli ses çıkaracak şekilde vurmak ve çarpmak" anlamındaki "فَرْعَ (kar'a)" mastarından⁵⁹ müştak bir isim olup "insanların başlarına çarpan, beyinlerinde patlayan vak'a" demektir.⁶⁰ Zamanın zorlu ve sıkıntılı felaket ve musibetlerinede "kâri'a" denilir.⁶¹ Kur'an'da inkârcıların başlarına gelecek büyük felaket ve belaya da kâri'a denilmiştir.⁶² Kur'an'ın

⁵⁴ Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, VI, 75.

⁵⁵ İbn Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-vecîz*, V, 356; Ebu Hayyân el-Endelûsî, *Tefsîru'l-Bahri'l-muhît*, VIII, 315.

⁵⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXIX, 40; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII, 5312.

⁵⁷ Kutub, Seyyid, *Meşâhidu'l-kıyame fi'l-Kur'an*, Dâru's-Şurûk, 16. bs., Kâhire 2006, 211.

⁵⁸ el-Hâkka 69/4; el-Kâria 101/1-13.

⁵⁹ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXXII, 70; Ebussuûd, *İrşâdu'l-akli's-selîm*, V, 567. Ayrıca bk. İbn Fâris, *Mu'cemu mekayisi'l-lüğa*, V, 72; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, IX, 6025. "Kâri'a"nın bir kavmi yükseltip diğerlerini alçaltmak manasındaki "kur'a (فَرْعُ)" isminden türediği de söylenmiştir. Bk. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XXII, 442.

⁶⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII, 5313.

⁶¹ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXXII, 70; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XXII, 442.

⁶² Bk. er-Ra'd 13/31.

korkutucu mesajlar ihtiva eden ayetlerine de kâri‘a kelimesinin çoğul şekliyle “kavâri‘u‘l-Kur‘an” denilir.⁶³

Müfessirler, “el-kâri‘a”nın kıyametin bir ismi olduğunu ifade etmiş, kıyamete neden kâri‘a denildiği hususunda değişik izahlar yapmışlardır:

i. Kıyamet, korku ve dehşet verici halleriyle kulakları,⁶⁴ kalpleri,⁶⁵ insanları⁶⁶ ve mahlukatı çarpacağı için ona kâri‘a denilmiştir.⁶⁷ Bu, göğün yarılıp parçalanması, güneş ve ayın dürülmesi, yıldızların saçılması, dağların ufalanıp atılması ve yeryüzünün dürülüp değiştirilmesiyle gerçekleşecektir.⁶⁸

ii. Âlemin tahrip olması esnasında ulvî ve süflî cisimler şiddetle birbirine çarpacağı için kıyamete kâri‘a denilmiştir.⁶⁹

iii. Allah Teâla düşmanlarını azap ile çarpacağı için kıyamete kâri‘a denilmiştir.⁷⁰

⁶³ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru‘l-kebîr*, XXXII, 70. “Kavâri‘u‘l-Kur‘an”ın, Âyete‘l-Kürsî gibi, cinlerden veya insanlardan korkulunca okunan âyetler olduğu, sanki o âyetler şeytani korku ve dehşete düşürdüğü için bu isim verildiği de söylenmiştir. bk. Kurtubî, *el-Câmi‘ li ahkâmi‘l-Kur‘ân*, XXI, 190.

⁶⁴ Ebussuûd, *İrşâdu‘l-akli‘s-selîm*, V, 567.

⁶⁵ İbn Cüzey, *et-Teshîl li ulûmi‘t-tenzîl*, II, 603; Begavî, Hüseyin b. Mesud el-Beğavî, *Meâlimü‘t-tenzîl*, Dâru Taybe, Riyâd 1998, VIII, 513; İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharreru‘l-vecîz*, V, 516; Ebu Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîru‘l-bahri‘l-muhît*, VIII, 503; Ebussuûd, *İrşâdu‘l-akli‘s-selîm*, V, 567; Şevkanî, *Fethu‘l-Kadîr*, V, 485.

⁶⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 194; Âlûsî, *Rûhu‘l-meânî*, XXIX, 40.

⁶⁷ İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Tefsîru Garibi‘l-Kur‘an* (thk. Seyyid Ahmed Sakr), Dâru‘l-Kütübi‘l-İlmiyye, Beyrût 1978, 537.

⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 194; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru‘l-kebîr*, XXXII, 70. Ayrıca bk. Beydâvî, *Envâru‘t-tenzîl*, V, 239; Ebussuûd, *İrşâdu‘l-akli‘s-selîm*, V, 567.

⁶⁹ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru‘l-kebîr*, XXXII, 70; İbn Âdil, *el-Lübâb fî ulûmi‘l-Kitâb*, XX, 470; Elmalılı, *Hak Dini Kur‘an Dili*, IX, 6025.

⁷⁰ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 811. Ayrıca bk. Vâhidî, Ebu‘l-Hasan Ali b. Ahmed Vâhidî, *Tefsîru‘l-Basît* (thk. Süleyman b. İbrahim Husayn), Riyad: Câmîatu İmam Muhammed b. Suûd İslamiyye, 1994, XXIV, 261; İbnü‘l-Cevzî, *Zâdü‘l-mesîr*, VIII, 346; Şevkanî, *Fethu‘l-Kadîr*, V, 485.

“el-Kâri‘a” ile insanların kulaklarına çarpacak, akıllarını alacak ve ödlerini patlatacak olan sûra ilk üfürülme,⁷¹ o üfürülmenin sesi,⁷² Allah’ın azabı⁷³ veya öfkeli ve uğultulu cehennem ateşinin kastedildiği de söylenmiştir.⁷⁴

Seyyid Kutub’a göre, “el-kâri‘a” kelimesi, ses tonuyla da sallayıp gürültü çıkarmak, vurup korkutmak bakımından⁷⁵ gaflet zamanında gürültü ile incek şamar sesini canlandırmaktadır.⁷⁶

6. Meâd (مَعَاد)

“Dönüş, dönüş yeri ve çıkarılacak yer” anlamındaki “meâd” kelimesi Kur’an’da şöyle geçmektedir: “إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَيَّ” yani “Sana Kur’an’ı farz kılan, elbette seni döneceğin yere döndürecektir” (el-Kasas 28/85). İbn Abbas, Mücahid, İkrime, Zührî ve Hasan-ı Basrî’den nakledildiğine göre, bu ayetteki “meâd” kelimesiyle kıyamet günü kastedilmiştir.⁷⁷ “بيني وبينك المعاد” yani “Benimle senin aranda (hüküm) mead (de yani kıyamet günü) verilsin.” denilir. Çünkü insanlar o günde yeniden diriltilerek geri döneceklerdir.⁷⁸

⁷¹ İbn Cüzey, *et-Teshîl li ulûmi’t-tenzîl*, II, 603; Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, XXXII, 70; Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, IX, 6025.

⁷² İbn Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharreru’l-vecîz*, V, 516; Ebu Hayyân el-Endelûsî, *Tefsîru’l-bahri’l-muhît*, VIII, 503.

⁷³ Maverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, VI, 327.

⁷⁴ Ebu Hayyân el-Endelûsî, *Tefsîru’l-bahri’l-muhît*, VIII, 503; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, XXX, 320.

⁷⁵ Kutub, *Fî zilâli’l-Kur’ân*, Dâru’s-şurûk, 32. bs., Kâhire 2003, VI, 3677.

⁷⁶ Seyyid Kutub, *Meşâhidu’l-kıyame fi’l-Kur’an*, 76.

⁷⁷ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XVIII, 347-348; Nehhâs, Ebu Cafer en-Nehhâs, *Meânî’l-Kur’an* (thk. Muhammed Ali Sâbûnî), Merkezü İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmî, Mekke 1988, V, 206; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, XVI, 330; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân’i’l-Azîm*, VI, 259.

⁷⁸ Nehhâs, *Meânî’l-Kur’an*, V, 207; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, XVI, 330.

“Meâd” kelimesiyle ölüm,⁷⁹ cennet,⁸⁰ Hz. Peygamber’e va’d edilen makam-ı mahmûd⁸¹ veya Mekke’nin kastedildiği⁸² de söylenmiştir.

7. en-Nebeü'l-‘Azîm (النَّبِيُّ الْعَظِيمُ)⁸³

“Nebe””, büyük fayda sağlayan, kendisiyle ilim veya zann-ı galip hâsıl olan haber demektir. Bu vasıfları taşımayan habere nebe’ denilmez. Ayrıca nebe’ denilen haberin hakkı, yalandan uzak olmasıdır.⁸⁴ “en-Nebeü'l-azîm”, şanı büyük haber demek olup⁸⁵ bazı müfessirler, bu kelimenin zikredildiği Nebe’ suresindeki ayetin devamından anlaşılacağı üzere onunla kıyametin kastedildiğini söylemişlerdir.⁸⁶ Kur’an’da kıyamet günü hakkında “yevmün ‘azîm” yani “büyük gün” ifadesi de geçmektedir: “Onlar büyük gün için diriltileceklerini sanmazlar mı?” (Mutaffifin 83/4-5). Kıyamet günü her şeyin en büyüğü ve mahlûkatın korku ve endişelerinin had safhaya ulaşacağı gün olduğu için⁸⁷ ya da kıyamet gününde evrendeki mevcut kozmik düzenin bozulması, Allah’tan başka var olan her şeyin yok olması, öldükten sonra yeniden dirilme, hesaba çekilme vb.

⁷⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVIII, 348-349; Nehhâs, *Meâni'l-Kur'an*, V, 206; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'i'l-Azîm*, VI, 260.

⁸⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVIII, 346-347; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve i'rabuhu*, IV, 158; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XVI, 330; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'i'l-Azîm*, VI, 259.

⁸¹ Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, IV, 187.

⁸² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVIII, 349-351; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve i'rabuhu*, IV, 158; Nehhâs, *Meâni'l-Kur'an*, V, 206; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XVI, 330; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, IV, 187; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VI, 260.

⁸³ en-Nebe' 78/2.

⁸⁴ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 788.

⁸⁵ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, IX, 4; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, XXIII, 112.

⁸⁶ İbn Kuteybe, *Tefsîru Garibi'l-Kur'an*, 507; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIV, 6; Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, VI, 182; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, 302; Şevkanî, *Fethu'l-Kadîr*, V, 363; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII, 5531.

⁸⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXXI, 4-5.

önemli olaylar meydana geleceği için onunla ilgili habere “büyük haber” denilmiştir.⁸⁸

“en-Nebeü'l-azîm” ile ba’s yani yeniden dirilme,⁸⁹ Kur’an,⁹⁰ Hz. Muhammed’in peygamberliği,⁹¹ onun getirdiği şeriat⁹² veya tevhit, ba’s ve ceza gibi şeriatın getirdiği şeyler kastedildiği de söylenmiştir.⁹³

8. es-Sâ‘at (السَّاعَةُ)

Kur’an’da kırk sekiz defa geçen ve kıyamet hakkında en fazla kullanılan “es-sâ‘at” kelimesinin bulunduğu ayetlerde⁹⁴ kıyametin yaklaştığı, alametlerinin belirlediği, onun mutlaka ve ansızın geleceği, zamanının yalnızca Allah tarafından bilindiği anlatılmaktadır.

⁸⁸ Karaman, Hayrettin v.dğr., *Kur’ân Yolu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2006, V, 460.

⁸⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIV, 6; Zeccâc, *Meâni'l-Kur’ân ve i‘rabuhu*, V, 271; Sa‘lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, X, 113; Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, VI, 182; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, XXIII, 112; Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, VIII, 311; İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharreru'l-vecîz*, V, 423; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, IX, 4; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-Azîm*, VIII, 302.

⁹⁰ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 557; Ferrâ, *Meâni'l-Kur’ân*, III, 227; İbn Kuteybe, *Tefsîru Garibi'l-Kur’an*, 507; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIV, 5, 6; Zeccâc, *Meâni'l-Kur’ân ve i‘rabuhu*, V, 271; Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîru Ebi'l-Leys*, III, 438; Sa‘lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, X, 113; Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, VI, 182; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, XXIII, 112; Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, VIII, 311; İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharreru'l-vecîz*, V, 423; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, IX, 4; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXXI, 5; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-Azîm*, VIII, 302; Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, VIII, 5531.

⁹¹ Zeccâc, *Meâni'l-Kur’ân ve i‘rabuhu*, V, 271; Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, VI, 182; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, IX, 4; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXXI, 5; Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, VIII, 5531.

⁹² İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharreru'l-vecîz*, V, 423; es-Se‘âlibî, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahluf es-Se‘âlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân fi Tefsîri'l-Kur’ân* (thk. Abdulfettâh Ebû Sünne), Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût 1997, V, 541.

⁹³ İbn Cüzey, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, II, 527.

⁹⁴ Abdalbaki, Muhammed Fuad, *Mu‘cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur’âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Hadis, Kâhire 2001, 455-456.

Arapçaya Aramcadan geçtiği söylenen⁹⁵ saat, zamanın bir cüzü,⁹⁶ bir gün ve geceyi oluşturan yirmi dört cüzün bir cüzü anlamındadır.⁹⁷ Araplar bu kelimeyi devenin başıboş bırakılması ve meraya salıverilmesi manasında kullanmışlardır. Ayrıca onun geçip gitmek ve zayi olmak anlamı da vardır.⁹⁸ Buna göre saat, yer ve zamanla ilgili iki tür belirsizlik ihtiva eder. Zira başıboş bırakılan devenin yeri ve ne zaman çıkıp geleceği bilinmez. Saat kelimesi, Kur'an'da kısa bir müddet⁹⁹ ve mutlak zaman¹⁰⁰ anlamının yanında genelde kıyametin kopacağı vakit anlamında kullanılmıştır. Müfessirler, kıyametin saat diye isimlendirilmesini değişik sebeplere bağlamışlardır.

i. Kıyamet günü, hesap çok süratli görüleceği için saat diye isimlendirilmiştir.¹⁰¹ Buna göre sanki “Kıyamet, bir saatlik hesaptır” denilmek istenmiştir.¹⁰² Nitekim Kur'an'da “O (Allah), hesap görenlerin en süratlisidir” (En'âm 6/62) buyrulmuştur.¹⁰³

ii. Saat kıyametin koptuğu vakit olup ona saat denilmesi, onun yakın olması¹⁰⁴ veya Allah'tan başka hiç kimsenin bilmediği bir vakitte ansızın ve beklenmedik bir anda gelecek olmasından dolayıdır.¹⁰⁵

⁹⁵ Jeffrey, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Oriental Institute, Baroda 1938, 158.

⁹⁶ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'an*, 434; Kurtubî, *Kitabu't-Tezkire*, II, 546.

⁹⁷ Kurtubî, *Kitabu't-Tezkire*, II, 546.

⁹⁸ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsu'l-lüğa*, III, 116.

⁹⁹ el-A'râf 7/34; Yunus 10/49; en-Nahl 16/61.

¹⁰⁰ Yunus 10/45.

¹⁰¹ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'an*, 434; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XII, 208; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, VIII, 357; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, III, 44; Ebussuûd, *İrşâdu'l-akli's-selîm*, II, 445.

¹⁰² Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XII, 208.

¹⁰³ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'an*, 434.

¹⁰⁴ Suyûtî, *el-Budûru's-sâfire fî ahvâli'l-âhire*, 143.

¹⁰⁵ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XII, 208; Kurtubî, *Kitabu't-tezkire*, II, 546; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, III, 44.

iii. Kıyamete saat denilmesi, onun uzun olmasına rağmen Allah katında bir saat gibi olmasından dolayıdır.¹⁰⁶

iv. Kıyamete saat denilmesi, Allahu Teâlâ'nın ona şöyle işaret etmesinden dolayı da olabilir: “(Kıyamet gününü) gördüklerinde (dünyada) sadece bir akşam veya kuşluk vakti kadar kaldıklarını sanacaklar” (en-Naziat 79/46); “Onlar tehdit edildikleri azabı görecekleri gün, ancak gündüzün bir saati kadar kaldıklarını sanacaklar” (Ahkaf 46/35); “Saat gerçekleştiği gün suçlular, (dünyada) ancak bir saat kaldıklarına yemin edecekler.” (Rûm 30/55).¹⁰⁷

9. es-Sâhha (الصَّاحَّةُ)¹⁰⁸

“صَحَّ (sahha)”, “yaralamak, vurmak”,¹⁰⁹ “şiddetli ses duyulacak şekilde demirle demire veya asayla bir şeye vurmak”,¹¹⁰ “şiddetli sesle kulağı sağır etmek”¹¹¹ ve “kulak verip dinlemek” demektir.¹¹² “es-Sâhha” ise, “sesi şiddetle kulaklara çarpan”,¹¹³ “kendisini işittirdiği halde sağırılığa sebep olan”,¹¹⁴ “şiddetinden dolayı kulakları

¹⁰⁶ Beydâvî, *Envâru 't-tenzîl*, III, 44; Ebussuûd, *İrşâdu 'l-akli 's-selîm*, II, 445.

¹⁰⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 434.

¹⁰⁸ Abese 80/33.

¹⁰⁹ Vâhidî, *Tefsîru 'l-Basît*, XXIII, 237; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru 'l-kebîr*, XXXI, 64; Nisâbûrî, *Ğarâibu 'l-Kur 'ân ve regâibu 'l-Furkân*, VI, 449.

¹¹⁰ Zebîdî, *Tâcu 'l-arûs*, VII, 289; Zuhaylî, *et-Tefsîru 'l-münîr*, XV, 442.

¹¹¹ İbn Cüzey, *et-Teshîl li ulûmi 't-tenzîl*, II, 538.

¹¹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 318; Âlûsî, *Rûhu 'l-meânî*, XXX, 48.

¹¹³ Vâhidî, *Tefsîru 'l-basît*, XXIII, 237; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru 'l-kebîr*, XXXI, 64; Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru 'l-Hadîs*, Dâru İhyâi 'l-Kütübî 'l-Arabiyye- Dâru 'l-Ğarbi 'l-İslâmî, Kâhire -Dımaşk 1964, II, 127; Elmalılı, *Hak Dini Kur 'an Dili*, VIII, 5587.

¹¹⁴ Kurtubî, *el-Câmi ' li ahkâmi 'l-Kur 'ân*, XXII, 89; İbn Âdil, *el-Lübâb fi ulûmi 'l-Kitâb*, XX, 169; Âlûsî, *Rûhu 'l-meânî*, XXX, 48.

sağır eden sayha”,¹¹⁵ “mahlûkatın kulak verdiği sayha”,¹¹⁶ “konuşan kişinin sesinin şiddeti”,¹¹⁷ “büyük felaket”¹¹⁸ anlamındadır.

Birçok müfessir, “es-sâhha”nın kıyametin isimlerinden olduğunu söylemiştir.¹¹⁹ Kıyamet koparken meydana gelecek olaylar korkunç sesler çıkaracağı ve mahlûkat o seslere kulak vereceği için ona bu isim verilmiştir.¹²⁰

Bazı müfessirlere göre ise, “es-sâhha” ile kıyamet sayhası¹²¹ yani kıyametin sesi kastedilmiştir. Bütün mahlûkat o sese kulak vereceği için¹²² veya o sesin insanların kulaklarına vuracak, onun şiddetinden dolayı kulaklar sağır olacak ve insanların kendilerini diriltmeye çağıran sestten başkasını duymayacakları için¹²³ ya da dünyadan sağır edip ahiret işlerini dinletmesi sebebiyle kıyamet sayhasına “es-sâhha” denilmiştir.¹²⁴

¹¹⁵ Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîrû Ebi'l-Leys es-Semerkindî*, III 449; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, XXIII, 237; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XXII, 88; Ebus's-Suûd, *İrşâdu'l-akli's-selîm*, V, 483; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, V, 385.

¹¹⁶ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 592.

¹¹⁷ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'an*, 476.

¹¹⁸ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, VIII, 373; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXX, 48.

¹¹⁹ İbn Cüzey, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, II, 538; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, III, 238; İbn Kuteybe, *Tefsîru Garibi'l-Kur'an*, 515; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIV, 124, 125; Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîrû Ebi'l-Leys es-Semerkindî*, III 449; Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, VI, 209; Ebu Hayyân el-Endelûsî, *Tefsîru'l-Bahri'l-muhît*, VIII, 421; Se'âlibî, *el-Cevâhiru'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'an*, V, 554; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, XV, 442.

¹²⁰ Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, VI, 209.

¹²¹ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXXI, 64; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XXII, 88.

¹²² İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, VIII, 373; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, V, 385.

¹²³ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve i'rabuhu*, V, 287; Semerkindî, *Bahru'l-ulûm*, III 449; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XXII, 88; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, XV, 443.

¹²⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XXII, 89; Ebu Hayyân, *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*, VIII, 421; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXX, 48.

Bazıları ise, “es-sâhha” ile sûra ilk defa¹²⁵ veya ikinci defa¹²⁶ ya da son üflenmenin kastedildiğini söylemişlerdir.¹²⁷

Seyyid Kutub’un ifade ettiğine göre, “es-sâhha” kelimesi, sert ve etkili bir nağmeye sahiptir. O, neredeyse insanın kulak zarını patlatacaktır. Kulağa ulaşıncaya kadar şiddetli bir gürültü ile havayı yarar. Bu sert nağme ile peşinden gelen sahneye hazırlık yapar. Bu, kişinin kendisine en yakın insanlardan kaçıp kurtulmaya çalıştığı sahnedir. O gün kişi; kardeşinden, annesinden, babasından, eşinden ve oğullarından kaçacaktır. Kopmayan bağlarla ve sağlam ilişkilerle bağlandığı insanlardan kaçacaktır. Çünkü o ses, bu bağları ezip geçecek ve onları koparacaktır.¹²⁸

10. et-Tâmmetü'l-Kübrâ (الطَّامَّةُ الْكُبْرَى)¹²⁹

“Tâmme” kelimesinin iştikakı hakkında farklı izahlar yapılmıştır. Müberred (ö. 286/900), bu kelimenin Arapların at koşarken bütün gücünü sarf ettiği zaman “طَمَّ الْفَرَسُ طَمِيمًا” ve bir nehir tamamen dolduğunda “طَمَّ الْمَاءُ” demelerinden alındığını söylemiştir.¹³⁰

Leys (ö. 187/803 [?]) ise, “Kuyu toprakla doldu” anlamında “طَمَّ الْبَيْتْرُ” denildiğini, buna göre “طَمَّ”nin basıp doldurmak anlamında olduğunu söylemiştir.¹³¹ Asmaî (ö. 216/831) de, sel kuyuyu doldurup

¹²⁵ Mekkî b. Ebu Tâlib, Ebu Muhammed Mekkî b. Ebu Talib el-Kaysî, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*, Külliyyetü'd-Dirâsâtu'l-Ulyâ, Şarka 2008, XII, 80.

¹²⁶ Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, VI, 209; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, IX, 34; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XXII, 88; Ebussuûd, *İrşâdu'l-akli's-selîm*, V, 483; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXX, 48.

¹²⁷ Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, XXIII, 236; Fahrreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXXI, 64; Nisâbü'rî, *Ğarâibu'l-Kur'ân ve regâibu'l-Furkân*, VI, 449.

¹²⁸ Seyyid Kutub, *fi Zilâli'l-Kur'ân*, VI, 3834.

¹²⁹ en-Nâzi'ât 79/34.

¹³⁰ Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, XXIII, 198; Fahrreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXXI, 50; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XXII, 62; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, V, 379.

¹³¹ Ezherî, *Tehzîbu'l-lüğâ*, XIII, 306; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, XXIII, 198; Fahrreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXXI, 50.

zeminle aynı seviyeye getirdiğinde “جاء السيلُ فطممَ ركبةَ آلِ فلان” denildiğini söylemiştir.¹³² Kaffâl (ö. 365/976) da şöyle demiştir: “Tamm, gömmek ve yükselmek demektir. Bir şeye galip gelen ve onu gizleyen her şey, onu tamm etmiştir. Çok fazla su manasındaki ‘الماء الطامّي’ de bu köktendir. O halde tâmme, yanında öncekinin unutulduğu her büyük belanın adıdır.”¹³³ Buna göre “tâmme”, “her felaketin üstüne çıkıp onları bastıran büyük bela”,¹³⁴ “def etmeye güç yetirilemeyen felaket”,¹³⁵ “her şeyi kaplayan korkunç şey”¹³⁶ anlamındadır.

Müfessirlerin çoğuna göre “et-tâmmetü'l-kübrâ” kıyametin isimlerinden biridir.¹³⁷ Kıyamete “et-tâmmetü'l-kübrâ” denilmesinin sebepleri arasında, her şeyi kaplayacak olması ve dehşetinin büyüklüğü sebebiyle kendisi dışındaki şeylere galip geleceği,¹³⁸ o gün cehennem ateşi, korkunç duraklar ve her türlü belayı unutturacak harikulade ayetler görüleceği,¹³⁹ onun dehşeti başka dertleri

¹³² Ezherî, *Tehzîbu'l-lüğa*, XIII, 306.

¹³³ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXXI, 50.

¹³⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 309; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, IX, 23; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, V, 284; Ebussuûd, *İrşâdu'l-akli's-selîm*, V, 472; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, V, 379.

¹³⁵ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, X, 128; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXXI, 50; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, V, 379; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXX, 35; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII, 5567.

¹³⁶ Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, VI, 200.

¹³⁷ İbn Cüzey, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, II, 534; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 578; Ferrâ, *Meânî'l-Kur'an*, III, 234; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIV, 97; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 309; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXXI, 51; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, V, 284; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, 317; Ebussuûd, *İrşâdu'l-akli's-selîm*, V, 473; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXX, 35.

¹³⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIV, 97; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, X, 128; Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, VI, 200; Vâhidî, *Tefsîru'l-basît*, XXIII, 197; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 309; İbn Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-vecîz*, V, 434; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, 317; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, V, 379.

¹³⁹ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXXI, 51.

unutturacağı veyahut herkesin diğer dertlerini unutup sadece o günün derdine düşeceği¹⁴⁰ anlamları vardır.

Bazıları, “et-tâmmetü'l-kübrâ”nın herkesin yeniden dirileceği sûra ikinci defa üflenmesi olduğunu söylerken;¹⁴¹ bazıları ise onun her şeyin üstüne çıkan, kendisiyle beraber ba‘s, hesap, ceza, azap ve rahmetin gerçekleşeceği sayha olduğunu söylemiştir.¹⁴²

Bazılarına göre ise, Allahu Teâlâ“et-tâmmetü'l-kübrâ”yı “İnsanın yapıp ettiğini hatırlayacağı gün alevli ateş herkesin göreceği şekilde ortaya çıkarılacak” (Naziat 79/35-36) ayetinde açıklamıştır. O halde “et-tâmmetü'l-kübrâ”, insanın dünyada yaptığı hayır ve şerri hatırlayacağı gündür.¹⁴³

“et-Tâmmetü'l-kübrâ”, amel defterlerinin okunacağı zaman,¹⁴⁴ cennet ehlinin cennete, cehennem ehlinincehenneme sevk edileceği vakit,¹⁴⁵ cehennem ehline “Kalkın, cehenneme gidin!” denileceği zaman,¹⁴⁶ cehennem ehlinin zebanilere teslim edileceği saat olabileceği de söylenmiştir.¹⁴⁷

11. Ukbâ (عُقْبَى)¹⁴⁸

¹⁴⁰ Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1991, X, 309.

¹⁴¹ Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, VI, 200; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXXI, 51; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XXII, 62. Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 309; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, V, 284; Ebussuûd, *İrşâdu'l-akli's-selîm*, V, 473; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, V, 379; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXX, 35.

¹⁴² Zeccâc, *Meânî'l-Kur'an ve i'rabuhu*, V, 281.

¹⁴³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIV, 98.

¹⁴⁴ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXXI, 51.

¹⁴⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIV, 97; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, X, 128; Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, VI, 200; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 309; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, IX, 24; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXXI, 51; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XXII, 62; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, V, 284; Ebussuûd, *İrşâdu'l-akli's-selîm*, V, 473; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, V, 379; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXX, 35.

¹⁴⁶ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, IX, 24.

¹⁴⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XXII, 62.

¹⁴⁸ er-Ra'd 13/22, 24, 35, 42.

Ukbâ, akıbet yani sonuç,¹⁴⁹ netice ve nihayet manasında¹⁵⁰ mastar¹⁵¹ veya isimdir.¹⁵² Dünya hayatının nihayeti ise, kıyamettir.

12. el-Vâkı'a (الْوَأَقِعَةُ)¹⁵³

Vâkıa, vuku bulan ve vukuu muhakkak olan hadise demektir.¹⁵⁴ Kur'an'da iki yerde geçen "el-vâkı'a" ile kastedilen, kıyamet¹⁵⁵ veya kıyamet sayhası¹⁵⁶ veya kıyametin kopması için sûra üflenmesidir.¹⁵⁷ Kıyamete "el-vâkı'a" denilmesi, onun mutlaka meydana geleceği¹⁵⁸ veya yakın bir zamanda vuku bulacağı ya da o gün birçok şiddetli olay gerçekleşeceği içindir.¹⁵⁹

13. Yevm

"Yevm" kelimesi, mutlak vakit için vaz' edilmiş¹⁶⁰ olup örfte, güneşin doğması ile batması arasındaki zamandan ibaret olup şeriatta, ikinci fecrin doğması ile güneşin batması arasındaki süre anlamındadır.¹⁶¹ Gece ve gündüzün toplamı için "yevm" denildiği

¹⁴⁹ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XIX, 45; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XII, 62.

¹⁵⁰ Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, III, 189.

¹⁵¹ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XIX, 45.

¹⁵² Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XII, 62.

¹⁵³ El-Vâkı'a 56/1; el-Hâkka 69/15.

¹⁵⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII, 4702.

¹⁵⁵ İbn Cüzey, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, II, 398; İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'an*, s. 445; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, VIII, 130; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'i'l-Azîm*, VII, 513.

¹⁵⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXII, 279; Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkandî*, III, 313.

¹⁵⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 215; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, VIII, 130.

¹⁵⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 20; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, V, 177; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'i'l-Azîm*, VII, 513.

¹⁵⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XX, 176.

¹⁶⁰ Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Musa Hüseyini Kefevî, *el-Külliyât* (thk. Adnan Derviş, Muhammed Mısırî), Müessesetü'r-Risâle, 2. bs., Beyrût 1998, 981.

¹⁶¹ Ebussuûd, *İrşâdu'l-akli's-selîm*, I, 23; Tehânevî, Muhammed A'la b. Ali b. Muhammed Hamid Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm* (thk. Ali Dührûc), Mektebetü'l-Lübnan Naşirun, Beyrut 1996, II, 1815; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, I, 145.

gibi,¹⁶² günün herhangi bir saatine de “yevm” denilir.¹⁶³ Araplar, harp gibi büyük tarihi vakalar için (yevm kelimesinin çoğulu olan) “eyyâm” tabirini kullanmışlar;¹⁶⁴ zor ve sıkıntılı güne, sahiplerine şerrinin uzun gelmesi sebebiyle “yevmün zû eyyâm/zû eyâyim” demişlerdir.¹⁶⁵

“Yevm” kelimesi, Kur’an’da bazı ayetlerde dünya hayatıyla ilgili belli bir zaman hakkında kullanılmakla birlikte¹⁶⁶ dört yüz civarındaki ayette kıyametin başlangıcı ile cennet ve cehennem halkının yerlerine varacakları vakte kadarki zaman hakkında istiare yoluyla kullanılmıştır.¹⁶⁷ Kur’an’da “yevm” kelimesiyle oluşturulan¹⁶⁸ ve kıyamet gününü farklı yönlerden tasvir eden isimler şunlardır:

a. el-Yevmü'l-Âhir (الْيَوْمُ الْآخِرُ)

Kur’an’da yirmi altı yerde geçen “el-yevmü'l-âhir”, iman esasları anlatılırken Allah’a imandan sonra zikredilerek o güne iman edilmesi emredilmiş; daha fazla tafsilat verilmemiştir. Zemahşerî’ye göre, “el-yevmü'l-âhir” ile sınırsız ve hiç tükenmeyecek ebedî bir vakit veyahut yeniden dirilmeden başlayıp cennet ehlinin cennete ve cehennem ehlinin cehenneme girmesine kadar sınırlı bir vakit murat edilmiş olabilir. Çünkü ahiret, sınırlı vakitlerin sonudur ve ondan sonra vakit için bir sınırlama yoktur.¹⁶⁹ Ebu'l-Bekâ’ya (ö. 1094/1683) göre ise, “el-yevmü'l-âhir”, ölümden başlayıp herkesin yerine yerleşeceği vakte kadar devameden zamandır. “Yevm”

¹⁶² Yavuz, Ömer Faruk, *Kur'an ve Kıyamet*, Marifet Yayınları, İstanbul 1997, 75.

¹⁶³ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, I, 220.

¹⁶⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI, 4316.

¹⁶⁵ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, IV, 415.

¹⁶⁶ Mesela “yevme Huneyn” (Tevbe 9/25); “yevme'l-Cumu'a” (Cum'a 62/9)

¹⁶⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, I, 220.

¹⁶⁸ Bu konuda müstakil bir makale yayınlanmıştır: Bk. Yılmaz, Ali, “Kur'an-ı Kerim’de ‘Yevm/Gün’ Kavramıyla Zikredilen Âhiret İsimleri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2001), 141-171. Bu makalede “yevm” kelimesiyle oluşturulan terkipler, ahiretin isimleri olarak ifade edilmişse de, bize göre onlar kıyametin isimleridir. Biz o isimlerin kıyamet gününü tasvir ettiğine delil olarak müfessirlerin beyanlarını gösterdik.

¹⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 172.

lafzının âhir yani son ile nitelenmesi, ondan sonra gece bulunmayacağı içindir.¹⁷⁰ Beydâvî'ye göre ise, “el-yevmü'l-âhir”den murat, haşirden sonsuza kadar sürecek zaman veya cennet ehlinin cennete ve cehennem ehlinin cehenneme girmesine kadar geçen zamandır. Çünkü o bilinen vakitlerin sonudur.¹⁷¹

b. Yevmün ‘Akîm (يَوْمٌ عَقِيمٌ)¹⁷²

“Akîm”, “kısır kadın” demek olup mecazen “meş’um ve uğursuz” anlamında kullanılır.¹⁷³ “Yevmün ‘akîm” ise, “kendisinde hayır olmayan ve hiçbir kazanç elde edilmeyen gün”,¹⁷⁴ “gecesi olmayan gün”,¹⁷⁵ “sonradan bir benzeri gelmeyecek gün”,¹⁷⁶ “şiddet ve korkunçlukta benzeri olmayan gün”¹⁷⁷ ve “kısır gün” demektir ki, sanki her gün kendisinden sonra gelen günü doğurur; fakat o gün kendisinden sonra gün olmadığı için kısır kalmıştır.¹⁷⁸ “Yevmün ‘akîm” ile kıyamet günü kastedilmiştir.¹⁷⁹ O gün kâfirlerin hiçbir hayır görmeyecekleri için veya ahirette gece olmayacağı için ya da her hamile kadının çocuğunu düşürüp artık hamilelik olmayacağı için kıyamet gününe “yevmün ‘akîm” denilmiştir.¹⁸⁰ Ayrıca “yevmün ‘akîm” ile kâfirlerin kılıçtan geçirildiği gün¹⁸¹ veya Bedir gününün kastedildiği de söylenmiştir.¹⁸²

¹⁷⁰ Ebu'l-Beka, *el-Külliyât*, 983.

¹⁷¹ Beydâvî, *Envâru 't-tenzîl*, I, 44.

¹⁷² el-Hac 22/55.

¹⁷³ İbn Âşûr, *Tefsîru 't-tahrîr ve 't-tenvîr*, XVII, 308.

¹⁷⁴ Ebû Zehra, Muhammed, *Zehretü 't-Tefâsîr*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, IX, Kâhire ts., 5009.

¹⁷⁵ Taberî, *Câmiu 'l-beyân*, XVI, 616; Beğavî, *Meâlimü 't-tenzîl*, V, 396; Hâzin, *Lübâbü 't-te 'vîl*, III, 262

¹⁷⁶ Derveze, *et-Tefsîru 'l-Hadîs*, VI, 64.

¹⁷⁷ Âlûsî, *Rûhu 'l-meânî*, XVII, 175.

¹⁷⁸ Ebussuûd, *İrşâdu 'l-akli 's-selîm*, IV, 37.

¹⁷⁹ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru 'l-kebîr*, XXIII, 57; Beydâvî, *Envâru 't-tenzîl*, IV, 74; Âlûsî, *Rûhu 'l-meânî*, XVII, 175; Derveze, *et-Tefsîru 'l-Hadîs*, VI, 527.

¹⁸⁰ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru 'l-kebîr*, XXIII, 57.

¹⁸¹ Kâsımî, Muhammed Cemaleddin, *Mehâsinü 't-te 'vîl* (thk. Muhammed Fuad Abdalbaki), Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kâhire 1957, X, 4373.

¹⁸² Taberî, *Câmiu 'l-beyân*, XVI, 616, 617; Beğavî, *Meâlimü 't-tenzîl*, V, 396; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 206; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru 'l-kebîr*, XXIII,

c. Yevmün ‘Asîr (يَوْمَ عَسِيرٍ)¹⁸³

“Yevmün asîr”, işin zorlaştığı gün demektir.¹⁸⁴ Kıyamet günü, karşılaşılabilecek dehşetler, rezillik ve aşağılanma dolayısıyla kâfirlere çok zor gelecek; müminlere ise farz bir namazdan daha hafif olacaktır.¹⁸⁵ Aslında zorluk ve kolaylık, kıyamet günü mümin ve kâfir için müşterektir. Çekirge sürüleri gibi kabirlerden çıkma ve davetçiye boyun eğme, mümin için de söz konusu olur, dolayısıyla o da korkar ve azaptan emin olmaz. Fakat Allah, ona emniyet içinde olduğunu bildirir ve mükâfatını verir. Geriye kâfirler kalır. O zaman onlar “Bu, zor bir gün!” diyeceklerdir.¹⁸⁶

d. Yevmü’l-Âzife (يَوْمُ الْأَزْفَةِ)¹⁸⁷

“Yaklaşmak ve acele etmek” anlamındaki “أزف”¹⁸⁸ kökünden türeyen “âzife”, “yaklaşan, yaklaşacak olan ve yaklaşımakta bulunan” demektir.¹⁸⁹ “Yevmü’l-âzife”, kıyamet gününün isimlerindedir.¹⁹⁰ Kıyamet günü yakın olduğu için ona bu isim verilmiştir.¹⁹¹ İnsanlar, kıyametin geleceği zamanı uzak görseler de, o yakındır.¹⁹² Zira her gelecek olan yakındır.¹⁹³ “El-Âzife” kelimesi de, Kur’an’da kıyamet

57; Beydâvî, *Envâru’l-tenzîl*, IV, 74; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Azîm*, V, 446; İbn Aşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, XVII, 308.

¹⁸³ el-Furkan 25/26; el-Müddessir 74/9-10. Ayrıca bk. el-Kamer 54/8.

¹⁸⁴ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 566.

¹⁸⁵ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, XV, 401.

¹⁸⁶ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, XXIX, 35.

¹⁸⁷ el-Mü’min 40/18. Ayrıca bk. en-Necm 53/57.

¹⁸⁸ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, IX, 4.

¹⁸⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, VII, 4615.

¹⁹⁰ İbn Cüzey, *et-Teshîl li ulûmi’t-tenzîl*, II, 279; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XX, 300-301; Maverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, V, 149; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, XXVII, 50; Beydâvî, *Envâru’l-tenzîl*, V, 54; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân’i’l-Azîm*, VII, 137.

¹⁹¹ İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbi’l-Kur’an*, s. 386; Maverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, V, 149; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, XVIII, 341-342; Beydâvî, *Envâru’l-tenzîl*, V, 54; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân’i’l-Azîm*, VII, 137.

¹⁹² Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve i’rabuhu*, IV, 369.

¹⁹³ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, XVIII, 342.

günü anlamında kullanılmış (bk. en-Necm 53/57) ve kıyametin kopmasının çok yaklaştığı anlatılmıştır.

“Yevmü'l-âzife”den muradın, kâfirlerin cehennem ateşine girmeye koşmaları¹⁹⁴ veya cehennem ateşine yaklaşmaları¹⁹⁵ ya da ölümün ve ecelin geldiği gün olduğu da söylenmiştir.¹⁹⁶

e. Yevmün Azîm (يَوْمٌ عَظِيمٌ)¹⁹⁷

Kıyamet günü, her şeyin en büyüğü ve mahlûkatın korku ve endişelerinin had safhaya ulaşacağı gün olduğu için ona “yevmün ‘azîm” yani “büyük gün” denilmiştir.¹⁹⁸

f. Yevmü'l-Ba's (يَوْمُ الْبَعْثِ)¹⁹⁹

“Yevmü'l-ba's”, kıyametin en önemli safhalarından olan yeniden dirilme günüdür. Kıyamet koptuktan sonra sûra ikinci defa üflenmesiyle başlayacak ve ondan sonra bütün canlılar yeniden diriltilecektir.

g. Yevmü'l-Cem' (يَوْمُ الْجَمْعِ)²⁰⁰

“Cem'”, iki ya da daha fazla şeyi birbirine yaklaştırarak onları birleştirmek demektir.²⁰¹ “Yevmü'l-cem'”de kıyamet gününün isimlerindedir. Kıyamet gününe “yevmü'l-cem'” denilmesinin sebebi olarak şunlar söylenmiştir: O gün Allahu Teâla öncekileri, sonrakileri, insanları, cinleri, semâ ehlini, yer halkını²⁰²ve mahlûkatı

¹⁹⁴ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXVII, 50.

¹⁹⁵ Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, V, 54.

¹⁹⁶ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXVII, 50-51; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XVIII, 342.

¹⁹⁷ el-En'âm 6/15; el-A'râf 7/59; Yunus 10/15; Meryem 19/37; eş-Şuarâ 26/135, 156, 189; ez-Zümer 39/3; el-Ahkâf 46/21.

¹⁹⁸ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXXI, 5.

¹⁹⁹ er-Rûm 30/56. Ayrıca bk. eş-Şuarâ 26/87.

²⁰⁰ eş-Şuarâ 42/7; et-Teğabun 64/9.

²⁰¹ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'an*, 201.

²⁰² Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXVII, 149; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XXI, 11.

bir araya toplayacak,²⁰³ mazlumu zalimle,²⁰⁴ her peygamberi ümmetiyle,²⁰⁵ her amel edeni ameliyle,²⁰⁶ ruhları bedenlerle bir araya getirecek²⁰⁷ veya itaat edenlerin mükâfatlandırılması ile asilerin cezalandırılmasını bir arada yapacaktır.²⁰⁸ Ayrıca “yevmü’l-cem”in bütün insanların diriltileceği gün olduğu da söylenmiştir.²⁰⁹

h. Yevmü’ d-Dîn (يَوْمُ الدِّينِ)²¹⁰

“Din günü”, hesap²¹¹ ve ceza günü²¹² yani bütün insanların hesaba çekileceği ve herkese amelinin karşılığının verileceği kıyamet günü manasındadır.²¹³ Din kelimesinin şariat ve itaat manasında olup din gününün dinin karşılık bulacağı gün manasında olduğu da söylenmiştir.²¹⁴

i. Yevmün Elîm (يَوْمٌ أَلِيمٌ)²¹⁵

²⁰³ İbn Cüzey, *et-Teshîl li ulûmi’t-tenzîl*, II, 298; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 395; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, XXVII, 149; Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, V, 77.

²⁰⁴ Maverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, VI, 22; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, XXI, 11.

²⁰⁵ Maverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, VI, 22; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, XXI, 11; İbn Âdil, *el-Lübâb fî ulûmi’l-Kitâb*, XIX, 130.

²⁰⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 395; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, XXI, 11; Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, V, 77.

²⁰⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 395; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, XXVII, 149; Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, V, 77.

²⁰⁸ Maverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, VI, 22; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, XXI, 11.

²⁰⁹ Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve i’rabuhu*, IV, 394.

²¹⁰ el-Fâtiha 1/4; el-Hicr 15/35; eş-Şuarâ 26/82; es-Saffât 37/20; Sâd 38/78; ez-Zâriyât 51/12; el-Vâkıa 56/56; el-Meâric 70/26; el-Müddessir 74/46; el-İnfîtâr 82/15, 17-18; el-Mutaffifin 83/11.

²¹¹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, I, 36.

²¹² Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, I, 28.

²¹³ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, I, 221; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, I, 134; Suyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, I, 72; Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, I, 82.

²¹⁴ Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, I, 28.

²¹⁵ Hûd 11/26; ez-Zuhruf 43/65.

“Elîm”, acı veren ve can yakan demektir.²¹⁶ Bazıları “yevmün elîm” ile kıyamet gününün, bazıları ise bu kelimenin zikredildiği Hûd suresinin 26. ayetinin siyak ve sibakını dikkate alarakonunla tufan gününün kastedildiğini söylemiştir. Kıyamet gününde büyük elemvaki olacağı için, elem mecazen o güne isnat edilmiştir.²¹⁷

i. Yevmü'l-Fasl (يَوْمُ الْفَصْلِ)²¹⁸

“Fasl”, aralarında boşluk oluşuncaya kadar iki şeyden birini diğerinden uzaklaştırmak²¹⁹ ve kaza yani hüküm vermek demektir.²²⁰ “Yevmü'l-fasl”, kıyamet günüdür.²²¹ Kıyamet gününe bu ismin verilmesinin sebebi olarak Râzî şunları söylemiştir:

i. Allah, o gün cennet ehli ile cehennem ehlinin arasını ayıracaktır.

ii. Allah, o gün hüküm ve kazasıyla kullarının arasını ayıracaktır.

iii. O gün müminler hakkında, onlarla hoşlanmadıkları her şeyin arasının ayrılması manasında; kâfirler hakkında ise, onlarla istedikleri her şeyin arasının ayrılması manasındadır.

iv. O gün Allah, herkesin halini olduğu gibi ortaya çıkaracak; kimsenin halinde belirsizlik ve şüphe kalmayacak; hayaller ve şüpheler, birbirinden ayrılacak; gerçekler ve deliller kalacaktır. İbn Abbas: “Rahman o gün iyi ve kötü bütün kullarının arasında randevu vakitlerini ayıracak” demiştir.²²²

²¹⁶ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'rabuhu*, III, 46; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 192; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, I, 301.

²¹⁷ İbn Cüzey, *et-Teshîl li ulûmî't-tenzîl*, I, 394; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XVII, 219.

²¹⁸ ed-Duhan 44/40; el-Mürselât 77/13-14, 38.

²¹⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 638.

²²⁰ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, III, 824.

²²¹ Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkandî*, III 219; Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, V, 256; Neseî, *Medâriku't-tenzîl*, III, 293; Nisâbü'rî, *Ğarâibu'l-Kur'ân ve regâibu'l-Furkân*, VI, 106.

²²² Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXVII, 251.

“Yevmü'l-fasl”ın, Allahu Teâla'nın kişiyle amelinin arasını ayırdığı gün²²³ veya hakkın batıldan ve haklının haksızdan ayırt edildiği gün ya da baba ile oğlun, kardeşlerin, karı ile kocanın, dostların aralarının ayrıldığı gün olduğu da söylenmiştir.²²⁴

j. el-Yevmü'l-Hak (اليَوْمُ الْحَقُّ)²²⁵

“el-Yevmü'l-hak”, kıyamet günüdür.²²⁶ Râzî, kıyamet gününe niçin “yevmü'l-hak” denildiği hususunda şunları söylemiştir:

i. O gün her türlü hak ortaya çıkacak ve her çeşit batıl ise zail olacaktır. O gün bu manada kâmil olduğu için hak ile nitelenmiştir.

ii. Hak, sabit ve var olan demektir. Bu manada “Allah haktır” denilir ki bu, o, sabittir ve yok olması caiz değildir demektir. Kıyamet günü de aynı şekilde haktır, yani o günün vukuu muhakkaktır.

iii. O gün, gündenilmeyi hak eden bir gündür. Çünkü o günde sırlar gözler önüne serilecek ve herşey ortaya çıkacaktır. Dünya günlerinde ise, herkesin halleri gizli, saklı ve meçhuldür.²²⁷

Atâ'ya göre, o gün bütün şüphelerin zail olması ve hakkında şüphe eden herkesin şüphesinin batıl olduğunu bilecek olması sebebiyle ona “el-yevmü'l-hak” denilmiştir.²²⁸ Ayrıca “el-yevmü'l-hakk”ın, o gün haktan başka bir şey söylenmeyeceği manasında olduğu da söylenmiştir.²²⁹

k. Yevmü'l-Hasret (يَوْمُ الْحَسْرَةِ)²³⁰

²²³ Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, V, 256.

²²⁴ Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkandî*, III, 220.

²²⁵ en-Nebe' 78/39.

²²⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIV, 52; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, XXIII, 149; Beğavî, *Meâlimu't-tenzil*, VIII, 318.

²²⁷ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXXI, 26.

²²⁸ Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, XXIII, 149.

²²⁹ Mâturîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, Dâru'l-Mizân, İstanbul 2007, XVII, 23.

²³⁰ Meryem 19/39.

“Hasret”, elinden kaçırdığına üzülme ve buna pişmanlık duymak demektir.²³¹ “Yevmü'l-hasret” ile kıyamet günü kastedilmiştir.²³² İnsanlar gaflet içinde, Allah'ın dinine inanmaz ve dünya tutkusuyla ahireti düşünmezlerken birden bire kıyamet kopacak, dünya yok olacak, yükümlülük kalkacak, iş bitirilmiş olacak ve onlar yaptıkları kötülüklerden ve yapmadıkları iyiliklerden dolayı pişmanlık duyacaklardır. “Yevmü'l-hasret”den maksat, hesap günü de olabilir. Bu dünyada gaflet içerisinde yaşayıp iman etmeyenler, ebedî hayatlarını yitirmiş olacakları için o anda hasret ve pişmanlık duyacaklardır.²³³ Hasretin cennette olacağı da söylenmiş ve onlar arasında hasretin yüksek makamlara ulaşanlardan ve en önde bulunanlardan olmadıkları zaman sadır olacağı ileri sürülmüştür. Ancak hasret, üzülme manasında olup cennetli için uygun düşmez.²³⁴

I. Yevmü'l-Hisâb (يَوْمُ الْحِسَابِ)²³⁵

“Yevmü'l-hisab”, bütün insanların hesaba çekileceği gündür. Hesaba çekme ise, Allah'ın kullarına, amellerine verilecek karşılığın miktarını bildirmesi ve unuttuklarını onlara hatırlatması anlamındadır.²³⁶ Ayrıca Kur'an'da kıyamet günü için “يَوْمَ يَكُونُ الْحِسَابُ” yani “hesabın görüleceği gün” ifadesi de geçmektedir (bk. İbrahim 14/41).

m. Yevmu'l-Hurûc (يَوْمُ الْخُرُوجِ)²³⁷

²³¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 235.

²³² Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXI, 222.

²³³ Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, III, 599.

²³⁴ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXI, 222.

²³⁵ Sâd 38/16, 26, 53; el-Mü'min 40/27.

