

**T.C.
ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**HAŞR SÛRESİ 19. ÂYETİNİN MANEVİ, BİREYSEL VE
TOPLUMSAL BOYUTLARIYLA İNCELEMESİ**

Yüksek Lisans Tezi

**Hazırlayan
Sefa TAŞ**

**Danışman
Prof. Dr. Kadir POLATER**

MAYIS 2026, ERZİNCAN

BİLİMSEL ETİĞE UYUMLUK

“Haşr Sûresi 19. Âyetinin Manevi, Bireysel ve Toplumsal Boyutlarıyla İncelemesi” başlıklı **“Yüksek Lisans”** tezim tarafımda incelenmiştir. Buna göre tezimde bilimsel etik ihlali ve intihal olarak nitelendirilebilecek herhangi bir durum olmadığını taahhüt ederim. Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir biçimde elde edildiğini; aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi beyan ederim.

Sefa TAŞ

T.C.

ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Ana Bilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Program Adı : Tezli Yüksek Lisans
Tez Başlığı : Haşr Sûresi 19. Âyetinin Manevi, Bireysel ve Toplumsal Boyutlarıyla İncelemesi

Yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının a) Giriş, b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan (Kapak, Ön söz, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) toplam 97 sayfalık kısmına ilişkin 20/05/2026 tarihinde *Turnitin* intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre tezin benzerlik oranı: %15' tir.

Filtrelemeye tırnak içerisindeki alıntılar dahil edilmiştir. Filtrelemede yedi (7) kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç tutulmuştur.

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmasının herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim. 20/05/2026

Danışman: Prof. Dr. Kadir POLATER

Öğrenci: Sefa TAŞ

KLAVUZA UYGUNLUK

“Haşr Sûresi 19. Âyetinin Manevi, Bireysel ve Toplumsal Boyutlarıyla İncelemesi” başlıklı Yüksek Lisans Tezi Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak hazırlanmıştır.

Hazırlayan

Sefa TAŞ

Danışman

Prof. Dr. Kadir POLATER

KABUL VE ONAY TUTANAĞI

Prof. Dr. Kadir POLATER danışmanlığında **Sefa TAŞ** tarafından hazırlanan “**Haşr Sûresi 19. Âyetinin Manevi, Bireysel ve Toplumsal Boyutlarıyla İncelemesi**” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı’nda **Yüksek Lisans Tezi** olarak oy çokluğu ile kabul edilmiştir.

20/05/2026

JÜRİ:

Danışman	: Prof. Dr. Kadir POLATER	İmza
Üye	: Prof. Dr. Hasan YILMAZ	İmza
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi Sabri DEMİRCİ	İmza

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulu'nun /.... /2026 tarih ve.....sayılı kararı ile onaylanmıştır.

..... /...../2026

Doç. Dr. Müge MANGA

Enstitü Müdürü

ÖN SÖZ

İlim, insanın hem kendini hem de Rabbini tanıma çabasının en kadim ve en onurlu biçimlerinden biridir. Bu çalışma, o çabanın mütevazı bir yansıması olarak doğdu; Kur'ân-ı Kerîm'in derin ve çok katmanlı anlam dünyasına bir nebze de olsa nüfuz edebilme arzusu bize bu zorlu süreçte ilham kaynağı oldu.

Araştırmanın başlangıcında belirli bir konu değil, uzun süredir zihnimi meşgul eden bir soru vardı: İnsanı kendi hakikatinden, içinde yaşadığı toplumdan ve Rabbinden uzaklaştıran temel etken nedir? Bu sorunun cevabını ararken yöneleceğim ilk kaynağın Kur'ân olması gerektiği açıktı.

Sorunun belirli bir âyete yönelmesi, kıymetli bir hocamla yaptığım istişare sonucunda oldu. Beni Haşr sûresinin 19. âyetine yönlendirmesi, dağınık hâldeki bir merakı sağlam bir zemine oturttu. Bu çalışma, benim için bir konuyu işlemekten çok, tek bir âyet üzerinde uzun ve sabırlı biçimde durmaya dönüştü. Müfessirlerin asırlar boyunca bu âyet etrafında ortaya koyduğu birikimi gördükçe, üstlendiğim işin hem kıymetini hem de sorumluluğunu daha iyi kavradım.

Araştırma süreci, beklediğimden daha meşakkatli, fakat bir o kadar da öğretici geçti. Klasik tefsir kaynaklarının birikimini, âyetin daha iyi anlaşılmasına hizmet eden çağdaş yaklaşımlarla bir arada değerlendirmek, zaman zaman beni hem yöntem hem de üslup açısından zorladı. Geriye dönüp baktığımda, çalışmanın asıl olgunlaştığı yerlerin tam da bu zorlanma noktaları olduğunu görüyorum.

Çalışma boyunca gözettiğim temel ilke, başvurduğum çağdaş yaklaşımları âyetin önüne değil, anlaşılmasının hizmetine koymak oldu. Amacım, bu yaklaşımları ilâhî mesajı ölçecek bir araç hâline getirmek değil; günümüz insanının aşına olduğu kavramlarla âyetin maksadı arasında bir irtibat kurmaktır. Bu tercihin isabetli olup olmadığının takdirini ise tefsir alanında tahsil etmiş kişilerin reylerine bırakıyorum.

Gayret bizden, başarı Allah'tandır. Bu çalışmada isabet edebildiğim hususlar O'nun lütfü, hata ve eksikler ise kendi kusurumdandır. Bu mütevazı emeğin, Kur'ân'ı daha derinlemesine anlamak isteyen her araştırmacıya ve her gönle bir nebze faydalı olmasını temenni ederim.

Sefa TAŞ, Erzincan, 2026

TEŞEKKÜR

Bu tez, görünürde sadece şahsımla anılsa da arkasında pek çok kişinin emeği, sabrı, duası ve desteği vardır. Bu çalışmanın ortaya çıkmasında doğrudan veya dolaylı olarak katkısı bulunan herkese minnettarlığımı ifade etmeyi bir borç bilirim.

Öncelikle, araştırmanın her aşamasında yol gösteren, tıkanıp yerlerde ufuk açan, ilmî titizliği kadar hoşgörüsüyle de bana örnek olan değerli danışmanım Prof. Dr. Kadir POLATER'e en içten şükranlarımı sunarım. Yalnızca bir tez danışmanı olarak değil, bir ilim adamı olarak da kendisinden öğrendiklerim çalışmanın bu hâle gelmesinde belirleyici olmuştur. Sabrı, yönlendirmesi ve her zaman gösterdiği ilgi için kendisine ne kadar teşekkür etsem azdır.

Çalışma boyunca yorulduğum, azmimin zayıfladığı ve pes etmeye yaklaştığım her anda yeniden başlamamı sağlayan; sabrını, anlayışını ve desteğini hiçbir zaman esirgemeyen kıymetli eşim Merve'ye gönülden teşekkür ederim. Onun varlığı bu süreçte hem manevî bir sığınak hem de en güçlü motivasyon kaynağı olmuştur.

Maddî ve manevî desteğini her zaman yanımda hissettiğim, dostluğunun kıymetini her geçen gün daha iyi anladığım aziz dostum Fatih KAYNAR'a da içtenlikle teşekkür ederim. Zor anlarımda yanımda bulunması, çalışmanın tamamlanma sürecini benim için daha kolay kılmıştır.

Ayrıca eğitim hayatım boyunca üzerimde emeği bulunan tüm hocalarıma, ilmî birikimleriyle bu çalışmaya katkı sağlayan ve eserlerinden yararlandığım kıymetli ilim ehline; her zaman dualarıyla yanımda olan aileme şükranlarımı sunmayı bir vefa borcu sayarım.

Sefa TAŞ

HAŞR SÛRESİ 19. ÂYETİNİN MANEVÎ, BİREYSEL VE TOPLUMSAL BOYUTLARIYLA İNCELEMESİ

Sefa TAŞ

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi,

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Yüksek Lisans Tezi, Mayıs 2026

Danışman: Prof. Dr. Kadir POLATER

ÖZET

Bu tez, Haşr Sûresi 19. âyetini manevî, bireysel ve toplumsal boyutlarıyla incelemeyi amaçlamaktadır. Söz konusu âyetin tefsir kaynaklarında genellikle dar bir çerçevede ele alınmış olması ve işaret ettiği problemlerin günümüzde giderek görünür hâle gelmesi, konunun daha geniş bir perspektifle ve farklı tefsir yöntemleri bir arada kullanılarak yeniden değerlendirilmesini gerekli kılmıştır. Araştırmanın temel problemi, âyette "Allah'ı unutma" ile "nefsi unutma" arasında kurulan ilişkinin nasıl anlaşılması gerektiği ve bu unutmamanın manevî, bireysel ve toplumsal düzlemlerde ne tür sonuçlar doğurduğunun belirlenmesidir. Bu sebeple konu yalnızca Haşr Sûresi 19. âyetiyle sınırlı tutulmamış; nisyân, gaflet ve kalp katılığı gibi kavramların geçtiği diğer âyetler de Kur'ân bütünlüğü içinde değerlendirilmiştir. Çalışmada klasik ve çağdaş tefsir kaynaklarının yanı sıra psikoloji, sosyoloji ve tasavvuf literatüründen yararlanılmış; âyet işârî, psikolojik ve sosyolojik tefsir yaklaşımları bir arada kullanılarak incelenmiştir. Çalışma sonucunda âyetteki nisyân kavramının basit bir unutma değil; Allah ile ilişkiyi bilinçli olarak ihmal etmeyi ve giderek derinleşen bir uzaklaşmayı ifade ettiği görülmüştür. Allah'ı unutmanın manevî boyutta gaflet ve kalp katılığına, bireysel boyutta anlam kaybı ve kimlik bunalımına, toplumsal boyutta ise değer erozyonu ve sosyal çözülmeye yol açtığı; bu üç boyutun birbirinden bağımsız olmadığı ve birindeki bozulmanın diğerlerini de doğrudan etkilediği tespit edilmiştir. Ayrıca tespit edilen problemlere karşı Kur'ân ve Sünnet'in rehberliğinde, ilgili dinî ve bilimsel kaynaklardan hareketle çeşitli değerlendirme ve öneriler ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, işârî tefsir, psikolojik tefsir, sosyolojik tefsir, Haşr Sûresi 19. âyet.

**AN EXAMINATION OF THE 19TH VERSE OF SURAH AL-HASHR IN ITS
SPIRITUAL, INDIVIDUAL, AND SOCIAL DIMENSIONS**

Sefa TAŞ

Erzincan Binali Yıldırım University,

Graduate School of Social Sciences

PhD Master's Thesis, May 2026

Supervisor: Prof. Dr. Kadir POLATER

ABSTRACT

This thesis examines the 19th verse of Surah Al-Hashr in its spiritual, individual, and social dimensions. Although this verse has often been addressed narrowly in tafsir sources, the problems it raises have become increasingly visible today, calling for a broader re-evaluation through multiple exegetical methods. It seeks to clarify how the relationship between "forgetting Allah" and "forgetting oneself" should be understood and what consequences this forgetting produces on these three levels. Accordingly, the study also examines related verses involving nisyān, heedlessness (ghaflah), and hardness of the heart within the broader context of the Qur'an. Drawing upon classical and contemporary tafsir sources alongside psychology, sociology, and Sufism literature, it examines the verse through the ishārī, psychological, and sociological approaches. The study concludes that nisyān is not ordinary forgetfulness but a deliberate neglect of one's relationship with Allah and a gradually deepening estrangement. Forgetting Allah leads to heedlessness and hardness of the heart spiritually, to loss of meaning and identity crisis individually, and to value erosion and social disintegration socially; these dimensions are interdependent, and deterioration in one affects the others. It also offers evaluations and suggestions in light of the Qur'an and the Sunnah and relevant scientific sources.

Keywords: Tafsir, ishārī tafsir, psychological tafsir, sociological tafsir, Surah Al-Hashr verse 19.

İÇİNDEKİLER

HAŞR SÛRESİ 19. ÂYETİNİN MANEVİ, BİREYSEL VE TOPLUMSAL BOYUTLARIYLA İNCELEMESİ

BİLİMSEL ETİĞE UYUMLUK.....	i
TEZ ÖZGÜNLÜK SAYFASI.....	ii
KLAVUZA UYGUNLUK.....	iii
KABUL VE ONAY TUTANAĞI	iv
ÖN SÖZ	v
TEŞEKKÜR.....	vi
ÖZET	vii
ABSTRACT.....	viii
İÇİNDEKİLER.....	ix
SİMGELER ve KISALTMALAR LİSTESİ.....	xii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

HAŞR SURESİ VE 19. AYETİNİN TEORİK VE METODOLOJİK ÇERÇEVESİ

1.1. Ana Hatlarıyla Haşr Suresi ve 19. Ayeti	8
1.1.1. Sûrenin İniş Sebebi ve Tarihsel Bağlamı	8
1.1.2. Âyetin Klasik Tefsirlerdeki Yeri, Lafzi ve Belagat Değerlendirmesi.....	10
1.2. Konulu Tefsir Yöntemi ve Çalışmayla İlişkisi.....	14
1.2.1. Konulu Tefsirin Tanımı	14
1.2.2. Konulu Tefsirin Tarihçesi	15
1.2.3. Konulu Tefsirin Çeşitleri	16
1.2.4. Konulu Tefsire Yöneltilen Eleştiriler	17

1.2.5. Çalışmanın Konulu Tefsirle İlişkisi.....	17
1.3. Çalışmada Kullanılan Tefsir Yaklaşımları ve Teorik Çerçevesi.....	18
1.3.1. Psikolojik Tefsir: Tanımı, Kapsamı ve Geleneği.....	19
1.3.2. Sosyolojik Tefsir: Tanımı, Kapsamı ve Geleneği.....	22
1.3.3. İşârî Tefsir: Tanımı, Kapsamı ve Geleneği.....	25
1.4. Âyetin Farklı Yöntemlerle Okunmasının Gerekliliği	29
1.4.1. Çok Boyutlu Tefsir Yaklaşımının Önemi	29
1.4.2. Yöntemler Arası Tamamlayıcılık	31

İKİNCİ BÖLÜM

MANEVİ BOYUTLAR ÜZERİNE BİR İNCELEME

2.1. Haşr Sûresi 19. Âyetinin İşârî Tefsir Yöntemiyle Değerlendirmesi	34
2.1.1. Âyetteki Nisyân Kavramının Mahiyeti	36
2.1.2. Kalp Kasaveti ve Gafletin Yapısı	37
2.1.3. Huzur ve Gaybet Çerçevesinde Gafletin Yorumlanması.....	39
2.2. Nefsin Mahiyeti ve Nefis Mertebeleri	40
2.2.1. Nefsin Mertebeleri ve Tezkiye Süreci	42
2.2.2. Allah'ı ve Nefsi Hatırlatan Tasavvuf Terimleri	44
2.3. Haşr 19'un Zâhir-Bâtın Dengesinde Okunuşu	47

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HAŞR SURESİ 19. ÂYETİ BAĞLAMINDA BİREYSEL KİMLİK VE TOPLUMSAL HAFIZA48

3.1. Âyetin Tarihi ve Toplumsal Arka Planı.....	48
3.1.1. Beni Nadir Yahudilerin Kabile Yapısı	48
3.1.2. Münafıkların Kimlik Yapısı ve Toplumsal Yansımaları.....	50
3.1.3. Yahûdiler ve Münafıkların İttifakında Kimliksizleşmenin Etkisi	51

3.2. Allah'ı Unutmanın Bireysel Boyutları.....	52
3.2.1. Nisyanın Üç Yüzü: Gaflet, Terk ve İnkâr.....	52
3.2.2. Gaflet ve Yabancılaşma Problemlerine Çözüm Olarak Zikir ve Teyakkuz...	54
3.2.3. Allah'ı Unutmanın Psikolojik Sonuçlar	58
3.2.4. Nefsini Unutmak: Kimlik Bunalımı ve Ruh Sağlığı	61
3.2.5. Kendini Tanımak: Sağlıklı Kimlik İnşasının Temeli.....	65
3.2.6. Dini Kimliğin Gelişiminde Maneviyat ve Pozitif Psikolojinin Etkisi.....	69
3.2. Allah'ı Unutmanın Toplumsal Boyutları	74
3.3.1. Toplumsal Çöküşün Aşamaları.....	74
3.3.2. Haşr Sûresi 19. Âyeti Perspektifinde Kur'ân'da Helâk Olan Kavimler ve Özellikleri.....	83
3.3.3. Haşr Sûresi 19. Ayeti Bağlamında İslam'da Kolektif Belleğin Koruyucuları	89
SONUÇ	93
KAYNAKÇA	98
ÖZGEÇMİŞ	105

SİMGELER ve KISALTMALAR LİSTESİ

- a.s.** : Aleyhisselâm
- AÜİF** : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- b.** : Bin / ibn (isim zincirinde)
- Bkz.** : Bakınız
- bs.** : Baskı
- C.** : Cilt
- c.c.** : Celle celâlühû
- çev.** : Çeviren
- DİA** : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
- EBYÜ** : Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
- ed.** : Editör
- haz.** : Hazırlayan
- Hz.** : Hazreti
- MÜİF** : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- nşr.** : Neşreden
- ö.** : Ölüm tarihi
- R.a.** : Radıyallahu anh
- s.** : Sayfa
- S.a.v.** : Sallallahu aleyhi ve sellem
- TDV** : Türkiye Diyanet Vakfı
- thk.** : Tahkik eden
- ts.** : Tarihsiz
- vd.** : Ve diğerleri
- yay.** : Yayınları / Yayınevi

GİRİŞ

Konunun Önemi

Kur'ân-ı Kerîm, Allah'ın insanlığa göndermiş olduğu son ilahî mesaj olarak, sadece belirli bir döneme veya topluluğa değil, tüm zamanlara, mekanlara ve idraklere hitap eden evrensel bir rehberdir.¹ Bu evrensel özellik, Kur'ân ayetlerinin değişen tarihsel süreçler içinde, farklı dönemlerin sosyal, kültürel ve entelektüel bağlamlarında yeniden okunmasını, anlamlandırılmasını ve yorumlanmasını zarurî kılmaktadır. Başka bir deyişle, her çağ ve toplum, kendi şartları ışığında ilahi mesajla yeniden karşılaşma ve onu kendi gerçekliğine içkin bir biçimde anlama ihtiyacı duymaktadır. Haşr Sûresi 19. Âyeti de bu bağlamda üzerinde durulması gereken en önemli âyetlerden biridir:

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ ۗ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

“Allah'ı unutan ve bu yüzden Allah'ın da kendilerine kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın. İşte onlar fasık kimselerin ta kendileridir.”²

Bu âyet, Allah- insan ilişkisinin temel dinamiklerini ortaya koymada, bireysel ve toplumsal kimliğin inşasında dinin rolünü vurgulaması, ayrıca modern dönemin kimlik krizi, anlam kaybı ve manevi yabancılaşma sorunlarına işaret ederek insanlığa rehberlik etmesi bakımından büyük önem taşımaktadır.³

Âyetin lafzi anlamı üzerinde durulduğunda, "nisyân" (نسيان) kelimesinin sadece bilişsel bir unutmayı değil, aynı zamanda ihmal etmeyi, terk etmeyi ve gaflete düşmeyi de ifade ettiği görülmektedir.⁴ Bu çok boyutlu anlam yapısı, âyete farklı perspektiflerden bakmayı gerektirdiği gibi psikolojik, sosyolojik ve manevi yönleriyle de ele alınmasını zorunlu kılmaktadır.

Günümüzde insanlık, tarihte zaman zaman izleri görünen hiçbir döneminde yaşanmadığı kadar bir kimlik bunalımı ve anlam krizi ile karşı karşıyadır.⁵ Sekülerleşme, materyalizm, tüketim kültürü, teknolojik determinizm gibi olguların bir

¹ M.Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları,2017), 5.

² Haşr , 59/19.

³ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 9:360.

⁴ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, (Beyrut: Daru Sadr, 1993), 15:322.

⁵ Erich Fromm, *Sağlıklı Toplum*, çev. Yurdanur Salman-Zeynep Tanrıseven, (İstanbul: Payel Yayınları, 2005), 28-35.

dengede durdurulamaması, doğru kullanılmaması ve yanlış yorumlanması, insanı özünden, fıtratından ve yaratılış gayesinden uzaklaştırabilmektedir.⁶ Bu durum, âyette ifade edilen "*Allah'ı unutma*" ile "*nefsini unutma*" arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin doğrudan bir sonucudur. Bu çıkarımlar göz önünde bulundurulduğunda, Haşr Sûresi 19. âyetinin zâhirî ve bâtinî manalarıyla birlikte insanlığa ulaştırdığı mesajın ne kadar hayatî bir öneme sahip olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

Araştırmanın Amacı ve Kapsamı

Bu çalışmanın temel amacı, Haşr Sûresi 19. âyetini psikolojik, sosyolojik ve işarî tefsir yöntemlerinden faydalanarak, âyetin bireysel kimlik, toplumsal hafıza ve manevi boyutlar açısından taşıdığı anlamları ortaya koymaktır. Çalışmada üzerinde durulması gereken en önemli husus bu çalışmanın sadece bir tefsir çalışması niteliğinde oluşu değil psikolojik, sosyolojik ve işarî tefsir yöntemleri kullanılarak, âyetin günümüze ışık tutan yönlerinin tespit edilip sonrasında tatbik edilmesini sağlamak olduğu bilinmelidir. Bu genel amaç çerçevesinde aşağıdaki alt amaçlar belirlenmiştir:

a) Âyetin klasik ve çağdaş tefsirlerdeki yorumlarını derleyerek, lafzî ve belagat yönünden tahlilini yapmak.

b) Psikolojik tefsir yöntemiyle âyeti analiz ederek, "*Allah'ı unutma*" ile "*nefsini unutma*" arasındaki psikolojik ilişkiyi ortaya koymak.

c) Sosyolojik tefsir perspektifinden âyeti değerlendirerek, toplumsal hafıza, kolektif kimlik ve sosyal dejenerasyon süreçlerini incelemek.

d) İşârî tefsir geleneği ışığında âyetin tasavvufî boyutlarını ele alarak tasavvufun kullandığı mânevî değerler çerçevesinde âyette bildirilen probleme çözümler getirmek.

Çalışmanın kapsamı, Haşr Sûresi 19. âyet ile sınırlı tutulmuş, ancak konuyla ilişkisi bulunan diğer âyetler, hadisler ve muhtelif eserler de referans olarak kullanılmıştır. Âyetin daha doğru anlaşılması için Haşr Sûresi'nin bütünlüğü, iniş sebebi ve tarihsel bağlamı da dikkate alınarak incelenmiştir.

⁶ Ali Köse, *Freud ve Din*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 168-169.

Araştırmanın Yöntemi: Psikolojik, Sosyolojik ve İşari Tefsir

Bu araştırma, nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi tekniğine dayanmaktadır. Çalışmada üç temel tefsir yöntemi kullanılmıştır:

Psikolojik Tefsir Yöntemi ve Psikolojik Yaklaşımlar

Psikolojik tefsir, Kur'an âyetlerini insan psikolojisi, ruh dünyası ve davranış özellikleri açısından yorumlayan bir tefsir çeşididir. Bu yöntem, âyetlerin insanın iç dünyasına, duygularına, düşüncelerine ve ruh sağlığına etkilerini inceler.⁷ Çalışmada, âyetin bireysel kimlik inşası, nefis psikolojisi, unutmama-hatırlama mekanizmaları ve ruhsal yabancılaşma gibi konulardaki yansımaları incelenmiştir.

Bu bağlamda çalışmanın içeriğini güçlendirmek için din psikolojisi alanında yapılan çalışmalar, dinî inanç ve pratiklerin ruh sağlığı üzerindeki etkileri ele alınmıştır. Bu anlamda modern dönemde William James'in '*Dini Deneyimin Çeşitleri*' adlı klasik eseri, dini tecrübenin psikolojik boyutlarını inceleyen öncü çalışmalardan biridir.⁸ Öte yandan Viktor Frankl logoterapi yaklaşımıyla, insanın anlam arayışını merkeze alarak, manevi anlamda yaşanan bunalımların psikolojik rahatsızlıklara yol açtığını söylemektedir.⁹

İslam psikolojisi alanında ise nefis psikolojisi, kalp hastalıkları ve ruhsal arınma konularında önemli çalışmalar yapılmıştır.¹⁰ Bu çalışmalarda, Haşr Sûresi'nin 19. âyetinin psikolojik boyutlarına dolaylı olarak değinilmektedir. İslam düşüncesine yakın olan bu fikirlerle çalışmamızın içeriğini desteklememiz, onun geçerliliğini artırmıştır.

Sosyolojik Tefsir Yöntemi ve Sosyolojik Yaklaşımlar

Sosyolojik tefsir, Kur'ân âyetlerini toplumsal yapı, değişim, kolektif kimlik ve sosyal ilişkiler bağlamında yorumlayan bir yaklaşımdır. Âyetlerin toplumsal olaylara,

⁷ Faruk Vural, "Yusuf Suresi Bağlamında Kıskançlık ve Haset Duygularına Psikolojik Bir Yaklaşım", Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 13/2, 2011,129; Abdullah Ünalın, *Resûlüllah'ın Davetinde Psikolojik Boyut*, (Kitâbi Yayınevi, İstanbul, 2009), 12.

⁸ William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, ed. Martin E. Marty (New York: Penguin Classics, 1982), 45-67.

⁹ Viktor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak, (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2009), 123-125

¹⁰ Malik Badri, *The Dilemma of Muslim Psychologists*,(London: MWH London Publishers, 1979); Hasan Langgulung, *Teori-Teori Kesehatan Mental*, Cet. 2, (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1992.)

sosyal kurumlar ve değerlere işaret ettiği anlamları meydana çıkarır ve bunu yaparken de Kur'ân âyetlerini kendi ilahî bağlamından soyutlamaz.¹¹ Çalışmada, âyetin toplumsal hafıza, kolektif unutmama, sosyal dejenerasyon ve değer kaybı gibi konulardaki sosyolojik boyutları bu metotla incelenmiştir.

Âyette belirtilen probleme sosyolojik yaklaşımlar perspektifinden baktığımızda; toplumsal hafıza ve kolektif kimlik konularında Maurice Halbwachs'ın *Les Cadres Sociaux de la Mémoire* (Hafızanın Toplumsal Çerçevesi) adlı eseri bu anlamda temel kaynaklardan biridir.¹² Jan Assmann'ın ise kültürel bellek kuramı, toplumların geçmişle ilişki kurma biçimlerini anlamak için önemli bir çerçeve sunmaktadır.¹³

İslam sosyolojisi alanında İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eseri, toplumsal değişim ve çöküş süreçlerini inceleyen klasik bir çalışmadır.¹⁴ Çağdaş dönemde ise Ali Şeriatî, Fazlurrahman, Mevdudî gibi düşünürler, sosyolojik çözümler yaparak yeri geldiğinde İslam toplumlarına önerilerde bulunmuşlardır.¹⁵

İşari Tefsir Yöntemi ve Tasavvuf Geleneği

İşari (remzi, batını) tefsir, âyetlerin zahiri anlamının ötesinde, tasavvufî ve manevî işaretlerini keşfetmeye çalışan bir yöntemdir.¹⁶ Bu metot, âyetlerin kalbin arınması, nefsin tezkiyesi ve Allah'a yakınlaşma (kurbiyet) gibi manevî boyutlarını ele alır.¹⁷ Çalışmada, âyetin gaflet, marifet, kalp katılığı, nefis mertebeleri, muhasebe gibi tasavvufî kavramlar açısından taşıdığı anlamlar bu yöntemle incelenmiştir. Ayrıca konu bağlamında daha isabetli olacağından “zikir” kavramına bu bölümde kısaca değinilmiş, derinlemesine analizi ise psikolojik tefsir bölümünde yapılmıştır.

¹¹ İbrahim Hilmi Karşlı, "Tefsirin Sosyolojik Boyutu ve Sosyolojik Okunması", *İslami Araştırmalar Dergisi*, cilt: 18, sayı: 2, 2005, 145-157

¹² Maurice Halbwachs, *Hafızanın Toplumsal Çerçevesi*, çev. Büşra Uçar, (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2016), 45-47.

¹³ Jan Assmann, *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, çev. Ayşe Tekin, 2. bs. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 23-45.

¹⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2007), 1:283.

¹⁵ Ali Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, çev. Ahmet Yükseloğlu, (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1985); Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç- M. Hayri Kırbasoğlu, 5. bs., (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.)

¹⁶ Süleyman Ateş, Süleymî ve *Tasavvufî Tefsiri*, (İstanbul: Sönmez Yayınları, 1969), 13.

¹⁷ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 162-163

Çalışmada bu üç yöntemin birlikte kullanılması, âyetin çok boyutlu ve bütüncül bir şekilde anlaşılmasını sağlayacaktır. Böylelikle her yöntem, diğerinin eksik bıraktığı noktaları tamamlayarak âyetin hem birey hem toplum hem de mânevî alan üzerindeki etkilerini kapsamlı bir şekilde ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Literatür Değerlendirmesi

Haşr Sûresi 19. âyet ile ilgili doğrudan bir akademik çalışmaya rastlanmamakla birlikte, konuyla dolaylı olarak ilişkili çalışmalar mevcuttur. Bu başlık altında, tezin konusuyla ilgili tefsir, psikoloji, sosyoloji ve tasavvuf alanlarındaki literatür değerlendirilmiştir.

Klasik Tefsir Literatürü

Âyetin klasik tefsirlerdeki yorumları incelendiğinde, müfessirlerin genellikle âyetin lafzi anlamı, iniş sebebi ve muhatabı konularında yoğunlaştığı görülmektedir. Taberî (ö. 310/923), tefsirinde âyetin Yahudi toplumuna ve münafıklara işaret ettiğini, Allah'ı unutmanın fiili olarak emirlerine uymamayı ifade ettiğini belirtmektedir.¹⁸ Zemaşerî (ö. 538/1144), âyette geçen "*ensahüm enfüsehüm*" ifadesinin "*nefislerine faydalı olanı unutturdu*" anlamına geldiğini söyleyerek, psikolojik bir boyuta işaret etmektedir.¹⁹

Fahredden er-Râzî (ö. 606/1210), âyeti detaylı bir şekilde yorumlayarak, Allah'ı zikretmemenin kalbi katılaştırdığını ve bu durumun insanı kendi hakikatinden uzaklaştırdığını vurgulamaktadır.²⁰ İbn Kesîr (ö. 774/1373), âyetin tefsirinde sahabe ve tabiun görüşlerine yer vererek, âyetin uyarıcı karakterini öne çıkarmaktadır.²¹

Çağdaş Tefsir Literatürü

Çağdaş dönemde yazılan tefsirlerde, âyetin psikolojik ve sosyolojik boyutları daha fazla öne çıkmaktadır. Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942), *Hak Dini Kur'an Dili* adlı eserinde âyeti geniş bir perspektifte ele alıp nefsinin bilmenin önemine dikkat çekerek

¹⁸ Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Kahire: Daru Hicr, 2001), 22:548.

¹⁹ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl*, thk. Mustafa Hüseyin Ahmed, (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1947), 4:508.

²⁰ Fahredden er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1420), 29:511.

²¹ Ebu'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed es-Selâme, (Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1420/1999), 8:77.

ve çıkarımlarıyla Allah'ı tanımanın en iyi yolu kişinin kendi nefsinin mahiyetini bilmekten geçtiğini vurgulamaktadır.²²

Seyyid Kutub (ö. 1966) ise, *Fî Zilâli'l-Kur'an* adlı tefsirinde âyetin sosyal ve psikolojik etkilerine dikkat çekmekte, Allah'tan kopuşun insanı kendisinden ve toplumun dinamiklerinden uzaklaştırdığını ve kopardığını ifade etmektedir.²³ Muhammed el-Gazâlî (ö. 1996), eserlerinde âyetin taşıdığı anlamların muhtevasını zikrederek, modern dönemdeki manevi bunalımın temel sebebinin Allah'ı unutmak olduğunu belirtmektedir.²⁴

Türkiye'de yazılan çağdaş tefsirlerde de âyetin taşıdığı anlam ihtivası önemle ele alınmaktadır. Günümüz müfessirleri, âyetin uyarısının çağdaş insanın psikolojik, sosyolojik ve manevî problemlerine ışık tutup çözüm getirebileceğini vurgulamaktadırlar.

Literatürdeki Boşluk

Yukarıda özetlenen literatür incelendiğinde, Haşr Sûresi 19. âyetin psikolojik, sosyolojik ve işari tefsir yöntemleriyle bir arada ele alındığı müstakil bir akademik çalışmanın olmadığı görülmektedir. Mevcut çalışmalar ya genel tefsir eserleri içinde âyete kısaca değinmekte, ya da konuyla dolaylı olarak ilişkili psikoloji, sosyoloji veya tasavvuf meselelerini ele almaktadır.

Bu tez, söz konusu boşluğu doldurmayı hedeflemekte; âyeti üç farklı metodolojik perspektifle inceleyerek, bireysel kimlik, toplumsal hafıza ve manevi boyutlar açısından bütüncül bir analiz sunmayı amaçlamaktadır.

Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu araştırma, aşağıdaki sınırlılıklar çerçevesinde gerçekleştirilmiştir:

²² Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sadeleştiren: İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli ve Abdullah Yücel. 10 Cilt. (İstanbul: Zehraveyn / Azim Dağıtım, 2007), 7:520.

²³ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, trc. Salih Uçan- Vahdettin İnce, (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991), 9:604.

²⁴ Muhammed el-Gazâlî, *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*, çev. Emrullah İşler, (Ankara: Sor Yayıncılık, 2013), 112-125.

Konu Sınırlılığı: Çalışma, Haşr Sûresi 19. âyet ile sınırlıdır. Ancak âyetin anlaşılması için gerekli olduğu ölçüde, konuyla ilişkili diğer âyet ve hadislere de yer verilmiştir.

Yöntem Sınırlılığı: Araştırmada psikolojik, sosyolojik ve işari tefsir yöntemleri esas alınmış; dilbilimsel, tarihsel ve fıkhi tefsir gibi diğer yöntemlerden ise yalnızca ilgili bağlamlarda sınırlı ölçüde yararlanılmıştır.

Kaynak Sınırlılığı: Klasik ve çağdaş tefsir kaynakları, psikoloji, sosyoloji ve tasavvuf literatürü taranmış; ancak tüm kaynaklara ulaşılması mümkün olmamıştır. Çalışmada erişilebilen en önemli ve temsil gücü yüksek kaynaklardan yararlanılmaya çalışılmıştır.

Alan Sınırlılığı: Bu bir tefsir çalışması niteliğinde olduğundan psikoloji ve sosyoloji gibi disiplinlerin teknik detaylarına girilmemiş; bu alanlardan yalnızca âyetin anlaşılmasına katkı sağlayacak ve günümüz problemlerinin çözümüne ışık tutabilecek teorik çerçeveler ile kavramlar kullanılmıştır.

Tüm bu sınırlılıklara rağmen, çalışmamızın Haşr Sûresi 19. âyetinin derinlemesine anlaşılmasına katkı sağlayacağı ve gelecek araştırmalara zemin oluşturacağı kanaatindeyiz.

BİRİNCİ BÖLÜM

HAŞR SURESİ VE 19. AYETİNİN TEORİK VE METODOLOJİK ÇERÇEVESİ

1.1. Ana Hatlarıyla Haşr Suresi ve 19. Ayeti

1.1.1. Sûrenin İniş Sebebi ve Tarihsel Bağlamı

Haşr Sûresi, Medine döneminde nazil olmuş 24 âyetten oluşan bir sûredir.²⁵ Sûrenin ismi, içeriğinde geçen "haşr" (إخراج - sürgün, bir araya toplama) kelimesinden gelmektedir.²⁶ Sûrenin içeriğinin büyük çoğunluğu ve sebab-i nüzûlü, Yahudilerin Medine'den çıkarılması olayı etrafında şekillenmiş olmakla birlikte,²⁷ bu tarihsel olayın ötesinde evrensel ilkeler ortaya koymaktadır. Zira sûre, yalnızca belirli bir topluluğun yaşadığı somut bir hadiseyi aktarmakla kalmayıp, bir toplumun gelişim sürecindeki temel dinamikleri de gözler önüne sermektedir. Bu ilkeler doğrultusunda sûre, bir toplumun kendini geliştirerek Allah katında makbul bir kolektif kimlik taşıyabilmesi için siyasi ilişkilerini ve iç düzenini ilahi olanla bağını muhafaza ederek kurması gerektiğini bildirmektedir. Bu bağın zayıfladığı ya da tamamen koptuğu durumda ise toplumun içine düşeceği çöküş hâli, Haşr Sûresi'nin büyük bölümünde açık bir şekilde ifade edilerek eleştirilmektedir.

Sûrenin iniş sebebi (esbâb-ı nüzûl) konusunda müfessirler arasında ittifak vardır: Medine'deki Yahûdî kabilelerinden Beni Nadir'in, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) suikast düzenlemesi üzerine Medine'den sürgün edilmeleri bu sûrenin inişine sebep

²⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7:474

²⁶ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 4:190.