²³⁶ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, II, 117; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, III, 360-361.

²³⁷ Kâf 50/42.

“Yevmü'l-hurûc”, kıyametin isimlerinden biri olup kabirlerden çıkma²³⁸ yani yeniden dirilme günüdür. Araplar, bayram gününe, insanlar çıkıp toplandıkları için “yevmü'l-hurûc” demişlerdir.²³⁹

n. Yevmü'l-Hulûd (يَوْمُ الْحُلُودِ)²⁴⁰

“Hulûd”, bir şeyin bozulmaya maruz kalmaktan kurtulması ve olduğu gibi kalması demektir.²⁴¹ “Yevmü'l-hulûd”, ebediliğin takdir edildiği gün²⁴² veya ebediliğin başlangıcı olan ya da ebediliğin ilan edildiği gündür.²⁴³

o. Yevmün Ma'lûm (يَوْمٌ مَّعْلُومٌ)²⁴⁴

“Yevmün ma'lûm” yani “belli gün” ifadesi Kur'an'da iki yerde (bk. Şuarâ 26/38, 155) dünyadaki belli bir günü anlatırken; Vâkıa suresinin 50. ayetinde kıyamet günü anlamında zikredilmiştir.²⁴⁵ Kıyamet gününün belli olmasından maksat ise, onun Allah katında belli olmasıdır.²⁴⁶

ö. Yevmün Meşhûd (يَوْمٌ مَّشْهُودٌ)²⁴⁷

“Yevmün meşhûd”, şahit olunan²⁴⁸ ve hazır olunan gün anlamında olup²⁴⁹ onunla kıyamet günü kastedilmiştir. Kıyamet

²³⁸ Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, V, 358; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, IX, 108; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, XX, 420; Beğavî, *Medâlimü't-tenzîl*, VII, 366; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XIX, 465; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, V, 144; Ebu Hayyân, *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*, I, 136; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXVI, 194.

²³⁹ İbn Kuteybe, *Tefsîru Garibi'l-Kur'an*, 419.

²⁴⁰ Kâf 50/34.

²⁴¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 291.

²⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 603; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, V, 143; Neseфі, *Medâriku't-tenzîl*, III, 368; Nisâbüri, *Ğarâibu'l-Kur'ân ve regâibu'l-Furkân*, VI, 179; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXVI, 190.

²⁴³ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXVI, 190.

²⁴⁴ eş-Şuarâ 26/38, 155; el-Vâkıa 56/50.

²⁴⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XX, 203.

²⁴⁶ Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, V, 180.

²⁴⁷ Hud 11/103.

²⁴⁸ Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât*, 468.

²⁴⁹ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XVIII, 60.

gününün bu şekilde isimlendirilmesi, onun mutlaka vuku bulacağına işaret etmek içindir.²⁵⁰ İbn Abbas: “O gün, iyinin ve kötünün şahit olacağı gündür” demiştir.²⁵¹ Başkaları ise: “O gün, gök ve yer halkının şahit olacağı gündür” demişlerdir.²⁵² Zira o gün, mutlaka gerçekleşecek, herkes yani insanlar, cinler, melekler, hayvanlar ve diğer varlıklar inkâr edilemeyecek şekilde onu açıkça göreceklerdir. Ayrıca o gün yer ve göklerde olanlar, insanlar, melekler, hatta insan vücudundaki organlar bile kişinin dünyada yapıp ettiklerine şahitlik edeceklerdir.²⁵³

p. el-Yevmü'l-Mev'ûd (الْيَوْمُ الْمَوْعُودُ)²⁵⁴

“el-Yevmü'l-mev'ûd”, va'dolunan yani gerçekleşeceğine söz verilen gün olup onunla kıyamet günü murat edilmiştir.²⁵⁵ Bunu Ebû Hureyre, Hz. Peygamber'den rivayet etmiştir.²⁵⁶ İbn Abbas: “Semadakilerle yerdekilerin o gün bir araya toplanacağı vaad olunmuştur” demiştir.²⁵⁷ Kaffâl ise: “Va'd edilen günden murat, göğün yarıp parçalanması, fena bulması ve burçlarının yok olması olabilir” demiştir.²⁵⁸

r. Yevmün Muhîr (يَوْمٌ مُحِيطٌ)²⁵⁹

“Muhîr”, hiçbir şeyi dışarıda bırakmaksızın her şeyi kuşatan demektir.²⁶⁰ Kıyamet günü de, bütün insanları kuşatacaktır. Zemahşerî, “muhîr” kelimesini “helak eden” anlamında

²⁵⁰ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'an*, 468.

²⁵¹ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XVIII, 60; Hâzin, *Lübâbü't-te'vil*, X, 563.

²⁵² Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XVIII, 60.

²⁵³ Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, III, 198-199.

²⁵⁴ el-Burûc 85/2.

²⁵⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIV, 262; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 876.

²⁵⁶ Tirmîzî, “Tefsîru'l-Kur'an”, 76.

²⁵⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XXII, 180.

²⁵⁸ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXXI, 114; İbn Âdil, *el-Lübâb fi ulûmi'l-Kitâb*, XX, 245.

²⁵⁹ Hud 11/84.

²⁶⁰ Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, III, 144.

yorumlamıştır.²⁶¹ “Muhît” kelimesi, ister “yevm” kelimesinin, ister “azap” kelimesinin sıfatı olsun, onunla kıyamet gününün azabı ya da her şeyi yok edecek dünya azabı murat edilmiştir.²⁶²

s. Yevmün Sakîl (يَوْمٌ ثَقِيلٌ)²⁶³

“Yevmün sakîl”, “ağır gün” demek olup onunlada kıyamet günü kastedilmiştir. Kıyamet gününün zorlu, sıkıntılı ve dehşetli halleri dolayısıyla ona bu isim verilmiştir. Zira ağır olan bir şey, taşıyan kimseyi yorduğu gibi, kıyamet gününün meşakkati de insanları yoracağı için ağır olarak nitelendirilmesi normaldir. Ayrıca Cenab-ı Hak “O (kıyamet), göklere ve yere ağır geldi” (el-A‘raf 7/187) buyurmuştur.²⁶⁴

ş.Yevmü’t-Teğabün (يَوْمُ التَّعَابُنِ)²⁶⁵

“Teğabün”, “ğabn” veya “ğaben” mastarından türetilmiş tefâul vezninde bir kelimedir. “Ğabn”, alışverişte aldanmak veya aldatmak yani değerinden aşağı ya da yukarı almak veya vermektir. “Ğaben” ise, re’yde aldanmak veya aldatmak demektir. “Teğabün” ise, karşılıklı aldanmak veya aldatmak ya da aldanmanın ortaya çıkması anlamındadır.²⁶⁶ Buna göre “yevmü’t-teğabün”, insanların birbirlerini aldattıklarının ortaya çıktığı gün demek olup o kıyamet gününün bir ismidir.²⁶⁷ Aldatmanın kıyamet gününe tahsis edilmesi, dünya işlerinde aldatmanın hakiki olmadığı, asıl aldatmanın o gün gerçekleşeceğine işaret etmek içindir.²⁶⁸ Kıyamet gününe “yevmü’t-teğabün” denilmesinin sebebine dair şunlar söylenmiştir:

²⁶¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 223.

²⁶² Beydâvî, *Envâru’ t-tenzîl*, III, 144; Ebussuûd, *İrşâdu’l-akli’s-selîm*, III, 78.

²⁶³ el-İnsan 76/27.

²⁶⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 284; Ebussuûd, *İrşâdu’l-akli’s-selîm*, V, 441.

²⁶⁵ et-Teğâbün 64/9.

²⁶⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, VII, 5028-5029.

²⁶⁷ İbn Cüzey, *et-Teshîl li ulûmi’ t-tenzîl*, II, 452; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XXIII, 10; Maverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, VI, 23; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’an*, XXI, 12; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, V, 237.

²⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 134; Ebussuûd, *İrşâdu’l-akli’s-selîm*, V, 340.

i. Her kafirin cennette yeri vardır. Ona mümin mirasçı olacaktır. İşte o zaman kâfir aldanmış olur. Bunu Ebû Salih, İbn Abbas'tan nakletmiştir.²⁶⁹ Ancak İmam Mâturîdî'ye göre, bu görüş doğru değildir. Zira Allahu Teâla kâfirin cennete girmeyeceğini bildiği halde cennette ona bir yer bina etmesi muhtemel değildir. Bunu ancak işlerin akıbetini bilmeyen ve abesle iştiğal eden kimse yapar. Oysa Allah bu vasıflardan uzaktır.²⁷⁰

ii. Kıyamet gününün cennet halkının cehennem halkını aldattığı gün²⁷¹ veya hidayet ehlinin dalalet ehlini aldattığı gün²⁷² ya da cennetteki derecesi yüksek olanın düşük olanı aldattığı gün olduğu da söylenmiştir.²⁷³

iii. O, her kâfirin imanı terk ettiği için, her müminin de iyilikte kusur ettiği ve günlerini zayi ettiği için aldandığının ortaya çıktığı gündür.²⁷⁴

iv. Rağib İsfehanî'ye göre “yevmü't-teğabün”, kıyamet günüdür. Zira “İnsanlardan öylesi vardır ki Allah'ın rızasını kazanmak için nefsinin feda eder.” (el-Bakara 2/207), “Allah, müminlerden canları ve mallarını cennet karşılığında satın almıştır” (et-Tevbe 9/111) ve “Allah'a verdikleri sözü ve yeminlerini az paraya satanlar var ya, işte onların ahirette bir payı yoktur” (Âl-i İmrân 3/77) ayetlerinde işaret edilen alışverişte aldatma bulunup bulunmadığı o gün ortaya çıkacak; kâr ve zarar olup olmadığı o zaman anlaşılacaktır.²⁷⁵

²⁶⁹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, VIII, 282. Bir hadiste belirtildiği üzere, kıyamet günü cennetlik her mümine, kâfir olsaydı cehennemde gireceği yer gösterilir ki daha çok şükretsin. Cehennemlik kâfire de mümin olsaydı cennette gireceği yer gösterilir ki hüznü ve pişmanlığı artsın. Bk. Buhârî, “Rikâk”, 51; Tirmizî, “Fezâilü'l-Cihâd”, 25; İbn Mâce, “Cihâd”, 16.

²⁷⁰ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XV, 197.

²⁷¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIII, 10; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve i'rabuhu*, V, 180; Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, VI, 23; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, VIII, 282; Suyutî, *ed-Durru'l-mensûr*, XIV, 515

²⁷² Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 352; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, V, 237.

²⁷³ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve i'rabuhu*, V, 180.

²⁷⁴ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, IX, 328.

²⁷⁵ Râğib el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'an*, 602.

“Ğabn” kelimesinin gizlemek manasında olup Allahu Teâla kıyamet gününü mahlûkattan gizlediği için ona “yevmü’t-teğabün” denildiği de söylenmiştir.²⁷⁶ Ayrıca “yevmü’t-teğabün” ile hesap gününde eşyanın dünyadaki miktar ve değerinden farklı görüneceğinin anlatıldığı da söylenmiştir.²⁷⁷

t. Yevmü’t-Telâk (يَوْمَالتَّلَاقِ)²⁷⁸

“Yevmü’t-telâk“, buluşma günü demek olup onunla da kıyamet günü murat edilmiştir.²⁷⁹ Kıyamet günü yaratıcı ile kullar²⁸⁰ veya mahlûkat birbiriyle buluşacağı için ona “buluşma günü” denildiği gibi o gün Hz. Âdem’le en son çocuğu,²⁸¹ öncekilerle sonrakiler,²⁸² göktekilerle yerdekiler,²⁸³ ruhlarla bedenler,²⁸⁴ ibadet edenlerle ibadet olunanlar,²⁸⁵ zalimle mazlum buluşacağı için ona bu ismin verildiği de söylenmiştir.²⁸⁶

²⁷⁶ Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, VI, 23.

²⁷⁷ Karaman v.dğr., *Kur’an Yolu*, III, 198.

²⁷⁸ el-Mü’mîn 40/15.

²⁷⁹ İbn Cüzey, *et-Teshîl li ulûmi’t-tenzîl*, II, 278; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XX, 296; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 336; İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, VII, 211; Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, V, 54; Ebussuûd, *İrşâdu’l-akli’s-selîm*, V, 11; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, XXIV, 56.

²⁸⁰ İbn Cüzey, *et-Teshîl li ulûmi’t-tenzîl*, II, 278; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, III, 708.

²⁸¹ Vâhidî, *et-Tefsîru’l-Basît*, XIX, 369; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, XXVII, 46.

²⁸² Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, V, 148.

²⁸³ İbn Cüzey, *et-Teshîl li ulûmi’t-tenzîl*, II, 278; Ferrâ, *Meânî’l-Kur’an*, III, 6; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XX, 296-297; Zeccâc, *Meânî’l-Kur’an ve i’rabuhu*, IV, 369.

²⁸⁴ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, XXVII, 46; Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, V, 54; Ebussuûd, *İrşâdu’l-akli’s-selîm*, V, 11.

²⁸⁵ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, VIII, 270; Vâhidî, *et-Tefsîru’l-basît*, XIX, 369; Beğavî, *Meâlimü’t-tenzîl*, VII, 143; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 336; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, XVIII, 339; Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, V, 54.

²⁸⁶ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, XXVII, 46; Vâhidî, *et-Tefsîru’l-basît*, XIX, 369; İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, VII, 211; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, XVIII, 339.

Ayrıca kıyamet günü herkes amelinin karşılığına kavuşacaktır. Bu da, bir buluşmadır. Bu, Arapların “فُلَانٌ لَّقِيَ عَمَلَهُ” yani “Filan amelinin karşılığını gördü” demelerinden alınmıştır.²⁸⁷

u. Yevmü't-Tenâd (يَوْمُ التَّنَادِ)²⁸⁸

Bazı müfessirler, “نَدَاءٌ (tenâd)” kelimesinin “نِدَاءٌ (nidâ)” mastarından müştak olup aslında “تَنَادِي (tenâdî)” şeklinde olduğunu, fakat fasılaların uyumlu olması için sonundaki yâ harfinin hazfedildiğini söylemişlerdir.²⁸⁹ Bu durumda o, seslenmek ve bağrışmak anlamında olur. Bazıları ise, bu kelimeyi “تَنَادٍ (tenâdd)” şeklinde okumuşlardır.²⁹⁰ Bu, Arapların “تَدَفَّلَانِ” yani “filan kaçtı” demelerinden alınmıştır. İbn Abbas'ın kıraatı da böyle olup onu bu şekilde açıklamış ve “Onlar kıyamet günü, develerin kaçması gibi kaçarlar” demiştir. Bu kıraatin doğruluğuna, “O gün kişi kardeşinden kaçır” (Abese 80/34) ve “O gün, arkanıza dönüp kaçarsınız” (el-Mü'min 40/33) ayetleri de delalet eder.²⁹¹

Müfessirler, “yevmü't-tenâd”ın kıyamet günü olduğunda ittifak etmişler,²⁹² ancak ona bu ismin niçin verildiği konusunda çeşitli sebepler zikretmişlerdir:

²⁸⁷ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXVII, 46. Ayrıca bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, VIII, 270; Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, VII, 143; İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharreru'l-vecîz*, IV, 551; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XVIII, 339; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, V, 54; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXIV, 56.

²⁸⁸ el-Mü'min 40/32.

²⁸⁹ Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, XIX, 385; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXVII, 62.

²⁹⁰ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, VII, 220; Ebussuûd, *İrşâdu'l-akli's-selîm*, V, 17.

²⁹¹ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXVII, 62.

²⁹² İbn Cüzey, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, II, 281; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, XIX, 385; Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, V, 154; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXVII, 62; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XVIII, 353; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, V, 57; Ebussuûd, *İrşâdu'l-akli's-selîm*, V, 17; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, V, 131; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXIV, 67.

i. Kıyamet günü insanlar yardım için birbirlerine seslenecek ve feryadü figan ile bağıracaklardır.²⁹³

ii. O gün a'rafta bulunanlar simalarını tanıdıkları kimselere²⁹⁴, cehennem ehli cennet ehline ve cennet ehli de cehennem ehline seslenecektir. (bk. A'râf 7/44-50)²⁹⁵

iii. Bazı zalimler feryadü figan ile birbirlerine seslenecek ve "Bize yazıklar olsun" diyeceklerdir.²⁹⁶

iv. Mümin "İşte kitabımı okuyun!" (el-Hâkka 69/19) diye; kâfir ise "Keşke kitabım verilmeseydi!" (el-Hâkka 69/25) diye bağıracaktır.²⁹⁷

v. Zalimlere lanet ile nida olunacaktır.²⁹⁸

vi. Amellerin tartılacağı vakit bir münadi, kimlerin bedbaht, kimlerin mutlu olduklarını nida edecektir.²⁹⁹

vii. O gün melekler cennet ashabına: "Yaptıklarınıza karşılık mirasçı kıldığınız cennet işte budur" (el-A'raf 7/43) diye bağıracaktır.³⁰⁰

viii. İnsanlar mahşere nida olunacak yani çağrılacaktır.³⁰¹

²⁹³ Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, V, 57; Ebussuûd, *İrşâdu'l-akli's-selîm*, V, 17; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, V, 131; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXIV, 67.

²⁹⁴ Ferrâ, *Meânî'l-Kur'an*, III, 8; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XVIII, 353; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, V, 131.

²⁹⁵ İbn Cüzey, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, II, 281; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, III, 712; Ferrâ, *Meânî'l-Kur'an*, III, 8; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XX, 316-317; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 346; İbn Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-vecîz*, IV, 558; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXVII, 62; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XVIII, 353; Ebussuûd, *İrşâdu'l-akli's-selîm*, V, 17; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXIV, 67.

²⁹⁶ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXVII, 62; Şirbinî, *es-Sirâcu'l-münîr*, III, 481.

²⁹⁷ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXVII, 62; Şirbinî, *es-Sirâcu'l-münîr*, III, 481; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXIV, 67.

²⁹⁸ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXVII, 62.

²⁹⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XVIII, 353; İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, V, 131.

³⁰⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XVIII, 353.

³⁰¹ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXVII, 62; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXIV, 67.

ix. Bunun sebebi, “O gün, bütün insanları imamlarıyla çağıracağız” (el-İsra 17/71) ayeti olabilir.³⁰²

x. O gün ölüm, güzel bir koç şeklinde getirilip kurban edilecek ve: “Ey kıyamet halkı, artık bundan sonra ölüm yok!” diye nida edilecektir. Bu, cennet ehlinin sevincini, cehennem ehlinin hüznünü artıracaktır.³⁰³

xi. O, sûra ilk üfürülme sırasındaki bağışma olabilir. Zira o zaman insanlar kaçacak ve birbirlerine bağıracaklardır.³⁰⁴

ü. Yevmü'l-Va'îd (يَوْمُ الْوَعْدِ)³⁰⁵

“Va'îd”, haşr, mücâzât ve mükâfât gibi Allahu Teâla'nın tehdit ettiği veya vaat ettiği şeydir.³⁰⁶“Yevmü'l-va'îd” ise, va'îdin gerçekleştiği gün manasında olup³⁰⁷ onunla sûra ikinci üfleme³⁰⁸ veya Allahu Teâla'nın kâfirlere azap edeceği tehdidinde bulunduğu gün kastedilmiştir.³⁰⁹ Dünyada peygamberler vasıtasıyla kıyametin geleceği ümmetlerine vaad olduğundan o güne “yevmü'l-va'îd” denilmiş olabilir.³¹⁰

v. Yevmü'l-Vakti'l-Ma'lûm (يَوْمُ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ)³¹¹

³⁰² İbn Cüzey, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzil*, II, 281; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'rabuhu*, IV, 373.

³⁰³ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXVII, 62; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XVIII, 353.

³⁰⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XX, 317; İbn Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-vecîz*, IV, 558; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, VII, 220; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XVIII, 354; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXIV, 67.

³⁰⁵ Kâf 50/20.

³⁰⁶ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXVIII, 164.

³⁰⁷ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, VIII, 13; Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, V, 141; Ebussuûd, *İrşâdu'l-akli's-selîm*, V, 193.

³⁰⁸ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXVIII, 164.

³⁰⁹ Beğavî, *Meâlimü't-tenzil*, VII, 160; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XIX, 443.

³¹⁰ Konyalı Mehmed Vehbi, *Büyük Kur'an Tefsiri*, Üçdal Neşriyat, XIII, İstanbul, 5529.

³¹¹ el-Hicr 15/38; Sâd 38/81.

Kur'an'da İblis'in Hz. Âdem'e secde etmemesi anlatılırken onun Allahu Teâla'dan kendisine insanların diriltilecekleri güne kadar mühlet vermesini istediği ve ona "ma'lum vaktin günü"ne kadar mühlet verildiği belirtilmiştir. O gün ile ne kastedildiği hususunda Râzî üç görüş zikretmiştir:

i. O günden murat, bütün mahlukatın öleceği sûra ilk üflenme vaktidir. Zira bütün mahlûkatın o günde öleceği malumdur. O günün böyle isimlendirilmesinin sebebi, onun vaktini yalnızca Allah'ın bilmesi de olabilir. (bk. el-A'raf 187; Lokman 31/34)

ii. O günden murat, İblis'in söylediği "insanların diriltilecekleri gün"dür. Allah Teâlâ o güne "ma'lum vaktin günü" demiştir. Çünkü İblis, onu tayin edip belirleyince sanki ma'lum gibi olmuştur.

iii. Onunla vaktini ancak Allah'ın bildiği gün murat edilmiş ve kıyamet günü kastedilmemiş olabilir.³¹²

SONUÇ

Kur'an'ın ana temalarından olan kıyamet, hemen hemen doğrudan veya dolaylı olarak her surede ele alınmış; hatta bazı Mekkî sureler sırf kıyamet konusuna tahsis edilmiştir. Kıyamet, bütün mahlûkatı ilgilendiren büyük bir hadise olduğu içindir ki Allahu Teâla Kur'an'da ona ayrı bir önem vermiş ve onun hakkında birbirinden farklı isimler kullanmıştır. Böylece o isimlerden her biriyle kıyametin değişik bir yönüne dikkat çekmiş; o gün meydana gelecek hadiselerle işaret etmiş; kıyametin dehşetini ve şiddetini daha etkili ve çarpıcı bir şekilde anlatmış; insanların gelecekte nasıl bir günle karşılaşacaklarını önceden haber verip onları uyarmıştır.

Kur'an'da kıyamet hakkında en fazla kullanılan "saat" lafzı, kıyametin Allah'tan başka hiç kimsenin bilmediği bir zamanda ansızın ve beklenmedik bir anda kopacağına işaret etmektedir.

Kur'an'da geçen "el-âzife" ve "yevmü'l-âzife" ismi kıyametin vaktinin yaklaşmakta olduğunu ifade etmektedir. "el-Hâkka", "el-

³¹² Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XIX, 188-189.

vâkıa”ve “yevmü'l-hak” isimleri ise, kıyametin mutlaka gerçekleşeceğini vurgulamaktadır. Kıyametin gerçekleşme zamanındaki belirlilik, “yevmün ma'lum”, “yevmü'l-vakti'l-ma'lum” ve “yevmün meşhud” isimleriyle de ifade edilmiştir.

Kıyamet günü kâinattaki mevcut kozmik düzenin bozulması, Allah'tan başka var olan her şeyin yok olması, öldükten sonra yeniden dirilme, hesaba çekilme vb. büyük ve önemli olaylar meydana geleceği için onunla ilgili habere “en-nebeü'l-azîm” yani “büyük haber” denilmiş ve o gün “yevmün 'azîm” yani “büyük gün” olarak nitelenmiştir.

Kur'an, kıyametin kopmasını insanı derinden sarsan, son derece etkili bir üslup ve anlatım tarzıyla tasvir etmiş ve kıyameti çok güçlü ve ürkütücü kelimelerle isimlendirmiştir. Sözlükte “çarpan ve vuran” anlamında olup mecazen “dehşetten yürekleri hoplatan” manasında kullanılan “el-kâri'a”; “her şeye baskın gelen büyük felaket” anlamındaki “et-tâmmetü'l-kübrâ” ve “kulakları sağır eden şiddetli ses” anlamındaki “es-sâhha” isimleri kıyametin kopmasının dehşetini anlatmaktadır. Ayrıca “el-ğâşiye” ismi de, kıyametin dehşet verici halleriyle istisnasız bütün insanları kuşatacağına işaret etmektedir. Bu isimlerin telaffuz edilmeleri bile kıyamet hadisesinin şiddet ve dehşetini yansıtmakta ve insanı sarsıp ürpertmektedir.

Kur'an'da kıyametin “hafida rafia” yani “alçaltan ve yükselten” diye isimlendirilmesi de, onun azamet ve dehşetini gösterir. Yeryüzünde meydana gelen büyük olaylar nicelerini alçaltıp yükselttiği gibi, kıyamet de inkârcıları alçaltacak, müminleri ise yükseltecektir.

Kur'an'da “yevmü'l-kıyame”, “el-yevmü'l-âhir”, “yevmü'd-dîn” vb. zaman zarfı olan yevm kelimesiyle oluşturulan ve kıyameti tasvir eden isimler dört yüze yakın ayette zikredilmiştir. Kur'an kıyameti anlatırken keyfiyeti tam olarak bilinmeyen o zaman dilimindeki insanların bildiği ve tanıdığı “yevm” yani “o gün” ifadesini kullanarak onu anlamamızı biraz daha kolaylaştırmıştır. Zira insanların bilmediği, tanımadığı, hayal bile edemediği şeyleri

onlara anlatmanın tek yolu, bildikleri isimleri kullanmaktır. Allahu Teâla da kıyameti ve o günde meydana gelecek şeyleri anlatırken bildiğimiz isim ve kelimeleri kullanmıştır.

“Yevmü'l-ba's”, “yevmü'l-hurûc” ve “yevmü'l-cem” isimleri, kıyamet günü meydana gelecek ba's yani öldükten sonra yeniden diriltirme hadisesine işaret etmektedir. Ayrıca kıyamet günü yaratıcı ile kullar ve mahlûkat bir araya geleceği için ona “yevmü't-telâk” yani “buluşma günü” denilmiştir.

Kıyamet günü karşılaşacakları dehşetler, rezillik ve aşağılanma dolayısıyla kâfirlere çok zor geleceği için ona “yevmün asîr” yani “zor gün” ismi verilmiştir. O gün, büyük acı ve elem vaki olacağı için “elim gün” olarak nitelenmiş; o günün zorlu, sıkıntılı ve dehşetli halleri dolayısıyla ona “yevm-i sakîl” yani “ağır gün” ismi verilmiştir. O dehşetli ve sıkıntılı günde insanlar birbirine bağıırıp seslenerek yardım isteyecekleri için de “yevmü't-tenâd” yani “seslenip çağırma günü” diye isimlendirilmiştir.

O gün kâfirler hiçbir hayır görmeyecekleri veya ahirette gece olmayacağı ya da her hamile kadının çocuğunu düşürüp artık hamilelik olmayacağı için kıyamet gününe “yevmün 'akîm” yani kısır gün denilirken; müminlere selamete cennete girmeleri söylendikten sonra o günün “yevmü'l-hulûd” yani “ölümsüzlük günü” olduğu söylenmiştir.

Bütün insanların hesaba çekileceği ve herkese amelinin karşılığının verileceği o güne “yevmü'd-dîn”; Allahu Teâla'nın vereceği hükümlerle insanların arasını ayıracağı “yevmü'l-fasl”; bu dünyada gaflet içerisinde yaşayıp iman etmeyenler, ebedî hayatlarını yitirmiş olmaları sebebiyle büyük pişmanlık duyacakları için de o güne “yevmü'l-hasret” denilmiştir.

Kıyamet günü her kâfirin imanı terk ettiği, her müminin de iyilikte kusur ettiği ve günlerini zayi ettiği için aldandığının ortaya çıktığı gün olması dolayısıyla ona “yevmü't-teğâbün” denilmiştir.

Kur'an'da kıyametin kendisinde meydana gelecek dehşetli olaylar ve felaketlerle isimlendirilmesi, insanların ona hazırlıklı

olmaları konusunda uyarılmalarını amaçlamaktadır. Çünkü insan eğitiminde teşvikin önemi gibi uyarı ve korkutmanın da önemi vardır. Eğitimde sadece teşvik yeterli olmadığı gibi sadece tehdit de yeterli değildir. Önemli olan bunların dengeli bir şekilde ve yerinde kullanılmalarıdır.³¹³

Kıyameti ifade etmek için seçilen bu isimler, insanların kıyamet ve sonrasına dair herhangi bir şüphe taşımalarını önleme, gaflete düşmemeleri için kendilerini nasıl bir günün beklediğini akıl ve duygularına hitap ederek anlatma, böylece ahiret hayatında kendilerini feci durumlara düşürecek fenalıklardan kaçınma ve hayırlı işler yapma hususunda hırslı olmalarını sağlama amacını gerçekleştirmede son derece etkileyici bir özelliğe sahiptir.

Kıyametin Kur'an'da bu kadar farklı isimlerle anılması, o günün dehşetini değişik yönlerden izah etmek, insanların ilerde nasıl bir günle karşılaşacaklarını çarpıcı bir şekilde anlatmak ve hayatlarına buna göre bir yön vermelerini sağlamak amacına yöneliktir. Zira insan duyularıyla algılayabildiği, acı ve tatlı tecellilerin sujesini oluşturduğu dünya realitesini anlamakta güçlük çekmediği halde uzak geleceği, hatta zaman zaman dünya planındaki yakın geleceği bile ihmal edebilen bir psikolojiye sahiptir. Oysa ölüm sonrası hayat ebedidir ve dünyada yapılan amellerin neticesi olarak sıkıntılar veya mutluluklar içinde devam edecektir.

KAYNAKÇA

Abdulgâfî, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-hadîs, Kahire 2001.

Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Seyyid Mahmûd, *Rûhu'l-meânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût ts.

Beğavî, Hüseyin b. Mesud, *Meâlimü't-tenzil*, Dâru Taybe, Riyâd 1998.

Beydâvî, Nasıruddin Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût ts.

Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh* (thk. Ahmed Abdulğafur Attar), Dâru'l-İlm li'l-Melayin, Beyrût 1990.

³¹³ M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, Beyan Yay., İstanbul 2016, V, 293-294.

Ebu Hayyân el-Endülüsî, Muhammed b. Yusuf el-Endülüsî, *Tefsîru'l-bahri'l-muhît* (thk. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavvaz), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1993.

Ebu'l-Leys es-Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim, *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkindî* (thk. Ali Muhammed Muavviz v.dğr.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1993.

Ebussuûd b. Muhammed İmadî Hanefî, *İrşâdu'l-akli's-selîm* (thk. Abdulkadir Ahmed Ata), Mektebetür-Riyadî'l-Hadise, Riyad ts.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, b.y. ts.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzibu'l-lüğa*, Dâru'l-Mısıryye, Kahire ts.

Ferâhîdî, Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn* (thk: Abdulhamîd Hindavî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2003.

Ferrâ, Ebu Zekerıyya Yahya b. Ziyad, *Meâni'l-Kur'an*, Alemü'l-Kütüb, Beyrût 1983.

Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1982.

Güngör, Mevlüt, *Kur'an Penceresinden İman, Amel, Hayat, Ahiret ve Kâinata Bakış*, Kur'an Kitaplığı, İstanbul 1995.

Karaman, Hayrettin, v.dğr., *Kur'an Yolu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2006.

İbn Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd* (thk: Ahmed Abdullah Karşı Reslan), Kahire 1999.

İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, Dâru't-Tûnusıyye li'n-Neşr, Tunus 1984.

İbn Atıyye el-Endelüsî, Kadı Ebû Muhammed Abdulhak b. Galib el-Endelüsî, *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz* (thk. Abdusselam Abdüşşafî Muhammed), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2001.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemalüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdu'l-mesîr*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrût 1984.

İbn Cüzey, Ebulkâsım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrût 1995.

İbn Ebu Hatim Râzî, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (thk. Es'ad Muhammed Tayyib), Mektebetü Nizar Mustafa el-Baz, Mekke 1997.

İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa* (thk. Abdusselam Muhammed Hârûn), Dâru'l-Fikr, b.y. 1979.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer, *el-Fiten ve'l-melahim* (thk. Yusuf Ali Büdeyvi), Dâru İbn Kesîr, Dımaşk 1993.

_____, *Tefsîru'l-Kur'an'i'l-Azîm* (thk. Sami b. Muhammed Selame), Dâru't-Tayyibe, Riyad 1999.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânu'l-Arab* (thk. Âmir Ahmed Haydar), Dâru Sadır, Beyrût ts.

Kâsımî, Muhammed Cemaleddin, *Mehâsinü't-te'vîl* (thk. Muhammed Fuad Abdulbaki), Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kâhire 1957.

Kılavuz, Ahmet Saim, "Kıyamet", *İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2006, III, 1114.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebubekir, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an* (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Türkî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 2006.

_____, *Kitabu't-tezkire* (thk. Sadık b. Muhammed b. İbrahim), Mektebetü dâri'l-minhac, Riyad 2004.

Kutub, Seyyid, *Fî zilâli'l-Kur'an*, Dâru's-şurûk, Kâhire 2003.

Mâturîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, Dâru'l-mizân, İstanbul 2007.

Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *en-Nüket ve'l-uyûn*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye ve Müessesetü'l-kütübi's-sekafîyye, Beyrût ts.

Mevdûdî, Ebû'l-A'la, *Tefhîmu'l-Kur'an* (çev. Muhammed Han Kayani v.dğr.), İnsan Yay., İstanbul ts.

Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke, *Meâricu't-tefekür ve dekâiku't-tedebbür*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 2000.

Muhammed Hasan Hasan Cebel, *el-Mucemu'l-iştikaki'l-muassal li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebetü'l-Âdâb, Kahire 2010.

Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* (thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût 2002.

Nesefî, Ebu'l-Berekat Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medâriku't-tenzîl* (thk. Yusuf Ali Bedevî), Dâru Kelimi't-Tayyib, Beyrût 1998.

Nisâbü'rî, Nizameddin Hasan b. Muhammed b. Hüseyin, *Ğarâibu'l-Kur'an ve regâibu'l-Furkân* (thk. Şeyh Zekerîyya Umeyra), Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrût 1996.

Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'an* (thk. Safvan Adnan Davudî), Dâru'l-Kalem, Dımaşk 2002.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *et-Tefsîru'l-kebîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1981.

Sa'lebî, Ebu İshak Ahmed, *el-Keşf ve'l-beyân* (thk. Ebû Muhammed b. Âşûr), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût 2002.

Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yusuf, *Umdetü'l-huffâz*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrût 1996.

Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr* (thk. Abdussened Hasan Yemame), Merkezi Hicr, Kâhire 2003.

_____, *el-Budûru's-sâfire fi ahvâli'l-âhire* (thk. Ebu Abdullah Muhammed Şâfî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrût 1996.

Suddî el-Kebîr, Ebu Muhammed İsmail b. Abdurrahman, *Tefsîru's-Süddi'l-Kebîr*, Dâru'l-Vefâ, Mansura 1993.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, Dâru'n-Nevâdir, Kuveyt 2010.

Şimşek, M. Sait, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, Beyan Yay., İstanbul 2016.

Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an* (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Türkî), Dâru Hicr, Kâhire 2001.

Topaloğlu, Bekir, "Kıyamet", *DİA*, Ankara, 2002, XXV/516.

Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed, *et-Tefsîru'l-basît* (thk. Süleyman b. İbrahim Husayn), Camiatu İmam Muhammed b. Suud İslamiyye, Riyad 1994.

Zebidî, Muhammed Murtaza Hüseyinî, *Tâcu'l-arûs*, et-Turâsü'l-Arabî, Kuveyt 2000.

Zeccâc, Ebu İshak İbrahim b. Serî, *Meâni'l-Kur'an ve i'rabuhu* (thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî), Alemü'l-Kütüb, Beyrût 1988.

Zemaşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2003.

Zuhaylî, Vehbe, *et-Tefsîru'l-münîr*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 2009.

HAVF VE HAŞYET KAVRAMLARININ KUR'ÂN'DAKİ SEMANTİK ANLAMI¹

Ahmet Nair*

Özet

Korku (havf), insanın Allah katındaki durumu hakkında hissettiği hisleri ve kaygıları ifade etmek üzere kullanılan bir kavramdır. Sadece “Havf” kelimesiyle yaklaşık 125 ayette işlenmekte olan bu mevzu, müteradifi olan haşyet kelimesi ile de Kur'ân'da yer alır. Dünyevî ve uhrevî korkular başta olmak üzere peygamberler de dâhil, beşer olarak insan için söz konusu olan bütün korku türleri farklı ayetlerde Kur'ân'da yer almıştır. Öte yandan güven anlamındaki “Emn” ve umut anlamındaki “Recâ” kelimeleri de korkunun zıddı olarak çalışmamızda yer almaktadır. Dünya ve ahiret dengesini gözetken İslâm dini, mensuplarına daima korku ve ümit arasında olmayı tavsiye etmektedir. Makale Kur'ân'da geçen belli kökler üzerinden korkunun semantik analizini yapmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Havf, Haşyet, Emn, Recâ

The Semantic Meaning of the Concepts of ‘*al-Khawf*’ and ‘*al-Khashya*’ in the Qur’ân

Abstract

Khawf is a word used to express the fear and worries about one’s own situation by Allah. Being featured in about 125 verses together with the *khawf*, this topic, along its equivalent term *khashya* (awe), exists as the most used conceptions by which the fear is expressed in Qur’an. Secular and ethereal are being the primary; all kinds of fear that are for human being and even for the prophets are extensively featured in different verses of Qur’an. On the other hand, being the opposite of fear, the terms *Amn* (trust) and *Raja* (hope) are the concepts that are also covered in our study. Islam, which values the balance for both world and hereafter, always suggests its followers to stand between fear and hope. This article aims to evaluate concept of fear in the Qur’an focusing on some Qur’anic words related with.

Keywords: Qu’ran, Khawf (fear), Khashyet (awe), Amn (meaning trust), Raja (hope)

¹ Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde kabul edilen “Kur’ân’da Korku Kavramı” adlı doktora tezinden üretilmiştir.

* Öğr.Gör.Dr., Kırklareli Üniv. İlahiyat Fakültesi, ahmetnair@gmail.com.

GİRİŞ

Kur'ân'ın baştan sona tefsir edilmesi geleneği selef âlimlerinin başvurdukları bir yöntem olarak asırlarca sürdürülmüştür. XX. yy'da ise bu tefsir şekli devam etmekle beraber çağın gerektirdiği uzmanlaşma ve branşlaşmanın tesiriyle Kur'ân'daki kelime ve kavramların anlaşılması için Konulu Tefsir ya da Kavramsal Tefsir metodu yaygın bir şekilde kullanılmaya başlamıştır. Konulu Tefsir Kur'ân'da yer alan bir kavramın ayrıntılı bir şekilde incelenip açıklanması demektir. Önce söz konusu kavramın kelime ve türevlerinin geçtiği bütün ayetler enine boyuna incelenerek lûgat ve terim anlamları tespit edilir. Sonra da kavramın geçtiği ayetler arasında bağlantılar kurulur, gerekirse semantik tahliller yapılarak kavramın geçirdiği anlam değişiklikleri tespiti yapılır. Bir başka husus da, çalışılan kavramla anlam yakınlığı olan terimler ve zıt anlamlı sözcükler araştırılarak, onların etimolojik tahlillerinin yapılmasıdır.”² Kavram tefsiri veya Kur'ân'ın mühim kavramlarının tahliline yönelik böyle bir çalışma aynı zamanda *semantik* metoduyla da irtibatlıdır.

“Semantik (Anlambilim): Kelimeler ve önermelerle onların ifade ettiği anlam arasındaki ilişkiyi inceleyen ilim dalı. Semantik bilim, dilin en küçük ögesi olan kelimenin kök anlamından başlayarak onun dilde diğer kelimelerle oluşturduğu anlam ilişkisini (eşsüremlî) ve zaman içerisinde geçirmiş olduğu anlam değişmelerini (artsüremlî) ele alıp inceleyen bir disiplindir.”³ Bu çalışmada korku anlamında Kur'ân'da en çok yer verilen **havf** ve **haşyet** ile onların zıddı olarak düşündüğümüz **emn** ve **recâ** kavramlarının anlamını semantik metotla ele almaya çalışacağız.

1. Korku Kavramına Genel Bakış

Türkçe sözlüklerde korku için, “Bir tehlike veya bir tehlike düşüncesi karşısında uyanan kaygı duygusudur.” Ya da “Gerçek veya beklenen bir tehlike ile yoğun bir acı karşısında uyanan ve coşku,

² Demirci, Muhsin, *Konulu Tefsire Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, 99.

³ Demirci, Muhsin, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İFAV, İstanbul 2011, 246.

beniz sararması, ağız kuruması, kalp ve solunum hızlanması gibi belirtileri olan veya daha karmaşık fizyolojik değişmelerle kendini gösteren duygudur.”⁴ tanımları yapılmıştır.

Aynı şekilde “korkmak, kaygılanmak, endişe duymak” gibi anlamlara gelen **havf** kelimesi, genellikle “hoşlanılmayan bir durumun başa gelmesinden veya arzulanan bir şeyin elde edilememesinden duyulan kaygı ve korku” şeklinde de tanımlanmıştır.⁵ Râgıb el-İsfehânî (ö.502/1108) havfı, “insanın tahmin ettiği veya açıkça bildiği bir emareye dayanarak başına kötü bir hal geleceğinden kaygılanması” olarak tarif etmiştir.⁶ İnsanın şahsiyetini, benliğini gizlemesine sebep olan, düşünce boşluğuna düşüren hafif davranışlara iten, ruh veya cesediyle veya her ikisiyle teslim alan şey olarak da tanımlanabilir.

Felsefi açıdan korku; “Olabilir sanılan bir kötülüğün uyandırdığı sindirici duygu”⁷ şeklinde tanımlanmaktadır. Psikologlara göre korku, tehlikeler karşısında kaçınılmaz bir şekilde ortaya çıkan temel bir duygu türü olup, en erken dönemlerde görülür ve insanın kendi varlığını koruma güdüsüne dayanır.⁸ “Korku aslında, öğrenme yoluyla, yani eğitimle kazanılır. Bununla birlikte, kalıtım yoluyla bilinçsiz olarak gelen korkular da vardır. Çocuğun kandan, hayvanların kendi düşmanlarından korkması kalıtım yoluyla gelen korkuya birer örnektir.”⁹

Yaşanış şekline göre korkunun, endişe, kaygı ve fobi diye üç derecesi vardır. Bunlardan en hafifi endişedir. “Kişinin, “Acaba şöyle mi olur? Böyle mi olur?” gibi şüpheli ihtimallere dayanan tepkiyi

⁴ Eren, Hasan ve Komisyon, *Türkçe Sözlük*, I-II, Türk Dil Kurumu, Ankara 1988, “Korku” md.

⁵ Cürcânî, Seyyid Şerif, *et-Ta’rifât*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1983, “HVF” mad.

⁶ Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredat fî Garîbi’l-Kur’ân*, el-Mektebetu’t-Tevkîfiyye, Kahire 2003, 155.

⁷ Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi* (I-VII), İstanbul1993, III, 316.

⁸ Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat, Ankara 2000, 469; Binbaşoğlu, Cavit, *Eğitim Psikolojisi*, Binbaşoğlu Yayınevi, Ankara 1982, 167.

⁹ Binbaşoğlu, *Eğitim Psikolojisi*, 167.

göstermesi endişedir. Kaygı ise, endişenin biraz daha ileri bir derecesini gösterir. Kaygı halinde, kötü ihtimalleri anımsatacak bir takım kanıtlar vardır. Bu nedenle, daha derin bir üzüntü halini anlatan, kişiyi rahatsız eden bir duygudur. Fobiye gelince, bu duygu korkunun hastalık biçimine dönüşmesidir. Fobide kişi, nesne ya da durumlar karşısında olağanüstü korku tepkileri verir. Korkunun en ağır şeklidir. Herhangi bir nesne ya da olaya karşı fobisi olanlar, korkularının anlamsızlığını bildikleri halde, bundan kendilerini kurtaramazlar.”¹⁰

Korkunun (havf), “insanın Allah katındaki durumu hakkında hissettiği korku ve kaygıları ifade etmek üzere kullanılan bir terimdir” şeklindeki tanımı, korkunun daha ziyade manevî olarak, özellikle ahirete bakan boyutuyla ele alınan bir tanımdır.¹¹ Gazzâlî'nin (ö. 555/1111), ‘ileride kötü bir durumla karşılaşacağı beklentisinin insanın ruhunda sebep olduğu elem ve huzursuzluk’¹² şeklindeki tanımı ise havfa psikolojik açıdan bakan bir yaklaşımın sonucudur.

Din duygusunun korku ve sevgi gibi iki farklı makamdan meydana geldiğini belirten Murat Sülün, dini korkunun psikolojik unsurlarını şöyle tahlil etmektedir. “Dinî yaşantının ana motifi olan ve dinin ilk ve derin kaynağı olan din duygusu; dinî korku, saygıyla karışık dinî haşyet ve dinî neş'e gibi çeşitli psikolojik unsurlardan oluşur. Kişinin Allah'a, dinî kutsallara karşı hissettiği aşk, insanın fitrat ve tabiatına özgü bir heyecandır. Dinî korku ise basbayağı bir korkudur. Göğsün titreyişi şeklinde ifade edildiği gibi ilahi ceza fikrine kadar yükselebilir.”¹³

Tasavvufi eserlerde havf kelimesinin daha da özelleştirilerek bilhassa Allah korkusu ve ahiret hayatıyla ilgili ağır endişeler için

¹⁰ Binbaşıoğlu, *Eğitim Psikolojisi*, 171-172.

¹¹ Kara, Mustafa, “Havf”, *DİA*, XVI, 528-531

¹² Gazzâlî, Muhammed Ebû Hamid, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* (trc. Mehmet A.Müftüoğlu), Uygun Basım, İstanbul ts., VII, 233.

¹³ Sülün, Murat, *Kur'ân-ı Kerîm Açısından İman-Amel İlişkisi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2015, 212.

kullanılan bir terim haline getirildiği görülmektedir. Tasavvuf ehline göre havf, isyandan, yasakları çiğnemekten ve onları düşünmekten hayâ etmektir. Peygamber (a.s.) şöyle buyurur: “*Ben Allah’tan en çok korkanınızım.*”¹⁴ Davud’a (a.s.) şöyle vahyedilmiştir: “Farenin yırtıcı hayvandan korkması gibi benden kork.”¹⁵ “Korkunun (havf) fazileti, yaktığı şehvetler oranında, insanı günahtan alıkoyduğu ve ibadetlere teşvik ettiği nisbettedir. Korku Allah’a hakkıyla yaklaşıtırcı ve dinen övülen faziletli amellerdendir.”¹⁶ Tehânevî (ö.1158/1745), havfin tasavvuftaki anlamını “isyanelerden ve günahlardan dolayı hayâ ve elem duymak” şeklinde özetler.¹⁷ Havf, yolun menzillerinin en değerlilerindedir ve kalp için en faydalı olanıdır. O herkes için farzdır. Çünkü Allah Teâlâ şöyle buyurur: “*Eğer iman etmişseniz, onlardan değil, benden korkun.*”¹⁸

2. Kur’ân’da Havf (خوف)

Kur’ân-ı Kerîm’de havf kökünden gelen veya aynı anlamdaki diğer mastarlardan türeyen isim ve fiillerin yarısına yakını dünyevî korku ve kaygıları, diğerleri ise Allah korkusu, azap korkusu, ahiret kaygısı, günah işleme endişesi gibi dinî kaygıları ifade etmektedir.¹⁹ “Kur’ân’da havf daha çok din dışı alanlarda kullanılmakla birlikte, Allah’tan, onun huzurunda durmaktan, haşrolunmaktan, ahiretten ve çeşitli vasıflarla tavsif edilen birtakım uhrevî dehşet günlerinden endişe edip korkmak da bu kelime ile ifade edilmiştir.”²⁰

خوف : “H-V-F” kökünden türeyen fiil ve isimler Kur’ân’da 125 yerde geçmektedir. Arapça lugatlarda, خوف : “havf, emn (emniyet, güven)in zıddı ve الفزع’ : el-feza’; الدُّعْر : ez-zu’r (korku, panik, ürkme)

¹⁴ Buhârî, Nikâh 1; Müslim, Nikâh 5.

¹⁵ Tehanevî, Muhammed A’lâ b. Ali b. Muhammed Tehanevî, *Keşşâfu Istilahati'l-Fünûn*, Beyrut 1996, I, 766.

¹⁶ Gazzalî, *İhya*, VII, 242.

¹⁷ Tehanevî, I, 444.

¹⁸ Âl-i İmrân 3/175.

¹⁹ Kara, “Havf”, *DİA*, XVI, 528-531

²⁰ Sülün, *İman- Amel İlişkisi*, 215.

anlamında olduğu zikredilen bu kelime; korkmak, ürkmek, bir şeyden diğer bir sebeple korkmak demektir.”²¹

“Havf, kötü sayılan bir şey olacağını veya sevilen bir şeyin yitirileceğini beklemekle insanda oluşan korkudur ya da olması şüpheli bir zararın meydana gelmesinden korkmaktır. Havf, hoşlanılmayan bir şeyden ve o şeyin sebebi olan varlıktan korkmaktır.”²² Fîrûzâbadî, havf 'ın, emn'in zıddı anlamında olduğunu ve “kalbin Allah'ın vaad ve vaîdinden haberdar olması nedeniyle sükûnet, gönül huzuru ve güven duygusundan mahrum olması anlamına geldiğini”²³ belirtir. Havf'ın masterları, hîfun (خَيْفٌ), hîfetun (خَيْفَةٌ) ve mehafetun (مَخَافَةٌ) dür. Sözlüklerde bu kelime karşılığında “feze”²⁴ kullanılır. Bir beyitte şöyle geçer:

أتهجر بيتًا بالحجاز تَلَفَّتْ به الخَوْف والأعداء أم أنت زائر؟

²¹ Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sihah fi'l-Luga ve'l-Ulûm* (haz. Nedim Mar'aşlı-Üsâme Mar'aşlı), Dâru Hadareti'l-Arabiyye, Beyrut 1974, IV, 1358-1359; İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemaluddin Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, “HVF” md. Dâru'l-Hadîs, Kahire 1983; İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyya, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga* (thk. Abdusselam Muhammed Harûn), Dâru'l-Cil, Beyrut ts. “HVF” md.; Fîrûzâbadî, Mecduddin Muhammed b. Yakub, *Besâiru Zevi't-Temyîz*, el-Mektebetü'l-İlmî, Beyrut, ts., II, 576-579; Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed, *Esâsu'l-Belağa* (thk. Muhammed Bâsi'l-Uyûnuusuûd), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, I, 255.

²² Cürçânî, *et-Ta'rifât*, “HVF” md.; Alûsî, Şihabuddin Mahmud, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'u'l-Mesânî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1997, I, 140.