²⁷ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, 9:584-586.

olmuştur.²⁸ Hicretin 4. yılında meydana gelen bu olay, Allah Resûlü'nün (s.a.v.) Beni Nadir Yahûdilerini ziyaret ettiği sırada gerçekleşmiştir.²⁹

İbn İshak'ın rivayetine göre, Beni Nadir Yahûdileri, Hz. Peygamber'i misafir ettikleri sırada aralarında gizlice bir plan yaparak, O'nun üzerine yukarıdan bir kaya düşürmeye karar vermişlerdi.³⁰ Ancak Allah Teala, Resûlü'nü bu suikast girişimi hakkında vahiy yoluyla bilgilendirmiş ve O da bu vahiy üzerine oradan ayrılmıştır.³¹ Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.), Beni Nadir'e elçi göndererek on gün içinde Medine'yi terk etmelerini emretmiştir.³²

Beni Nadir Yahudileri bu emri kabul ettiklerini ilk başta bildirmişlerdi. Ancak münafık lideri Abdullah b. Übey b. Selûl, onlara "Siz çıkmayın, direnin. Biz de size yardım ederiz" diyerek, Müslümanlara karşı direnişe teşvik etmiştir.³³ Beni Nadir'in ileri gelenleri, münafıkların bu sözlerine güvenerek Medine'den ayrılma düşüncesinden vazgeçtiler ve kalelerinde müstahkem mevzilere yerleştiler.³⁴

Hz. Peygamber (s.a.v.), ashabıyla birlikte Beni Nadir'in kalelerini kuşattı. Kuşatma on beş gün sürdü.³⁵ Bu geçen süre içerisinde münafıklar, verdikleri sözü tutmayarak Yahudilere hiçbir yardımda bulunmadılar.³⁶ Sonunda Beni Nadir, teslim olmak zorunda kaldı ve Hz. Peygamber'in şartlarıyla Medine'den ayrıldılar.³⁷

Bu tarihsel bağlam, Haşr Sûresi'nin anlaşılması için son derece önemlidir. Çünkü sûrede geçen "*Allah'ı unutanlar*", "*fâsıklar*", "*münâfıklar*" gibi ifadeler, bu olayın tarafı olan Yahûdiler ve münafıklarla doğrudan ilişkilidir. Ancak Kur'an'ın evrensel mesajı gereği, bu tarihsel olayın ötesinde, her dönemin insanına hitap eden ilkeler sûrenin tamamında mevcuttur.³⁸ Bu ilkeler, sûrenin lafzi anlatımında açıkça yer

²⁸ Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vahidî, *Esbâbu Nüzûli'l-Kur'an*, thk. Kemal Besyûnî Zağlûl, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991), 435-437.

²⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8:56.

³⁰ Muhammed b. İshak b. Yesâr İbn İshak, *Kitâbu's-Siyer ve'l-Meğâzi (Sîretü İbn İshak)*, thk. Süheyl Zekkâr, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978), 231-234.

³¹ Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 22:543.

³² Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, (Beyrut: Daru Sadr, 1968), 2:56.

³³ Vahidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, 435-437.

³⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ, İbrâhim el-Ebyârî ve Abdülhafiz Şelbî, (Kahire: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1955), 1:515.

³⁵ Buhârî, *Sahîh*, Meğâzî 14.

³⁶ Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 22:545.

³⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ali Şîrî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988), 4:92.

³⁸ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, 14:267.

almasa da temsili üslup ve işârî çıkarımlarla ilâhî mesajını geçmişten günümüze taşıyarak; evrenselliği itibarıyla bütün çağlara hitap etmeyi sürdürmektedir.

Kur'ân-ı Kerim, bu olayı anlatırken sadece tarihsel bir vaka nakletmekle yetinmemekte, bu olaylarla evrensel mesajlar ileterek aynı zamanda evrensel ilkeleri de ortaya koymaktadır. Sûrenin ilk âyetlerinde Allah'ın yardımının müminlerle birlikte olduğu,³⁹ münafıkların ve kâfirlerin birbirlerine verdikleri sözleri tutmayacakları,⁴⁰ diğer taraftan müminlerin diğerkâmlığından ve nefsin cimriliğinden beri olanların kurtuluşa erecekleri⁴¹ gibi temel ilkeler vurgulanmaktadır.

Haşr Sûresi'nin özellikle son âyetleri (18-24), genel ahlaki ve itikadi prensiplerin yanı sıra Allah'ın isim ve sıfatlarından da bahsetmektedir. 19. âyet bu bağlamda, Allah'ı unutmanın bireysel ve toplumsal sonuçlarını evrensel bir çerçevede ele almaktadır.⁴² Dolayısıyla âyet, sadece Beni Nadir Yahûdîlerini veya münafıkları değil, her dönemde Allah'tan gafil olan insanları muhatap almaktadır.⁴³

1.1.2. Âyetin Klasik Tefsirlerdeki Yeri, Lafzi ve Belagat Değerlendirmesi

Haşr Sûresi 19. Âyetinde Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır: وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَٰسِقُونَ *"Allah'ı unutan ve bu yüzden Allah'ın da kendilerine kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın. İşte onlar fasık kimselerin ta kendileridir."*⁴⁴

1.1.2.1. Lafzi Tahlil

Âyetin lafzi yapısı incelendiğinde, dikkati çeken ilk husus, nehiy (menetme) sigasıyla başlamasıdır. "لَا تَكُونُوا" (la tekûnû - olmayın) ifadesi, müminlere hitaben bir yasaklama bildirir.⁴⁵ Bu nehyin konusu ise "كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ" (kallezîne nesullâhe - *Allah'ı unutanlar gibi*) olmaktadır.⁴⁶

³⁹ Bkz. Haşr, 59/2.

⁴⁰ Bkz. Haşr, 59/11-12.

⁴¹ Bkz. Haşr, 59/9.

⁴² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7:520.

⁴³ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, 9:604.

⁴⁴ Haşr Suresi, 59/19.

⁴⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Tunus: ed-Daru't-Tûnisiyye, 1984), 28:112.

⁴⁶ Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 22:548.

"نَسُوا" (nesû) fiili, "نسيان" (nisiyan - unutma) kökünden gelir ve çeşitli anlamlara sahiptir: Hafızadan çıkarmak, ihmal etmek, terk etmek, önemsememek.⁴⁷ Kur'ân'da nisiyan kelimesi bazen kasıtlı unutmayı (terk etmeyi), bazen kasıtsız unutmayı (bilmemek ve yanılığdan kaynaklı gaflet halini) ifade eder.⁴⁸ Bu âyetteki kullanımı, bağlam gereği kasıtlı bir unutmayı, yani Allah'ı anmamayı, emirlerini terk etmeyi ve O'ndan gafil olmayı ifade etmektedir.⁴⁹ Aynı şekilde Taberî (ö. 310/923), âyeti yorumlarken sahabeden gelen rivayetlere yer vermekte ve Allah'ı unutmanın fiilen emirlerine uymamak, O'nu zikretmemek anlamına geldiğini belirtmektedir.⁵⁰ Klasik dönem mutasavvıf müfessirleri, âyetin işarî boyutlarına özellikle dikkat etmişlerdir. Kuşeyrî (ö. 465/1072), âyeti yorumlarken, Allah'ı zikretmemenin bütün afetlerin başı olduğunu vurgulayarak, insanın kalbindeki marifet nurunu söndürdüğünü belirtmektedir. Ona göre, Allah'ı unutan kimse, kendi ruhani hakikatini, latif özünü de unuttur.⁵¹

Âyetin ikinci kısmında "فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ" (fe-ensâhüm enfüsehüm - *O da onlara kendi nefislerini unutturdu*) ifadesi yer alır. Burada "أَنسى" (ensâ) fiili, "نسي" (nesiye) fiilinin if'al babında olup "unutturmak" anlamına gelir.⁵² Fail ise mefhum-u muhalif olarak Allah Teala'dır. Yani Allah, kendisini unutanlara, kendi nefislerini unutturmuştur. Râzî (ö. 606/1210), âyeti detaylı bir şekilde tahlil etmekte ve "nefsini unutma"nın çeşitli boyutlarını ele almaktadır. Ona göre insan, Allah'ı unutunca şu şeyleri de unuttur: Nefsine faydalı olanı, ahiret azığını, nefis muhasebesini, gerçek kimliğini, yaratılış gayesini de unuttur.⁵³ Bu bir ceza-i ameldir; yapılan fiilin karşılığı olarak verilen ilahi bir müeyyidedir.⁵⁴ Zemahşerî (ö. 538/1144), âyeti Mu'tezile kelam anlayışı çerçevesinde yorumlamakta ve Allah'ın onlara unutturmasının, onları kendi hallerine bırakması, lütfunu kesmesi anlamına geldiğini söylemektedir. Oda aynı

⁴⁷ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 15:322.

⁴⁸ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî, (Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem – ed-Dâru's-Şâmiyye, 1991), 803.

⁴⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4:508.

⁵⁰ Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 22:548

⁵¹ Abdülkerîm Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*. Thk. İbrâhim Besyûnî. 3 Cilt. (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1981), 3:565.

⁵² Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât: Mu'cemün fi'l-Mustalahât ve'l-Furûki'l-Luğaviyye*, thk. Adnân Dervîş – Muhammed el-Misrî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 907.

⁵³ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 29:511.

⁵⁴ Ebussuûd Efendi, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 8:232.

şekilde Allah'ı unutmamanın karşılığı olarak nefsi unutmayı, ceza-i amel olarak değerlendirir.⁵⁵ Taberî'ye göre, "*nefslerini unutturdu*" ifadesi, ahirete yönelik yararlı amelleri yapmayı unutturdu demektir.⁵⁶ İbn Kesîr (ö. 774/1373), âyetin tefsirinde sahabe ve tabiun sözlerine yer vermekte, özellikle Katâde'nin "*Allah onlara, kendileri için gerekli olan itaat amellerini ve Allah'a yaklaştıracak şeyleri unutturdu*" şeklindeki yorumunu nakletmektedir.⁵⁷

"أَنْفُسَهُمْ" (enfüsehüm - kendi nefisleri) kelimesi, âyetin en dikkat çekici ve derin anlamlı kısmıdır. Müfessirler bu ifadenin anlamı konusunda farklı yorumlar yapmışlardır:

1. *Nefislerine faydalı olanı unutturdu*: Allah'ı unutanlar, kendi çıkarlarını, ahiret için yararlı olanı, kurtuluşlarını sağlayacak amelleri unutmuşlardır.⁵⁸

2. *Gerçek kimliklerini (hakikatlerini) unutturdu*: İnsanın asıl kimliği Allah'la ilişkisindedir. Allah'ı unutunca insan, kendi özünü, yaratılış gayesini, gerçek kimliğini de unutturur.⁵⁹

3. *Kendilerini kontrol etmeyi, hesaba çekmeyi unutturdu*: Nefis muhasebesi, kendini eleştirme ve kontrol etme yetisi kaybolmuştur.⁶⁰

4. *Fitri eğilimlerinin, arzularının esiri olup akıllarını unutturdu*: İnsan nefsi emmareye meyledip, nefsi mutmainneyi unutturmuştur.⁶¹

Âyetin son kısmında "أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ" (ulâike hümül-fâsikûn - *işte onlar fasık olanlardır*) ifadesi yer alır. "Fâsikûn" kelimesi, "فسق" (fisk) kökünden gelir ve "Allah'ın emir ve yasaklarından çıkmak, itaatten ayrılmak, yoldan sapmak" anlamlarına gelir.⁶² Âyette bu kelime hem Beni Nadir Yahudilerini hem münafıkları hem de Allah'tan gafil olan tüm insanları nitelemektedir.⁶³

⁵⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4:508.

⁵⁶ Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 22:548.

⁵⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8:77.

⁵⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 508

⁵⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7:520

⁶⁰ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, 9:604.

⁶¹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8:77.

⁶² Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 636.

⁶³ Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 22:549.

1.1.2.2. Belagat Özellikleri

Âyetin belagat yönünden taşıdığı özellikler dikkat çekicidir:

- a) **Teşbih (Benzetme):** "لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ" ifadesindeki "ك" (kâf) harfi, benzetme edatıdır. Müminler, Allah'ı unutanlar gibi olmaktan menedilmektedir. Bu benzetme, durumun vahametini göstermektedir.⁶⁴
- b) **Cezai Cins (Karşılıklık):** "نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ" yapısında mükâfat-ı bil-misl (benzeriyle karşılık verme) vardır. Allah'ı unutana Allah da unutturur; bu adaletin bir gereğidir.⁶⁵
- c) **Te'kid (Pekiştirme):** "أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ" ifadesinde üç pekiştirme unsuru vardır: İşaret ismi (ulâike), zamir (hüm) ve ma'rifenin nekre üzerine atfı (el-fâsikûn). Bu, hükmün kesinliğini vurgular.⁶⁶ Bu ifadede te'kidin bir türü olan kasr-ı iddiâ bulunur. Yani başkalarının fiskı, bunların fiskı yanında âdeta fisk sayılmaz anlamını taşır.⁶⁷
- d) **Câmiyyet:** Âyet, kısa ama anlamlı bir yapıya sahiptir. Her kelime derin anlamlar içermekte, fazlalık yoktur ama eksiklik de bulunmamaktadır.⁶⁸
- e) **Tıbbâk (Karşıtlık):** Allah'ı anmak-unutmak, kendini bilmek-unutmak gibi karşıt kavramlar arasındaki ilişki vurgulanmaktadır.⁶⁹

Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942), âyeti geniş bir perspektifte ele alarak insanların materyalist yapısını ve dünyaya olan meyillerinin neticesinde derin bir sarhoşluğa büründüklerini, önlerini ve arkalarını göremez hale geldiklerini bildirir. İnsanın kendi nefsinin hatırlayıp ona göre hareket etmesinin fitri olduğunu vurgular. Bundan dolayı bu hatırlamanın Allah'a bakan yönünden gafil kalan kişiyi fitratı bozuk olarak nitelendirir. Sonuç olarak gelinen durumu itaatten çıkıp isyana dalmış, insanlık kıymeti kalmamış fiskta tekâmül etmiş ve bozulmuş bir topluluk olarak yorumlamaktadır. O, "*men arafe nefsehu fekad arafe rabbeh*" "*kendini bilen rabbini bilir*" sözünü referans gösterir nitelikte, nefsi bilmenin Allah'ı bilmeye götürdüğünü,

⁶⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4:508.

⁶⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Gâyb*, 29: 511.

⁶⁶ Ebussuûd Efendi, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, 8: 232.

⁶⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 28: 114.

⁶⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 28: 112.

⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4:508.

Allah'ı unutanın da kendini unutacağını vurgular. Ayrıca ayetin siyak ve sibakını dikkate alarak önceki ve sonraki ayetlerle de bağlantısını değerlendirmiştir.⁷⁰

Buraya kadar Haşr sûresinin 19. âyeti; iniş ortamı, sûre içindeki yeri ve genel muhtevası bakımından tanıtılmıştır. Ancak bu âyetin taşıdığı manevî, bireysel ve toplumsal boyutların hakkıyla ortaya konulabilmesi, âyetin hangi tefsir yöntemiyle ele alınacağını açıklığa kavuşturulmasına bağlıdır. Bu sebeple aşağıda, çalışmanın izlediği temel yöntem olan konulu tefsir ana hatlarıyla tanıtılmaya çalışılmıştır.

1.2. Konulu Tefsir Yöntemi ve Çalışmayla İlişkisi

Kur'ân'ın nasıl anlaşılması ve öğretilerinin hayata nasıl yansıtılacağı meselesi, ilk dönemden itibaren Müslüman âlimleri en çok meşgul eden konuların başında gelmiş; bu çerçevede çeşitli anlama yöntemleri geliştirilmiştir. İlk dönemlerde tefsir faaliyetinin temel çerçevesi, sûre ve âyetleri mushaf tertibine riayet ederek açıklamak şeklinde belirlenmiş; klasik dönemde ve sonrasında yazılan tefsir eserleri genel olarak bu yönetsel çerçeveye dayanmıştır.⁷¹ Modern dönemde ise tefsir kitabiyatına yönelik eleştirel bir yaklaşım öne çıkmış, yeni yöntem arayışları tefsir tartışmalarının merkezine yerleşmiş; bu arayışlar çerçevesinde gelişen yaklaşımlardan biri de bu çalışmanın yöntemini oluşturan konulu tefsir (et-tefsîru'l-mevzûi) olmuştur.⁷²

1.2.1. Konulu Tefsirin Tanımı

"Konu" anlamına gelen "mevzû" kelimesine nispetle adlandırılan konulu tefsirin üzerinde ittifak edilmiş tek bir tanımı bulunmamakta; yöntem (menhec) ve mefhum bakımından farklı tarifleri yapılmaktadır.⁷³ Yöntem bakımından konulu tefsir, en yaygın ifadesiyle, aynı konuda ve Kur'ân'ın değişik sûrelerinde zikredilen âyetleri toplamak, bunları mümkün olduğu kadar nüzul sırasına göre tertip edip nüzul sebeplerine vâkıf olmak ve ardından konularına göre metotlu bir şekilde âyetleri araştırıp açıklayarak onlardan hükümler çıkarmaktır.⁷⁴ Daha kısa bir ifadeyle konulu tefsir, "Kur'ân'da herhangi bir konu ile ilgili bütün âyetleri toplayarak, bunları mümkün olduğunca nüzul sırasına koyup, ilmî bir incelemeye tâbi tuttuktan sonra

⁷⁰Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7: 520.

⁷¹ Bilal Deliser, "Tefsir Tarihine Konulu Yönelişler ve Konulu Tefsir -Eleştirel Yaklaşım-," *Universal Journal of Theology* 3, sy. 1 (2018): 27-28.

⁷² Deliser, "Tefsir Tarihine Konulu Yönelişler," 28.

⁷³ Mustafa Hoccoğlu, *Konulu Tefsir ve Problemleri* (Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2019), 15.

⁷⁴ Mustafa Müslim, *Mebâhis fi't-Tefsîri'l-Mevzûi* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1989), 16.

Allah'ın o konu ile ilgili muradını toplu bir şekilde ortaya koymaya çalışan tefsir metodu" olarak tarif edilmektedir.⁷⁵

Konulu tefsirin yalnızca tanımında değil, kendisini ifade eden kavramda dahi tam bir birlik sağlanabilmiş değildir; nitekim bu yöntem için parçacı tefsir, sentetik tefsir, bütünsel tefsir gibi farklı adlandırmalar kullanılmıştır.⁷⁶ Tanımlardaki ve tasniflerdeki bu çeşitlilik, kimi araştırmacılarca konulu tefsirin henüz tam anlamıyla olgunlaşmadığına ve hâlâ oluşum döneminde olduğuna delil sayılmıştır.⁷⁷ Bu tariflerin ortak noktası dikkate alınarak şöyle bir değerlendirme yapılabilir: Konulu tefsirde ele alınan konu, Kur'ân bütünlüğü içinde ve âyetlerin siyaklarına dikkat edilerek, konunun sınırları aşılmadan, mümkün merteye nüzul sırasına göre ve nüzul ortamı da göz önünde tutularak, diğer tefsir çeşitlerinden de yararlanılarak incelenmeli ve böylece araştırılan konuda murâd-ı ilâhî tespit edilmeye çalışılmalıdır.⁷⁸

1.2.2. Konulu Tefsirin Tarihçesi

Konulu tefsirin bir anlama usulü olarak hicrî on dördüncü asra kadar bu adla anılmadığı ifade edilmekle birlikte, bir anlama biçimi olarak Hz. Peygamber döneminden beri kullanıldığı kabul edilmektedir.⁷⁹ Bu görüşün dayanağı, Kur'ân'ın kendi içindeki bütünlüğüdür: Kur'ân'da mutlak olarak ifade edilen bir hüküm, umûmî, mücmel veya müşkil görünen bir âyet, çoğu zaman başka bir âyette açıklanmaktadır. Bu özellik, okuyucuyu doğal olarak Kur'ân'ı Kur'ân'la anlamaya sevk etmekte olup, konulu tefsir anlayışının temelini oluşturduğu belirtilmektedir.⁸⁰ Nitekim Hz. Peygamber'in kendisine sorulan bir âyeti başka bir âyetle açıklaması ilk konulu tefsir örneği olarak değerlendirilmiş; sahâbenin ve tâbiûnun da aynı yolu izlemesi bu çerçevede zikredilmiştir.⁸¹ Erken dönemde kaleme alınan *vücûh ve nezâir* eserleri ile *emsâlü'l-Kur'ân ve kisasü'l-Kur'ân*'a dair eserler ve ahkâm tefsirleri de konulu tefsir yönteminin ilk uygulamaları arasında zikredilmiştir.⁸²

⁷⁵ Mevlüt Güngör, "Tefsirde Konulu Tefsir Metodu," *İslâmî Araştırmalar* 2, sy. 7 (1988): 50.

⁷⁶ Deliser, "Tefsir Tarihine Konulu Yönelişler," 28.

⁷⁷ Hocaoğlu, *Konulu Tefsir ve Problemleri*, 18-19.

⁷⁸ Hocaoğlu, *Konulu Tefsir ve Problemleri*, 20.

⁷⁹ Müslim, *Mebâhis fi't-Tefsiri'l-Mevzûi*, 17; Hocaoğlu, *Konulu Tefsir ve Problemleri*, 20.

⁸⁰ Hocaoğlu, *Konulu Tefsir ve Problemleri*, 20-23.

⁸¹ Hocaoğlu, *Konulu Tefsir ve Problemleri*, 23-24.

⁸² Müslim, *Mebâhis fi't-Tefsiri'l-Mevzûi*, 17-21; Gülhan Maden, "Osmanlı Döneminden Bir Konulu Tefsir Örneği: Yusufendizâde'nin Mi'râciyye Adlı Eseri," *Amasya İlahiyat Dergisi*, sy. 23 (2024): 255-256.

Bununla birlikte, bu erken dönem eserlerinin tam anlamıyla konulu tefsir sayılıp sayılmayacağı tartışmalıdır. Zira ahkâm tefsirlerinde âyetleri bir araya getiren bağ, bir konu birliği değil, âyetlerin yalnızca şer'î hüküm içermeleridir; ayrıca bu tefsirler âyetleri mushaf tertibini gözeterek açıklamaktadır.⁸³ Aynı şekilde Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir ile konulu tefsir de tam olarak özdeş değildir; Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir belirli bir âyeti açıklamak için birkaç âyetin getirilmesinden ibaretken, konulu tefsir konuyla ilgili âyetlerin tamamının toplanıp nüzul sırası ve bağlamına göre değerlendirilmesini gerektirir. Bu sebeple Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir, konulu tefsirin vazgeçilmez bir ayağı olmakla birlikte onun bütünü ifade etmemektedir.⁸⁴ Yöntemin "konulu tefsir" adıyla müstakil bir usul hâline gelmesi ise yakın döneme ait olup, "et-tefsîru'l-mevzûi" ifadesinin ilk olarak Abdullah Dırâz ve Mahmûd Şeltût tarafından mı, yoksa Ahmed es-Seyyid el-Kummî ve Muhammed Ahmed el-Kâsımî tarafından mı kullanıldığı ihtilâflıdır; her hâlükârda yöntemin hem uygulanması hem de metodolojisi bakımından Ezher Üniversitesi merkezli bir gelişme olduğu kabul edilmektedir.⁸⁵

1.2.3. Konulu Tefsirin Çeşitleri

Kaynaklarda konulu tefsirin uygulanışına dair farklı tasnifler bulunmaktadır. Mahiyet itibariyle yapılan yaygın bir tasnife göre konulu tefsir üç ana kola ayrılır.⁸⁶ Birincisi *kavram tefsiri* olup, Kur'ân'da yer alan bir kelimenin ve türevlerinin geçtiği bütün âyetler bir araya getirilerek kelimenin anlamları ve dil özelliklerinin ortaya çıkarılmasıdır. İkincisi *konu tefsiri* olup, belirli bir konuyla ilgili bütün âyetlerin bir araya getirilip nüzul sırasına göre düzenlenmesi ve rivayet malzemesi bağlamında incelenerek Kur'ân'ın konuya bakışının belirlenmeye çalışılmasıdır; bu, ilmî çalışmalarda en çok kullanılan türdür. Üçüncüsü ise *sûre tefsiri* olup, bir sûrenin sebab-i nüzulü ve Mekkî-Medenî durumu araştırıldıktan sonra temel maksadının veya konularının tespit edilmesidir.⁸⁷ Bunlara, Kur'ân'ın tamamını baştan sona konulu tefsir yöntemiyle ele alacak dördüncü bir tür de eklenmekle birlikte, henüz bu nitelikte bir

⁸³ Deliser, "Tefsir Tarihine Konulu Yönelişler," 31.

⁸⁴ Hocaoğlu, *Konulu Tefsir ve Problemleri*, 24-25.

⁸⁵ Muhsin Demirci, *Konulu Tefsire Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 83; Hocaoğlu, *Konulu Tefsir ve Problemleri*, 26.

⁸⁶ Hocaoğlu, *Konulu Tefsir ve Problemleri*, 30-32.

⁸⁷ Maden, "Osmanlı Döneminden Bir Konulu Tefsir Örneği," 256.

tefsir kaleme alınmış değildir.⁸⁸ Bunun yanında konulu tefsiri, ahkâm tefsirleri yahut Kur'ân'daki meseller gibi örnekleri kapsayan "genel konulu tefsir" ile belirli başlıkları kapsayan "özel konulu tefsir" şeklinde ikiye ayıran tasnifler de mevcuttur.⁸⁹

1.2.4. Konulu Tefsire Yöneltilen Eleştiriler

Konulu tefsir, modern dönemde yaygınlık kazanmış olmakla birlikte, yöntem olarak bazı eleştirilere de konu olmuştur. Bu eleştirilerin başında, yöntemin tanımı, amacı, kapsamı ve tasnifi konusunda bir görüş birliğinin sağlanamamış olması gelmektedir. Eleştiri getiren araştırmacılara göre, klasik tefsir dil ve tarih bilgisine dayanan metodik çerçevesiyle Kur'ân metnini büyük oranda öznellikten korurken, konulu tefsir yorumcuya metne kendi sorularını sorma imkânı tanıdığı için daha belirleyici ve sübjektif bir mahiyet taşımaktadır. Ayrıca âyetlerin nüzul sırasına göre bir araya getirilmesi tarihî bağlamı açığa çıkarsa da bu işlem âyetleri ait oldukları sûreden ve siyaktan kopardığı için metinsel bağlamı dışarıda bırakmaktadır. Bu çerçevede kimi araştırmacılar, konuyu önceleyip metin-dışı bir yaklaşım sunması sebebiyle konulu tefsirin bir tefsir faaliyetinden ziyade bir tefsir yazım tarzı sayılmasının daha isabetli olacağını ileri sürmüşlerdir.⁹⁰

Bu eleştiriler dikkate alındığında varılabilecek temel sonuç, konulu tefsirin Kur'ân'ın hiç temas etmediği konuların Kur'an'a söylenmesi için değil; Kur'ân'ın bizzat ele aldığı meselelerin bütünlük içinde incelenmesi için kullanılması gerektiğidir. Zira çağdaş bir konuyu Kur'ân'a arz ederek incelemek ile Kur'ân'ın konu edindiği meseleleri bir bütünlük içinde değerlendirmek birbirinden farklı şeylerdir.⁹¹ Bu çalışma, söz konusu ayrımı gözeterek konulu tefsiri ikinci anlamda, yani Kur'ân'ın doğrudan ele aldığı bir mesele etrafında kullanmaktadır.

1.2.5. Çalışmanın Konulu Tefsirle İlişkisi

Bu araştırma, yöntem bakımından konulu tefsir anlayışına dayanmaktadır. Zira çalışma, mushaf tertibini esas alan bir tefsir denemesi değil; belirli bir âyet ile bu âyetin merkezinde yer alan "nisyân" kavramı etrafında şekillenen bir incelemedir.

⁸⁸ Salah Abdülfettah Halidî, *et-Tefsîru'l-Mevzûi beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbîk* (Amman: Dâru'n-Nefâis, 1997), 52.

⁸⁹ Maden, "Osmanlı Döneminden Bir Konulu Tefsir Örneği," 256.

⁹⁰ Deliser, "Tefsir Tarihine Konulu Yönelişler," 34-35.

⁹¹ Deliser, "Tefsir Tarihine Konulu Yönelişler," 18.

Çalışmanın çıkış noktası Haşr sûresinin 19. âyeti olmakla birlikte, konu yalnızca bu âyetle sınırlandırılmamış; "nisyân", "gaflet", "kalp katılığı" ve "fisk" gibi kavramların geçtiği diğer âyetler de incelemeye dâhil edilerek bir bütünlük içinde değerlendirilmiştir. Bu yönüyle çalışma, yukarıda belirtilen konulu tefsir çeşitlerinden hem kavram tefsirini hem de belirli bir konunun ilgili âyetler çerçevesinde ele alınmasını bir arada kullanmaktadır.

Ayrıca çalışma, konulu tefsire yöneltilen eleştirilerde işaret edilen sınırlara da dikkat etmiştir. Âyet, ait olduğu Haşr sûresinin bütünlüğü, iniş sebebi ve tarihsel bağlamı göz ardı edilmeden incelenmiş; böylece âyetin siyakından koparılması riski giderilmeye çalışılmıştır. Çalışmada başvuru psikolojik, sosyolojik ve işârî tefsir yaklaşımları ise konulu tefsire alternatif yöntemler olmayıp, bu yöntemin sağladığı bütüncül çerçeve içinde âyetin farklı boyutlarını ortaya çıkarmak üzere kullanılan birer okuma biçimidir. Konulu tefsirin, konunun bütünlüklü biçimde anlaşılması için diğer tefsir çeşitlerinden de yararlanmayı gerekli kılması, bu yaklaşımların aynı çatı altında kullanılmasını mümkün kılmıştır. Dolayısıyla konulu tefsir bu araştırmada, diğer yaklaşımları kuşatan genel metodolojik zemini oluşturmaktadır.

Bu çerçevede, konulu tefsirin sağladığı bütüncül zemin üzerinde âyetin incelenmesinde başvuru psikolojik, sosyolojik ve işârî tefsir yaklaşımlarının; tanımları, kapsamaları ve teorik çerçeveleri bakımından ayrı ayrı ele alınması gerekmektedir.

1.3. Çalışmada Kullanılan Tefsir Yaklaşımları ve Teorik Çerçevesi

Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması için tarih boyunca farklı metotlar geliştirilmiştir. Bu çalışmada psikolojik, sosyolojik ve işârî tefsir yöntemlerinden yararlanılarak Haşr Sûresi 19. âyetinin katmanlı yapısına daha geniş ve bütüncül bir perspektiften bakılması hedeflenmektedir. Söz konusu yöntemlere çalışmanın giriş bölümünde kısaca değinilmiştir. Ancak bu yöntemlerin âyetin daha kapsamlı biçimde anlaşılmasına sağladığı katkı göz önünde bulundurulduğunda, yalnızca genel bir çerçeve sunmakla yetinmenin yetersiz kalacağından; kullanılan yöntemlerin mahiyeti, gelişimi ve uygulama alanları itibarıyla bu başlık altında ayrıntılı olarak incelenmesi uygun görülmüştür. Böylelikle çalışmanın hangi seyirde ilerleyeceği, hangi içerikleri kapsayacağı ve gözettiği sınırlılıklar açıkça ortaya konulmuş olacaktır. Öte yandan bu tefsir yöntemlerine geniş yer verilmesinin temel amacı, okuyucunun konunun ana

temasını daha sağlıklı kavrayabilmesi için ilgili disiplinlerin kavramsal çerçevesine önceden aşinalık kazandırmaktır.

1.3.1. Psikolojik Tefsir: Tanımı, Kapsamı ve Geleneği

Psikolojik tefsir, yalnızca âyetlerin dilsel yapısını ya da fikhî hükümlerini tespit etmekle yetinmez; bunların ötesinde Kur'an'ın insan ruhuna nasıl hitap ettiğini, ilahi mesajın bireyin iç dünyasında hangi dönüşümleri tetiklediğini ve bu dönüşümlerin psikolojik sağlık üzerinde nasıl bir iz bıraktığını anlamaya çalışır.⁹² Bu bağlamda söz konusu yöntem; nefis yapısı ve mertebeleri, iç çatışmalar, manevî bunalımlar, kimlik inşası, ibadetlerin ruhsal işlevi ve ahlâkî gelişim gibi konuları merkeze alarak âyetleri yorumlar.⁹³ Bir başka deyişle bu yaklaşım, Kur'an'ın insan psikolojisine dair ortaya koyduğu tespitleri gün yüzüne çıkarmayı ve ilahi kelamın bireyin kendisiyle, çevresiyle ve Rabbi ile kurduğu ilişkiyi nasıl şekillendirdiğini derinlemesine sorgulamayı hedefler.⁹⁴

Psikolojik tefsir anlayışının kökleri, İslam düşünce tarihinin erken dönemlerine kadar uzanır. Her ne kadar müstakil bir metodoloji olarak son dönemde şekillenmeye başlamış olsa da klasik dönem âlimlerinin nefis, kalp, ruh gibi kavramlar üzerindeki çalışmaları, bu yöntemin temellerini oluşturmuştur.⁹⁵

Bu bağlamda İmam Gazali (ö. 505/1111), *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* adlı eserinde kalp hastalıkları, nefis mücadelesi ve ruhani arınma konularında psikolojik tahliller yapmıştır. Gazali'nin nefis psikolojisine dair tespitleri, modern psikolojinin bazı bulgularıyla örtüşmektedir.⁹⁶

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ise, *Zâdü'l-Meâd* ve *İğâsetü'l-Lehfân* gibi eserlerinde ruh sağlığı, hastalıklar ve tedavisi konularında detaylı analizler

⁹² Vural, "Yusuf Suresi Bağlamında Kıskançlık", 129; Ünalın, *Resûlullah'ın Davetinde Psikolojik Boyut*,

⁹³ Abdurrahman Kasapoğlu, *Psikolojik Tefsir Kuram ve Uygulama*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2024), 1:26.

⁹⁴ Kasapoğlu, *Psikolojik Tefsir Kuram ve Uygulama*, 1:350-355

⁹⁵ Kasapoğlu, *Psikolojik Tefsir*, 1:11.

⁹⁶ Badri, *The Dilemma of Muslim Psychologists*, 34-45.

yapmıştır.⁹⁷ O, kalbin hastalıklarını tıbbi bir dil kullanarak açıklamış ve Kur'ânî çözümler sunmuştur.⁹⁸

Modern dönemde ise psikoloji biliminin gelişmesiyle birlikte, Kur'an'ın psikolojik boyutları daha sistematik bir şekilde ele alınmaya başlanmıştır. Bu dönem müfessirlerinin ortak çıkarımları; Kur'an'ın insan psikolojisini çok iyi bildiği ve onların durumlarına göre hitap ettiği düşüncesini savunarak tezlerini bu çerçevede geliştirirler.⁹⁹

Türkiye'de din psikolojisi alanında da önemli çalışmalar yürütülmüştür. Hayati Hökelekli, Mustafa Köylü, Nurullah Altaş, Ali Köse ve Hasan Kayıklık gibi akademisyenler; Kur'an'ın psikolojik boyutları ile dini inanç ve pratiklerin ruh sağlığı üzerindeki etkileri konusunda değerli araştırmalar ortaya koymuşlardır. Ancak bu çalışmalar, doğrudan tefsir niteliği taşımamaktadır. Söz konusu akademisyenler, psikolojik bir tefsir çalışmasına zemin hazırlayacak kavramsal ve kuramsal bir altyapı sunmuşlar; bu alanda yapılacak araştırmalara öncülük edecek değerlendirmeler ve tespitler getirmişlerdir. Türkiye'de psikolojik tefsir niteliğindeki en kapsamlı çalışmayı ise Abdurrahman Kasapoğlu gerçekleştirmiş ve bu süreci halen de devam ettirmektedir.

Psikolojik Tefsirin Uygulama Alanları

Psikolojik tefsir yöntemi, özellikle şu konularda uygulanabilir:

- **Nefis Psikolojisi:** Kur'an'da geçen nefis kavramının (nefs-i emmare, levvame, mutmainne) psikolojik analizi.¹⁰⁰
- **Duygu Yönetimi:** Korku, ümit, sevgi, öfke gibi duyguların Kur'ânî perspektiften ele alınması.¹⁰¹

⁹⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-Meâd fi Hedyi Hayri'l-İbâd*, thk. Şuayb el-Arnaût – Abdülkâdir el-Arnaût, (Beyrut-Küveyt: Müessesetü'r-Risâle – Mektebetü'l-Menâri'l-İslâmiyye, 1994), 4:189-193.

⁹⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetü'l-Lehfân min Mesâyidi's-Şeytân*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî, (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, ts.), 1:45-47.

⁹⁹ Hilal Görgün, "Seyyid Kutub", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV, 2009), 37: 64-68; Badri, *The Dilemma of Muslim Psychologists*, 12-34.

¹⁰⁰ Süleyman Uludağ, "Nefis," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 32:526-529.

¹⁰¹ Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 134-136.