²³ Fîrûzâbadî, *Besâir*, II, 577.

²⁴ Ali Galip Gezgin, sözlüklerde havf kelimesinin el-feze' kelimesiyle karşılanmasına itiraz etmekte ve bu iki kelimenin korku anlamı olmakla beraber, korkunun hissedilişi, yaşanışı ve belirtileri açısından Kur'an kontekstinde farklı anlamlarda kullanıldığına işaret etmektedir. Bk. Gezgin, Ali Galip, “Eşanlamlılık Bağlamında Kur'an'da "Korku" İfade Eden Kelimeler Üzerine Analitik Bir Değerlendirme”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 16/1(2003), 42. dipnot.

“Korku ve düşmanın her tarafını sardığı Hicaz’daki bir eve mi göç ediyorsun, yoksa sen onun ziyaretçisi misin?”²⁵

Havf kelimesi dünyevî ve uhrevî işlerdeki korkuyu anlatmak için de kullanılır.²⁶ Râgıb el-İsfehânî’ye göre havf; gelecekte olması istenmeyen, ancak bir takım emarelerinden dolayı vukû bulması kuvvetle muhtemel bir olay nedeniyle kaygılanmaktır. Meydana gelmesi arzu edilmeyen, sevilmeyen bir olayı beklemekten havf meydana gelir.²⁷

Bir kişi tarafından korkutulan kişiye حَوْفَ الرَّجُلِ “Adamı korkuttu” denir. İnsanları bir hal ile korkutan biri için de aynı kelime kullanılır. Kur’ân’da bir ayette: إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ “Şeytan sadece kendi dostlarını korkutur.”²⁸ buyrulur. Şeytana tapanlar onu ilah gördükleri için ondan çekinip korkarlar. Sa’leb (ö.291/904), “Şeytan sizi dostlarıyla korkutur”²⁹ anlamındadır demiştir. “Araplar korkuyu, korktuğu şeye nispet ederek şöyle söyler. أَنَا أَخَافُكَ كَخَوْفِ الْأَسَدِ “Senden aslandan korkar gibi korkuyorum.” Bunun bir benzeri ifade de şöyledir. “İnsanların bana karşı duydukları korkuları o kadar arttı ki, önemli bir insandan korkar gibi benden korktular.” Çok fazla korkan adam için رَجُلٌ خَافٌ denir. Hz. Ömer (r.a.): لَوْ لَمْ نَعْمَ الْعَبْدُ صُهَيْبٌ، لَوْ لَمْ يَخَفِ اللَّهُ لَمْ يَعْصِهِ “Suheyb ne güzel kuldür. Allah’tan korkmasa bile O’na isyan etmezdi” demiştir.³⁰ Allah’a azabından korktuğundan dolayı değil, O’na olan sevgisinden dolayı itaat eder. Korktuğu bir azabı olmasa bile Allah’a isyan etmezdi” demektir. “Bir yerin insan için tehlikeli ve korkunç olduğunu belirtmek üzere, “mehûfun” sıfatı

²⁵ Fîruzabâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1982, “HVF” md.

²⁶ Gezgin, *Adı Geçen Makale*, 43.

²⁷ Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredat*, 166.

²⁸ Âl-i İmrân 3/175.

²⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “HVF” md.

³⁰ İbn Kesîr, *Müsnedü'l-Fârûk*, II, 681.

kullanılır. طَرِيقٌ مَخْوْفٌ (Tarîkun mehûfun): Tehlikeli yol ifadesindeki gibi.”³¹

Yahya b. Sellâm'a (ö.200/815) göre Kur'ân'da “**Havf**” beş vecihle tefsir edilir:

1-Ölüm: وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ “Onlara güven veya korkuya dair haber gelince”³² ve وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ “Andolsun ki, sizi biraz korkuyla deneriz”³³ ayetinde ise, “ölüm” anlamındadır.”³⁴

2-Savaş korkusu: فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ “Hele korku gelip çattı mı,”³⁵ ayetinde “Savaş (korkusu) geldiğinde münafıkların sana ölüm baygınlığı çökmüş gibi gözleri dönerek baktıklarını görürsün.” فَإِذَا سَافَرَ “Savaş (korkusu) gittiğinde mala düşkünlük göstererek sizi sivri dilleri ile incitirler.”³⁶

3-İlim ve ma'rifet: فَمَنْ خَافَ مِن مَّوْصٍ “Her kim vasiyet edenin haksızlık yapmasından korkarsa”³⁷ yani “bilirse” demektir. فَإِن خِفْتُمْ اللَّهَ “Siz karı ile kocanın, Allah'ın sınırlarını hakkıyla muhafaza edememelerinden korkarsanız.”³⁸ “bilerseniz” demektir. وَإِن امْرَأَةٌ خَافَتْ “Eğer bir kadın kocasının geçimsizliğinden endişe ederse”³⁹ ayetinde de “bilirse” demektir.⁴⁰

³¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “HVF” md.; İbn Dureyd, Ebû Bekir Muhammed b. Hasen el-Ezdî el- Basrî, *Cemheretu'l-Luga*, “HVF” md., Matbaa Meclis-i Dâire-i Meârifî'l-Osmaniyye, Haydarabad, Dekken 1345 H.

³² en-Nisâ 4/83.

³³ el-Bakara 2/155.

³⁴ Yahya b. Sellâm, *Kitabu't-Tesârif li Tefsîri'l-Kur'an*, (thk. Hind Şelbî, eş-Şeriketü't-Tûnusiyye), 1979, I, 164.

³⁵ el-Ahzab 33/19.

³⁶ el-Ahzab 33/19.

³⁷ el-Bakara 2/182.

³⁸ el-Bakara 2/229.

³⁹ en-Nisâ 4/128.

⁴⁰ Yahya b. Sellâm, *Kitabu't-Tesârif*, I, 165.

4-Korkunun bizzat kendisi: *أَلَا حَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ* “Onlara hiçbir korku ve keder yoktur.”⁴¹ *أَلَا تَخَافُوا* “Melekler onlara azaptan korkmayın derler”⁴² ve *يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا* “Korkuyla ve umutla Rablerine yalvarmak üzere”⁴³ ayetinde, “Azabından korkarak, rahmetini umarak” demektir.

5- Noksanlaştırmak: *أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ* “Yoksa Allah’ın kendilerini yavaş yavaş eksilterek cezalandırmayacağından”⁴⁴ ayetinde de “noksanlaştırmak” anlamında olduğu Kelbî tarafından ifade edilmiştir.⁴⁵

Kesinlik taşıyan korku havf kelimesiyle ifade edilmez. “Havf, vukûu meşkûk olan (olmasından şüphe duyulan) zararın meydana gelmesidir. Şayet biri zarar edeceğini kesin olarak biliyorsa “hâif” (korkan) değildir. Aynı şekilde recâ (umut) da ancak şekk ile birlikte olur. Şayet kişi fayda sağlayacağını kesin olarak biliyorsa, râcî (uman) olmaz. Havf, çirkinlikle ya da çirkinliği terkle ilgilidir. *خِفْتُ* زَيْدًا: “Zeyd’den korktum”denilir. Nitekim Kur’ân’da Yüce Allah, *يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ* “Üstlerinden Rabb’lerinin korkusunu duyarlar”⁴⁶ buyurmaktadır. Yine, *خِفْتُ الْمَرَضَ*: “Hastalıktan korktum” denilir. Başka bir ayette Allah Teâlâ, *يَخَافُونَ* “Hesabın kötüsünden korkarlar”⁴⁷ buyurmaktadır.⁴⁸

⁴¹ Âl-i İmrân 3/170.

⁴² Fussilet 41/30.

⁴³ es-Secde 21/16.

⁴⁴ en-Nahl 16/47.

⁴⁵ Yahya b. Sellâm, *Kitabu’t-Tesârif*, I, 165.

⁴⁶ en-Nahl 16/50.

⁴⁷ er-Ra’d 13/21.

⁴⁸ Askerî, Ebû Hilal, *el Furûk fi’l-Luga*, “HVF” md. Lecnetu İhyâi’t-Turâsi’l-Arabiyyi, Mensûrati Dâri’l-Afâki’l-Cedîde, Beyrut 1983, 236.

Havf 'ın türevleri, **Haifen:** خائفًا - **Haifin:** خائفين kelimeleri ise, "havf " kavramının **ism-i fail** kalıbında Kur'ân'da üç ayette geçmektedir. Bunlardan ikisi, Mûsa'nın (a.s.) hataen ölümüne sebep olduğu bir kıptîden dolayı Firavun ve adamlarından gizlenmesi ve şehirde korkarak sabahlamasını, nihayet sabah olunca kaçarak şehirden çıkmasını anlatan şu ayetlerdir: *"Korkarak, etrafi gözetleyerek şehirde sabahladı. Bir de ne görsün, dün kendisinden yardım isteyen yine feryat ederek ondan yardım istiyordu. Mûsâ da ona, "Belli ki sen azgın bir kimsesin" dedi."*⁴⁹ *"Mûsâ korku içinde etrafi gözetleyerek şehirden çıktı ve "Ey Rabbim! Beni bu zalim kavimden kurtar" dedi."*⁵⁰

Üçüncü ayette ise, Allah'ın mescitlerinde Allah'ın isminin anılmasına engel olanların oralara ancak korkarak girebileceklerini belirtmektedir. *"Allah'ın mescitlerinde onun adının anılmasını yasak eden ve onların yıkılması için çalışandan kim daha zalimdir. Böyleleri oralara (eğer girerlerse) ancak korka korka girebilmelidirler. Bunlar için dünyada rezillik, ahirette de büyük bir azap vardır."*⁵¹

Evcese Hîfet: ... أَوْجَسَ خِيفَةً - **Hîfetikum:** خِيفَتِكُمْ - **Hîfetihi:** خِيفَتِهِ:

Kur'ân'da üç yerde خِيفَةً ... أَوْجَسَ şeklinde "hîfet" kelimesiyle birlikte geçen "evcese" fiili, وَّجَسَ :V-C-S kökünün bir türevi olup el-Feze' anlamına oldukça yakın anlamda bir kelimedir ve bir kimsenin aklına, kalbine, gelecekte olması vaat edilen bir şeyin işitilmesinden veya o şeyin sesinden, gizli bir sestten ya da bir başka sebepten dolayı korku, kaygı, endişe gibi bir şey doğmak, o şeyden ürkmek, önceden sezmek, bu ön sezi nedeniyle tedirgin olmak, yadırgamak gibi anlamlara gelir. Aynı kökten türeyen تَوَجَّسَ : Teveccese kelimesi ise;

⁴⁹ el-Kasas 28/18.

⁵⁰ el-Kasas 28/21.

⁵¹ el-Bakara 2/114.

“gizli bir sese kaygıyla kulak kesilmek, yiyeceği azar azar yemek, içecekten az az/yudum yudum içmek” manasındadır.⁵²

Havf kavramının Kur’ân’da yer aldığı bir diğer şekil de **hîfet** (حَيْفَةٌ) masdarı ve onun çeşitli zamirlere muzaf olarak kullanıldığı formudur. Bu kullanım beş yerde gelmekte, bunların ilki, “*Rabbini içinden yalvararak ve korkarak, yüksek olmayan bir sesle sabah-akşam zikret*”⁵³ diyerek dua adabı konusunda bir öğretiyi barındırmaktadır. Diğerleri, Hz. İbrahim’in (a.s.) kendisini ziyarete gelen melekleri tanımayıp onlara yemek sunmasıyla, meleklerin ellerinin yemeğe uzanmadığını görünce kapıldığı endişeyi gösteren, “*(Yemediklerini görünce) onlardan İbrahim'in içine bir korku düştü. Onlar, "korkma" dediler ve onu bilgin bir oğul ile müjdelediler.*”⁵⁴ ayeti ve Hz. Mûsâ’nın (a.s.) sihirbazların yaptıkları sihirle halkın gözünün büyülenmesi karşısında bir an için duyduğu endişeyi anlatan “*Bunun üzerine Mûsâ içinde bir korku hissetti.*”⁵⁵ ayetidir.

Masdar formunun yer aldığı bir diğer ayet ise, Allah’a ortak koşma yaklaşımının, yanlışlığının insanlara kendi mülkiyetinde olan kölelerden verilen bir örnekle sunulduğu “*Allah size kendinizden şöyle bir örnek getirdi: Kölelerinizden, verdiğimiz rızıklarda sizinle eşit haklara sahip olan ve birbirinizden çekindiğiniz gibi kendilerinden çekindiğiniz ortaklarınız var mı? Düşünen bir topluluk için ayetleri böyle ayrı ayrı açıklıyoruz.*”⁵⁶ ayetidir. Sonuncusu da bir tabiat olayı olan gök gürültüsü karşısında meleklerin bile korkudan Allah’ı tesbih ettiği belirtilerek, insanın da O’nun azabı ve heybeti karşısında duyması gereken korkunun dile getirildiği “*Gök gürlemesi O'na hamd ederek tesbih eder. Melekler de O'nun korkusundan tesbih ederler. O yıldırımlar gönderir de onlarla*

⁵² Cevherî, *es-Sıhah*, III, 987; İbn Fâris, *Mekâyis*, VI, 87; İbn Manzûr, *Lisân*, “VCS” mad., VI, 253; Fîruzabâdî, *Kâmûs*, II, 266.

⁵³ el-A’râf 7/205.

⁵⁴ ez-Zâriyât 51/28.

⁵⁵ Tâha 20/67.

⁵⁶ er-Rûm 30/28.

dilediğini çarpar. Onlar ise Allah hakkında mücadele ediyorlar. Hâlbuki O, azabı çok şiddetli olandır.”⁵⁷ ayetidir.

Tehvîf: تَخْوِيفٌ : Havf ‘ın Kur’ândaki bir diğer formu da, tefîl babının masdarı olarak tehvîfen (تَخْوِيفًا) şeklindeki kullanımınıdır. Bu kullanımda mucize getirmenin peygamberlerin elinde olmayıp, ancak Allah tarafından inkârcıları korkutmak üzere gönderildiğini bildiren, “Bizi, (Kureyş’in istediği) mucizeleri göndermekten ancak, öncekilerin onları yalanlamış olması alıkoydu.(Nitekim) Semûd kavmine o dişi deveyi açık bir mucize olarak verdik de onlar bu yüzden zalim oldular. Oysa biz mucizeleri sırf korkutmak için göndeririz.”⁵⁸ ayetidir.

Tehavvüf: تَخَوَّفَ, Havf ‘ın başka bir bab olan tefe’ül veznindeki tehavvüf masdarı Kur’ân’da yalnızca şu ayette geçmekte ve oldukça farklı bir mana kazandığı görülmektedir.

“Yahut da, onları korku üzere iken (eksilte eksilte) yakalamayacağından güvende midirler? Şüphesiz Rabbiniz çok esirgeyicidir, çok merhametlidir.”⁵⁹ “Rivayete göre bir gün Hz. Ömer (r.a.) minbere çıkar ve bu ayeti okuyarak تَخَوَّفَ kelimesinin ne demek olduğunu orada bulunanlara sorar. İnsanlar susarlar. Hüzeyl Kabilesinden biri ayağa kalkarak ‘bu bizim lehçemizde noksan etmek ve eksiltmek anlamındadır’ der. Bunu duyan Hz. Ömer, “ bu konuda şiiirden bir delil var mı? ” deyince adam şu beyti okur:

تَخَوَّفَ الرَّحْلُ مِنْهَا تَامِكاً قَرْدًا كَمَا تَخَوَّفَ عُوْدُ النَّبْعَةِ السَّفْنُ

“Yolculuk devenin hörgücünü ve kıvrıcık yünlerini, törpünün oku yontarak eksilttiği gibi eksiltti.”

⁵⁷ er-Ra’d 13/13.

⁵⁸ el-İsra 17/59.

⁵⁹ en-Nahl 16/47.

Bunun üzerine Hz. Ömer (r. a.), “Divanınıza sarılmalısınız. Bunu yaparsanız sapmazsınız” der. Oradakiler “Divanımız nedir?” diye sorunca Hz. Ömer (r.a.),“O cahiliye şiiirdir, onda kitabınızın tefsiri ve kelamınızın manası vardır” der.⁶⁰

Fahreddin Razî (ö.606/1210), ayetteki تَخَوَّفَ kelimesinin tedricen (derece derece) eksiltmek anlamında olduğunu, “*Şimdi yeryüzüne gelip, onu uçlarından /yanlarından eksilttiğimizi görmüyorlar mı?*”⁶¹ ayetinin işaret ettiği gibi Allah onların beldelerinin etrafında köylerine varıncaya kadar eksiltir. Onların mallarını, canlarını azar azar eksilterek hepsini yok etmesi de mümkündür”⁶² demektedir. Ayetin sibakında da, “*Kötülük tuzakları kuranlar, Allah'ın kendilerini yere geçirmesinden veya (ansızın) bilemeyecekleri bir yerden kendilerine azap gelmesinden veya onlar dönüp dolaşırlarken Allah'ın kendilerini yakalamayacağından emin mi oldular?*”⁶³ ifadesiyle tehdit edilerek meydanın inkârcılara bırakılmayacağı açıklanmaktadır. İnanmayanların Allah'ı aciz bırakamayacağı, kendilerine dünyada mühlet verilmesinin onlar için hayır olmadığı, aksine bu durumun onların ahiret azabını arttırdığı, yaptıklarının karşılığını bulacakları bildirilmektedir. Aslında Kur'ân'daki ilâhî ikazlara kulak verseler, dünyada da bu işlere kalkışmaya cesaretleri olmazdı. “*Yahut göktekinin, üzerinize taş yağdıran rüzgâr göndermeyeceğinden mi emin oldunuz? O zaman, uyarım nasılmış bileceksiniz!*”⁶⁴

Korku Anlamı İfade Eden Lafızların Kur'ân'daki Kullanımına gelince şunlar söylenebilir. Nüzûl döneminde iman binasının oluşturulmasında korku ile iman arasındaki alaka, indirilen ayetlerde göze çarpar. “Kur'ân'da imanın yapıtaşlarından biri olan korkuyla

⁶⁰ Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyi, Beyrut 1997, II, 568.

⁶¹ el-Hac 21/44.

⁶² Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, XX, 32.

⁶³ en-Nahl 16/45-46.

⁶⁴ el-Mülk 67/16.

ilgili ayetlerde, mü'minler için bir yandan Allah korkusundan titreyen, endişeli, hüzünlü, ürkek, utangaç bir tipoloji resmedip, bir yandan da cesur, mü'min kardeşlerine karşı merhametli, kâfirlere karşı zor ve güçlü bir portre çizilmektedir. Bu tamamen ayetlerin indiği sosyopolitik ortamın özelliklerini dikkate alan bir yaklaşımdır.”⁶⁵

“Eğer mü'min iseniz, benden korkun”⁶⁶ ifadesiyle iman sahibi olan herkesin Allah'tan korkması istenmiş, hiçbir fert bunun dışında bırakılmamıştır. Böylece korkuyla kalbinde hassasiyet peyda eden insan öğüt ve itaate açık hale getirilmektedir. “*Tehdidimden korkanlara Kur'ân ile öğüt ver.*”⁶⁷ ayeti bu ruhsal duruma gönderme yapmaktadır. Zira korku anında insanın nabız atışlarının hızlandığı, nefesini yutarcasına en ufak ürpertileri hissedebilecek, zayıf sesleri bile algılayabilecek derecede kulak kabartan bir ruh haline kavuştuğu bilinen bir gerçektir.”⁶⁸

İsmail Hilmi Bilgi, “Cahiliye dönemi Arap toplumunda günlük hayatın bir parçası olan maddi korkunun, Kur'ân ile birlikte ibresinin onların hayatında manevi kaynaklı korkulara kaydığını, bu kayış sürecinde de güce inanan kabile insanından hak ve hukuka inanan toplum insanına geçildiğini” söylemektedir.⁶⁹

Kur'ân bütünlüğünde "havf" kelimesinin geçtiği ayetleri incelediğimiz zaman, bunların yaklaşık olarak yarısı dünyevi korku ve kaygıları, diğerleri ise Allah'a saygısızlık etme, O'na karşı gelme korkusu, azap korkusu, ahiret kaygısı, günah işleme endişesi gibi dini kaygıları ifade etmektedir. 'Havf' kelimesinin geçtiği ayetlerde, insanın kendisi için hissettiği korku ile birlikte, başkası adına duyduğu korku ve kaygılar da zikredilmektedir.⁷⁰

⁶⁵ Sülün, *İman-Amel İlişkisi*, 220.

⁶⁶ Âl-i İmrân 3/175.

⁶⁷ Kâf 50/45.

⁶⁸ Hayati Aydın, *Kur'ân'da Psikolojik İkna (Özendirme ve Korkutma Temelli)*, Fecr Yayınları, Ankara 2016, 137.

⁶⁹ İsmail Hilmi Bilgi, *Kur'ân'a Göre Korku*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yüksek Lisans Tezi, 2000, 46.

⁷⁰ Mustafa Kara, “Havf”, *DİA*, XVI, 528-531; Gezgin, *Adı Geçen Makale*, 45.

İnanan ve salih amel işleyenlerin dünya ve ahirette cezalandırma korkusundan emin kılındıkları şu ayetlerde belirtilmiştir: *“Onlara şöyle dedik: "Oradan hepimiz inin! Benden size muhakkak bir rehber gelecektir. Kim benim gönderdiğim rehberine uyarırsa artık onlara ne korku vardır ne de üzüleceklerdir.”*⁷¹ Cennetten yeryüzüne indirilen insanı kendi haline bırakmayan Allah (c.c.), ona itibarını kazandıracak rehberin ipuçlarını şu ayetlerde açıklamıştır. *“Şüphesiz yok ki iman edip dünya ve ahiret için yararlı şeyler yapanlar, namaz kılanlar ve zekât verenlerin rableri katında ecirleri vardır; onlara ne korku vardır ne de üzüleceklerdir.”*⁷²

Bu davranışlara sahip olanların müptelâ oldukları korku, imtihan türü bir korkudur. Yani kendi iradeleri dışında vukû bulan korkulardır. Şu ayette imtihan için olan korkuya değinilmektedir: *“Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla; mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltmekle sınavacağız. Sabredenleri müjdele!”*⁷³ Ancak onlar bu korkunun başlangıcından muaf tutuldukları gibi bu korkularının devamlı olmayacağı da belirtilmiştir. Süreklilik arz eden korkunun, dünya ve ahirette emniyetten mahrum bırakılmış kâfir ve zalimlere yönelik olduğu anlaşılmaktadır.

Kur’ân’da birçok ayet-i kerimede sadece Allah’tan korkulması istenmekte, diğer varlıklardan korkmanın yersizliği ısrarla vurgulanmaktadır. *“Yalnızca benden korkun.”*⁷⁴ Ya da *“Allah sizi kendisine (karşı gelmekten) korkutur.”*⁷⁵ Korku ve korkutmayı ya da emniyeti elinde bulundurmamak mutlak anlamda ulûhiyetin şartlarındandır. Bunları kim elinde bulundurursa gerçek ilah odur. Şeytan ve ordusu fert ve devlet bazında tanrılık iddia ettiklerinde, korku ve emniyetin kendi ellerinde olduğunu iddia edip insanları

⁷¹ el-Bakara 2/38.

⁷² el-Bakara 2/277. Kur’ân’da benzeri anlamdaki diğer ayetler şunlardır: el-Bakara 2/ 62, 112, 262, 274; Âl-i İmrân 3/170; el-Mâide 5/69; el-En’âm 6/48, 82; el-A’râf 7/35, 49; Yûnus 10/62; Fussilet 41/30; ez-Zuhuruf 43/68 ve el-Ahkaf 46/13.

⁷³ el-Bakara 2/155.

⁷⁴ el-Bakara 2/40, 41.

⁷⁵ Âl-i İmrân 3/28, 30.

bununla korkuturlar. “*O şeytan sizi ancak kendi dostlarından korkutuyor. Onlardan korkmayın, eğer mü'min iseniz, benden korkun.*”⁷⁶ Ayete “İşte o şeytan sizi kendi dostlarıyla korkutmaktadır” şeklinde mana verenler, Mekkelilerin, Medine'deki Müslümanları ürkütmesi için propaganda yapmak üzere Ebû Süfyan tarafından görevlendirilen Nuaym b. Mesud adlı kişiye işaret edildiğini belirtirler.⁷⁷ Tarihte meydana gelmiş bu durumun bir benzeri aynı şekilde bu gün de yaşanmaktadır. Günümüzde küresel gücü elinde bulunduran büyük devletler, medya eliyle terör korkusunu pompalayarak diğer milletleri psikolojik baskı altına almakta, sonra da dilediği gibi kontrol edip yönetmektedir. Oysa bu tam bir yanıltmadan ibarettir. Çünkü onların ellerinde gerçek bir güç bulunmamaktadır. Hâlbuki Müslümanların, kendileri gibi insanlardan değil, esas sonsuz güç ve kudret sahibi olan Yüce Allah'tan korkmaları gerekir. Allah'tan başkasından korkmaması gereken Müslümanların kendilerini bu tür tehditlerle korkutmaya çalışanlara verecekleri cevap, “*Onlar öyle kimselerdir ki, halk kendilerine, "İnsanlar size karşı ordu toplamışlar, onlardan korkun" dediklerinde, bu söz onların imanını artırdı ve "Allah bize yeter, O ne güzel vekildir!"*”⁷⁸ olacaktır.

Müslümanların kalplerine korku yerleştirmek isteyen şeytanın kendi dostlarını kalabalık ve güçlü gösterme gayretine değinen Seyyid Kutub, onların her türlü inkâna sahip olduklarını, fayda ve zarar vermeye muktedir oldukları propagandasını yaparak Müslümanları korkutmak istediğini, böylece amacına ulaşarak yeryüzünü nifak ve fesada boğmaya çalıştığını belirtiyor. Hâlbuki Kadir-i Mutlak olan Allah, şeytanın vesvese ve hilelerini tanıtıp ondan korunmanın yollarını göstermiştir. Ayrıca, Kur'ân'da “*Şu halde şeytanın dostlarına karşı savaşın. Şüphe yok ki şeytanın planı*

⁷⁶ Âl-i İmrân 3/175.

⁷⁷ Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed, *Bahru'l-Ulûm* (thk. Ali Muhammed Muavved- Adil Ahmed Abdulmevcud), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, *Bahru'l-Ulûm*, I, 265.

⁷⁸ Âl-i İmrân 3/173.

(tuzağı) daima zayıftır.”⁷⁹ buyurularak şeytan ve ordusunun mahlûkatın en zayıfı ve en korkağı oldukları belirtilir. Bizzat şeytanın ağzından, “Zaten benim size karşı bir gücüm yoktu.”⁸⁰ diyerek insan üzerinde bir nüfûzunun olmadığı da belirtiliyor. O halde Rabbine inanıp kudretine istinat eden bir mü’min onlardan korkmaz. Korkulacak ve çekinilecek yegâne kuvvet, fayda ve zarar vermeye kadir olan Allah’tır. Yalnızca O’nun kuvvetinden korkanlar, yeryüzünün en kuvvetli şahsiyetleridir. Kâinatta şeytan ve ordusu da dâhil hiç bir kuvvet O’na karşı koyamaz.⁸¹

Şeytanın, Allah’ın gücü ve cezasından korkmasına rağmen insanlara işlerini süsleyip sahte bir cesaret verdiği, fakat işin sonunu fark edince derhal onları yalnız bıraktığı ifade edilir. “*Hani şeytan onlara yaptıklarını güzel gösterdi de: Bugün insanlardan size galip gelecek kimse yoktur, şüphesiz ben de sizin yardımcınızım, dedi. Fakat iki ordu birbirini görünce ardına döndü ve: Ben sizden uzağım, ben sizin göremediklerinizi (melekleri) görüyorum, ben Allah’tan korkuyorum; Allah’ın azabı şiddetlidir, dedi.*”⁸² Ayet, Bedir Savaşı’nda Müslümanlara karşı Mekkelilerin toplamaya çalıştığı ordunun oluşturulması çabasını tasvir etmektedir.⁸³ Mekkeliler ve müttefiklerini Müslümanlarla savaşmaya teşvik eden şeytanın, gerçekte onların hezimetini hazırladığı, kendi yandaşlarına bile faydası olmayan şeytanın mü’minler için hayırlı bir şey tasarlamayacağı ayetten anlaşılmaktadır.

Şu ayette ise, şeytanın Allah’tan korktuğunu ifade etmesine rağmen, kurduğu tuzaklarla insanı Allah’ı inkâr ettirmeye çalışması dile getirilir:

⁷⁹ en-Nisâ 4/76.

⁸⁰ İbrahim 14/22.

⁸¹ Seyyid Kutub, *Fî Zılâl*, I, 521.

⁸² el-Enfal 8/48.

⁸³ İbnu’l-Cevzî, Ebu’l-Ferec Cemaluddin b. Ali, *Zâdu’l-Mesîr fî İlmi’t-Tefsîr*, Dâru’l-Kütübi’l-Arabiyyi, Beyrut ts. II, 216

كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ إِنِّي

أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ

“Tıpkı şeytanın durumu gibi: Hani o insana "İnkâr et" der; o inkâr edince de, "Bilesin ki benim seninle ilgim yok, ben âlemlerin rabbi olan Allah'tan korkarım" der.”⁸⁴

Sûrenin Nadiroğulları Gazvesi'ni anlattığını belirten Zemahşerî, “Yahudilere yardım etmeye söz veren münafıkların bunu yapamadıklarını belirtir. Çünkü kendilerini “güç-kuvvet” sahibi olarak niteleyen Yahudiler, ancak diğer Yahudi kabileleriyle savaştığında böyledir. Müslümanlarla ancak kale gibi bir duvarın arkasından savaşmaya cesaret edebilirler. Çünkü onların kahramanları bile Allah ve Resûlü karşısında korkup zelil olmaya mahkûmdur. Yahudilere yardım etmeye söz verdiği halde buna cesaret edemeyen münafıklar gibi şeytan da işin başında tuzağıyla insanın aklını çeler. Kureyş'e Bedir Savaşı'nda “*Bugün insanlardan size galip gelecek kimse yoktur, şüphesiz ben de sizin yardımcınızım*”⁸⁵ dediği gibi. Ama işin akıbetini fark ettiğinde, “Ben senden uzağım” deyip kenara çekilmiştir.”⁸⁶

İnsanın kendi kabahat ve kusurlarını şeytana yüklemesinin ne kadar yansıtmacı bir tavır olduğunu da ayetten anlamaktayız. Allah'ı inkâr etmeyi insana süslü gösterip sonradan, “ben âlemlerin rabbi olan Allah'tan korkarım” diyerek onu inkârıyla baş başa bırakması, bir çeşit yadsımacılıktır. Demek ki, insanların bir kısmı azgınlıkta şeytanı bile geride bırakabilmektedir. Diğer yandan şeytan bile Allah'ı inkâr etmekten korkarken, Allah'ı inkâr ettiğini iddia eden ateistlerin düştükleri komik durum açık bir şekilde ayette sergilenmektedir.

⁸⁴ el-Haşr 59/16.

⁸⁵ el-Enfal 8/48.

⁸⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 507.

أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ وَيُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِنْ دُونِهِ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ

مِنْ هَادٍ

*“Allah kuluna kâfi değil mi? Öyleyken onlar kalkmış seni O’ndan başkalarıyla korkutuyorlar. Allah kimi şaşırtırsa artık ona doğru yolu gösterecek yoktur.”*⁸⁷

Kureyşlilerin Resûl-i Ekrem’e “Sen ilahlarımız hakkında çok kötü şeyler söylüyorsun, onların seni çarpıp delirtmesinden korkuyoruz” şeklindeki sözleri üzerine, Allah Teâlâ Peygamberine en belîğ vecihle yeterli geleceğini bildiren bu ayeti indirmiştir.⁸⁸ Kâfirlerin şerrinden Allah’ın kendisini koruyacağına dair bu şekilde garanti sağlanması, Resûlullah’ın (s.a.) metanetini arttırmıştır. Onların hiçbir şeye gücü yetmeyen putlarıyla Hz. Peygamber’i tehditlerine, sonsuz güç ve kudret sahibi zatıyla “Onlara karşı Allah sana yeter.”⁸⁹ şeklinde mukabelede bulunmuştur. Dünyada çeşitli sıkıntılarla karşılaşan, sevdiklerinden, yakınlarından, evlerinden, yurtlarından koparılan Müslümanların, her şeye rağmen yaşama ümitlerini kaybetmemeleri için de en büyük tesellilerinden biri, “Allah kuluna kâfi değil midir?” ayeti olmalıdır.

Korkutan kişinin gücü ve kuvveti muhatap üzerinde korkunun etkisini gösterir. Meselâ bir çocuğun kendinden çok büyük ve kuvvetli olan birisine karşı, “Seni döverim, ya da öldürürüm” tehdidi gülünüp geçilecek kuru bir iddiadan öteye geçemez. Oysa askeri ve silahlı gücü olan bir devlet yetkilisinin tehdidi bundan çok daha fazlasını ifade etmektedir. Allah Teâlâ birçok ayette sadece kendisinden korkulması gerektiğini beyan etmiştir. “O halde yalnız benden korkun” şeklinde buyurulması, kuru bir tehdit değildir. “Çünkü Rabbin, istediğini hakkıyla yapandır.”⁹⁰ Allah’tan ona ve büyüklüğüne yaraşır şekilde korkup sakınmak gerekir. Çünkü Allah (c.c.) hem dünyada hem de ahirette tek mutlak hükümdardır.

⁸⁷ ez-Zümer 39/36.

⁸⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, XII, 260.

⁸⁹ el-Bakara 2/137.

⁹⁰ Hûd 11/107.

Tarih boyunca dünyanın değişik yerlerinde sözü dinlenen yönetici ve krallar olmuştur. Ama her beşer gibi onlar da bir gün eceli gelip ölecekleri için gerçek manada hüküm sahibi sayılmazlar. Oysa Allah (c.c.) ölümsüz ve ebedî olduğu için dünyada da ahirette de yalnızca onun sözü geçecektir. Herkesin amellerinin karşılığını bulacağı günün tek sahibi O'dur. *“Bugün hükümler kimindir? Kahhâr olan tek Allah'ındır.”*⁹¹

Bazen aynı ayet içerisinde “havf” ve “emn” kelimelerinin birbiriyle zıt anlamda kullanıldığı da görülür. “Kureyş de, kendilerini besleyip açlıklarını gideren ve onları korkudan emin kılan bu evin (Kâbe'nin) Rabbine kulluk etsinler.”⁹² Ebrehe'nin Kâbe'yi yıkmak üzere ordusuyla Mekke'ye gelip de Ebabil kuşları ile yok edilmesinden sonra, Arap Yarımadasında ticaret için dolaşan Kureyş kervanlarına artık bedeviler saldıramıyordu. Ayet bunu Mekkelilere hatırlatıp Allah'a karşı kulluk görevlerini yerine getirmelerini, şirkten vazgeçmelerini emretmektedir. Bu ayette olduğu gibi bazen Allah, fazlı keremi ve rahmeti sebebiyle hidayete vesile olsun diye zalim ve kâfirleri de korkudan emin kılar.

Havf sözcüğünün müştaklarından biri olan “tehvif” kelimesinin geçtiği şu ayette, Allah Teâlâ önceki peygamberlerin gösterdiği mucizeleri gerçekleştirme işinin sebebini açıklamaktadır.

وَمَا مَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأُولُونَ وَآتَيْنَا مُوسَى النَّاقَةَ

مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا

*“Bizi, (Kureyş'in istediği) mucizeleri göndermekten, ancak, öncekilerin onları yalanlamış olması alıkoydu. (Nitekim) Semûd kavmine o dişi deveyi açık bir mucize olarak verdik de onlar bu yüzden zalim oldular. Oysa biz mucizeleri sırf korkutmak için göndeririz.”*⁹³

⁹¹ el-Mü'min 40/16.

⁹² Kureyş 106/4.

⁹³ el-İsra 17/59.

Zemahşerî'ye göre, “Kureyş’in Hz. Peygamber’den istediği Safa tepesini altına çevirmek, ölüleri diriltmek gibi mûcizeleri göndermekten bizi alıkoyan, Âd, Semûd kavmi gibi önceki milletlerin mûcizeleri gördükten sonra iman edeceklerini söylemelerine karşılık, peygamberlerine inanmamaları ve bunun sonucunda onların azabı hak edip köklerinin kazınması ve tarih sahnesinden silinmiş olmalarıdır.”⁹⁴ Çünkü Allah’ın yasası uyarınca, bu mûcizeler gösterildiği halde yine de inkârda direnirlerse –ki zaten bu isteklerinde samimi değillerdi– o takdirde hak ettikleri ceza hemen verilecekti. Nitekim eski bir Arap toplumu olan Semûd kavminin istedikleri mucize gerçekleştiği halde, bir mucize olarak yaratılan ve kesinlikle zarar vermemeleri istenen deveyi boğazlamışlar, böylece Allah’ın buyruğunu tanımadıkları için cezalandırılmışlardır.⁹⁵

Ayette, Allah Teâlâ peygamberleri hissi mûcizelerle göndermekten vazgeçmesinin sebebini, önceki kavimlerin peygamberlerini yalanlayıp inkâr etmesi olarak göstermiştir. Demek ki, te’dibe yaramayan azap ve imtihanın terkedilmesinin kulların maslahatına olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca ayette korkutma manasına olan “tehvîfâ” ifadesinin kullanılması, siyak ve sibakın gerektirdiği bir durumdur. Yoksa mûcizelerin inzâr ile beraber tebşir (müjdeleme) için olması esastır. Çünkü Kur’ân’ın mesânî üslûbunda asıl olan, cehennem ve azabının zikrolunduğu yerlerde cennet, rahmet ve bağışın da akabinde getirilmesidir. Burada böyle olmadığını görmekteyiz. Zira olağanüstü bir olay olan mucizeye tanıklık ettikten sonra, hala peygamberine inanmayan bir topluluğun azapla korkutulmasından dolayı bu ayette sadece “korkutma” tabirine yer verilmiştir. Nitekim Semûd kavminin başka bir mucize olan ‘deve’ ile imtihanında böyle olmuştur.

Allah Teâlâ Semûd kavmine Salih Peygamber’i elçi olarak göndermişti. Kendisinden mucize istediler. Allah ona çok güzel bir dişi deve gönderdi. Bu devenin otlaklarda serbestçe dolaşması, belli

⁹⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 630.

⁹⁵ Bk. el- A’râf 7 /73-79; Hûd 11 /61-68.

bir günde sulanması,⁹⁶ deveye kimsenin kötülük etmemesi emredildi diyen Taberî, “Kudar b. Sâlif adında birisi, Hz. Salih’i (a.s.) yalanladı. Sonra deveyi kestiler. Allah, onların memleketlerini başlarına yıktı ve onları helâk etti Ama bunu yaparken;

وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا

“O, yaptığının sonucundan korkacak değildir.”⁹⁷

Allah (c.c.) verdiği cezanın sonucundan, acaba sonunda bir zarar veya sorumluluk gelir mi? diye endişe edecek değildir “O, sonunda yaptıklarının hesabını vermeğe mecbur olan fani hükümdar ve hâkimlere benzemez. Çünkü “O yaptığından mesul olmaz.”⁹⁸ ayetinde belirtildiği gibi O’nun üstünde onu sorumlu tutacak, ona zarar verebilecek hiçbir kuvvet ve kudret yoktur.⁹⁹

İnkârcıların hissî mucize isteklerine karşılık Kur’ân’da sürekli Hz. Peygamber’in beşerî özelliklerine, gaybı bilmediğine, kendisine bildirilen hakikatleri duyurmakla görevli olduğuna vurgu yapılmıştır. İman etmek istemeyenlere bu tür olayların fayda vermediğine dikkat çekilmiş, akıl ve sağduyu sahibi kimseler için mucize olarak Kur’ân’ın yeterli sayılacağı belirtilmiştir. “Kendilerine okunan kitabı sana indirmiş olmamız onlara yetmedi mi? Şüphesiz bunda inanan bir kavim için bir rahmet ve bir öğüt vardır.”¹⁰⁰ Eğer Hz. Peygamber (a.s.) de müşriklerin istedikleri bu nevi mucizeleri göstermiş olsaydı, onlar da eski kavimler gibi iman etmeyip helâk edileceklerdi. Ayetin sonunda bu şekilde helâk edilen Semûd kavmine değinilmesi, aynı akıbete düşür olma konusunda müşrikler için açık bir tehdittir. Müteakip ayette (İsrâ 17/60) apaçık mucizeleri gösterme sebebi,

⁹⁶ eş-Şuarâ 26/ 155.

⁹⁷ eş-Şems 91/ 15.

⁹⁸ el-Enbiya 21/23.

⁹⁹ Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 2003, XXIV, 448 ve 452.

¹⁰⁰ el-Ankebût 29/51.

azgınlığın kalbine korku salmak (**nühavvifühüm**) olarak ifade edilmiştir.

Netice itibariyle Kur'ân'da "havf" ile kastedilen korku, kalbin duymuş olduğu yakıcı bir ıstırap şeklinde insanın içinde beliren, ruhu rahatsız eden, kişiyi devamlı teyakkuz halinde tutan, dış belirtilerine nispetle daha çok gönülde tesirini gösteren bir korku türüdür. Dünyevî korku ve kaygıları, azap korkusu, ahiret kaygısı, günah işleme endişesi gibi dinî kaygıları ifade etmektedir."¹⁰¹

3. Kur'ân'da Haşyet(حَشِيَّة)

"Haşyet kelimesinin karşılığında lugatlarda havf kullanılmıştır. İsmi Tafdil vezni "ehşâ" en çok korkan anlamındadır. هذا المكان أخصى: "Bu mekân en korkulan yerdir."¹⁰² Haşyet, havftan daha üstündür. O havfin en şiddetlisidir. Arapların شَجْرَةَ حَشِيَّةٍ "Kuru bir ağaç" sözünden alınmıştır. Havf ise kendisinde hastalık bulunan deve için حَوْفَاءَ şeklinde söylenir. Dolayısıyla bu bir noksanlıktır. Havf cinsdir diğerleri nevi (türdür). Her haşyet, havfdır ama her havf, haşyet değildir. Onun için haşyet, Allah'tan korkmaya tahsis edilmiştir. وَخَشُونَ رَبَّهُمْ وَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ "Rablerine saygıda kusur etmeyen, hesabın kötüsünden korkan kimselerdir."¹⁰³

Haşyet kelimesinin bilgi ile ilişkisi için Ragıb el-İsfehânî, "Saygıyla karışık bir korku olan haşyet, daha ziyade kendisine saygı duyulan varlık hakkındaki bilginin bir ürünü olarak ortaya çıkar."¹⁰⁴ demektedir.

وَلَقَدْ خَشِيتُ بَأْنَ مَنْ تَبِعَ الْهُدَى سَكَنَ الْجَنَانَ مَعَ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ (ص)

¹⁰¹ Gezgin, *Adı Geçen Makale*, 45.

¹⁰² İbn Manzûr, *Lisân*, 921.

¹⁰³ er-Ra'd 13/21; Süyûtî, Celaleddin, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an* (thk. Mustafa Şeyh Mustafa), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut ts., 413.

¹⁰⁴ Ragıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 155.

“Ben bildim/ümid ederim ki hidayet yoluna tabi olan kimse cennetlerde Peygamber Hz. Muhammed (s.a.) ile beraber ikamet edecektir.”¹⁰⁵

Nitekim اِنِّي لِأَحْشَاكُمُ لِلَّهِ وَأَنْتَ كُنْتُمْ لَهُ نَيْتَكِيمٌ “Ben Allah hakkında sizden daha çok bilgiye sahibim ve benim haşyetim sizinkinden daha fazladır”¹⁰⁶ hadisinde bu mana vurgulanmıştır. حَشِيَ fiili على harfî cerri ile kullanıldığı zaman, “kaygılanmak, tedirgin olmak, kaygı”¹⁰⁷ anlamlarına gelmektedir.

Bazıları şöyle demişlerdir: خَشِيتُ زَيْدًا: “Zeyd’den haşyet duydum” (korktum) denilir; oysa خَشِيتُ ذَهَابَ زَيْدٍ: “Zeyd’in gitmesinden haşyet duydum (korktum) denilmez. Böyle denilirse, asıl anlamına göre değildir, ancak haşyetin havf yerine kullanılmış olmasından dolaydır. Bazen birbirine yakınsa, bir kelime diğeri yerine kullanılabilir.¹⁰⁸ يَا خَشِيتُ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ "Onlar, yüceler yücesi bildikleri rablerinden korkar, kendilerine buyurulanı yerine getirirler.”¹⁰⁹ ayetinde ince bir nükte vardır. Meleklerin yaratılışı ve gücünden bahseden عَلَيْهِا مَلَكَةٌ غَلَاظٌ شِدَادٌ "Onun başında acımasız, güçlü melekler vardır.”¹¹⁰ ayetinde ifade edilen kuvvetlerine rağmen, onlar yine de Allah’ın gücü yanında zayıftırlar.”¹¹¹

Havf ile haşyetin farkına işaret eden Askerî, “havf, çirkinlikle ya da çirkinliği terkle ilgilidir. Yine, خِشْتُ الْمَرَضَ : “Hastalıktan korktum” denilir. Haşyet ise, sevilmeyen şeylerin kendisinden değil, onlara sebep ve kaynak olan varlıklardan korkmaktır. Haşyet, kötülüğün bulunduğu yerle ilgilidir ve kötülüğün kendisinden korkmak, haşyet

¹⁰⁵ İbn Manzûr, *Lisân*, 839; İbn Fâris, *Mekâyis*, II, 184.

¹⁰⁶ Buhârî, *Nikâh* 1; Müslim, *Nikâh* 5.

¹⁰⁷ Cevherî, *Sihah*, VI, 2327; İbn Fâris, *Mekâyis*, II, 184; İbn Manzûr, *Lisan*, XIV, 228; Fîrûzâbâdî, *Kâmûs*, IV, 326.

¹⁰⁸ Askerî, *el-Furûk*, 236.

¹⁰⁹ en-Nahl 16/50.

¹¹⁰ et-Tahrîm 66/6.

¹¹¹ Süyûtî, *el-İtkân*, 414.

diye isimlendirilmez. Bu nedenle ayette, “*Rablerine haşyet duyarlar*”¹¹² şeklinde buyurulmaktadır. Şayet, “Yüce Allah, ben senin, *İsrail Oğullarının arasına tefrika düşürdün*’ demenden *koktum (haşyet duydum)*”¹¹³ buyurmadı mı?” denilecek olursa biz de, “Hz. Harun, ayrılığa yol açacak olan sözden haşyet duydu ve bir şeye yol açan onu yapan konumundadır” deriz. Hz. Mûsâ (a.s.) Tûr Dağı’na vahiy almaya gittiğinde kavminin başına gözcü olarak bıraktığı kardeşi Harun (a.s.) ile buzağıdan heykel yapıp “Sizin tanrınız budur, Musa onu Tur Dağı’nda aramaya gitti” diyen Sâmirî’ye engel olamayışıdır. Harun (a.s.) onlara müdahalede bulunsaydı, kendi tarafını tutan İsrail oğulları ile Samirî’nin yanında yer alanlar arasında ayrılık çıkıp birbirlerini telef etmelerinden çekinmişti. Onun için Mûsâ’nın (a.s.) dönmesini beklemiştir.

Haşyet ile havfin birbirini kapsayıp kapsamaması konusunda ise Askerî şöyle der: “Haşyet, havftan daha özeldir. Haşyet, hoşlanılmayan şeylerin kendisinden değil de onlara sebep ve kaynak olan varlıklardan korkmaktır. Havf daha genel, haşyet daha hususî bir mana ifade etmekte olup her haşyet havf dairesine girdiği halde, her havf haşyet değildir. Cenab-ı Hak’tan hem havf, hem haşyet duyarız, ama azabından sadece havf ederiz. Zira Allah bize azap edebileceği gibi affetmesi de mümkündür. İnsanın bu ikisi arasındaki kaygı ve tereddüdünü anlatmakta havf kelimesi kullanır.”¹¹⁴

Ragıb el-İsfehânî, ta’zimle/saygıyla birlikte bulunan bir korku türü olan, “haşyet” kelimesindeki korkunun kaynağının ilim olduğunu, dolayısıyla bir şeyin büyüklüğünü bilerek ondan duyulan korkuyu ifade ettiğini belirterek, “*Kulları içinde ancak âlimler, Allah’tan (gereğince) korkar*”¹¹⁵ ayetinin delâletiyle Allah’ı hakkıyla tanıyan âlimlere mahsus olduğunu belirtir.”¹¹⁶ Marifete yakın bir korkudur. “*Allah’ın kulları arasında O’nu en iyi bilenlerin O’ndan*

¹¹² er-Ra’d 13/21.

¹¹³ Tâ hâ 20/94.

¹¹⁴ Askerî, *el-Furûk*, 236.

¹¹⁵ Fâtır 35/28.

¹¹⁶ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 155.

en çok haşyet duyanlar” olduğunu bildiren hadis-i kudsîde¹¹⁷ haşyetle bilgi arasındaki bu ilişki özellikle vurgulanmıştır. Bazılarına göre haşyet, havfin en şiddetli şeklidir. Bazılarına göre de korkan kuvvetli de olsa korkulan varlık azamet sahibi ise, korku haşyet ile; korkulan varlık basit bir şey de olsa korkan güçsüz ise, korku havf ile ifade edilir.”¹¹⁸

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), “Havf, nefes aldığın yerde sonunun geleceğini beklemektir. Kalbin korkulan şeyi düşünmesinden kaynaklanan endişe ve ıstıraptır. Hükümlerin kaynaklarını bilme kuvvetidir. Korkunun sebebi budur. Denilmiştir ki havf; hoşlanmadığı bir şeyle karşılaşacağını hissettiğinde kalbin korkmasıdır. Haşyet ise, korkudan daha özeldir. Allah’a saygı duyan âlimlere mahsustur. Havf, hareket; haşyet ise büzüşmek, içe kapanmak ve hareketsizliktir. Düşman, sel vb. şeylerle karşılaşan için iki durum söz konusudur: Birincisi, ondan kaçmaktır ki, korku halidir. İkincisi ise, onun ulaşamayacağı bir yerde karar kılıp yerleşmektir ki, o da haşyettir. Heybete gelince, saygı ve hürmetle orantılı bir korkudur. Çoğunlukla muhabbet ve marifetle birlikte olur. İclal ise sevgiyle ilintili bir ta’zimidir. Havf, mü’minlerin hepsi, haşyet, Allah’ı tanıyan âlimler için; heybet sevenler, iclal ise, yakınlaşanlar için söz konusudur”¹¹⁹ demiştir. Peygamber’in (a.s.) buyurduğu gibi, bilgi ve ma’rifet miktarınca havf ve haşyet olur: “*Ben Allah hakkında sizden daha çok bilgiye sahibim ve benim haşyetim (bir rivayette havf) sizinkinden daha fazladır.*”¹²⁰ “*Siz benim bildiklerimi bilseydiniz, az güler çok ağlardınız.*”¹²¹

Havf ile haşyet arasında bir karşılaştırma yapan Fîrûzâbâdî, “Havf duygusu sahibini kaçma, uzaklaşma ve terk etmeye yöneltir. Haşyet sahibi ise, çareyi ilmine sarılmakta bulur. Onların durumu, tıp

¹¹⁷ Dârimî, Mukaddime, 34.

¹¹⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, X, 141; Süyûtî, *el-İtkân*, 414; Lütfullah Cebeci; *Kur'an'a Göre Takva*, Seha Neşriyat, İstanbul 1985, 21.

¹¹⁹ İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Şemsuddîn el-Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1983, 549.

¹²⁰ Buhârî, Nikâh, 1; Müslim, Nikâh, 5.

¹²¹ Buhârî, Hüsûf, 2.

hakkında hiç bilgi sahibi olmayanla mahir bir doktorun durumu gibidir. Birincisi perhiz ve yemekten kaçınmaya çalışırken, doktor olan ise bilgisiyle elde ettiği ilaçlarla tedavi uygular” der.¹²² Ebû Hafs: “Havf, kapısından kaçanları kendisiyle düzelttiği Allah’ın kırbacıdır. Kalbin barındırdığı hayır ve şerri kendisiyle fark ettiği bir kandildir. O’ndan korkan herkes, yine Allah azze ve celleye sığınır. Haif (korkan), Rabbinden kaçıp yine Rabbine sığınır.” Ebû Süleyman (ö.215/830) der ki: “Korku bir kalpten ayrıldığında o ancak harap olur. Korku kalpte yerleştiği zaman, oradaki şehvet mevzilerini yakar, dünyayı oradan uzaklaştırır.” Zünnûn (ö.245/859): “İnsanlar korku taşıdıkları sürece doğru yoldadırlar. Korku onlardan gittiğinde yollarını kaybederler. Havf, bizzat amaç değildir, aksine onun dışındaki vesilelere yönelmek için bir araçtır. Bundan dolayı korkulan şeyin yok olmasıyla o da yok olur. Zira cennet ehli için hiçbir korku ve üzüntü yoktur”¹²³ der.

Cürcânî: “Haşyet, gelecek zamanda kötü bir şeyin olacağını beklemek veya ummak sebebiyle kalbin acı duymasıdır. Bu acı bazen kulun kendi içindeki gizliliklerden (kendi işlediği günahlardan, Allah’ın yasaklarını ihlal etmesi sebebiyle) hissedilir. Bu kimi kez de Allah’ın celal ve heybetini bilmek sebebiyle olur. Peygamberlerin haşyeti bu kabildendir.”¹²⁴ der.

Ebû Ali Dekkâk (ö.412/1021), وَخَافُونَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ “Yalnızca benden korkun”¹²⁵ ayetine dayanarak havfı imanın إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ “Allah’tan kulları içerisinde ancak âlimler derin saygı duyar”¹²⁶ ayetini delil göstererek haşyeti de ilmin şartı olarak kabul etmiştir.¹²⁷ Elmalı’lı M. Hamdi Yazır (1878-1942) ise, “Haşyet,

¹²² Fîrûzâbâdî, *Besâir*, II, 546.

¹²³ İbn Kayyim, *Medâric*, 549.

¹²⁴ Cürcânî, *Ta’rifât*, 98.

¹²⁵ Âl-i İmrân 3/175.

¹²⁶ Fâtır 35/28.

¹²⁷ Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin, *er- Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse, 1966, 100.

mutlak ürküntüden ibaret bir korku değil, muhabbet ve ta'zim ile beraber olan saygılı bir korkudur. Taatte hüsn-i mutlaka lâyük ihšana yaklaştıracak yüksek bir aşk heyecanı uyandıran güzel bir halet-i ruhiyedir.”¹²⁸ demiştir.

حشية kelimesi türevleriyle birlikte Kur'ân'da kırk sekiz yerde geçmektedir. Haşyetin korku anlamının yanı sıra saygı anlamında kullanıldığı ayetlerde şöyle bir fark göze çarpmaktadır: İnsanlara yönelik olanlar için korku daha belirgin bir vasıf iken, Allah'a karşı olanlar için saygı daha ağır basmaktadır.

Haşyetin havf ile müteradif olup olmadığı konusunda ise şunlar söylenmiştir. Havf manasında (müteradif) kullanılan kelimeler, doğrudan veya her zaman korku anlamını ifade etmez. Bu kelimelerin, lazım melzum ve sebep müsebbep ilişkisi dâhilinde korku anlamını ifade ettiği durumlar da vardır. Başka bir ifadeyle bu kelimeler, bulunduğu siyaka ve failinin değişmesine bağlı olarak korku anlamı ifade ederler. Süyûfî (ö.911/1505)'ye göre, lügatçiler müteradif zannedilen havf ve haşyetin arasında neredeyse bir fark bulamamışlardır. Haşyet, havftan daha üstündür. O havfin en şiddetlisidir. Havf, daha genel, haşyet daha hususî bir mana ifade etmektedir. Her haşyet havfdır ama her havf, haşyet değildir. Onun için haşyet, Allah'tan korkmaya tahsis edilmiştir. Böyle kimseler, *“Rablerine saygıda kusur etmeyen, hesabın kötüsünden korkan kimselerdir.”*¹²⁹ şeklinde övülmüşlerdir.¹³⁰ Havf cinstir, diğerleri nevi (türdür). Haşyet saygı eşliğinde olan, insana kuvvet ve değer kazandıran korkudur. Onun için gerçek huşû sahipleri, Allah'tan haşyet eden âlimlerdir denilmiştir. *“Kulları içinde ancak âlimler, Allah'tan gereğince korkar.”*¹³¹ ayetindeki anlam budur. Peygamberler, Allah'tan başka kimseden korkmadıkları için risalet görevini bihakkın yerine getirirler. *“O*

¹²⁸ Yazır, *Hak Dini*, IX, 366.

¹²⁹ er-Ra'd 13/21.

¹³⁰ Süyûfî, Celaleddin, *el-İtkân*, 413.

¹³¹ Fâtır 35/28.

peygamberler ki, Allah'ın gönderdiği emirleri duyururlar, Allah'tan korkarlar ve O'ndan başka kimseden korkmazlar."¹³² Çünkü peygamberler ve onların gerçek varisleri âlimler, saygı ihtiva eden korkuya sadece Allah karşısında bürünürler. Diğer taraftan zayıf yaradılışlı olan insanoğlu, aniden kapıldığı korku için kınanamaz. Tûr Dağı tarafında gördüğü ateşten ailesine getirmek için oraya gelen Hz. Mûsâ'ya (a.s.) Allah Teâlâ tarafından şöyle nida edilmiştir: *"Asânu at! (Mûsâ asâsını atıp) onu yılan gibi hareket eder görünce, dönüp ardına bakmadan kaçtı. (Allah şöyle dedi): "Ey Mûsâ korkma! Benim katımda peygamberler korkmazlar."*¹³³

Yılan ya da vahşi bir hayvandan korkmak gibi insanın kapıldığı bazı korkular fitrî olduğu için, Hz. Mûsâ'nın (a.s.) da ilk anda böyle bir tepki vermesi normal karşılanabilir. Bu tür korku, tehlikeler karşısında kaçınılmaz bir şekilde ortaya çıkan temel bir duygu türü olup, en erken dönemlerde görülür ve insanın kendi varlığını koruma güdüsüne dayanır. Ancak Allah (c.c.) kendisine nida ederek, bunun hakikatte korkulacak bir şey olmadığını ve Hz. Mûsâ'yı bürüyen korkunun saygıdan kaynaklanmadığını, insan tabiatındaki hilkat zayıflığı sebebiyle tilkaî (kendiliğinden) olarak meydana geldiğine işaret etmiştir. Dolayısıyla ona verilen "korkma" emri bu merhaleden sonraki zaman dilimi içindir. Allah Teâlâ, peygamberleri Mûsâ (a.s) ve Harun'a (a.s) risâlet görevlerini tebliğ ederken Firavun'a yumuşak, nazik söz söylemelerini, onu kızdıracak ve nefretini çekecek söylemlerden uzak durmalarını emretti. *"Ona yumuşak söz söyleyin. Belki öğüt alır yahut korkar."*¹³⁴ Başka ayetlerde de Mûsâ'ya *"Haydi, Firavun'a git! Çünkü o azmıştır. Ona de ki: İster misin (küfür ve isyanından) temizlenesin? Seni Rabbine iletayim de ona karşı derinden saygı duyup korkasın!"*¹³⁵ şeklinde tebliğde bulunmalarını emretti.

¹³² el-Ahzâb 33/39.

¹³³ en-Neml 27/10.

¹³⁴ Tâha 20/44.

¹³⁵ en-Nâziât 79/17-19.

Diğer taraftan Hz. Mûsâ ve Hz. Harun, Firavuna tebliğde bulunup Allah'tan korkması ve öğüt almasını sağlamaları için Allah'tan emir almışlarken, kendileri de Firavunun öfkesinden ve taşkınlığından korkmaktadırlar. “*Dediler ki: Rabbimiz! Doğrusu biz, onun bize aşırı derecede kötü davranmasından yahut iyice azmasından endişe ediyoruz. Buyurdu ki: Korkmayın, çünkü ben sizinle beraberim; iştir ve görürüm.*”¹³⁶ Firavunun takınması arzu edilen korku, Allah'a karşı saygı gösterip kendisini arındırması olarak manevi bir korku iken; Mûsâ ve Harun'un Firavunun azgınlığından duydukları korku tamamen maddidir. Bu korku, Firavunun azgın bir diktatör olmasının yanı sıra, Hz. Mûsâ'nın Firavunun yanında iken bir Kıpti'yi yanlışlıkla öldürmesinden bahseden, *"Sizden korkunca da hemen aranızdan kaçtım. Sonra rabbim bana doğru karar vermeyi öğretti ve beni peygamberlerden biri yaptı."*¹³⁷ ayetindeki korkudur. Hz. Mûsâ (a.s), “Ben yanlışlıkla ölümüne sebep olduğum Kıptî yüzünden, beni takip edip üzerime hücum etmenizden korktuğum için şehirden kaçmak zorunda kaldım. Ondan sonra annemin himayesinde emîn bir şekilde, sebep olduğunuz zulümden dolayı sizin yanınızda iken, Rabbim beni güzel yetiştirip hikmet ehlinin ilmini bağışlayarak beni peygamber yaptı. Artık ben katil olayı veya başka bir şey için senden korkmuyorum, istediğini yapabilirsin” diyerek Firavuna meydan okudu.”¹³⁸

Risâlet'ten önce Firavundan korkan Hz. Mûsâ, peygamber olduktan sonra Allah'tan başka hiç kimseden korkmayıp, yanlışlıkla da olsa bir kişiyi öldürmüş olmasına rağmen onun huzuruna çıkmaktan çekinmemiştir. Çünkü peygamberler Allah'ın seçkin kulları olup şu ayette belirtildiği gibi Allah'tan aldıkları emirleri

¹³⁶ Tâhâ 20/45-46.

¹³⁷ eş-Şuarâ 26/21.

¹³⁸ Bikâî, İbrahim b. Ömer b. Ali b. Ebî Bekir, *Nazmu'd-Durer fî Tenâsubi'l-Ayâti ve's-Suver, Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, Kahire ts. XIV, 22.*

tebliğ hususunda O'ndan başkasından korkmazlar. “*O peygamberler, Allah'tan korkar ve O'ndan başka hiçbir kimseden korkmazlar.*”¹³⁹

İslâm'ı kabul eden kişi, imanın kendisine kazandırdığı meziyetle Yüce Yaraticıdan başkasından korkmaz. Çünkü o artık gerçek kudreti tanıyıp idrak etmiş, esas korkulması gerekenin kendisi gibi insan olanlar değil, aziz ve kahhar olan Allah Teâlâ olduğunun farkına varmıştır. İmanın halâvetini tadanlar artık bu uğurda başlarına gelecek her türlü sıkıntıya katlanırlar; mal ve canlarını Allah yolunda harcamaktan çekinmezler. Maide suresinde “müminlerin birbirlerine karşı alçak gönüllü, *kâfirlere karşı güçlü ve onurlu oldukları ve Allah yolunda cihad ederler*” şeklinde güzel vasıflarından bahsedildiği bir ayette, onların aynı zamanda hiçbir kınayıcının kınamasından korkmadıkları da ifade edilir.”¹⁴⁰

Diğer taraftan, Mekkeli müşriklerin anne ve babasını öldürmeleri karşısında diliyle inkâr ettiği için ağlayarak Resûlullah'ın yanına getirilen Ammar'ın (r.a.) gözyaşlarını silen Hz. Peygamber, “Seni zorlarlarsa yine onların istediğini söyle” diye onu teselli etmiştir. Ammar'ın (r.a.) durumu üzerine şu ayet nazil olmuştur. “*Kalbi imanla dolu olduğu halde zorlanan kimse hariç, inandıktan sonra Allah'ı inkâr eden ve böylece göğsünü küfre açanlara Allah'tan gazap iner ve onlar için büyük bir azap vardır.*”¹⁴¹ Bu ayetle “İkrah-ı Mülci”¹⁴² karşısında dil ile inkâr etmeye cevaz verilmiştir. Çünkü Ammar'ın gözü önünde anne ve babası katledilmiş, kendisi de öldürülme ya da bir uzvunun kesilmesi korkusunu bizzat yaşamıştır. Böyle bir korku gerçek bir zorlamadır. Bu durumda kalben akidesini değiştirmeden diliyle inkâr ettiğini söylemek gerçekte küfür değildir. Zira insan fıtraten zayıftır, tehlikeler karşısında kendi varlığını

¹³⁹ el-Ahzâb 33/39.

¹⁴⁰ el-Mâide 5/54.

¹⁴¹ en-Nahl 16/106.

¹⁴² İkrah-ı Mülci: İtlâf-ı nefis (öldürme), kat'ı uzuv (bir organı kesme) yahut bunlardan birine götüren şiddetli darbe ile yapılan zorlamadır. (Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, Nesil Yayınları, İstanbul 1991, II, 150.

koruma güdüsüne sahiptir. Benzer durumlarla karşılaşan Müslüman, dilerse Allah'ın kendisine hediye ettiği bu ruhsatı kullanabilir.

4. Havf ve Haşyet Kavramlarıyla Karşıt Anlamlı Lafızlar

Kavram çalışmalarında kelimelerin sözlük anlamlarının ötesini ve arka planını görebilmek için çalışılan kavramla anlam yakınlığı olan kavramlar ve zıt anlamlı sözcükler araştırılarak, kavram ve terkiplerin tahlilini zıtları ile birlikte ele almak gerekir. Böylece bu kavram daha net ortaya konulup, konu Kur'ân bütünlüğü içerisinde ele alınmış olur.¹⁴³ İşte biz de bu sebeplerden ötürü, çalışmamızda havf ve haşyetle zıt anlamlı kavram olarak **Emn** ve **Recâ**¹⁴⁴ kavramına da yer vermeyi uygun gördük.

4.1. Emn (أَمْنٌ)

Eman ve emanet aynı anlamdadır. قَدْ أَمِنْتُ : “Güvendim” dediğinde “Ben emin” birisiyim anlamındadır. Emîn, özünde güvenilir olan, me'mûn ise başkaları tarafından güvenilir bulunandır.¹⁴⁵ “Kendimden başkasına güvendim” dediğinde güven (emn) ve emanetle aynı anlamdadır. Emn korkunun (havf), emanet hıyanetin zıddıdır. İman da küfrün zıddıdır ve tasdik ile aynı anlamdadır. Onun tersi de tekzîbdir. Bir topluluk ona inandı, diğeri ise yalanladı. أَمِنْتُهُ : “Ona güvendim” ve أَحَفَّتُهُ : “Onu korkuttum” şeklinde müteaddi olarak da kullanılır. Kur'ân'da ayet-i kerimede وَأَمِنْتُهُمْ مِنْ خَوْفٍ : “Onları korkudan emin kılan”¹⁴⁶ şeklinde gelmiştir.¹⁴⁷

İbn Sîde, “Emine” (أَمْنٌ), “korcu” (خَوْفٍ) 'ın tersidir” ve “emn” kökündendir demiştir. أَمَنَةٌ “emenetün” de aynı köktendir.

¹⁴³ Mustafâ Müslim, *Mebâhis*, s. 58; Dumlu, *İbn Teymiye ve Konulu Tefsîr*, 86.

¹⁴⁴ Danavî- Malik, *Mu'cemu'l-Müterâdifât ve'l-Ez-Dâd*, 245.

¹⁴⁵ Askerî, *el-Furûk*, 223.

¹⁴⁶ Kureyş 106/4.

¹⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisân*, 140.

Başka bir ayette ise, *إِذْ يُعَثِّبِكُمُ النَّعَاسَ أَمْنَةً مِنْهُ*, “*Hani (Allah) kendi tarafından bir güvenlik olarak sizi hafif bir uykuya daldırıyor...*”¹⁴⁸ şeklinde gelmiştir. Mesihin nüzûlü ile ilgilibir hadiste *تَقَعُ الْأَمْنَةُ فِي*

الأرض : “Yeryüzü güvenle dolar.” Yeryüzünün güvenle dolacağı, hiçbir insanın ve hayvanın korku duymayacağı kastediliyor. Başka bir hadiste ise; “Yıldızlar gökyüzünün güvencesidir. Yıldızlar kaybolunca gökyüzünden va’dedilen azap gelir. Ben de ashabım için güvenceyim. Ben gidince ashabımın başına gelecekler gelir. Ashabım da ümmetim için güvencedir. Ashabım gidince de ümmetimin başına gelecekler gelir.”¹⁴⁹ Gökyüzünden va’dedilenden kasıt, onun yarılması ve kıyametin kopmasıdır. Yıldızların gitmesinden onların dürülüp yok olması kastediliyor. Ashabın ve ümmetin başına geleceklerden kasıt ise, fitne ve iç karışıklıklardır.

“*Bu güvenilir beldeye*” *وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ* aynı anlamdadır. *ve رَجُلٌ أَمِينٌ* (Mekke) yemin olsun.”¹⁵⁰ ayetinde bu anlamda kullanılmıştır.”¹⁵¹

Cevherî, “Güvenilir kişiye emîn denilir. Şairin dediği gibi *لَا أُخَوِّنُ* Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXII, 335 (19566).
¹⁴⁸ el-Enfal 8/11.
¹⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXII, 335 (19566).
¹⁵⁰ el-Enfal 8/11.
¹⁵¹ İbn Manzûr, *Lisân*, 140.
¹⁵² ed-Duhân 44/55.
¹⁵³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIV, 485.

konusunda güvenilecekleri emin kişidir. الْمَجَالِسُ بِالْأَمَانَةِ “Meclisler emniyettedir”¹⁵⁴ hadisi de aynı anlamdadır. İbn Abbas’ın rivayet ettiği bir hadis-i şerifte ise, “İman güvenilir olmaktır, güvenilir olmayanın imanı yoktur”¹⁵⁵ buyurulmuştur.

Mü’min isminin Allah’a iman eden insanlara sıfat olmasının güven kavramıyla alakasını ifade eden bir hadis-i şerifte Resûlullah (s.a.): لَا يَأْمَنُ جَارُهُ بَوَائِقَهُ “Komşusu zararlarından emin olmayan kimse iman etmiş olamaz”¹⁵⁶ diye buyurmuştur. Hadiste geçen “bevâik” aniden gelen ve zarar veren, helâk eden şey demektir.

Emn, korkunun zıddı olarak güvenilir olmak anlamında Kur’ân’da birçok ayette yer verilen bir kavramdır. “Ayrıca şu ayette de kelime anlamları arasında yer alan “hıyanet”in zıddı anlamında kullanıldığı görülmektedir: فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِيَ أَمَانَتَهُ “Birbirinize güveniyorsanız, kendisine güvenilen borçlu emaneti yerine getirsin”¹⁵⁷ Yani kendisine bir şey emanet edilen onu sahibine versin demektir.”

4.2. Recâ (رَجَا)

“er-Recâ, الرَّجَاءُ: Yeisin zıddı olup ummak (emel) demektir. er-Recâ’nın ilk akla gelen anlamı, ümitsizliğin zıddı olan beklenti ve emeldir. er-Recâ’, sonunda mutluluk olan şeyin meydana gelmesini gerekli gören zandır. Memdûd isimlerdendir. رَجَاوة şeklinde masdarının gelmesi, hemzesinin vav’a dönüştüğünü gösterir. İbnu’l-Arabî bir beytinde şöyle der:

عَدَوْتُ رَجَاءً أَنْ يَجُودَ مُقَاعِسُ وَصَاحِبُهُ، فَاسْتَقْبَلَانِي بِالْعَدْرِ

¹⁵⁴ Ebû Davud, Edeb, 37 (4869).

¹⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 135; İbn Manzûr, Lisân, 142.

¹⁵⁶ Buhari, Edeb, 29.

¹⁵⁷ el-Bakara 2/283.

“Mukais ve arkadaşının bana cömert davranacaklarını umarak erkenden yola çıktım, fakat beni ihanetle karşıladılar.”¹⁵⁸

“Recâ, ümit, emel, beklenti ve istek anlamına da gelir. رَجِيَّةٌ : Kendisinden umut edilen, umut anlamına gelirken; الرَّجْوُ ise önem vermek, özen göstermek manasında kullanılır. مأزُجُو : Aldırış etmem, önem vermem demektir. Ezherî: “رَجِيَّةٌ , رَجَاً” manasındadır, Leys’den başkasının bunu dediğini işitmedim” demiştir. Fakat dehşete düşüldüğünde رَجِيَّةٌ denir. Recâ, korku anlamını da içerir. Recâ ve havf (ümit ve korku) birbirinin gereği olan durumlardır. Râci, arzu ettiği şeyin gerçekleşmesini ümit eden, elden kaçacak olmasından korkan kimsedir. Recâ, bir şeyin kenarı, yan tarafı anlamına gelir. Örneğin “recâ’l-bi’r” (kuyunun kenarı) denir. İnsan bir kuyunun başına geldiğinde henüz suya ulaşmasa da, ulaşma beklentisi ve inancı oldukça artar. Yavrulama vakti gelen deve için أُرْجَتِ النَّاقَةُ denir. Deve sahibi, yavrunun doğmasına ilişkin ümit beslemeye başladığı için böyle bir ifâde kullanılır. Yavrulama vakti gelen deve, henüz yavrusunu dünyaya getirmemiş olsa da, getirmesi neredeyse kesin gibidir. Recâ kelimesinin bu anlamları, ümit olgusunda, gerçekleşmesi istenen şeyler hakkında duyulan ve düşünülen durumu dile getirir. Yine recâ kelimesi, ümitlilik hâlinin sebep olduğu mutluluk ve rahatlama olgusunu da içerir. Ümîdin rahatlama vermesi gibi, insanı rahatlatması dolayısıyla kırmızı renge ercuvân denmiştir. Aynı şekilde recâ (umut) da ancak şekk ile birlikte olur.”¹⁵⁹

Recâ (ümit) ile temenni arasındaki farklar ise şunlardır: “Recâ (ümit), kalbin ileride olacak sevimli ve güzel bir şeye bağlanmasıdır. Korku, ileride olacak bir şey için olduğu gibi; ümit de ileride olması beklenen bir şey için olur. Recâ (ilâhî rahmeti ümit) ile kalpler hoş

¹⁵⁸ İbn Manzûr, *Lisân*, 163, 309-312; Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 194.

¹⁵⁹ İbn Manzûr, *Lisân*, 163, 309-312; Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 194; Firûzâbâdî, *Besâir*, III, 45; Semîn el-Halebî, *Umdetü’l-Huffâz*, II,84-85.

olur ve ahiret nimetlerine yönelir. Ümit ile temenni arasında fark vardır. Boş temenni sahibine tembellik verir, onu ciddiyet ve gayret yoluna sevk etmez. Ümit sahibi ise tam aksine hareket eder, ulaşmak istediği şeyin gereği olan çaba ve gayreti gösterir. Ümit övülmüştür, boş temenni ise kötü görülmüştür.”¹⁶⁰

“Recâ kelimesi bir âyette, haklarındaki af ya da azap kararının Allah'a bırakılmış olan kimselerin durumunu anlatır. وَأَخْرُونَ مُرْجُونَ

(Sefere katılmayanlardan) لَأَمْرٍ لِلَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

diğer bir gurup da Allah'ın emrine bırakılmışlardır. O, bunlara ya azap eder veya tevbelerini kabul eder. Allah çok bilendir, hikmet sahibidir.”¹⁶¹

Kelimenin bu tarz kullanımı, Kur'ân'ın “recâ” ile anlatmaya çalıştığı ümitli olma durumunun, daha çok kulun Allah'a karşı olan tutumunu anlattığını gösterir. Recâ kelimesinden türetilen

ve bir âyette “ercâihâ” diye geçen ifâde, bir şeyin kenarında bulunmayı anlatır. وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا

“Melekler onun (göğün) etrafındadır.”¹⁶²

Ümit de bir şeyin kenarında olmayı dile getirir. Ümit edilen şeyin gerçekleşmesi ya da gerçekleşmemesi de mümkündür.¹⁶³

Recâ kelimesi bazı âyetlerde, bir şeyi bekletmek, geride bırakmak, anlamındadır. قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَبْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ

“Dediler ki: Onu ve kardeşini egle ve şehirlere toplayıcı görevliler gönder.”¹⁶⁴

“Kelimenin bu anlamını ümit olgusuyla ilişkilendirdiğimizde, ümit edilen şeyin hemen gerçekleşemeyebileceğini, gerçekleşmesinin zaman alabileceğini, beklemede kalabileceğini söyleyebiliriz. Aynı şekilde recâ (umut) da ancak şekk ile birlikte olur. Şayet kişi fayda

¹⁶⁰ Kuşeyrî, *er- Risaletu'l-Kuşeyriyye*, 318.

¹⁶¹ et-Tevbe 9/106.

¹⁶² el-Hâkkâ 69/17.

¹⁶³ Abdurrahman Kasapoğlu, “Kur'an'da Ümit-İman İlişkisi”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 18(2007), 4.

¹⁶⁴ eş-Şuarâ 26/36.

sağlayacağını kesin olarak biliyorsa, râcî (uman) olmaz.”¹⁶⁵ الرَّجُو ve الرَّجَاءُ bazen korku manasında kullanılabilir. İbn Sîde, الرَّجَاءُ korku (havf) manasındadır demiştir.”¹⁶⁶ Ferrâ ise, ‘Recâ’nın ancak olumsuz kullanıldığında havf manasına geldiğini’ söylemiştir. مَا رَجَوْتُكَ : “Senden korkmadım” (مَا خِفْتُكَ) denilebilir de, خِفْتُكَ yani رَجَوْتُكَ : “Senden korktum” diye söylenemez diyerek Ebû Züeyb’in şu beytini delil getirmiştir:

إِذَا لَسَعْتَهُ النَّحْلُ لَمْ يَزُجْ لَسَعَهَا وَخَالَفَهَا فِي بَيْتِ نُوبٍ عَوَاسِلِ

“Arı kendisini soktuğunda onun sokmasına aldırış etmeyerek kovana girdi ve balı aldı.”

Ferra, “Recâ, ancak nefîyle birlikte kullanıldığında korku manasına gelir” görüşüne şu ayeti de delil getirmiştir: مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ

“Size ne oluyor da Allah için bir vakar (saygınlık) ummuyorsunuz?”¹⁶⁷ Yani Allah’ın büyüklüğünden korkmuyorsunuz.¹⁶⁸

Bazı müfessirler, وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ “Üstelik siz Allah’tan onların ümit edemeyecekleri şeyleri ummuyorsunuz”¹⁶⁹ ayetindeki تَرْجُونَ ifadesinin تَخَافُونَ “korkuyorsunuz” anlamında olduğunu iddia etseler de “recâ’nın” ancak olumsuz harfle beraber kullanıldığında “korku” anlamına geldiği görülmektedir. Allah’ın (ceza) günlerinin geleceğini ummayanlar”¹⁷⁰ yani “Allah’ın günlerinden korkmayanlar” ve وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا “Bize

¹⁶⁵ Askerî, *el-Furûk*, s. 236.

¹⁶⁶ İbn Manzûr, *Lisân*, 163.

¹⁶⁷ Nûh 71/13.

¹⁶⁸ Ferrâ, *Meâni'l-Kur’ân*, III, 85.

¹⁶⁹ en-Nisâ 4/104.

¹⁷⁰ el-Casiye 45/14.

kavuşacaklarını ummayanlar”¹⁷¹ yani “Bize kavuşmaktan korkmayanlar” ayetlerinin bu anlamı desteklediği anlaşılmaktadır.”¹⁷² İnkârcıların Allah’tan ümitli olamayışları, bu konuda çektikleri yoksunluk, Kur’ân’da “lâ yercûne” kelimesiyle dile getirilir. Korku ve ümîdin insan ruhunda yan yana ve iç içe olmalarından dolayı recâ kelimesi hem korku hem de ümit anlamında kullanılmıştır.

Recâ ile bir konuda hırslı olmak anlamındaki tama’ arasında da fark vardır: “**Tam**’ (طمع) kelimesi, öncelikli olarak ümit beklenen şeye karşı duyulan hırs, istek ve arzuyu dile getirirken; **Recâ** kelimesi, henüz gerçekleşmesi kesinleşmemiş, ama gerçekleşeceği sanılan duruma yönelik duygu ve düşünceyi belirtir. Bir başka deyişle “recâ”da zan söz konusudur. İnsanın beklentileri gerçekleşebileceği gibi gerçekleşmeyebilir de. Bir şeyin gerçekleşmesine yönelik ümit, o şeyin gerçekleşmemesi korkusundan bağımsız değildir. Bu yüzden recâ kavramına korku anlamı da yüklenmiştir. Recâ kelimesinin bu anlamları, ümit olgusunda, gerçekleşmesi istenen şeyler için duyulan ve düşünülen durumu dile getirir. Yine recâ kelimesi, ümitlilik hâlinin sebep olduğu mutluluk ve rahatlama olgusunu da içerir.”¹⁷³

Kesin bilinen bir şey için recâ kullanılmaz. “Recâ, sahibinin gerçekleşeceğinden şekk ettiği bir hayrın vukûu hususunda zann-ı galib ile zanda bulunmasıdır. Recâ, ilim ifade eden bir kelime değildir. Nitekim yakinen bilindiği için, *أُرْجُو أَنْ يَدْخُلَ النَّبِيُّ*, “Nebi’nin cennete gireceğini umuyorum” denilmez. Şayet ifade sahibi, birinin cennete gireceğini bilmiyorsa, “O’nun cennete gireceğini umuyorum” der. Recâ, “hayr konusunda emel”dir. Haşyet ve havf ise, “şer hakkında”dır. Çünkü her iki kelime de, korkulan ve umut edilen şey hakkında şekk ile birlikte bulunurlar. Oysa recâ,

¹⁷¹ el- Furkân 25/21.

¹⁷² İbn Manzûr, *Lisân*, 164.

¹⁷³ Kasapoğlu, “Kur’an’da Ümit-İman İlişkisi”, 159.

ancak umut edilen kaynağın cömertliği gibi umudu teşvik eden bir sebepten ya da bu sebebe bağlı başka bir unsurdan kaynaklanır.”¹⁷⁴

İnsan için en önemli dürtülerden biri olan ümit, aynı zamanda varoluşsal bir ihtiyaçtır. “Ümit etmek, henüz doğmamış bir gerçekliğe katılmak ve onun gelişimine katkıda bulunmaya hazır olmaktır. Ayrıca bu olay, kişinin yaşadığı süre içerisinde gerçekleşme bile, onun gerçekleşeceğinden kuşku duymamak da, ümit etme kavramının içerisine girer. Etkisiz olan ve bu durumunun bilincinde olan insan, ümit dürtüsü olmadan var olamazdı. Bununla birlikte ümit, temel erdemlerden birisidir, belki de içlerinde en önemli ve etkili olanıdır.”¹⁷⁵

Kur’ân’da, ümit olgusu Allah-insan ilişkisi bağlamında ele alınmış, insanın ölümden sonra güvenebileceği mutlak bir güce ihtiyacı olduğu sürekli vurgulanmıştır. Ayrıca insan, ümitlerini ölümlerle sona eren dünya hayatının dışına taşımak ister. “Mutlak mânâda insanın ümitlerini gerçekleştirecek, ölüm sonrası hayatta onu umutlu kılacak tek varlık Yüce Allah’tır. Bu gerçeklik, ümit olgusunu Allah-insan ilişkisinin temel unsurları arasına sokmuştur. Kur’ân’da Allah’ın rahmetini ümit etme, recâ kökünden türeyen fiillerle ifade edilmiştir.”¹⁷⁶

Tasavvufta recâ, “Kulun ilâhî rahmetin genişliğine bakması, rabbinin lütfunu kendine yakın hissetmesi, akıbetinin iyi olacağını düşünüp sevinmesi, celâli cemal gözüyle görmesidir.”¹⁷⁷ Hakkın fazl ve ihsanını görerek ve Kur’ân diliyle saydığı nimetlerini duyup bilerek, Allah’ın sevap ve rahmetinden ümitvâr olmaktır.¹⁷⁸ Recânın rehbet, rağbet, muhabbet, temenni, emn, havf, yeis gibi dinî ve

¹⁷⁴ Askerî, *el-Furûk*, 239.

¹⁷⁵ Freire, Paulo, *Yüreğin Pedagojisi* (çev: Özgür Orhangazi), Ütopya Yay., Ankara 2000, 38; Fromm, Erich *Yaşama Sanatı* (çev: Aydın Arıtan), Arıtan Yay., İstanbul 1997, 105.

¹⁷⁶ Kasapoğlu, “*Kur’an’da Ümit-İman İlişkisi*”, 156.

¹⁷⁷ Süleyman Uludağ, “*Recâ*”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, İstanbul 2007, XXXIV, 502.

¹⁷⁸ Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1994, 222.

tasavvufî kavramlarla ilişkisi vardır. Sûfiler genellikle recâ ve havfî hal olarak kabul etmişlerdir.¹⁷⁹ “Havf ve recâyı biri diğerini gerektiren iki hal olarak gören Gazzalî, recâ sülûk ehlinin makamı, taliplerin halidir. Her mü'min havf ve recâ halini yaşayabilir. Kur'ân okuyan bir kimsenin azap ayetleri gelince korkması havf, rahmet ayetleri gelince ümitlenmesi recâ halidir” demiştir.¹⁸⁰

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerîm'de korku (havf), insanın Allah katındaki durumu hakkında hissettiği korku ve kaygıları ifade etmek üzere kullanılan bir kavramdır. **Havf**, Kur'ân'ın söz örgüsü içinde kalbin duymuş olduğu yakıcı bir ızdırap ile insanın içinde beliren, ruhu rahatsız eden, kişiyi devamlı teyakkuz hâlinde tutan, dış belirtilerine nispetle daha çok gönülde tesirini gösteren bir korku türüdür. Dünyevî korku ve kaygıların yanı sıra azap korkusu, ahiret kaygısı, günah işleme endişesi gibi dinî kaygıları da ifade etmektedir. Havf kavramı birkaç ayette Hz. İbrahim'in (a.s.) kendisini ziyarete gelen melekleri tanıyamadığı için hissettiği korkuyu, Hz. Mûsâ'nın (a.s.) Firavun ve sihirbazları karşısında kapıldığı korkuyu anlatmaktadır. Havf'ın açlık korkusu ve bununla imtihan edilme, savaştan, haksız yere adam öldürmekten korkma, Firavun'un kurduğu düzenin değişeceğinden korkması, önceki milletlerin başına gelen azaptan korkma, şeytan ve dostlarından değil, Allah'tan korkma gibi dünyevi korkuları ifade ettiği çeşitli ayetler de vardır. Uhrevî korkuları ifade ettiği ayetlerde ise kıyametin dehşeti ve Allah'a isyan etmenin kıyamette sebep olacağı azaba uğrama korkusu ve Allah'ın huzurunda hesap verme endişesi gibi anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca iman edip ihsan ile Allah'a kulluk edenler, istikamet üzere olanlar, gizli ve açık olarak başa kakmadan kendilerine verilen rızıktan Allah yolunda infak edenler, Allah dostları ve cennetlikler için ahirette duyacakları herhangi bir korkunun olmadığı da bildirilmektedir.

¹⁷⁹ Uludağ, Süleyman, “Recâ”, *DİA*, XXXIV, 502.

¹⁸⁰ Gazzalî, *İhyâ*, VII, 246.

Saygıyla karışık bir korku olan **haşyet**, daha ziyade kendisine saygı duyulan varlık hakkındaki bilginin bir ürünü olarak ortaya çıkan çekinme, korkma ve tazimdir. Kur'ân'da meleklerin ve Allah'a inananların, O'nun azamet ve heybeti karşısında bilinçli bir şekilde duydukları derin bir saygıyı ifade eder. Kişinin marifeti nispetinde Allah'a karşı duyduğu saygıyı ifade eden haşyet kelimesinin, Fâtır suresinin "Kulları içinde Allah'tan ancak hakkıyla âlimler (saygı duyup) korkar" ayetinde bu anlamına işaret edilmektedir. Bazılarına göre haşyet, havfin en şiddetli şeklidir.

Havf kelimesi genel, haşyet ise özel bir anlam ifade etmektedir. Haşyetin Kur'ân'da geçim endişesi, ticaretin kesadı ve bunun getirdiği malının bitme korkusu, İsrailoğularının Firavun'a yakalanmaktan korkması, savaşmak ve insanlardan gelebilecek çeşitli felaketlerden korkmak anlamlarında maddî korkuları ifade ettiği ayetler vardır. Havfta olduğu gibi haşyet kavramında da görmediği hâlde Allah'a saygı duyup korkmak, dağların paramparça olduğu, taşların bile korkup yuvarlandığı Allah'ın azameti karşısında titremek, günaha, küfre ve azgınlığa düşmekten korkmak, yetimlerin hakkını yemekten korkmak gibi manevî korkuları ifade eden anlamlar vardır. Ayrıca babanın evladına evladın babasına fayda sağlayamayacağı kıyamet gününden ve orada kötü hesapla karşılaşmaktan korkmak gibi ölüm ve sonrası ile ilgili korkuların yer verildiği ayetler de bulunmaktadır. Bazı ayetlerde ise, peygamberlerin risalet görevlerini yaparken Allah'tan başka kimseden korkmadıkları ve cennetin Rablerine karşı derin saygı (haşyet) duyanlar için hazırlandığı bildirilmektedir.

İnsan fıtrata gereği daima bir ümit içerisinde yaşar. Her zaman umduğu şeylerle karşılaşmayınca da yeis ve ümitsizliğe kapılabilir. Bu duygular hayat boyu birbirini takip ettiği için, onların dengelenmesi insanın ruh sağlığını korumasına da yardım eder. Ümidin insan doğasındaki varlığı korkudan bağımsız değildir. Bu yüzden Kur'ân, Allah-insan ilişkisinde ümidin konumunu değerlendirirken onu korkuyla birlikte ele almıştır. İnanç açısından ideal bir mü'min kişiliği hedefleyen tasavvuf disiplini de Kur'ân'ın

önerdiği korku-ümit dengesine büyük önem vermiştir. İmanın sıhhatinin şartlarından biri de imanın korku ve ümit arasında bulunmasıdır. Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'de “*Sizi mutedil (vasat) bir millet kıldık.*” (el-Bakara 2/143) buyurur. Her konuda olduğu gibi havf ve recâ konusunda da mu'tedil olmak, dengeyi kaçırmamak gerekir. Mü'min için ideal olanın, hayatını sürdürürken havf hâlinin galip olması, ölüm anında ise Allah'ın geniş rahmetini düşünerek recâ hâline sahip olmasıdır. Ölüm döşeğindeki bir sahabiye de Peygamberimizin telkini, “*Bir kulun kalbinde (ümit ve korku) birleşti mi Allah o kulun ümit ettiği şeyi mutlaka verir ve korktuğu şeyden de onu emin kılar*”¹⁸¹ şeklinde olmuştur.

KAYNAKÇA

Âlûsî, Şihabuddin Mahmud, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'u'l-Mesânî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1997.

Askerî, Ebû Hilal, *el Furûk fi'l-Luga* (thk. Lecnetu l'hyâi't-Turâsî'l-Arabiyyi), Mensûrati Dâri'l-Afâki'l-Cedîde, Beyrut 1983.

Aydın, Hayati, *Kur'ân'da Psikolojik İkna (Özendirme ve Korkutma Temelli)*, Fecr Yayınları, Ankara, 2016.

el-Bikâî, İbrahim b. Ömer b. Ali b. Ebi Bekir, *Nazmu'd-Durer fi Tenâsubi'l-Ayâtî ve's-Suver*, Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, Kahire ts.

Bilgi, İsmail Hilmi, *Kur'ân'a Göre Korku*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yüksek Lisans Tezi, 2000.

Binbaşıoğlu, Cavit, *Eğitim Psikolojisi*, Binbaşıoğlu Yayınevi, Ankara 1982.

Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat, Ankara 2000.

Cebeci, Lütfullah, *Kur'an'a Göre Takva*, Seha Neşriyat, İstanbul 1985.

Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sıhah fi'l-Luga ve'l-Ulûm* (haz. Nedim Mar'aşlı-Üsame Mar'aşlı), Dâru Hadaretî'l-Arabiyye, Beyrut 1974.

ed-Danavî, Said- Malik, Cozef, *Mu'cemu'l-Müterâdifât ve'l-ed-Dâd*, Müessesetü'l-Hadîsetü li'l-Kitab, Tarablus-Lübnan 2007.

Demirci, Muhsin, *Konulu Tefsire Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006.

_____, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, MÜİFAV Yayınları, İstanbul 2011.

Dumlu, Ömer, *İbn Teymiye ve Konulu Tefsir*, Anadolu Yayınları, İzmir 1999.

Ebu'l-Leys es-Semerkindî, Nasr b. Muhammed, *Bahru'l-Ulûm* (thk. Ali Muhammed Muavved- Adil Ahmed Abdulmevcud), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.

Eren, Hasan ve Komisyon, *Türkçe Sözlük (I-II)*, Yeni Baskı, A.K.D.T.Y.K., Ankara 1988.

el-Firuzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1982.

¹⁸¹ Tirmizî, Cenâiz, 11, (983); İbn Mâce, Zühd, 31, (4261).

- _____, *Besâiru Zevî't-Temyîz*, el-Mektebetü'l-İlmî, Beyrut ts.
- Freire, Paulo, *Yüreğin Pedagojisi* (çev. Özgür Orhangazi), Ütopya Yay., Ankara 2000.
- Fromm, Erich, *Yaşama Sanatı* (çev. Aydın Arıtan), Arıtan Yay., İstanbul 1997.
- el-Gazzali, Muhammed Ebû Hamid, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* (çev. Mehmet A. Müftüoğlu), Uygun Basım, İstanbul ts.
- Gezgin, Ali Galip, "Eş Anlamlılık Bağlamında Kur'an'da "Korku" İfade Eden Kelimeler Üzerine Analitik Bir Değerlendirme", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 16/1(2003).
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi (I-VII)*, İstanbul 1993.
- İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed b. Hasen el-Ezdî el- Basrî, *Cemheretu'l-Luga*, Matbaa Meclis-i Dâire-i Meârifî'l-Osmaniyye, Haydarabad, Dekkan 1345.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekerriyya, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga* (thk. Abdusselam Muhammed Harûn), Dâru'l-Cil, Beyrut ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemaluddin Muhammed, *Lisânu'l-Arab* (haz. Yusuf Hayyat-Nedim Mar'aşlı), Dâru'l-Hadis, Kahire 1983.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaluddin b. Ali, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyyi, Beyrut ts.
- Kara, Mustafa, "Havf", *DİA*, İstanbul 1997, XVI/528-531.
- Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, Nesil Yayınları, İstanbul 1991.
- Kasapoğlu, Abdurrahman, "Kur'an'da Ümit-İman İlişkisi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 18(2007).
- el-Kuşeyrî, Abdulkerim b. Hevâzin b. Adilmelik, *er- Risaletu'l-Kuşeyriyye*, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, Kahire 1966.
- Kutub, Seyyid, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, Dâru's-Şürûk, Kahire 1985.
- Müslim, Mustafa, *Mebâhis fî't-Tefsîri'l-Mevdûi*, Dimeşk ts.
- Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredat fî Garîbi'l-Kur'an*, el-Mektebetü't-Tevkîfiyye, Kahire 2003.
- er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- Semin el-Halebî, Ahmed İbn Yûsuf, *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, Âlemü'l- Kütüb, Beyrut 1993.
- Sülün, Murat, *Kur'an-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2015.
- es-Süyuti, Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, (thk. Mustafa Şeyh Mustafa), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut ts.
- Tehanevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed, *Keşşâfu Istılahati'l-Fünûn* (thk. Ali Dahruc), Beyrut 1996.
- Uludağ, Süleyman, "Recâ", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, İstanbul 2007, XXXIV, 502.
- Yahya b. Sellâm, *Kitabu't-Tesârîf li Tefsîri'l-Kur'an* (thk. Hind Şelbî), eş-Şeriketü't-Tünusiyye, 1979.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1994.

Havf ve Haşyet Kavramlarının Kur'ân'daki Semantik Anlamı

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vil*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyi, Beyrut 1997.

_____, *Esâsu'l-Belağa* (thk. Muhammed Bâsi'l-Uyûnussuûd), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

ŞEYH MÜFİD'İN EBÛ CAFER en-NESEFÎ İLE MÜNAZARASI -Abdestte Ayakları Mesh Etme Bağlamında- Sefa Atik*

Özet

Abbasi Hilafetinde Hicrî IV/X. asırda yönetime hâkim olan Büveyhîler, merkezî çatışmalara rağmen çok sesli bir yönetim tarzı sergiledikleri için Şii-Sünnî fakîh ve kelâmcıları arasında bazı polemikler cereyan etmiştir. Bunlardan birisi Ca'ferî Şeyh Müfid ile Hanefî Ebû Ca'fer en-Nesefî arasındaki münazaradır. Münazaranın konusu "abdestte ayakların yıkanması mı yoksa mesh edilmesi mi gerektiği" meselesidir. Konu dönemin dinî ve ilmî hayatını göstermesi açısından önem arz etmektedir. Şeyh Müfid kendi mezhebine ait görüşü desteklemek için ilgili rivayeti tenkit ederek konuyu ele almaktadır. Ayrıca Şeyh Müfid münazarada akli öne çıkarmaktadır. Ebû Ca'fer en-Nesefî ise konuya rivayet eksenli yaklaşarak kendi mezhebî görüşünü savunmaktadır.

Anahtar kelimeler: Şeyh Müfid, Ebû Ca'fer Nesefî, Münazara, Ayakların yıkanması, Ayakların mesh edilmesi.

The Debate Between Shiite Shaykh Mufid and Sunni Jurist Abu Ja'far an-Nasafi on the Context of Wiping Over the Feet in Ablution/Wuduu.

Abstract:

During the Hijri centuries of IV/X, under the rule of the Abbasids Caliphate, the administration of the state was dominated by the Buwayhids, and despite the central conflicts they managed to uphold a polyphonic government in which the Shiite - Sunni jurists and theologians had polemics regarding certain subjects. One of these polemics occurred between Jaafari Shaykh Mufid and the Hanafi Abu Jafar al-Nasafi. The subject of the debate was whether the feet should be washed or anointed during ablution. The topic is quite significant as it reflects the religious and scientific perceptions of the era. Sheikh Mufid tackles the subject by criticizing the related hadith in order to support the viewpoint of his own sect. Moreover, Shaykh Mufid highlights the importance of reason. Abu Jafar al-Nasafi, on the other hand, centers his interpretation around the hadith itself and defends the standpoint of his sect.

Key words: Shiite, Sunni, Shaykh Mufid, Abu Jafar an-Nasafi, Religious Debate, Washing the Feet, Wiping the Feet.

* Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, satik@pau.edu.tr.

GİRİŞ

Ele aldığımız risale, doktora çalışmalarımızda karşımıza çıkan Şîî kelâm ve fıkıh usulünde belirgin bir konuma sahip olan, gerek Sünnî ve gerek Şîî biyografi âlimlerince önemine vurgu yapılan Şeyh Müfid'in (ö. 413/1022) matbû bir eseridir.¹ Eser toplamda 29 sayfalık bir kitapçık şeklindedir. Risalenin ilk 14 sayfasını takdim ve eserin tanıtımı oluşturmaktadır. Münazara ise üç bölüm halinde ele alınmaktadır.

Risaleye genel olarak baktığımızda Şîî tarafgirliğinin baskın olduğu bir izlenim söz konusudur. Nitekim Ebû Ca'fer en-Nesefî'nin argümanları ve cevaplarında zaaf göze çarparken Şeyh Müfid'in konuya hâkimiyeti ve üstünlüğü özellikle vurgulanmaktadır. Bu anlamda eser okuyucunun zihninde subjektif bir izlenim oluşturmaktadır. Diğer taraftan -Biyografik Bilgiler başlığında- zikredildiği gibi biyografi müelliflerince Ebû Cafer en-Nesefî'nin sadece "et-Ta'lika" isimli bir eserden bahsedilmesi, bu eserin günümüze kadar ulaşamaması ve aynı zamanda biyografi müellifleri tarafından eserin içeriğine dair bize bir açıklamada bulunulmaması gibi eksiklikler nedeniyle bu münazaranın olduğuna dair kuşku söz konusu olmaktadır. Bir de bu kuşkuya ele aldığımız *el-Mesh ale'r-Ricleyn* isimli eserdeki tarafgirlik eklenince münazaradaki sübjektiflik artmaktadır. Bu bariz mezhebî tarafgirlikten dolayı makalenin başlığını "Şeyh Müfid'in Ebû Cafer en-Nesefî ile Münazarası" şeklinde koyduk.

Meseleyi ele alış amacımız, abdest konusu üzerine yeni tartışmalar ihdas etmek değildir. Üzerinde ümmetin icmânının gerçekleştiği muayyen bir abdest şekli mevcut olduğuna göre, amaç; dinî karakterli iki mezhebin fikhî meseleleri ele alış tarzlarında mevcut olan usûlî yaklaşımlar hakkında ipuçları yakalamaktır. *el-Mesh ale'r-Ricleyn* isimli eser Şeyh Müfid'in düşünce tarzı hakkında bilgiler içeren aynı zamanda dönemin dinî, ilmî, kültürel

¹ Risale'ye erişim: <http://shiaonlinelibrary.com>; <http://file.ir/feqhi-library/book10.pdf> (18/03/2017).

ve sosyal arka planı hakkında fikir veren örnek bir çalışmadır. Yani “Şîî asrı”² diye nitelenmekte olan Şîî Büveyhîler dönemindeki ilmî ve kültürel atmosfer, fikhî tartışma zemini ve konuları hakkında bir bakış açısı sunmaktadır. Biz de bu risale bağlamında benzer kaynakları kullanarak farklılaşan dînî grupları, ötekileştirmeden onların düşünce tekniklerini ortaya koymak istiyoruz.