- **Epistemik Süreçler:** Akıl, kalp, tefekkür gibi kavramların bilişsel psikoloji açısından değerlendirilmesi.¹⁰²
- **Davranış Değişimi:** Kur'an'ın insan davranışlarını şekillendirme mekanizmaları.¹⁰³
- **Ruh Sağlığı:** İbadet, dua, zikir gibi dini pratiklerin ruh sağlığına etkileri.¹⁰⁴
- **Kimlik İnşası:** Dini kimliğin oluşum süreçleri ve psikolojik boyutları.¹⁰⁵

Psikolojik Tefsirin Sınırları

Psikolojik tefsir yönteminin bazı sınırlılıkları ve eleştirilere açık yönleri vardır:

- **Objektif Olamama Riski:** Psikolojik yorumlar, müfessirin kendi psikolojik arka planından etkilenebilir.¹⁰⁶
- **Modern Psikoloji Bağımlılığı:** Batı kökenli psikoloji teorilerinin Kur'an yorumuna dayatılması riski vardır.¹⁰⁷
- **Determinist Yaklaşım:** Kur'an'ı sadece psikolojik bir metin olarak görmek, onun metafizik ve ilahi boyutunu göz ardı etme tehlikesi taşır.¹⁰⁸
- **Metodolojik Sorunlar:** Hangi psikolojik kuramın esas alınacağı konusunda netlik olmaması.¹⁰⁹

Bu sınırlılıklara rağmen, dikkatli ve metodolojik bir yaklaşımla yapılan psikolojik tefsir, âyetlerin anlaşılmasına önemli katkılar sunabilir.¹¹⁰

¹⁰² Kasapoğlu, *Psikolojik Tefsir Kuram ve Uygulama*, 360-363

¹⁰³ Hayati Hökelekli vd., *Din Psikolojisi*, Anadolu Üniversitesi Web-Ofset Tesisleri, (Eskişehir, Eylül 2010.), 4-6.

¹⁰⁴ Ali Köse- Ali Ayten, *Din Psikolojisi*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 245-267.

¹⁰⁵ Ali Coşkun, "Din ve Kimlik", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2003), s. 5-23.

¹⁰⁶ Karşı, *Tefsirin Sosyolojik Boyutu*, 147.

¹⁰⁷ Badri, *The Dilemma of Muslim Psychologists*, s. 56-78.

¹⁰⁸ Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'ın Psikolojik Tefsiri," *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2011): 1-47

¹⁰⁹ Kasapoğlu, "Kur'an'ın Psikolojik Tefsiri", 16.

¹¹⁰ Köylü- Altaş, *Din Psikolojisi*, s. 215.

1.3.2. Sosyolojik Tefsir: Tanımı, Kapsamı ve Geleneği

Sosyolojik tefsir, Kur'ân âyetlerini toplumsal yapı, sosyal ilişkiler, kolektif kimlik, toplumsal değişim ve sosyal kurumlar bağlamında yorumlayan bir metottur.¹¹¹ İnsan tek başına ele alındığında anlaşılması güç olan pek çok gerçek, ancak toplumsal bir çerçevede değerlendirildiğinde anlam kazanır. İşte sosyolojik tefsir tam bu noktada devreye girer; âyetlerin bireyin ötesine geçen, toplumu şekillendiren, sosyal düzeni inşa eden ve toplumsal değişimi yönlendiren boyutlarını gün yüzüne çıkarmayı hedefler.

Bu yöntem kapsamında ele alınan konular oldukça geniş bir yelpazeye yayılmaktadır. Kur'ân'ın toplumsal düzen anlayışı ve sosyal adalet ilkeleri, servet dağılımı ile ekonomik denge meseleleri, aile, devlet ve toplumsal kurumların Kur'an'daki yeri, kolektif kimlik ve toplumsal hafızanın korunması, toplumlar arası ilişkiler ile toplumsal yozlaşma ve çöküş süreçleri bu yöntemin başlıca odak noktalarını oluşturur.¹¹² Bir kavmin niçin yükseldiği ya da çöktüğü, sosyal dayanışmanın nasıl sağlandığı, zulüm ve adalet kavramlarının toplumsal düzlemde ne anlama geldiği; ancak bu perspektiften bakıldığında tam anlamıyla kavranabilir. Dolayısıyla sosyolojik tefsir, Kur'ân'ın bireysel bir rehber olduğu kadar toplumları inşa eden, dönüştüren ve hesaba çeken evrensel bir mesaj taşıdığını da açıkça ortaya koyar.

Sosyolojik tefsirin kökleri, klasik dönem İslam düşüncesine kadar uzanmakta olup bu geleneğin en belirgin öncüsü İbn Haldun'dur (ö. 808/1406). İbn Haldun, *Mukaddime*'sinde tarih felsefesi ve toplum teorisini sistematik bir çerçeveye oturtarak "umran ilmi" adını verdiği özgün bir metodoloji geliştirmiştir. Bu metodoloji, insan topluluklarının oluşum, gelişim ve çöküş süreçlerini belirleyen sosyal yasaları tespit etmeyi amaçlamakta; coğrafya, iklim, asabiyet ve ekonomik ilişkiler gibi değişkenleri bütüncül bir bakışla ele almaktadır.¹¹³

İbn Haldun, bu çerçeveyi yalnızca tarihsel bir analiz aracı olarak kullanmakla kalmamış, Kur'ân'ın toplumsal boyutlarını anlamlandırmada da bu bakış açısından

¹¹¹ Karşlı, *Tefsirin Sosyolojik boyutu*,146

¹¹² Karşlı, *Tefsirin Sosyolojik boyutu*,148-151.

¹¹³ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1:5.

yararlanmıştır. Nitekim devletlerin yükseliş ve çöküşünü ele aldığı bölümlerde ilgili ayetleri sosyal yasalar bağlamında yorumlamış; böylece nassı tarihsel ve toplumsal gerçeklikle ilişkilendiren bir okuma biçiminin zeminini hazırlamıştır. Bu yaklaşım, Kur'an'ın sünnetullah kavramı çerçevesinde toplumları yöneten ilahi yasalara dikkat çeken ayetlerinin başta Fâtır 35/43 ve Âl-i İmrân 3/137 olmak üzere salt ahlaki ya da teolojik bir bağlamda değil, toplumsal işleyişin bütünlüğü içinde anlaşılması gerektiğini ima etmektedir.¹¹⁴

Kur'an'ın geçmiş kavimlere dair anlatımları (kısas-ı Kur'an), sosyolojik bir perspektifle okunduğunda, toplumsal çöküşün sebepleri ve sonuçları hakkında önemli dersler vermektedir. Klasik müfessirler, bu kıssaları aktarırken toplumsal ibretlere dikkat çekmişlerdir.

Geçtiğimiz son iki asırda sosyoloji biliminin gelişmesiyle birlikte, Kur'an'ın sosyal boyutları daha sistematik bir şekilde ele alınmaya başlanmıştır. Bu anlamda ilk adım atan kişinin Muhammed Abduh (1849-1905) olduğunu söyleyebiliriz. O, 19. yüzyılın sonlarında İslam dünyasının içinde bulunduğu ilmî ve toplumsal çöküşü çözüm arayan Mısırlı bir âlim ve ıslahatçıdır.¹¹⁵ Cemâleddin Efgânî'nin öğrencisi olan Abduh, hocasının devrimci çizgisinden zamanla uzaklaşarak ilim, eğitim ve tefsir alanında daha kalıcı bir ıslahat yolunu benimsemiştir.¹¹⁶ Tefsir anlayışında köklü bir dönüşüm gerçekleştiren Abduh, Kur'an'ın gramer tartışmaları ve mezhep çekişmeleri arasında toplum hayatından kopuk bir metne dönüştürüldüğünü eleştirmiş; onun asıl amacının bireyin ve toplumun ıslahı olduğunu ısrarla vurgulamıştır. Bu doğrultuda öğrencisi Reşid Rıza ile birlikte kaleme aldığı *Tefsîrü'l-Menâr*, içtimaî tefsir ekolünün temel başvuru eseri hâline gelmiştir.¹¹⁷ Abduh'un tefsir anlayışı yalnızca Mısır'la sınırlı kalmamış; Suriye, Kuzey Afrika, Hindistan ve Türkiye başta olmak üzere geniş bir İslam coğrafyasında karşılık bulmuştur.¹¹⁸

¹¹⁴ Zübeyir Karataş, "Fahreddin er-Râzi ve Seyyid Kutub Özelinde Sosyal Çevrenin Tefsire ve Müfessire Etkisi: Nisâ/59. Âyet Örneği", (Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi 15/1 (2023)), 125.

¹¹⁵ M. Sait Özervarl, "Muhammed Abduh," *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020), 30: 480-485.

¹¹⁶ Karşı, "Tefsirin Sosyolojik Boyutu," 146.

¹¹⁷ Muammer Erkan, "Muhammed Reşid Rıza'nın Tefsîrü'l-Menâr Adlı Eserindeki Tefsir Metodu," *Akademik Analiz Dergisi* 1, sy. 1 (2022): erişim tarihi: 13 Nisan 2026, <https://akademikanaliz.com.tr/dergi/article/view/5>.

¹¹⁸ Özervarl, "Muhammed Abduh," 30: 484-485.

Bu anlamda yapılan diğer çalışmalara kısaca değinecek olursak; Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân* ve *el-Adâletü'l-İctimâiyye fi'l-İslâm* adlı eserlerinde Kur'ân'ın toplumsal mesajlarını ön plana çıkarırken; Mevdudî (ö. 1979) *Tefhîmü'l-Kur'ân*'ında âyetlerin sosyal ve siyasi boyutlarına geniş yer vermiş, Fazlurrahman (ö. 1988) ise *İslam ve Çağdaşlık*'ta Kur'ân'ı sosyal reformu hedefleyen evrensel bir rehber olarak değerlendirmiştir.

Sosyolojik Tefsirin Uygulama Alanları

Sosyolojik tefsir yöntemi, özellikle şu konularda uygulanabilir:

- **Toplumsal Hafıza:** Kur'ân'ın geçmiş toplumların hatıralarını nasıl aktardığı ve bu hafızanın işlevi.¹¹⁹
- **Sosyal Adalet:** Kur'ân'ın servet dağılımı, zulüm ve adalet konularındaki mesajları.¹²⁰
- **Toplumsal Değişim:** Toplumların yükseliş ve çöküş süreçlerine dair Kur'ânî yasalar.¹²¹
- **Kolektif Kimlik:** Ümmet bilinci, toplumsal dayanışma ve sosyal aidiyet.¹²²
- **Sosyal Kurumlar:** Aile, devlet, ekonomi, eğitim gibi kurumların Kur'ânî temelleri.
- **Toplumlar Arası İlişkiler:** Kur'ân'ın farklı din ve kültür mensuplarıyla ilişkilere dair yaklaşımı.

Sosyolojik Tefsirin Sınırları

Sosyolojik tefsir yönteminin bazı sınırlılıkları ve eleştirilere açık yönleri vardır:

- **İndirgemeci Yaklaşım:** Kur'ân'ı sadece sosyal bir metin olarak görmek, onun metafizik ve manevi boyutlarını göz ardı etme riski taşır.¹²³

¹¹⁹ Karşlı, "Tefsirin Sosyolojik boyutu," 145.

¹²⁰ Kutub, *el-Adâletü'l-İctimâiyye fi'l-İslâm*, 136.

¹²¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1:289.

¹²² Ahmet Küçük, "Kur'ân'da Tek Ümmet Kavramının Anlam ve Sınırları," (Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi 11, no. 1 Bahar 2020), 339–368.

¹²³ Karşlı, *Tefsirin Sosyolojik boyutu*, 146.

- **Rasyonellikten uzak olma:** Sosyolojik yorumlar, yorumcunun ideolojik duruşundan etkilenebilir.¹²⁴
- **Tarihselcilik:** Kur'ân'ın evrensel mesajlarını sadece tarihsel bağlama hapsetme tehlikesi vardır.¹²⁵ Bu durum eleştiri niteliğinde tarihselci yaklaşımların tavrını ifade eder. Zira sosyolojik tefsirin amaçlarının en başında, ayetleri bağlamlarından koparmadan her dönemin insanına yeni şeyler söylemektir.
- **Metodolojik Sorunlar:** Hangi sosyolojik kuramın esas alınacağı konusunda netlik olmaması.

1.3.3. İşarî Tefsir: Tanımı, Kapsamı ve Geleneği

İşarî (remzi, batını) tefsir, Kur'ân âyetlerinin zahiri anlamının ötesinde, tasavvufi ve manevi işaretlerini, gizli anlamlarını (batın) keşfetmeye çalışan bir tefsir yöntemidir.¹²⁶ Bu metot, âyetlerin kalbin arınması, nefsin tezkiyesi, Allah'a yakınlaşma (kurbiyet) ve marifet gibi manevi boyutlarını ele alır.¹²⁷

İşari tefsir, zahiri tefsirin karşıtı değil, tamamlayıcısıdır. Zahir ve batın birbirini destekler ve tamamlar.¹²⁸ Kuşeyri'nin ifadesiyle, "İşarî tefsir, âyetin zahiri anlamını iptal etmeyen, ancak onu derinleştiren bir yorumdur."¹²⁹ Kur'ân'ın Arapça olarak indirilmiş olması ve ilk muhataplarının da bu dili bilmelerine rağmen bazı kimselerin onu tam anlamıyla kavrayamadıklarının belirtilmesi, ilahî kelâmın yalnızca açık ve zahir anlam katmanından ibaret olmadığını gösterir. Bu durum, ayetlerin görünen mânalarının ötesinde daha derin ve içsel boyutlar taşıdığına ve bu incelikler üzerinde tefekkür edilmesi gerektiğine işaret etmektedir.¹³⁰

Tasavvuf literatüründe, sûfilerin Kur'ân'daki işarî mânaları idrak edebilmek için metni son derece yoğun bir dikkat ve mânevî coşkunluk hâlinde tekrar tekrar

¹²⁴ Karşlı, *Tefsirin Sosyolojik boyutu*, 147.

¹²⁵ Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 145.

¹²⁶ Ateş, Sülemini ve *Tasavvufi Tefsiri*, 13.

¹²⁷ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, (Ankara: AÜİF Yayınları, 1971), 288-290.

¹²⁸ Ebu Hamid el-Gazali, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975), 1: 289.

¹²⁹ Kuşeyri, *Letâifü'l-İşârât*, 1: 3.

¹³⁰ Uludağ, *"İşarî Tefsir"*, 23:424.

okudukları ifade edilir. Bu bağlamda bazı âriflerin, Kur'ân'ı süratle tamamlamaktan ziyade her bir ayetin derinliğine nüfuz etmeyi amaçladıkları, hatta bu sebeple bir hatmi otuz yıla yaydıklarının rivayet edildiği aktarılır. İşârî tefsir geleneğinin erken temsilcileri arasında anılan Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830), ise bir ayetin mânasını tam olarak özümseyebilmek için onu dört beş gece boyunca tekrarlayarak okuduğu nakledilir. Bu örnekler, sûfi yaklaşımda nicelikten çok nitelik ve derinliğin esas alındığını göstermektedir.¹³¹

İşârî Tefsirin Şartları ve Meşrûiyet Kriterleri

İşârî tefsir her yorum biçimini kapsayan sınırsız bir alan değildir; belirli şartlara ve kriterlere bağlıdır. Zerkeşî (ö. 794/1392), *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*'da bu tür yorumların kabul görebilmesi için Arap dilinin kurallarıyla ve naslarda sabit olan anlamlarla çelişmemesi gerektiğini belirtmiştir.¹³²

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ise işârî tefsirlere genel olarak olumlu bakmakla birlikte bunların Bâtınîlerin te'villerine benzememesi gerektiğini kaydetmiştir. Ona göre sahih işârî yorum, zâhirî anlama aykırı olmamalı, Kur'ân ve Sünnet'in genel çerçevesiyle uyumlu bulunmalı ve rivayet esasına dayanmalıdır.¹³³

Gazâlî (ö. 505/1111) işârî tefsirlerin teorik çerçevesini kurarken şu ilkeyi koymuştur: İşârî yorum, zâhirî mânayı geçersiz kılmamalı, aksine onu tamamlamalıdır. Gazâlî'ye göre Kur'ân'ın bâtinî anlamını kavrayabilmek için nefsin tezkiyesi, kalbin saflaşması ve ilâhî hitaba muhatap olabilecek ehliyet kazanılması şarttır.¹³⁴

Süleyman Ateş kısaca şöyle özetler:

- Bâtın mananın, zahir manaya aykırı olmaması,
- Başka bir yerde bu mananın doğruluğuna bir şahit (delil) bulunması,

¹³¹Ebû Tâlib Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Mekkî el-Acemî, *Kütü'l-kulûb fi mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfî tarihi'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, nşr. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 1:105; Gazali, *İhyâ*, 1: 289-295.

¹³²Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, 4 cilt (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1988), 2:311.; Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Olarak İşârî Tefsir* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 38.

¹³³İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, thk. Enver el-Bâz, Âmir el-Cezzâr, (Dârü'l-Vefâ, 2005),13:130; 6:226.

¹³⁴Gazali, *İhyâ*, 1: 289.

- Bu manaya şer'i ve akli bir muârizin bulunmaması,
- Bâtın mananın, tek mana olduğu ileri sürülmemesi.¹³⁵

İşârî tefsirin tarihsel temelleri Kur'ân'ın kendisine dayanmaktadır. Pek çok âyette Allah Teâlâ (c.c) mü'minleri tedebbür, tefekkür ve âyetlerdeki işaretleri okumaya davet etmektedir. Öte yandan Hz. Peygamber'in (sav) her âyetin bir zâhiri ve bir bâtını bulunduğuna dair rivayeti bu anlayışa zemin hazırlamıştır.¹³⁶ İlk dönem sûfilerinin Kur'ân'ı sadece bir hüküm kaynağı olarak değil mânevî hayatın rehberi olarak okumaları, işârî tefsir ekolünün doğmasını sağlamıştır. Âyetleri zikrederken tasavvufi yorumlar yapmışlar, ancak müstakil işari tefsirler daha sonraki dönemlerde yazılmıştır.¹³⁷

Bu anlamda yapılan ilk çalışmalar Zünnun el-Mısırî (ö. 245/859), Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896), Cüneyd-i Bağdadî (ö. 297/910) gibi sûfilerdir. Onlar âyetleri tasavvufî bir bakış açısıyla yorumlamış ve görünenin arkasındaki görünmeyene odaklanmışlardır.¹³⁸ Tüsterî'nin tefsiri, işari tefsirin en erken örneklerinden biridir.

Ebu Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021), *Hakâiku't-Tefsîr* adlı eserinde erken dönem sûfilerinin âyetler hakkındaki görüşlerini toplamıştır. Bu eser, bu geleneği sistematize eden ilk kapsamlı eser olarak öne çıkmakta ve işari tefsirin temel kaynaklarından biridir.¹³⁹

Abdülkerim el-Kuşeyri (ö. 465/1072) ise, *Letâifü'l-İşârât* adlı tefsirinde âyetlerin işari yorumlarını sistematik bir şekilde sunmuş ve işari tefsirin metodolojik ilkelerini de belirlemiştir.¹⁴⁰

Letâifü'l-İşârât'ın en önemli özelliği, hakikat ile şeriatı uzlaşa içinde ele almasıdır. Eser, bilginin ancak Kur'ân ve Sünnet temelinde meşruiyet kazanabileceği ilkesini benimsemiş; tasavvufî kavramları önce tefsir ettiği âyetle, ardından uygun

¹³⁵ Süleyman Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, (Ankara: AÜİF Yayınları, 1974), 21

¹³⁶ Rivayetin değerlendirmesi için bk. Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2:178.; Ayrıca bk. Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1988), 2:311.

¹³⁷ Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 23:424.

¹³⁸ Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, 63.

¹³⁹ Uludağ, "İşârî Tefsir", 23:424-428

¹⁴⁰ Uludağ, "İşârî Tefsir", 23:424-428.

hadislerle, sonra da ilgili şiirlerle temellendirmiştir.¹⁴¹ Bu yapısıyla *Letâif*, Ehl-i Sünnet çizgisine sadık kalan dengeli bir eser olarak öne çıkmaktadır.

Kuşeyrî'nin şariat-hakikat dengesine verdiği bu önem, onun tasavvuf anlayışının da temel belirleyicisidir. Nitekim aynı ilke *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*'de de açıkça ifade edilmiştir: Tasavvuf, şariatın ipini elden bırakmaksızın hakikatin kapılarını açmak demektir.¹⁴²

Gazali (ö. 505/1111), *İhyâü Ulûmi'd-Dîn* başta olmak üzere eserlerinde âyetlerin tasavvufi boyutlarını ele almış, kalp hastalıkları ve nefis tezkiyesi konusunda derinlemesine analizler yapmıştır.¹⁴³

Muhyiddin İbn Arabi (ö. 638/1240), *Fusûsu'l-Hikem* ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* gibi eserlerinde âyetlerin batını anlamlarını açıklamış ve işâri yorumlarını yapmıştır.¹⁴⁴ İbn Arabi'nin vahdet-i vücud anlayışı çerçevesinde yaptığı yorumlar tartışmalı olmakla birlikte, tasavvuf tarihinde derin izler bırakmıştır.¹⁴⁵

Necmeddin ed-Dâye (ö. 654/1256), Rûzbihân-ı Baklî (ö. 606/1209), İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) gibi sûfiler de işari tefsir geleneğine önemli katkılarda bulunmuşlardır.¹⁴⁶

İşârî Tefsirin Uygulama Alanları

İşari tefsir yöntemi, özellikle şu konularda uygulanabilir:

- **Nefis Tezkiyesi:** Âyetlerin nefis arındırma ve ruhani yükselişteki rolü.¹⁴⁷
- **Kalp Hastalıkları:** Kibir, riya, haset gibi kalp hastalıklarının tedavisi.¹⁴⁸
- **Marifet:** Allah'ı tanıma ve O'na yakınlaşma yolları.¹⁴⁹

¹⁴¹ Faysal Yıldırım, "Letâifü'l-İşârât'ta Tasavvufi Kavramların İnşasında Metodoloji", *Antakiyat* 6/1 (2023), 119-144, <https://izlik.org/JA47PB42XR>.

¹⁴² Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Risâle-i Kuşeyrî*, çev. Ali Arslan, (İstanbul: Arslan Yayınları, 1980.), 118

¹⁴³ Mustafa Çağrıncı, "İhyâü Ulûmi'd-Dîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000), 22: 10-13.

¹⁴⁴ Muhyiddin İbn Arabi, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Ahmed Hamdi Konuk, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005), bkz.

¹⁴⁵ Mahmud Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), 20:520-522

¹⁴⁶ Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, 144;242.

¹⁴⁷ Gazali, *İhyâ*, 3:78.

¹⁴⁸ Gazali, *İhyâ*, 3: 9.

¹⁴⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 28.

- **Zikir ve Murakabe:** Allah'ı sürekli hatırlama ve kalbin uyanıklığı.¹⁵⁰
- **Manevi Makamlar:** Tevbe, zühd, tevekkül, rıza gibi makamlar.¹⁵¹
- **Batıni Anlamlar:** Âyetlerin sır, latif ve hakikat boyutları.¹⁵²

İşari Tefsirin Sınırları

İşari tefsir yönteminin bazı sınırlılıkları ve eleştirilere açık yönleri vardır:

- **Subjektivite:** İşari yorumlar, sūfînin kişisel tecrübesine dayandığından sübjektif olabilir.¹⁵³
- **Delil Eksikliği:** Bazı işari yorumlar, nakli veya akli delillerden yoksun olabilir.¹⁵⁴
- **Aşırılık Riski:** Batıni yorumlar bazen zahiri anlamdan tamamen kopabilir.¹⁵⁵
- **Kontrol Zorluğu:** İşarî yorumların doğruluğunu kontrol etmek zordur.¹⁵⁶

Bu sınırlılıklara rağmen, yukarıda belirtilen şartlara riayet edilerek yapılan işari tefsir, âyetlerin manevi boyutlarının anlaşılmasında önemli katkılar sunabilir.

1.4. Âyetin Farklı Yöntemlerle Okunmasının Gerekliliği

1.4.1. Çok Boyutlu Tefsir Yaklaşımının Önemi

Kur'ân-ı Kerim, Allah'ın kelamı olması hasebiyle, sınırsız bir anlam derinliğine sahiptir. Hz. Ali'nin (r.a.) ifadesiyle, "Kur'ân'ın zahiri, batını; batınının batını vardır. Onun acaipleri tükenmez, gariblikleri eskimez."¹⁵⁷ Bu çok katmanlı yapı, Kur'ân'ın tek bir metodoloji ile tam olarak anlaşılamayacağını göstermektedir.¹⁵⁸

Bu anlamda İbn Abbas (r.a.) Kur'ân tefsirinin dört kısma ayrıldığını söylemiştir: Arapların dilinden bileceği kısım, hiç kimsenin bilmediği kısım (Allah'a

¹⁵⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 268.

¹⁵¹ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 346.

¹⁵² Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, 1:86.

¹⁵³ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 180-181.

¹⁵⁴ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 180-181.

¹⁵⁵ Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, 113.

¹⁵⁶ Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, 114.

¹⁵⁷ Gazali, *İhyâ*, 1:289.

¹⁵⁸ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 1:34.

mahsus), âlimlerin bileceği kısım ve herkesin bilmesi gereken kısım.¹⁵⁹ Bu tasnif, Kur'ân'ın farklı seviyelerde anlaşılabilmesini göstermektedir.

Haşr Sûresi 19. âyet özelinde düşünüldüğünde, âyetin üç tefsir yöntemiyle birlikte okunmasının gerekliliği şu gerekçelere dayanmaktadır:

1. İnsanın Çok Boyutlu Yapısı:

İnsan, sadece bir akıl varlığı değil, aynı zamanda duygu, ruh ve sosyal boyutlara sahip bütüncül bir varlıktır.¹⁶⁰ Kur'ân insanın bu çok boyutluluğuna hitap eder:

- **Akıl (Psikolojik) Boyutu:** أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ - "Onlar Kur'ân'ı düşünmezler mi?"¹⁶¹
- **Ruh (Manevi) Boyutu:** أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمِئِنُّ الْقُلُوبُ - "Bilesiniz ki kalpler ancak Allah'ı zikretmekle huzur bulur."¹⁶²
- **Sosyal (Sosyolojik) Boyutu:** وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا - "Hep birlikte Allah'ın ipine sımsıkı sarılın, parçalanmayın."¹⁶³

Dolayısıyla Haşr Sûresi 19. âyet de hem bireyin psikolojisine (nefsini unutma), hem toplumun sosyolojisine (kollektif gaflet), hem de manevi boyutuna (kalbin katılaşması) hitap etmektedir. Bu üç boyutun birlikte ele alınması, âyetin iletmek istediği mesajın tam olarak anlaşılmasını sağlar.

2. Problemin Çok Boyutluluğu:

Modern dönemin kimlik krizi, anlam kaybı ve manevi yabancılaşma sorunu tek boyutlu değildir. Bu sorun, aynı anda psikolojik, sosyolojik ve manevi boyutlara sahiptir:

- **Psikolojik Boyut:** Bireyin iç dünyasında yaşadığı boşluk, anlamsızlık, depresyon, anksiyete gibi ruhsal rahatsızlıklar.

¹⁵⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1:13.

¹⁶⁰ Hayati Hökelekli vd., *Din Psikolojisi*, 4.

¹⁶¹ Nisa, 4/82.

¹⁶² Ra'd, 13/28.

¹⁶³ Âl-i İmran, 3/103.

- **Sosyolojik Boyut:** Toplumsal değerlerin erozyonu, kültürel birikimin silinmesi, sosyal dayanışmanın zayıflaması.¹⁶⁴
- **Manevi Boyut:** Allah'la ilişkinin zayıflaması, ibadetlerin şekilden ibaret olması ya da tamamen yok olması, kalbin katılaşması.¹⁶⁵

Âyetlere farklı perspektiflerden bakabilme, çok boyutlu problemlere alternatif çözümler üretilmesini sağlar.

3. Kur'an'ın Bütünselliği:

Kur'ân, sadece bireyler için değil, toplumlar için; sadece dünya için değil, ahiret için; sadece zahir için değil, batın için inmiştir.¹⁶⁶ Dolayısıyla onu anlarken de bu bütünselliği göz önünde bulundurmak gerekir.¹⁶⁷

Kur'ân'ı anlamak ve Allah'ı tanımak için hem şeriatı hem tarikatı hem de hakikati bilmek gerekir. Şeriat âyetin zahiri, tarikat âyetin sireti, hakikat ise ruhudur.¹⁶⁸

4. Tarihi Tecrübe:

İslam düşünce tarihinde en zengin ve derin yorumlar, farklı disiplinlerin bir arada kullanıldığı çalışmalarda ortaya çıkmıştır.¹⁶⁹ Gazali'nin *İhyâ'sı*, İbn Arabi'nin *Fütihat*'ı, Said Nursi'nin *Risale-i Nur*'u gibi eserler, tefsir, fıkıh, kelam, tasavvuf, ahlak gibi farklı ilimleri sentezleyerek Kur'an'ı yorumlamışlardır.

1.4.2. Yöntemler Arası Tamamlayıcılık

Psikolojik, sosyolojik ve işari tefsir yöntemleri birbirinin rakibi değil, tamamlayıcıdır. Her yöntem, diğerinin eksik bıraktığı yönleri kapatarak, âyetin daha kapsamlı anlaşılmasını sağlar.

¹⁶⁴ Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity (Akışkan Modernite)*. (Cambridge: Polity Press, 2000), 169-171.

¹⁶⁵ Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, 15.

¹⁶⁶ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, 1:5-10.

¹⁶⁷ Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 34.

¹⁶⁸ Gazali, *İhyâ*, 1:290.

¹⁶⁹ Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 263.

Psikolojik ve Sosyolojik Tefsirin Tamamlayıcılığı:

Psikolojik tefsir âyetlerde bildirilen şekliyle bireyi, sosyolojik tefsir ise toplumu merkeze alır. Ancak birey toplumdandır, toplum bireyden ayrı düşünülemez.¹⁷⁰ İnsan, sosyal bir varlıktır ve kimliği toplumla etkileşim içinde şekillenir.¹⁷¹ Dolayısıyla Haşr 19'daki "nefsini unutma" hem bireysel bir durumdur (psikolojik), hem de toplumsal bir olgudur (sosyolojik).

Bu iki olgunun aslında birbirleriyle ne kadar bağlantılı olduğunu Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle bildirmiştir: "Mü'minler bir binanın taşları gibidir, birbirini destekler."¹⁷² Bu hadis, bireyin ve toplumun birbirini tamamladığını gösterirken; aynı zamanda toplum ve bireyde oluşan yozlaşma ve yıkımların ayrı ayrı ele alınması yerine birlikte değerlendirilmesinin de zaruri olduğunu vurgulamaktadır.

Psikolojik ve İşari Tefsirin Tamamlayıcılığı:

Psikolojik tefsir, insanın ruh sağlığını; işari tefsir ise ruh yüksekliğini hedefler.¹⁷³ Bu nedenle gerçek anlamda bir tekamülden bahsedebilmek için sağlıklı bir ruh inşası gerekir. Sağlık, hastalığın olmaması demekken; manevi yükseklik, kemale doğru ilerleme demektir.¹⁷⁴ Dolayısıyla psikolojik tefsir, âyet perspektifinde kişinin insânî yönünü kapsayan ve onu ideal olana ulaştırmayı hedefleyen bir metot geliştirmekte; bunu yaparken işârî çıkarımlara destek niteliğinde veriler ortaya koymaktadır. İşârî tefsir ise bu dinamiğin sürekliliğini sağlayacak ritüeller ve derûnî çıkarımlar sunmaktadır. Başka bir ifadeyle bu iki yöntem birbirini tamamlayan bir bütündür: Psikolojik tefsir işârî tefsirin varlığına sağlıklı bir zemin hazırlarken işârî tefsir de psikolojik tefsirin ortaya koyduğu insânî dönüşümün devamlılığını güvence altına alan dinamikler geliştirmektedir.

Bu konuda tasavvuf geleneği, ruh sağlığı ile mânevî olgunluk arasındaki ilişkiyi son derece özlü bir şekilde ortaya koymuştur. Kalbin ıslahı aşamalı bir süreç olarak ele alınmış; önce kötü huylardan temizlenmesi (tasfiye/tehzîb), ardından faziletlerle donatılması (tahlîye) ve nihâyet nurlandırılması (tenvîr) gerektiği

¹⁷⁰ Halbwachs, *Hafızanın Toplumsal Çerçevesi*, 45.

¹⁷¹ George Herbert Mead, *Mind, Self and Society*, (Chicago: University of Chicago Press, 1934), 57.

¹⁷² Buhârî, Salât, 88, No: 481; Müslim, Birr, 83, No: 2585.

¹⁷³ Köse- Ayten, *Din Psikolojisi*, 245.

¹⁷⁴ Gazali, *İhyâ*, 3:7.

vurgulanmıştır. Bu tespit, bizim varmak istediğimiz neticeyi mükemmel bir şekilde özetlemektedir.

Sosyolojik ve İşari Tefsirin Tamamlayıcılığı:

Sosyolojik tefsir, âyetler ışığında toplumsal yapı ve ilişkileri; işari tefsir ise bu yapı ve ilişkilerin manevi boyutunu ele alır.¹⁷⁵ Bir toplumun sadece sosyal kurumları değil, manevi değerleri de vardır.¹⁷⁶ Kur'ân'da anlatılan toplumların yapısal gerçekliklerini daha doğru anlamak ve günümüze onların örneklikleriyle ışık tutabilmek; hem nesnel gerçekliği ortaya koyan sosyolojik yöntemleri hem de derunundaki mânevî yapıyı keşfeden işârî bir bakışı bir arada kullanmayı gerektirir.

Kur'ân'da bu konuya işaret eder nitelikte şöyle buyurulmuştur: "*İnsanlar tek bir ümmetti, Allah peygamberleri müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdi.*"¹⁷⁷ Bu âyet, insanlığın hem sosyolojik (tek ümmet) hem de manevi (peygamberler) boyutuna dikkat çeker. Dolayısıyla toplumun mânevî ve entelektüel birikimini konu edinen işari tefsir, onun sosyal boyutunu ayakta tutan ve bir dengeye oturtmaya çalışan sosyolojik tefsire önemli bir dayanaktır.

Bu üç boyut aslında bir bütünün farklı yüzleridir. İnsan Allah'ı unuttuğunda hem kendini hem toplumunu hem de ruhunu, varlık sebebini ve asli gayesini kaybeder. Kur'ân'a bütüncül bir perspektifle bakmak ve onu insanın hayatına tatbik etmek; bireyin toplumdaki yerini, psikolojik dinamizmini ve ruhsal-manevi terakkiyatını birlikte muhafaza eder.

¹⁷⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1:67.

¹⁷⁶ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, çev. Karen Fields, (New York: Free Press, 1995), 307.

¹⁷⁷ Bakara, 2/213.

İKİNCİ BÖLÜM

MANEVİ BOYUTLAR ÜZERİNE BİR İNCELEME

2.1. Haşr Sûresi 19. Âyetinin İşârî Tefsir Yöntemiyle Değerlendirmesi

Bir âyetin anlaşılmasında iki temel yol vardır: biri lafzın doğrudan ne söylediğine, diğeri ise o lafzın arka planında hangi manaları söylemeye çalıştığına bakar. Mutasavvıfların görünenin arkasındaki görünmeyene, yani lafzın işaretlerine bu denli önem vermelerinin sebebi şudur: Onlara göre insanın öğrenme, bilme, yapma ve anlama kabiliyeti yalnızca akla ait değildir; kalbin ve ruhun da kendine özgü bir anlama ve idrak biçimi vardır. Asıl mesele de zaten burada başlar. Zira zâhir aklın işidir; ancak bunun ötesinde kalp ve ruh da vardır. Bu karîneye binâen mutasavvıflar âyetleri bu vecihlerden de derin bir tefekkür hâliyle değerlendirirler. Bu ikinci aşamada âyetlere verilen manalar çabadan çok ilâhî lütuf olan ilhamla gerçekleşir.¹⁷⁸ İşârî tefsir geleneği tam olarak bu ikinci kısım ile ilgilenir ve Haşr Sûresi'nin 19. âyeti söz konusu olduğunda lafızdan ziyade işaret ettiği manalar ve bu manaların ne olduğu meselesi büyük önem arz etmektedir.

Bu bölümde Haşr sûresinin 19. âyeti olan *وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ ۗ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ* "Allah'ı unutan ve bu yüzden Allah'ın da kendilerine kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın. İşte onlar fasık kimselerin ta kendileridir."¹⁷⁹ meâlindeki ilâhî hitap, işârî tefsir geleneğinin temel eserleri ve tasavvuf düşüncesinin klasik kaynakları çerçevesinde ele alınmıştır. Zira âyete yüzeysel bakıldığında nettir: Allah'ı unutan toplumlar, Allah tarafından kendi nefislerine yabancılaştırılır ve âyetin sonunda bu insanlar "fasıklar" olarak nitelenir. Ama tasavvuf geleneği ile hareket eden müfessirler burada durmaz. Onlar için asıl

¹⁷⁸ Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 221.

¹⁷⁹ Haşr Suresi, 59/19.

mesele bu unutuşun nasıl gerekleştiiği, insanı içten ne kadar sarstığı ve fasıklığın yalnızca bir ahlâk meselesi olmadığı, bizzat bir varoluş sorununa dönüştüğüdür.