Yukarıdaki giriş bilgilerine ilave olarak, ele aldığımız *el-Mesh ale'r-Ricleyn* isimli risaleyi; tarafların, tartışmanın ana eksenini oluşturan pasajlardaki tezlerini öne çıkararak ele alacak ve metnin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmak amacıyla makaleye gerekli yorumları da ilave edeceğiz. Ayrıca tartışmada öne çıkan fikhî terim, yöntem ve değerlendirmeler üzerinde duracağız. Bu bağlamda makale; giriş, münazara terimi hakkında kısa bir bilgi, Ca'ferî fikhında mesh (abdestte ayakları mesh etme) süreci, münazaracıların biyografisi, münazaracı tarafların yaşadığı ortam, münazarada delil olarak kullanılan hadisler, münazarada geçen “min gayri hades” ve “lem yuhdis” ifadeleri üzerinde mülahazalar, değerlendirme ve sonuç bölümlerinden oluşmaktadır.

Son olarak “min gayri hades ve lem yuhdis ifadeleri üzerinde mülahazalar” başlığı altında, münazara metni olan risalede değinilmeyen Sünnî deliller ve bu delillerden hareketle Sünnî fakihlerin konuyu yorumlama biçimleri ele alınacaktır.

Gerçeğin ortaya çıkarılması için yapılan tartışmaların esaslarını inceleyen bilimin adı olan münazara, terim olarak gerçeğin bilinmesine yönelik tartışmaların yöntem ve kurallarını araştırıp belirleyen ilmî disiplini ifade eder. Kur'an'da geçen “onlarla en güzel şekilde mücadele et” ayetinden hareketle tartışmaların en güzel şekilde yapılması istenmiştir. Muhatabın amacını hedefinden saptırmak, ileri sürmediği bir görüşü isnat edip onu mağlûp etmeye

² Fâtımî ve Büveyhîlerin kimi merkezi bölgelerde üstün olduğu dönemlere (m. 940–1055) Şîî yüzyılı denir. Bu, Şîîlerin siyasî, sosyal ve entelektüel anlamda sosyal hayata hakimiyeti anlamında olmaktan ziyade onların daha az duyulduğu sonraki dönemlere nispetlidir. Hodgson, *Marshall G.S, İslâm'ın Serüveni* (trc. İhsan Durdu), I-III, İz Yay., İstanbul 1993, II, 37.

çalışmak gibi tavırlar yerilmiştir. Münazara disiplini kelâm ve fıkıhta mezheplerin teşekkülüne bağlı olarak oluşmuştur. Münazara esnasında bazen sâilin (soru soran), bazen da muallilin (cevap veren) başvurduğu hükümlerle ilgili kurallar şunlardır: a) Engelleme (men'): Öne sürülen iddiaya delil isteyerek veya delilin öncüllerine itiraz ederek muârizı reddetmek. b) Delili bozma (nakz): Gösterilen delillerin öncüllerine itiraz etmeden yeni bir delille onu çürütmek. c) İddiaya karşı koyma (muâraza).³ Ele aldığımız münazara boyunca Şeyh Müfid' men, nakz ve muaraza yöntemlerini aktif olarak kullanırken Ebû Cafer en-Neseî muaraza yöntemi ile cevap vermektedir.

1. Ca'ferî Fıkında Mesh (Abdestte Ayakları Mesh Etme)

Sünnî-Şîî ayrımı kendisini kelâmî konularda imâmetin nas ile tayini⁴ noktasında; hadis alanında hadisin neliği ve sahabe tanımı bağlamında;⁵ fıkıh ilminde “abdestte ayakları mesh etmek, mest üzerine meshin haramlığı, cenaze namazında beş tekbirin asıl olması, bir lafızla üç talâkın geçersiz olması”⁶ gibi belli başlı konular üzerinden ifade etmektedir.

Ca'ferî fıkında abdestte ayakları mesh etme meselesine kronolojik olarak yaklaştığımızda ilk fûru fikh eseri olan Alî b. Bâbeveyh (ö. 329/940)'in *Fıkhu'r-Rızâ* isimli eserinde “abdest alırken ayağını yıkasan ama ayağına mesh etmesen bu abdest sana yeter. Çünkü sen üzerine düşenden fazlasını yapmışsındır. Allah,

³ Yavuz, Yusuf Şevki, “Münâzara”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 576.

⁴ el-Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk er-Râzî (ö. 328/329), *el-Usûl mine'l-Kâfi* (Ta'lik: Alî Ekber el-Ğifârî-Murtâzâ Ahundî), I-VIII, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tahran 1388, I, 292-329.

⁵ Hadîs masumdan kat'î ya da zannî olarak nakledilen rivayetlerdir. Abdülhâdî el-Fadlî, *Usûlü'l-Hadîs*, Müessesetü Ümmü'l-Kurâ, Beyrut 1421, 3. bs., 17; Fethullah, Ahmed, *Mu'cemü Elfâzi'l-Fıkhu'l-Ca'ferî*, y.y., Damman 1415/1995, 155.

⁶ Şerîf Murtâzâ (ö. 436/1044), *Resâilü'l-Murtâzâ* (thk. Seyyid Ahmed Huseynî), I-IV, Kum 1405, I, 209. Murtazâ'ya göre bu kapsamlar mütekaddimûn imamların görüşleri olarak bu güne kadar gelmiştir. Yani bu başlıklar, bize masum imamlardan menkul olduğuna göre katiyet ifade etmektedir.

Kitâb'ında *gasl* ve *meshi* birlikte zikretmiş olduğuna göre ikisi de caizdir” şeklinde görüş beyan etmektedir.⁷ Alî b. Bâbeveyh'in *gasl* ve *meshi* birlikte ele alması, mezhepte ayakları yıkamaya cevaz veriş, mezhep içerisinde fikhen konunun henüz belirginleşmediğine işaret etmektedir. Ancak eseri tahkik eden komisyon, aşağıya şu notları düşerek meselenin mezhep içerisinde ulaştığı nihaî fikhî hükmü göz önüne sermektedir: Konuyla ilgili *gasli* telmih eden bu hadisler ya takiyyeye ya da te'vile yorumlanmalıdır. Çünkü mesh konusunda gelen hadisler sayıca daha çok, sened olarak daha güçlü, delâlet açısından daha nettir. Bu anlamda muhakkikler Şeyh Tûsî'den naklen şu argümanlarla konuyu temellendirmeyi sürdürmektedirler: “İmâmiyye'nin genel görüşü ayakları mesh etmektir. Ayakları yıkamayı savunanlar çoğu kırâat imamının ilgili ayeti nasb ile 'ercüleküm' şeklinde okuduğunu delil olarak kullansalar da bize göre cerr ile 'ercüliküm' şeklinde okumak müttefekun aleyh, nasb okumak ise muhtefün fihtir. Aynı zamanda Kur'an cerr kırâatı üzerine nazil olmuştur. Dolayısıyla nasb okumak câiz değildir. Nitekim İbn Kesîr, Ebû Amr, Hamza, Ebû Bekr kıraatleri bu şekildedir. Ayrıca bu kıraat imamları kendilerine İbn Abbâs'ın 'abdest iki mesh ve iki gasldir' ifadesini temel almışlardır”.⁸ Bu anlamda Kütüb-i Erbaa'⁹ın birincisi olan *el-Kâfi*'nin müellifi el-Kuleynî¹⁰ ayakları yıkamanın kabul edilmemesinin ötesinde Sünni bir uygulama olan *mest* üzerine *meshin* ruhsat olarak bile uygulanmasının caiz olmadığını belirtir.

Caferî fıkıh eserleri kronolojisinde Ali b. Bâbeveyh'ten sonra ikinci sırada gelen müellif Şeyh Sadûk (ö.381/960), Kütüb-i Erbaa'dan biri olan *Men Lâ Yahduruhu'l -Fakîh* isimli eserinde ve *el-Muknî* isimli diğer eserinde “ayağımı yıkayan da mest üzerine

⁷ İbn Bâbeveyh, Alî (ö. 329/940), *Fikhu'r-Rızâ* (thk. Müessesetü Âl-i Beyt), Kum 1406, 79.

⁸ İbn Bâbeveyh, 79 (3. Dipnot).

⁹ Kütüb-i Erbaa; el-Kuleynî (ö. 328/991), *el-Kâfi*; Şeyh Sadûk (ö. 381/960), *Men Lâ Yahduruhu'l -Fakîh*; Şeyh Tûsî (ö. 460/1067), *et-Tehzîb ve İstîbsâr* isimli eserlerden oluşur. *Medhal ilâ İlmi'l-Fıkh*, Merkez-i Nun li't-Te'lîf ve Tercüme, Beyrut 2010, 50

¹⁰ el-Kuleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, III, 32.

mesh eden de Kitâb ve Sünnet'e muhalefet etmiştir" der ve ilave eder: Üç şeyde takiyye geçerli değildir; Sarhoş edici şeyi içme konusunda, mest üzerine meshde ve mut'a haccında (temettü haccı).¹¹

Aynı zamanda fakîh ve usûlcü olarak ele aldığımız risalenin de müellifi olan Şeyh Müfid'in *el-Mukni'a* isimli eserinde konunun genel çerçevesinin oluştuğu görülmekte ve detaylara ait bilgiler verilmektedir. Örneğin bu anlamda Şeyh Müfid; meshin mekruhları, meshte câiz olmayanlar, meshin farziyetini yerine getirmek için bir defalık meshin yeterli olması, farzda tahfifin (bir defa mesh etmek) asıl oluşu ve birden fazla meshin zorlaştırmaya (tesgîl) sebep olacağı gibi hususları zikretmektedir.¹²

Şeyh Müfid'in önde gelen talebesi olan Şerîf Murtazâ *el-İntisâr* isimli eserini İmâmiye'nin münferit kaldığı fikhî konulara ayırır. Şerîf Murtazâ, İmâmiyye'nin diğer mezheplerden ayrı kaldığı hususlardan birisi diye nitelediği ayakları mesh konusunda, gasl ve mesh arasında tahyîr (ikisinden birini tercih) değil bilakis meshin zorunluluk ifade ettiğini beyan eder. Bu görüşe destek sadedinde Hasan Basrî, Taberî ve Cübbâî'yi zikrederek sahabeden İbn Abbâs, tâbiûndan İkrime, Enes, Ebû'l-Âliye, Şâ'bî ve başkalarının da bugün itibariyle sadece İmâmiyye'nin bariz özelliği zannedilen ayakları mesh etmek görüşünde olduklarını belirtir. Ona göre gasl'in *hafif mesh*¹³ olduğunu savunanların görüşü batıldır. Çünkü bu iki kavram (gasl ve mesh) hem şeriat ve hem dilde farklı

¹¹ Şeyh Sadûk, Muhammed b. Alî b. el-Huseyn b. İbn Bâbeveyh (ö. 381/960), *el-Hidâye* (thk. Komisyon), Kum 1417, Müessesetü Âl-i Beyt, s. 80, 81; Şeyh Sadûk (ö. 381/960) *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh* (thk. Alî Ekber Gıfârî), Müessesetü Cemâatü'l Müderrisîn, Kum, I, 43; Şeyh Sadûk (ö. 381/960), *el Mukni'*, Kum 1410, 17. "İki mut'a" yani mut'a nikâhı ve mut'a haccı şeklindeki ifade tarzı Ehl-i sünnet'ten farklılığı ifade etmek için kullanılan bir vurgu olduğu hususu dikkate değerdir.

¹² Şeyh Müfid, *el-Mukni'a*, 46, 47.

¹³ Sünnî fakihlerin bu tip abdestlere hafif abdest demelerini ima etmektedir. el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-Kübrâ* (thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ), Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut ts, I, 122 (356. hadîs)

manaları içermektedir. Bu anlamda zaten Şârî‘ iki fiilin arasını ayırarak mağsûle (yıkacak) ve memsûha (mesh edilecek) olan yerleri tayin etmiştir. Aynı şekilde fakihler “gasl, suyu uzuv üzerinde akıtmak mesh ise suyu akıtmaksızın eli organlar üzerine sürmektir/imrâr” şeklinde ikisinin arasını ayırmıştır.¹⁴ Murtazaya göre üstelik meshe dair rivayetler Sünnî kaynaklarda da vardır. Diğer yandan *veylün li'l a'kâb (Vay abdestte yıkanmayan topukların haline!)* hadisi mücmel olup tahareti suğrâ (normal namaz abdesti)da söz konusu olan yıkamaya delâlet etmez. Bilakis bu hadis, cenabette söz konusu olan yıkamayı terk edenler için bir vaîd/tehdittir.¹⁵

Şeyh Tûsî (ö. 460/1067), *el-Mezâbibü'l-Hamse* türü diye de nitelenebilecek olan *el-Hilâf* isimli eserinde 43. Meselede mezhep içerisinde ayakları yıkamanın kabul edilmemesinin yanında mest üzerine meshin de geçersiz olduğunu “Mest üzerine mesh ne hazarda ne de seferde caizdir. Mest üzerine mesh uygulaması mezhepte farz kabul edilen ayakları mesh etmeye engeldir” ifadeleriyle temellendirmektedir.¹⁶ Ona göre ayet ayakları (ricl) mesh etmeyi emrettiği için mest (huff), ricl (ayak) yerine geçemez. Nitekim aynı mantıkla sarık (imâme) da baş yerine geçemez. Yine ihtiyat kuralı da bunu gerektirmektedir.¹⁷ Bunlara ilave olarak Şeyh Tûsî, Hz. Ali'den naklen Mâide Suresi'nin Hz. Peygamberin vefatının iki ay öncesinde nazil olduğu rivayetini delil getirir.¹⁸ Yani Şeyh Tûsî, ayette geçen mesh emrinin ancak *ayakları mesh* üzerinden yerine getirilebileceğini, *mest üzerine mesh* uygulaması ile farzın edasının söz konusu olamayacağını vurgulamaktadır. Bu açıklamalardan hareketle abdestte ayakları mesh etme konusunun,

¹⁴ Şerif Murtazâ (ö. 436/1044), *el-İntisâr* (thk. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî), Kum 1415, 105–107.

¹⁵ Şerif Murtazâ, *el-İntisâr*, s. 111, 112. Yani ilgili hadis muteber olup delâleti boy abdestine aittir.

¹⁶ Şeyh Tûsî (ö. 460/1067), *el-Hilâf* (thk. Komisyon) Müessesetü Neşri'l-İslâmî, Kum 1407, I, 97.

¹⁷ Şeyh Tûsî, *el-Hilâf*, I, 205, 206. (168. Mesele).

¹⁸ Zimnen neshi işaret etmektedirler.

teşekkül sürecini Şeyh Tûsî (ö. 460/1067) ile tamamlamış olan Caferîlik mezhebinde genel çerçevesinin oluştuğunu söyleyebiliriz.

2. Münazaracıların Biyografileri

Konuya girmeden önce münazaranın tarafları hakkında biyografik bilgi vermeyi gerekli görmekteyiz.

2.1. Şeyh Müfid

Asıl adı Muhammed b. Muhammed en-Nu'mân İbnü'l-Muallim Ebî Abdillâh el-Akberî el-Bağdâdî olan ve Müfid İbnü'l-Muallim olarak bilinen Şeyh Müfid, Bağdat'ta hicrî 333 yılında doğmuştur. Eğitim süreçlerinde Mu'tezili er-Rummânî, Ebû'l-Huseyn el-Basrî gibi âlimlerden ders alması onun aklî görüşlere sahip olmasında etkili olmuştur.¹⁹ Aynı zamanda usûlî bir fakih olan Şeyh Müfid, Büveyhî emiri Adududevle'nin iktidarında büyük bir nüfuza sahiptir.²⁰

Tabakât müellifleri tarafından parlak zekâsıyla takdir edilen ve kelimacı kimliğiyle öne çıkarılan Şeyh Müfid, yaşadığı dönemde *Riyâset-i Mütakellimi'ş-Şîa* konumunu elde etmiştir.²¹ İlk kapsamlı usûl-i fikh eserinin müellifi ve aynı zamanda Şeyh Müfid'in talebesi olan Şeyh Tûsî (ö. 460/1067), *el-Fihrist* adlı eserinde hocasının hazır cevap, zeki, irili ufaklı 200'den fazla eseri bulunan, cenazesinde muvafık muhalif herkesin gözyaşı döktüğü bir şahsiyet olduğunu ifade etmektedir. Akabinde bu eserlerin hepsini kendisinden işittiğini, bazısını kendisinden bir defa bazısını ise kendisine birkaç defa okuduğunu aktarmaktadır.²² Onun usûl

¹⁹ Bulut, Halil İbrahim, "Şeyh Müfid ve İmâmiyye Ekolünde Gaybet İnancının Aklileşmesi", *CÜİFD*, IX/1, Haziran 2005, 175–202.

²⁰ ez-Ziriklî, Hayruddîn (ö. 1410/1989), *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm, Beyrut 1980, 5. baskı, VII, 21.

²¹ İbnü'n-Nedîm (ö. 438/1046), *el-Fihrist* (thk. Rızâ Teceddüd), Tahran 1391, 226; Sezgin, Fuat, *Târihü't-Türâsi'l-Arabî* (trc. Mahmûd Fehmî Hicazî), I-V, Muhammed b. Suud Üniv. Yay, Riyad 1411, III/1, 310; Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, I-XV, Dâru İhyâi-Türâsi'l-Arabî, Beyrut trs, XI, 306.

²² Şeyh Tûsî (ö. 460/1067), *el-Fihrist* (thk. Cevâd el-Kayyûmî), Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1417, 238–240

konusundaki *et-Tezkira*²³ isimli eseri, Caferî usûlü sahasında telif edilen ilk usul kitabı olma hüviyetini kazanmıştır. Furu alanında yazmış olduğu en kapsamlı eser ise “*el-Muknia*”dır.²⁴ Ebû'l-Ferec el-Cevzî (ö. 597/1200), *el-Muntazam* adlı eserinde Şeyh Müfid hakkında şunları söylemektedir: “*Murtazâ'nın hocası olan Şeyh Müfid'in evi dönemin münazara*²⁵ *merkezi idi. O, farklı mezhebî aidiyeti olan devlet adamlarının yanında önemli bir konuma sahip idi*”.²⁶ Onun hakkında Zehebî, dönemin siyâsî ve mezhebi kamplaşmasının bir göstergesi olarak “*selefe karşı dil uzatırdı*” notunu aktarmaktadır.²⁷

2.2. Ebû Ca'fer en-Neseî

- ²³ Eser, adı ile müsemma “usûl-i fıkha dair notlar” şeklinde yaklaşık 20 sahifeden oluşan küçük bir risaledir. Zaten kendisi eseri telif etme amacını “İmâmiyye inancına sahip olan kişiye kolaylık sağlayacak özet cümlelerden oluşan notları içeren muhtasar bir usûl-i fıkıh eseri olsun...” şeklinde ifade etmektedir. Şeyh Müfid; henüz bir sistem haline gelmemiş olan fıkıh usulüne ilişkin perspektif sunmuştur. Zira Şîî dünyada onun yaşadığı asırda (ö. 413/1022) henüz ne hadis, ne fıkıh usulü vazedilmiştir. Şeyh Müfid bu konuda ilk olduğu için Usul'de belirleyicidir. Şeyh Müfid'e göre, şer'î hükümler üçtür: Allah'ın Kitabı, Nebî'sinin sünneti ve imamların ahbâridir. Bu asıllara ulaştırılan yollar ise üçtür, Bunların birinci 'akıl'dır. Akıl sayesinde Kuran'ın hücciyetini ve imamların ahbârını anlayabiliriz. İkincisi “lisan”dır. Onun vasıtası ile sözlerin manalarını kavrayabiliriz. Üçüncüsü ise “ahbâr”dır. İlim ifade eden haber üçtür. Haber-i mütevâtir, doğruluğuna karine olan haber-i vâhid, ehl-i hakkın amel ettiği mürsel isnâdlar. Şeyh Müfid (ö. 413/1022) *et-Tezkira bi-Usûli'l-Fıkıh* (thk. Şeyh Mehdi Nefef), Dâru'l-Müfid, Beyrut 1414, 2. baskı, 27.
- ²⁴ en-Necâşî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Alî (ö. 450/1058), *Ricâlü'n-Necâşî* (thk. Seyyid Mûsâ ez-Zencânî), Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1416, 399–406.
- ²⁵ Şeyh Müfid'in münazaralarının bir kısmını talebesi Şerif Murtaza *el-Fusûl'ü'l-Muhtâre* isimli eserinde toplamıştır. Şerif Murtazâ (ö. 436/1044), *el-Fusûlü'l-muhtâre* (thk. Komisyon), 3. baskı, Dâru'l-Müfid, Beyrut 1414/1993, 34.
- ²⁶ İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî el-Cevzî (ö. 597/1200), *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem* (thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Abdülkadir Atâ), I-XIX, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1412, XV, 157.
- ²⁷ ez-Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân (ö. 748/1348), *Târîhu'l-İslâm* (thk. Ömer Abdüsselam Tedmûrî), (41–43 tabaka, hicri 401–421 yılı olayları), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut 1407, 333 vd; ez-Ziriklî, VII, 21.

Bir diğer münazaracı ise Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Mahmûd en- Nesefî el-Îrâkî'dir (ö. 414/1023).²⁸ Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam* adlı eserinde h. 414 yılında vefat edenler başlığı altında Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî hakkında şu bilgileri vermektedir. Hanefî mezhebi fıkh âlimlerinin büyüklerinden olup meşhur *Ta'lika* adlı eseri vardır. Fakir ve zahit bir hayat yaşamıştır. Mezhebinin fûrularına hâkim olduğu için kendisine başvurulurdu.²⁹ İbnü'l-Esir, h. 414–415 yılları arasında vefat edenler başlığı altında -Kadî Abdülcebbar ile beraber- onu anmakta, hakkında ise sadece “zahit bir musannif idi” ifadesini kullanmaktadır.³⁰ Hanefî tabakat müellifi olan el-Kureşî (ö. 775) “Muhammed b. Ahmed b. Mahmûd” maddesinde “Nesefî” nisbesi ile zikretmiş olduğu “Ebû Cafer en-Nesefî el-Kâdî ” künyelerine sahip olan müellif hakkında yukarıda nakledilen bilgilerden farklı olarak “Hanefîlerin önde gelen fakihlerindedir. Ebû Bekir er-Râzî yani el-Cassâs'tan ders almıştır. Fıkıhta güçlü bir nazara Bekir keskin bir bilgiye sahiptir. Aynı zamanda şairdir. Zahit olduğu kadar da iffetlidir” notunu aktarmaktadır.³¹ Keşfü'z-Zunûn, “*et-Ta'lika fi'l-Hilâf*” tarzı eser müelliflerinden yedi adet Nesefî ismi zikretmekte olup bunlardan birisinin müellifi olarak ise Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (ö. 414/1023) ismini kaydetmektedir.³²

²⁸ “Nesefî” maddesi üzerinden DİA'ya baktığımızda Nesefî ismine dair beş madde karşımıza çıkmaktadır. Bunlar içerisinde Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Mahmûd en- Nesefî el-Îrâkî ismini içeren bir madde olmadığı görülmektedir. Bk., Bedir, Murtaza; Sinanoğlu, Mustafa; Yavuz, Yusuf Şevki; Aslantürk, Ayşe Hümeysra, “Nesefî”, *DİA*, XXXII, 568 vd.

²⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 162

³⁰ İbnü'l-Esir, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi't-Târîh* (tsh. Dr. Muhammed Yusuf ed-Dekkân), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1407, VIII, 142

³¹ el-Kureşî (ö. 775), Muhyiddîn Ebî Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed el-Hanefî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye* (thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv), I-V, Müessesetü'r-Risâle, Riyâd 1413, III, 66, 67.

³² Hacı Halife Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn* (talik. Şerafeddin Yaltkaya), Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts., 424.

İbni Kesir ise bu özet bilgilere ilave olarak “Zamanın önde gelen Hanefî fakihidir. *Hilâf* konusunda kendine has metodu vardır. Zahit ve fakih idi. Hayatını fakirlik içerisinde geçirdi. Bir gün kendisine sorulan bir soru zihnini derin bir şekilde meşgul etmişti. Cevabı aniden aklına gelince, nerede melikler ve oğlanları, diyerek raks etmeye başladı. Hanımını raks ve nedenini sorduğunda kafasını meşgul eden bir sorunun cevabını bulması nedeniyle olduğunu ifade etmiştir” anekdotunu zikretmektedir. Görüldüğü gibi İbn Kesîr’in ilave etmiş olduğu anekdotta Ebû Ca’fer Muhammed b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî’nin “Hilâf” hakkında kendine has bir metodu vardır, ifadesi önem arz etmektedir.³³ Leknevî, Ebû Bekr er-Râzî (Cessâs)’a ek olarak ders aldığı önemli hocalarının arasında Kerhî’yi de zikretmektedir.³⁴

Ebû Ca’fer en-Nesefî hakkında yukarıda geçen bilgiler dışında pek bir şey tespit edemedik. Dolayısıyla onun, günümüze kadar eserleri gelen “Nesefî”ler gibi maruf bir müellif olmadığını söyleyebiliriz.

3. Münazaracı Tarafların Yaşadığı Ortam

IV-V/X-XI. asırlarda İslam dünyası ilginç ve şaşırtıcı bir sosyo-kültürel değişim dönemine girmiştir. Selçukluların Bağdat’a girmesine kadar devam edecek olan Şîî Fâtımî, Karmatî ve Büveyhîler gibi üç gücün nüfuzu altına giren Bağdat özelinde İslam dünyasında bir asır sürecektir bu asra “Şîî asrı” denildi.³⁵ Konumuz itibariyle Şîî asrının bazı özelliklerini zikretmek uygun olacaktır;

1- Toplumsal Yansımalar: Bu bağlamda Şîîler daha önce aleni yapamadıkları sebbü’s-sahâbî (sahâbeye sövme) inançlarını açıktan

³³ İbn Kesîr (ö. 774), *el-Bidâye ve’n-Nihâye* (thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî), Hecl Matbaası, İmbâbe 1419, XV, 601.

³⁴ el-Leknevî, Ebû'l-Hasenât Abdülhay b. Abdülhalîm (ö. 1304/1886), *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Dâru'l-Marife, Beyrut ts., 157.

³⁵ el-Makrîzî, Takiyyüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Alî (ö. 845/1442), *el-Hitat*, I-II, Dâru’s-Sâdir, Beyrut ts., II, 358; Güner, Ahmet, “Şîî Yüzyılında Yahut Büveyhîler Devrinde Bağdat’tan Bazı Yansımalar”, *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü’s-Selâm) Uluslararası Sempozyumu*, Düzenleyenler: MÜİF-IRCICA-Ümraniye Belediyesi, y.y., İstanbul 7-8-9 Kasım 2008, 152

yapmaya başlamışlar, Aşûre merasimleri düzenlenmesi resmiyet kazanmış, Şiiler tarafından Hz. Ali'nin halife tayin edildiğinin öne sürüldüğü Gadîr-hum günü bayram olarak sosyal hayata girmiş,³⁶ ilk defa Hz. Ali'nin soyundan gelenler için “nakîbül-aleviyyîn” adı altında bağımsız yargı ve nüfus kurumu oluşturulmuştur.³⁷ Bu arada şiilerin toplumsal ve kültürel hayatta baskın bir motife dönüşmesine bir reaksiyon olarak Sünniler; Mus'ab b. Zübeyrin aşure gününün sekiz gün sonrasına rast gelen katil gününü bayram ilan ettikleri gibi yine Gadîrhum'a alternatif olarak da Hz Peygamberin Hz Ebû Bekir ile birlikte mağarada kaldığı günleri *Yevmül-gâr* adı ile bayram ilan etmişlerdir.³⁸ Nitekim Adududdevle iki taraf arasında yükselen toplumsal tansiyon nedeniyle Şiilerin bu uygulamalarını kaldırmıştır.³⁹

2- İlmî-Kültürel Yansımalar: Bağdat'ın kuruluşundan beri var olan canlı, dinamik, üretken ilmî ve kültürel hayat Büveyhîler döneminde niteliğini daha da arttırmıştır. Büveyhî emir ve devlet adamları farklı fikir ve görüşlere tolerans ve denge ile yaklaşarak Şîi-Sünnî entegrasyonunu dengede tutmuşlar böylece geniş bir ilmî atmosfer oluşturmuşlardır. Her iki grup arasında saray ve devlet dairelerinde münazara meclisleri kurulmaktadır. Farklı kesimden insanlar sarayda, Cuma mescitlerinde, okul-mescitlerde, ulema evlerinde, bilimsel kurumlarda, sahaflarda bir araya gelebilme imkânını elde ettiler. Eş'arî kalamcısı Bâkillânî (ö. 403/1013) o dönemde Ehl-i sünnet'in keskin kılıcı diye münazaralarda nam salarken Şîi-İmamî Şeyh Müfid (ö. 413/1022) zekâsı ve polemikçiliği ile meşhur olmuştur.⁴⁰

³⁶ el-Makrîzî, I, 388.

³⁷ el-Makrîzî, I, 388; Güner, “Şîi Yüzyılında Yahut Büveyhîler Devrinde Bağdat'tan Bazı Yansımalar”, 157.

³⁸ Güner, Ahmet, “Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik”, *DEÜİFD*, 12(1999), 56, 57.

³⁹ Akaoglu, Muharrem, “Büveyhîlerin Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine”, *Bilimname*, 12/2(2009), 135.

⁴⁰ Güner, “Şîi Yüzyılında Yahut Büveyhîler Devrinde Bağdat'tan Bazı Yansımalar”, 164–165. Bu münazaralara örnek olması kabilinden Mutezilî Ali b. İsâ er-Rummânî ile Şeyh Müfid'in “gâr ve ğadîr” kavramları

Şeyh Müfid, akli esas alan usulcü bir fakih olarak Caferî fıkıhında *et-Tezkîra* isimli ilk usûl-i fıkıh eserini yazan kişi olması hasebiyle meseleye bakış açısı önem arz etmektedir. Bu anlamda gerek haberleri kabul noktasındaki yaklaşımı ve gerek ise haberleri ele alış tarzı Caferî furû fıkıh ve usulü alanında önemli olacaktır.

4. Münazarada Delil Olarak Kullanılan Hadisler

Daha önce giriş bölümünde vurguladığımız gibi münazara sadece dört adet hadis etrafında cereyan etmektedir. Bu hadisler şunlardır:

1- “Hz Peygamber, abdest alırken yüzünü ve kollarını yıkamış, başını mesh ederek ayaklarını da yıkamış ve ilave etmiştir: “*Bu (hâzâ) Allah’ın namazı ancak kendisi ile kabul edeceği abdesttir*”.⁴¹ Bu hadisi, hem Ebû Ca’fer Neseî ve hem Şeyh Müfid kendi lehlerinde delil olarak kullanmaktadırlar.

2- “Bir gün Hz. Peygamber, bir kavmin çöplüğünde ihtiyaç gidermek için durdu. Su istedi. Ashaptan bazıları bir kapta su getirdi. İstibrâ yaptı. Yüzünü ve kollarını yıkadı. Başını mesh etti. Ayaklarında nalın var iken ayaklarını mesh etti”.⁴² Şeyh Müfid, Sünnî rivayeti olan bu hadisi, kendi lehinde delil olarak kullanmaktadır.

3- “Hz. Peygamber bir kavmin çöplüğünde bevl etti. Organları su ile üçer defa yıkarak abdest aldı. Sonra da bu benim ve benden

etrafındaki münazarası için bk., Atik, Sefa, *Sünniliğin İzinde Caferî Fıkıh Usulünde Akıl*, Pınar Y., İstanbul 2017, 88.

⁴¹ Şeyh Müfid (ö. 413/1022), *el-Mesh ale’r-Ricleyn* (thk. Şeyh Mehdi Nefef), Dâru’l-Müfid, Beyrut 1414, 2. bs., 18; Müslim, Ebû’l-Hüseyn b. Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî (ö. 261/875), *Muhtasarı Sahîh-i Müslim (Münzirî Muhtasarı)* (thk. Muhammed Nasiruddîn el-Elbânî), el-Mektebü’l-İslâmî, Beyrut 1408, 38; İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed Yezîd el-Kazvîni (ö. 275), *Sünenü İbn Mâce* (thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî), Dâru-İhyâi Kütübî’l-Arabiyye, I, 100, 145.

⁴² Şeyh Müfid, *el-Mesh ale’r-Ricleyn*, 25; el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ* I, 117 (341 ve 342 hadis). Beyhakî bu hadislerde Hz Peygamberin mestlerin üzerine su serptiğini altlarını ise mesh ettiği bilgisini vermektedir.

önceki enbiyanın ve dostum İbrahim'in abdestidir".⁴³ Bu hadisi, Ebû Ca'fer Nesefî delil olarak kullanmaktadır.

4- Hz Ali: "Hz Peygamber abdest aldı. Ayaklarını mesh etti ve bu kendisine hades gelmeyen⁴⁴ (abdest bozulmaksızın yenileme amaçlı) kişinin abdestidir, dedi".⁴⁵ Ebû Ca'fer Nesefî, bu hadisi, abdest tazeleme anlamında *nurun alâ nur* amacıyla alınan abdestlerde ayakların yıkanmayabileceği bağlamında delil olarak kullanmaktadır.

5. Münazara

Münazaraya dikkatle baktığımızda taraflarca abdest ayeti olarak nitelenen *Maide suresi* 6. ayete hiç atıf yapılmadığı ve tartışmanın bu konuya ilişkin hadisler üzerinden devam ettiği görülmektedir. Gerek Şeyh Müfid ve gerekse Ebû Ca'fer Nesefî tartışma boyunca abdest ayetine atıf yapmaksızın münazarayı yukarıdaki hadisler (4 hadis) üzerinden sürdürmektedirler.

Risale, Şeyh Müfid adıyla maruf olan Şeyh Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Numan'ın mezhebinden bazılarının Ebû Ca'fer Nesefî el-İrâkî diye maruf Ebû Ca'fer'e "Abdestte ayaklar konusunda Allah neyi farz kılmıştır" sorusu ile başlamıştır. Şeyh Müfid ortaya atılan bu soruyu Ebû Ca'fer Nesefî'ye tekrar yönelterek tartışmayı devam ettirmiştir.

5.1. Şeyh Müfid'in Tezleri

Şeyh Müfid, kelamcı kimliğinin de verdiği öz güvenle ilkesel olarak abdestte ayakları yıkama konusunda gelen hadisleri ahad olduğu gerekçesi ile kabul etmemektedir. Ona göre ahad haber ne ilim ne de amel ifade eder. Ancak münazaranın devamı için taktik icabı kabul ediyormuş gibi bir tavır sergileyerek münazarayı ilgili ahad haber üzerinden devam ettirmektedir. Böylelikle tarafların

⁴³ Şeyh Müfid, *el-Mesh ale'r-Ricleyn*, 25; Hadisin benzer bir varyantı için bk., el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 118 (345. hadis); İbn Mâce, I, 100, 145.

⁴⁴ Münazarada "min gayri hadesin" olarak geçmektedir.

⁴⁵ Şeyh Müfid, *el-Mesh ale'r-Ricleyn*, 30; el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 122 (353, 355, 356. hadis).

delilerinin ortaya konması ve münazaradan ortaya çıkacak netice amaçlanmış olmaktadır. Şeyh Müfid, Ebû Ca'fer Neseî'nin delil olarak ortaya koyduğu hadisin (1. hadis) hükmünü akli bir girişimle reddetmektedir. Ona göre Ebû Ca'fer Neseî'nin abdestte ayakları yıkamaya delil olarak getirdiği hadiste geçen "hâzâ"⁴⁶ ismi işareti, tartışmanın hükmünün belirleyicisidir. Çünkü ilgili hadisin mazmununu içeren yıkama işi, ayakta olan muhtemel bir necaset vb. engel nedeniyledir. Buradaki yıkama abdestin kapsamından bir uygulama olmamaktadır. Çünkü Allah elçisinin sözü olduğu iddia edilen hadiste -eğer sahih ise- geçen yıkama hükmü, "hâzâ" ifadesi gereği ancak o abdestte geçen hükme özel olup onun dışındaki abdestler hakkında geçerli değildir. Bunun aksi olan genelleştirilmiş bir sonucu mükellefin fiillerinde vacip görmek; herhangi bir delile yaslanmayan muhtemel, caiz ama bağlayıcı olmayan bir durumla karşı karşıya kalmak demektir. Yani bu yaklaşım aklen mümkün olsa da dînî konularda hüccet olarak genelleştirilemez.

"Hâzâ"⁴⁷ ifadesinden hareketle kendi duruşunu temellendirmeye devam eden Şeyh Müfid'e göre Ebû Ca'fer Neseî'nin delil olarak kullandığı hadis özel bir duruma ilişkin olan abdest ve o abdestle kılınacak namazla ilgilidir. Yani "hâzâ" ifadesi, madûma (ileride alınacak her hangi bir abdeste) değil bilakis mevcuda (şu an alınan özel durumlarla ilgili tekil abdeste) işaret için kullanılmaktadır. Durum böyle olunca burada geçen hüküm, sadece o abdeste özel ve o namaza özel olmalıdır. Çünkü Şeyh Müfid'e göre bu şekilde bir iddiada bulunmak haber kaynaklı bir "burhan" ile olmalıdır.

Şeyh Müfid, Ebû Ca'fer Neseî'nin kendisine delil olarak getirdiği hadiste geçen ayakları yıkama konusunu özel bir gerekçeye has kılarak kabul etmesini, Ebû Ca'fer Neseî'nin "sen de zaruri nedenlerle olsa dahi abdeste ayakların yıkanmasını kabul etmekte" şeklinde kendisi aleyhine delil olarak kullanmasını şu şekilde reddetmektedir: "Bu, yine bizim beklemediğimiz sığ bir

⁴⁶ İsmi işarete *tahsis* anlamı yüklemektedir.

⁴⁷ "hâzâ" ifadesi ismi işarettir.

cevaptır. *Hız Peygamberin ayaklarını yıkamasının ayaklarında olan bir necaset nedeniyle olabileceğini sen de inkâr etmezsin. Zaten o amaçla yani kendisine özel -abdestte yıkamanın farz kabul edilmesini amaçlamaksızın- bir durum nedeniyle yapmıştır. Öyle ise bu durumda söz konusu abdest sadece o duruma özel bir abdest olacaktır. Senin sözü uzattığın meselenin aslı budur!*⁴⁸

Şeyh Müfid'in teorik temellendirmelerine göre abdest özel bir olaya ve kişiye endekslenmemelidir.⁴⁶ O, bu şekilde olan abdeste, şer'i bir abdest nitelmesi yapılamayacağını iddia eder. Çünkü ona göre bu abdest necaseti izale gibi bir nedenle gerekçelenmiştir. Aynı zamanda münazara ekseninde tartışılan Şeyh Müfid'in "necaset"e endeksleyerek yorumladığı ve şer'i bir abdest olarak genelleştirilmesine⁴⁹ karşı çıktığı hadis yorumunu akli bir bakış açısı ile destekliyormuş gibi yaparak Ebû Ca'fer en-Neseî'yi paradoksa düşürmektedir: "Durum tam de senin anlattığın gibidir. Gerçekten buradaki "vudû" diğer abdestlerden münferit kullanıldığında abdest diye nitelenemez. Görüldüğü gibi sen de necâseti izale nedeniyle alınan abdeste şer'i bir abdest denilemeyeceği gerçeğini inkâr etmedin. Kezâ necaseti izale etme amacıyla alınmasa da özel durumlara özgü münferit bir abdest olduğu için buna şer'i abdest nitelmesi yapılamaz." Şeyh Müfid, Ebû Ca'fer Neseî'nin yürüttüğü, necaseti izale etme amacına endeksli gerçekleştirilen ayak yıkama fiilini içeren uygulamaya şer'i abdest nitelmesi yapılamayacağı şeklindeki aynı mantıkla "öyleyse ayakları yıkamak gerekmecektir" sonucuna varmaktadır.

Şeyh Müfid, necaset kaynaklı özel bir nedenle alınan abdeste şer'i "vudû" denilemeyeceğinden hareketle Ebû Ca'fer en-Neseî'nin abdestte yıkamanın asıl olduğu sonucuna varmasına itiraz eder. Çünkü ona göre *ayaktan necaseti izale etmek amacıyla yapılan yıkama* 'vudû' diye isimlendirmeyecek ve kendisine

⁴⁸ Şeyh Müfid, *el-Mesh ale'r-Ricleyn*, 20. Şeyh Müfid, kendisinde de paradoksa düştüğünün farkında değildir!

⁴⁹ Neseî, Şeyh Müfid'in paradoksunu yakalamıştır. Yani Şeyh Müfid, farkına varmadan abdestte söz konusu olan mazeret halini genelleştirmektedir.

kapsamı dışında başka bir şeyin dâhil olmadığı abdest, meşru bir abdest olacaktır. Örneğin elbisedeki necaseti izale etmeye de abdest denemez. Çünkü bu şeyler, abdestin cüzünden değildir. Çünkü lügatte abdest, sadece organları temizlemek ve güzelleştirmektir. Netice de örneğin gömlekten necaseti izale etmek abdestin kapsamından değildir ve dilde mecaz olarak bile bunlara abdest denilemez.⁵⁰

Bu arada Şeyh Müfid, amel etmeyeceği hadisi sırf münazarada üstün gelmek amacı ile nakletmektedir. Çünkü hadiste Caferîlerin kabul etmedikleri “mest üzerine mesh”⁵¹ ifadesi vardır: “Hz. Peygamber bir gün, bir kavmin çöplüğünde ihtiyaç gidermek için durdu. Su istedi. Ashaptan bazıları bir kaptan su getirdi. İstibrâ yaptı. Yüzünü ve kollarını yıkadı. Başını mesh etti. Ayaklarında nalin var iken ayaklarını mesh etti”. Şeyh Müfid, hadisi naklettikten sonra Ebû Ca’fer en-Nesefî’ye şöyle seslenir: “Şimdi soralım bakalım, bu hadislerin arasını nasıl cem edeceksin. *Ayağını yıkayarak alınan abdest olmaksızın Allah namazı kabul etmez*, cümlesini nasıl açıklayacaksın! Rivayet ettiğin hadisi biz rivayet etmesek ve sıhhatini bizden hiçbir kimse kabul etmese de nakletmiş olduğun hadisi taktik icabı kabul ettik ve buna cevap verdik. Eğer, âhad haberler ile ameli kabul ediyorsan bu takdirde gereğini yapmalısın. Sanki bilmiyormuş gibi yaparak onunla ameli terk etmemelisin.”⁵²

Şeyh Müfid biraz da mugalâta yapar. Çünkü ilkesel olarak âhad haberi kabul etmemesine rağmen hem münazaranın devamı ve hem Ebû Ca’fer en-Nesefî’nin nakledeceğini tahmin ettiği âhad hadisin nakledilmesini beklemiştir. Rakibinden beklediği rivayeti duyduğunda savunulan görüşün ne kitab ne de sünnetten dayanağı olmayan bir kabul olduğunu ifade ederek ona şöyle hitap eder:

⁵⁰ Şeyh Müfid, *el-Mesh ale’r-Ricleyn*, 22. Diğer yandan Arap örfünde abdest azalarının bazılarının yıkanmasına da vudû denilir. el-Beyhakî, *es-Sünenü l-Kübrâ*, I, 122 (356. hadis).

⁵¹ Şeyh Müfid, *el-Mesh ale’r-Ricleyn*, 25.

⁵² Şeyh Müfid, *el-Mesh ale’r-Ricleyn*, 25.

“Öyle ise sırf senin abdestte ayakları mesh üzerine getirdiğin hadisler sana delil olarak yeter! İlgili hadisi (4. hadis), ‘bu ancak hades söz konusu (min gayri hades)⁵³ olmayanın abdestidir’, şeklindeki te’vîlin ise yine ‘Hz. Peygamberin ayakları yıkaması ancak necaset nedeniyledir’ hadisi ile mukabele görür. Te’vîller karşılaşır ve iki hadis ile de ihticâc edilmiş olur. İmam Ali’den getirdiğin rivayet ise senin lehine değil aleyhine hüccettir. Çünkü onun, ayağını mesh edip ‘Bu, hades söz konusu olmayanın abdestidir’ demesi, Kitâb’tan meşru bir dayanağı olmayan yıkamayı geçersiz saymayı amaçlar ki zaten bu konuda sünnet de yoktur”.⁵⁴

5.2. Ebû Ca’fer en-Neseî’nin Tezleri

Hanefî fakih en-Neseî münazarada ilkesel bir öngörü olarak abdestte ayakları yıkamayı kabul edecektir. Nitekim Ebû Ca’fer en-Neseî Ehl-i Sünnet fıkıh anlayışına uygun olarak münazaraya Hz Peygamberden bir hadis(1. hadis) naklederek başlamaktadır.

Bu kapsamda Ebû Ca’fer en-Neseî, “Allah abdeste ayaklar konusunda neyi farz kılmıştır?” sorusuna karşın şöyle cevap vermektedir: Tabii ki ayakları yıkamayı farz kılmıştır. Delil olarak ise Hz. Peygamberin şu sözü vardır: “O, abdest alırken yüzünü ve kollarını yıkamış, başını mesh ederek ayaklarını da yıkamış ve *bu, Allah’ın namazı ancak kendisi ile kabul edeceği abdesttir*, demiştir”.⁵⁵

Kelamcı bakış açısından hareketle Şeyh Müfid’in yukarıda zikredilen hadisin ahad olmasını gerekçe göstererek onunla amelden kaçınmasına karşın Ebû Ca’fer en- Ebû Ca’fer Neseî, “Âhad haberler bana göre kesin bilgi (ilim) ifade etmese de (ameli hususlarda kat’iyet şartı olmadığından)⁵⁶ ben sözümü kendi mezhebî

⁵³ “Min gayri hades” ifadesi bağlamındaki yorumlar bir sonraki başlıkta ele alınacaktır.

⁵⁴ Şeyh Müfid, *el-Mesh ale’r-Ricleyn*, 27.

⁵⁵ Şeyh Müfid, *el-Mesh ale’r-Ricleyn*, 18.

⁵⁶ Haberi-i vâhid konusunda Hanefî usulcü el-Cassâs “Âhad haberlerin aklın hükmüne münâfi olmaması gerektiğini vurgular. Zira *akillar hucetullah’tır*; öyleyse aklın verdiği hükmü bozmak caiz değildir. Akla tezat her bir haber

temellerim üzerine bina ederim. Muhalifin asılları (temellendirmeleri) üzerine değil!” şeklinde cevap vermektedir.⁵⁷

Yukarıda geçtiği gibi Şeyh Müfid’in, bu hadiste geçen “hâzâ” ifadesini özel bir neden ve özel bir olaya nispet ederek genelleştirilmesini kabul etmemesine karşın Ebû Ca’fer en-Neseî “Abdest meşru ve muayyen bir fiilin adıdır. Dolayısıyla onun hükmünü genelleştirmek hakikattir, mecaz değildir! Eğer bu hadisten hareketle Hz. Peygamberin abdestinin hükmü, bu şekilde abdest almadıkça onunla kılınan namazın asla kabul edilemeyeceğine dair ise artık diğer kimselerin abdestlerinin hükmü de aynı olacaktır. Ümmetten hiç bir kimse iki abdest arasında bir ayrıma gitmediler”.⁵⁸ Yani Ebû Ca’fer en-Neseî’ye göre hiç kimse Hz. Peygamber’in abdestinin ayrı/başka, ümmetin abdestinin ayrı şekilde olduğu gibi bir zanda bulunmamıştır. Bu yorum zorlama bir yorum olup Hz. Peygamberin halden hale zamandan zamana olaydan olaya farklı olarak almış olduğu bir abdest uygulaması yoktur. Durum bu ise artık ibadetin kendisi ile yapıldığı abdest her daim aynı şekilde devam edecektir.

Ebû Ca’fer en-Neseî, Şeyh Müfid’in kelamcı duruşuna karşı itiraz ederek abdest uygulamasının ibadet olduğuna, ibadetlerde ise taabbudîliğin asıl olması gerektiğine dikkat çekerek konunun aklî olmadığını belirtir. Bu anlamda abdestte zaruret (necaset vb. engeller) iddiasını gerekçe kılarak abdestin genelleştirilemeyeceği tezini şu cümleler ile açıklamaktadır: “Mesele senin iddia ettiğin gibi değildir. Aksi bir iddia necaseti izale için yapılan her hangi bir organı yıkama işlemi şer’i abdest olarak nitelemeyi gerektirir. Oysa abdest aklî değil şer’i bir mesele olduğu için necaseti izale

fasit olup makbul değildir. Aklın hükmü sabit ve sahihtir” . el-Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/981), *Usûlü'l-Fıkh* (thk. Uceyl Câsim en-Neşemî), *el-Musâhîm*, I-IV, Mektebetü'l-İrşad, İstanbul 1994, III, 122. Bu bağlamda Caferî fıkhındaki zahiri huccet, bâtinî huccet ayrımında aklın tekabül ettiği yer bâtinî huccet olmasıdır. el-Kuleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, I, 16.

⁵⁷ Şeyh Müfid, *el-Mesh ale'r-Ricleyn*, 18.

⁵⁸ Şeyh Müfid, *el-Mesh ale'r-Ricleyn*, 18.

gerekçesine indirgenemez. Öyle ise artık abdest, hiçbir aklî şarta istinat ettirmeksizin Hz. Peygamberin ayaklarını yıkayarak aldığı abdesttir. Hz. Peygamberin 'bu gerçek abdesttir' sözü o abdestin dışındakilere de mahsus genel bir abdesttir."⁵⁹

Ebû Ca'fer en-Nesefî, Şeyh Müfid'in aklî gerekçelerle konu dışına çıkmasına aynı nispetle aklî bir mantık oyunu olan örnekle şöyle cevap vermektedir: "Eğer, abdestte ayaktaki necaseti izale etmeye endeksli uygulamayı abdest diye isimlendirmek caiz olsa idi örneğin gömlekteki necaseti izale abdest, namazda kıbleden sütre ile ayrılmak da abdest diye isimlendirilirdi. Çünkü aynı mantık gereği namaz ancak bunlarla tamam olmaktadır. Bu ise kimsenin söyleyemeyeceği bir şeydir."⁵⁷

Münazaranın devamında Ebû Ca'fer en-Nesefî, Şeyh Müfid'in yukarıda aleyhte kullanmış olduğu hadisler hakkındaki mülahazalarını ortaya koymaktadır. Ona göre Hz. Peygamber "Organlarını üçer defa yıkayarak abdest aldı" ve "Abdest aldı. Ayaklarını mesh etti" hadisleri sahihtir. Ancak Kişinin abdest alıp ayaklarını mesh etmesi ve bu abdestinin "hades olmaksızın (abdesti bozulmaksızın sevap amacıyla alınan abdest)"⁶⁰ olması uzak bir ihtimal değildir. Ebû Ca'fer en-Nesefî, abdest bozulmaksızın yani abdest yenilemek amacı (tatavvu) ile alınan abdestte ayakların yıkanmayabileceği kanaatindedir. Nitekim o bu görüşünü "biz, Hz. Ali'nin (Şeyh Müfid'e işaretten İmâmınız), Hz. Peygamber abdest aldı. Ayaklarını mesh etti ve bu, hades söz konusu olmaksızın (lem yuhdis)"⁶¹ abdest alanın abdestidir, rivayetini naklediyoruz" diyerek temellendirmektedir.⁶²

⁵⁹ Şeyh Müfid, *el-Mesh ale'r-Ricleyn*, 21.

⁶⁰ el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî (ö. 458/1066), *el-Câmiu Li-Şu'abi'l-İmân* (thk. Muhtar Ahmed Nerevî), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1423/20013, VIII, 121(5580 hadis); a.mlf., *es-Sünenü'l-Kübrâ* (İbnü't-Tükmânî'nin el-Cevheru'n-Nakiyy ile birlikte), Dâru'l-Mearif, Haydarabad 1344, I, 75 (357. hadis).

⁶¹ "Lem yuhdis" kavramı etrafındaki yorumlar bir başlık sonra ele alınmıştır.

⁶² Şeyh Müfid, *el-Mesh ale'r-Ricleyn*, 26.

Ebû Ca'fer en-Neseîî, Şeyh Müfid'in paradoksunu yakalamıştır. Yani Şeyh Müfid, farkına varmadan abdestte söz konusu olan mazeret halini genelleştirmektedir. Ebû Ca'fer Neseîî ise abdestteki mazereti değil abdestin kendisini genelleştirmeyi amaçlamaktadır.

Ebû Ca'fer en-Neseîî münazarada Şeyh Müfid'e esaslı bir eleştiriyi de ihmal etmemektedir: Ben tartışmanın kapsamı içerisine başka konuları dâhil etmedim. Bu arada senin yaptığın sürekli aklî yöntemleri kullanma taktiği mütekellimin metodundan başka bir şey değildir.⁶³

6. “Min gayri hades” ve “Lem yuhdis” İfadeleri Üzerinde Mülâhazalar

Münazaranın akışı içerisinde delil olarak kullanılan hadislerde geçen “min gayri hades” ve “lem yuhdis” ifadeleri tarafların kendi açılarından konuyu temellendirmeleri bağlamında önem arz etmektedir. Özellikle Ebû Ca'fer en-Neseîî'nin abdestte ayakları “mesh” konusunu bir şartla kabul etmesi bu kavramlarla ilişkilendirilerek söz konusu olmuştur. Biz de buradaki mülâhazamızı iki ara başlık altında ele alacağız:

6.1. “Min gayri hades” İfadesi

Sünnî kaynaklarda da söz konusu edilmiş bu ifade bize, münazarada geçen tartışmanın zemini hakkında bir ufuk sunmaktadır. Nitekim fıkha ait kaynaklarda konu bu kavram etrafında vuzuha kavuşturulmuştur: Hz. Peygamberin “min gayri hades” ifadesinin anlamı, abdesti bozan şey söz konusu olmaksızın abdest yenilemek anlamını içermektedir. Öyleyse “min gayri hades (abdesti bozan şey söz konusu olmaksızın abdest yenilemek)” durumlarda ayakların meshine cevaz vardır. Nitekim Ahkâmu'l-Kur'an geleneğinin öncülerinden sayılan el-Cassâs, “ayetin *gasle ve meshe* muhtemel olmasından dolayı ayakta mest varken meshe, mest yoksa *gasle* vücûbiyet söz konusudur” tespitinde bulunur.⁶⁴

⁶³ Şeyh Müfid, *el-Mesh ale'r-Ricleyn*, 26-30.

⁶⁴ el-Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/981), *Ahkâmu'l-Kur'an*, I-V, III, 352

Yine el-Cassâs'a göre ayetde geçen yıkama emri hades (gerçek abdestsizlik) durumunu içerir.⁶⁵

Hanbelî mezhebi mensubu İbn Müflih el-Makdisî (ö. 763/1361), *Kitâbu'l-Fürû* isimli eserinde “abdestte organları peş peşe yıkama anlamına gelen “el-muvâlât ve tertîb” konusuna delil olarak Hz. Ali *yüzünü, iki elini, başını ve ayaklarını mesh etti* ve sonrasında bu “abdestini bozmaksızın yeniden abdest alanın abdestidir”, notunu ilave eder. Yine İbn Müflih el-Makdisî, eğer abdest müstehab abdest (tatavvuan abdest tazelemek) ise bu durumda organlar arasında iktisâr yani bazı abdest organlarını terk ederek sınırlı yıkama yapılabilir, demekte ve gerekçe olarak Hz. Ömer'in *cünüp olduğunda boy abdesti öncesinde ayaklarını yıkamaksızın abdest aldığı*nı göstermektedir. Hz. Ömer uygulamasına gerekçe olarak ise İbn Abbas'tan mervî Hz. Peygamberin gece uykusundan uyandığında hacetini giderdikten sonra *elini ve yüzünü yıkayarak* yeniden uyuduğuna dair hadisi nakleder. İbn Müflih el-Makdisî, bu tür guslün tanzîf (normal temizlik) amaçlı olduğunu söyler.⁶⁶

Sünnî fakihler nafilâ amaçlı yenilemek ve tazelemek anlamında bu çeşit abdestlere hafif abdest demektedirler.⁶⁷ Nitekim Buhârî şârihi İbn Hacer “min gayr-i hades” ifadesinin “tecdîdü'l-vudû” yani abdest yenileme durumuna işaret ettiğini beyan eder. Ayet ise “hades”in söz konusu olduğu abdesti içerir.⁶⁸ İbn Hacer'in görüşü bu anlamda ilk dönem fakihlerden el-Cassâs ile örtüşmektedir.

6.2. “Lem yuhdis” İfadesi

Hadiste geçen“Lem yuhdis” ifadesine gelince kendisinden abdesti bozucu bir şey sâdır olmayan abdestte gasle (abdestte

⁶⁵ el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III, 330.

⁶⁶ İbn Müflih, Şemsüddîn Muhammed b. el-Makdisî, (ö. 763/1361), *Kitâbu'l-Fürû* (thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî), I-XII, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1424/2003, I, 188 (Alâüddîn Ali b. Süleymân'ın (ö. 885/1480) *Tashîhü'l-fürû* ve *Hâşiyetü İbn Kunfûz* adlı eserleri ile birlikte)

⁶⁷ el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 122 (356. hadis).

⁶⁸ İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî (852/1449), *Fethu'l-Bârî* (thk. Abdülkâdir Şeybe Ahmed), Tıbaa Âli Suûd, bs. trs., I, 377.

ayakları yıkamak) gerek yoktur. Öyleyse mesh abdestsizliği (hades) ortadan kaldırmaz sonucuna varan Ebû Ca'fer en-Nesefî'ye cevaben Şeyh Müfid, rivayetin zâhiri, hades veya herhangi ârizî bir durumun olmadığı meshi içeren abdesttir ki bu bağlamda *gasl* içeren abdest Kitâb ve Sünnet'te olmayan bidat bir abdesttir, nitelemesi yapar.

el-Beyhakî (ö. 458/1066), Hz. Ali'nin Hz. Peygamber uygulamasını delil getirerek yüzünü, ellerini ve ayaklarını mesh edip sonrasında arta kalan abdest suyunu ayakta içerek 'insanlardan bazıları bunun -ayakta su içmenin- mekruh olduğunu zannediyorlar oysa Hz. Peygamber benim yaptığım gibi yapmıştı' ve 'bu abdesti bozulmayanın abdestidir', dediğini nakleder.⁶⁹

Ebû Ca'fer et-Tahâvî "bu hadis abdestte ayakların bir farziyet olarak mesh edilmesi konusunda bize delil olamaz. Çünkü rivayette yüzün de meshi söz konusu olduğuna göre bu durumda mesh *gasli* de birleştiren ve içeren meshtir. Öyle ise ayakların meshi de yıkamaya muhtemeldir", demektedir.⁷⁰ Sahâbe burada zikredilen hadisleri ayakları *mesh* ya da *gasl* bağlamında değil abdest suyunun içilmesinin mekruh olmadığı bağlamında rivayet etmiş olsa da sahabe sonrası rivayetler, ilgili konulara delil bağlamında ele alınmıştır. Ayakların *gasli* veya *meshi* bağlamında genellikle Hz. Ali uygulaması ve Hz. Ali rivayetleri esas alınmıştır. Bu durumda sabit ve sahih olan bu hadisten Hz. Peygamberin ayaklarını mesh ettiğine dair bir sonuç çıkarılacak olursa bu ancak abdesti bozulmayan (tâhir ve gayri muhdes) kişinin abdesti kast edilmiştir. Bu anlamda bazı hadislerde bu şart nakledilmeden ihtisarlar yapılmıştır.⁷¹

Ebu Hanife kanalıyla İbn Mesûd'dan rivayet edilen benzer bir rivayette onun eline su döktüğü ve ellerini yıkayarak ellerinin

⁶⁹ el-Beyhakî, *el-Câmiu Li-Şu'abi'l-Îmân*, VIII, 121 (5580 hadis); a.mlf., *es-Sünenü'l-Kübrâ* (İbnü't-Tükmânî'nin el-Cevheru'n-Nakiyy ile birlikte), I, 75 (357. hadis), 122 (354 ve 355. hadis).

⁷⁰ et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî (ö. 321/933), *Şerhu Meâni'l-Âsâr* (thk. Muhammed Zührî Neccâr), Alemü'l-Kitab, Beyrut 1414/1994, I, 34, 47 (151 ve 156. rivayetler).

⁷¹ el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 122 (354. hadis).

ıslaklığı ile yüzünü ve kollarını mesh ettiği rivayeti nakledilerek⁷² “bunun hades olmaksızın (abdesti bozulmaksızın) abdest alan kişinin abdesti olduğu” ifade edilmektedir. Ve akabinde “Bu Ebu Hanîfe'nin kavli olup onu alır ve amel ederiz, denilmektedir.”⁷³ Hadisin Sünnî kaynaklarında “nalınların üzerine “mesh edildiği de rivayet edilmekte ve ‘hades’ zahir olmayan (abdesti bozan bir durum olmaksızın) abdestte ayakları mesh konusunda hilaf yoktur”, hükmü esas alınmaktadır.⁷⁴

Sünnî yaklaşımda “ayet, gısl ve meshe muhtemel olduğuna göre iki halde de vücûbu; yani ayaklar çıplaksa gıslî, mest giyilmişse meshi esas alırlar. Örneğin bu cümleye ilave olarak el-Cassâs, hades zahir olmayan abdestte ayakları mesh etmenin cevazında bir itiraz yoktur demektedir.”⁷⁵

Değerlendirme ve Sonuç

1. Ele aldığımız eser, Caferî fakîhi olan Şeyh Müfid'in meseleye yaklaşımı ve bu minvalde ait olduğu mezhebin istidlâl yöntemleri hakkında bakış açısı vermektedir. Nitekim Caferî fıkıh usul farklılığını rey, kıyas ve istihsana muhalif olma temelinden hareketle ifade etmiş⁷⁶ ve “Dört delil”⁷⁷ sisteminin dördüncüsünü “akıl” delili olarak belirlemiştir. Yani onlar nasslara ve fikhî hükümlere yaklaşımda akıl delilini kullanmaktadırlar. Usûlu inşa eden ilk fakihler, kelamcı olmalarından hareketle akıl delilini örneğin nefy delili bağlamında geniş kapsamlı kullanmışlardır ki Şeyh Müfid abdest ayeti dışında delil kabul etmediği için burada

⁷² Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî (ö. 182/798), *Kitâbü'l-Âsâr* (thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1355, I, 11 (49 nolu rivayet).

⁷³ eş-Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad (ö. 189/805), *Kitâbü'l-Âsâr*, I, 23 (18 no'lu rivayet).

⁷⁴ el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî, Dâru İhyâ-i Tûrâsî'l-Arabî), (I-V), Beyrut 1416/1996, V, 295, 327.

⁷⁵ el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, V, 295, 327.

⁷⁶ el-Kuleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, I, 113 vd.

⁷⁷ Joseph Schacht, “İslâm Hukukuna Sosyolojik Bakış” (çev. Bülent Uçar), *İslâm Hukuk Araştırmaları Dergisi*, 15(2010), 117.

nefy delilini devreye sokmuş delil olarak getirilen hadisleri kabul etmemiş ya da tevil etmiştir.

Münazara, biyografi alimlerinin keskin bir nazar ve derin bir bilgiye sahip olduğunu vurguladıkları rey ehli olan Hanefî fakih Ebû Ca'fer en-Nesefî'nin naslara yaklaşımı hakkında da bir bakış açısı vermektedir. Münazarada geçen hadise yaklaşımında olduğu gibi Ebû Ca'fer en-Nesefî, fikhî meselelerin çözümü için nasları yorumlamada aklı muhakeme yöntemlerini kullanmaktadır.

2. İlgili tartışma konusu özelinde risaleye baktığımızda eser; fûru fikh alanında abdestte ayakların yıkanması veya mesh edilmesi gibi tekil bir konunun mukayeseli olarak ele alınmasına ve ilmî bir münazaraya bir örnek teşkil etmektedir. Nitekim ilmî bir münazarada bulunması gereken sâil (soru soran), muallil (cevap veren) başvurduğu engelleme (men'), öne sürülen iddiaya delil isteyerek veya delilin öncüllerine itiraz ederek muârizı reddetmek, delili bozma (nakz) yani gösterilen delillerin öncüllerine itiraz etmeden yeni bir delille onu çürütmek ilkeleri, iki taraf arasında karşılıklı kullanılmakla birlikte daha baskın olarak Şeyh Müfid tarafından icra edilmiştir.

3. Şeyh Müfid, eserin muhakkikinin ön sözde dediği gibi⁷⁸ münazara gereği hasmı olan Ebu Ca'fer'in delil anlayışını kendi usûl anlayışına muhalif olsa da reddetmiyor. Örneğin haber-i vâhid ile ameli kabul etmese de onu münazara gereği kabul ediyor. Hasmını yine onun metodu üzerinden vurursa bu galibiyetin daha güçlü olacağını düşünüyor.

4. Şeyh Müfid'e göre haberde geçen "hâzâ" ifadesinin ifade ettiği hüküm kendisine işaret edilen kişi ve olaya özel olup başka olaylar ve kişilere teaddî⁷⁹ etmez. "Teaddî" etmesi için akli bir delile ihtiyaç vardır. Oysa burada aklî bir delil yoktur. Keza burada

⁷⁸ Şeyh Müfid, *el-Mesh ale'r-Ricleyn*, 3.

⁷⁹ "Teaddî" ifadesi eserde bir hükmün başka konu, kişi ve kapsamlara genelleştirilmesi ve teşmil edilmesi anlamında teknik bir ifade olarak kullanılmaktadır. Usûl konularından olan kıyasın illetinin taşıdığı hükmün benzer konulara teşmil edilmesini anlatmaktadır.

kıyas da uygulanmaz. Gerekçesi ise şudur: “hâzâ” ifadesi hususî bir kullanılışa şamil olup başkasına teşmil edilemez. Çünkü bu tahsis ifade eden kelime “ismi işaret” olup aynı zamanda bu olay ve kişiye ait örneğin bir necaset nedeniyle yıkama emrini ihtiva etmiş olabilir. Ya da deriyi meshe engel bir şey nedeniyle “gasl” emri söz konusu olabilir. Bu “hususî” durumu, mutlak farziyet ifade edecek şekilde abdest gibi genel bir ibadetin içerisine dâhil etmek kabul edilemez bir sonuçtur.

5. İki münazaracı da tartışma boyunda ayakları mesh etme konusunda buluşmaktadırlar. Fakat her ikisinin olaya yaklaşımı farklıdır. Şeyh Müfid mesh meselesini mezhebin asıllarından birisi kabul ederken Ebû Ca'fer en-Nesefî ancak “tecdîdü'l-vudû” amaçlı olarak ele almaktadır.

6. Dikkat çeken bir diğer husus ise münazarada bir asıl hadis ve bu asıl hadisi tasdik ya da nakz etmek amacı ile 3 hadis zikredilmektedir. Mesele, bu iki hadis grubu etrafında akılcı yaklaşımlarla seyretmektedir. Fakat bu akılcı teorik temellendirme de Şeyh Müfid'in, ayaktaki necaset bağlamında ayağın sadece bu olaya özgü olarak geçici olarak yıkandığını genele teşmil edilemeyeceğini beyan ederken, necasetin bir ayakta mı yoksa iki ayakta mı olduğunu dikkatten kaçırdığı görülmektedir. Tek ayakta necasetten söz edilecekse zarurî bir durumun var sayılması makul olurken necasetin iki ayakta olduğu iddiası fazla makul durmamaktadır. Diğer taraftan Şeyh Müfid'in kendisini tasdik, hasmını tekzip için zikrettiği habere karşı Ebû Ca'fer en-Nesefî de aynı yöntemi takip etmektedir. Kendisinin delil olarak kullandığı rivayette geçen “hâzâ” zamirinin tahsis ifade etmesi gerekçesi ile “ta'mîm/genelleştirme” yapılamayacağını beyan eden Şeyh Müfid'e Ebû Ca'fer en-Nesefî'nin cevabı da aynı minvalde olmuştur. Yani Şeyh Müfid'in getirdiği delil de “tahsîs” ifade ettiği için istidlâle müsait değildir. Ayrıca Şeyh Müfid, farkına varmadan abdestte söz konusu olan mazeret halini genelleştirmektedir. Ebû Ca'fer Nesefî ise abdestteki mazereti değil abdestin kendisini genelleştirmeyi amaçlamaktadır.

7. Şeyh Müfîd, Sünnî rivayetleri ve âhad haberleri teorik bir ön kabul olarak makbul görmediği için rahattır. Diğer yandan “Bu, hades söz konusu olmayanın abdestidir” hadisinin râvisi Hz. Ali olunca iş çetrefilleşmektedir. Önce hadise aklî izahlar getirerek makulleştirmekte, akabinde ise hadisi Kuran’ın lafzî ifadelerine arz ederek meseleyi kapatmaktadır. Yani yukarıdaki hadisin mefhumu- u muhalifinin abdesti bozulan kişinin ayakları mesh etmek yerine yıkaması gerekir şeklinde olduğunu görünce “abdest ayetinde” yıkama (gasl) emri yoktur bilakis mesh etme emri vardır, demektedir.

8. Taraflar münazarada “genelleştirme” ifadesini anahtar kavram olarak kullanmaktadırlar. Ebû Ca’fer en-Nesefî zaruri durum iddiası ile abdestte yıkamanın genelleştirilmemesine itiraz ederken Şeyh Müfîd, zaruri durumda alınan abdestteki ayakları yıkama uygulamasının genelleştirilmesine itiraz etmektedir.

9. Yukarıda zikredilen münazara ve münazaranın arka planı bize dönemin farklı mezheplerinin bir masa etrafından oturup konuşma, tartışma ve müzakere etme imkânlarını arama açısından ciddî bir tarihsel tecrübe sunmaktadır. Bu bağlamda bizde, bize karşı ötekini ifade eden kişi veya dinî grupların görüş, düşünce ve dini telakkilerini ilmi bir zemin ve toplum önünde standart bir olgunluk ve objektif bir dille konuşma ve anlatma imkânını tanıyarak karşılıklı ilmî bir hoş görü ortamı tanzim edebiliriz.

KAYNAKÇA

Abdülhâdî el-Fadlî, *Usûlü'l-Hadîs*, 3. Baskı, Müessesetü Ümmü'l-Kurâ, Beyrut 1421.

Akaoğlu, Muharrren, “Büveyhîlerin Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine”, *Bilimname*, XVII/2 (b.s. 2009): 135.

Aslantürk, Ayşe Hümeýra, “Nesefî”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 571-573.

Atik, Sefa, *Sünniliğin İzinde Caferî Fıkıh Usulünde Akıl*, Pınar Yay., İstanbul 2017.

Bedir, Murtaza, “Nesefî”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 567-568.

el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-Kübrâ* (thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ), I-XI, Dârü'l-Kitâbi'l-İmiyye, Beyrut, ts.

Şeyh Müfid'in Ebû Cafer en-Nesefî ile Münazarası

_____, *el-Câmiu Li-Şu'abi'l-Îmân* (thk. Muhtar Ahmed Nerevî), Mektebetü'r-Rüşd, I-XIV, Riyad 1423/2013.

_____, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (İbnü't-Tükmânî'nin *el-Cevheru'n-Nakiyy* ile birlikte), I-IX, Dâru'l-Mearif, Haydarabad 1344.

Bulut, Halil İbrahim, “Şeyh Müfid ve İmâmiyye Ekolünde Gaybet İnancının Aklileşmesi”, *CÜİFD*, IX/1 (Haziran 2005): 175-202.

Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî (ö. 370/981), *Usûlü'l-Fıkh* (thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, el-Musâhîm), I-IV, 1414.

_____, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî), I-V, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1416/1996.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî (ö. 597/1200), *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem* (thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ), XV, Daru'l-Kütübi'l-İmiyye, Beyrut 1412.

Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî (ö. 182/798), *Kitâbü'l-Âsâr*, (thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1355.

Fethullah, Ahmed, *Mu'cemü Elfâzi'l-Fıkhü'l-Ca'ferî*, y.y., Dammam 1415/1995.

Güner, Ahmet, “Şii Yüzylında Yahut Büveyhîler Devrinde Bağdat'tan Bazı Yansımalar”, *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medinetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyumu*, Düzenleyenler: MÜİF-İRCICA-Ümraniye Belediyesi, y.y., İstanbul 7-8-9 Kasım 2008, 152.

Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn* (thk. Şerafeddin Yaltkaya), I-II, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.

Hodgson, Marshall G.S, *İslâm'ın Serüveni* (çev. İhsan Durdu), I-III, İz Yay., İstanbul 1993.

İbn Bâbeveyh, Alî (ö. 329/940), *Fıkhü'r-Rızâ* (thk. Müessesetü Âl-i Beyt), Kum 1406.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî (852/1449), *Fethu'l-Bârî* (thk. Abdülkâdir Şeybe Ahmed), I-XIV, Âli Suûd baskısı, bs. trs.

İbn Kesîr (ö. 774), *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî), Hecr Matbaası, İmbabe 1419.

İbn Mâce (ö. 275), Ebû Abdullah Muhammed Yezîd el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, (thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî), Dâru-İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, I, 100, 145.

İbnü'l-Esîr (ö. 630/1232), *el-Kâmil fî't-Târîh* (tsh. Muhammed Yûsuf ed-Dekkân), I-XII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1966.

İbnü'n-Nedîm (ö. 438/1046), *el-Fihrist* (thk. Rızâ Teceddüd), Tahran 1391.

Üzüm, İlyas, “Nesefî”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 570–571.

Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, I-XIII, Dâru İhyâ'i-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.

Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk er-Râzî (ö. 328/329), *el-Usûl mine'l Kâfî*, (talik: Alî Ekber el-Ğifarî), I-VIII, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye Murtâzâ Ahundî, Tahran 1388.

Kureşî, Muhiddîn Ebî Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed el-Hanefî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye* (thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv), I-V, Müessesetü'r-Risâle, Riyâd 1413.

Leknevî, Ebû'l-Hasenât Abdülhay b. Abdülhalîm (ö. 1304), *el-Fevâidü'l-Behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Dâru'l-Marife, Beyrut ts.

İbn Müflih, Şemsüddîn Muhammed b. İbn Müflih el-Makdisî (ö. 763/1361), *Kitâbu'l-Fürû* (thk. Abdullâh b. Abdül Muhsin et-Türkî), I-XII, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1424/2003 (Alâuddîn Ali b. Süleymân'ın (ö. 885) *Tashihü'l-Fürû* ve *Hâşiyetü İbn Kunfüz* adlı eserleri ile birlikte).

Makrîzî, Takiyyüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali (ö. 845/1442), *el-Hitat*, I-III, Dâru's-Sâdır, Beyrut ts.

Medhal ilâ İlmi'l-Fıkh, Merkez-i Nun li't-Te'lîf ve Tercüme, Beyrut 2010.

Müslim (ö. 261/875), Ebû'l-Hüseyn b. Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, *Muhtasarü Sahih-i Müslim (Münzirü Muhtasarı)* (thk. Muhammed Nasiruddîn el-Elbânî), el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1408.

Necâşî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali (ö. 450/1058), *Ricâlü'n-Necâşî* (thk. Seyyid Mûsâ ez-Zencânî), Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1416.

Joseph Schacht, "İslâm Hukukuna Sosyolojik Bakış" (çev: Bülent Uçar), *İslâm Hukuk Araştırmaları Dergisi*, 15(2010), 117.

Sezgin, Fuat, *Târihü't-Türâsi'l-Arabî* (trc. Mahmûd Fehmî Hicazî), I/V, Muhammed b. Suud Üniv. Yay, Riyad 1411.

Sinanoğlu, Mustafa, "Nesefî", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 565–567.

Şerîf Murtâzâ (ö. 436/1044), *Resâilü'l-Murtâzâ* (thk. Seyyid Ahmed Huseynî), I, Kum 1405.

_____, *el-İntisar* (thk. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî), Kum 1415.

_____, *el-Fusûlü'l-Muhtâre*, (thk. komisyon), 3.baskı, Dâru'l-Müfid, Beyrut 1414/1993.

Şeyh Müfid (ö. 413/1022) *et-Tezkira bi-Usûli'l-Fıkh*, (thk. Şeyh Mehdî Necef), 2. bs., Dâru'l-Müfid, Beyrut 1414.

_____, *el-Mesh Ale'r-Ricleyn* (thk: Şeyh Mehdî Necef), 2. bs., Dâru'l-Müfid, Beyrut 1414.

Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad (ö. 189/805), *Kitâbü'l-Âsâr*, bs. ts.

Şeyh Sadûk, Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. İbn Bâbeveyh (ö. 381/960), *el-Hidâye* (thk. komisyon), Müessesetü Âl-i Beyt, Kum 1417.

_____, *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh* (thk. Ali Ekber Gıfârî), Müessesetü Cemâatü'l-Müderrişin, Kum ts.

_____, *el Mukni'*, y.y., Kum 1410.

Şeyh Tûsî (ö. 460/1067), *el-Fihrist* (thk. Cevâd el-Kayyûmî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî), Kum 1417.

_____, *el-Hilâf* (thk. komisyon), Müessesetü Neşri'l-İslâmî, Kum 1407.

et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî (ö. 321/933), *Şerhu Meâni'l-Âsâr* (thk. Muhammed Zührî Neccâr), Alemü'l-Kitab, Beyrut 1414/1994.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Nesefî", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 568-570.

_____, "Münâzara", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 576.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân (ö. 748/1348), *Târihu'l-İslâm* (thk. Ömer Abdüsselam Tedmûrî), (41–43 Tabaka, Hicri 401–421 yılı olayları), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1407.

Ziriklî, Hayruddîn (ö. 1410/1989), *el-A'lâm*, I-XV, 5. Baskı, Dâru'l-İlm, Beyrut 1980.

الاتجاه اللغوي في كتاب معاني القرآن للأخفش الأوسط

Ahmed Hazim al-Qassab*

الملخص:

يعتبر الأخفش الأوسط من أوائل اللغويين الذي أسسوا المدارس النحوية وهو تقريبا أول من ألف في معاني القرآن الكريم والظاهر أن هذا الكتاب هو تفسير للقرآن الكريم ولكن الأمر ليس كذلك أبدا فهذا البحث يسلط الضوء على هذا الكتاب ويبين الاتجاه اللغوي في هذا الكتاب ويبين المسائل اللغوية التي عاجلها الأخفش الأوسط ليصل البحث في نهاية المطاف إلى أن كتاب معاني القرآن هو أول محاولة تقريبا للتفسير اللغوي لآيات القرآن الكريم وهو كتاب لغوي فيه مختلف المسائل اللغوية ولكن شواهد هذه المسائل وأمثلتها هي آيات القرآن الكريم فالأخفش في هذا لكتاب لا يفسر القرآن الكريم بل يظهر الجانب اللغوي في الآيات القرآنية ويجعلها شواهدا له في مسائله اللغوية.

الكلمات المفتاحية: الاخفش الأوسط ، معاني القرآن ، النحو ، القرآن الكريم ، اللغويون

el-Ahfeş el-Evsat'ın *Meâni'l-Kur'ân* Kitabındaki Dilsel Yöneliş

Özet:

el-Ahfeş el-Evsat, nahiv okullarını kuran ilk dilcilerden kabul edilmektedir. O aynı zamanda, *Meâni'l-Kur'an* konusunda telif yapan ilk dilcilerdendir. Adından anlaşıldığına göre *Meâni'l-Kur'an*, Kur'an-ı Kerim'in bir tür tefsiridir. Fakat esasen öyle değildir. Bu çalışmada söz konusu eserin içerik değerlendirmesi yapılarak eserin lügavî yönü ortaya konmaya çalışılacaktır. Çalışmayla elde edilmek istenen sonuç şudur: Kur'an-ı Kerim ayetlerini ilk kez lügavî tefsir metoduyla açıklamaya çalışan el-Ahfeş'in *Meâni'l-Kur'ân*'ı, Kur'ân'ın filolojik tefsirine dair ilk denemedir. Ahfeş bu eserinde Kur'an ayetleri çerçevesinde bütün yönlerden dil meselelerine girmiş ve dilsel meselelere dair görüşlerini bu eserinde dile getirmiştir. Sonuç olarak Ahfeş, *Meâni'l-Kur'an*'ında Kur'an-ı Kerim'i bilinen anlamıyla tefsir etmeyip bazı âyetlerini dil bilimleri bakımından izah etmekte ve söz konusu âyetleri nahve dair görüşlerini temellendirmek için şahit olarak kullanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: el-Ahfeü'l-Evsat, Meâni'l-Kur'an, Nahiv, Kur'ân-ı Kerîm, Dilçiler

The Linguistic Trend in The Book of "Meanings of the Quran" For al-Ahflash al-Awsat

Abstract:

Al-Ahflash al-Awsat is one of the first linguists who founded grammatical schools, he is almost the first to write in the meanings of the Quran, and it seems that this book is an interpretation of the Quran but it is not so. This research highlights and shows the linguistic trend in this book, it also shows the linguistic issues which was addressed by al-Ahflash al-Awsat. The final conclusion is that the book of "Meanings of the Quran" is the first attempt; almost, to interpret the language of the Qurans' verses, beside it is a linguistic book that contains various linguistic issues, but the evidence and examples of these issues are the verses of the Holy Quran. Al-Ahflash in this book does not interpret Quran, but he focuses on the linguistic aspects in some verses and uses them as evidences of linguistic issues.

Keywords: Al-Ahflash Al-Awsat, Meanings of Quran, Arabic Grammar, al-Quran al-Kareem, Linguists

المقدمة:

من المعلوم بأن الله أنزل القرآن الكريم باللغة العربية وأمر الناس بفهم القرآن الكريم بل وأمرهم بتدبره واستخراج معانيه والعمل بموجبه ومن هنا بدأت العناية بالقرآن الكريم وبشرح تراكيبه وتفصيل ألفاظه وشرح مسائله وبيان معانيه، ومع ظهور التأصيل النحوي واللغوي للغة العربية وظهور المدارس النحوية كالمدرسة البصرية، والكوفية، ظهر نخبة وعلماء في اللغة العربية ومن هؤلاء أبو الحسن الأخفش الأوسط من كبار رجال المدرسة البصرية واحد مؤسسيها، ومن أبرز علماء اللغة في عصره وقد حاول الأخفش أن يشرح ما في القرآن الكريم من مسائل لغوية وأمور نحوية و بناء على طلب الكسائي (ت: 189 هـ.) وهو من كبار علماء المدرسة الكوفية، فصنف الأخفش كتابه معاني القرآن الكريم والذي يعد من أوائل الكتب التي ألفت تحت مسمى "معاني القرآن" حيث إن هذا الكتاب ليس من طراز التفاسير المعروفة للقرآن الكريم بل هو تفسير لغوي لكتاب الله عز وجل، اجتمعت فيه المدرسة الكوفية متمثلة بطلب الكسائي وحداقة المدرسة البصرية متمثلة بعمل الأخفش وتصنيفه لهذا الكتاب، فجاء كتاب معاني القرآن للأخفش كتابا نحويا ولغويا فيه مختلف المسائل اللغوية ويثوب قرآني وبأمثلة وشواهد هي آيات القرآن الكريم.

1. حياة الأخفش

أ- اسمه ومذهبه النحوي :

هو أبو الحسن سعيد بن مسعدة مولى لبني مجاشع بن دارم فهو من أشهر نخاة البصرة وهو أحذق أصحاب سيبويه (ت: 180 هـ) ويكنى أبا الخطاب، ويُعرف بالأخفش الأوسط؛ لأن الأخفش الكبير هو عبد الحميد بن عبد المجيد(ت: 177 هـ) ،. وكان يقال له: الأخفش الأصغر فلما ظهر علي بن سليمان المعروف بالأخفش (ت: 315 هـ) أيضاً، صار هذا وسطاً¹. وهو أحذق أصحاب سيبويه وهو أسن منه فيما يروى ولقى من لقيه سيبويه من العلماء وهو الطريق إلى كتاب سيبويه وذلك أن كتاب سيبويه لا نعلم أحداً قرأه على سيبويه ولا قرأه عليه سيبويه ولكنه لما مات سيبويه قرئ الكتاب على أبي الحسن الأخفش وكان أسن من سيبويه، فجاء الأخفش بعد أن برع، إلى سيبويه يناظره، فقال له الأخفش: إنما ناظرتك لأستفيد لا لغيره، فقال: تراني أشك في هذا!!²

وأما مذهبه النحوي فمن المعروف والمشهور أن الأخفش هو من المدرسة البصرية³ بل من أعلامها ولكنه لم يكن متعصب والدليل انه أصبح معلماً لولد الكسائي وكما مر وهناك تبادل علمي بينه وبين الكسائي والكسائي كما هو معروف من أعلام المدرسة الكوفية⁴.

ب- شيوخه وتلامذته

¹ ينظر : ابن خلكان ، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر البرمكي الإبلي ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، تحقيق: إحسان عباس ، بيروت ، دار صادر ، ط1 ، 1972م ، 381/2-382 ، السيرافي ، الحسن بن عبد الله بن المرزبان ، أخبار النحويين البصريين ، تحقيق: طه محمد الزيني ، ومحمد عبد المنعم خفاجي ، مصر ، مصطفى الباني الحلبي و اولاده ، ط1 ، 1966 م ، ص. 40-42.

² ينظر : التنوخي ، أبو المحاسن المفضل بن محمد بن مسعر المعري ، تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم ، تحقيق: الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو ، القاهرة دار هجر ، ط2 ، 1992م ، 85/1-90 ؛ أبو البركات ، الأنباري ، عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري ، نزهة الألباء في طبقات الأدباء ، تحقيق: إبراهيم السامرائي ، الزرقاء - الأردن ، مكتبة المنار ، ط3 ، 1985 م ، 57.

³ ينظر : ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، 382/2 ؛ الصفدي ، صلاح الدين خليل بن أبيك بن عبد الله ، الوافي بالوفيات ، تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركبي مصطفى ، بيروت ، دار إحياء التراث ، ط1 ، 2003م ، 161/15.

⁴ ينظر : القفطي ، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف ، إنباء الرواة على أنباء النخاة ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ، بيروت ، لقاهرة ، دار الفكر العربي ومؤسسة الكتب الثقافية ، ط1 ، 1982م ، 271/2 ، 348.

لم تتعرض كتب التراجم لشيوخ الأخفش بشكل موسع ولكن ذكرت أن الأخفش أخذ العلم عن من أخذ عنهم سيبويه⁵ وهذا يعني أن الأخفش قد أخذ العلم عن شيوخ هم أنفسهم شيوخ سيبويه ومن هنا يمكن أن نعد شيوخ سيبويه هم أنفسهم شيوخ الأخفش.⁶ ومنهم حماد بن سلمة (ت : 167هـ) ويونس بن حبيب (ت : 182هـ)⁷ وغيرهم ، مع أن بعض الكتب ذكرت أن الأخفش صحب الخليل بن احمد الفراهيدي(ت: 170 هـ)⁸ وأما تلاميذ الأخفش فمن أبرزهم أبو عمر صالح الجرمي (ت: 225 هـ) وأبو حاتم السجستاني(ت: 250 هـ) وأبو عبد الرحمن المهلي(ت: 309 هـ) وغيرهم⁹

ج- منزلته العلمية ومصنفاته

حكى أبو العباس ثعلب (ت : 291 هـ) عن سعيد بن سلم ، قالوا: دخل الفراء (ت: 207 هـ) على سعيد المذكور، فقال لنا: قد جاءكم سيد أهل اللغة وسيد أهل العربية، فقال الفراء: أما ما دام الأخفش يعيش فلا¹⁰.
و الأخفش هو الذي زاد في العروض بحر الخبب ، وله من الكتب المصنفة كتاب الأوسط في النحو، وكتاب تفسير معاني القرآن، وكتاب المقاييس في النحو، وكتاب الاشتقاق، وكتاب العروض، وكتاب القوافي، وكتاب معاني الشعر، وكتاب الملوك، وكتاب الأصوات، وكتاب المسائل الكبير، وكتاب المسائل الصغير، وكتاب وقف التمام، وكتاب صفات الغنم وألوانها وعلاجها، وغير ذلك.¹¹

5 ينظر : أبو البركات الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، 108.

6 ينظر: ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي ، المهرست ، تحقيق، إبراهيم رمضان ، بيروت - لبنان ، دار المعرفة، ط2، 1997م ، 75.

7 ينظر : أبو البركات الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، 55.

8 ينظر : القفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة ، 36/2

9 ينظر : السيوطي ، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين ، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، تحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم ، لبنان- صيدا، المكتبة العصرية ، ط1 ، 61/2 ؛ الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحاق البغدادي النهاوندي ، أبو القاسم ، مجالس العلماء ، تحقق: عبد السلام محمد هارون ، القاهرة، دار الرفاعي بالرياض ، مكتبة الخانجي ، ط2 ، 1983 م، 48/1 ، السيرافي ، أخبار النحويين ، 71 ؛ أبو البركات الانباري ، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، 108.

10 ينظر : ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، 381/2.

11 ينظر : ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، 381/2-382 ؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، 162/15.

وكان الأخفش يؤدب ولد الكسائي¹² وكان ثعلب (وهو إمام الكوفيين في عصره) يفضلهُ، ويقول: هو أوسع الناس رواية، وأول من أملى غريب كل بيت تحتَه، وكان قبله تفسر القصيدة بعد فراغها.¹³

قال الأخفش: ألقىت مائة مسألة على الكسائي، فلم يصب في مسألة واحدة، فهم أصحابه بالوثوب علي، فقال: بالله أنت الأخفش؟ فقلت: نعم. فقام إلي، فعانقني، وقال لي: أولادي أولى بك، أحب أن يتأدبوا بأدبك، وتكون غير مفارق لي. فأجبتَه إلى ذلك.¹⁴

وقال الأخفش: كان سيبويه يعرض علي ما يعمل من كتابه، وكان أعلم مني، وأنا اليوم أعلم منه¹⁵ وهذا يدل على سعة علم الأخفش وكثرة معرفته في مسائل اللغة وفي ذلك يقول: الأوارجي(ت: 344 هـ)، أن الأخفش حدّثه قال: لما دخلتُ بغداد أتاني هشامُ الضَّير(ت: 209 هـ)، فسألني عن مسائل عملها وفروع فرَّعها، فلمَّا رأيتُ أنَّ اعتمادَه واعتماد غيره من الكوفيين على المسائل؛ عملتُ كتاب المسائل الكبير، فلم يعرفوا أكثر ما أوردته فيه.¹⁶ وقيل عن الأخفش بأنه أشرفَ على بحر، فهو يتكلَّم منه بما يريد.¹⁷ وهذا يدل على سعة علم الأخفش ومقدار علمه الكبير.

وسئِل الأخفش هذا عن قوله تعالى والليل إذا يسر ما العلة في سقوط الياء منه وإنما تسقط عند الجزم فقال لا أجيبك ما لم تبت على باب داري قال فبت على باب داره ثم سألتَه فقال اعلم أن هذا مصروف عن وجهته وكلما كان مصروفًا عن جهته فإن العرب تبخس حظه من

¹² ينظر: المرزباني للإمام أبي عبيد الله محمد بن عمران، معجم الشعراء، بتصحيح وتعليق: الأستاذ الدكتور ف. كرنكو، بيروت - لبنان، مكتبة القدسي، دار الكتب العلمية، ط2، 1982 م 289.؛ الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قاتماز، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2003 م 323/5.

¹³ ينظر: التنوخي، تاريخ العلماء النحويين، 86.

¹⁴ ينظر: التنوخي، تاريخ العلماء النحويين، 87.

¹⁵ ينظر: تاريخ العلماء النحويين 98/1؛ العكري، عبد الحي بن أحمد الدمشقي شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دمشق - بيروت، دار ابن كثير، ط1 1986 م 35/2.

¹⁶ ينظر: الإشبيلي، محمد بن الحسن بن عبيد الله بن مذجح الزبيدي الأندلسي أبو بكر، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط2، (د.ت.)، 74/1.

¹⁷ ينظر: المصدر نفسه 24/1.

الإعراب نحو قوله تعالى ما كانت أمك بغيا أسقط الهاء لأنها مصروفة من فاعلة إلى فاعيل قلت كيف صرفه قال الليل لا يسري وإنما يسرى فيه¹⁸
توفي الأخصش بعد الفراء ومات الفراء سنة سبع ومائتين بعد دخول المأمون العراق بثلاث سنين. وكانت وفاته سنة خمس عشرة ومائتين هجرية، وقيل سنة إحدى وعشرين ومائتين هجرية، رحمه الله تعالى.¹⁹

2- التعريف بمعاني القرآن والكتب المؤلفة فيه

أ- المعاني لغة واصطلاحاً

- المعاني هي جمع معنى والمعنى لغة مصدر ميمي من الفعل عَنَى يَعْنِي ومعناه الظهور حيث إذا قيل "عنت الأرض بالنبات" فمعناه أظهرته، أو ظهر فيها النبات ومعنى كل شيء محنته وحاله التي يصير إليها أمره، ومعنى الكلام ومعنيه، بكسر النون مع تشديد الياء، ومعناته ومعنيته واحد أي: فحواه ومقصده²⁰، وتقول: عرفت ذلك في معنى كلامه وفي معناه كلامه وفي معنى كلامه: أي: في فحواه²¹

- والمعنى اصطلاحاً هو المفهوم من ظاهر اللفظ أو ما يفهم من اللفظ، ومعنى المعنى: هو أن يعقل من اللفظ معنى ثم يفرض لك ذلك المعنى إلى معنى آخر²² وبعبارة أخرى هو مقصد يقع البيان عنه باللفظ²³

ب- معاني القرآن

18 ينظر: الصفدي، الوافي بالوفيات، 162/15.

19 ينظر: السيرافي، أخبار النحويين البصريين، 42؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، 323/5.

20 ينظر: الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، تاج العروس من جواهر القاموس، الكويت، دار الهداية، (د.ت)، 122/39.

21 ينظر: الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، ط4، 1987، 2440/6.

22 ينظر: الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني القرمي، أبو البقاء الحنفي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، 1998، 860.

23 ينظر: الرماني، أبو الحسن علي بن عيسى بن علي بن عبد الله رسالتان في اللغة، تحقيق: إبراهيم السامرائي، عمان، دار الفكر، 1984، 74.

إذا تأملنا كتب معاني القرآن؛ كمعاني القرآن للفراء، والأخفش الأوسط، والزجاج (ت): 311 هـ)، فإننا ستجد مباحث في العربية تخرج عن مفهوم (المعاني) اللغوية أو تفسير الكلمة أو معناها فقط؛ ككثير من المباحث النحوية التي تكاد تظغى على بعض الكتب، والمباحث الصرفية، والاشتقاقية، وغيرها.

وإذا فرزت هذه الكتب، فإنك ستجد بعضها قد نص في عنونها على الإعراب؛ ففي مقدمة كتاب الفراء برواية تلميذه محمد بن الجهم السمري (ت: 277هـ)، قال حدثنا الفراء، قال: تفسير مشكل إعراب القرآن ومعانيه²⁴. وقد يكون اشتهاً الكتاب باسم معاني القرآن من باب الاختصار في العنوان، حتى اشتهر بهذا الاسم، دون العنوان الذي ذكره مؤلفه الفراء وأما كتاب الزجاج فجاء في مقدمته: قال أبو إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج: هذا كتاب مختصر في إعراب القرآن ومعانيه²⁵.

فإذا اعتمدنا على ما جاء في مقدمة الفراء والزجاج لكتائيهما، وجدنا أن علم (إعراب القرآن) مقصود بالتأليف، وهو ضميم لعلم (معاني القرآن) عندهم، وأن إطلاق مصطلح (معاني القرآن) عليها دون ذكر الإعراب، إنما هو اختصار في العنوان، ويدل على ذلك أن محمد بن الجهم الذي روى العبارة السابقة عن الفراء، يقول قبلها: هذا كتاب فيه معاني القرآن، أملاه علينا أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء²⁶.

ولعل هذا يشير إلى أن أغلب من كتب في علم (معاني القرآن) كان يضم إليه (إعراب القرآن الكريم) إن لم يفرد بمؤلف؛ كما فعل النحاس، حيث جعل كتابا لمعاني القرآن، قال فيه: قصدت في هذا الكتاب تفسير المعاني، والغريب، وأحكام القرآن، والناسخ والمنسوخ عن المتقدمين من الأئمة، وأذكر من قول الجلة من العلماء باللغة، وأهل النظر ما حضرنى، وأبين تصريف الكلمة واشتقاقها. إن علمت ذلك. وآتي من القراءات بما يحتاج إلى تفسير معناه، وما احتاج

²⁴ ينظر: الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي، معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف النجاشي / محمد علي النجار / عبد الفتاح إسماعيل الشلبي، مصر، دار المصرية، ط، 1 (د.ت)، 1/1.

²⁵ ينظر: الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، بيروت، عالم الكتب، ط، 1، 1988 م، 39/1.

²⁶ ينظر: مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، التفسير اللغوي للقرآن الكريم، دار ابن الجوزي، ط، 1، 1432هـ، 268.

إليه المعنى من الإعراب، وبما احتج به العلماء في مسائل سأل عنها المجادلون، وأبين ما فيه حذف، أو اختصار، أو إطالة لإفهامه، وما كان فيه تقديم أو تأخير²⁷ وإذا تأملنا في الذي ذكر، وجدنا أن كتب معاني القرآن منحاه لغوي وليس تفسيري بالمعنى المعروف في كتب التفسير، مما يشعر أن معاني القرآن بحث لغوي شواهد قرآنية أو هو الاستدلال بآيات القرآن الكريم على المسائل اللغوية المذكورة في كتب معاني القرآن .

ونلاحظ بأن التخصص العلمي لهؤلاء اللغويين قد طغى على بحثهم، ولو قمنا بفرز موضوعات كتب معاني القرآن الكريم، فإننا ستجد أن أغلبها يقوم على البحث النحوي والبحوث اللغوية الأخرى، وأنها لا تخلو من ذكر أسباب النزول، وقصص الآيات، وأقوال المفسرين، على تفاوت بينها في ذلك.

وأما الإعراب، فهو أكثر شيء في كتاب الأخفش ثم الفراء ثم الزجاج. أما النحاس، (ت: 338 هـ) فقد أفرده في كتاب مستقل عن المعاني.

وأما المعاني، فهي أكثر شيء عند النحاس؛ لأنه خصها بكتاب مستقل، ولم يدخل فيها الإعراب، ثم عند الزجاج، ثم عند الفراء، ثم عند الأخفش وهو قليل جدا في كتابه.

ويتبين: اختلاف مناهج كتب معاني القرآن عن مناهج المفسرين السابقين في البحث القرآني، وطريقتهم في التعرض لمعنى الآية ومعالجة الأقوال السابقة في التفسير كما يلي:

أولاً: إن المفسرين لم يقتصروا على التفسير اللغوي وحده، فمع أنهم كانوا يعتمدون على اللغة في بيان التفسير، وكان لهذا التفسير مكانته عندهم إلا أنهم لم يجعلوه الأصل الذي ينطلق منه البحث، بل يوردون معه التفسير بالقرآن وبالسنن، ويذكرون أسباب النزول، وما يحتف بالآية من مُخصّصات وأحكام وغير ذلك من أنواع البيان المتعارف عليها في كتب التفسير، وعليه فمنطلق بحثهم هو بيان المعنى المراد قبل أي شيء وبكل ما يمكن أن يخدمه من علوم.

بينما نجد منطلق البحث في كتب معاني القرآن هو اللغة، فالبحث اللغوي هو السابق إلى ذهن أصحابها حين يفسرون القرآن؛ لأنه يروونه نصا عربيا، وأن الذين سمعوه من الرسول صلى الله عليه وسلم ومن الصحابة لم يحتاجوا في فهمه إلى السؤال عن معانيه، لأنهم كانوا في غنى عن

²⁷ ينظر: النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل، معاني القرآن الكريم، تحقيق محمد علي الصابوني، مكة المكرمة، جامعة أم القرى، 1409هـ، 42/1.

السؤال ما دام القرآن جارياً على سنن العرب في أحاديثها ومحاوراتها، وما دام يحمل كل خصائص الكلام العربي من زيادة وحذف وإضمار واختصار وتقديم وتأخير، ومن هنا فسروا القرآن وعمدتهم الأولى هو الفقه بالعربية وأساليبها واستعمالاتها والنفاد إلى خصائص التعبير فيها فكانوا يوردون ما يوضح المفردة أو الجملة القرآنية بكل ما يمكن أن يكون صالحاً من الاحتمالات اللغوية مما يقتضيه اللسان العربي، دون اعتبار لما يحتف بالآية من أمور أخرى قد تخصص المعنى اللغوي، من أسباب النزول أو المأثور من السنة أو عن الصحابة والتابعين... أو غير ذلك²⁸.