Çünkü konumuz bağlamında değerlendirilen "unutmak" denen şey bir anda olup biten bir hadise değerildir. İnsan Allah'ı ansızın unutmaz; uzun ve sessiz bir süreç içinde O'ndan uzaklaşır. Bu uzaklaşmanın ilk işareti çoğunlukla ibadette hissedilen boşluk, duada kaybolan huşu, Kur'ân'ı okurken içi titremez hale gelen kalptir. Mutasavvıfların buna verdiği isim kalp kasvetidir; yani kalbin sertleşmesi, etkilenmez hale gelmesi, adeta taşa dönmesi durumudur.

Bu bağlamda âyet, sadece zâhir anlamıyla değeril; Allah'ı unutmanın kalp üzerindeki tahribatı, insanın kendine yabancılaşması, yaratılış gayesinden uzaklaşarak yüklendiği emanetin önemini unutmaması ve insanın en önemli misyonu olan kulluk görevini ihmal etmesi ya da terk etmesi süreçleri noktasında da incelenmiştir. Ayrıca insanı çıkılmaz bir girdaba sürükleyen bu nedenler ve içine düştüğü karanlıktan kurtulmasını sağlayacak manevî yollar bütüncül bir perspektifle değerlendirilmiştir.

Âyetin işârî yorumlarına bakıldığında, klasik ve çağdaş müfessirlerin yorumlarıyla örtüştüğü görülmektedir. Dolayısıyla âyete işârî anlamda çok da farklı yorumlamalar yapılmadığı, çalışmamız çerçevesinde bizi bu kaniya ulaştırmıştır. Ancak mühim tasavvuf eserlerinde âyetin ihtiva ettiği manalara, örneğin Allah'ı unutmak ve nefsi unutmak gibi kavramlara, daha farklı anlamlar yüklendiği tespit edilmiştir. Konu bağlamlarında bu farklı görüşlere değinilerek gereken değerlendirmeler yapılmıştır.

Bu başlık altında söz konusu meseleler; Allah'ı unutmak, kalp kasvetinin doğuşu, gafletin sinsi ilerleyişi, mânevî boşluk, nefsin mahiyeti, nefse yabancılaşma ve fasıklık kavramları işârî tefsir geleneği perspektifinden ele alınacak ve âyetin bu çerçevede nasıl okunduğu değerlendirilecektir.

2.1.1. Âyetteki Nisyân Kavramının Mahiyeti

Haşr 19'da geçen *nesullâhe fe-ensâhum enfüsehum* ifadesinin çekirdeğinde yer alan nisyân (unutma) kavramı, sıradan bir hafıza zayıflığını değil; varlığın anlam çerçevesinden kopuşunu ve ilâhî hitabın bildirişiyle gaflete düşmeyi ifade etmektedir. Dilbilimsel açıdan da *ensâ* (Allah'ın unutturması) fiilinin nedensel bir anlam barındırdığı görülmektedir: Kul önce Allah'ı unutmuş, bu yüzden Allah da onu kendine yabancılaştırmıştır.¹⁸⁰

Tasavvuf geleneğinde gaflet terimi, bu unutmanın psikolojik ve mânevî boyutunu karşılamaktadır. Gaflet; kalbin Allah'tan yüz çevirmesi, gündelik hayatın sürüklemesiyle ilâhî huzurdan uzaklaşması ve sonuç olarak insanın kendi derinliklerine yabancılaşmasıdır.¹⁸¹ Kuşeyrî bu kavramı kalbin Allah ile arasındaki perdenin kalınlaşması olarak tarif etmiştir.¹⁸²

Bizler ilk sûfî yorumlarının kayıt altına alındığı kaynak olarak, Sülemî'nin *Hakâiku't-Tefsîr*'i örnek olarak verebiliriz. Sülemî, Haşr 19. âyetini tefsir ederken Allah'ı unutanın kalbi karanlığa gömdüğünü ve kişinin kendi hakikatini unutmasına zemin hazırladığını vurgular.¹⁸³ Âyet, sûfî anlayışta bireysel bir kınamanın ötesinde bütün mânevî zafiyetin köküne işaret etmektedir.

Kuşeyrî ise, *Letâifü'l-İşârât* adlı eserinde bu âyeti şu şekilde değerlendirir: Allah'ı unutan kişi aslında kendini de unuttur; zira benliğinin hakikati ancak Allah'ı hatırlamakla mümkün olur. Bundan dolayı gaflet ehliyle vuslat ehli bir değildir. Her âfetin sebebi Allah'ı unutmaktır; unutmak olmasaydı günah meydana gelmezdi. Nefsin durumunu unutan insan tövbesini de unuttur; içinde bulunduğu anda yapması gereken itaati sürekli erteler.¹⁸⁴ Neticede kul, Allah'ı değil nefsini, hevasını ve dünyayı ilâh edinmiş olur.

Âlûsî (ö. 1270/1854), *Rûhu'l-Meânî* adlı tefsirinde bu ilişkiyi Allah'ı unutanın kendi hakikatinden de uzaklaşacağı şeklinde açıklamaktadır. Nitekim ona göre âyet

¹⁸⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm*, 30 Cilt (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 28:72-75.

¹⁸¹ Süleyman Uludağ, "Gaflet," TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/283-284

¹⁸² Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 65.

¹⁸³ Ebû Abdurrahmân Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, thk. Seyyid İmrân, 2 Cilt (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 2:321.

¹⁸⁴ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 3:565.

Haşr 18 ile birlikte okunması gerekir. Haşr 18'de "*Ey iman edenler, Allah'tan korkun ve herkes yarın için ne hazırladığına baksın*" buyrulurken 19'da Allah'ı unutanlar örnek gösterilmektedir. Bu ikili yapı, tezkiye ile gaflet arasındaki diyalektiği ve kişinin kendini unutmasının varoluşsal sonuçlarını gözler önüne sermektedir.¹⁸⁵ Bu değerlendirmenin bir benzerini de Kuşeyrî tefsirinde dile getirmiştir.

Unutmanın en derin izleri gafletin en ağır hâli olan inkârda yatar. Bursevî bu konuda âyette geçen fisk kavramına değinerek başkalarının fiskının bu insanların yanında fisk sayılamayacağını dile getirmiş ve onların ise bizzat kâfirler güruhu olduğunu belirtmiştir.¹⁸⁶

2.1.2. Kalp Kasaveti ve Gafletin Yapısı

Günahların, âyet ve hadislerde kalp hastalıklarından olduğu net ifadelerle gözler önüne serilmiştir. İşlenen her günah insanın kalbinde olumsuz bir etki bırakır ve içsel bir huzursuzluğa yol açar. Bu uyarıya kulak vermeyip aynı tutumu sürdürenlerin kalpleri bir süre sonra ölür ya da Kur'ân-ı Kerîm'in ifade ettiği üzere "*Günahları kendilerini kuşatır*"¹⁸⁷ durumuna, yani kaçınılmaz olarak kalbin katılaşmasına sürüklenirler.¹⁸⁸ Günahlar işlendiği anda fark edilmese de zamanla kalp üzerindeki etkisi kasavet şeklinde tezahür eder. Bu durum bizzat kişi tarafından fark edilmese dahi çevresindeki insanlar tarafından hissedilir hale gelir. Nitekim kalbin kasvet ve pas tutması hali âyet ve hadislerde de dile getirilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Mü'min bir günah işlediği vakit kalbine siyah bir nokta vurulur. Tövbe eder, o günahı vazgeçer ve istiğfar ederse kalbi parlar ve temizlenir. Tövbe etmeyip günahını artırır ise siyahlık da artar."¹⁸⁹ İşte Allah Teâlâ'nın "*Hayır, hayır! Doğrusu onların kazanmakta oldukları kalplerini paslandırmıştır*."¹⁹⁰ âyetinde anlatılan kalbin kapanması ve günahla örtülmesi budur.

Nitekim kalp hastalığı olarak tezahür eden gafletin mahiyeti hakkında İslam âlimleri de çıkarımlarda bulunup kritiğini yapmışlardır.

¹⁸⁵ Âlûsî, Rûhu'l-Meânî, 28:72-82.; bkz, Kuşeyrî, Letâifü'l-İşârât, 3:565.

¹⁸⁶ İsmâil Hakkı Bursevî, Rûhu'l-Beyân, 10 Cilt (İstanbul: Damla Yayınevi, 1330/1911), 8:591.

¹⁸⁷ Bakara, 2/81.

¹⁸⁸ Molla Câmî, *Sırlar Denizi*, çev. Mehmet Ali Özkan (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2019), 146.

¹⁸⁹ Tirmizi, Tefsir, 74; İbn Mâce, Zühd, 29, No: 4244 (Hasen).

¹⁹⁰ Mutaffîfîn, 83/14

Gazzâlî, *İhyâ*'sında kalbin dört temel hastalığından birinin gaflet olduğunu belirtir. Gaflet; tevbeyi ertelemek, ölümü unutmak, Allah'ın nimetlerini sıradan karşılamak ve günlük hayatta ilâhî boyutu görmezden gelmek biçimlerinde tezahür eder. Bu hâlin devamlılığı ise kaçınılmaz olarak kalp kasavetine, yani kalbin katılaşmasına yol açar.¹⁹¹

Bu kasvetin arka planını İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) daha ayrıntılı biçimde ele alır. *İğâsetü'l-Lehfân*'da kalp kasavetinin dört temel kaynağını şöyle sıralar: Fazla yemek, fazla uyumak, fazla konuşmak ve günahlarla kalbi kirletmek. Bu dört etken aynı zamanda gafleti besleyen unsurlardır; dolayısıyla kalp sağlığının korunması bunların disiplin altına alınmasını zorunlu kılar.¹⁹²

Bu noktada şu soruyu sormak büyük önem taşımaktadır: İnsan önce gaflete mi düşer, yoksa kalbi önce mi kararmaya başlar? Zira bu çıkılmaz döngüden kurtulabilmek için öncelikle doğru bir çözümleme yapmak gerekmektedir.

Sürecin başlangıcına bakıldığında şu tablo ortaya çıkmaktadır: İnsan önce küçük gafletler yaşamaya başlar; bu gafletten doğan günahlar ise hadiste belirtildiği üzere kalpte kararmaya, yani kasvete yol açar. Kişi bu gafletin farkına varmazsa aynı hataları tekrarlamaya devam eder ve kalpteki kasvet gün geçtikçe derinleşir. Ancak meseleyi yalnızca bu yönden ele almak eksik kalır; zira bir süre sonra kasvete uğrayan kalp, insanı düştüğü gafletten kurtarması bir yana, onu artık gaflete sürükleyen bir yapı haline gelir.

Kısacası gaflet ve kalp kasveti birbirini besleyen ve tetikleyen iç içe geçmiş bir kısır döngü oluşturur. Bu döngüyü kırmadan yalnızca birini çözmeye çalışmak yetersiz kalacaktır.

Söz konusu mânevî tehlikenin bu denli ciddiye alınmasının temelinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kalbe dair şu hadisi yatmaktadır: "Dikkat edin, insan vücudunda küçücük bir et parçası vardır; o düzgün olursa bütün vücut düzgün olur, o bozulursa bütün vücut bozulur. Dikkat edin, o kalptir."¹⁹³ Tasavvuf geleneği bu hadisi, kalbin mâneviyatın merkezi olduğunu kanıtlayan temel metin olarak defalarca yorumlamış;

¹⁹¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 3:114.

¹⁹² İbn Kayyim, *İğâsetü'l-Lehfân*, 1:45.

¹⁹³ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, İmân, 39.

gaflet ve kasvetin yalnızca bireysel bir ihmalkârlık değil, bütünüyle insanı tehdit eden varoluşsal bir tehlike olduğunu bu hadis üzerinden temellendirmişdir.

2.1.3. Huzur ve Gaybet Çerçevesinde Gafletin Yorumlanması

Haşr Suresi 19. ayeti, sürekli huzurda olma durumuna ve ilahi yakınlığa dikkat çekip kötü olandan sakındırma mahiyetinde “*onlar gibi olmayın*” ifadesini kullandığı için, mutasavvıflar Allah’ı unutma-hatırlama arasındaki gelgitleri huzur ve gaybet kavramları çevresinde de ele almışlardır.

Huzur ve gaybet izafî kavramlar olduğundan, lügat anlamıyla birbirinin zıttı oldukları halde aynı manada kullanılabilirler. Çünkü insanlara göre gaybet halinde olan hakkın huzurundadır. Hak ile hazır olan insanlara nispetle gaybettedir. Tasavvuf terminolojisinde *huzûr*, kulun her zaman Allah’ın onu gördüğü bilincinde olmasıdır. Böylelikle kul yaptığı bütün iş ve amellerini Allah’ın rızası çerçevesinde devam ettirir. Bu durum ayette şöyle bildirilir: “*Doğu da Batı da Allah’ındır. Nereye dönerseniz dönün, Allah’ın vechi (yüzü) oradadır. Şüphesiz Allah’ın rahmeti geniştir, O her şeyi bilendir.*”¹⁹⁴ Ayetin de işaret ettiği gibi mutasavvıflar, her daim Allah’ın huzurunda olma bilincinin insanları gaflete düşmekten ve O’nu unutmaktan uzak tuttuğuna dikkat çekip önemini hatırlatmışlardır.¹⁹⁵

Gaybet ise tasavvufî anlamıyla, kulun Allah’tan başka tüm mahlukla bağına koparması ve onlardan uzak olması durumunu ifade eder. Mutasavvıflar, gaybetin yapısını ifade ederken şu ayeti referans alarak: “*Allah, bir adamın içinde iki kalp yaratmamıştır...* ”¹⁹⁶ kalpte hem dünya hem Allah sevgisinin aynı derecede barınamayacağına dikkat çekip bu durumu gaybet haliyle tanımlamışlardır.

Gaybette varılacak son aşamanın “gaşyet” olduğunu bildiren Kuşeyrî ise bu terimlerle diğer tasavvuf terimleri arasındaki yakınlık ve farklılıklar üzerinde durmuştur. Ona göre heybetin¹⁹⁷ hakkı gaybetdir, heybet halinde olan her sâlik gaybet vasfını da kendinde bulundurur. Gaybetin az veya çok sürmesi de heybetle ilgilidir.

¹⁹⁴ Bakara, 2/115.

¹⁹⁵ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 212-213.

¹⁹⁶ Ahzâb, 33/4.

¹⁹⁷ **Heybet:** Sözlükte "korku, ürküntü, azamet" anlamına gelir. Tasavvufta Allah’ın celâl, azamet ve yüceliğinin kalp üzerinde uyandırdığı derin saygı ve haşyet hâlidir. Üns’ün (yakınlık, ünsiyet) karşıtıdır.

Gaybet hali sona erince sahv¹⁹⁸ hali başlar. Sekr gaybetten daha kuvvetli olabileceği gibi aksi de mümkündür. Sâlikin halktan gaybeti oranında Hak ile olan huzûru mükemmelleşir. Nihayet gaybet ve sekr Hak ile huzûru, temkin¹⁹⁹ ve sahv ise halk ile huzûru ifade eder.²⁰⁰

İbn Hafif başta olmak üzere Hâris el-Muhâsibî, Cüneyd-i Bağdâdî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Ebû Hafs el-Haddâd, Ebû Muhammed el-Cerîrî, Husrî gibi mutasavvıflar huzur halini gaybet halinden üstün tutmalarının sebebi, huzur olmadan gaybet durumunun gerçekleşmeyeceğidir. Zira huzur olmadan yaşanan gaybet sarhoşluk ve delilik halinden başka bir şey değildir derler.²⁰¹

Görüldüğü üzere, gaybet ve huzur gafletin zıttı kavramlardır. Bu bağlamda gaflet durumunda yaşanan varoluşsal boşlukların kişinin gaybet ve huzur halini muhafazasıyla alakası açıkça gözler önüne serilmiştir. Dolayısıyla kul mezkûr hallerin zirvesine yaklaştıkça Allah'ı unutma uyarısıyla karşı karşıya ya hiç gelmez ya da bu durumun kişide ancak zelleleri görünür.

2.2. Nefsin Mahiyeti ve Nefis Mertebeleri

Lügat açısından nefis, kan, can, ruh, zat anlamlarına gelir.²⁰² İstilahta ise nefis, insanın dünyevi arzular, tutkular ve bedensel ihtiyaçlarla ilgili yönünü ifade eder.²⁰³ Gazali'ye göre nefis iki anlamda kullanılır:

1. **Geniş Anlamda:** İnsanın bütünü, kalbi, ruhu ve bedeniyle insan.
2. **Dar Anlamda:** İnsanın şehvet ve gazaba meyilli, hayvani yönü.²⁰⁴

İbn Kayyim el-Cevziyye şöyle der: "Nefis, insanın hem aşağılara inme potansiyeli hem de yukarılara yükselme kabiliyetidir. İnsan, nefisini kontrol ederse yükselir, nefisine teslim olursa alçalır."²⁰⁵

¹⁹⁸ **Sahv:** Sözlükte "ayılmak, kendine gelmek, uyanmak" anlamına gelir. Tasavvufta **sekr** (sarhoşluk, vecd) hâlinin sona erip kişinin normal bilincine dönmesi demektir.

¹⁹⁹ **Temkin:** Sâlikin ulaştığı makamdaki süreklilik ve kararlılık hâlidir. Yani kişinin mânevî bir makama ulaştıktan sonra o makamda kalıcı ve sâbit olması, hâlinin değişkenlik göstermemesi demektir.

²⁰⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 266.

²⁰¹ Mehmet Akkuş, "Gaybet," TDV İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), 13: 409–410.

²⁰² İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 6:233.

²⁰³ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 822.

²⁰⁴ Gazali, *İhyâ*, 3:7-10.

²⁰⁵ İbn Kayyim, *İğâsetü'l-Lehfân*, 1:75.

Haşr 19'daki en çarpıcı boyutlardan biri, Allah'ı unutan insanın nefsinin de unuttuğu gerçeğidir. Buradaki sorun şudur: Kişi Allah'ı unuttuğunda kendi nefsinin de unutmaktadır. Ama bu büyük bir çelişki değil midir? Nasıl olur da insan nefsinin unuttur?

Tasavvuf geleneği bu soruyu şöyle yanıtlar: Âyetteki "nefis" kelimesi insanın maddî ve hevâî boyutunu değil, gerçek ve ruhânî boyutunu yani Allah'a dönük olan cephesini kastetmektedir. Allah'ı unutan kişi bu ruhânî boyutunu kaybeder ve yalnızca hevâsıyla, arzu ve ihtiraslarıyla yaşayan bir varlığa dönüşür. Kuşeyrî bu hâli şöyle ifade eder: Nefsin Allah'tan uzaklaşması, aynı zamanda nefsin kendi özünden de uzaklaşmasıdır; çünkü nefsin özü Allah'a yönelişten ibarettir.²⁰⁶

Bu girizgâh, nefsin mahiyeti hakkında genel bir yargı taşımaktadır. Zira mutasavvıflar ve nefsin mahiyeti hakkında çözümlenmiş yapanların birçoğunun tanımlamaları bu çerçevededir. Ancak bu anlamda sıra dışı denebilecek görüşler de mevcuttur. Bize göre bunlardan en dikkat çekici olanı ise Kindî'nin tespitleridir. O nefsin bizatihi kendisinin cevher olduğunu vurgulayarak şu temsili verir: "Işığın güneşten gelmesine benzer bir şekilde nefis de Allah'tan gelmiştir." Bu tanımlamayı yaptıktan sonra nefsin cisimden bağımsız olduğu ve ona aykırı olduğu çıkarımlarında bulunarak; bedene ait olan öfke ve şehvet gibi durumların nefisle alakası olmadığını söyler. Kindî, nefse mutasavvıfların tanımlamalarına yakın bir anlam yükler. O nefsinin eğitip geliştiren kişinin "Allah'ın sıfatlarına bezeneceğini" vurgulayarak, nefsin ölümsüz olduğuna dikkat çekmiş, ölenin beden olduğu fikrini savunmuştur. Nefsin ise Allah'ın nuruna dönüşeceğini, böylece nefse gizli ya da açık her şeyin bildirileceğinin düşüncesini taşımaktadır. Kindî'nin nefsi daha çok ruh anlamında kullandığı görülmektedir. Onun nefsi 'küçük alem' olarak tanımlaması daha sonraki dönemlerde mutasavvıfların dikkatini çekmiş ve bu kavramı kullanmışlardır.²⁰⁷

Nefsin mahiyeti konusuna bu kadar önem verip üzerinde durmamızın sebeplerinden biri, mutasavvıfların nefsin tekâmül ve makamıyla doğru orantılı olarak ilâhî emri anlama ve idrak etme kabiliyetinin arttığı yönündeki söylemleridir. Onlar,

²⁰⁶Kuşeyrî, *Letâîfü'l-İşârât*, 3:565.

²⁰⁷ Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak* (İstanbul: DEM Yayınları, 2016), 127-130.

söz konusu ilerlemeler kat edildikçe yeni keşif ve mârifet kapılarının aralandığı inancını taşırlar.²⁰⁸ İşte işârî tefsir düşüncesi tam da bu noktadan doğmaya başlamıştır.

2.2.1. Nefsin Mertebeleri ve Tezkiye Süreci

İslâm tasavvufunun en sistematik insan anlayışı, nefsin mertebelerine ilişkin öğretide ortaya çıkmaktadır. Bu mertebeler üç ila yedi aşamalı bir süreç olarak formüle edilmekle birlikte temel Kur'ânî referansları üç ana başlık altında toplanmaktadır: Nefs-i emmâre, nefs-i levvâme ve nefs-i mutmainne.

Birinci mertebe olan *nefs-i emmâre*, "kötülüğü şiddetle emreden nefis" demektir. Hz. Yûsuf'un diliyle dile getirilen "İnne'n-nefse le-emmâratun bi's-sûi" (Nefis gerçekten kötülüğü emredicidir)²⁰⁹ bu aşamayı tanımlamaktadır. Emmâre, ulvî değerlere kör; süflî arzulara ise tutkuyla bağlıdır, sahibini günaha sürükler, suçunu fark ettirmez.

İkinci mertebe olan *nefs-i levvâme*, "kendini kınayan nefis" anlamına gelmektedir. "Ve lâ uksimu bi'n-nefsi'l-levvâme" (Kınayan nefse yemin ederim)²¹⁰ âyeti bu aşamayı konu edinmektedir. Levvâme; günah işlediğinde pişman olan, vicdan azabı duyan, ama buna rağmen zaman zaman yeniden günaha dönen bir nefistir. Bu aşama mânevî uyanışın ilk habercisidir.

Üçüncü ve en yüce mertebe olan *nefs-i mutmainne*, "huzura ermiş nefis" demektir. "Yâ eyyetühe'n-nefsu'l-mutmainneh, irciî ilâ rabbiki râdıyeten mardıyyeh" hitabı, Allah'ın huzur bulmuş kulunu cennete çağırmasını anlatmaktadır. Bu mertebe, nefsin tamamen Allah'a teslim olduğu, hevânın susturulduğu ve ilâhî rızânın gerçekleştiği hâldir.²¹¹

Bazı mutasavvıflar, yukarıdaki üç mertebenin ötesinde dört mertebe daha saymışlardır. Bunlardan dördüncüsü hayır ve şerri ayırt edebilen nefis anlamına gelen Nefs-i Mülhime'dir. Beşinci mertebe, her durumda Allah'ın takdirine razı olan nefis olan Nefs-i Râdiye'dir. Altıncı mertebe Allah'ın razı olduğu nefis olan Nefs-i

²⁰⁸ Cemal Nar, *Aydınlanma Yolunda Tasavvuf* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2008), 67.

²⁰⁹ Yûsuf 12/53.

²¹⁰ Kıyâmet 75/2.

²¹¹ Fecr 89/27-30.; Zemahşerî, el-Keşşâf, 6:233.; Uludağ, "Nefis", 32:526-529.

Mardıyye'dir. Yedinci ve son mertebe ise en yüksek kemale ulaşmış nefis anlamına gelen Nefs-i Kâmile ya da Nefs-i Sâfiye'dir.²¹²

Kuşeyrî, *er-Risâle*'de nefsi "kulun sıfatlarının, huylarının ve davranışlarının kötülerine verilen isim" olarak tanımlar. Bu tanım, nefsin özünde kötü olmadığını; bilakis kötülüklerin taşıyıcısı olduğunu ortaya koyar. Nefis terbiye edilebilir, dönüştürülebilir; emmâreden mutmainneye doğru uzun ve meşakkatli bir süreçte tekâmül edebilir. Bu sürecin adı tezkiye-i nefistir.²¹³

Tezkiyenin asıl amacı, Allah'ı unutmamanın yol açtığı varoluşsal yıkımı onarmaktır. Nefsi unutmak bir sonuçtur, Allah'ı unutmak ise asıl illetir. Bu sebeple tezkiye, yalnızca ahlâkî bir arınma süreci olarak anlaşılabilir; özünde ilâhî huzurda yeniden kendine gelmek, kaybedilen hatırlamayı kazanmaktır.²¹⁴ Tasavvuf geleneğinin nefis mertebelerini bu denli titizlikle işlemesi de tesadüf değildir: Sûfiler, enfüsî olanın mahiyetini bildirirken aslında unutuşun katmanlarını ve hatırlanışın aşamalarını haritalandırmaktadır. Tezkiyeye bu perspektiften bakıldığında olması gereken de budur; zira Kur'ân'ın öngördüğü kulluk, Allah'ı hatırd tutarak nefsi de hakkıyla bilmektir. Allah'ı hatırlamak nefsi kurtarır, nefsi unutmak ise ancak Allah'ı hatırlamamaktan kaynaklanır.

Bu bağlamda nefsi terbiye etmek, ondan istenileni kâmil manada yerine getirmek ve bunu Allah'ı hatırlayarak gerçekleştirmenin zorunluluğuna Haşr suresinin 19. âyetinde zaten işaret edilmektedir. Mutasavvıflar bunun ancak kâmil manada fenâ ve bekâda gerçekleşeceğini söyleyerek şu hadîs-i kudsîyi delil gösterirler: "Kulum bana nâfile ibadetlerle yaklaştırmaya devam eder, nihâyet onu severim. Onu sevince de onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum."²¹⁵ Bu hadîs aynı zamanda tezkiye sürecinin önemine dikkat çekmektedirler.

²¹² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 369.

²¹³ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 66.

²¹⁴ Süleyman Uludağ, "Tasfiye," *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/127-128.

²¹⁵ Buhârî, *Rikâk*, 38; Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 215.

2.2.2. Allah'ı ve Nefsi Hatırlatan Tasavvuf Terimleri

1. Zikir

Sözlükte "bir şeyi anmak, hatırlamak" anlamına gelen zikir, tasavvuf ve dinî literatürde "Allah'ı anmak ve unutmamak suretiyle gafletten ve nisyandan kurtuluş" anlamında kullanılır. Zikir dil veya kalp ya da her ikisiyle birlikte yapılır.²¹⁶ Bu anlamda birçok ayette zikrin önemine ve sürekli yapılması gerekliliğine defalarca vurgu yapılmıştır.²¹⁷

2. Murakabe

Murakabe, gözetmek, kontrol etmek, denetlemek ve bir şeyi dikkatle izlemek anlamına gelir. Tasavvufta ise, kulun Allah'ın kendisini her an gördüğü ve bildiği bilinciyle kalbini, düşüncelerini ve davranışlarını sürekli kontrol altında tutması; ilahî huzurda bulunduğu şuuruyla yaşamasıdır.²¹⁸

3. Mücâhede

Mücâhede, insanın sürekli olarak nefis ve şeytanın vesveselerine karşı direnip onlarla mücadele hâlini ifade eder. Kişinin bu savaşta en büyük yardımcıları zikir, ibadet ve dualardır. Bu anlamda mücâhede, kişiyi gaflete düşmekten alıkoyan en önemli ruh hâllerinden biridir.

4. Muhasebe

Muhasibî'nin (ö. 243/857) geliştirdiği riyâzet-muhasebe anlayışı, nefsin nasıl tanınacağını ve terbiye edileceğini sistematik biçimde ortaya koymuştur. Muhasibî, *er-Riâye li-Hukūkillah*'da nefis muhasebesini mânevî hayatın olmazsa olmaz adımı olarak konumlandırmıştır. Kişi kendini hesaba çekmediği sürece gaflet içinde kalmakta; gaflet içinde kaldığı sürece "kendini unutma" hâli devam etmektedir.²¹⁹ Yani muhasebe kişinin kendini sürekli denetleme halidir. Muhâsebe ile murâkabe birbirinin yerine kullanılmakla birlikte aralarındaki en önemli fark şöyle ifade edilebilir: Muhâsebe kişinin kendi geçmişine dönerek yaptıklarını

²¹⁶ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 162-164.

²¹⁷ A'râf, 7/204; Âl-i İmrân, 3/191; Kehf, 18/24; Nûr, 24/37. Bu bağlamda Kur'an'da daha birçok âyet vardır.

²¹⁸ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 164-165.

²¹⁹ Zafer Erginli, "Muhâsibî", TDV İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020), 31:13-16.

sorgulamasıyken murâkabe geleceğe yönelik sürekli bir uyanıklık hâlidir. Bir diğer ifadeyle muhâsebe kişinin belirli aralıklarla amel ve niyetlerini hesaba çekmesi, murâkabe ise her an Allah'ın gözetimi altında olduğunun bilinci içinde yaşamasıdır. Bu iki kavram birbirini tamamlar; muhâsebe murâkabenin zeminini hazırlar.

5. Zühd

Gönülde sadece Allah'ın kalması hâlini ifade eder. Bu hâli rehber edinmiş biri Allah dışında hiçbir şeye önem vermeyip gönlünde yer edinmesine izin vermez. Bu kişinin ulaştığı son nokta ne varlığa sevinmek ne de yokluğa üzmektir.²²⁰

6. Vera

El çekip uzak durmak manalarına gelir. Haram ve yasak olan şeylere düşmemek için şüpheli olandan dahi uzak olma hâlidir. Bir diğer ifadeyle ağızdan çıkan ve kalbe giren her şeyin Allah ve Resûlü'nün rızası ölçüsünde olmasıdır.²²¹

7. Tevekkül

Sözlük anlamı birini işlerini görmesi için tayin etmektir. Tasavvufta ise tevekkül hâli; insanın gönlünde Allah'tan başka bir fail olmaması ve bütün işlerinde dayanak noktasını Allah yapmasıdır. Bundan kasıt kişinin elinden geleni yapması ve neticesini Allah'a bırakıp onunla savaş haline girmemesidir.²²²

8. Şükür

Her türlü nimeti verenin Allah olduğunun itirafında ve ikrarında bulunmaktır. Verilen nimetleri O'nun rızası çerçevesinde kullanmaktır. Şükür; kalp, dil ve bedenle olur. Dil ile şükür nimet sahibine itiraf ile hamd etmek; kalp ile şükür nimeti verenin Allah olduğunu bilmek; beden ile şükür ise bedeni Allah'ın yasaklarından korumak ve buyruklarına uymaktır.²²³

9. Rıza

Hoşnutluk, beğenmek, izin, müsaade ve boyun eğmek anlamlarına gelir. İstilahî anlamda ilâhî hüküm karşısında kulun sorgusuz boyun eğmesidir. Rızâ iki

²²⁰ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 179.

²²¹ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 157.

²²² Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 172.

²²³ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 174.

boyutlu bir yapıya sahiptir: Birincisi Allah'ın kuldan razı olması, ikincisi kulun Allah'tan razı olması şeklindedir.

10. Sabır

Kulun her türlü elem ve sıkıntıya karşı sızlanmadan dayanma gücünü ifade eder. Sabır, nefse haz veren şeyleri terk etmek olarak da tanımlanmıştır. Kur'ân'da sabır birçok âyette ele alınmış ve sabır ehli olanlar büyük mükâfatlarla müjdelenmişlerdir.²²⁴

11. Seyr u Sülûk

Sözlükte seyir gezmek, sülûk ise yürümek ve gitmek anlamlarına gelir. Tasavvuf ıstılahında seyir; cehaletten ilme, kötü ve çirkin huylardan güzel ahlâka, kendi varlığından Hakk'ın varlığına doğru gerçekleştirilen içsel bir yolculuktur. Bu yolculuğun özünde Allah'ı sürekli hatırlamak ve O'na yönelmek yatar. Sülûk ise tasavvuf yoluna girmiş kişiyi Allah'a kavuşmaya hazırlayan mânevî ve ahlâkî bir eğitim sürecidir. Seyir ve sülûk birbirinden ayrılmaz; nasıl ki abdestsiz namaz olmaz ise sülûksüz de seyir olmaz. Bu anlamda sülûk, seyrin olmazsa olmaz temelidir.²²⁵

12. Tevbe

Günahlardan rücû edip Hakk'a yönelmektir. Tasavvufî makamların ilki sayılır. Günahlardan sırf günah olması hasebiyle rızâ-i ilâhî için istiğfarda bulunup aczini itiraf etmenin farklı bir boyutudur.²²⁶

Tasavvufta bu mânevî değerleri içselleştirmedeki amaç; insana Allah'ı hatırlatmak ve nefsini terbiye ederek onun kemâle ulaşmasına yardımcı olmaktır. Haşr Sûresi'nin 19. âyeti bağlamında Allah'ı hatırlamak ve O'nun emir ve yasaklarına gerektiği gibi uymak, bu mânevî değerlerin meleke hâline gelmesiyle mümkündür. Zira âyette geçen "*onlar gibi olmayın, işte onlar fasıkların ta kendileridir*" ifadesi işârî anlamda nefs-i emmâreyi gösterir niteliktedir; istisnasız nefs-i emmâre Allah'a ve O'nun emir ve yasaklarına sürekli muhalefet etmeyi emreder. Buradan hareketle, nefs-i emmârenin tecessüm etmiş hâli olan münafıkları, fâsıkları ve kâfirleri bu çerçevede değerlendirerek onlara uyma ve onlara benzeme endişesinden dolayı sürekli teyakkuz

²²⁴ Neml, 16/96; Kasas, 28;54.

²²⁵ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 183.

²²⁶ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 159.

hâlinin gözetilmesi elzemdir. Yani kişinin Allah'a iyi bir kul olması için nefs-i emmâreden kurtulması ve onun telkinlerine kulak vermemesi gerekir.

Tasavvufî unsurlara burada özet mahiyetinde değinilmesinin bazı sebepleri vardır. Bunlardan ilki, çalışmanın kapsamı dışına çıkılmak istenmemesi ve amaçlanan hedef doğrultusunda bu kavramların özet niteliğinde sunulmasının yeterli olacağı düşünülmektedir. Diğer ise, çalışmanın farklı bölümlerinde konu bağlamları göz önünde bulundurularak söz konusu unsurların daha geniş bir perspektifle ele alınmış olmasıdır.

2.3. Haşr 19'un Zâhir-Bâtın Dengesinde Okunuşu

Haşr 19, işârî tefsir geleneğinde zâhir-bâtın dengesinin ne kadar önemli olduğunu en güzel biçimde örnekler niteliktedir. Zira âyetin zâhiri açıktır: Allah'ı unutmak çok büyük bir zulümdür, müminler bundan olabildiğince sakınmalıdırlar. Bâtînî boyutu ise bu uyarıyı derinleştirir: Allah'ı unutmak ne demek, Allah'ın unutturması ne demek, kulun nefsinin unutulması ne demek, fasıklar kimlerdir ve nefisle bağlantısı ve Allah'ı unutmanın kalp üzerindeki yıkımı, nefsin gerçek mahiyetinin dışına çıkması ve kişiyi kendi özüne yabancılaştırması işlenmektedir.

Bu iki boyut birbirini destekler, çelişmez. Zâhir anlamı bilen okuyucu işârî yorum sayesinde âyetin hangi mânevî derinliklere kadar uzandığını görür; işârî yorumu okuyan kişi ise dönüp zâhire baktığında lafzın ne kadar yoğun bir mânâyı taşıdığını fark eder. Kuşeyrî'nin *Letâîfü'l-İşârât*'ındaki Haşr 19 yorumu bu dengeyi en güzel biçimde sergileyen örnekler arasında yer almaktadır.²²⁷

²²⁷Kuşeyrî, *Letâîfü'l-İşârât*, 3:565

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HAŞR SURESİ 19. ÂYETİ BAĞLAMINDA BİREYSEL KİMLİK VE TOPLUMSAL HAFIZA

3.1. Âyetin Tarihi ve Toplumsal Arka Planı

Haşr Sûresi 19. Âyeti ve surenin tamamı belirli bir tarihsel ve toplumsal bağlamda nazil olmuştur. Âyeti sosyolojik perspektifle anlamak için, bu bağlamı detaylı olarak incelemek gerekir. Bununla birlikte, söz konusu toplumsal yapıyı ele almaktaki temel gayemiz tarihsel bağlamla sınırlı bir tasvir değil; olguların seyrini daha isabetli biçimde okuyarak çağdaş sosyolojik ve psikolojik meselelere kıyas yoluyla çözüm imkânları sunmaktır.