ثانياً: إن المصنفين في معاني القرآن لا يكادون ينقلون شيئاً عن قبلهم في تفسير القرآن، حتى المتعلق منها بالتفسير اللغوي، فمعتمد الواحد منهم هو ما يعلمه ويحفظه من اللغة، وإذا نقل شيئاً فإنه ينقله كأحد الاحتمالات اللغوية للآية التي يقابل بها قوله، وقد يرده ولا يعتد به. ومن ذلك ما أورده النحاس عن الكسائي حين اعترض على ما قاله المفسرون واللغويون في معنى قوله تعالى: { أَفَلَمْ يَبْأَسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا }²⁹ قال النحاس: "في هذه الآية اختلاف كثير... عن ابن عباس أنه قرأ: أفلم يتبين الذين آمنوا. وعن ابن عباس أنه قرأ: أفلم يتبين للذين آمنوا وعن ابن عباس: أفلم ييأس الذين آمنوا أي: أفلم يعلم. وأكثر أهل اللغة على هذا القول ويروى إذ يأسروني، فمعنى أفلم ييأس الذين آمنوا ألم يعلموا³⁰. وفي الآية قول آخر، قال الكسائي: لا أعرف هذه اللغة ولا سمعت من يقول يئست بمعنى علمت ولكنه عندي من اليأس بعينه. والمعنى إن الكفار لما سألوا تسيير الجبال بالقرآن وتقطيع الأرض وتكليم الموتى اشرب لذلك المؤمنون وطمعوا في أن يعطى الكفار ذلك فيؤمنوا فقال الله (أفلم ييأس الذين آمنوا) أي أفلم ييأس الذين آمنوا من إيمان هؤلاء لعلمهم أن الله لو أراد أن يهديهم لهداهم كما تقول قد يئست من فلان أن يفلح والمعنى لعلمي به"³¹.

28 ينظر: سزكين، محمد فواد، مقدمة مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المنثى التيمي البصري، تحقيق: محمد فواد سزكين، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1381 هـ، 16.

29 ينظر: سورة الرعد، الآية: 31.

30 ينظر: النحاس، معاني القرآن 498/3؛ الكسائي، علي بن حمزة، معاني القرآن، تحقيق: عيسى شحاته عيسى، دار قباء، ط1، 1998م، 171.

31 ينظر: النحاس، معاني القرآن 498/3.

فلاحظ هنا عدم اعتداد الكسائي بما ورد في تفسير هذه المفردة، وجعل قوله في مقابله. ثالثاً: أن أصحاب هذه الكتب يفرقون بين ما يذكرونه من معاني القرآن وبين ما ينقلونه عن المفسرين، فتراهم حين يريدون نقل شيء عن السلف يقولون: قال المفسرون أو جاء في التفسير أو وفي التأويل أو قال أهل التفسير وهذه التفرقة تدل على أن معاني القرآن عندهم هي ما يؤخذ من طريق اللغة، وأن ما عند المفسرين إنما هو شيء آخر لا يمكن أخذه من هذه الطريق³².. فالإتجاه اللغوي في البحث وعدم الالتزام بتفسير جميع الآيات هو السمة الأبرز لكتب معاني القرآن الكريم.

والخلاصة في ذلك: إن معاني القرآن هو: (البيان اللغوي لما يُشكل من الألفاظ والأساليب القرآنية أو هو مباحث لغوية لشواهد آيات القرآن الكريم) فالبيان اللغوي يخرج أنواع البيان الأخرى المعتمدة على أسباب النزول والقصص القرآني والآثار النبوية وغيرها، والتقييد بما يُشكل من الألفاظ والأساليب يخرج كتب التفسير التي تعرضت لكل آية وليس للمشكل منها فحسب³³

3- كتاب معاني القرآن للأخفش الأوسط

أ- التعريف بكتاب معاني القرآن

في هذا الموضوع ينبغي التعريف بكتاب معاني القرآن للأخفش وكيف تم تأليفه و معرفة الكتاب وطبيعته ونوعه مما له أثر مهم في فهم الإتجاه اللغوي فيه قال الأخفش: فلما اتصلت الأيام بالاجتماع، سألتني [يعني: الكسائي] أن أولف كتابا في معاني القرآن، فألفتُ كتابي في المعاني، فجعله إماما، وعمل عليه كتابا في المعاني، وعمل الفراء كتابه في المعاني عليهما³⁴ ويشعر هذا النص أن الأخفش قد اطلع على كتابي الكسائي والفراء، فظهرت له هذه الموازنة التي ذكرها (أي أن الكسائي اعتمد على كتاب الاخفش الأوسط معاني القرآن ثم اعتمد الفراء على كتاب الكسائي وكتاب الأخفش في تأليف كتابه) .

³² ينظر : مساعد الطيار، التفسير اللغوي لقرآن الكريم، 263، 269.

³³ ينظر : مساعد الطيار، التفسير اللغوي للقرآن الكريم، 255-258.

³⁴ ينظر : التنوخي، تاريخ العلماء النحويين، 1/85؛ السيوطي، بغية الوعاة، 1/590؛ القفطي إنباه الرواة على أنباه النحاة النحويين، 2/37.

وكتاب الأخفش معاني القرآن لغوي ونحوي، ويبدو أنه أراد إظهار مذهبه اللغوي أكثر من إرادته بيان معاني القرآن، ولا يخفى على من يطلع على كتابه أدنى اطلاع أنه كتاب لغة فيه نحو و صرف وغير ذلك ولذا تجده مثلا نص على بعض الأبواب النحوية عند حديثه عن بعض الآيات؛ كباب الفاء و باب الإضافة ، و باب الواو، و باب اسم الفاعل ، و باب إضافة أسماء الزمان إلى الفعل ، وغيرها، ولذلك فإن الأخفش قدم تفسير سورة البقرة في شكل أبواب نحوية ، فتراه يقول : باب التمييز ، باب الاستثناء ، باب اسم الفاعل³⁵

وأما المعاني، فلم تكن في كتابه كثيرة، بل كانت قليلة جدا بالنسبة للكتاب، وقد يصدق هذا ما ورد عن تلميذه أبي حاتم السجستاني وغيره من أن الأخفش كان عالم نحو ولم يكن عالم لغة³⁶.

وقد وردت رواية تدل على أنه أُلّف في غريب القرآن، قال: تلميذه أبو حاتم السجستاني كان الأخفش قد أخذ كتاب أبي عبيدة في القرآن (وهو كتاب مجاز القرآن) فأسقط منه شيئا، وزاد شيئا، وأبدل منه شيئا.

وقال أبو حاتم: فقلت له: أي شيء هذا الذي تصنع؟! من أعرف بالغريب، أنت أو أبو عبيدة؟ فقال: أبو عبيدة فقلت له: هذا الذي تصنع ليس بشيء. فقال: الكتاب لمن أصلحه، وليس لمن أفسده، قال أبو حاتم: فلم يلتفت إلى كتابه، وصار مطرحا³⁷. وقد وردت نسبته له

35 ينظر : الأخفش الأوسط، أبو الحسن المجاشعي بالولاء، البلخي ثم البصري، المعروف ، معاني القرآن ، تحقيق: الدكتورة هدى محمود قراعة، القاهرة ، مكتبة الخانجي ، ط1 ، 1990 م ، 65/1 ، 78 ، 87 ، 89 ، ؛ الشايب عريايوي ، اصول اللغة والنحو بين الاخفش والفراء من خلال كتابيهما معاني القرآن ، رسالة دكتوراه ، كلية الاداب واللغات ، قسم اللغة العربية ، الجزائر ، 20.

36 ينظر : مساعد الطيار، التفسير اللغوي لقرآن الكريم ، 305 . و عن أبي حاتم في قوله: { فظن أن لن نقدر عليه } ، أي: لن نضيق عليه قال: ولم يدر الأخفش ما معنى (نقدر) ، وذهب إلى موضع القدرة، إلى معنى فظن أن يفوتنا ولم يعلم كلام العرب حتى قال: إن بعض المفسرين قال: أراد الاستفهام أظن أن لن نقدر عليه، ولو علم أن معنى نقدر: نضيق، لم يخط هذا الخط ولم يكن عالما بكلام العرب، وكان عالما بقياس النحو. ينظر : محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي، أبو منصور، تهذيب اللغة ، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، ط1 ، 2001م ، 39/9.

37 ينظر : الاشبيلي ، طبقات النحويين ، 590/1 ؛ القفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة ، 38/2.

في الكتب التي اعتمدها التعلي(ت: 427 هـ) في مقدمة تفسيره، باسم غريب الأخفش ويقصد به غريب القرآن³⁸

وهذا يدل على أمرين:

الأول: إن الأخفش له كتاب آخر غير كتاب معاني القرآن، وهو في غريب القرآن والثاني: أنه اعتمد في كتابه غريب القرآن على كتاب مجاز القرآن لأبي عبيدة بن معمر بن المثنى التيمي البصري(ت: 209 هـ)

وبموازنة كتاب معاني القرآن للأخفش الأوسط بكتاب مجاز القرآن لأبي عبيدة ، نلاحظ البون الشاسع بين منهجيهما: فكتاب معاني القرآن نحو وتصريف³⁹، وكتاب مجاز القرآن تفسير ألفاظ وذكر شواهد لها⁴⁰، وليس بينهما أدنى اتفاق، وهذا يدل على أن الكتاب الذي استفاد منه الأخفش لم يستعمل هذه الاستفادة في كتابه معاني القرآن⁴¹.

ونستخلص من الذي ذكر قبل قليل إن الأخفش الأوسط اخذ كتابه أو بعضا من كتابه (غريب القرآن) من كتاب (مجاز القرآن) للأبي عبيد ولم يعتمد على كتاب آخر في كتابه معاني القرآن .

وقد تناول الأخفش السور القرآنية مرتبة كما وردت في المصحف الشريف، باستثناء سورة القدر التي سبقت سورة العلق، كما أنه اعتمد أسماء أخرى لبعض السور القرآنية ، وهذه الأسماء غير متداولة في المصاحف اليوم ، ، مثل التوبة (براءة)، الاسراء (بني إسرائيل) ، فاطر (الملائكة) ، غافر (حم المؤمن)، فصلت (السجدة)، الشورى (حم عسق)

ب- المواضيع اللغوية في كتاب معاني القرآن

إن الاتجاه اللغوي في كتاب معاني القرآن للأخفش هو السائد عليه وفيما يلي المواضيع اللغوية في هذا الكتاب :

38 ينظر : التعلي، أحمد بن محمد بن إبراهيم ، أبو إسحاق الكشفي والبيان عن تفسير القرآن ، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور ، بيروت - لبنان ، دار إحياء التراث العربي، ط1 ، 2002 م ، 84/1.

39 ينظر : كما سيأتي بيانه بالتفصيل في (المواضيع اللغوية في كتاب معاني القرآن الكريم) من هذا لبحث.

40 ينظر : أبو عبيدة ، مجاز القرآن ، 1/ 32 ، 43 ، 211 ، 238 ، 230 /2 ، 257 ، 313 ، 317 .

41 ينظر : مساعد الطيار، التفسير اللغوي لقرآن الكريم، 306.

– دلالة الألفاظ

- سبقت الإشارة إلى أن الأخفش لم يكن مفسراً بل كان لغويًا ، وبحصر الألفاظ التي بين دلالاتها، فبلغت سبعين لفظًا تقريبًا ومن أمثلتها:
- قال: وقوله: {اهدنا الصراط المستقيم}⁴² فيقول: عرفنا، وأهل الحجاز يقولون: هديته الطريق؛ أي: عرفته، وكذلك: هديته البيت؛ في لغتهم. وغيرهم يلحق فيه⁴³.
 - وقال: {ولا يؤوده حفظهما}⁴⁴؛ لأنه من آده يؤوده أودا، وتفسيره: لا يتقله⁴⁵.
 - وقال: قال: {ثم السبيل يسره}⁴⁶، يقول: الطريق هداة؛ أي: هداة الطريق⁴⁷.

– توجيه القراءات

- القراءات في (معاني القرآن) للأخفش كثيرة جدا، غير أن غالبها يتعلق بالنحو، والصرف والذي يتعلق منها بالمعاني قليل، ومثال الذي يتعلق بالمعاني
- قال الاخفش : ثم استأنف، فقال: {ترمي بشر كالقصر}⁴⁸ أي: كالقصور، وقال بعضهم: (كالقصر)؛ أي: كأعناق الإبل⁴⁹.
- ومن الامثلة القراءات المتعلقة بالنحو
- قال الاخفش: {إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ}⁵⁰. فنصب {أُمَّةً وَاحِدَةً} على الحال. وقرأ بعضهم {أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً} على البدل ورفع {أُمَّةً وَاحِدَةً} على الخبر⁵¹.
- و قال تعالى: {حُشِعَا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنْتَشِرٌ}⁵².

42 ينظر : سورة ، الفاتحة الآية : 6.

43 ينظر : الأخفش ، معاني القرآن ، 16/1.

44 ينظر : سورة البقرة، الآية : 255.

45 ينظر : الاخفش ، معاني القرآن ، 196/1.

46 ينظر : سورة عبس ، الآية : 20.

47 ينظر : الاخفش ، معاني القرآن ، 567/2 ؛ مساعد الطيار، التفسير اللغوي لقرآن الكريم ، 307.

48 ينظر : سورة ، المرسلات، الآية : 32.

49 ينظر : الاخفش ، معاني القرآن ، 563/2.

50 ينظر : سورة الانبياء ، الآية : 92.

51 ينظر : الاخفش ، معاني القرآن ، 454/2.

52 ينظر : سورة القمر ، الآية : 7.

قال {حُشِعًا} نصب على الحال، اي يخرجون من الاجداث خشعا. وقراً بعضهم {خاشعاً} لأنها صفة مقدمة فأجراها مجرى الفعل نظيرها {خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ} 53.

– الجانب البلاغي

لقد كان الجانب البلاغي في كتاب معاني القرآن قليل جدا وطغى على هذا الكتاب الجانب النحوي والصرفي وأبرز المسائل البلاغة هي :

- المجاز: قال تعالى: {دُوِّقُوا مَسًّا سَوَّغًا} 54 فجعل المس يذاق في جواز الكلام ويقال: " كيف وجدت طعم الضرب؟ وهذا مجاز 55
- التقديم والتأخير: ما ورد في قوله تعالى: {وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحي إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون* بالبينات والزيبر} 56 حيث قال: "... والمعنى: وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا يوحي إليهم بالبينات والزيبر فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون" 57.
- أسلوب الحذف والاختصار: ومن ذلك أن تحذف المضاف وتقيم المضاف إليه مقامه، وتجعل الفعل له.

و من ذلك قوله تعالى: {وتلك القرى أهلكتناهم لما ظلموا} 58 ، قال: "يعني: أهلها؛ كما قال تعالى: {واسأل القرية} 59 ولم يجيء بلفظ القرى، ولكن أجرى اللفظ على القوم، وأجرى اللفظ في القرية عليها إلى قوله: {التي كنا فيها} وقال: {أهلكتناها}، ولم يقل: أهلكتناهم، حمله على القوم؛ كما قال: وجاءت تميم، وجعل الفعل لبني تميم، ولم يجعله لتميم، ولو فعل ذلك لقال: جاء تميم، وهذا لا يحسن في نحو هذا؛ لأنه قد أراد غير تميم في نحو هذا الموضع، فجعله اسما، ولم يحتمل إذا اعتل أن يحذف ما قبله كله، يعني: التاء من (جاءت) مع (بني) وترك الفعل على ما كان؛ ليدل على أنه قد حذف شيئا قبل تميم 60.

53 ينظر : الاخفش ، معاني القرآن ، 563/2.

54 ينظر : سورة القمر، الآية : 48.

55 ينظر : الاخفش ، معاني القرآن ، 529/2.

56 ينظر : سورة النحل ، الآية : 43 ، 44.

57 ينظر : الاخفش ، معاني القرآن ، 238/1.

58 ينظر : سورة الكهف، الآية: 59.

59 ينظر : سورة يوسف، الآية: 82.

60 ينظر : الاخفش ، معاني القرآن ، 431/2 ؛ مساعد الطيار، التفسير المغوي لقرآن الكريم، 310.

– الجانب النحوي

- احتل الجانب النحوي في كتاب معاني القرآن الجزء الأكبر وتنوعت أساليب الأخصفش في معالجة هذا الجانب وكما يلي
- تقرير القاعدة النحوية من خلال عرضها عرضاً مجملًا: يقول الأخصفش: وذلك أن كل اسم ابتدأته لم توقع عليه فعلاً من بعده فهو مرفوع، وخبره إن كان هو هو فهو أيضاً مرفوع، نحو قوله {محمد رسول الله} ⁶¹ وما أشبه ذلك ⁶².
 - التنبيه إلى إمكانية الإعراب على أكثر من وجه: قال تعالى {إِلَّا قِيلاً سَلَامًا سَلَامًا} ⁶³ إن شئت نصبت السلام بالقييل وإن شئت جعلت السلام عطفًا على القيل كأنه تفسير له وإن شئت جعلت الفعل يعمل في السلام تريد "لا تسمع إلا قِيلاً الخَيْر" تريد: إِلَّا أَنَّهُمْ يَقُولُونَ الخَيْرِ، والسلام هو الخَيْر ⁶⁴.
 - بسط المسائل النحوية بسطاً وافياً وتحليلها من كافة الوجوه الممكنة: يقول الأخصفش " هذا باب الفاء وقوله تعالى: {وَلَا تَقْرَبْ هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ} ⁶⁵ فهذا الذي يسميه النحويون جواب الفاء وهو ما كان جواباً للأمر والنهي والاستفهام والتمني والنفي والوجود. ونصب ذلك كله على ضمير أن، وكذلك الواو. وإن لم يكن معناها مثل معنى الفاء. وإنما نصب هذا لأن الفاء والواو من حروف العطف فنوى المتكلم أن يكون ما مضى من كلامه اسماً حتى كأنه قال "لا يَكُنْ منكما قَرْبُ الشَّجَرَةِ" ثم أراد أن يعطف الفعل على الاسم فأضمر مع الفعل "أَنْ" لأنَّ "أَنْ" مع الفعل تكون اسماً فيعطف اسماً على اسم ⁶⁶.
- وقد خالف الأخصفش في كتابه معاني القرآن مدرسته البصرية ووافق الكوفيين في بعض المواضع وكذلك وافق مدرسته البصرية في أكثر المواضع وكما يلي:

– مخالفات الأخصفش للبصريين وموافقته للكوفيين

61 ينظر : سورة الفتح، الآية : 29.

62 ينظر : الأخصفش ، معاني القرآن ، 9/1.

63 ينظر : سورة الواقعة، الآية : 26.

64 ينظر : الأخصفش ، معاني القرآن ، 531/2.

65 ينظر : سورة البقرة، الآية : 35.

66 ينظر : الأخصفش ، معاني القرآن ، 65/1-66.

• هل يقع الفعل الماضي حالاً :

ذهب الكوفيون إلى أن الفعل الماضي يجوز أن يقع حالاً، وإليه ذهب أبو الحسن الأَخْفَش من البصريين. وذهب البصريون إلى أنه لا يجوز أن يقع حالاً، وأجمعوا على أنه إذا كانت معه "قَدْ" أو كان وصفاً لمحدوف فإنه يجوز أن يقع حالاً.

أما الكوفيون فاحتجوا بأن قالوا: الدليل على أنه يجوز أن يقع الفعل الماضي حالاً النقل والقياس. و أما النقل فقد قال الله تعالى: {أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ} ⁶⁷ فحصرت: فعل ماضٍ، وهو في موضع الحال، وتقديره: حَصِرَتْ صدورهم، والدليل على صحة هذا التقدير قراءة من قرأ: "أو جاؤوكم حَصِرَتْ صدورهم" وهي قراءة الحسن البصريّ ويعقوب الحضرميّ والمفضل عن عاصم ⁶⁸.

وفي ذلك يقول الأَخْفَش: قال {إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مَبِثًا أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ} ⁶⁹ أو {حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ} ف (حَصِرَتْ) اسمٌ نَصَبَتْهُ على الحال و {حَصِرَتْ} {فَعِلَتْ} وبها نقرأ ⁷⁰

هل يجوز أن تجيء واو العطف زائدة

ذهب الكوفيون إلى أن الواو العاطفة يجوز أن تقع زائدة، وإليه ذهب أبو الحسن الأَخْفَش وأبو العباس الميرد (ت: 286 هـ) من البصريين ، وذهب عامة البصريون إلى أنه لا يجوز.

أما الكوفيون فاحتجوا بأن قالوا: الدليل على أن الواو يجوز أن تقع زائدة أنه قد جاء ذلك كثيراً في كتاب الله تعالى وكلام العرب، قال الله تعالى: {حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا} ⁷¹ فالواو زائدة لأن التقدير فيه: فتحت أبوابها؛ لأنه جواب لقوله: {حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا} كما قال تعالى في صفة سوق أهل النار إليها: {حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا} ⁷² ولا فرق بين الآيتين، وقال تعالى: {حَتَّىٰ إِذَا فُيْحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ

67 ينظر : سورة النساء، الآية : 90.

68 ينظر : أبو البركات، كمال الدين الأتباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين المكتبة العصرية، ط1، 1424هـ- 2003م، 1/205.

69 ينظر : سورة النساء، الآية : 90.

70 ينظر : الأَخْفَش، معاني القرآن، 1/263.

71 ينظر : سورة الزمر، الآية : 73.

72 ينظر : سورة الزمر، الآية : 71.

الحقُّ {⁷³ فالواو زائدة؛ لأن التقدير فيه: اقترب؛ لأنه جواب لقوله تعالى: { حَتَّى إِذَا فُتِحَتْ } وقال تعالى: { إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ وَأَذْنَتْ لِرَبِّهَا وَخُفَّتْ وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ وَأَذْنَتْ لِرَبِّهَا وَخُفَّتْ }⁷⁴ والتقدير فيه أذنت، لأنه جواب "إذا" والشواهد على هذا النحو من التنزيل كثيرة⁷⁵.

وقد وافق الأخفش الكوفيين في كتابه معاني القرآن حيث قال: وقد فُسرَتْ { حَتَّى إِذَا جَاءَهَا } وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا { على حذف الواو. وقال: "معناها: قَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا"، فالواو في هذا زائدة⁷⁶.

- موافقة الأخفش للبصريين

المنادى المفرد العلم؛ معرب أو مبني

ذهب الكوفيون إلى أن الاسم المنادى المعرف المفرد معرب مرفوع بغير تنوين. وذهب البصريون إلى أنه مبني على الضم، وموضعه نصب؛ لأنه مفعول⁷⁷. قال الأخفش: قوله { يَا آدَمُ اسْكُنْ } و { قَالَ يَا آدَمُ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ }⁷⁸ و { يَا فِرْعَوْنَ إِنِّي رَسُولٌ }⁷⁹ فكل هذا إنما ارتفع لأنه اسم مفرد، والاسم المفرد مضموم في الدعاء وهو في موضع نصب، ولكنه جعل كالأسماء التي ليست بمتكئة. فإذا كان مضافا انتصب لأنه الأصل. وإنما يريد أعني فلانا و أدعو وذلك مثل قوله { يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْتِنَا }⁸⁰ و { رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا }⁸¹ إنما يريد: يا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وقوله رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا⁸².

هل تجوز إضافة الاسم إلى اسم يوافق في المعنى

73 ينظر : سورة الأنبياء ، الآية : 96 ، 97.

74 ينظر : سورة الانشقاق : ، الآية : 1-5.

75 ينظر : أبو البركات الأنباري، الإنصاف ، 374/2.

76 ينظر : الاخفش ، معاني القرآن ، 132/1.

77 ينظر : أبو البركات الأنباري، الإنصاف ، 364/1.

78 ينظر : سورة البقرة ، الآية : 33.

79 ينظر : سورة الاعراف ، الآية : 104.

80 ينظر : سورة يوسف ، الآية : 11.

81 ينظر : سورة الاعراف ، الآية : 23.

82 ينظر : الاخفش ، معاني القرآن ، 65/1.

ذهب الكوفيون إلى أنه يجوز إضافة الشيء إلى نفسه إذا اختلف اللفظان. وذهب البصريون أنه لا يجوز. أما الكوفيون فاحتجوا بأن قالوا: إنما قلنا ذلك لأنه قد جاء في كتاب الله وكلام العرب كثيراً، قال الله تعالى: {إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ} ⁸³ واليقين في المعنى نعت للحق؛ لأن الأصل فيه الحق اليقين، والنعت في المعنى هو المنعوت، فأضاف المنعوت إلى النعت وهما بمعنى واحد

أما البصريون فاحتجوا بأن قالوا: إنما قلنا إنه لا يجوز لأن الإضافة إنما يراد بها التعريف والتخصيص، والشيء لا يتعرف بنفسه، لأنه لو كان فيه تعريف كان مستغنياً عن الإضافة، وإن لم يكن فيه تعريف كان بإضافته إلى اسمه أبعد من التعريف؛ إذ يستحيل أن يصير شيئاً آخر بإضافة اسمه إلى اسمه؛ فوجب أن لا يجوز كما لو كان لفظهما مُتَّفِقًا.

وأما الجواب عن كلمات الكوفيين: أما ما احتجوا به فلا حجة لهم فيه؛ لأنه كله محمول على حذف المضاف إليه وإقامة صفته مقامه، أما قوله تعالى: {إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ} فالتقدير فيه: حق الأمر اليقين، كما قال تعالى: {وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ} ⁸⁴ أي دين الملة القيمة ⁸⁵ وقال الاخفش: {إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ} ⁸⁶

وقال {حَقُّ الْيَقِينِ} فأضاف إلى "اليقين" كما قال {دِينُ الْقِيَمَةِ} أي: ذلك دين الملة القِيَمَةِ، وذلك حقُّ الأمر اليقين. وأما "هذا رَجُلٌ سَوَاءٌ" فلا يكون فيه: هذا الرجلُ السَوَاءُ. كما يكون في "الحقُّ اليقين" لأن "السَوَاءُ" ليس بـ"الرَّجُلِ" و"اليقينُ هو الحقُّ" ⁸⁷.

– المجال الصرفي

تحدث الاخفش في كتابه معاني القرآن عن الجانب الصرفي ولكن بنسبة اقل بكثير من الجانب النحوي ويلجأ الأخفش للصرف مستعينا به في التوضيح والتحليل للكلمات الواردة في الآيات القرآنية وهذه بعض الامثلة:

83 ينظر : سورة الواقعة، الآية : 95.

84 ينظر : سورة البينة ، الآية : 5.

85 ينظر : أبو البركات الأنباري، الإنصاف ، 357/2.

86 ينظر : سورة الواقعة، الآية : 95.

87 ينظر : الاخفش ، معاني القرآن ، 534/2.

- قوله تعالى { الْحَيُّ الْقَيُّومُ }⁸⁸ فان { الْقَيُّومُ } : الْفَيْعُول ولكن الياء الساكنة إذا كانت قبل واو متحركة قلبت الواو ياء. وأصله القيوم و (الدَّيَّانُ) : الْفَيْعَال والدَّيَّارُ: الْفَيْعَال وهي من دَارَ يَدُورُ وأصله الدِّيوارُ ولكن الواو قلبت ياء⁸⁹.
- قوله تعالى { فِي الْبُأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ }⁹⁰ فبناه على فَعْلَاء وليس له أَفْعَلُ لأنه اسم، كما قد جاء أَفْعَلُ في الأسماء ليس معه فَعْلَاء نحو أَحْمَدُ. وقد قالوا أَفْعَلُ في الصفة ولم يجيء له فَعْلَاءُ، قالوا: أَنْتَ مِنْ ذَاكَ أُوجِلُ وَأُوجِرُ ولم يقولوا: وَجَلَاءُ وَلَا وَجَرَاءُ وهما من الخوف. و [منه] رجلٌ أُوجِلُ وَأُوجِرُ⁹¹.
- قوله تعالى { يَيْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا }⁹² مهموزة الياء الثانية وهي من فعل يفعل وكسر الياء الأولى لغة نحو لعب ومنهم من يكسر اللام والعين ويسكنون العين ويفتحون اللام أيضا ويكسرونها وكذلك يئس. وذلك أن فعل إذا كان ثانيه احد الحروف الستة كسروا أوله وتركوه على الكسر، كما يقولون ذلك في فَعِيل نحو شعير و صهيل. ومنهم من يسكن ويكسر الأولى نحو رحمه الله فلذلك تقول: يئس تسكر الياء وتسكن الهمزة. وقد قرئت هذه الآية { نعمًا يعظكم به } على تلك اللغة التي يقولون فيها "لعب". وأناس يقولون نعم الرجل زيد فقد يجوز كسر هذه النون التي في "نعم" لأن التي بعدها من الحروف الستة كما كسر لعب. وقولهم: ان العين ساكنة من نعمًا اذا أدغمت خطأ لأنه لا يجتمع ساكنان. ولكن إذا شئت أخفيته فجعلته بين الإدغام والإظهار فيكون في زنة متحرك كما قرئت { إني ليحزنني } يشمون النون الأولى الرفع⁹³.

-الجانب الصوتي

ورد في كتاب معاني القرآن للأخفش مجموعة من الظواهر الصوتية وقد أشار إليها الأخفش من خلال وجود هذه الظواهر في الآيات القرآنية وعلى سبيل المثال :

88 ينظر : سورة البقرة ، الآية :255.

89 ينظر : الاخفش ، معاني القرآن ، 208/1.

90 ينظر : سورة البقرة ، الآية :177.

91 ينظر : الاخفش ، معاني القرآن ، 168/1.

92 ينظر : سورة المائدة ، الآية : 3.

93 ينظر : الاخفش ، معاني القرآن ، 274 /1 ؛ عرابوي ، اصول اللغة والنحو ، 45.

- ظاهرة الإدغام: قال تعالى {تظاهرون عليهم بالإثم والعدوان}⁹⁴ فجعلها من "تظاهرون وأدغم التاء في الظاء وبها نقرأ. وقد قرئت {تظاهرون} مخففة بحذف التاء الآخرة لأنها زائدة لغير معنى⁹⁵
- ظاهرة الحذف لتقارب المخرج: {فما اسطاعوا أن يظهره وما استطاعوا له نقبا}⁹⁶
- قال تعالى {فما اسطاعوا} لأن لغة للعرب تقول اسطاع يستطيع يريدون به "استطاع يستطيع ولكن حذفوا التاء إذا جمعت الطاء لأن مخرجهما واحد وقال بعضهم استاع فحذف الطاء لذلك وقال بعضهم أسطاع يستطيع فجعلها من القطع كأنها أطاع يطيع فجعل السين عوضا عن اسكان الياء⁹⁷.

الخلاصة وأبرز النتائج

- إن معاني القرآن هي: البيان اللغوي لما يُشكل من الألفاظ والأساليب القرآنية فالبيان اللغوي يخرج أنواع البيان الأخرى المعتمدة على أسباب النزول والقصص القرآني والآثار النبوية وغيرها، والتقييد بما يُشكل من الألفاظ والأساليب يخرج كتب التفسير التي تعرضت لكل آية وليس للمشكل منها فحسب.
- يعد الاخفش من أبرز النحاة ومن أوائل النحاة الذين ساهموا في تكوين ملامح المدارس النحوية وتأسيس نظريات النحو ولم يكن متعصبا لمدرسته البصرية والدليل تعليمه لولد الكسائي وهو من كبار نحاة المدرسة الكوفية وكذلك مخالفته للبصريين في بعض المسائل النحوية ويعد الأخفش من أوائل النحاة الذين فسروا القرآن الكريم لغويا.
- إن كتاب معاني القرآن للأخفش يعد من أوائل الكتب المؤلفة في هذا الجانب وألفه بناء على طلب الكسائي وهو كتاب لغوي وليس تفسير، حيث انه تناول القرآن الكريم من الجانب اللغوي بمختلف انواعه

94 ينظر : سورة البقرة، الآية : 85.

95 ينظر : الاخفش ، معاني القرآن ، 1 / 140 ؛ عرابوي ، اصول اللغة والنحو ، 49.

96 ينظر : سورة الكهف ، الآية : 97.

97 ينظر : الاخفش ، معاني القرآن ، 2 / 434 ؛ عرابوي ، اصول اللغة والنحو ، 50.

- تنوعت قضايا اللغة في كتاب معاني القرآن الكريم للأخفش وطغى الجانب اللغوي على جانب معاني القرآن الكريم حيث كان جانب المعاني وتفسير ألفاظ الآيات قليل جدا بالنسبة لقضايا اللغة المختلفة.
- زخر كتاب معاني القرآن للأخفش بقضايا كثيرة ومتنوعة في اللغة واحتل النحو النصيب الأكبر من هذه القضايا حتى ان الأخفش بوب تفسير سورة البقرة على الأبواب النحوية كباب الفاعل وباب التمييز....، وكذلك تقرير القاعدة النحوية من خلال عرضها عرضا مجملا و التنبيه إلى إمكانية الإعراب على أكثر من وجه و بسط المسائل النحوية بسطا وافيا وتحليلها من كافة الوجوه الممكنة وغير ذلك من الصناعة النحوية .
- خالف الأخفش مدرسته البصرية ووافق الكوفيين في أكثر من موضع في كتابه معاني القرآن وكذلك مشى مع آراء مدرسته البصرية في اغلب الآراء النحوية وقد تكون هذه الموافقة للكوفيين سببها تأثره بالكسائي او قد يكون اقتناعه بدليل الكوفيين ومهما يكن السبب فان الاخفش خالف مدرسته البصرية ووافق الكوفية في بعض المسائل النحوية في كتابه معاني القرآن الكريم.
- تنوعت قضايا اللغة الأخرى في كتاب معاني القرآن للأخفش فتكلم الأخفش عن أساليب اللغة العربية من التقديم والتأخير وغير ذلك وتكلم عن الجانب الصرفي واعتمده في تحليل آيات القرآن الكريم وتكلم عن توجيه القراءات بشكل نحوي في الآيات وتكلم عن الجانب الصوتي كالإدغام والحذف لتقارب المخرج وغير من الأمور اللغوية الكثيرة والمتنوعة في كتاب معاني القرآن للأخفش

المراجع:

- الأخفش الأوسط، أبو الحسن المجاشعي بالولاء، البلخي البصري، معاني القرآن ، تحقيق: الدكتورة هدى محمود قراة ، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط1 ، ، 1411 هـ - 1990 م.
- الأزهري محمد بن أحمد بن الهروي، أبو منصور محمد بن أحمد بن محمد عوض مرعب، بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، ط1 ، 2001م.
- الإشبيلي، محمد بن الحسن بن عبيد الله بن مذحج الزبيدي الأندلسي ، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف، ط2، (د.ت) .
- أبو البركات، الأنباري، عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق: إبراهيم السامرائي ، الزرقاء - الأردن ، مكتبة المنار، ط3 ، 1405 هـ - 1985 م.

- أبو البركات، كمال الدين الأنباري، *الإصناف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين* ، المكتبة العصرية ، ط1 ، 1424هـ - 2003م.
- التنوخي، أبو المحاسن المفضل بن محمد بن مسعر المعري ، *تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم* ، تحقيق: الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة دار هجر ، ط2 ، 1412هـ - 1992م.
- التعلي، أحمد بن محمد بن إبراهيم ، أبو إسحاق، *الكشف والبيان عن تفسير القرآن* ، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور ، بيروت - لبنان ، دار إحياء التراث العربي، ط1 ، 1422هـ - 2002م .
- الجوهري ، أبو نصر إسماعيل بن حماد، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية* ، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار ، بيروت، دار العلم للملايين ، ط4 ، دار العلم للملايين - بيروت ، 1407هـ - 1987م .
- ابن خلكان ، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر البرمكي الإربلي ، *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان* ، تحقيق: إحسان عباس ، ، بيروت، دار صادر ، 1972م.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَلَيْمَاز، *تاريخ الإسلام وَوَفِيَاتِ الْمُشَاهِيرِ وَالْأَعْلَامِ* ، تحقيق: الدكتور بشار عَوَّاد معروف ، ، دار الغرب الإسلامي، ط1 ، 2003م
- الروماني ، أبو الحسن علي بن عيسى بن علي بن عبد الله، *رسالتان في اللغة* ، تحقيق: إبراهيم السامرائي، عمان، دار الفكر ، 1984م.
- الرَّيْدِي ، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، *أبو الفيض، تاج العروس من جواهر القاموس الكويتي* ، دار الهداية ، (د.ت).
- الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق ، *معاني القرآن وإعرابه* ، تحقيق: عبد الجليل عبده شلي، بيروت ، عالم الكتب، ط1 ، 1408هـ - 1988م .
- الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحاق البغدادي النهاندي ، أبو القاسم ، *محاسن العلماء* ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون ، القاهرة، دار الرفاعي بالرياض، مكتبة الخانجي ، ط2 1403هـ - 1983م .
- سزكين ، محمد فواد أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي البصري، *مقدمة مجاز القرآن* ، تحقيق: محمد فواد سزكين القاهرة، مكتبة الخانجي ، 1381هـ .
- السيرواني، الحسن بن عبد الله بن المرزبان ، أبو سعيد، *أخبار النحويين البصريين* ، تحقيق: طه محمد الزيني، ومحمد عبد المنعم خفاجي ، مصر ، مصطفى البابي الحلبي و اولاده ، ط1 ، 1373هـ - 1966م .
- السيوطي ، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين ، *بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة* ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ، لبنان- صيدا، المكتبة العصرية ، ط1 ، (د.ت).
- الشايب عرباوي ، *اصول اللغة والنحو بين الاخفش والقراء من خلال كتابيهما معاني القرآن* ، رسالة دكتوراه ، كلية الاداب واللغات ، قسم اللغة العربية ، الجزائر .
- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله ، *الوافي بالوفيات* ، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى ، بيروت ، دار إحياء التراث ، ط1 ، 1420هـ - 2000م .

- الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي، *معاني القرآن*، تحقيق: أحمد يوسف النجاشي / محمد علي النجار / عبد الفتاح إسماعيل الشلبي ، ، مصر ، دار المصرية ، ط 1 (د.ت).
- القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف، *إنباه الرواة على أنباه النحاة*، تحقيق: ، بيروت، لقاهاة، دار الفكر العربي ومؤسسة الكتب الثقافية ، ط1، 1406 هـ - 1982م.
- العكري ، عبد الحي بن أحمد الدمشقي، *شذرات الذهب في أخبار من ذهب* ، دمشق - بيروت ، دار ابن كثير ، ط1 ، 1986 م.
- الكسائي ، علي بن حمزة ، *معاني القرآن* ، تحقيق: عيسى شحاته عيسى ، دار قباء، ط1 ، 1998م.
- الكفوي ،أيوب بن موسى الحسيني القريني ، أبو البقاء الخنفي ، *الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية* ، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، بيروت ، مؤسسة الرسالة، ط2، 1998م.
- المرزباني للإمام أبي عبيد الله محمد بن عمران ، *معجم الشعراء* ، بتصحيح وتعليق : الأستاذ الدكتور ف . كرنكو، بيروت - لبنان ، مكتبة القدسي، دار الكتب العلمية، ط2 ، 1402 هـ - 1982 م.
- مساعدة بن سليمان بن ناصر الطيار، *التفسير اللغوي للقرآن الكريم* ، دار ابن الجوزي، ط1، 1432هـ.
- ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي ، *الفهرست* ، تحقيق، إبراهيم رمضان بيروت - لبنان ، دار المعرفة، ط2 ، 1417 هـ - 1997 م.
- النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل، *معاني القرآن الكريم* ، تحقيق محمد علي الصابوني ، مكة المكرمة، جامعة أم القرى، 1409 هـ .

KAYNAKÇA

el-Akrî, Abdulhay b. Ahmed ed-Dîmeşkî, *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâr men Zeheb*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Luġa ve Sihâhu'l-Arabiyye* (thk. Ahmed Abdulġafur Attâr), Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1407/1987.

Ebü'l-Berakât, el-Enbârî, Abdurrahmanb. Muhammed b. Ubeydillah el-Ensârî, *Nüzhetü'l-Elibbâ fî Tabakâti'l-Üdebâ* (thk. İbrahim es-Sâmerrâî), ez-Mektebetü'l-Menâr, Zerkâ-Ürdün 1405/1985 .

el-Ezherî Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî, Ebû Mansûr, *Tehzîbü'l-Luġa* (thk. Muhammed Avad Mur'ab), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2001.

el-Ferra, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyâd b. Abdillâh b. Manzûr ed-Deylemî, *Me'âni'l-Kur'ân* (thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî, Muhammed Ali en-Neccâr), Abdulfettâh İsmail eş-Şelebî, Dâru'l-Misriyye, Mısır ts.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr el-Bermekî el-Erbilî, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân*, (thk.: İhsan Abbas), Dâru's-Sâdir, Beyrut ts.

İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferac Muhammed b. İshak b. Muhammed el-Verrâk el-Bağdâdî, *el-Fihrist* (thk. İbrahim Ramazan), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut-Lübnan 1417/1997.

el-İşbîlî, Muhammed b.el-Hasan b. Ubeydillah b. Mezhic ez-Zubeydî el-Endelusi Ebû Bekr, *Tabakâtü'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn* (thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim), Dâru'l-Me'ârif, ts.

el-Kaffî, Cemalüddin Ebü'l-Hasan Ali b. Yusuf, *İnbâhu'n-Nuhât* (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, Muessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1406/1982.

el-Kefevî, Eyyüb b. Musa el-Hüseynî el-Karîmî, Ebü'l-Bekâi el-Hanefî, *el-Kulliyât Mu'cem fi'l-Mustalahât ve'l-Furûki'l-Luğaviyye* (thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısrî), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1998.

el-Kesâî, Ali b. Hamza, *Me'âni'l-Kur'ân* (thk. İsa Şehhâteh İsa), Dâru'l-Kibâi, 1998.

el-Merzübânî li'l-İmâm Ebî Ubeydillah Muhammed b. İmrân, *Mu'cemu's-Şu'arâ* (tsh ve tlk. F. Krenkov Mektebetü'l-Kudsî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 1402/1982.

Musaid b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyâr, *et-Tefsîrü'l-Luğavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru İbni'l-Cevzî, 1432.

en-Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail, *Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm* (thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî), Câmi'atu Ummi'l-Kurâ, Mekketu'l-Mukerreme 1409.

er-Rummânî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsa b. Ali b. Abdillah, *Risâletân fi'l-Luğa* (thk. İbrahim es-Sâmerrâî), Umman, Dâru'l-Fikr, 1984.

es-Safdî, Salâhuddin Halil b. Eybek b. Abdillah, *el-Vâfi bi'l-Veffiyyât* (thk. Ahmed el-Arnâvut ve Turkî Mustafa), Dâru İhyâi't-Turas, Beyrut 1420/2000.

es-Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim Ebü İshak, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân* (thk. el-İmam Ebî Muhammed b. Aşûr), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut-Lübnan 1422/2002 .

Sezgin, Muhammed Fuat, *Mukaddimetu Mecâzi'l-Kur'ân*, Ebü Ubeyde Muammer b. Musenna et-Teymi el-Basrî (thk.: Muhammed Fuat Sezgin), Mektebetü'l-Hâneci, Kahire 1381.

es-Sîrâfî, el-Hasan b. Abdillah b. el-Murzibân Ebü Saïd, *Ahbâru'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn*, (thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî, Muhammed Abdilmunim el-Hafâcî -Ezher Hocalarından- Mustafa el-Bâbî el-Halebî), 1373/1966 .

es-Suyûtî, Abrurrahman b. Ebî Bekr Celâluddîn, *Buğyetu'l-Vu'ât fi Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, el-Mektebetü'l-Asriyye), Sayda-Lübnan ts.

eş-Şâyib Arbâvî, *Usûlu'l-Luğa ve'n-Nahv beyne'l-Ahfeş ve'l-Ferrâi min Hilâl Kitâbeyhimâ Me'âni'l-Kur'ân*, Doktora Tezi, Dil-Edebiyat Fakültesi, Cezayir ts.

et-Tenûhî, Ebu'l-Muhâsin el-Mufaddal b. Muhammed b. Mus'ir el-Ma'arrî, *Târîhu 'l-Ulemâi 'n-Nahviyyîn mine 'l-Basriyyîn ve 'l-Kûfiyyîn ve Ğayrihim* (thk. Dr. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv), Dâru'l-Hicr, Kahire 1412/1992 .

ez-Zeccâc, İbrahim b. es-Sirrî b. Sehl Ebû İshak, *Meâni 'l-Kur'ân ve I'râbuhu* (thk. Abdulcelîl Abduhu Şelebî), Alemu'l-Kutub, Beyrut 1408/1988.

ez-Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz, *Târîhu 'l-İslâm ve Vefiyyâtu 'l-Meşâhîr ve 'l-A'lâm* (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.

ez-Zeccâcî, Abdurrahman b. İshak el-Bağdâdî en-Nehâvendî, Ebu'l-Kâsım, *Mecâlisu 'l-Ulemâ* (thk. Abdusselam Muhammed Harun), Mektebetu'l-Hâneçî Kahire, Dâru'r-Rifâ'î bi'r, Riyâd 1403/1983.

ez-Zubeydî, Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzak el-Huseynî, Ebu'l-Feyd, *Tâcu 'l-Arûs min Cevâhiri 'l-Kâmûs*, Dâru'l-Hidâye, ts.

Ahlak ve Başkası: Modern Felsefe ve İslam Düşüncesinde Öteki

Ed. Lütfü Sunar - Selami Varlık

Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2017, 232 s.

Aziz Sekman*

Değerlendirmiş olduğumuz, *Ahlak ve Başkası* adlı eser, Lütfü Sunar ve Selami Varlık'ın editörlüğünde hazırlanmıştır. Eser üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde tanrı-insan ilişkisi ikici bölümde, insan-insan ilişkisi ve üçüncü bölümde ise insan-toplum ilişkisi ele alınmıştır. Her bölüm kendi içerisinde ahenkli bir yapıya ve bütünlüğe sahiptir. Ancak bölümler arasın da geçişler hızlı bir şekilde yapılmıştır.

Ahlak ve Başkası adlı eser “Ahlak, Öteki ve Başkası” olmak üzere üç temel kavram çerçevesinde ele alınmıştır. Temel konular bu üç öge bağlamında ele alınmış olup aynı zamanda kitabın bazı bölümlerinde de “ben” ve “etik” kavramlarına da yer verilmiştir. Bu üç unsur birbirini gerektiren zorunlu kavramlar mı yoksa tesâdüfî olarak bir araya gelmiş meselesi tartışılmaktadır. Eser de bu temel kavramlar kullanırken aynı zamanda ‘başkası’ ya da ‘öteki’ olarak işaret edilen şeyler, birey ve o bireylerin içinde bulunduğu toplumu da kapsamaktadır. Birey tek başına yaşayan bir varlık değildir daima başkalarıyla birlikte bir arada olmak zorundadır. Bu bağlam da eserin temel amacı “ötekine müdahale ve ötekiyle birlikte anlama bağlamında, ahlakın konumunun belirtmek ve ortaya koymaktır”. Bu doğrultuda konuyu gerek modern felsefedeki ‘başkası’ ve ‘ötekilik’ ile ilgili tartışmalar gerekse İslam düşüncesi çerçevesinde ele alan yazarlar yer almaktadır.

* Yüksek Lisans öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri, azizsekman0202@gmail.com

Eserin içeriğine değinecek olursak eser üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm: *Aynılığa İndirgenemez Başkalık* (ss. 35-106). İkinci bölüm: *Toplumsal Bağlam ve Başka Ahlaklar* (ss. 107-161). Üçüncü bölüm: *İslam Ahlakında Başkalık* (ss. 165-221). Bu başlıkları ele alırken yukarıda dile getirilen ve kitabın özünü oluşturan temel kavramlar çerçevesinde hareket edilmiştir.

Birinci bölümde ‘başkalık’, ‘öteki’, ‘etik’ ve ‘metafizik’ kavramlarına yer verilmiştir. Bu bölüm içerisinde genellikle Tanrı’ya ulaşma ve Tanrı ile bir ilişkiye geçmek nasıl mümkün ve hangi yollarla gerçekleştirilebilir konusu üzerinde durulmuştur. Eserin tamamında ele alınan tema, bölüm içinde farklı açılarda ele alınmıştır. Eserin ilk sayfalarında, ‘başkalık’ kavramı ilahi bir güç yani *Tanrı* olarak ele alınmıştır. Ahmet Ayhan Çitil, İlahi gücü göstermek için Leyla Mecnun metaforu ve Platon’un idealar âleminde hareket etmiştir. Şöyle ki Mecnun Leyla’yı ararken maşukuna ulaşması teması vardır. Mecnun artık Leyla’yı dışarıda değil kendi içinde yaşamaktadır. Leyla, Mecnun için somut değil kendi içinde yaşayan, kendi ruhuyla bütünleşen bir şeydir. Buradan hareketle İnsanlar kendilerini dünyadan nasıl soyutlaştırarak başkasına ulaşılacak? sorusu sorulmaktadır. Metafor da Tanrı’ya olan bir aşk teması vardır ve belirtilen temaya ulaşmak dünyaya sırt çevirmekle mümkündür. İnsan, daima başkasını(Tanrı) gözetlediğin de iyi, güzel ve ahlaklı olan ortaya çıkacaktır. Ahlak başkasına tutunarak ortaya çıkmaktadır. İnsan olarak bunu ne kadar yapıyoruz meselesi tartışılmaktadır. İkinci metafor Platon ideaların da ise Platon için en güzel, en iyi olan idealar âlemidir ve bütün amaç idealar âlemine ulaşmaktır. İdealar âlemi bir tekillik arz etmektedir. Platona göre güzeli temaşa eden kişi ahlaklı olan kişidir. Başkasına ulaşmak ancak ufku (içinde bulunduğumuz, sahip olduğumuz şeylerin ötesine bakmayı öğrenmeyi) genişletilmesi ile mümkün olacaktır. Bu ayrıca ‘Tekillik’ kavramına yer verilmiş ve bu kavram Tanrı’ya atfedilmektedir. ‘Başkalık’ ve ‘Tekillik’ Tanrı olarak söz edilmektedir. İki metafor da Tanrı’ya olan aşk ve bu aşkın

gerçekleşmesi için yollar gösterilmiştir. Bu yollar; aşk, ufuk, etik, metafizik, dekonstrüksiyondur. Bu bölümde Tanrı, “*bütün bir başkası olarak başkası*” olarak da ele alınmıştır. Yazara göre Tanrı varlığın konusunda bir değişiklik yok ancak Tanrı’ya varma konusunda iki aşamalı durum söz konusudur. Birinci aşama etik ki etik insanlar için kullanılmaktadır. İnsanın daima başkasına karşı bir sorumluluğu vardır ve bu sorumluluk etiğin temelidir. Ayrıca insan ile Tanrı arasında içten olan bir ilişkidir. İnsan etik çerçevesinde yaşadığı sürece daha üst bir alan olan metafizik kademeye ulaşacaktır. Metafizik bizi bir bütün olarak başkasına yani Tanrı’ya ulaştırmaktadır.

İkinci bölümünde ahlak ve etik konusu ele alınmış ve bir önceki bölümden farklı olarak bu kavramlar arasında bir ayırım yapılmış ve ‘başkalığa’ verilen anlam değişmiştir. ‘Başkası’, ilk başlarda birey olarak ele alırken sonlara doğru toplum olarak ele alınmıştır. Burada amaç, Ahlaki sistem içerisinde, ‘başkasının’(birey) konumundan, bu ahlaki sistem ile başka ahlaki sistemler arasındaki ilişki ya da çatışmadır. İki kavram arasındaki ayrıma baktığımızda etik, ‘iyi-güzel’ olarak algılanmaktadır. Ahlak ise bir kural durumunda yani mecburi bir kural olarak görünmektedir. Ahlak dediğimiz süreçte, etik bir amaç vardır. Farklı görümler de daima bir ilişki söz konusudur. Çünkü iyi güzel dediğimiz zaman, neye göre iyi denildiğinde ahlak kuralları ile karşılaşmaktayız ve bu durum aralarında bir ilişki olduğunun kanıtıdır. Ahlâkî kuralların eksikliği bulunmaktadır. Özellikle bu eksiklik evrensel kurallara indirgenemeyen başka insanla karşılaştığında ortaya çıkmaktadır. Bireyin kendine has evrensel değerleri varsa bu sorunu daha da artacaktır. Etik ‘başkası’ ile beraber yaşamak ve başkası için iyi hayat amacını içermektedir. Bu Aristoteles de “kendinin kaygısı” ve Levinos’un “kendi” dediği şeydir. İyi hayat ancak ‘başkası’ ile beraber olduğun sürece mümkündür. İyi bir hayat ahlaki kuralların zorunluluğunu gerektirmektedir. Yazar Aristoteles ile Kant arasında bir diyalektik kurmaya çalışmıştır. Aristoteles’in ahlaki teolojik bir yapıya dayanır Kant’ın ahlaki deontolojiye dayanmaktadır.

Aristoteles için, ahlak mutlu olmaktır ve yaptığın her bir davranış seni mutlu ediyorsa o davranış iyi ve doğru olandır. Bu düşünce yapısına baktığımızda biricik ve önemli olan bireyin kendisidir ve ‘başkası’nın bir önemi yoktur. Evrensel bir ahlaktan söz edilmemektedir. Kant’ta ise ahlak ödevi vardır. “*öyle bir davran ki kendine ilke olarak aldığın şey her zaman her yerde bütün insanlar için genel geçer olsun*”. Kant, bu cümle ile evrensel bir ahlaktan söz etmektedir. Kant’a göre iyilik iradesi, insanın içinde olan bir şeydir. İnsanlar bunu numenden kazanmıştır. Aristoteles ve Kant’ın düşünce yapıları farklıdır. Bunlar arasında bir sentez kurmak zordur. Aristoteles de bireyin mutluluğu ahlakı ön planda iken Kant’ta evrensel bir ahlak söz konusudur.

Üçüncü bölümde ‘başkalık’ ya da ‘öteki’ önceki bölümlerde olduğu gibi kendi içinde değişik anlamlarda kullanılmıştır. İlk başlarda ‘ahlaki bir olgu’ ya da ‘metafizik’ olarak ele alınırken ortalara doğru ‘toplum’, ‘birey’ ve sonlara doğru ‘Tanrı’ olarak ele alınmıştır. Başlarda ahlaki bir tecrübeden söz edilmekte ve bu tecrübe insanın kendisini inşa etmesi ve bunu yaparken aynı zamanda metafizik varlığını da inşa etmesidir. Bireyin tecrübesi ve cevheri söz konusudur. ‘Başkalık’, hem ‘metafizik’ hem de ‘ahlaki bir olgu’ olarak karşımıza çıkmaktadır. Birey idrak ve farkındalığa sahip varlıklardır. İdrak ve farkındalık sayesinde birey tercih yapmaktadır. Birey kendi varlığının farkına varılması aynı zamanda kendi dışında bulunan diğer bireylerin farkına varması demektir. Bir şeylerin farkına varıldığında özgürlüklerini gerçekleştirme konusunda da sorun yaşamayacaklardır. Ahlakın çıkış noktası, bireyin kendi dışında başkalarında var olduğunun farkına varmasıdır. Ahlaki, duygu ve eylem bir şekilde başkının farkındalığına dayanmaktadır. İslam da ‘öteki’ bireydir. İslam ‘öteki’ ile birlikte yaşamak gerektiğini vurgulamıştır. ‘Öteki’ ile yaşamak için bir ahlaki boyutun olması gerekli ve bu ahlaki boyut ise ‘ölçülülük’ ve ‘aşırı olmama’ durumudur. Bu bölümde öteki, ötekileştirme ve ötekicilik gibi kavramlara yer verilmiştir. Bu

kavramlar tez antitez ve sentez şeklinde ifade edilmekte. Öteki; sentez, ötekileştirme; tez ve ötekicilik; antitezdir. Ancak ‘ötekinin’(birey) bir olmadığı ve bunlar kendi içlerinde kötü ahlaklı, orta ahlaklı ve iyi ahlaklı olarak ayrılmıştır. Kötülere düşman, orta olanlara insan, iyi ahlaklılara da yârân demişlerdir. Erdem hiyerarşi içinde de farklı şekilde ele alınmıştır. Kötü düşman olanlara, adalet hakkaniyet; orta olan bireye, muavenet yardımlaşma iyilik; iyi ahlaklı yârân olana da ülfet hoşgörü, sevgi adı verilerek, birbirinden ayırmışlardır. Kısaca, burada ‘öteki’ ve ‘başkası’ kavramı genellikle bireyin sıfatı için kullanılmıştır. ‘Ahlak’, ‘erdem’ ve ‘etik’ çerçevesinde, ‘öteki’ ve ‘ötekilerin’ konumunu ortaya konulmuştur. Belirtilen temel kavramlar çerçevesinde insanların birbirileri ile ilişkilerinin nasıl oldukları ve sergilemiş oldukları davranışların ne kadar farklı olduğu ele alınmıştır. Bu kavramlarla insan sıfatın bir tasviri yapılmaya çalışılmıştır.

Sonuç itibariyle eserde başkalığın dışlanması ile ötekileşmeye dönüşme konusu ele alınmış ve konu ahlaki düşünce çerçevesinde tartışılmıştır. Başkasının varlığı ile ahlaki bir ilişki kurulmadığı sürece ‘öteki’ dediğimiz varlığın kendine yabancılaşması söz konusudur. İnsan daima bir toplumun ve grubun üyesidir. İnsan sosyal bir varlıktır, tek başına yaşamamaktadır. Her toplumda daima başkalarından kaynaklanan sorunlar bulunmaktadır. İnsan varlığının özünde ahlaki bir düşünce barındıran başkasının varlığı alındığı zaman ötekileşme ya da yabancılaşma söz konusu olmayacaktır. Bu düşüncenin gerçekleşmesi için ahlaki bir temel olması gerekmektedir.

Ayrıca kitabın üslubuna kısaca bakacak olursak açık ve anlaşılır bir dil kullanılmıştır. Her bölümde birçok yazar yer almasına rağmen, kendi içinde kullanmış oldukları dil ve üslupla bir bütünlük oluşturulmuştur. Ancak bölümler arasında geçişler çok hızlı yapılmış ve bu bölümlerin birbirinden kopmasına neden olmuştur. Konuların daha iyi anlaşılması için örnekler ve karşılaştırmalar yapılmış ve her konunun sonunda kaynakça kısmına yer verilmiştir.

Mîrâs-ı İslâmî-yi İrân

Ed. Resûl Ca'feriyân
Kitâbhâne-i Bozorg-i Hazreti Ayetullahi'l-Uzmâ Mar'aşî Necefi,
Kum 1373, I-X.

Halil İşilak*

İrân'daki yazma eser kütüphanelerinde bulunan çeşitli tarihli Arapça ve Farsça risalelerin içinde yayımlandığı, bazı kıymetli yazma eser kütüphanelerinin fihristlerinin de yer aldığı bu eser bir hayli hacimli bir çalışmadır. Bu çalışma özellikle Safevîler dönemi ve sonrası İmâmiyye Şîası dini düşüncesini takip edebilmek için başvurulabilecek önemli kaynaklardandır. Eserin takdim kısmına baktığımızda esas itibariyle Farsça yazılmış el yazmalarının neşri maksadıyla telif edildiği anlaşılmaktadır. Fakat yer yer erken döneme ait Arapça metinler de yer almaktadır. Editörlüğünü aynı zamanda risalelerin önemli bir kısmını da neşreden Resûl Ca'feriyân üstlenmiştir. Kıymetli bir çalışma olmasına rağmen maalesef ülkemizde fazlaca tanınmayan bir eserdir. Örneğin *DÎA*'da yaptığımız taramada sadece birkaç madde yazarının bu eserden faydalanmış olduğunu gördük. Safevîler ve sonraki dönemler üzerine yapılan çalışmalar için sefername, icazetname, akide metinleri gibi merkeze oturmayan fakat fikri ve ilmi dolaşımı gösteren belgeler ihtiva etmesi açısından araştırmaları ve bulguları tamamlayıcı birçok risaleyi barındırması yönüyle mutlaka başvurulması gereken metinler içermektedir. Eser İSAM Kütüphanesinde yer almaktadır. Ancak katalog bilgilerinde müellif ismi hatalı yazıldığından ve eserin isminin de arama aşamasında birkaç ihtimali ihtiva etmesinden dolayı esere ulaşmak biraz zahmetli olmaktadır. Uyarılarımızla kütüphane görevlileri müellifin

* Arş.Gör., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hisilak@pau.edu.tr, halil.isilak@isam.org.tr

isminin yazılışındaki hatayı düzeltmişler ve şu haliyle esere, müellif ismi üzerinden ulaşılabilmektedir.

Eserin önemli yönlerinden birisi de çok kıymetli metinlerin özellikle de ilk asırlara ait el yazmalarının toplu fihristinin verilmesidir. Örneğin Neseffî'nin *Tabsıratü'l-edille* isimli eserinin tahkikinde hem Hüseyin Atay hocanın hem de Claude Salame'nin görmediği en eski tarihli nüshalarından (istinsah tarihi 595) olan metnin katalog bilgisine¹ yer verilmesi çalışmanın önemini ortaya koymasından önemlidir.

Editör, ilk cildin girişinde eseri telif etmekteki temel amaçlarının kütüphanelerde bulunan Farsça el yazması risaleleri neşretmek olduğunu, bunun yanında bazı Arapça risalelere de yer verildiğini belirtmektedir. Bu risalelere ilave olarak, İran ve başka ülkelerdeki bazı yazma eser kütüphanelerinde bulunan nadir nüshaların katalog bilgilerine de yer verildiğini aktarmaktadır.

Birinci ciltte on üç risale ve dört farklı el yazması kütüphane kataloguna veya bu katalogların bir kısmına yer verilmiştir. İkinci ciltte yirmi iki risale neşri ve bazı kütüphanelerden seçme nüshalardan oluşan üç adet katalog bulunmaktadır. Bu cildin takdiminde Ca'feriyân, risalelerin neşriyle ilgili takip edilen metot konusunda özür beyan etmekte ve ilmi hassasiyet açısından el yazması eserlerin tahkikli bir şekilde neşredilmesi gerektiğini fakat geçmişe ait mirasında bir kenara bırakılamayacağını belirterek, metinlerin bütün nüshalarına ulaşma gayretini bir kenara bırakıp bir veya birkaç nüsha üzerinden bu metinlerin ilim dünyasına kazandırma niyetinde olduklarını beyan etmektedir. Bu haliyle mevcut eserden faydalanan araştırmacıların bu metodu göz önünde bulundurarak risalelerden yararlanması ve mümkünse başka nüshalara da ulaşması tarihi mirasın sağlıklı bir şekilde aktarılması açısından göz önünde bulundurulması gereken bir husustur. Üçüncü cilt yirmi dokuz risale ve altıncı asra ait iki yüz seksen adet kıymetli

¹ *Mirâs-ı İslâmi-yi İrân* (ed. Resûl Ca'feriyân), I-X, Kitâbhâne-i Bozorg-i Hazreti Ayetullahü'l-Uzmâ Mar'aşî Necefî, Kum 1373, I, 493.

el yazmasının katalog bilgisini ihtiva etmektedir. Dördüncü ciltte yirmi dokuz risale bulunmaktadır. Bu risaleler arasında Safevîlerin Mardin'i ele geçirmesi sonrası Mardin'den ayrılarak Osmanlı topraklarına hicret eden Hüseyin b. Abdullah Şirvânî'nin *el-Ahkâmu'd-dîniyye fî tekfîri Kızılbaş* isimli risalesi de yer almaktadır. Söz konusu risale Türkiye'de Ali Aslan tarafından da yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiş² fakat her iki çalışmada da farklı nüshalardan yararlanılmıştır. Bu açıdan baktığımızda *Miras-ı İslami-yi İrân*'da yer alan risalelerde tahkik hassasiyetinden ziyade tek nüsha da olsa neşretme yoluyla el yazmalarını ilim dünyasına kazandırma gayretinin olduğunu görüyoruz.

Eserin beşinci cildinin önemli bir kısmını sefernâmeler oluşturmaktadır. Mekke, Atabât, Merâga ve Kirmân'a yapılan seyahatlerle ilgili risaleleri ihtiva etmektedir. Bunlara ek olarak kırk mecmuadan oluşan el yazmaların fihristine yer vermektedir. Altıncı ciltte çok sayıda risale vardır ve bunların önemli bir kısmını Arapça risaleler oluşturmaktadır. Örneğin Allâme Hillî'nin *Vâcibu'l-i'tikâd alâ cemî'i'l-ibâd*, Muhakkik Hillî'nin *Risale fî'l-akîde*, Şehid-i Evvel'in *Risale-i akîde*'si gibi İmâmiyye Şîası açısından önemli eserler bu ciltte yer almaktadır. Yedinci ciltte, büyük çoğunluğu Safeviler döneminde yazılmış risaleler yer almaktadır. Bir kısmı bu dönemde Şîi Sûfilere yazılmış reddiyelerden oluşmaktadır. Bu anlamda ilginç risalelerden birisi de Safevîlerin son dönemlerinde Müslüman olan Hıristiyan bir papazın tasavvufa yazdığı reddiye risalesidir³. Bu risalede müellif, Hıristiyanlıktaki ruhbanıyyetle tasavvufun pratiklerinin benzerliklerini ortaya koyarak tasavvufun menşei üzerine tartışmalara yeni bir açılım getirmektedir. Aynı ciltte Kitaphâne-i Vezîrî Yezd'de yer alan yetmiş üç kıymetli nüshanın katalog bilgisine de yer verilmektedir. Sekizinci ciltte on altı risale ile Yezd'de yer alan altmış yedi kıymetli nüshanın fihristi ve Kitâbhâne-i Âstâni Kuds Razvî'nin oldukça eski bir fihristine yer

² Ali Aslan, *el-Ahkamu'd-dîniyye Adlı Eserin Tahkiki* (basılmamış yüksek lisans tezi), İstanbul 2017.

³ *Mirâs-ı İslâmi-yi İrân*, VII, 11-54.

verilmiştir. Sadreddîn Konevî'nin *Seyr ve sülûk* risalesi de bu ciltte yedinci risale olarak neşredilmiştir. Dokuzuncu ciltte yirmi üç risale ve içinde mecmuaların da bulunduğu Medrese-i Nemâzî Hôyi Kütüphanesi'nde bulunan altmış dört kıymetli el yazması nüshanın katalog bilgisine yer verilmiştir. Son cildi olan onuncu cildin takdim kısmında eserin on cildinde toplamda 221 risale ve bazı küçük kataloglara yer verildiğiyle ilgili açıklama yapılmıştır. Bu ciltte dokuz risaleye ve Medrese-i İmâm Sâdık, Merdese-i Sâhibu'l-Emr ve Seyyidu'ş-Şühedâ, Racâî Zefrehâ-î (?) ve Medrese-i Nemâzî Hôyi'den dokuzuncu ciltteki katalog bilgisine ilave olarak altmış üç nüshanın katalog bilgisine yer verilmektedir.

Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet

Halil İnalıcık

Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2016, 247 s.

Ayşenur Tuba Uludoğan*

Osmanlı devlet geleneğinin tasvirinde, Osmanlı tarihindeki din ve devlet ilişkilerinin tespiti her zaman ayrı bir öneme haiz olmuştur. Bu durum Osmanlı siyaset düşüncesi tarihi açısından pek çok farklı yaklaşımı beraberinde getirmektedir. Bazı araştırmacılar, Osmanlı'nın elit kesiminde var olan resmî düşünce olarak İslâm'ı ele alırken, bazıları ise yönetimin dışında ve devletin çatışmalı olduğu tasavvufî-dinî hareketleri ele alarak bu ilişkileri anlamlandırmaya çalışmıştır. Bu konuda devlet kurumları ve yönetim esaslarını neler olduğunun anlaşılması sahadaki araştırmacıların nihai amacı haline gelmiştir. Bunun için ulemâ-devlet ilişkisinin farklı boyutları da ele alınması gereken konular olagelmıştır. Osmanlı ve İslâmiyet söz konusu olduğunda bu meselenin tarihî, sosyolojik ve teolojik boyutları ayrı ayrı düşünüldüğünde bunların kökenlerinin iyi bilinmesi ve yorumlanabilmesi için derin bir vukûfiyet gerektiği görülmektedir. Prof. Dr. Halil İnalıcık'ın, Osmanlı tarihi alanında pek çok esaslı çalışması bulunmaktadır. Araştırmalarının bir kısmı, din-devlet ilişkilerini konu edinerek Osmanlı tarihindeki İslâm algısı ve olgusunu ortaya koymak üzere kaleme alınmıştır. Bu çalışmaların, vefatından kısa bir süre önce derlenmesiyle bu kitap meydana getirilmiştir. Eserde yer alan çalışmaların bir kısmı daha önce yayınlanmışken, bir kısmı ilk defa bu kitapta yayınlanmaktadır.

İnalıcık'ın bu konuda, Cumhuriyet dönemi tarihçileri ile birlikte gündeme gelen belirli tartışmaları takip ederek yeni bir yaklaşım

* Arş. Gör., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, auludogan@pau.edu.tr.

geliştirdiği görülmektedir. Tarihçi kimliği ile tarihî deliller ışığındaki tespitleri konuya yeni ufuklar kazandırmaktadır. Yazarın, M. Fuad Köprülü'nün başlattığı Türk-İslâm sentezi düşüncesine katılarak Osmanlı tarihine yeni açılımlar getirme çabasının böyle bir eserin derlenmesinde etkili olduğu görülebilir. Nitekim bu konuda Osmanlı'nın çeşitli dönemlerinde önemli görülen olaylar üzerine kaynak ve incelemeler öne sürülerek görüşler temellendirilmiştir.

Eser; Önsöz ve Giriş'ten sonra beş başlık altında işlenmiş toplamda on yedi makaleden oluşmaktadır. Bunlardan daha önce yayınlanmış olanların daha önce nerede yayımlandığına dair bilgi verilmektedir. Bölümlerden sonra "Overview"(Genel Bakış) başlığı altında yazarın "Islam in the Ottoman Empire" adlı makalesine yer verilmiştir.¹ Kitapta geçen dipnotların bilgisi, kitabın sonundaki "Notlar" başlığı altında bulunmaktadır.

Önsöz kısmında, alanda esaslı çalışmaları olan isimler zikredildikten sonra, tasavvufî-dinî hareketlerin düşüncesinden ziyade bunların tarih ve siyaset bakımından etkilerini ele alındığı ifade edilmiştir. Giriş kısmında, "Din ve Devlet" başlığı altında Osmanlı devletinde şariat ve kanun ayırımının temelini hazırlayan İslâm tarihi geleneği ve siyasî literatüründen tarihî örnekler sunularak konuya giriş yapılmaktadır. Şariatın İslâm tarihindeki yeri ve mahiyetinin yanında fikhin tarihî ve ictimâî yöntemi olarak icma', istihsan ve istislâh terimlerini ilkesel olarak açıklanmıştır. X. ve XI. yüzyıllara gelindiğinde ise yeni bir kanun alanı oluşmuştur. Devlet idaresinde dinden kaynaklanmayan bir kuvvetin (kuvvetu's-saltana veya emâra) gerekliliği, Mâverdî (ö. 450/1058) ve Ebû Mansûr el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) gibi büyük fakihlerin kitaplarında yerini almıştır. Öte yandan aynı dönemlerde kanun ve kurumların İslâm öncesi İran ve Türk geleneklerinden türediği ve teşkilatlanma üzerinde etkin rol oynadığı ifade edilmektedir. İslâm siyaset düşüncesi hakkında önemli çalışmaları olan tarihçi H.A.R.

¹ Makalenin Türkçe tercümesi için bk. Halil İnalıcık, "Osmanlı İmparatorluğu'nda İslam" (trc. Mustafa Özel), *Dergâh*, 30(Ağustos 1992),15 ve 31(Eylül 1992), 16-17.

Gibb'in başlattığı ve günümüze kadar sürdürülmüş olan bazı iddialara karşı bu konu ele alınmış olabilir. Bu iddialara göre, Osmanlı devlet geleneğinde klasik sünnî teori ilerletilememiştir. Dolayısıyla, Osmanlı dönemi İslâm siyaset düşünce tarihinde durağanlık dönemidir. Buna karşılık İnalçık, Osmanlı devlet düşüncesi ve geleneğinin özgün karakterini vurgulamaktadır. “Orta-Asya Karahanlı Devlet geleneği: *Kutadgu Bilig*'de (1069) Devlet ve Din” başlığı altında, Orta-Asya Türk kültürünün ve devlet geleneğinin devamlılığı hususunda önemli bir kaynak olan Yusuf Hâs Hâcib'in eseri tanıtılmaktadır. Siyâsetnâme telif türünün Hind-İran geleneği kaynaklı olduğu bilinen bir husustur. *Kutadgu Bilig*'e kaynaklık edebilecek diğer Hind-İran geleneğine ait eserlerle mukayeseye yer verilerek aralarındaki muhteva birliği izah edilmektedir. Aynı şekilde *adalet* anlayışının İran geleneğinden Türk geleneğine değişiklik göstermesinden bahsedilmektedir. Ayrıca, Türklere has *Törü* kavramı açıklanarak, eserin muhtevastaki Türk devlet geleneği de ortaya konmuştur.

“Osmanlı Uc Toplumunda İslâm” başlıklı birinci bölümde, Osmanlı'nın kuruluş dönemi olan XIV. yüzyılda Osmanlı'nın devlet geleneği ve İslâm anlayışı işlenmektedir. Konu, İbn Battûta'nın (ö. 770/1368-69) *Seyahatnâme*'si, *Oruç Beğ Tarihi* (ö. 908/1503'ten sonra) ve *Âşıkpaşazâde Tarihi* (ö. 889/1484'ten sonra) gibi birincil kaynaklardan faydalanılarak sunulmaktadır. “Osman Gazî, Uc Toplum ve Kültürü” başlığı altında Osmanlı Beyliği ile birlikte Uclardaki Türkmen beyliklerine de yer verilmektedir. Bir yandan gazâ anlayışının dinî-İslamî niteliği açıklanırken diğer yandan öz Türk kültürü geleneklerinin de devam ettirildiği üzerinde durulmuştur. Ayrıca uclara göçen âlim ve dervişlerin fonksiyonlarından bahsedilerek ulemâ-devlet ilişkisi hakkında örneklere yer verilmektedir. “Osmanlı Ucunda Ahîler, Fakılar, Kalenderî Dervişler” başlığında ise dönemin ulemâ sınıfı mercək altına alınmaktadır. Buna göre Osman Gazi bir bölgeyi ele geçirdikten sonra ülkeyi nasıl örgütleyeceğini ahîlerden ve fakılardan (*fakih*'in kısaltılmışıdır.) sorardı. Bu yönde ünlü fakılar

ve ulemâdan olan vezirler zikredilmiştir. Ayrıca Anadolu'da ahîlik teşkilatının temelini oluşturan fütüvvet hareketinin tarihi ve Osmanlı'nın kuruluş dönemindeki büyük önemi anlatılmaktadır. İnalçık'a göre, fütüvvet-ahîlik âdâbı yüzyıllar boyunca Anadolu Türk halkının millî karakterini belirlemiştir. Osmanlı zanaatları çırak-kalfa-usta eğitimiyle öğrenildiğinden fütüvvet âdabı, sosyo-ekonomik yapının temel ahlâkî işlevini yerine getirmekteydi.

İkinci bölümde, "Padişahlık Dönemi: Şeriat ve Kânun" başlığı altında Osmanlı Padişahı kimliğinin kurucusu olarak Fâtih Sultan Mehmed ve dönemi örneklemesinde, şeriat-kanun ayrımı meselesi açıklanmıştır. "Örfi-Sultanî Hukuk (Kânun) ve Kânunnâmeler" başlığıyla İslâm fihhindeki örfî hukuka dayalı kanunların padişahın iradesinden çıktığından bahsedilmektedir. Bu hukuk alanı, Osmanlılarda ve öncesinde Türk-İslâm devletlerinde yerleşmiş durumdadır. Bu bağlamda İnalçık'ın meselede merkezî bir yere koyduğu Fâtih kânunnâmeleri tanıtılmaktadır. Fatih kânunnâmeleri, askerî ve reayaya ait olmak üzere iki bölüm halinde incelenmiştir. Bu kısım, bir düşünce etrafında işlenmesinin yanında sosyo-ekonomik tarih açısından da doyurucu bilgiler sunmaktadır. İnalçık, Fâtih devrindeki kanunların belirli konular üzerinde çıkarılmış fermanlardan ibaret olduğunu söylemektedir. Kanûn-fermân ilişkisi ve dolayısıyla kanunların padişah salâhiyetlerine dayalı olduğunun üzerinde durulmaktadır. Bu başlıkta özellikle Ömer Lütfi Barkan'ın konuyla ilgili görüşlerinden etkilendiği görülmektedir.² "Kalenderîler ve Devlet: Otman Baba ve Fatih Sultan Mehmet" başlığı altında, Fâtih döneminde yaşamış abdallardan Otman Baba'nın yaşamını ve kerâmetlerini anlatan *Velâyetnâme-i Sultan Otman* adlı menâkibnâmesinin içeriğinden bahsedilmektedir. Bu eser, kerâmet hikâyelerinden ziyâde Otman Baba'nın gerçek yaşamını ele aldığı için dönemin dinî-sosyal hayatına ışık tutan kaynaklardandır. Ulemânın temsil ettiği resmî düşüncenin dışında

² İlgili çalışması için bk. Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu Teşkilât ve Müesseselerinin Şer'îliği Meselesi", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 11/3-4(1945), 203-224.

kalan ve ulemâyla çatışan bir dinî grup olarak Otman Baba ve dervişleri ele alınmıştır. Bunun yanında Otman Baba'ya ait bazı görüşlerin zamanla resmî düşüncede nasıl benimsendiğine değinilmiştir. “Halifelik” başlığında ise Osmanlı hilâfet algısının, I. Selim'den itibaren gazâ ve Müslümanları koruma temeline dayanarak benimsendiği ifade edilmektedir. XIX. yy'da ortaya çıkan Panislamist hareketler göstermiştir ki, Osmanlı hilâfeti İslâm dünyası tarafından kabul görmüştür.

“On Yedinci Yüzyılda Dinî Hareketler” başlıklı üçüncü kısımda, XVII. yüzyılda cereyan etmiş Kadızâdeliler hareketinin merkezde olduğu bir anlatım seçilmiştir. Bu hareketin anlaşılması için yazar, öncelikle “Şeriat ve Tasavvuf, Medrese ve Tekke” başlığı altında Osmanlı tarihi boyunca süregelen ulemâ-devlet ilişkisinden bahsetmektedir. Ulemâyı *medrese ulemâsı* ve *tasavvuf ehli* olmak üzere iki grup halinde incelemiştir. “Kadızâdeliler, Bid'atlara Karşı Tasfiyeci (Puritanist) Vaizler ve Tarikat Erbabı” adlı kısımda Kadızâdeliler hareketinin oluşumu, sosyolojik ve siyasî tabiatı içerisinde açıklanmıştır. Yazar, Kadızâdeliler ve sûfî tarikatlar arasındaki çatışmaya dikkat çekmektedir. Osmanlı-Türk tarihinde sosyolojik etmenler dinî görüşlerin ihtilafı ve siyasî neticeleri genelinde meseleyi izah etmiştir. Yazarın bölüme “Zındıklar” başlığıyla eklediği kısımda devlet tarafından ulemâ arasındaki dinî ihtilaflar konusunda nasıl hükmedildiğine yer verilmektedir. Bu durumla ilgili üç padişah döneminden örnekler sunulmuştur. Fatih Sultan Mehmed döneminde ihtilaf âdil bir dinî münazara ile halledilmektedir. II. Bayezid döneminde Molla Lûtfi, haksız yere zındık ilan edilerek idam edilmiştir. Kanunî döneminde ise Molla Kâbız, dönemin şeyhülislamı Kemalpaşazâde'yle yaptığı bir dinî münazarada yenilmiş ve idam edilmiştir. Böylelikle İnalıcık, İslâm cemaati ve devleti için kargaşaya yol açabilecek iddialara ve kişilere karşı nasıl önlem alındığına dair iyi bir örnek sunmaktadır. Önceki bölümlerde, devletin menfaati için yazılan kanunların daha çok örfe dayalı olduğu vurgulanmıştı. Aksine bu bölümde dinî

münazaraların, kifâyetli âlimler tarafından, örften ziyade şer'î delillere dayalı olarak yapılması gerektiğine dikkat çekilmiştir.

Dördüncü bölümde, “Tanzimat ve Meşruiyet Dönemi (1839-1918), Batılılaşma” başlığı altında XIX. yy Osmanlı Devleti ve XX. yy Türkiye’si üzerine mülahazalar dile getirilmektedir. “Batılılaşma ve Laikleşmenin Tarihî Kökenleri” başlığıyla önceki çalışmalarında yola çıkarak birtakım sonuçlara varılmaktadır. Toplumda ortaya çıkan *ilericiler* ve *gericiler* olmak üzere iki grubun çatışmasından bahsedilmektedir. Yazar, XVII. yy’dan itibaren batılılaşma aşamalarını anlatarak, devlet ve toplumda beliren ikiliğin tarihi karakterini tanımlamak istemiştir. Bu bölüm her ne kadar yazarın orijinal yorum ve tespitlerine hâvî olsa da çalışmada kaynak gösterimi oldukça sınırlıdır. Bu başlıkta Niyazi Berkes ve F.E. Bailey’in çalışmaları olmak üzere sadece iki dipnota yer verilmiştir. Örneğin, XIX. yy kanunlaştırma hareketleri yorumlanırken metin içerisinde Ahmed Cevdet Paşa’nın hatıratına (*Tezâkîr-i Cevdet*) işaret edilmektedir. (s. 142) XIX. yy Osmanlı dönemi tasviri için önemli bir yere sahip olan bu eser ne dipnotta ne kaynakçada zikredildiği görülmektedir. Bahsi geçen yere bakıldığında farklı bir problemin ortaya çıktığı görülebilir. İnalıcık’a göre Nizâmiye mahkemeleri laikdir. Şeriat’a aykırı olan bu durum döneminde de tartışmalara sebep olmuştur. *Tezâkîr-i Cevdet*’in ilgili kısmına bakıldığında tartışmaların yanında Ahmed Cevdet Paşa’nın bu mahkemeler hakkında şer’î bir delil/dayanak sunduğu görülmektedir. Bu delil kabul görmüş ve tartışma sona erdirilmiştir.³ Böylelikle en azından Ahmed Cevdet Paşa’nın, Nizâmiyye mahkemelerinin şerîliğinin sağlandığı görüşünde olduğu söylenebilir. Bu bağlamda kanunların şer’îliği konusunda Ahmed Cevdet Paşa ve Halil İnalıcık’ın görüşleri arasında bariz bir farklılık söz konusudur. İnalıcık’ın, *Tezâkîr-i Cevdet*’i bu konuda kaynak olarak kullanırken müellifle arasındaki düşünce ihtilafına değinmediği görülmektedir. Ayrıca Yeni Osmanlılardan Namık

³ bk. Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkîr-i Cevdet* (haz. Cavid Baysun), I-IV, Ankara 1986, IV, 85-91.

Kemal ve Ziya Gökalp'in görüşlerinin yorumlandığı kısım için dipnot ve kaynakçada konuyla doğrudan alakalı bir kaynak tespit edilememiştir. (s.143-145) Devamında yazar, günümüz Türkiye problemlerinin çözümü için görüşlerini ifade etmektedir. Böylelikle bu başlığın, diğer akademik çalışmalarından hâsıl olan bir düşünce yazısı hüviyetine kavuştuğu düşünülebilir. Bu noktada Halil İnalıcık "Atatürkçü Düşüncenin Kaynağı Olarak 1890-1914 Türk Aydınlanma Çağı: Garpçılar" başlığıyla XIX. yy'da Batı tarzında eğitim veren kurumlardan mezun olan *Garpçılar* adı verilen sınıfa ele almaktadır. Bu sınıfın görüşlerinden ve görüşleri üzerine inşa edilen Cumhuriyet'in laiklik ilkesinden bahsetmiştir. Son olarak 1789 Fransız ihtilâline benzetilen bu yenilenme çabasına rağmen İslâmiyet'in diğer dinlerden daha kapsamlı ve sosyal hayata nüfuz eden bir din olduğu konusuna değinerek bölümü sonlandırmıştır.

Cumhuriyet döneminde İslâmî yönetim hakkında, İslâmiyet'in kendisini de hedef alan söylemlerin ardından beşinci bölüm, "İslâm-Hıristiyanlık Tartışmaları (1354-1662)" başlığını taşımaktadır. Müellifin konuyla alakalı çalışmaları, Osmanlı tarihi boyunca İslâmiyet'in tanımı ve tanıtılması bakımından önemlidir. "Orhan (1324-1362) Zamanında İslâm-Hıristiyanlık Tartışmaları" adlı çalışmasında konuyla alakalı döneme dair birkaç eseri tanıtarak konuya giriş yapmaktadır. Sonrasında 1354'te esir alınan Selânik Başpiskoposu Gregorios Palamas'ın mektuplarına yer verilmiştir. Palamas ve keşişlerinin, Osmanlı ulemâsı ve devlet erkânıyla yaptığı dinî ve ilmî münazaralar, ayrıca Yıldırım Bayezid ile İmparator II. Manuel'in dinî konuşmaları da izah edilmektedir. Diğer taraftan "Osmanlı Tasavvufu Floransa'da: Gemiston Plethon" başlığı altında, Palamas'ın Bursa'daki tartışmalarına şahit olan Geniston Pletho'dan bahsedilmektedir. İnalıcık'a göre, Floransa'da Neo-Platonizm'in temsilcisi olan Plethon'un bu münazaralardan etkilenerek kaleme aldığı eserindeki reformlar, Osmanlı devlet felsefesinin izlerini taşımaktadır. (s. 170) İnalıcık, araştırmacılar için konuya dikkat çekmekle yetinerek, bu konuda detaylı bir inceleme sunmamıştır.

XIV. ve XV. yüzyıllar Osmanlı-Bizans ilişkileri konu alan çalışmalar bu bölümde yer almaktadır. “Papa II. Pius’un Fatih’e Mektubu: *Epistola Ad Mahomatem*” başlığıyla 1461 tarihli risale tarzında bir mektup üzerine yorumlar getirmektedir. İnalçık’a göre teolojik temaların işlendiği bu risâleler, Türklerin siyasî ve askerî üstünlüğünün Hristiyanlarca kabul edildiğini göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca İslâm’dan Hristiyanlığa geçiş konusunda Cem Sultan’ın Hristiyanlığı reddedişini göstererek bu kısmı sonuçlandırmıştır. Yazarın, XVII. yüzyılı konu alan çalışmaları da bulunmaktadır. “Kanunî Sultan Süleyman ve Martin Luther” başlığıyla Osmanlı’nın Protestanlık hareketi ile olan ilişkisi üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamda Avrupa’daki Protestanlık hareketleri hakkında yazılan Osmanlı casus raporu incelenmiştir. Son olarak “Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Döneminde Bir Dinî Tartışma (1662)” adlı kısımda, IV. Mehmed ve Veziriazâm Köprülü Fazıl Ahmed huzurunda gerçekleşen bir dinî tartışma ele alınmıştır. Bu tartışma, Kadızâdelilerden olan Vanî Efendi ve bazı önemli devlet hizmetlerinde bulunmuş Nikusios arasında geçmektedir. İslâm-Hristiyanlık tartışması olarak, dönem düşünürleri arasında yaygın ve ilgi gören bir münazaradır.

Kitabın sonuna “Overview” başlığı altında eklenen “Islam in the Ottoman Empire” makalesi İnalçık’ın bu konu hakkındaki genel görüşlerinin bir özeti niteliğindedir. Makalede varılan sonuçlar, İnalçık’ın Osmanlı siyasî düşünce tarihiyle alakalı bu kitapta bulunan ve bulunmayan birçok çalışmasıyla temellendirdiği yaklaşımları yansıtmaktadır. Bu yönüyle sonuç kısmı yerine bu makalenin eklendiği anlaşılabilir. Türklerin Müslüman oluşuyla başlayarak, İslâm geleneği ile Türk geleneğinin kaynaşması ve Türklerin İslâm dünyasının birliğinin sağlanmasındaki rolünden bahsedilmektedir. Ayrıca İran devlet geleneğinin İslâm devlet geleneği üzerinde etkili olduğu, kânunnâmelerin varlığının padişahın mutlakiyet anlayışına dayandığı ve Osmanlı hilâfet anlayışının nitelikleri hakkındaki görüşlerini içermektedir.

İnalcık'ın yerleşmiş görüş ve yaklaşımı çerçevesinde inşa edilen bu eser, aynı zamanda birincil kaynaklardan besleyici bilgiler içermektedir. Anlaşılır, sade ve mütevazı üslubuyla tarihçi kimliğinin okuyucuya kolaylık sağladığı görülmektedir. Aynı zamanda eser akademik seviyede Osmanlı-Türk Tarihçiliğinde usul ve yaklaşım alanında araştırmacılara yeni ufuklar kazandırmaktadır. İncalcık bu kitapla Osmanlı'da din-devlet ilişkisini resmî düşünceden devlet teşkilatına, tasavvufî gruplardan devlet politikalarına, sosyo-kültürel durumdan devletlerarası ilişkilere, meseleyi pek çok farklı açıdan değerlendirerek düşüncelerini temellendirmektedir. Böylelikle tarihin bütüncül bakışını ortaya koymayı başardığı düşünülmektedir. Kitapta yer alan çalışmalar, siyasî ve sosyal tarih, kurumlar tarihi, düşünce tarihi ve iktisat tarihi alanlarına dair değerli ve özgün bilgiler sunmaktadır. İncalcık, benimsediği yaklaşımlar çerçevesinde, konunun farklı yönlerini farklı zamanlarda kaleme almıştır. Dolayısıyla, çalışmaların derlenmesiyle ortaya çıkan bu eserin pek çok yerinde tekrara düşüldüğü görülebilir. Fakat yazarın kendine özgü ve bilimsel tarzdaki üslubu sayesinde bu tekrarlar, konunun anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Osmanlı tarihçiliğinde Türkiye'deki sayılı isimler arasında yer alan Halil İncalcık'ın bu kitabının, Osmanlı siyaset düşüncesi konusunda yazarın yaklaşımlarını derli-toplu sunması ve araştırmacılara yol göstermesi açısından alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Edebiyat Tarihinde Usûl -Edebî Metin ve İnsan-

Gustave Lanson (çev. Yusuf Şerif Kılıçel, haz. Eren Yavuz)

Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2017, 118 s.

Nazım TAŞAN*

Eren Yavuz tarafından yayına hazırlanan kitabın konusunu 1857-1934 tarihleri arasında yaşamış olan ünlü Fransız edebiyatı tarihçisi Gustave Lanson'un 1909 senesinde kaleme aldığı makale teşkil etmektedir. Makalenin Fransızca ismi "Méthodes de L'histoire Littéraire" olmakla birlikte Yusuf Şerif Kılıçel tarafından "Edebiyat Tarihinde Usûl" şeklinde Türkçeye çevrilmiştir. Edebiyat tarihi biliminin yöntemlerinin belirlenmeye çalışıldığı makale, Türk edebiyatı tarihi yazıcılığını da önemli ölçüde etkilemiştir. Mehmed Fuad Köprülü'nün 1913'te kaleme aldığı "Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl" başlıklı makalesi Lanson'dan büyük izler taşır. Ne var ki Fransız ve Türk edebiyatı arasında bulunan epistemolojik, tarihî, lugavî, nahvî vb. farklılıklar Lanson ve Köprülü'nün bütünüyle aynı yöntemi kullanmasını zorlaştırır. Köprülü de makalesinde buna dikkat çeker: "Türk edebiyatıyla Fransız edebiyatı, gerek menşe'leri, gerek tekâmül tarihleri, gerek umumî hatları itibariyle müthiş bir ihtilaf, hatta tezat arz ederler; bu bakımdan en çok istifade ettiğimiz kaynağın bile esas mevzu ile ne kadar az temas ettiği görülüyor." (s. 9)

İki edebiyatın kendine has özellikleri olması, Fransız ve Türk edebiyatı tarihlerini araştıran bilim adamlarının karşılaşacağı sorunların birbirinden başka olacağını gösteriyor. Bununla beraber Lanson'un yöntemi umumî esasları itibariyle evrenseldir. Edebiyat tarihi biliminin tarihten ayrılması gerektiği, başka bir disiplin olarak ele alınmasının zorunluluğu Lanson ve Köprülü'nün birleştiği temel

* Arş. Gör., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
anazimtasan@gmail.com.

ilkedir. Tarihçi geçmişini inceler; savaşlar yaşanmış ve sona ermiştir. Oysa edebî eser canlıdır. Kanunî'nin Zigetvar Seferi artık mevcut değildir ama Bâkî'nin mersiyeleri hala varlığını korumaktadır. Vakıalar tabiatları itibariyle sonludur; sanat yapıtları ise -yok edilmedikleri sürece- daima parlarlar. Dolayısıyla edebiyat tarihçisi yalnızca maziyle değil şimdiyle de ilgilidir. Fakat onun şimdiyle ilgili olması eserle çağdaş olması demek değildir. Kendi çağı içinde beğenilen yazar bugünün edebî anlayışına uyum sağlayamayabilir. Edebiyat tarihçisi kişisel zevkinin kıstaslarıyla, yani kendi çağının ölçütleriyle değil; incelediği eserin zamanı çerçevesinde metinlere yaklaşmalıdır. Diğer bir yönüyle, elbette edebî bir eser ulaştığı her okuyucuya yeni şeyler söyler, edebiyat tarihçisinin de kendi hislerine karşılık veren yapıtlar mevcuttur. Daha çok sevdiği yahut az sevdiği metinler olacaktır. Mevzu, estetik ve sanatsal olanla bağlantılı olduğunda sübjektivite kaçınılmazdır. Ne var ki edebiyat tarihi bilimi bu öznellikten öte objektif olanla hemhal olmalıdır.

Lanson, tarihçi ve edebiyat tarihçisini ferdi ve umumu inceleme açısından kıyaslar ve tarihçinin fertle ilgilenmediğini ileri sürer. Bugün yapılan çalışmalar tarihçilerin de artık fertlerle ilgilendiğini gösterse de kendi dönemi için bu düşünce yanlış değildir. Edebiyat tarihçisi ferdi merkeze alır ve onu anlamaya çalışır: Lanson'un teklifi şudur; dönemleri anlamak için dehaların anlaşılması gerekir. Deha, hem kendi çağının bütün özelliklerini yansıtır hem de zamanını aşar. Dehayı anlamak için ise öncelikle dönemi ve dönemin anlayışını iyi bilmek gerekir. Daha da ötesi dehanın bulunduğu coğrafyayı, o coğrafyanın geçmişini, edebi çevreleri, fikir akımlarını, zevkleri, tarzları bilmek gerekir. Tarihçi, ferde büyük vakıalara neden olduğunda ya da bir cemiyetin mühim bir üyesi olduğunda önem verir. Edebiyat tarihçisi de dehayı merkeze almakla yalnızca çığır açan karakterleri önceliyor gibi görünebilir. Oysa dehanın etkisini görebilmek için edebiyat muhitindeki çoğunluğun da bilinmesi gereklidir. Edebî cereyanları tespit edebilmek için müessirleri ve takipçileri belirleme zorunluluğu vardır ve tabii olarak etkileşimin nedenleri de açığa çıkarılmalıdır. Bu noktada edebiyat tarihi ile

sosyoloji yakınlaşır. Eseri yayına hazırlayan Eren Yavuz, kitapta yalnızca Köprülü ve Lanson arasındaki benzerliklere değil, Cemil Meriç'in yaptığı Lanson çevirilerine de yer vermiştir. Bir sosyolog olarak Meriç, Lanson'un "Edebiyat Tarihi ve Sosyoloji I" ve "Edebiyat Tarihi ve Sosyoloji II" başlıklı konferanslarını tercüme etmiştir. Kitap içinde bu konferansların tam metni mevcuttur. Eserin ana damarını oluşturan usûl makalesini açıklayıcı mahiyette olması nedeniyle metinlerin kitaba alınması faydalı olmuştur.

Eser uzunca bir girişten sonra "Edebiyat Tarihinde Usûl" başlıklı tek bir bölümden oluşmaktadır. Makalenin metni dışında bu bölümde herhangi bir alt başlık yoktur. Girişte ise toplam yirmi başlık altında tanıtıcı bilgilere yer verilmiştir. Önce Lanson ve Köprülü arasındaki ilişki anlatılmış sonrasında makalenin içeriği küçük başlıklarla özetlenmiştir. Girişin sonunda ise Cemil Meriç'in çevirisine yer verilmiştir.

Makalede işlenen konular kısaca şu sorularla özetlenebilir: Edebiyat tarihi ve toplum arasındaki ilişki nedir? Edebiyat tarihi ve tarih bilimi, sosyoloji bilimi arasındaki ilişki nedir? Edebiyat tarihine yardımcı olan ilimler hangileridir? Edebî eser nedir? Her eser edebiyat tarihinin konusu olabilir mi? Şaheser nedir? Edebiyat tarihinde usûl çalışmalarının amacı nedir? Karşılaşılan güçlükler nelerdir? Subjektif bilgi, araştırmaya ne kadar etki eder? Objektiflik ne oranda sağlanabilir? Edebiyat tarihinde parçadan bütüne yönteminin önemi ve zorunluluğu nedir? Araştırmacı eseri, metni nasıl ve ne oranda bilebilir? Edebiyat tarihçisi ne zaman araştırdığı dönemin zevkini meleke haline getirir? Edebiyat tarihi çalışmalarının millî niteliği var mıdır?

Lanson'un makalede cevabını aradığı, belki en önemli soru şu olmalıdır: Edebiyat tarihçisinin esas görevi nedir? Yazar buna şöyle cevap verir: "Bizim başlıca ameliyelerimiz şunlardır: Edebî metinlere vukuf kazanmak; bu metinlerdeki ferdî unsurları maşerî unsurlardan, orjinal kısımları an'anevî kısımlardan ayırmak üzere bu metinlerin mukayesesisini yapmak; bunları, nevîler, mektepler, hareketler itibarıyla tasnif etmek; ve nihayet, bu suretle vücuda

getireceğimiz metin gruplarının, gerek memleketimizin fikrî, manevî ve içtimâî hayatıyla, gerek Avrupa medeniyet ve edebiyatının inkişafıyla olan münasebetlerini tayin etmektir.” (s. 79) Elbette bu vazifeleri yerine getirebilmek için edebiyat tarihçisi bazı temel bilgilere sahip olmalı ve kimi ilimlerden yardım almalıdır. Yazı bilimi (paleografya), kitabiyat (bibliyografya), kronoloji, biyografi, metin tenkidi bilgisine sahip olan araştırmacı, dil tarihi ve grameri, felsefe tarihi, ilimler tarihi, ahlak ve adetler tarihi gibi ilimlerden yardım almalıdır. Her araştırma kendi ihtiyaç duyduğu yöntemi kendi belirler; sahih bilginin ortaya çıkması için gerekli unsurlar mezcedilir ve usul belirlenir. (s. 80)

Edebiyat tarihinin ana kaynağı metinlerdir. Öyleyse en önemli iş metni bilmektir. Metni bilmenin önkoşulu ondan haberdar olmaktır. Kitabiyat vasıtasıyla varlığını öğrenmek ve bir takım ön sorular sorarak o metne hazırlanmak edebiyat tarihçisi için elzendir. Lanson, metni bilmek için cevap verilmesi gereken soruları dokuz maddede toplamıştır. Buna göre araştırmacı şu suallere yanıt bulmalıdır: Metin mevsuk mudur? Birtakım tahriflere ve budanmalara uğramadan safiyet ve tamamîyetini muhafaza etmekte midir? Metnin tarihi nedir? İlk kanavadan (taslaktan) itibaren teşekkül sürecinde ne gibi fikir ve zevk tagayyürlerine uğramıştır? İlk baskısından yahut nüshasından son neşrine kadar nasıl bir değişim geçirmiştir? Bu sorulara cevap verildikten sonra metnin lafzî manası tespit edilmeli ve daha sonra metnin edebî manası su yüzüne çıkarılmalıdır. Eser ne suretle vücuda gelmiştir? Hangi mizacın hangi hallere ve şartlara karşı aksülamellerinin mahsulüdür? Bu soruya da cevap verdikten sonra eserin kazandığı rağbet ve yapmış olduğu tesirin ne olduğu araştırılmalıdır. (s. 81-84)

Kitabın toplam dört kişi tarafından husule getirildiği söylenebilir. Gustav Lanson’un makale ve konferansları eserin merkezinde yer almaktadır. Söz konusu makalenin çevirisini Yusuf Şerif Kılıçel; edebiyat tarihi ve sosyoloji ilişkisinin ele alındığı konferansların çevirisini ise Cemil Meriç yapmıştır. Eren Yavuz, eseri yayına

hazırlamıştır. Yaptığı incelemeleri giriş bölümüne ekleyerek okuyucu için anlaşılır bir kitap oluşturmaya gayret etmiştir. Eserin sonunda şahıs adları, eser adları, yer adları ve kavramlarla ilgili birer dizin oluşturmuştur. Yusuf Şerif Kılıçel'in çevirisinde kullanılan dil günümüz okuyucusuna ağır gelebileceği için bazı kelimelerin anlamlarını dipnotlarla açıklamıştır. Kimi zaman kelimenin dipnotta verilen anlamı geçtiği cümledeki manayı tam karşılamamaktadır. Bunun nedeni bazı kelimelerin sözlük manasının dışında kullanılması olmalıdır. Yine de genel olarak bu açıklamalar makalenin anlaşılmasına katkı sağlamıştır. 2017 senesinin Ekim ayında Büyüyenay Yayınları tarafından bu haliyle eserin ilk baskısı yapılmıştır.