3.1.1. Beni Nadir Yahudilerin Kabile Yapısı

Beni Nadir, Medine'de yaşayan üç büyük Yahudi kabilesinden biriydi (diğerleri Beni Kaynuka ve Beni Kurayza).²²⁸ Onları diğer topluluklardan öne çıkaran özellikleri ekonomik ve sosyal açıdan güçlü bir konuma sahip olmalarıydı. Ekonomik olarak; Tarım (hurma bahçeleri), ticaret ve zanaat (kuyumculuk, silah yapımı) ile uğraşıyorlardı.²²⁹ Sosyal statü bakımından ise; Cahiliye döneminde Arap kabileleriyle ittifaklar kurmuş, toplumda söz sahibi olmuşlardı.²³⁰ Bununla birlikte Beni Nadir'in diğer yapısal özelliklerini değerlendirecek olursak şu temel unsurlara odaklanmak gerekmektedir. Dini kimlikleri noktasında, Tevrat'a inandıklarını iddia ediyor, ancak muharref bir şekilde yorumluyorlardı.²³¹ Yani kendilerini tanımladıkları kimlikle bile çelişir durumdaydılar. Siyasi ilişkileri noktasında verdikleri sözlerde duramıyorlar ve yaptıkları anlaşmalarda sadık kalamıyorlardı. Örneğin, Müslümanlarla Medine

²²⁸ İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1:514.

²²⁹ W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, (Oxford: Oxford University Press, 1956), 192.

²³⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2:58.

²³¹ Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 5:521.

Sözleşmesi (Sahife) imzalamış, ancak buna sadık kalmamışlardı.²³² Yahudilerin genel durumu hakkında Kur'an-ı Kerim onların Allah'ı unutuşlarını şöyle anlatır:

وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ (...) فَبِمَا نَفَضْتُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ "عَنْ مَوَاضِعِهِ" وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ (...)verdikleri sözü bozmaları sebebiyle onları lanetledik ve kalplerini katılaştırdık. Kelimeleri yerlerinden değiştiriyorlar ve kendilerine hatırlatılan şeylerin bir kısmını unutmuşlardır."²³³ Bu âyet bağlamında Yahudilerin toplumsal çöküşünün sebepleri şu şekilde ifade edilebilir; Yahudi kabilelerin Allah'la yaptıkları ahdi bozdukları ve bunu yapmalarından dolayı Allah'ın da onları lanetleyip kalplerini katılaştırması toplumsal çözülmenin birinci aşaması olarak ifade edilebilir. Bu durum Allah'ın onlara yapmış olduğu ceza-i amel cinsinden bir geri dönüşüdür. Âyetin devamında içinde buldukları şımarıklıktan kaynaklı kendilerine indirileni tahrif etmelerinden bahseder. Yine âyetin lafızları göz önünde bulundurulduğunda Allah'ın onlara bildirdiği emir ve nehiy niteliği taşıyan ilahi mesajların bir kısmından gafil kaldıkları anlaşılmaktadır.²³⁴ Bu iki durum toplumsal çöküşün başka bir boyutunu oluşturmaktadır.

Bu normlar; bir topluluğun Allah'ı unutmasının kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkan durumu, bu durumun toplumda yarattığı sarsıntıları ve nihayetinde sosyal hayat ile bireysel kimlik inşası üzerinde açtığı derin yaraları gözler önüne sermektedir. Bu itibarla Mâide Sûresi'nin 12-13. âyetleri, Haşr Sûresi'nin 19. âyetini asıl inceleme konusu olarak seçmemizdeki temel gerekçeyi, yani bir toplumun ya da o toplumu oluşturan bireylerin Allah'la bağlarını koparmalarının ağır neticelerle sonlanacağını, farklı bir dille ifade eden, uyarıcı ve tanımlayan bir işlev üstlenmektedir. Konuya farklı bir perspektiften bakıldığında şu gerçek bir kez daha gözler önüne serilmektedir: Allah'ı unutmak ya da O'ndan gafil kalmak, kolektif ve bireysel kimliğin yitirilmesine yol açmakta; bu yitim hem toplumsal hem de bireysel düzlemde derin bir yıkıma zemin hazırlamaktadır.

²³² İbn İshak, *Sîretü İbn İshak*, 291-292.

²³³ Maide, 5/12-13.

²³⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 11: 324-325.

3.1.2. Münafıkların Kimlik Yapısı ve Toplumsal Yansımaları

Münafıklar, Medine'nin yerli toplumu (Evs ve Hazrec kabileleri) içinden çıkmış, zahiren Müslüman görünen ama kalben inançsız olan kimselerdi.²³⁵ Liderleri Abdullah b. Übey b. Selûl idi. Münafıkların kimlikleri ikili bir yapıyı içermektedir. Yani ne oldukları bilinmeyen; ne oldukları gibi görür ne de göründükleri gibi davranırlardı.²³⁶ Kur'an bu durumu şöyle ifade eder: "وَإِذَا لَفُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا" - "İman edenlere rastladıklarında 'iman ettik' derler; şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında ise 'biz sizinleyiz, biz sadece alay ediyoruz' derler."²³⁷ Bu âyet münafıkların ikili kimlik yapılarını en iyi şekilde ortaya koymaktadır. Münafıkların diğer bir özellikleri ise fırsatçı olmalarıdır. Bu durum âyette şöyle ifade edilir: "الَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمْ فَإِن كَانَ لَكُمْ فِتْحٌ مِّنَ اللَّهِ قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ" - "Sizin için fırsat kollayanlar, size Allah'tan bir zafer nasip olursa 'Biz sizinle değil miydik?' derler."²³⁸ Müslümanlar güçlüyken yanlarında, zayıfken karşılarında dururlar.²³⁹ Münafıklık kimliğinin özünde, yalnızca kendi çıkarına göre şekillenen, menfaat odaklı bir düşünce kalıbı yatmaktadır. Bu kimlik, neyin doğru olduğundan değil neyin işe yarayacağından hareket eden, dolayısıyla hem ahlaki hem toplumsal açıdan kınanmış, yozlaşmış bir varoluş biçimini temsil etmektedir. Aslında sadece Müslümanlara karşı değil herkese karşı bu tutum içindedirler. Bu durumu birçok kere gösterdikleri davranışlarıyla gözler önüne sermişlerdir. Münafıkların en belirgin özelliklerinden biri de yalan söylemeleri ve boş vaatlerde bulunmalarıdır.²⁴⁰ "أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِن أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا" - "Görmedin mi münafıkları? Ehl-i Kitap'tan olan kâfir kardeşlerine şöyle diyorlar: 'Eğer siz çıkarılırsanız, biz de mutlaka sizinle çıkarız, sizin hakkınızda kimseye asla itaat etmeyiz. Eğer sizinle savaşılırsa, mutlaka size yardım ederiz.' Allah şahittir ki onlar yalancılardır."²⁴¹ Bu âyet, onların ne denli derin bir kişilik bozukluğuyla karşı karşıya olduklarının en veciz ifadelerinden biridir.

²³⁵ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, 1:89.

²³⁶ İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 3:234

²³⁷ Bakara, 2/14.

²³⁸ Nisa, 4/141.

²³⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1:66.

²⁴⁰ Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 22:536.

²⁴¹ Haşr, 59/11.

3.1.3. Yahûdiler ve Münafıkların İttifakında Kimliksizleşmenin Etkisi

Haşr Sûresi, Yahûdiler ile münafıklar arasındaki ittifakı geniş bir perspektifte ele alıp değerlendirir. Sosyolojik açıdan bu ittifak değerlendirildiğinde, iki farklı grubun ortak çıkarları doğrultusunda birleşmesidir.²⁴² Ortak çıkar ve hedeflerini şöyle ifade etmek mümkündür: Ortak hedefleri Hz. Peygamber (s.a.v.) ve İslam toplumunu yok etmek. Ortak çıkarları ise İslam'ın Medine'de güçlenmesini engellemek. Bunu yaparken de üstlendikleri roller, Yahudiler ekonomik güç sağlayacak, münafıklar ise Müslümanların içine girerek içeriden bilgi getireceklerdir. Ancak bu ittifak, krizle (Beni Nadir kuşatması) karşılaşıncı çökmüştür. Münafıklar, verdikleri sözü tutmamış, Yahudileri yalnız bırakmışlardır.²⁴³ Anlaşılan o ki kolektif kimliğini yitirmiş bir topluluğun, sağlam temelli sosyal bağlar kurması ve gerçek anlamda bir birliktelik oluşturması mümkün değildir; zira kimliksiz bir zemin, sağlıklı ilişkilerin inşasına elverişli değildir.

لَئِنْ أُخْرِجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِنْ قُوتِلُوا لَا يَنْصُرُوهُمْ وَلَئِنْ نَصَرُوهُمْ لَيُولُنَّ الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا
لَئِنْ أُخْرِجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِنْ قُوتِلُوا لَا يَنْصُرُوهُمْ وَلَئِنْ نَصَرُوهُمْ لَيُولُنَّ الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا
"Eğer onlar çıkarılırlarsa, kendileriyle birlikte çıkmazlar. Eğer onlarla savaşılırsa, onlara yardım etmezler. Yardım etseler bile mutlaka arkalarını dönerler, sonra kendilerine de yardım edilmez."²⁴⁴

Bu âyet, ittifakın sözde olduğunu, kriz anında bozulacağını önceden haber vermiş ve de bildirdiği gibi gerçekleşmiştir.

Değerlendirmeler göz önünde bulundurulduğunda Yahudiler ve münafıklar, Haşr 19'da anlatılan "*Allah'ı unutma-nefsini unutma*" sürecini yaşamışlardır. Bu süreci şöyle anlatmak mümkündür: Yahûdilerin Allah'la olan ahitlerini bozmaları ve Allah'a olan kulluk vazifelerini unutmaları,²⁴⁵ münafıkların ise inkarın bile ötesinde olan düşüklüğü derin gaflet, bunun neticesin kendi öz benliklerinden ve fitratlarından uzaklaşmaları²⁴⁶ ve dahası da Allah'ın tekrarlan lanetlediği fisk kimliğine bürünmeleri²⁴⁷ olarak özetleyebiliriz. Bu süreç; bir toplumun ve o toplumu oluşturan bireylerin kendi değer yargılarından nasıl uzaklaştığını, bu uzaklaşmanın beraberinde

²⁴² Watt, *Muhammad at Medina*, 214.

²⁴³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 4:89-92.

²⁴⁴ Haşr, 59/12.

²⁴⁵ Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 22:536.

²⁴⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7:520.

²⁴⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4:508.

getirdiği çöküşü ve söz konusu çöküş neticesinde hangi kimliğe büründüklerini ortaya koyan sosyolojik ve psikolojik bir analiz olarak okunabilir.

3.2. Allah'ı Unutmanın Bireysel Boyutları

Haşr Sûresi 19. âyetinde geçen "نَسُوا اللَّهَ" (*nesullâhe- Allah'ı unuttular*) ifadesi, psikolojik açıdan çok önemli bir olguya işaret etmektedir. Bu Allah'ı unutma eylemi, sadece bilişsel bir unutma değildir. Yaşamın merkezinden Allah'ın çıkarılması, Onunla ilişkinin kesilmesi ve gaflete düşmek gibi anlamlarına da gelir.²⁴⁸ Bölümün genel çerçevesi bu bağlamda ele alınmış ve Allah'ı unutmanın bireysel boyutları farklı retoriklerle ifade edilmeye çalışılmıştır.

3.2.1. Nisyanın Üç Yüzü: Gaflet, Terk ve İnkâr

Kur'ân'da nisyan (*unutma*) iki ayrı biçimde karşımıza çıkar. Birincisi yeteri kadar bilmeme durumu ya da yanılığın kaynaklanan, gaflet halidir. Bu durumda sahibi maruz görülebilir. Elmalılı şu âyeti tefsir ederken: "رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا" - "*Rabbimiz, unuttur veya yanılırsak bizi sorumlu tutma!*"²⁴⁹ unutmanın mahiyeti konusuna oldukça geniş bir yer vermiş ve değerlendirmelerde bulunmuştur.²⁵⁰ Bu konuyla alakalı hadis-i şerifte peygamber efendimiz şöyle buyurmaktadır. "Hata ve unutmadan doğan sorumluluk ümmetinden kaldırılmıştır."²⁵¹ Yine başka bir ayette, yanılarak yapılanlarda vebal olmadığını vurgularken ikinci unutma (kasıtlı unutma) şeklini vurgular nitelikte; "*fakat kalplerinizin bile bile yöneldiğinde günah vardır*" ikazında bulunur.²⁵² İkincisi ise bilinçli bir terk edişi, iradeyle seçilmiş bir yüz çevirmeyi ifade eder. "نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ" "*Allah'ı unuttular, O da onları unuttu.*"²⁵³ Haşr 19'daki nisyan ikinci türdendir; hafızadan bir şeyin silinmesi değil, bilinçli bir ihmal ve terk etmedir.²⁵⁴ İbn Âşûr'un Haşr suresi 19. âyetine ilişkin tespitine göre buradaki unutma, Allah'ı hatırlamayı bırakmak, emirlerine uymaktan vazgeçmek ve O'nunla

²⁴⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 29:511.

²⁴⁹ Bakara, 2/286.

²⁵⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2:279-280.

²⁵¹ İbn Mâce, Talak, 16; Beyhaki, *es-Süncnü'l-Kübra*, 7:298

²⁵² Ahzab, 35/5.

²⁵³ Tevbe, 9/67.

²⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4:508.

ilişkiyi koparmaktır.²⁵⁵ Aslında klasik tefsir müfessirlerinin çoğu farklı nüanslara değinseler de Allah'ı unutmayı genellikle bu çerçevede yorumlamışlardır.

Kur'ân'da unutmanın farklı boyutlarına değinilmiş ve bu unutmaların kişi ya da topluma hangi anlamda bir sorumluluk yüklediği açıkça belirtilmiştir. Unutma eylemi kişiye sadece bir sorumluluk yüklemek ve cezai bir yaptırım değil; bazen de ilahi bir lütuf olan unutmadan ya da unutturulmadan bahsetmektedir. Örneğin, "مَا نُنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" - "Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz. Allah'ın gücünün her şeye hakkıyla yettiğini bilmez misin?"²⁵⁶ Allah'ın böyle bir unutturma eylemini gerçekleştirmesi hâlinde, unutturulanın yerine daha hayırlısını veya mislini getireceğini bizzat vaat etmektedir. Bu itibarla söz konusu unutma, kulun hayrına tecelli eden ilahî bir tasarruf olarak değerlendirilir. Çalışmamızın bu bölümündeki esas amacımız ise ikinci unutma olan bilinçli unutmanın ve inkârın birey ile toplumda açtığı derin yaraları farklı boyutlarıyla ortaya koyarak bu duruma kalıcı çözümler üretmeye çalışmaktır.

Bu bilinçli unutmanın bireysel psikolojide üç aşamada ilerlediği görülmektedir.

İlk aşama gaflet hali: ibadetler aksatılmaya, dünya meşguliyetleri her şeyin önüne geçmeye başlar.²⁵⁷ Kur'ân bu aşamayı şöyle resmeder: فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَصَاعُوا: "Nihayet onların peşinden öyle bir nesil geldi ki, bunlar namazı bıraktılar; nefislerinin arzularına uydular."²⁵⁸

İkinci aşamada terk etme durumu: Gaflet derinleşerek Allah'ı anma tamamen terk edilir ve kalp artık pas tutmaya başlar.²⁵⁹ كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ "Hayır! Aksine yaptıkları kötülükler kalplerini paslandırmıştır."²⁶⁰ Bu pas tövbeyle silinebilir; süreç henüz geri döndürülemez değildir.

²⁵⁵İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-Tenvîr, 28:112.

²⁵⁶ Bakara, 2/106.

²⁵⁷Gazali, İhyâ. 4:871.

²⁵⁸Meryem, 19/59.

²⁵⁹Gazali, İhyâ, 3:7-10.

²⁶⁰Mutaffîfin, 83/14.

Üçüncü aşama inkâr: bu en ağır aşamadır artık kalp tamamen körleşir ve hakikati görme yeteneğini kaybeder.²⁶¹ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ "Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiş, gözlerinin üzerine de perde çekmiştir."²⁶² Bununla birlikte bu sonun bir kader olmadığını vurgulamak gerekir: Tövbe kapısı her zaman açıktır. Fakat iki durum vardır ki tövbenin dahi kabul edilmeyeceği açıkça bildirilir: Ölüm sarhoşluğunun başladığı anda yapılan tövbe ve kıyamet alametleri gerçekleştikten sonra edilen tövbe.²⁶³ Asıl mesele şudur: süreç ihmal edildikçe kendi ivmesini kazanır ve çıkış yolu giderek zorlaşır.

3.2.2. Gaflet ve Yabancılaşma Problemlerine Çözüm Olarak Zikir ve Teyakkuz

İnsanın Rabbiyle bağının zayıflaması, onu kendinden ve yaratılış gayesinden uzaklaştırır. Bu kopuş derinleştikçe varoluşsal krizler kaçınılmaz hâle gelir ve nihayetinde kişi inkâr tehlikesiyle yüz yüze kalır. Gaflet, Allah'tan ve manevi değerlerden habersiz yaşama hâlini ve insanın kendisi ile yaratıcısına yabancılaşmaya başladığı halin aşamalarını ifade eder;²⁶⁴ bu, İslam geleneğinde sürekli eleştirilen en temel ruhsal tehlike olarak konumlandırılmıştır.²⁶⁵ Yabancılaşma, insanın öz benliğinden, toplumundan, değerlerinden ve Allah'tan kopması hâlidir.²⁶⁶ İslam perspektifinde ise yabancılaşmanın en derin boyutu Allah'tan kopuştur;²⁶⁷ zira insanın hakikati Allah'ın kulu olmasındadır. Bu bağ kopunca insan kendinden uzaklaşarak yüklendiği misyon ve vizyonunu da unuttur.²⁶⁸

Allah'tan kopuşun kaçınılmaz sonucunu Kur'an şöyle açıklar: وَمَنْ أَعْرَضَ عَنَّا ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى "Kim benim zikrimden yüz çevirirse, onun için sıkıntılı bir hayat vardır ve kıyamet günü onu kör olarak haşrederiz."²⁶⁹ İbn Kayyim bu sıkıntılı hayatı şöyle açıklamıştır: Sıkıntılı hayat, kalbin daralması, göğsün sıkışması, içinin bunalması, sürekli endişe ve kaygı hâlinde olma durumunu olarak

²⁶¹ İbn Kayyim, *İğâsetü'l-Lehfân*, 1:67.

²⁶² Bakara, 2/7.

²⁶³ Bkz, Nisâ 4/18; En'âm 6/158

²⁶⁴ İsfahâni, *el-Müfredât*, 609.

²⁶⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 129.

²⁶⁶ Köse, *Freud ve Din*, 178.

²⁶⁷ Kutub, *el-Adâletü'l-İctimâiyye fi'l-İslâm*, 89.

²⁶⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7:520.

²⁶⁹ Taha, 20/124.

ifade etmiş ve kişinin bu durumdan kurtulmasının formülünü ise ancak Allah'ı zikretmekle mümkün olduğu neticesine bağlamıştır.²⁷⁰

Gafletin tespit edilmiş psikolojik sonuçları şöyle sıralanabilir: anlamsızlık, boşluk ve ümitsizlik duygularıyla kendini gösteren depresyon; sürekli kaygı ve huzursuzlukla kendini gösteren anksiyete; kendini değersiz hissetme ve öz güven eksikliği olarak tezahür eden düşük öz-saygı; içsel boşluğu doldurmak için madde, alkol, kumar ve teknoloji bağımlılıkları²⁷¹; anlamlı ilişkiler kuramama ve derin yalnızlık.²⁷² Viktor Frankl'ın "varoluşsal boşluk" (existential vacuum) kavramı, bu durumu çok iyi açıklar. Modern insan, anlam kaybı yaşadığında içsel boşluğunu doldurmak için farklı yollara başvurur ama doyuma ulaşamaz.²⁷³ Yaşadığı doyumsuzluk, yukarıda bahsettiğimiz onu içinden çıkılmaz durumlara düşürür. Bireyi yaşadığı derin buhranlardan çıkaracak en temel eylem ise zikir ve teyakkuzda olma halidir.

Zikir ve teyakkuz hali, bu gafleti ve yabancılaşmayı gidermek için Kur'an'ın önerdiği temel çözümdür. Zira zikir, Allah'ı hatırlamak, O'nu anmak, isimlerini ve sıfatlarını yâd etmektir.²⁷⁴ Kişi Allah'ı hem dil hem de kalple anabilir.²⁷⁵ Fakat en mükemmel zikir, kalp ve dilin birlikte olduğu zikirdir. Aynı zaman da zikir ölü kalbi diriltten en güçlü ilaç olarak tanımlanmıştır.²⁷⁶ Kulun, rabbini zikretmesinin Allah katındaki değerini vurgulamak için Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Allah Teâlâ buyuruyor ki: 'Ben kulumun benim hakkımdaki zannı üzereyim ve o beni andığı zaman onunla beraberim. Eğer o beni kendi nefsinde anarsa, ben de onu kendi nefsimde anarım. Eğer o beni bir topluluk içinde anarsa, ben de onu onlardan daha hayırlı bir topluluk içinde anarım.'" ²⁷⁷ Bu hadiste Haşr Sûresi 19. âyetinde olduğu gibi karşılıklı bir ilişki söz konusudur; ancak bu sefer Allah, kendisinin anılmasına karşılık daha iyisiyle mukabele edeceğini bildirmektedir. Dolayısıyla burada yaptırım değil, kulun zikrini mükâfatlandırma durumu ön plana çıkmaktadır. Hadisin bağlamından

²⁷⁰İbn Kayyim, *İğâsetü'l-Lehfân*, 1:89.

²⁷¹ Aytan, *Psikoloji ve Din*, 132-133; Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 86; 134-135.

²⁷² Erich Fromm, *Sevme Sanatı*, çev. Işitan Gündüz, (İstanbul: Say Yayınları, 2003), 89.

²⁷³ Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 134-135.

²⁷⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, 328.

²⁷⁵ Gazali, *İhyâ*, 1:869-872.

²⁷⁶İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Vâbilü's-Sayyib mine'l-Kelimi't-Tayyib*, thk. Seyyid İbrâhim, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1999), 88.

²⁷⁷ Buhârî, *Sahih*, Tevhid 15; Müslim, *Sahih*, Zikir 1.

hareketle şunu söylemek mümkündür; Allah, kullarını kendisini zikretmeye yönelmeleri vesilesiyle ilâhî lütuf ve rahmetiyle kuşatır; onları içinde buldukları sıkıntı, gaflet ve bunalım hâlinde çıkararak hakiki huzura erdirmek için farklı vesileler ve yollar ihsan eder. Kur'ân ve Sünnet'te bu durum şu ifadelerle müjdelenmektedir: Her şeyden önce zikir kalbe huzur bahşeder; *أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ*; "*Bilesiniz ki kalpler ancak Allah'ı zikretmekle huzur bulur*"²⁷⁸ âyeti bu gerçeği en veciz şekilde ifade etmektedir. Zikir aynı zamanda gafleti giderir; *وَادْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ*; "*Unuttuğun zaman Rabbini an*"²⁷⁹ buyruğu, zikreden insanın Allah ile bağı sürekli canlı tuttuğuna işaret eder. Öte yandan zikir, şeytanın vesvesesine karşı da güçlü bir kalkan işlevi görür; zira *وَمَنْ يَعِشْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُفِضَ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ*; "*Kim Rahman'ı anmaktan gözünü kaparsa, ona bir şeytan musallat ederiz de onun yakın dostu olur*"²⁸⁰ âyeti, Allah'ı unutmanın insanı ne denli savunmasız bıraktığını açıkça ortaya koymaktadır. Zikrin bir diğer önemli meyvesi günahları silmesidir; Hz. Peygamber (s.a.v.) bu hususta şöyle buyurmuştur: "Kim bir günde yüz defa 'Sübhânallâhi ve bihamdihi' derse, günahları denizin köpüğü kadar olsa bile silinir."²⁸¹ Zikir, kulluk bilincini pekiştirerek ahiret azabından kurtuluşa da vesile olur; *فَادْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونَ*; "*Beni anın ki ben de sizi anayım; bana şükredin, nankörlük etmeyin*"²⁸² âyeti, zikir ile ilâhî mukabele arasındaki köklü bağı gözler önüne serer. Son olarak zikir, insana manevî güç kazandırır; *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً*; "*Ey iman edenler! Bir toplulukla karşılaştığınızda sebat edin ve Allah'ı çokça anın ki kurtuluşa eresiniz*"²⁸³ âyeti, zikirle kazanılan bu içsel direncin somut bir ifadesidir.

Allah'ın bu müjdesi, modern psikoloji araştırmalarıyla da desteklenmektedir. Zira zikrin mahiyetinde var olan ve modern psikolojide meditasyon gibi ritüellerle karşılık bulan uygulamalar, insanın içinde bulunduğu gaflet, yabancılaşma ve depresif halden kurtulmasına vesile olan rahatlatıcı hallerini beraberinde getirmektedir. Bu pratikler; kortizol (stres hormonu) seviyesini düşürerek stresi azaltmakta, öfke, korku ve üzüntü gibi olumsuz duyguların yerini sevgi, şükür ve huzura bırakmasını

²⁷⁸ Ra'd, 13/28.

²⁷⁹ Kehf, 18/24.

²⁸⁰ Zuhruf, 43/36.

²⁸¹ Buhârî, *Sahih*, Deavat 64; Müslim, *Sahih*, Zikir 28.

²⁸² Bakara, 2/152.

²⁸³ Enfal, 8/45.

sağlayarak duyguları düzenlemeye katkıda bulunmakta, zihinsel odaklanmayı geliştirerek dağınık düşüncelerden arındırmakta ve zorluklar karşısında daha dirençli bir yapı kazandırmaktadır. Ayrıca hayata anlam ve amaç katarak varoluşsal kaygıları da hafifletmektedir.²⁸⁴

Kenneth Pargament ve ekibinin yürüttüğü araştırmalar, dinin ön gördüğü dini başa çıkma formüllerinin özellikle zikir ve duanın travma sonrası stres bozukluğu, depresyon ve anksiyete gibi psikolojik sorunların üstesinden gelmede etkili olduğunu göstermiştir.²⁸⁵ Bu durum, insanın aşkın bir varlıkla kurduğu derin ilişkinin ona kazandırdığı sağlam dayanak noktasının ve sarsılmaz güvenin bir neticesidir. Şunu belirtmek gerekir ki zikir ile modern psikolojinin sunduğu ritüeller birbirleriyle özdeş değildir; ancak insan fitratına hitap etme ve ruhu dengeleme noktasında ortak bir paydada buluşmaktadırlar. Zikri modern psikoloji kavramlarına indirgemek, onun mahiyetini sığlaştırmaktan öte bir anlam taşımaz. Bu sebeple söz konusu ayrımı açıkça ortaya koymak büyük önem taşımaktadır. Bu bölümdeki amacımız zikri diğer ritüellerle özdeşleştirmek değil, aralarındaki ortak noktaları tespit etmektir.

Teyakkuz ise, kalbin sürekli uyanık olması, gaflete düşmemesi, Allah'ı daima hatırdan tutmasıdır.²⁸⁶ Tasavvufta murâkabe (gözetim) kavramıyla yakından ilişkilidir.²⁸⁷

Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "İhsan, Allah'a O'nu görüyormuşsun gibi ibadet etmendir. Sen O'nu görmüyorsan da O seni mutlaka görüyor."²⁸⁸

Bu bilinç (teyakkuz, murâkabe), insanı sürekli Allah'ın huzurunda hissettirir ve davranışlarını düzenler.²⁸⁹

²⁸⁴ Harold G. Koenig - Dana E. King - Verna B. Carson, *Handbook of Religion and Health*, (New York: Oxford University Press, 2012), 234-267; Pargament, *The Psychology of Religion and Coping*, 290-295.

²⁸⁵ Kenneth I. Pargament - Harold G. Koenig - Nalini Tarakeshwar - June Hahn, "Religious Struggle as a Predictor of Mortality Among Medically Ill Elderly Patients", *Archives of Internal Medicine* 161/15 (2001): 1881-1885.

²⁸⁶ Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, 189.

²⁸⁷ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 344.

²⁸⁸ Buhârî, *Sahih*, İman 37; Müslim, *Sahih*, İman 1.

²⁸⁹ Gazali, *İhyâ*, 4:711.

Psikolojik açıdan teyakkuz, "mindfulness" bilinçli bir farkındalık kavramı olarak tanımlanır. Bu farkındalıkta, asıl maksat kişinin kendini tanıma, anlamlandırma ve zihinsel bir denge kurma çabasıdır.²⁹⁰ İlahi olanla bir bağ kurma ve onun gözetiminde olduğu bilincine dayalı değildir.

Ancak İslam'daki teyakkuz, modern psikolojinin önerdiği "anda olma" (mindfulness) pratiğiyle yalnızca yüzeysel bir benzerlik taşır; özü itibarıyla çok daha derin bir bilinci ifade eder. Zira İslam'daki teyakkuz, kişinin her an Allah'ın huzurunda olduğunun farkındalığıyla yaşamasıdır; bu bilinç insanı yalnızca mevcut ana bağlamakla kalmaz, onu anlam ve sorumluluk zeminine de oturtur.²⁹¹ Dolayısıyla teyakkuz, kişiyi gaflete düşmekten her daim koruyan ve ona ilâhî bir uyanıklık hali sunan gizli bir rehberdir.

3.2.3. Allah'ı Unutmanın Psikolojik Sonuçlar

Haşr 59/19'da Allah'ı unutmak ile nefsinin unutmak arasında kurulan ilişki, kimlik kaybının Kur'ânî bir tasviridir. Bu sürecin sonunda ortaya çıkan fâsık kimliği ise hakiki bir benlik inşası değil; anlam zemininden kopuk, özden yoksun bir varoluş biçimidir. Kur'ân bu kimliği ilâhî ölçüde değersiz ilân etmekte, sahiplerini hem kınama hem de cezaya müstahak görmektedir.

Allah'ı unutmanın psikolojik sonuçları ve hayata yansımaları şunlardır:

3.2.3.1. Anlam Kaybı ve Kimlik Karmaşası

Viktor Frankl'ın logoterapi kuramına göre, insanın temel motivasyonu anlam arayışıdır.²⁹² Allah'ı unutmak, hayatın anlamını ve amacını kaybetmek demektir. Kişi Allah'ı unutunca 'ben kimim?' sorusunu doğru cevaplandıramayacağı için kimliğinin merkezi çöker. Çünkü insanın yaratılış gayesi, Allah'a kulluk etmek ve kendi benliğindeki acziyetin farkında olmaktır.²⁹³ Kur'an bu görüşü şöyle desteklemektedir: وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ "Cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım."²⁹⁴

²⁹⁰ Jon Kabat-Zinn, *Wherever You Go, There You Are: Mindfulness Meditation in Everyday Life*, New York: Hyperion, 1994, 4.

²⁹¹ Badri, *The Dilemma of Muslim Psychologists*, 145.

²⁹² Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 34.

²⁹³ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, 9:604.

²⁹⁴ Zariyat, 51/56.

Yine Frankl bu konuyu şöyle ifade eder: "Anlam yoksunluğu, çağımızın en büyük hastalığıdır. İnsan, anlam bulamadığında varoluşsal boşluk yaşar."²⁹⁵ Böylelikle insan 'yitik kimlik' olarak tarif edilebilecek bir hüviyete bürünür.

Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Kim Allah için sevinirse, Allah için kızarsa, Allah için verirse ve Allah için esirgerse, imanını tamamlamıştır."²⁹⁶ Bu hadis, Allah'ın hayatın merkezinde olması gerektiğini gösterirken, insanın yaşamış olduğu varoluşsal anlamsızlığına çözümler getirir.

Allah'la bağı kopan insan, kimlik karmaşası yaşar, kendini başka şeylerle tanımlamaya çalışır (meslek, servet, şöhret vb.). İnsan bu gibi şeylerin araç olduğu duygusunu unuttur amaç haline getirir.

Erik Erikson'un kimlik gelişimi teorisine göre, sağlıklı bir kimlik gelişimi için tutarlı ve stabil bir değer sistemine ihtiyaç vardır.²⁹⁷ Allah'ı unutmak, bu değer sistemini çökertir ve kimlik karmaşası yaşamayı kaçınılmaz hale getirir. Neticesinde kişi kimlik krizi yaşamaya başlar. "Ben kimim?", "Neden varım?", "Hayatın anlamı ne?" gibi sorulara cevap bulamaz.²⁹⁸ Ben kimim sorusunun cevabını veremeyen kişi de bütün kimlikleri kendinde taşımaya haizdir. Onun için artık taşıdığı kimliğin bir önemi yoktur. Bu da onu sürekli çıkarına olanı yapmaya iter. Allah Teâlâ (c.c) Kur'an'da: *وَيَخْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْهُمْ لَمُنْكُمْ وَمَا هُمْ بِمُنْكُمْ وَلَكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَفْرُقُونَ* "*Kesinlikle sizden olduklarına dair Allah'a yemin ederler. Oysa onlar sizden değillerdir. Fakat onlar korkak bir topluluktur.*" bu kimliği çok sert eleştirir ve sahiplerini de büyük mücazatların beklediğini bildirir.²⁹⁹

Çağdaş sosyolog Zygmunt Bauman, modern dönemin "akışkan kimlik" (liquid identity) sorununa dikkat çeker. İnsanlar artık sabit, tutarlı kimlikler değil, sürekli değişen, parçalı kimlikler geliştirmektedir.³⁰⁰ Bu durum, Allah'tan kopuşun aşamalı bir sonucu olarak ifade edilebilir.

²⁹⁵ Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 89.

²⁹⁶ Ebu Davud, *Sünen*, Sünnet 15 (4681).

²⁹⁷ Erik Erikson, *Identity: Youth and Crisis*, (New York: W. W. Norton, 1968), 87.

²⁹⁸ Fromm, *Sağlıklı Toplum*, 89.

²⁹⁹ Tevbe, 9/56.

³⁰⁰ Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, (Cambridge: Polity Press, 2000), 82-89.

3.2.3.2. İç Çatışma, Huzursuzluk ve Ruhsal Problemler

Allah'ı unutmak, insanın fitratıyla çelişmesine sebep olur. Çünkü insan fitraten Allah'ı tanıyacak şekilde yaratılmıştır.³⁰¹

"فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا" - "Yüzünü hanif olarak dine çevir. Allah'ın insanları üzerine yarattığı fitratına."³⁰²

Fitrate aykırı yaşamak, iç çatışma ve huzursuzluğa yol açar.³⁰³ Carl Jung, insanın kendi içindeki dini duyguları bastırıldığında nevroitik³⁰⁴ olabileceğini söyler.³⁰⁵ Bu bağlamda şu âyet, insanın içine düştüğü nevroitik hâlin nasıl aşılacağını ve fitratına uygun bir yaşamın nasıl inşa edileceğini açıkça ortaya koymaktadır; أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمِئِنُّ الْقُلُوبُ - "Bilesiniz ki kalpler ancak Allah'ı zikretmekle huzur bulur."³⁰⁶

Tersine bir perspektiften bakacak olursak; Allah'ı zikretmemek, kalplerin huzursuz olmasına ve kişinin depresif haller yaşamasına sebep olur.

Çağdaş psikoloji araştırmaları, dindarlık ile ruh sağlığı arasında pozitif bir ilişki olduğunu göstermektedir.³⁰⁷ Allah'ı anmak, anksiyete ve depresyonu azaltır; ümit, sabır ve huzur kazandırır.³⁰⁸ Birçok psikolog, hastalarını bu anlamda yaşadıkları bunalımlardan kurtarmak için onları dinî ritüellere yönlendirmektedir. Zira Allah'tan kopuşun varoluşsal kaygıya, depresyona ve çeşitli psikolojik rahatsızlıklara yol açtığı psikoloji alanının önde gelen araştırmacıları tarafından defalarca dile getirilmiştir.³⁰⁹

Bu hususta, Allah Teâlâ (c.c) Kur'ân'da şöyle buyurur: وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا *vardır.*"³¹⁰

³⁰¹ İbn Kayyim, *Şifâü'l-Alil*, thk. Muhammed Bedreddin Ebu Fıras en-Nesan, (Beyrut: Daru'l-Kalem, 1978), 106.

³⁰² Rum, 30/30.

³⁰³ Hökelekli vd, *Din Psikolojisi*, 78.

³⁰⁴ **Nevrotik:** İç çatışma ve bastırılmış duygular nedeniyle kronik kaygı ve mutsuzluk yaşayan kişi ya da durum.

³⁰⁵ Carl Gustav Jung, *Psychology and Religion*, (New Haven: Yale University Press, 1938), 45.

³⁰⁶ Ra'd, 13/28.

³⁰⁷ Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping*, (New York: Guilford Press, 1997), 145.

³⁰⁸ Ali Ayten, *Psikoloji ve Din*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 87.

³⁰⁹ Erich Fromm, *Psikanaliz ve Din*, çev. Aydın Arıtan, İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1990, 67.

³¹⁰ Taha, 20/124.

İbn Kayyim söz konusu âyeti şu düşünceler çerçevesinde yorumlar: "Dünyada sıkıntılı hayat, kalbin daralması, göğsün sıkışması, sürekli endişe ve kaygı içinde olmaktır. Bu, ancak Allah'ı zikrederek giderilir."³¹¹

3.2.3.3. Ahlaki Çöküş

Allah'ı unutmamanın en önemli sonuçlarından biri de ahlaki çöküştür. Allah'ı unutmaya ahlaki ve manevi değerler zayıflar, yerine dünyevi değerler geçer.³¹² Çünkü ahlakın temeli, Allah korkusu ve O'nun gözetimi altında olduğunu bilmektir (ihsan bilinci).³¹³

Allah'ı unutmaya bu bilinç kaybolur ve insan, sadece yakalanma korkusuyla ahlaki davranır. Yakalanmayacağını düşündüğünde ise her türlü kötülüğü yapabilir.³¹⁴

فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِم أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ "Kendilerine hatırlatılanı unuttukları zaman, onlara her şeyin kapılarını açtık."³¹⁵

Bu âyet, Allah'ı unutmamanın dünyevi başarıya engel olmadığını, hatta bazen daha da artırdığını gösterir. Ancak bu geçici bir imtihan ve istidracdır.³¹⁶ Aynı zamanda ilahi cezanın artışı sebebidir. Allah'ın verdiği bu mühlet ve imkân, gaflet içindeki kişi tarafından fırsata dönüştürülmek yerine çoğu zaman gafleti derinleştiren bir zemine dönüşmekte; bu da zamanla ahlaki dejenerasyonu hızlandırmaktadır. Zira derin bir gaflet ve şımarıklık hâlinde olan kişi, kendi durumunu sorgulamaya, "acaba" diyerek hesap vermeye hiç yönelmemektedir.³¹⁷ Bu öz denetim eksikliği ahlaki çöküşü beraberinde getirmektedir.

3.2.4. Nefsini Unutmak: Kimlik Bunahımı ve Ruh Sağlığı

Âyetin ikinci kısmında "فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ" (fe-ensahüm enfüşehüm)- (O da onlara kendi nefislerini unutturdu) ifadesi yer alır. Bu, Allah'ı unutmamanın doğal ve kaçınılmaz bir sonucudur.³¹⁸

³¹¹ İbn Kayyim, *İğâsetü'l-Lehfân*, 1:86.

³¹² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7:520.

³¹³ Gazali, *İhyâ*, 4:356.

³¹⁴ İbn Kayyim, *Medâricü's-Sâlikîn*, thk. Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdi, (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1996), 1:65:68.

³¹⁵ En'am, 6/44.

³¹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 12:535.

³¹⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3: 425.

³¹⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 29:511.

Müfessirler, "nefsini unutma" ifadesini farklı şekillerde yorumlamışlardır: ahiret için yararlı amelleri ve ibadeti unutmak;³¹⁹ nefis muhasebesini terk etmek;³²⁰ gerçek kimliğini yani Allah'ın kulu olduğu gerçeğini yitirmek³²¹ ve nefesine, heva ve hevesine teslim olanlara benzemeye çalışmak.³²² Kısacası, nefsi mutmainneye ulaşma çabasını terk ederek nefsi emmâreye teslim olmak.

Bu yorumların hepsi kelimenin içerdiği manaya farklı açılardan bakışı ifade eder ve birbirini tamamlar. Çünkü "enfüsehüm" kelimesi çok katmanlı bir anlama sahiptir.

Nefsini Unutma Ruh Sağlığı Üzerinde Şu Etkileri Bırakır

1. Kendini Aldatma (Self-Deception)

Nefsini yani acziyetini unutan insan, kendini aldatmaya başlar. Kusurlarını görmez, hatalarını kabul etmez, başkalarını suçlar.³²³

Modern psikoloji, öz-farkındalığın (self-awareness) ruh sağlığının temel unsurlarından biri olduğunu kabul eder.³²⁴ Kendini tanımayan, kendini eleştirmeyen, içsel yaşantısının farkında olmayan insan, sağlıklı olamaz.³²⁵

Kur'ân bu bağlama işaret eder nitelikte: "بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ * وَلَوْ أَلْقَىٰ" - "*İnsan, bahaneler ileri sürse de kendi aleyhine bir tanıktır.*"³²⁶ bizlere ilahi emrini ulaştırmıştır. Bu âyet, insanın aklının kendisine hakikati gösterdiğini, ancak nefsin bunu gizlemeye çalıştığını ifade eder.³²⁷

³¹⁹ Zemahşerî, el-Keşşâf, 4:508.

³²⁰ Kutub, Fî Zilâli'l-Kur'an, 9:604.

³²¹ Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, 7:520.

³²² İbn Kesîr, Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm, 8:77.

³²³ Gazali, *İhyâ*, 3:67.

³²⁴ Daniel Goleman, *Emotional Intelligence*, (New York: Bantam Books, 1995), 67.

³²⁵ Mustafa Köylü ve Nurullah Altaş, *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 178.

³²⁶ Kıyamet, 75/14-15.

³²⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 30:726.

Sigmund Freud'un "savunma mekanizmaları" kavramı, buna benzer bir psikolojik süreci tanımlar.³²⁸ İnkâr, kişide projeksiyon³²⁹, rasyonalizasyon³³⁰ gibi mekanizmalarla hakikatin perdelenmeye başladığı psikolojik bir süreç olup sürekliliği halinde gerçeği tamamen yok sayarak görmezden gelme durumu olarak tanımlar.³³¹

2. Narsisizm ve Benmerkezcilik

Carl Rogers, insancıl psikoloji yaklaşımında "gerçek benlik" (real self) ile "ideal benlik" (ideal self) arasındaki uyumun önemine dikkat çeker. İnsan, gerçek benliğini unuttuğunda, sahte bir benlik (false self) inşa eder.³³² Söz konusu benlik, genellikle benmerkezci ve nefساني duyguların ön planda olduğu bir kimliğe dönüşür. Bu doğrultuda âyette geçen "nefsini unutma", Rogers'ın "gerçek benliği unutma"sına karşılık gelir. İnsan, Allah'la bağımlı kopardığında, gerçek kimliğini de kaybeder.³³³ Aynı zamanda kişinin bir kimlik taşımaması değil, taşıdığı kimliğin Allah ve ideal kimlik karşısında bir değerinin olmamasıdır.

Değerlendirilmesi yapılan bu durum, modern psikolojinin 'narsisizm' olarak isimlendirdiği kişilik bozukluğunu, Kur'ân'ın ise şiddetle yasakladığı kibrin psikoloji literatüründeki karşılığında başka bir şey değildir.³³⁴ Narsisistik kişilik bozukluğunun temel belirtileri şunlardır: Tevazudan uzaklık; kendini mükemmel görme ve bu yüzden eleştirilmeye karşı öfke duyma; yetenekleri ve başarıları abartma; başarı, güç, güzellik ve zekâyla ilgili fanteziler kurma; sürekli insanların dikkatini ve beğenisini talep etme; hasetçilik ve aşırı gurur.³³⁵ Büyüklük duygusuna kapılan kişi

³²⁸ Anna Freud, *The Ego and the Mechanisms of Defense*, çev. Cecil Baines (London: Hogarth Press, 1937), 34.

³²⁹ **Projeksiyon:** Kişinin kendi içinde kabul edemediği, bastırıldığı ya da farkında olmadığı duygu, düşünce ve özelliklerini başkalarına atfetmesidir. Yani kişi aslında kendisinde olan bir şeyi sanki başkasındaymış gibi görür.

³³⁰ **Rasyonalizasyon:** Kişinin bilinçsizce yaptığı ya da yapmak istediği bir davranışı veya düşüncüyü, gerçek sebebini gizleyerek mantıklı ve haklı göstermeye çalışmasıdır. Yani kişi aslında duygusal ya da içgüdüsel bir dürtüyle hareket eder; ancak bunu kendine ve başkalarına akla yatkın gerekçelerle açıklar.

³³¹ Nuri Bilgin, *Sosyal Psikoloji Sözlüğü: Kavramlar, Yaklaşımlar*, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2003), 234.

³³² Carl Rogers, *On Becoming a Person*, (Boston: Houghton Mifflin, 1961), 108.

³³³ Hökelekli vd., *Din Psikolojisi*, 145.

³³⁴ Kadir Polater, "Kur'an Açısından Kibir Sorunu ve Sonuçları," *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, sy. 1 (2013): 71.

³³⁵ 'Narsistik Kişilik Bozukluğu', www.medicana.com.tr (26.03.2026).

verici değildir; hep almak ister. Bu tutum zaman zaman patolojik bir hal alır ve megalomani denilen büyüklük cinneti, azamet hastalığı baş gösterir.³³⁶

Bu tablonun Kur'ân'daki kibir betimlemesiyle örtüşmesi göz önüne alındığında, iki söylemin aynı insan gerçeğini farklı dillerle ifade ettiği anlaşılır. Kur'ân'da kibri anlatmak için seçilen kelimeler bu bağlamda son derece anlamlıdır: kibri sebebiyle zâlim, zorba ve acımasız karakter sahipleri için cebbâr kelimesinin, büyük olma hayali taşıyan kimseler için muhtal kelimesinin kullanılması, Kur'ân'ın narsisistik kişilik yapısındaki yıkıcılık, acımasızlık ve hayalperestlik gibi boyutları ne kadar isabetli biçimde kavradığını göstermektedir.³³⁷ İşte bu noktada Allah'la olan bağın kopmaya başlaması neticesinde insan fitratından uzaklaşarak kendi nefisini de unutmaya başlar, paradoksal olarak kendini merkeze alır. Ancak bu, gerçek kendini değil, şişirilmiş egosunu merkeze almaktır.³³⁸ Narsisist kişilik yapısı, aslında derin bir öz-değer eksikliğinin ürünüdür.³³⁹

"وَإَتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا" - "Hevesine uydu ve işi aşırıya vardı."³⁴⁰

Bu ayet nefisini yani kendini merkeze alan kişinin (Allah katında kötülenmiş nefsi, yani nefis-i emmâreye mahkûm olan kişi) nasıl bir erozyonla karşı karşıya kaldığının müciz bir ifadesidir.

Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Gördüğün ilahlardan en kötüsü, insanın kendi hevesidir."³⁴¹ Nefsi emmareye uyan insan, onu ilah edinmiş olur.³⁴²

3. Sorumluluk Almama

Nefsini unutmak, nefis muhasebesini unutmak demektir. Nefis muhasebesi yapmayanlar, hatalarından ders almaz, sürekli aynı yanlışları tekrarlar.³⁴³

³³⁶ Hayrani Altıntaş, *İnsan ve Psikoloji*, (Ankara: T.C. Kültür bakanlığı Yayınlar, 1989), 220-221.

³³⁷ Nevzat Tarhan, *Güzel İnsan Modeli*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), 144.

³³⁸ Köse, *Freud ve Din*, 123.

³³⁹ Heinz Kohut, *The Analysis of the Self: A Systematic Approach to the Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorders*, (New York: International Universities Press, 1971), 78.

³⁴⁰ Kehf, 18/28.

³⁴¹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, thk. Tarık b. İvazullah b. Muhammed- Abdülmuhsin el-Hüseynî, (Kahire: Daru'l-Haremeyn, 1994), 2:218 (1789). Hadisin senedi zayıftır.

³⁴² Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 21:134.

³⁴³ Gazali, *İhyâ*, 4:711-715.

Hz. Ömer (r.a.) şöyle demiştir: "Hesaba çekilmeden önce kendinizi hesaba çekin, tartılmadan önce kendinizi tartın. Hesap günü sizin için daha kolay olsun."³⁴⁴

Psikolojide "iç kontrol odağı" (internal locus of control) yüksek olan insanlar, sorumluluğu üstlenir ve bu da ruh sağlıklarına olumlu katkı sağlar.³⁴⁵ Nefsini unutanlar ise "dış kontrol odağı"na sahiptir; her şeyi dışsal faktörlere bağlarlar.³⁴⁶ Bunun sonucu olarak kulluk görevlerini ve sosyal sorumluluklarını yerine getirmekte zorlanırlar.

4. Gelişim ve Olgunlaşmanın Durması

Nefsini unutan insan, gelişimini de durdurur. Çünkü gelişim, kendini tanımaktan geçer.³⁴⁷ Sokrates'in "Kendini bil" (gnothi seauton) öğüdü, felsefenin temel taşlarından biridir.³⁴⁸

Kur'ân'da nefis mücadelesi (mücâhede-i nefis) sürekli vurgulanır:

"وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ" - "*Rabbinin makamından (yüceliğinden) korkan ve nefsi hevadan meneden kimseye gelince, cennet onun barınağıdır.*"³⁴⁹

Bu âyet, insanın nefsinde kötüyü de isteme ve ona meyletme gibi bir özelliğinin var olduğunu ve onu kontrol etmenin önemine işaret eder. Kişi bunu yaparken sürekli bir değişim ve olgunlaşma sürecindedir. Eğer böyle bir çaba içinde bulunmaz, kendinde bir mükemmellik duygusuna düşer, acziyetini unutursa zamanla bu mükemmelliğin verdiği ataletle durağanlaşır. Asli görevi olan kulluk vazifesinin tekamülünü gerçekleştirip kemale erdiremez.

3.2.5. Kendini Tanımak: Sağlıklı Kimlik İnşasının Temeli

"Kendini bilen Rabbini bilir" (من عرف نفسه فقد عرف ربه) sözü, İslam düşünce geleneğinde çok önemli bir yer tutar.³⁵⁰ Bu söz, yaygın bir şekilde hadis olarak

³⁴⁴ Tirmizî, *Sünen*, Kıyame 25 (2459).

³⁴⁵ Julian B. Rotter, "Generalized Expectancies for Internal versus External Control of Reinforcement", *Psychological Monographs*, 80/1 (1966), s. 1-28.

³⁴⁶ Köylü- Altaş, *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, 234.

³⁴⁷ Abraham Maslow, *Toward a Psychology of Being*, (New York: Van Nostrand Reinhold, 1968), 89-90.

³⁴⁸ Platon, *Alkibiades*, çev. Furkan Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 45.

³⁴⁹ Naziat, 79/40-41.

³⁵⁰ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2:262.

bilinmekle birlikte, hadis otoriteleri tarafından mevzu (uydurma) kabul edilmiştir.³⁵¹ Ancak mana olarak Kur'ân ve sahih hadislere uygundur ve pek çok âlim tarafından sahih bir ilke olarak benimsenmiştir.³⁵²

Nefsini bilmek, birçok boyutu içerirken kişinin kendini doğru tanımlamasına ve sağlam bir kimlik inşa etmesine yardımcı olur.

Kendini Tanımanın Yolları

İslam geleneğinde kendini tanımanın çeşitli yolları vardır:

a) **Nefis Muhasebesi:** Günlük olarak yaptıklarını gözden geçirmek, hatalarını tespit etmek, iyilik yapma yollarını aramak.³⁵³ Bu bağlamda, Hz. Ömer (r.a.) şöyle demiştir: "Hesaba çekilmeden önce kendinizi hesaba çekin."³⁵⁴

b) **Tefekkür (Derin Düşünme):** Yaratılışı, kainattaki yerini, ahiret gününü düşünmek.³⁵⁵

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ فِيهَا مَا
- "Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde akıl sahipleri için ibretler vardır. Onlar ayakta, otururken ve yanları üzerine yatarken Allah'ı anarlar ve göklerin ve yerin yaratılışı hakkında düşünürler."³⁵⁶ Bu âyet, zikrin farklı bir boyutuna işaret eder: Allah'ı yalnızca isim ve sıfatlarıyla anmanın ötesinde, O'nun sanatının ihtişamını ve kudretinin büyüklüğünü tefekkür aracılığıyla kavramayı ve içselleştirmeyi esas alan bilişsel bir zikir çeşidinden bahseder. Bu durumu zikir olarak tanımlamamızdaki gayemiz zikrin mahiyeti itibariyle hatırlamak olarak tanımlanmasıdır. Zira bu âyette Allah'ı hatırlamanın farklı boyutlarına değinilmiştir.

c) **İbadet:** Namaz, oruç, hac gibi ibadetler, insanı kendisiyle yüzleştirir ve hakikatini hatırlatır.³⁵⁷

³⁵¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, (Medine: Mecma'u'l-Melik Fehd, 1995), 11:98.

³⁵² Uludağ, "Nefis", 32:528; İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 67.

³⁵³ Gazali, *İhyâ*, 4:711.

³⁵⁴ Tirmizî, *Sünen*, Kıyame 25 (2459).

³⁵⁵ İbn Kayyim, *Miftâhu Dâri's-Saâde*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1:186-188.

³⁵⁶ Âl-i İmran, 3/190-191.

³⁵⁷ Gazali, *İhyâ*, 1:234.

d) **Sohbet:** Salih kullarla birlikte olmak, onların nasihatlerini dinlemek.³⁵⁸

Bu konuda, Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Kişi, dostunun dini üzerindedir. O halde herkes kiminle dost olduğuna dikkat etsin."³⁵⁹

Nefsini tanımaya başlayan kişi, kendi hakikatinin idrakine ulaşarak yaratılış hikmetini, acziyetini, kusurlarını, erdemlerini ve sorumluluklarını kavrar. Bu unsurlar birbirinden bağımsız değil; birbirini besleyen ve tamamlayan bir bütünün parçalarıdır. Zira yaratılış hikmetini bilen kişi acziyetini de daha net görür; acziyetini kavrayan kişi kusur ve erdemlerini daha sağlıklı değerlendirir; kusur ve erdemlerinin farkında olan kişi ise sorumluluğunun ağırlığını daha derinden hisseder. Bu unsurların her birine ayrı ayrı değinmek, kişinin ulaştığı bu idrakin ona ne kattığını ve bu idrakin nasıl bir iç bütünlük içinde işlediğini daha açık bir şekilde ortaya koyacaktır.

a) Yaratılış Hakikatini Bilmek: İnsanın nereden geldiğini, neden yaratıldığını, nereye gideceğini bilmesidir.

"أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا" - "Sizi boş yere yarattığımızı mı sandınız?"³⁶⁰ Ayet İnsan varoluşunun anlamsız ve amaçsız olmadığını vurgulayarak onu bir arayış içine iter.

"وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ" - "Cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım."³⁶¹ Bu âyet ise insanın arayışını anlamlı bir zemine oturtmakta ve ona asıl görevini hatırlatarak bu arayışın nasıl hayata geçirileceğini göstermektedir.

b) Acziyetini Bilmek: İnsanın zayıf, muhtaç ve sınırlı bir varlık olduğunu bilmesidir.³⁶² Âyette bu durum: "وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا" - "İnsan zayıf yaratılmıştır."³⁶³ şeklinde ifade edilir.

Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Dünyadaki yerini bilmek isteyen, denize bir parmağını sokup çıkarsın, görsün parmağına ne bulaşmış."³⁶⁴

İnsanın acziyetini bilip onun farkında olması kulluğunun tekâmülüyle de doğrudan ilişkilidir. Çünkü insanın acziyetinin sınırsız olduğunun farkında olması onu

³⁵⁸ Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, 289.

³⁵⁹ Ebu Davud, *Sünen*, Edeb 16 (4833); Tirmizî, *Sünen*, Zühd 45 (2378).

³⁶⁰ Müminun, 23/115.

³⁶¹ Zariyat, 51/56.

³⁶² Gazali, *İhyâ*, 4:235.

³⁶³ Nisa, 4/28.

³⁶⁴ Müslim, *Sahih*, Cennet 14 (2858).

yaratıcısına karşı sürekli bir minnet duygusuna iter. Allah'ın kullarında istediği tam olarak da budur. Acziyetin zıddı olan kibir kavramına bakacak olursak insanın acziyetini bilmesinin ne kadar önemli olduğu bir daha gözler önüne serilmiş olur.

Kur'ân, kibri tek bir kavramla değil; her biri o büyük günahın farklı bir boyutunu ifade eden birden fazla kelimeyle anlatır. Bu kelimeler arasında kibr, tekebbür, istikbâr, utüv, tecebbür, ulüv, bağı, ihtiyâl, merah ve istinkaf sayılabilir.³⁶⁵ Bu kelimelerin tamamı, ortak bir çekirdeğin etrafında toplanır: 'Kişinin kendisinde olmayan bir üstünlüğü, varmış gibi göstererek kendisini başkalarından üstün tutmaya çabalaması'.³⁶⁶ Söz konusu kelimelerin her biri, kibrin birbirinden nüanslı tezahürlerini yakalar. Örneğin istinkaf, kibirden de şiddetli bir hâli ifade eder; bu kavramla kastedilen, kulun ihmal, gaflet veya şehvetten değil, doğrudan kibirden dolayı Allah'ın emrini terk etmesidir. Bu bağlamda istinkaf, bir ahlakî zaaf olma özelliği taşıyan kibrin eylem hâline dönüşmüş biçimi olarak değerlendirilebilir.

Kur'ân'da kibir, 'bi gayri'l-hak' (haksız yere) ifadesiyle nitelenerek bunun, Allah'a ait bir sığata ortaklık iddiasında bulunmak olduğuna dikkat çekilir. Tekebbür kelimesi ism-i fâil formuyla (el-Mütekebbir) yalnızca Allah'ı tanımlamak için olumlu anlamda kullanılmışken, insanlar ve İblis söz konusu olduğunda bu kelime ve türevleri daima olumsuz anlamda geçer. Bu dilsel tercih tesadüf değildir; kibrin insanda bir varoluş sapması olduğunu, insanın kendine ait olmayan bir makama el uzatması anlamına geldiğini gösterir.³⁶⁷ Bu çıkarımlar bize şunu net biçimde göstermektedir: kibir, hak edilmiş bir makam değil; kulun Allah'la olan bağının kopması sonucu kişinin kendini farklı bir kimlikle tanımlamasının adıdır.

c) Kusurlarını ve Erdemlerini Bilmek: İnsanın hem kötülüğe meyilli (nefs-i emmâre) hem de iyiliğe açık (fitrat) yönünü bilmek.³⁶⁸

³⁶⁵ Polater, *Kur'an Açısından Kibir Sorunu ve Sonuçları*, 63-64. Kibir için kullanılan anahtar kelimeler şunlardır: kibr, tekebbür, istikbâr, utüv, istinkaf, tecebbür, ulüv, bağı, ihtiyâl, fahr, merah ve tasîrül-had. Bu kelimelerin tamamı 'haksız yere büyüklenmek' temel anlamı etrafında bir araya gelmektedir.

³⁶⁶ Isfahânî, *el-Müfredât*, 544; Mecdüddin Muhammed b. Yakub Fîrûzâbâdî, *Besâirü Zevî't-Temyîz fi Letâifi Kitabi'l-Lâhi'l-Azîz* (Beyrut: t.y.), 4:325.

³⁶⁷ Polater, *Kur'an Açısından Kibir Sorunu ve Sonuçları*, 71-72.

³⁶⁸ İbn Kayyim, *İğâsetü'l-Lehfân*, 1:75.

"وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلَّهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا" - "Nefse ve onu düzgün şekillendirene yemin olsun ki, O'na kötülük ve takva duygusunu ilham etmiştir."³⁶⁹

d) Sorumluluğunu Bilmek: İnsanın emanet taşıyan, hesap verecek olan, seçim yapabilen bir varlık olduğunu bilmesidir.³⁷⁰ Âyet bu durumu şu şekilde ifade eder:

"إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ" - "Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik, onu yüklenmekten çekindiler. Onu insan yükledi."³⁷¹ Ne var ki âyetin bağlamındaki sorumluluk, insanın tam anlamıyla bilincinde olmadan yüklendiği bir sorumluluktur. Tam da bu noktada âyet, çalışmamızın inceleme sebeplerimizden birini oluşturan "insanın kendini hatırlaması" meselesini doğrudan ihtiva etmektedir. Zira kendini bilmeyen bir insan, sorumlu olduğunun da idrakinde olamaz; önce kendi bilincine varacak, ardından sorumluluğunun ne olduğunu aramaya başlayacaktır. Bu âyeti söz konusu bağlamda değerlendirmek, konunun ne denli elzem olduğunu bir kez daha ortaya koymaktadır. İnsan kendi mahiyetini hatırladıkça daha anlamlı ve sağlıklı bir hayat yaşar. Bu, hem bireysel hayatın(psikolojik) hem de toplumsal(sosyolojik) hayatın vaz geçilmez bir gerçeğidir.

3.2.6. Dini Kimliğin Gelişiminde Maneviyat ve Pozitif Psikolojinin Etkisi

Kimlik, insanın "ben kimim?" sorusuna verdiği cevaptır. Kimlik, hem bireysel (kişisel özellikler, değerler, inançlar) hem de sosyal (toplumsal roller, grup aidiyetleri) boyutlara sahiptir.³⁷² Haşr Sûresi'nin 19. âyetinin bağlamı, kimlik oluşumu meselesine bu denli ayrıntılı değinmemizin temel gerekçesini oluşturmaktadır. Zira kişinin Allah ile olan bağının zayıflaması ya da kopması, onu meşru olmayan bir kimliğe sürüklemekte ve idealden uzaklaşmasına zemin hazırlayarak derin çöküntüler yaşamasına neden olmaktadır. İşte bu yozlaşmanın giderilmesi için kullanılan psikolojik yaklaşımlar, mistik düşünceler ve bizzat aşkın olanla bağ kurma yolları gibi doğru hatırlatıcılar, işlevlerini gördükleri ölçüde sağlam bir kimlik inşasına katkı

³⁶⁹ Şems, 91/7-8.

³⁷⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 25:187-189.

³⁷¹ Ahzab, 33/72

³⁷² Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, (İstanbul: İnsan Yayınları,1998), 418-420

sunacaklardır. Bu bağlamda ideal kimlik olarak nitelendirilebilecek dinî kimliğin oluşumunda etkili olan maneviyat ve pozitif psikoloji yaklaşımları ele alınacaktır.

Dini Kimlik

Dini kimlik, kişinin dini inancını, değerlerini ve pratiklerini içselleştirerek kendini tanımlama biçimidir.³⁷³ Dini kimlik, bireye anlam, amaç, değer sistemi ve toplumsal aidiyet sağlar.³⁷⁴ Dini kimlik denildiğinde sadece kişinin dini yönelimi değil dinin kutsallarıyla hayatına nasıl yön verdiği anlaşılmalıdır. Bu süreç kişinin doğum anından ölümüne kadar olan süreci tanımlar.

Kur'ân, müminlerin kimliğini şöyle tanımlar: *قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي - "De ki: Namazım, ibadetim, yaşamım ve ölümüm âlemlerin Rabbi Allah içindir."*³⁷⁵

Bu âyet, müminin tüm kimliğinin Allah'a yönelik olduğunu gösterir. Hayatın her alanı, Allah'a kulluk çerçevesinde anlamlandırılır.³⁷⁶

Hz. Peygamber (s.a.v.) bu konuda şöyle buyurmuştur: "Sizden biriniz, beni ana-babasından, evladından ve tüm insanlardan daha çok sevmedikçe iman etmiş olmaz."³⁷⁷ Bu hadis, iman eden kişinin kimlik oluşum merkezine Hz. Peygamber'in (s.a.v.) öğütlerini de alması gerektiğini gösterir.

Maneviyat ve Kimlik İlişkisi

Maneviyat, insanın hayata anlam verme, kendini aşan bir güçle bağ kurma ve değer merkezli yaşama çabasıdır.³⁷⁸ Maneviyat, sağlıklı bir kimlik gelişimi için önemli bir kaynaktır.³⁷⁹

³⁷³ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 234.

³⁷⁴ Günay, *Din Sosyolojisi*, 44.

³⁷⁵ En'am, 6/162.

³⁷⁶ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*,4:223.

³⁷⁷ Buhârî, *Sahîh*, İman 8; Müslim, *Sahîh*, İman 70.

³⁷⁸ Pargament, *The Psychology of Religion and Coping*, 32.

³⁷⁹ Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi*, (Ankara: Remzi Kitabevi, 1968), 63.

Araştırmalar göstermektedir ki, dini/manevi değerlere sahip gençler, kimlik bunalımını daha sağlıklı atlatmakta, daha az riskli davranışlar sergilemekte ve daha yüksek öz-saygıya sahip olmaktadır.³⁸⁰

Kenneth Pargament'e göre, dini başa çıkma (religious coping) mekanizmaları, hayatın zorluklarıyla baş etmede etkili araçlardır. İnsan, Allah'a güvenerek, dua ederek, tevekkül ederek, zorlukları anlamlandırır ve dayanıklılık (resilience) kazanır.³⁸¹ Bu ifadeyi destekler nitelikte şöyle bir ayet vardır: وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ "Kim Allah'a karşı gelmekten sakınırsa Allah ona bir çıkış yolu gösterir ve onu beklemediği yerden rızıklandırır."³⁸² Yani aşkın olanla kurulan sağlam bir ilişki kişinin yaşam kalitesini artırırken, kendi tekâmül sürecinde doğru tanımlamalar yaparak sağlam bir kimlik inşası yapmasına yardımcı olur.

Pozitif Psikoloji ve Kimlik İlişkisi

Psikoloji tarihi boyunca insan zihnine ilişkin çalışmalar uzun süre hastalık, bozukluk ve işlev kaybı üzerine yoğunlaşmış; insanın güçlü yönleri ve anlam arayışı büyük ölçüde göz ardı edilmiştir. Martin Seligman, Mihaly Csikszentmihalyi ve Christopher Peterson öncülüğünde gelişen pozitif psikoloji ise bu açığı kapatmayı hedefleyen, insanın erdemlerini, mutluluğunu ve anlamlı yaşamını merkeze alan bir yaklaşım olarak ortaya çıkmıştır.³⁸³ Bu yaklaşım, Haşr Sûresi 19. âyetinde işaret edilen Allah'ı unutmaya neticesinde kendini ve kimliğini yitiren insanın yaşadığı "ben kimim?" krizine hem bir cevap hem de bir çözüm niteliği taşımaktadır. Pozitif psikolojiye bu bölümde özellikle yer vermemizin sebebi, çağdaş insanın zihin yapısına âyetin içerdiği uyarıyı yakınlaştırma çabasıdır. Böylelikle kişi, kendine yabancı olmayan bu yaklaşım aracılığıyla yaşadığı kimlik bunalımına çözüm üretme imkânı bulacaktır.

Seligman'ın geliştirdiği PERMA modeli, iyi oluşun beş temel bileşenini tanımlar: Olumlu duygular, bağlılık, anlamlı ilişkiler, anlam ve başarı.³⁸⁴ Bu çerçeve

³⁸⁰ Chris J. Boyatzis, "Religious and Spiritual Development in Childhood", ed. Raymond F. Paloutzian - Crystal L. Park, *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, (New York: Guilford Press, 2005), 123-145.

³⁸¹ Pargament, *The Psychology of Religion and Coping*, s. 278-302.

³⁸² Talâk 65/2-3 a'd, 13/28.

³⁸³ Martin Seligman, *Authentic Happiness*, (New York: Free Press, 2002),12.

³⁸⁴ Martin Seligman, *Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-being*, (New York: Free Press, 2011), 16-20.

ilk bakışta özgün bir psikoloji kuramı gibi görünse de İslam'ın öğretileriyle karşılaştırıldığında derin bir örtüşme dikkat çekmektedir.

İslam'ın temel öğretileri, PERMA modelinin beş unsurunu da bütüncül bir şekilde karşılamaktadır.

Olumlu duygular boyutunda şükür, rıza, tevekkül ve ümit öğretileri öne çıkar; nitekim Kur'an-ı Kerim bu gerçeği şöyle ifade eder: "إِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ" *"Eğer şükrederseniz, elbette size nimetimi artırırım."*³⁸⁵

Bağlılık boyutunda ise ibadetlere tam anlamıyla dalmak, huşu ve ihlası ön plana çıkar: "قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ" *"Müminler kesinlikle kurtuluşa ermiştir; onlar ki namazlarında huşu içindedirler."*³⁸⁶

İlişkiler boyutunda kardeşlik, toplumsal dayanışma ve aile bağları temele alınır; "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ" *"Müminler ancak kardeşlerdir"*³⁸⁷ âyeti bu zeminin özlü ifadesidir.

Anlam boyutunda İslam, insana yaratılış gayesini, Allah'a kulluğu ve ahiret hedefini sunar: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ" *"Cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım."*³⁸⁸

Son olarak başarı boyutunda ise İslam, dünyevî salih ameli ve ahiretteki kurtuluşu bir bütün olarak ele alır: "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتٌ الْفُردُوسِ نُزُلًا" *"İman edip salih amel işleyenler var ya, onlara ağırlanacakları yer olarak Firdevs cennetleri vardır."*³⁸⁹

Benzer bir örtüşme erdemler meselesinde de kendini gösterir. Peterson ve Seligman'ın VIA sınıflandırması; hikmet, cesaret, insanîyet, adalet, ölçülülük ve kendini aşma gibi kategoriler üzerinden insan erdemlerini sistematize eder.³⁹⁰ İslam ahlak geleneği ise bu erdemleri asırlar önce hikmet, şecaat, iffet ve adalet kavramları etrafında kurmuş; nefis mücadelesini bu erdemlere ulaşmanın yolu olarak

³⁸⁵ İbrahim, 14/7.

³⁸⁶ Müminun, 23/1-2.

³⁸⁷ Hucurat, 49/10.

³⁸⁸ Zariyat, 51/56.

³⁸⁹ Kehf, 18/107.

³⁹⁰ Christopher Peterson- Martin Seligman, *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*, (New York: Oxford University Press, 2004), 29-30.

belirlemiştir.³⁹¹ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim"³⁹² buyruğu bu geleneğin hem özeti hem de zirve noktasıdır. Dolayısıyla psikolojinin modern dönemde keşfettiği erdem sınıflandırması, İslam'ın kendi bünyesinde çok önceden taşıdığı bir gerçeğin yeniden adlandırılmasından ibarettir. Bu bağlamda Allah'ı unutmak, erdemlerin kaynağını unutmak demektir; zira ahlakın zemini Allah korkusu ve O'nun rızasını kazanma arzusudur.³⁹³

Pozitif psikolojinin en güçlü bulgularından biri şükür ve iyi oluş arasındaki ilişkidir. Araştırmalar, şükürün yaşam doyumunu artırdığını, depresyon ve kaygıyı azalttığını, uyku kalitesini ve bağışıklık sistemini güçlendirdiğini ortaya koymaktadır.³⁹⁴ İslam bu gerçeği modern araştırmaların çok öncesinden haber vermiştir: "لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ۖ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ" - "Andolsun, eğer şükrederseniz, elbette size nimetimi artırırım. Eğer nankörlük ederseniz, şüphesiz azabım pek şiddetlidir."³⁹⁵

Hz. Peygamber ise bu konuda şöyle buyurmuştur: "مَنْ أَصْبَحَ مِنْكُمْ آمِنًا فِي سِرْبِهِ" "Sabah güvenli olarak, bedeni sağlıklı ve o günlük rızıkına sahip olarak uyanan kimse, sanki dünya kendisine verilmiş gibidir."³⁹⁶ Bu hadis doğrudan şükür kavramını bünyesinde barındırmasa da öğütlediği netice itibarıyla şükre devamlılığı vurgulamaktadır.

Allah'ı unutmak, şükürü de unutmak demektir. Çünkü şükür, nimetlerin kaynağı olan Allah'ı hatırlamaktır.³⁹⁷

Tüm bu tespitler, İslam'ın fitrat dini olduğu hakikatini bir kez daha teyit etmektedir. Pozitif psikolojinin insanın iyi oluşuna dair keşfettiği her unsur, İslam'ın bünyesinde köklü ve bütüncül bir karşılık bulmaktadır. İnsanın Allah'tan ve ilâhî mesajdan uzaklaşması yalnızca manevî bir yoksunluk değil; aynı zamanda derin bir kimlik bunalımı ve psikolojik çözülmenin de kaynağıdır. Buna karşın ilâhî mesajla

³⁹¹ Mustafa Çağrırcı, "Ahlâk", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV, 1989), 10-14.

³⁹² Mâlik, *Muvatta*, Hüsnü'l-Hulk 8 (1614); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/381 (8939).

³⁹³ Gazali, *İhyâ*, 3: 56.

³⁹⁴ Robert A. Emmons - Michael E. McCullough, "Counting Blessings Versus Burdens: An Experimental Investigation of Gratitude and Subjective Well-Being in Daily Life", *Journal of Personality and Social Psychology*, 84/2 (2003), 377-389.

³⁹⁵ İbrahim, 14/7.

³⁹⁶ Tirmizî, *Sünen*, Zühd 34 (2346); İbn Mace, *Sünen*, Zühd 9 (4141).

³⁹⁷ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, 6: 407-408.

kurulan içten ve fiile dönüşen bir bağ, insana sağlam bir kimlik zemini, anlam duygusu ve psikolojik denge kazandırmaktadır. İnsanın hakiki ihtiyacı ile ilâhî mesajın sunduğu imkân arasındaki bu uyum, fitrat ile vahyin birbirini tamamladığının en açık göstergesidir.

3.2. Allah'ı Unutmanın Toplumsal Boyutları

Haşr Sûresi 19. âyette geçen "Allah'ı unutma" ifadesi, bireysel bir olgu olmanın ötesinde, toplumsal bir durumu da ifade eder. Zira âyetin bağlamı bu duruma çok net bir üslupla işaret etmektedir. Bir toplumun kolektif olarak Allah'ı, dini değerlerini ve manevî mirasını unutması, sosyolojik açıdan ciddi sonuçlar doğurur.³⁹⁸ Bu bölümde bir toplumu böyle bir uçuruma sürükleyen nedenler ve bu sürecin arka planı ele alınmıştır. Kur'ân kıssalarında bu durumla karşı karşıya kalan kavimler ve onları bu sona iten sebepler incelenerek çıkarılan dersler ortaya konmuştur. Söz konusu dersler ışığında günümüz modern dünyasında yaşanan benzer sorunlara hem direk olarak hem de sosyolojik yaklaşımlar çerçevesinde değerlendirilerek kalıcı çözümler sunulmaya çalışılmıştır. Öte yandan konu bağlamlarında kolektif belleğin taşıyıcıları ele alınarak bunların toplumsal dinamizmi nasıl canlı tuttuğu değerlendirilmiştir.

3.3.1. Toplumsal Çöküşün Aşamaları

Bu aşamaları ünlü sosyologların geliştirdikleri kuramlar çerçevesinde ele almak daha sağlıklı olacaktır. Bu sebeple öncelikle sosyologların kuramlarını değerlendirilerek aralarındaki ortak noktalar tespit edilmiş ve toplumsal çöküş zemin hazırlayan etkenler netleştirilmiştir. Bununla birlikte bu bölümde tüm sosyologların kuram ve düşüncelerine yer verilmemiş olup konu bağlamında özellikle İbn Haldun ve Émile Durkheim'in düşünce ve kuramlarından yararlanılmıştır.

İbn Haldun ve Umran³⁹⁹ Sosyolojisi

İbn Haldun (1332-1406), *Mukaddime* adlı eserinde toplumsal değişim ve çöküş süreçlerine de yer vermiş ve derin analizlerde bunularak incelemeler yapmıştır.

³⁹⁸ Halbwachs, *Hafızanın Toplumsal Çerçevesi*, 51-53

³⁹⁹ **Umran:** İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinde umran, insan topluluklarının bir arada yaşayarak oluşturdukları medeniyet ve toplumsal düzeni ifade eder. İbn Haldun, bedevî umran (göçebe-kırsal medeniyet) ve hadarî umran (yerleşik-şehir medeniyeti) ayrımı yapar.

Elde ettiği neticeler bir toplumun kendi dinamiklerinden nasıl uzaklaştığını ve bu uzaklaşmanın neticesinde kaçınılmaz çöküşün beraberinde geldiğini vurgular. Bu uzaklaşmanın sadece bilişsel bir düzey de olmadığını canlı bir yapıya sahip olduğunu net bir şekilde ifade eder. İbn Haldun'a göre, toplumların yükseliş ve çöküşü belirli yasalara tabidir. Burada söz konusu yasalara değinilerek hem toplumsal çöküş zemin hazırlayan etkenler tespit edilmiş hem de kalıcı çözümler sunulmaya çalışılmıştır.

1. **Asabiyet (Dayanışma):** Toplumun iç dayanışmadan gelen kolektif gücü olarak tanımlanabilir. Asabiyet ve dayanışmayı aynı manayı ifade eder nitelikte tek başlık altında değerlendirmemizin sebebi, İbn Haldun'un asabiyet olgusunun sorgusuz bir dayanışma bağından geldiğini vurgulamak içindir. Asabiyeti iki bağlamda değerlendirebiliriz.⁴⁰⁰ İlk olarak asabiyet kavramının içi boşaltılırsa toplumdaki dayanışma bağı zayıflayacağından toplum kaçınılmaz bir yıkımla karşı karşıya gelir. İkinci olarak asabiyet kavramı ne kadar dinamik olursa toplum kendi bağlarına o kadar sadık kalır. Yalnız bu toplum yapısının ideal toplum yapısına ne kadar yakın ya da uzak olduğu tartışılabilir. Bir toplumun kendi dinamiklerine bağlı olması, o toplum dinamiklerinin doğru olduğu anlamına gelmez. Haşr Sûresi 19. âyeti bağlamında konuyu değerlendirecek olursak; Allah'la kurulan bağın muhafazasını sağlayan asabiyet düşüncesinin kabul gördüğünü, Allah'tan ve ilâhî kanunlardan uzaklaştıran ya da buna engel olan asabiyet düşüncesinin ise tasvip edilmediğini söyleyebiliriz. Özetle bunu, müsbet bir olgunun menfî amaçlar doğrultusunda araçsallaştırılması olarak değerlendirmek mümkündür.

2. **Din:** Asabiyeti güçlendiren en önemli faktör dindir.⁴⁰¹ Bu bağlamda ideal asabiyet kavramından bahsedebilmek için toplumun Allah'la O'nun rızası ölçüsün de kurduğu bağ olarak değerlendirmek mümkündür. Tahrife uğramaya ve bidatlerle dolmaya başlayan bir din, toplumu da aynı ölçüde etkilemekte ve ilâhî kudretin tecellisi sonucunda kaçınılmaz bir çöküş ve helake sürükleyebilmektedir. Bu bağlamda hem asabiyeti ayakta tutması hem de toplumun değer muhafazası için tahrife uğramamış bir din vazgeçilmezdir. Kur'ân-ı Kerîm ve özellikle Haşr Sûresi 19.

⁴⁰⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1:314.

⁴⁰¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1:314-316.

âyeti ışığında Allah tarafından kabul gören bu bağ, günümüz modern toplumu için ancak İslam diniyle mümkündür.

3. **Lüks ve Refah:** Toplum zenginleştikçe, dini değerler zayıflar, lüks ve israf artar. Bu yargı ilâhî bir kanun olmamasıyla birlikte, geçmiş ve günümüz toplumlarında yaşanan olayların göstergesiyle neredeyse bir kanun niteliğine bürünmüştür. Burada eleştirilen nokta, bir topluluğun lüks ve refah içinde yaşaması değil; Allah'tan ve O'nun ilahi kanunlarından uzak bir yaşam sürdürmesidir.

4. **Dejenerasyon:** Yukarıda saydığımız aşamaların sağlam zeminlere oturtulmaması durumunda varılan sonucu şöyle özetleyebiliriz: Ahlaki çöküş başlar, dayanışma bozulur ve toplum kaçınılmaz bir zayıflama sürecine doğru sürüklenir.

5. **Çöküş:** Haşr Sûresi 19. âyeti bağlamında müfessirlerin yorumlarına dayanarak şu ifadeleri kullanmak yerinde olacaktır: Allah'tan ve O'nun emirlerinden uzaklaşıp kendi hevâ ve heveslerine göre kanunlar koyan toplumların gerek içeriden gerek dışarıdan gelen etkenlerle çöküşe sürüklenmesi bu durumun kaçınılmaz bir sonucu olarak nitelendirilebilir.⁴⁰² Burada yine bir cezai amel söz konusudur. Toplum Allah'ı unuttu; Allah da onları ya bir çöküşle ya da kaçınılmaz bir helakle yüz yüze bıraktı.

İbn Haldun'un yaptığı bu tespitler Kur'ân'ın anlatımıyla örtüşmekte ve Allah'ı unutan bir topluluğun nasıl bir sonla karşı karşıya kaldığını açıkça göstermektedir.

"وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ بَطَرَتْ مَعِيشَتَهَا" - "Nice şımarık yaşayan şehirleri helak ettik."⁴⁰³

Şımarıklık (batar), Allah'ı unutmanın sonucudur.⁴⁰⁴ Bu tek başına bir durumu değil bir sürecin neticesini ifade eder. Yani şımarıklık kavramı bir anda var olma değil, zamanla küçük cüz'lerin bir bütüne dönüşmesidir. Bu sebeple toplumdaki gaflet hâlinin şımarıklığa dönüşmemesi için toplumu gafletten uyandıracak hatırlatıcılara ihtiyaç vardır. Bu konu ileride daha geniş bir perspektiften ele alınacağından burada bu kadarıyla yetinilmektedir.

⁴⁰² İbn Haldun, *Mukaddime*, 1:314-316.

⁴⁰³ Kasas, 28/58.

⁴⁰⁴ Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 18:289.

Durkheim ve Anomi Tanımlaması

Emile Durkheim (1858-1917), modern toplumların yaşadığı en büyük problemin "anomi" olduğunu söyler. Anomi⁴⁰⁵, toplumsal normların zayıflaması veya çökmesi durumudur.⁴⁰⁶

Durkheim geleneksel ve modern toplumlar diye bir ayırım yapar, ona göre; geleneksel toplumlarda mekanik dayanışma, bireylerin birbirinden çok farklılaşmadığı, ortak inanç, değer, gelenek ve yaşam biçimlerinin herkesi birbirine bağladığı geleneksel ve homojen toplumlardaki dayanışma biçimi olarak karşımıza çıkar. Ona göre din, bu dayanışmanın temel kaynağıdır⁴⁰⁷ Modern toplumlarda ise organik dayanışma, bireylerin birbirinden farklılaştığı ve uzmanlaştığı modern toplumlarda, bu farklılık ve karşılıklı bağımlılık temelinde kurulan dayanışma biçimidir. Bireyler birbirine benzediği için değil, birbirine muhtaç olduğu için bir arada durur. Din bu bölümde zayıflar.⁴⁰⁸ Din zayıflayınca da toplum anomiyeye düşer. Bu süreci şöyle özetlemek mümkündür:

- Ahlaki değerler belirsizleşir
- İnsanlar neyin doğru neyin yanlış olduğunu bilemez
- Suç oranları artar
- İntihar oranları yükselir
- Sosyal kaos oluşur⁴⁰⁹

Durkheim'ın tespitleri, Haşr Sûresi 19. âyetindeki "*Allah'ı unutma- nefsinizi unutma- fiske*" süreciyle örtüşmektedir. Zira İslâm'ın öngördüğü toplum modeli, ortak inanç ve değerler etrafında şekillenen mekanik dayanışmaya yakın bir yapıyı çağrıştırmaktadır. Âyet, Allah'ı unutmanın yalnızca bireysel değil toplumsal bütünleşmeyi de zedelediğine işaret etmektedir. Bu nedenle kolektif kimliğin

⁴⁰⁵ **Anomi:** Bireyin anlam, aidiyet ve kimlik bunalımı yaşamaması, kendini toplumsal yapıya ait hissedememesi şeklinde de kullanılmaktadır. Özellikle hızlı toplumsal değişim ve modernleşme süreçlerinde yaygınlaştığı düşünülmektedir.

⁴⁰⁶ Emile Durkheim, *Suicide: A Study in Sociology*, çev. John A. Spaulding - George Simpson, (New York: Free Press, 1951), 241; 276.

⁴⁰⁷ Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, 421.

⁴⁰⁸ Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, çev. W. D. Halls, (New York: Free Press, 1984), 85.

⁴⁰⁹ Durkheim, *Suicide*, 258.

belirsizleşmesinin altında yatan en önemli sebep, toplumun Allah ile bağı koparmasıdır. Durkheim bu süreci modern toplumların çöküşü bağlamında ele almış olsa da tarihin her döneminde çöküşe geçen toplumlar hemen hemen aynı aşamalardan geçmiştir. Bazı toplumlar bu süreci yavaş yaşamış ve her aşaması ayrı ayrı tespit edilebilmiştir; bazıları ise bu süreci ani ve sarsıcı bir biçimde yaşadığından geçirdikleri süreçlerin ayrıntılarına dair çok fazla malumat elde etmek mümkün olmamıştır.

Bu iki kuramın geliştirdikleri düşünceler bağlamında Allah'la bağı kopan veya zayıflayan toplumların yapısal özelliklerini şu aşamalarla sınıflandırmak mümkündür:

1. Dini Öğretilerin İhmal Edilmesi

"فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَىٰ وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا" - "Onların ardından, Kitab'a varis olan bir nesil geldi ki, şu alçak dünyanın geçici menfaatlerini alıyor ve 'Nasılba bağışlanacağız' diyorlardı..."⁴¹⁰

Âyet oluşan süreci çok iyi bir üslupla dile getirmektedir. Bu âyetten anlaşılması gereken, Allah'ın böyle bir topluluğu doğrudan yarattığı değil; toplumun zamanla düştüğü gaflet ve kendilerine yabancılaşma süreciyle bu hüviyete bürünmesi durumunu ifade eder. Bunun sonucu olarak, toplum dini öğretileri öğrenmeyi ve öğretmeyi ihmal eder. Bu aslında malumat sahibi olmamayı ifade etmez, o malumatı kalbe yerleştirmemeyi ve fiile dönüştürmemeyi ifade eder. Böylece yeni nesiller, dini bilgiyi almaz veya eksik alır.⁴¹¹

2. İbadetlerin ve Ritüellerin Şekilselleşmesi

Artık ibadetler ve ritüeller anlamsızlaşır, sadece şekilsel olarak yapılır veya terk edilmeye başlanır.

Hz. Peygamber (s.a.v.) bunun yaşanacağını asırlar önce şöyle bildirmiştir: "İslam'ın bağları birer birer çözülecektir. Her bağ çözüldükçe, insanlar bir sonrakine sarılacaklar. İlk çözülen bağ hüküm (İslam hukuku), son çözülen ise namazdır."⁴¹²

⁴¹⁰ A'raf 7/169

⁴¹¹ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, 9:445.

⁴¹² İbn Hibbân, *Sahih*, 6:56 (4866); Hâkim, *el-Müstedrek*, 4:104 (7022).

3. Değerlerin Erozyona Uğraması

"فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا" - "Onların ardından namazı zayı eden, şehvetlere uyan bir nesil geldi. İşte onlar azgınlığa uğrayacaklardır."⁴¹³

Bu aşamaya gelindiğinde, dini değerler (adalet, dürüstlük, merhamet, haya, ibadetler vb.) toplumdan silinmeye başlar, bu tam anlamda, mezkûr ilkelerin toplumda anılmaması değil ideal olan tanımlamalarından çok uzaklaşmaları ve mahiyetlerini yitirmeleri durumunu ifade eder. Gelinen durum şöyle de tanımlanabilir: Artık bu değerlerin yerini dünyevi arzu ve ihtiyaçların kaplamaya başlaması olarak ifade etmek mümkündür.⁴¹⁴

4. Kolektif Kimliğin Yozlaşması

Toplum dini kimliğini tamamen kaybeder, kendini başka şeylerle (ulus, ırk, sınıf, ideoloji vb.) tanımlar.⁴¹⁵ Bu yeni tanımlamalar oluşurken toplum ve onu oluşturan bireyler çoğu zaman bunun farkında bile olmadan bilinçsiz bir değişim ve gaflet içindedirler; kimi zaman ise bu değişim iyi niyetli çözüm arayışlarının bir ürünü olarak eksik bilgi ve yanlış çözümlenmelerden kaynaklanır. Allah'ın emir ve yasakları göz ardı edilerek toplumdaki krizlere farklı ideolojilerden medet umma fikri bu durumun en açık örneğidir. Ne var ki her iki durumda da söz konusu dönüşüm, başlangıçtaki bilinçsizliğin zamanla alışkınlığa dönüşmesiyle kalıcı bir hal alır ve nihayetinde toplumu çöküşe sürükler.

Yine bu iki kuramın rehberliğinde, toplumun Allah'ı unutmasından dolayı çöküşünün sosyolojik yansımalarına farklı bir perspektiften bakıp ve sınıflandıracak olursak şu şekilde sınıflandırmamız durumu çok iyi özetlemiş olacaktır.

⁴¹³ Meryem, 19/59.

⁴¹⁴ Ali Şeriati, *Dine Karşı Din*, çev. Hüseyin Hatemî,(Ankara: Fecr Yayınları, 2013), 5-6.

⁴¹⁵ Günay, *Din Sosyolojisi*, 421.

1. Sosyal Dayanışmanın Zayıflaması

Dini bağlar zayıflayınca, toplumsal dayanışma da azalır. İnsanlar, "kardeşlik" yerine "çıkar" ilişkileriyle bağlanır.⁴¹⁶ Allah Teâlâ, İslam dininin kardeşlik dini olduğunu şu âyetle bildirmektedir: *إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ* "Müminler ancak kardeşler."⁴¹⁷

Allah'ın bildirdiği bu kardeşlik bilinci kaybolmaya başlayınca, toplumda dayanışma ve yardımlaşma da sona ermeye başlar. Böylelikle toplum ana dinamiğini yitirir ve toplumsal dejenerasyon kaçınılmaz hale gelir.

2. Toplumsal Ahlakın Çöküşü

Allah'ı unutmak, ahlaki değerlerin temelini ortadan kaldırır; zira İslam'a göre ahlakın kaynağı Allah ve Resûlü'dür. Bu anlayış kaybolunca ahlak, görecelik ve fayda temeline oturarak sığ bir hal alır.⁴¹⁸ Allah, Kur'an'da ahlâk bilincinin temellerini şu âyetle bildirir: *"Şüphesiz Allah adaleti, iyiliği ve akrabaya yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, kötülüğü ve zulmü yasaklar."*⁴¹⁹ Bu konu bağlamında Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "İçinizde bir kötülük görüp de onu eliyle değiştiremeyen diliyle, diliyle de değiştiremeyen kalbiyle buğzetsin. Bu imanın en zayıf derecesidir."⁴²⁰ Hadisten anlaşılıyor ki toplumsal ahlakı oluşturabilmek için toplumun tüm bireylerinin birbirlerinin denetçisi hükmünde olması gereklidir. Kısacası insanlar, nemelazımcılık ve bana dokunmayan yılan bin yıl yaşasın gibi klişeleşmiş kalıpların dışına çıkması gerekmektedir.

3. Hukuki ve Siyasi Bozulma

Toplumda hukuki ve siyasi anlamda bir bozulma yaşandığında şunlar birbirleriyle yer değiştirir. Adalet zulme, şura istibdâta, emanet hıyanete, hürriyet anarşiye veya diktatörlüğe dönüşür.⁴²¹

Şu âyet:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ
"Allah, size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar

⁴¹⁶ Kutub, *el-Adâletü'l-İctimâiyye fi'l-İslâm*, 156.

⁴¹⁷ Hucurat, 49/10.

⁴¹⁸ Günay, *Din Sosyolojisi*, 427.

⁴¹⁹ Nahl, 16/90.

⁴²⁰ Müslim, İman, 78.

⁴²¹ Mevdudi, *Tefhîmü'l-Kur'an*, 1:134.

arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor. Doğrusu Allah, bununla size ne güzel öğüt veriyor! Şüphesiz ki Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir."⁴²² adaletin toplumlar için ne denli hayati bir olgu olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Müfessirlerin çoğu âyette geçen adalet kavramını, ilâhî emrin nüzûl sebebi olan Kâbe anahtarının teslimi meselesiyle bağlantılı olarak yorumlamıştır. Bununla birlikte aynı müfessirler adalet kavramının yalnızca bu olayla sınırlı kalmayıp toplumsal hayattaki geniş yansımalarına da dikkat çekmektedir.⁴²³

4. Ekonomik Dengesizlik

Zenginlik birkaç elde toplanır, zekât ve sadaka unutulur, faiz ve haksız kazanç yaygınlaşır.⁴²⁴ İnceleme konumuz olan Haşr suresinin başka bir âyetinde Allah Teâlâ bu konu hakkında şöyle buyurmaktadır:

"...mal, sizin içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet hâline gelmesin diye..."⁴²⁵ Ayetin önceki bağlamı bu dengenin nasıl kuruması gerektiğini bildirmekte ve sonuç kısmı ise dayanak noktası sunmaktadır.

5. Toplumsal Yabancılaşma

İnsanlar, birbirinden, toplumdan ve değerlerden kopar. Bireyselleşme artar.⁴²⁶ Şu âyet ise söz konusu durumun tam karşısı olarak bireyi değil ötekini, bencilliği değil diğerkâmlığı ön plana çıkarmaktadır:

⁴²² Nisâ 4/58.

⁴²³ Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 8/485-492.; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 5/255-260.; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3:10-13; Mekke'nin fethedildiği gün Hz. Peygamber şehre girdiğinde, Kâbe'nin anahtarlığı ve perdedarlığı Osman b. Talha b. Ebî Talha el-Abderî adlı zâtta bulunmaktaydı. Bu görev, onların ailesinde nesilden nesile geçen kutsal ve onurlu bir sorumluluktur. Hz. Peygamber Kâbe'yi açmak için anahtar Osman b. Talha'dan aldı, içeri girdi, putları yıktı ve namaz kıldı. Tam bu sırada Hz. Ali, Hz. Peygamber'e gelerek anahtarın kendisine verilmesini talep etti. Gerekçesi şuydu: zemzem kuyusunun bakımı zaten Hâşimoğullarındaydı; anahtarlık görevi de kendilerine verilirse iki önemli şeref bir arada Hâşimoğullarında toplanmış olacaktı. Hz. Abbas da aynı talebi dile getirdi. Tam bu esnada Cebrail (a.s.) Nisâ Sûresi'nin 58. âyetini getirdi: "Allah, size emanetleri mutlaka ehline vermenizi emrediyor." Bunun üzerine Hz. Peygamber hiç tereddüt etmeden anahtar Osman b. Talha'ya iade etti ve ona şu tarihi sözleri söyledi: "Al bu anahtar ey Osman! Bugün vefa ve iyilik günüdür. Bu anahtar sizde ebediyen kalacaktır; onu ancak zalim biri sizden alabilir." Bu muamele karşısında derinden etkilenen Osman b. Talha oracıkta İslâm'ı kabul etti. Kâbe anahtarlığı bugünden itibaren onun soyunda kalmaya devam etmiş; rivayet edildiğine göre bu gelenek bugün hâlâ sürmektedir.

⁴²⁴ Kutub, *el-Adâletü'l-İctimâiyye fi'l-İslâm*, 190.

⁴²⁵ Haşr, 59/7.

⁴²⁶ Fromm, *Sağlıklı Toplum*, 156.

وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ "Kendileri ihtiyaç içinde olsalar bile onları kendilerine tercih ederler."⁴²⁷ Bu ayetin ulaştırdığı öğütler toplumlar ve onu oluşturan bireyler tarafından dikkate alınacak olursa toplumsal yabancılaşma ve bireyselleşme durma noktasına gelir, tamamen bitirmese de en azından farklı nedenlerden kaynaklanan toplumsal yabancılaşmayı bir dengede tutar.

6. Toplumun Huzurunu Bozan İç Çatışmalar

وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ "Birbirinizle çekişmeyin, yoksa korkuya kapılırsınız ve gücünüz gider."⁴²⁸ Eğer ayetin bildirdiği bu mesaj dikkate alınmazsa toplumu oluşturan fertler birbirinden uzaklaşır ve neticesinde iç çekişmeler artmaya başlar.⁴²⁹ Âyet, asıl mukavemetin toplum bireylerinin birbirine değil dış tehditlere karşı kullanılması gerektiğini vurgulamaktadır.

7. Zayıflayan Toplumun Ganimet Olarak Görülmesi (Dış Tehditler)

Zayıflayan toplum, dış düşmanların saldırısına uğrar.⁴³⁰ Bu zafiyetin fark edilmesiyle birlikte toplum, daha güçlü devletlerin ya sömürgesi haline gelir ya da doğrudan işgaline maruz kalır. Az önce değindiğimiz Enfal suresi 46. âyeti toplumların bu süreci yaşamamaları için önemli bir uyarı niteliğindedir. Yine bu konuda Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: Yakında milletler, sofraya başına üşüşüldüğü gibi size üşüşecekler. Biri sordu: "O gün sayımızın azlığından mı olacak bu, ya Rasûlallah?" Buyurdu: "Hayır, o gün çok olacaksınız; fakat selin sürüklediği köpük gibi olacaksınız. Allah düşmanlarınızın göğsünden size karşı olan korkuyu söküp alacak ve kalplerinize vehn atacaktır." Biri sordu: "Vehn nedir, ya Rasûlallah?" Buyurdu: "Dünya sevgisi ve ölümü kerih görmektir."⁴³¹ Bu hadis, Allah'ı unutmanın (dünya sevgisi ve ahireti unutma) toplumsal çöküşe nasıl yol açtığını gösterir.

Allah bilinci yok olduğunda yalnızca bireysel ahlak değil, toplumun ortak değer zemini de çöker. Nitekim İbn Haldun'un asabiyet teorisinde de görüldüğü üzere, toplumu ayakta tutan manevi bağlar zayıflayınca maddi çıkar ilişkileri onun yerine

⁴²⁷ Haşr 59/9

⁴²⁸ Enfal, 8/46.

⁴²⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1:334.

⁴³⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1:340.

⁴³¹ Ebu Davud, *Sünen*, Melahim 5 (4297).

geçer; bu süreç ister dini ister seküler toplum olsun, her toplumun aynı çöküş dinamiğine tabi olduğunu gözler önüne sermektedir.⁴³²

Konuyu daha geniş bir perspektiften ele aldığımızda, Kur'ân'ın unutma ve gaflet olgusuna dair uyarılarının yalnızca tarihsel toplumlarla sınırlı olmadığı görülmektedir. Sağlıklı bir zihinle Kur'ân'a yönelen her topluluk, onun her âyetinden ve her kıssasından kendi dönemine hitap eden evrensel öğütler çıkarabilir. Tam da bu noktada Kur'ân'ın neden farklı bakış açılarıyla ve her asrın idrakine göre yeniden okunması gerektiği anlaşılmaktadır. Zira Kur'ân, tarihî bir belge olmanın çok ötesinde, her çağın insanına ve toplumuna rehberlik eden canlı bir hidayet kaynağıdır. Sağlam ve Allah katında değer gören bir kimlik inşası ancak bu yeniden okuma çabasıyla mümkün olabilir. Aksi takdirde, yani bu ilâhî uyarılara gereken önem verilmediğinde hem bireysel hem de toplumsal çöküş kaçınılmaz hâle gelecektir. Ancak burada kastedilen çöküş, yalnızca görünür ve maddî bir yıkım değildir; asıl mesele, kulun ya da toplumun Allah katındaki konumunun ve değerinin yitirilmesidir. Bu mânevî çöküş, zâhirî çöküşten çok daha derin ve çok daha kalıcı bir tahribat doğurur.

3.3.2. Haşr Sûresi 19. Âyeti Perspektifinde Kur'ân'da Helâk Olan Kavimler ve Özellikleri

Kur'ân-ı Kerîm'de önceki peygamberlerin ve kavimlerinin başına gelen olaylar, muhatap toplumlara ders ve ibret olması amacıyla aktarılmaktadır. Sözün tesirini artırmak ve hafızada kalıcılığını sağlamak bakımından bu olaylar kıssa biçiminde sunulmuş; bu sebeple Kur'ân kıssaları büyük bir önem kazanmıştır.⁴³³ Kıssalar yalnızca ikaz amacı taşımayıp kimi zaman müjdeleme ve teselli etme işlevini de üstlenmektedir.⁴³⁴ Bu anlamda kıssalar her dönemde yaşayan mü'minleri teselli,⁴³⁵ inkârcıları ise ikaz etmektedir.⁴³⁶ Bu dinamikler kıssaları belirli bir dönemle sınırlı olmaktan çıkarmış; her çağın muhataplarına yön gösteren canlı bir rehberle dönüştürmüştür.⁴³⁷

⁴³² İbn Haldun, *Mukaddime*, 1:101-102.

⁴³³ M. Sait Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2013), 93-101

⁴³⁴ Hüd 11/120.

⁴³⁵ Kasas 28/3.

⁴³⁶ Sebe' 34/18-19.

⁴³⁷ Duran Ali Yıldırım, "Kur'ân Kıssalarında Toplulukların Helâkı ve Sebepleri Üzerine," KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 36 (Aralık 2020): 245.

Biz bu çalışmada konumuz bağlamında; Allah'tan, Resûlü'nden ve ilâhî emirlerden kopan, kendi varlığındaki acizliği görmezden gelerek kibir ve düşmanlığa sürüklenen toplumların yaşadığı çöküş süreçlerini ve helâk olgusunu ele alacağız. Bu değerlendirmeye, günümüz toplumlarının düştükleri gafletin nelere mal olabileceğine dair dersler çıkarılmasına zemin hazırlanması amaçlanmaktadır. Bu incelemeyi yaparken asıl amacımız helâke sürüklenmiş kavimleri tek tek ele almak değildir. Konunun daha net anlaşılıp aktarılabilmesi için toplumları helâke sürükleyen sebepler belli başlıklar altında sınıflandırılacak ve kavimler bu başlıklar çerçevesinde değerlendirilecektir. Zira asıl hedefimiz helâk olan toplumların tarihini anlatmak değil; onları helâke sürükleyen sebepleri ortaya koyarak günümüzde bu bağlamda yaşanan sorunlara, elde edilen tespitler ışığında çözüm önerileri sunmak ve gerekli uyarılarda bulunmaktır.

Kur'ân, toplumları helâke sürükleyen sebepleri israf, haddi aşma, ölçü ve tartıda adaletsizlik yapma kavramlarıyla tanımlayıp bizlere bildirmiştir.⁴³⁸ Kur'ân-ı Kerîm'de, elde ettikleri zenginlik sebebiyle azgınlığa ve şımarıklığa sürüklenen, isyan ve kötülükte haddi aşan, zulüm ve fesada kalkışan toplumlar sıkça uyarılmıştır. Bu uyarılarda açıkça ortaya konulmaktadır ki bu toplumlar, kendilerine tanınan mühlet içinde Allah'ı unutmaktan vazgeçmezlerse kaçınılmaz olarak helâk olmakla karşı karşıya kalacakları bildirilmektedir.⁴³⁹ Buna karşın inanç, ahlâk ve erdem bakımından doğruluk üzere olan; siyasî ve idarî açıdan adaleti gözeten toplumların helâkından Kur'ân'da söz edilmemektedir.⁴⁴⁰ Bu çıkarımlar açıkça ortaya koymaktadır ki Haşr Sûresi 19. âyetinin işaret ettiği üzere, Yaratıcısını ve kolektif kimliğini unutan toplumlar kaçınılmaz olarak helâkle yüz yüze gelmektedir. Bu bağlamda toplumları helâke sürükleyen sebepler, ilgili âyetler ışığında sırasıyla ele alınacaktır.

a) Zulümde ve Haksızlıkta Bulunmak

Kur'ân'ın getirdiği toplumsal ahlâk ilkeleri, erdemli ve kendine bir toplum oluşturmayı hedeflemektedir.⁴⁴¹ Bu bağlamda dikkat çekici bir husus olarak belirtmek gerekir ki, kâfir dahi olsa yöneticileri halka ve halk birbirlerine adaletle muamele eden

⁴³⁸ Şu'arâ 26/181-183; Rahmân 55/8-9; Mutaffifin 83/1-3.

⁴³⁹ Hûd 11/37, 44,116.

⁴⁴⁰ Hayrettin Karaman vd., Kur'ân Yolu Tefsiri (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005) 2:376-377.

⁴⁴¹ Yıldırım, *Kur'ân Kıssalarında Toplumların Helâki ve Sebepleri Üzerine*, 256.

bir toplum varlığını sürdürebilir⁴⁴². Buna göre toplumların ayakta kalabilmesi; adaleti yüceltmelerine, erdemli bir karakter geliştirmelerine ve insanî değerleri yaşatmalarına doğrudan bağlıdır.

Âyetler bağlamlarıyla birlikte değerlendirildiğinde, toplumların zulme eğilimli olmalarının ve zulmü ortadan kaldırmaya isteksiz davranmalarının da toplumsal cezalandırmaya sebep olduğu görülmektedir.⁴⁴³ Âyetler, helâkin en önemli sebebinin zulüm olduğunu açıkça ortaya koymaktadır: *"De ki: Ne dersiniz, Allah'ın azabı size beklenmedik bir anda veya açıktan açığa gelse, zalimler toplumundan başkası mı helâk edilecek?"*⁴⁴⁴ Yine başka bir âyette şöyle buyrulmaktadır: *"Andolsun, onlara Rabbinin azabından hafif bir esinti dokunsa, muhakkak 'Eyvah bize! Gerçekten biz zalim kimselerdik' diyeceklerdir.*⁴⁴⁵ Anlaşılan o ki helâke sebep olan bozulma faktörlerinin tamamı Kur'ân'da zulüm kavramıyla nitelendirilmektedir.⁴⁴⁶ Nitekim şu âyette de bu gerçek açıkça dile getirilmektedir: *"Biz nice memleketleri gece yatarlarken veya gündüz uyurlarken kendilerine baskınımız aniden gelmiş ve onları helâk etmişizdir. Azabımız kendilerine geldiğinde 'Biz gerçekten zalimlerden' demekten başka bir şey olmamıştır."*⁴⁴⁷ Bu bağlamda bakacak olursak Nûh (a.s.) ve Lût (a.s.) kavimleri zulmetmelerinden kaynaklı helâke sürüklenmişlerdir; nitekim şu âyetler bu durumun en iyi ifadecisidirler. Nuh (a.s.) kavmi için: *"Neticede onlar zulümlerini sürdürürken tûfan kendilerini yakalayiverdi."*⁴⁴⁸ Lut (a.s.) kavmi için: *"Biz bu memleket halkını helâk edeceğiz, çünkü onlar zalim kimselerdir' dediler."*⁴⁴⁹ Buradaki zulüm adaletin zıttı olarak değerlendirilmiş olup bir durumda gereği gibi davranmama hâlini ifade etmektedir.

Sosyal adaletsizlikler, yoksullaştırma politikaları ve toplumun çeşitli kesimlerini baskı ile tehdit altında tutmak; toplumda ayrışmaya zemin hazırlayan bir zulüm biçimi olarak değerlendirilmektedir. Bu zulüm düzeni sürdürükçe toplumsal

⁴⁴² Abdulkerim Zeydan, *İlâhî Kanunların Hikmetleri*, çev. Nizamettin Saltan (İstanbul: İhtar Yayınları, 1997), 122.

⁴⁴³ Hûd 11/102.

⁴⁴⁴ En'âm 6/47.

⁴⁴⁵ Enbiyâ 21/46.

⁴⁴⁶ Konu ile ilgili olarak bkz. Hûd 11/44; 82-83; el-Kasas 28/59.

⁴⁴⁷ A'râf 6/4-5.

⁴⁴⁸ Ankebût 29/14.

⁴⁴⁹ Ankebût 29/31

çözülme kaçınılmaz hâle gelmekte; zulme maruz kalan topluluklar ise zamanla zalim toplumların yerini almaktadır.⁴⁵⁰

Bunların ötesinde şu tavırlar durumun daha çarpıcı bir hal almasına işaret etmektedir. Söz konusu tavırlar kısaca şu şekilde tanımlanabilir: Zalimlere dost olan, onlarla hareket eden, onları tasvip edip taklit eden ya da öven ve seven topluluklar. Çünkü bu tavırlar zulüm olarak nitelendirilmekte ve bizatihi kendileri fiili olarak zulmün içinde olmasalar da bu kisveye girenlerin de cezaya çarptırılacağı vurgulanmaktadır.⁴⁵¹

b) Ulaşılan Zenginlik Sebebiyle Şımarıklık Etmek

Toplumda meydana gelecek köklü değişimlerin kendi konum ve mevkilerini sarsacağını hissettiklerinde peygamberlere karşı çıkan, onları görevlerini yapmaktan alıkoymaya hatta öldürmeye teşebbüs eden bu kişiler, Kur'ân'ın ifadesiyle toplumun şımarık zenginleridir.⁴⁵² Kur'ân-ı Kerîm'de zenginlik ve refah sebebiyle şımararak helâke sürüklenen toplumların kıssaları incelendiğinde ortak bir tablonun varlığından söz etmek mümkündür. Güç ve servetiyle kibre kapılıp yüksek anıtlar diken Âd kavmi,⁴⁵³ kayalara saraylar oyarak zenginliğine güvenen Semûd kavmi,⁴⁵⁴ sahip olduğu servetin kendi becerisinin ürünü olduğunu zannederek halka zulmeden Kârûn,⁴⁵⁵ ekonomik gücünü hile ve adaletsizliğe alet eden Medyen kavmi,⁴⁵⁶ sahip olduğu mükemmel medeniyete ve bereketli bağ-bahçelere rağmen nankörlüğe saplanan Sebe' kavmi⁴⁵⁷ ile babalarından miras kalan bahçeyi yoksullarla paylaşmaktan kaçınan Bahçe sahipleri⁴⁵⁸ bu toplulukların tamamı Allah'ın kendilerine bahsettiği nimeti bir imtihan olarak değil kendi hak ve güçlerinden kaynaklı elde ettikleri bir konum olarak algılamış, bu yanılğı ise onları şükürden kibire, kibirden zulme ve nihayetinde helâke sürüklemiştir. Nitekim Kur'ân bu gerçeği evrensel bir yasa olarak şöyle dile getirmektedir: “*Kendilerine yapılan uyarıları unuttunca,*

⁴⁵⁰ Celalettin Çelik, *Kur'ân'da Toplumsal Değişim*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 120.

⁴⁵¹ Hûd 11/113; Zemahşerî, *Keşşaf*, 2:433.

⁴⁵² Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, 80; Sebe'34/34

⁴⁵³ Şuarâ 26/128-130; Hâkka 69/6-7; Ahkâf 46/25

⁴⁵⁴ A'râf 7/73-78; Şems 91/11-14

⁴⁵⁵ Kasas 28/76-81

⁴⁵⁶ Hûd 11/84-95

⁴⁵⁷ Sebe' 34/15-19

⁴⁵⁸ Kalem 68/17-33

üzerlerine her şeyin kapılarını açtık. Nihâyet kendilerine verilen nimetler yüzünden iyice şımarıdıkları sırada, onları ansızın yakalayiverdik.”⁴⁵⁹

Kur’ân kıssalarında siyasi ve ekonomik güçlerine güvenip şımaran, ellerindeki servetle Nebilere karşı mücadele eden toplumların tarih sahnesinden nasıl silindikleri hatırlatılması muhatap toplumlara bir uyarı niteliğindedir.⁴⁶⁰ Zira Allah’ın verdiği nimetleri, gücü ve iktidarı toplumlarının refah ve huzuru için kullanmayıp zayıfları ezmek, insanları köleleştirmek ve Allah’ın elçilerine karşı mücadele etmek için kullananlar nihâyet helâk olmuşlardır.⁴⁶¹

c) Âyetleri ve Peygamberleri Yalanlamak

Kur’ân-ı Kerîm’de helâk olan kavimlerin ortak özelliklerinden biri de kendilerine gönderilen peygamberleri ve onların ilâhî mesajlarını yalanlamalarıdır. Bu durum aşağıdaki âyetlerle açıkça gözler önüne serilmektedir. *“Bu yüzden onlardan intikam aldık. Âyetlerimizi yalanlamaları ve umursamamaları sebebiyle onları denizde boğduk.”*⁴⁶² *“Onlara, “Âyetlerimizi yalanlayan topluluğa gidin” dedik. Nihâyet o kavmi yerle bir ettik.”*⁴⁶³ *“Böylece onlar Hûd”u yalanladılar. Biz de bu yüzden onları helâk ettik. Şüphesiz bunda bir ibret vardır. Onların çoğu ise iman etmiş değillerdir.”*⁴⁶⁴ *“Bunlardan önce Nûh kavmi, Âd kavmi, kazıklı Firavun, Semûd kavmi, Lût kavmi ve Eyke halkı, bütün bu topluluklar ısrarla gerçeği yalanlamışlardı. Hepsi de elçileri yalancılıkla suçladılar, bu yüzden de kendilerini cezalandırmam hak oldu.”*⁴⁶⁵ *“Sonra biz peş peşe peygamberlerimizi gönderdik. Herhangi bir ümmete peygamberlerinin geldiği her defasında, onlar bu peygamberi yalanladılar; biz de onları birbiri ardından yok ettik ve onları ibret hikâyelerine dönüştürdük. Artık iman etmeyen kavmin canı cehenneme!”*⁴⁶⁶ Bu âyetler bağlamında değerlendirildiğinde, Kur’ân-ı Kerîm’de helâk olan kavimlerin tartışılmaz biçimde en önemli ortak

⁴⁵⁹ En’âm 6/44.

⁴⁶⁰ Karaman vd, *Kur’ân Yolu Tefsiri*, 4/237-238.

⁴⁶¹ Abdalbaki Güneş, "Kur’ân’da Sünnetullah ve Toplumların Çöküş Nedenleri," *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (2005): 80.

⁴⁶² A’râf 7/136.

⁴⁶³ Furkân 25/36.

⁴⁶⁴ Şu’arâ 26/139.

⁴⁶⁵ Sâd 23/12-14.

⁴⁶⁶ Mü’minûn, 23/44.

özelliklerinden birinin peygamberleri yalanlamaları ve onları alaya almaları olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

d) Toplumda Islâh Problemleri

Kur'ân'da bildirilen, kavimlerin helâk olma sebeplerinden bir diğeri ise toplumu ıslah edecek ve onlara Allah'ı hatırlatacak müslîh kişilerin olmaması olarak bildirilir. Söz konusu durumu şöyle de değerlendirebiliriz: Toplumlarda bulunan salih kimselerin faal ve hareketli olması ya da olmaması o toplumun kaderini belirlemektedir. Zira Mevdûdî (öl. 1979) bu konuda şu tespitlerde bulunmuştur: Bir topluluk içinde yeterince salih kimseler bulunup o toplumdan kötülüğü ve fesadı kaldırarak yerine iyiliği ve dayanışmayı hâkim kılarlarsa, o toplum üzerindeki genel helâk tehlikesi bertaraf edilir ve ıslah süreci için zaman tanınmış olur. Bu husus âyetlerde şu şekilde ifade edilmiştir. *"Rabbin, halkları salih ve ıslah edici kimseler iken memleketleri zulmederek helâk etmez."*⁴⁶⁷ Yine Mevdûdî bu ayeti şöyle tefsir etmiştir: "Allah kötülüğe ancak iyiliğin egemen olduğu veya iyilerin belli bir potansiyele sahip olduğu sürece müsamaha edebilir. Yoksa "kendileri sâlih ameller işlemeye çalışan birkaç kişi dışında herkese ve her şeye müsamaha eden bir toplum kendi helâk fermanını imzalamış olur."⁴⁶⁸ Bu konuya uyarı niteliğinde Kur'ân'da kavimlerin helâk sebepleri zikredilirken dikkat çeken hususlardan biri, o toplumda uyarıcıların kalmaması ya da uyarıcıların çabalarının yetersiz kalmasıdır. Şu âyet bu duruma değinerek söz konusu meselenin çerçevesini çizmektedir. *"Onlar kendilerine yapılan uyarıları unutunca, biz de kötülükten menedenleri kurtardık, zulmedenleri de yapmakta oldukları kötülüklerden ötürü şiddetli bir azap ile yakaladık"*.⁴⁶⁹

Tarihin her döneminde toplumlar; savaşlar, krizler ve manevî yozlaşmalar gibi toplumun temel dinamiklerini tehdit eden ve ahlâkî yapısını bozan olaylarla karşı karşıya kalmıştır. Bu noktada toplumların, içinde buldukları durumu doğru okuyabilen, toplumsal çözülmeye yol açacak tehlikeleri öngörebilen ve karşılaşılan zorluklarla baş edebilme kabiliyetine sahip önderlere konu bağlamında muslihlere ihtiyaç duymaktadır. İşte mesele tam da burada başlamaktadır. Toplum, uyarıcıların yani muslihlerin sesine kulak vermeyip gaflet ve şımarıklık içindeki tutumunu

⁴⁶⁷ Hûd 11/117.

⁴⁶⁸ Mevdûdî, Tefhîmü'l-Kur'ân, 2/401.

⁴⁶⁹ A'râf 8/165.

sürdürürse, sünnetullah gereği işlediği eylemlerin karşılığı olarak helâkle yüz yüze gelmesi kaçınılmaz olur.⁴⁷⁰

Sonuç olarak; Haşr Sûresi'nin 19. Âyeti, toplumların bu duruma düşmelerini Allah ile bağlarını koparmalarının bir sonucu olarak nitelendirmiş, karşılığında ise bu musibetlerle yüz yüze geldiklerini bildirmiştir. Fakat kınanan toplumların bu noktaya gelmeleri bir anda olmamıştır; belirli aşamalardan geçilerek bu noktaya gelmiştir. Zira Allah Teâlâ, merhameti gereği kullarına daima mühlet tanıdığını bildirmektedir.⁴⁷¹

3.3.3. Haşr Sûresi 19. Ayeti Bağlamında İslam'da Kolektif Belleğin Koruyucuları

Daha önceki bölümlerde bahsettiğimiz Allah'ı unutmadan kaynaklı hem toplumsal hem de bireysel manada yaşanan çöküşlerin toplumda ve onu oluşturan bireylerde yaşanmış ve yaşanacak olan çöküş süreçlerinin toplum ve bireylerden izole edilmesi için Allah'ı, O'nun emir ve yasaklarını hatırlatacak unsurlar bu başlık altında sunulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda bireysel kimlik olgusunu ve kolektif belleği aynı koruyucular altında işlememizin sebebi toplum ve onu oluşturan bireylerin birbirinden bağımsız olmayışlarıdır. Söz konusu toplumlardan kastımız: Allah'ı tanıyan ve O'na inanan toplumlar ve en azından Allah'ın varlığı ve birliği kendilerine tebliğ edilen toplumlardır. Zira bir toplumun Allah'ı untabilmesi ve inkâr edebilmesi için öncelikle ya inanmış olmaları ya da böyle bir tebliğe muhatap olmaları gerekir; Allah'ı hatırlamayan bir toplumun O'nu unutmasından da bahsedilemez.

1. Kur'ân-ı Kerîm

Kur'ân, Müslümanların kolektif belleğinin hem taşıyıcısı hem de temel kaynağıdır. Kur'ân'ın hem yazılı hem de ezberle (hıfz) muhafaza edilmesi, eşsiz bir kolektif bellek bilincine zemin oluşturmaktadır. Bu bağlamda Allah Teâlâ, kullarına müjde verip diğer dinlerdeki kutsal kitapların tahrifata uğraması gibi bir tahrifat söz konusu mu noktasındaki şüphelerini giderecek mahiyette peygamberine şu âyeti

⁴⁷⁰ Mazharuddin Sıddıkî, *Kur'ân'da Tarih Kavramı* (İstanbul: Pınar Yayınları, 1990), 34-35.

⁴⁷¹ Nahl, 16/61.

vahyetmiştir: *إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ* "Şüphesiz o zikri (Kur'ân'ı) biz indirdik biz! Onun koruyucusu da elbette biziz." ⁴⁷²

2. Hadisler

Hadis, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) söz, fiil ve takrirlerinden oluşur. Hadislerin rivayet edilmesi, isnad sistemiyle muhafaza edilmesi,⁴⁷³ kültürel belleğin örgütlenmesinin mükemmel bir örneğidir. Hadis rivayet geleneği, kolektif hafızanın nesilden nesile aktarılmasını sağlamıştır. Bu anlamda kolektif belleğin en önemli taşıyıcılarından biridir.

Hadis aktarımının önemini vurgulamak için Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Allah, benim sözümü işitip onu kavrayarak, ezberleyerek ve başkasına ulaştıran kişinin yüzünü ak etsin. Nice fıkıh taşıyıcısı vardır ki onu kendisinden daha iyi anlayan birine ulaştırır." ⁴⁷⁴

3. Hz. Peygamberin Hayatını ve İslam Tarihini Anlatan Eserler

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatını anlatan siyer eserleri, sahabe ve tabiinin hayatlarını anlatan tabakat eserleri, İslam tarihini kaydeden tarih kitapları, kolektif belleğin yazılı kaynakları olmuştur. Bunlar Kur'ân ve Sünnetten sonra İslam kültürünün muhafazası için en önemli kaynaklardır. Söz konusu eserlerin bu denli öneme sahip olmasının altında yatan sebeplerden biri, Hz. Peygamber ve ashabının ahlâkını bizlere ulaştıran yazılı belleğin taşıyıcısı hükmünde olmalarıdır. Zira âyette Hz. Peygamber'in örnekliliğinin ne kadar önemli olduğu şu ifadelerle bildirilmiştir: *"Andolsun, Allah'ın Resûlünde sizin için; Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır."* ⁴⁷⁵

4. İslami Ritüeller ve İbadetler (Şeâir)

Bütün dinlerde olduğu gibi İslam dininde de belli başlı ritüel ve ibadetler vardır. İbadetlerin bu denli değerli olmasının sebebi; dinin yapısını oluşturması, dini

⁴⁷² Hicr, 15/9.

⁴⁷³ Talat Koçyiğit, *Hadis Usulü*, (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 7-14.

⁴⁷⁴ Tirmizî, *İlim* 7, No: 2658; Ebû Dâvûd, *İlim* 10, No: 3660; bu konuyla alakalı başka bir hadiste de Hz. Peygamber Şöyle buyurmuştur: Hz. Peygamber (s.a.v.) Veda Haccı'nda şöyle buyurmuştur: "Kanlarınız, mallarınız ve namuslarınız, tıpkı bugünün, bu ayın ve bu şehrin kutsallığı gibi birbirinize karşı haramdır. Burada bulunanlar, bulunmayanlara tebliğ etsin; zira burada bulunan, kendisinden daha iyi anlayan birine ulaştırabilir." Buhârî, *İlim*, 9, No: 67.

⁴⁷⁵ Ahzâb, 33/21

duyguyu besleyip geliştirmesi ve yaratıcıyla bağ kurma ve iletişime geçme noktasında toplum ve bireylerdeki varoluşsal krizlere çözüm niteliğinde olmasıdır.⁴⁷⁶ Aynı zamanda ibadetler ve İslâmî ritüeller, toplumdaki bireyleri aynı amaç çerçevesinde bir araya getirmesi bakımından güçlü bir kolektif bilinç oluşturmaktadır.

Bu süreç, Haşr Sûresi 19. âyeti bağlamında değerlendirildiğinde, kişinin yaptığı bütün ibadetlerin kişisel çıkar ve menfaatlerden uzak, yalnızca Allah rızası için olması gerektiği açıkça görölmektedir. Nitekim bu hususa şu âyet dikkat çekmektedir: *قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ "Ey Muhammed! De ki: 'Şüphesiz benim namazım da diğer ibadetlerim de yaşamam da ölümüm de âlemlerin Rabbi Allah içindir.'"*⁴⁷⁷

5. Örf, Adet ve Giyim Şekli

İslam dininin kendine ait örf, âdet ve giyim şekli olması bu dine mensup olan tüm bireylere aynı zamanda farklı bir aidiyet duygusu katarak Yaratıcısıyla arasında oluşan bağı güçlendirmektedir. Zira İslam dinine göre tüm bu olgular ilâhî mesaj çerçevesinde ve ona uygun bir tarzda şekillenmektedir. Bu durum şu âyet ve hadislerle desteklenmektedir. *"Ey Âdemoğulları! Size avret yerlerinizi örtecek giysi ve süslenecek elbise verdik. Takva elbisesi var ya, işte o daha hayırlıdır."*⁴⁷⁸ Yine başka bir âyette: *"Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk."*⁴⁷⁹ Bu konuda Hz. Peygamber de şöyle buyurmuştur: *"Her ümmetin bir süsü vardır."*⁴⁸⁰ Başta ifade ettiğimiz gibi İslam'ın söz konusu bu eylem ve tavırları kolektif belleğin ve bireysel kimlik oluşumunun en önemli faktörlerindedir.

6. Mezarlıklar

Ölümü hatırlamak kişiyi daima hem dünya hem de âhiret hesabıyla yaptığı işlerde Allah'ın razı olduğunu yapmaya iter. Zira dünyanın geçici, âhiretin ise ebedî olduğunun bilincinde olan biri gaflete düşmekten kurtularak yaptığı işlerde nefsinin arzusundan çok Allah rızasını gözetir. Gazzali *ihya*'da ölüm konusuna geniş yer vererek Hz. Peygambere ithafen birçok hadis nakletmiştir. Bunlardan bazıları:

⁴⁷⁶ Günay, *Din Sosyolojisi*, 246-247.

⁴⁷⁷ En'âm, 6/162.

⁴⁷⁸ A'râf, 7/26.

⁴⁷⁹ Mâide, 5/48.

⁴⁸⁰ Buhârî, Rikak, 3.

“Zevkleri yok eden ölümü çok anın.”⁴⁸¹ ve “Eğer siz Ademoğullarının ölüm hakkında bildiklerinizi hayvanlar bilseydi, onların vücutlarından et bulup yiyemezsiniz” Başka bir hadiste Hz. Aişe’nin Resul-i Ekrem’e, ‘Şehitlerle beraber haşrolacak kimse var mı?’ diye soru sorunca, Resul-i Ekrem’in: “Evet, günde yirmi defa ölümü hatırlayan şehitlerle haşrolur” diye cevap vermiştir.⁴⁸² Bunlarla birlikte bazı âyetlerde de ölümün kaçınılmaz olduğunu ve hatırlanması gereken bir son olduğu vurgulanır.⁴⁸³ Bu bağlamda kabirler ölüm gerçeğinin tecessüm bulmuş hâlleridir. O mekânlara ziyarette bulunmak, kişilerin dünya sarhoşluğundan kaynaklı şımarıklıklarından ve düştükleri derin gafletten kurtulmalarına yardımcı olur. Böyle yapan biri de hem Allah’tan gafil kalmamış hem de kendi öz benliğinden uzaklaşmamış olur.

Sonuç olarak Kur’ân, hadis, siyer ve tarih literatürü, ibadetler, örf ve âdetler ile mezarlıklar gibi unsurlar; bireyin Allah ile olan bağımlı canlı tutan, ona dinî kimlik ve aidiyet kazandıran temel yapılarıdır. Bununla birlikte bu unsurlar, toplumun ortak dinî hafızasını diri tutarak İslam toplumunun inanç, değer ve ahlâk anlayışının korunmasına ve nesilden nesile aktarılmasına katkı sağlamaktadır. Böylece hem bireyin manevî bilinçten uzaklaşması hem de toplumun dinî ve ahlâkî çözülmeye sürüklenmesi engellenmektedir. Haşr Sûresi 19. âyet bağlamında değerlendirildiğinde, söz konusu unsurların Allah’ı unutmanın yol açacağı bireysel yabancılaşma ve toplumsal yozlaşmaya karşı koruyucu bir işleve sahip olduğu anlaşılmaktadır.

⁴⁸¹ Tirmizî, "Zühd" (no. 2307)

⁴⁸² Gazzâlî, *İhya*, 4:805-806; bu kaynaklara Gazzâlî dışında başka kaynaklardan ulaşılamamıştır.

⁴⁸³ Cuma, 62/8: "De ki: 'Sizin kendisinden kaçıp durduğunuz ölüm var ya, o mutlaka size ulaşacaktır. Sonra gaybı da, görünen âlemi de bilen Allah'ın huzuruna döndürüleceksiniz. O da size yapmakta olduklarınızı haber verecektir.'"

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerîm, indirildiği günden itibaren her çağın insanına hitap eden, lafzının zâhirî açıklığı yanında bâtinî derinlikleriyle de tükenmez bir anlam dünyası sunan ilâhî bir hitaptır. Bu hitabın muhatapı olan insan ise hem aklî hem ruhî hem de içtimaî boyutlarıyla bütüncül bir varlıktır. Dolayısıyla Kur'ân âyetlerinin hikmetini ve iletme istediği mesajı tek bir yöneme indirgeyerek anlamlandırmak, onun sonsuz mâna derinliğini tek bir kalıba sığdırmaya çalışmak demektir. Doğru olan, her âyetin taşıdığı muhtevaya göre farklı tefsir yöntemlerinin birlikte kullanılmasıdır. Bu çalışma da Haşr sûresinin 19. âyetini söz konusu bütüncül perspektifle, psikolojik, sosyolojik ve işârî tefsir yöntemlerinin birlikteliğiyle ele almayı amaçlamış ve âyetin günümüz insanına taşıdığı evrensel mesajı ortaya koymaya çalışmıştır.

Araştırma süresince yapılan tahliller, âyetin tarihsel bağlamı itibariyle Benî Nadîr Yahudileri ve münafıklar gibi belirli bir muhatap kitleye yöneltilmiş olmakla birlikte, taşıdığı ilâhî hüküm ve uyarı mahiyeti itibariyle zaman ve mekânla sınırlı kalmadığını; her dönemin insanına hitap eden evrensel bir nitelik taşıdığını açıkça göstermiştir. Âyetin lafzî yapısının nehiy sîgasıyla başlaması, "nesû" ve "ensâ" fiilleri arasında kurulan cezâ-i amel ilişkisi, "enfüsehüm" lafzının ihtiva ettiği çok katmanlı anlam ve nihâyetinde "fâsikûn" hükmünün üç pekiştirme unsuruyla kesinleştirilmesi, âyetin belâgat açısından son derece sıkı dokunmuş bir ifade olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde başvuru psikolojik, sosyolojik ve işârî tefsir yöntemlerinin tarihsel gelişimi, kapsamı, uygulama alanları ve sınırlılıkları üzerinde yapılan değerlendirmeler, bu üç yöntemin birbirinin rakibi değil bilakis tamamlayıcısı olduğunu; her birinin diğerinin eksik bıraktığı boyutu tamamlayarak âyetin daha kapsamlı biçimde anlaşılmasına imkân tanıdığını göstermiştir.

Âyetin işârî tefsir yöntemiyle ele alındığı tahlillerde ise Allah'ı unutmanın kalp üzerindeki tahribatı, gafletin sinsî ilerleyişi, nefsin mahiyeti ve mertebeleri ile tasavvuf geleneğinin Allah'ı ve nefsi hatırlatan kavramsal yapısı incelenmiş; "nisyân" kavramının yüzeysel bir bellek kaybı olmadığı, kalbin Allah'tan yüz çevirmesini, ilâhî huzurdan uzaklaşmasını ve nihâyetinde insanın kendi hakikatine yabancılaşmasını ifade ettiği tespit edilmiştir. Mutasavvıf müfessirlerin yorumları ekseninde varılan netice şudur: Allah'ı unutmak ile kalp kasveti, birbirini besleyen ve tetikleyen bir kısır

döngü oluşturmaktadır. Şöyle ki küçük gafletlerin doğurduğu günahlar kalbi karartmakta, kararın kalp ise kişiyi daha derin gafletlere sürüklemektedir. Bu döngünün kırılması için hem huzur ve gaybet bilincinin canlı tutulması hem de tezkiye-i nefis sürecinin titizlikle işletilmesi gerekmektedir. Nitekim nefsin emmâreden levvâmeye, oradan mutmainneye ve daha üst mertebelere doğru yükselişi, aslında unutuştan hatırlamaya doğru yapılan içsel bir yolculuğun haritasıdır. Tasavvuf geleneğinin zikir, murâkabe, mücâhede, muhâsebe, zühd, vera', tevekkül, şükür, rızâ, sabır, seyr ü sülûk ve tevbe gibi kavramlarla geliştirdiği mânevî terbiye sistemi de tam olarak Haşr 19'un işaret ettiği bu hatırlama bilincini meleke hâline getirmeye yönelik bir disiplindir. Burada özellikle vurgulanması gereken bir husus daha vardır: Tasavvufun nihaî hedefi olan ubûdiyet makamı, benliğin yok edilmesi değil; benliğin asıl sahibinin Allah olduğunun derûnî bir idrakle kavranmasıdır. İşte bu idrak, âyetin "nefislerini unutturduk" ifadesiyle tasvir ettiği yabancılaşmanın tam karşıtını teşkil etmekte ve hatırlamanın zirve noktasını oluşturmaktadır.

Âyetin bireysel kimlik ve toplumsal hafıza ekseninde ele alındığı tahliller ise daha da çarpıcı sonuçlar ortaya koymuştur. Bu bağlamda ulaşılan en önemli netice, Kur'ân'ın ortaya koyduğu "Allah'ı unutma- nefsi unutma- fiska düşme" sürecinin yalnızca itikadî bir sapma olarak değil; aynı zamanda bireyin iç dünyasında derin izler bırakan bir yıkım süreci olarak vücut bulduğudur. Bireysel düzlemde nisyân; gaflet, terk ve inkâr şeklinde üç aşamada ilerlemekte ve her aşama bir öncekinden daha ağır psikolojik ve mânevî sonuçlar doğurmaktadır. Allah'tan kopan insanın yaşadığı anlam kaybı, kimlik karmaşası, varoluşsal boşluk, ruhsal çözülme ve ahlâkî yozlaşma; modern psikolojinin de teşhis ettiği fakat çözüm noktasında aşkın bir referans bulamadığı problemlerdir. Kur'ân ise bu probleme zikir, teyakkuz, tefekkür, nefis muhâsebesi ve sahih bir kimlik bilinci üzerinden köklü bir çözüm sunmaktadır. Ulaşılan bir diğer önemli netice ise sağlıklı bir kimlik inşasının ancak insanın kendi acziyetini idrak etmesi, yaratılış gayesini hatırlaması ve yüklendiği emanetin bilincine varmasıyla mümkün olduğudur. Bu hususta pozitif psikolojinin PERMA modeli ile İslâm'ın temel öğretileri arasındaki örtüşmeler ise İslâm'ın fitrat dini olduğu hakikatini bir kez daha teyit etmiştir.

Bireysel düzlemde tespit edilen bu yıkım, toplumsal düzlemde çok daha kapsamlı bir hâl almaktadır. İbn Haldûn'un asabiyet ve umrân teorisi ile Durkheim'ın

anomi kuramının ileri sürdüğü tespitler, Kur'ân'ın helâk olan kavimlere dair anlatımlarıyla hayret verici biçimde örtüşmektedir. Çalışmada ifade edildiği üzere bir toplumun çöküşü; dinî öğretilerin ihmal edilmesi, ibadet ve ritüellerin şekilselleşmesi, değerlerin erozyona uğraması ve kolektif kimliğin yozlaşması şeklinde aşamalı bir süreçte gerçekleşmektedir. Bu sürecin sonunda toplumda sosyal dayanışmanın zayıflaması, ahlâkın çökmesi, hukukî ve siyasî düzenin bozulması, ekonomik dengesizliklerin artması, yabancılaşma ve iç çatışmaların derinleşmesi ve nihâyet dış tehditler karşısında savunmasız hâle gelmesi kaçınılmaz olmaktadır. Kur'ân'ın helâk olan kavimlerle ilgili anlatımları bu zaviyeden okunduğunda görülmektedir ki söz konusu toplumların ortak özellikleri zulüm, şımarıklık, peygamberleri yalanlama ve toplumda ıslah edici müslîh kimselerin yetersizliği şeklinde kendini göstermektedir. Bu noktada İslâm'ın kolektif belleği muhafaza eden unsurları olarak Kur'ân, Sünnet, siyer ve tarih literatürü, ibadetler, şeâir, örf-âdet, giyim ve kabir ziyaretleri gibi hatırlatıcı pratikler büyük önem kazanmaktadır. Bu unsurlar, bireysel kimlik ile toplumsal hafızanın birbirinden bağımsız olmadığını; aksine hatırlamanın hem ferdî hem de içtimaî düzlemde ortak hatırlatıcılarla ayakta tutulduğunu açıkça göstermektedir.

Tüm bu bulgular bir araya getirildiğinde âyetin merkezî tezi şu şekilde özetlenebilir: Allah'ı unutmak, sıradan bir bilişsel ihmal değil; insanın varlık zemininden kopuşunu ifade eden köklü bir varoluş sapmasıdır. Kul, kendisini var eden, anlamlandıran ve yönlendiren ilâhî merkezden uzaklaştığında, sahip olduğu en hakiki varlığı yani kendi nefsinin de kaybetmektedir. Zira nefsin hakikati Allah'a yönelişten ibarettir; bu yöneliş kaybolduğunda geriye kalan, yalnızca hevâ ve ihtirasların güdümünde, fitratından koparılmış ve "fiskta tekâmül etmiş" bir varlıktır. Söz konusu durum bireysel düzlemde anlamsızlık ve kimlik bunalımı, toplumsal düzlemde değer erozyonu ve çöküş, mânevî düzlemde ise kalp katılığı ve gaflet olarak kendini göstermektedir. Bu üç boyut birbirinden bağımsız olmayıp birinin bozulması diğerlerinin de sarsılmasına yol açmaktadır. Kur'ân'ın insana yönelik bu bütüncül hitabı hem çalışmanın temel varsayımını hem de en köklü neticesini oluşturmaktadır.

Söz konusu temel netice kapsamında elde edilen başlıca bulgular ise şu şekilde sıralanabilir: Her şeyden önce âyetteki "nisyân" kavramı kasıtlı bir terk ediş ve iradî bir yüz çevirme olup aşamalı biçimde derinleşen bir süreci ifade etmektedir. Bunun

yanı sıra "Allah'ı unutma" ile "nefsi unutturma" arasındaki ilişki ilâhî bir cezâ-i amel olup kulun fiilinin doğal ve adaletli bir karşılığı niteliğindedir. Bu süreçte ortaya çıkan "fâsık" kimliği ise bağımsız bir benlik inşası değil; anlam zemininden ve hakikatten kopuk, içi boşaltılmış bir varoluş biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bireysel ve toplumsal çöküşün önlenmesi noktasında Kur'ân'ın önerdiği temel çözüm zikir, teyakkuz, tefekkür, muhâsebe ve sahih bir kulluk bilinci etrafında şekillenmektedir. Klasik tefsir geleneğinin 'men arafe nefsehû fekad arafe Rabbeh' ilkesiyle özetlediği üzere kendini bilmek ile Rabbi bilmek arasında zorunlu bir bağ bulunmakta; bu bağ koptuğunda hem mârifetullah hem de mârifetü'n-nefs birlikte sarsılmaktadır. Son olarak modern psikoloji ve sosyolojinin tespit ettiği pek çok problem ile bunlara önerdiği çözümlerin İslâm'ın bünyesinde çok daha köklü ve bütüncül biçimde mevcut olduğu görülmüş; söz konusu disiplinlerin âyetin anlaşılmasına metodolojik birer araç olarak katkı sağladığı, ancak ilâhî mesajın yerini tutmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Çalışmanın ortaya koyduğu önemli bir husus da Haşr 19'un yalnızca bir uyarı âyeti olmayıp aynı zamanda bir teşhis ve tedavi önerisi sunmasıdır. Âyet, bireyin ve toplumun yaşadığı bunalımların kök sebebini en derin noktada tespit etmekte ve bu sebebi gidermenin yolunu da zımnen göstermektedir. Zira "olmayın" hitabı, aynı zamanda olunması gerekenin işaretidir: Allah'ı hatırd tutarak nefsi hakkıyla bilmek, bireysel kimliği bu hatırlama üzerine inşa etmek ve toplumsal hafızayı bu bilinçle ayakta tutmak. Bu yönüyle âyet, hem teşhis koyan hem de tedavi reçetesi sunan ilâhî bir hitap niteliği taşımaktadır.

Son olarak belirtmek gerekir ki bu çalışma, Haşr sûresinin 19. âyeti üzerinde gerçekleştirilen sınırlı bir denemedir ve âyetin ihtiva ettiği anlam zenginliğinin tamamını kuşatma iddiasında değildir. Kur'ân'ın her âyeti gibi bu âyet de farklı yöntemlerle, farklı disiplinlerin birikiminden istifade edilerek tekrar tekrar okunmaya ve yorumlanmaya açıktır. Özellikle âyetin eğitim, ahlâk felsefesi, siyaset düşüncesi, iletişim ve medya çalışmaları gibi farklı alanlarla irtibatlandırılması; ayrıca uygulamalı din psikolojisi ve din sosyolojisi araştırmalarında saha verileriyle test edilmesi, bu alanda yapılacak gelecek çalışmalar için verimli bir zemin sunmaktadır. Karşılaştırmalı tefsir çalışmaları kapsamında Haşr 19 ile Kur'ân'daki diğer "nisyân" âyetleri arasındaki ilişkinin incelenmesi de ayrıca üzerinde durulması gereken bir araştırma konusudur.

Netice itibariyle bu çalışma şunu göstermiştir: Kur'ân-ı Kerîm, on dört asır önce indirildiği gibi bugün de insanın değişmeyen psikolojik yapısına, toplumların kadim dinamiklerine ve ruhun derinliklerindeki özleme hitap eden canlı bir hidayet kaynağıdır. Haşr sûresinin 19. âyeti, bu canlı hitabın en veciz örneklerinden biri olup hem ferdî hem içtimaî hem de mânevî düzlemde insana hakikatini hatırlatmaya devam etmektedir. İnsan Rabbini hatırladığında kendini bulur, kendini bulduğunda toplumunu inşa eder, toplumunu inşa ettiğinde ise yüklendiği emanetin hakkını vermiş olur. Çalışmamızın temennisi, bu hatırlama bilincinin hem araştırmacılar hem de muhataplar için canlı bir rehber olarak kalmasıdır. Tevfik ancak Allah'tandır; doğrular O'nun lütfundan, eksikler ise bizim acziyetimizdendir.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Akkuş, Mehmet. “Gaybet”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 13:409-410. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Altıntaş, Hayrani. *İnsan ve Psikoloji*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Assmann, Jan. *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. Çev. Ayşe Tekin. 2. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Ateş, Süleyman. *İşari Tefsir Okulu*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1974.
- . *Sülemi ve Tasavvufî Tefsiri*. İstanbul: Sönmez Yayınları, 1969.
- . *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Ayten, Ali. *Psikoloji ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Badri, Malik. *The Dilemma of Muslim Psychologists*. London: MWH London Publishers, 1979.
- Bauman, Zygmunt. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Bilgin, Nuri. *Sosyal Psikoloji Sözlüğü: Kavramlar, Yaklaşımlar*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2003.
- Boyatzis, Chris J. “Religious and Spiritual Development in Childhood”. İçinde *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, ed. Raymond F. Paloutzian ve Crystal L. Park, 123-145. New York: Guilford Press, 2005.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-Sahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-Beyân*. 10 Cilt. İstanbul: Damla Yayınevi, 1330/1911.
- Câmî, Molla Abdullah. *Sırlar Denizi*. Çev. Mehmet Ali Özkan. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2019.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1971.
- Coşkun, Ali. “Din ve Kimlik”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 24 (2003): 5-23.
- Çağrı, Mustafa. “Ahlâk”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2:10-14. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.

- . “İhyâü Ulûmi'd-Dîn”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22:10-13. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- . *İslam Düşüncesinde Ahlak*. İstanbul: DEM Yayınları, 2016.
- Çelik, Celattin. *Kur'ân'da Toplumsal Değişim*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Deliser, Bilal. “Tefsir Tarihine Konulu Yönelişler ve Konulu Tefsir -Eleştirel Yaklaşım-”. *Universal Journal of Theology*. 3/1 (2018): 16-38.
- Durkheim, Émile. *Suicide: A Study in Sociology*. Çev. John A. Spaulding ve George Simpson. New York: Free Press, 1951.
- . *The Division of Labor in Society*. Çev. W. D. Halls. New York: Free Press, 1984.
- . *The Elementary Forms of Religious Life*. Çev. Karen Fields. New York: Free Press, 1995.
- Ebü Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *Sünen*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ebussuûd Efendi. *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Emmons, Robert A. ve Michael E. McCullough. “Counting Blessings Versus Burdens: An Experimental Investigation of Gratitude and Subjective Well-Being in Daily Life”. *Journal of Personality and Social Psychology*. 84/2 (2003): 377-389.
- Erginli, Zafer. “Muhâsibî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31:13-16. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020.
- Erikson, Erik. *Identity: Youth and Crisis*. New York: W. W. Norton, 1968.
- Erkan, Muammer. “Muhammed Reşid Rıza'nın Tefsîrül-Menâr Adlı Eserindeki Tefsir Metodu”. *Akademik Analiz Dergisi*. 1/1 (2022). Erişim Tarihi 13 Nisan 2026. <https://akademikanaliz.com.tr/dergi/article/view/5>.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakub el-. *Besâirü Zevi't-Temyîz fî Letâifi Kitabi'l-Lâhi'l-Azîz*. Beyrut: ts.
- Frankl, Viktor E. *İnsanın Anlam Arayışı*. Çev. Selçuk Budak. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2009.
- Freud, Anna. *The Ego and the Mechanisms of Defense*. Çev. Cecil Baines. London: Hogarth Press, 1937.
- Fromm, Erich. *Psikanaliz ve Din*. Çev. Aydın Arıtan. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1990.
- . *Sağlıklı Toplum*. Çev. Yurdanur Salman ve Zeynep Tanrıseven. İstanbul: Payel Yayınları, 2005.
- . *Sevme Sanatı*. Çev. Işıtan Gündüz. İstanbul: Say Yayınları, 2003.
- Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*. Çev. Ahmed Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975.
- Goleman, Daniel. *Emotional Intelligence*. New York: Bantam Books, 1995.

- Gördük, Yunus Emre. *Tarihsel ve Metodolojik Olarak İşâri Tefsir*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Görgün, Hilal. “Seyyid Kutub”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 37:64-68. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Güneş, Abdulkaki. “Kur'ân'da Sünnetullah ve Toplumların Çöküş Nedenleri”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 5/1 (2005): 75-98.
- Güngör, Mevlüt. “Tefsirde Konulu Tefsir Metodu”. *İslâmî Araştırmalar*. 2/7 (1988): 49-55.
- Hâkim en-Nîsâbüri, Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. Thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Halbwachs, Maurice. *Hafızanın Toplumsal Çerçevesi*. Çev. Büşra Uçar. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2016.
- Hocaoğlu, Mustafa. *Konulu Tefsir ve Problemleri*. Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2019.
- Hökelekli, Hayati vd. *Din Psikolojisi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Web-Ofset Tesisleri, 2010.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem*. Çev. Ahmed Hamdi Konuk. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984.
- İbn Haldun, Abdurrahman. *Mukaddime*. Çev. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007.
- İbn Hibbân, Muhammed. *Sahîhu İbn Hibbân*. Thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- İbn Hişâm, Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sekâ, İbrâhim el-Ebyârî ve Abdülhafîz Şelbî. Kahire: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1955.
- İbn İshak, Muhammed b. İshak b. Yesâr. *Kitâbu's-Siyer ve'l-Meğâzî (Sîretü İbn İshak)*. Thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr. *İğâsetü'l-Lehfân min Mesâyidi's-Şeytân*. Thk. Muhammed Hâmid el-Fakî. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, ts.
- . *Medâricü's-Sâlikîn*. Thk. Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996.
- . *Miftâhu Dâri's-Saâde*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- . *Şifâü'l-Alîl*. Thk. Muhammed Bedreddin Ebu Fıras en-Nesan. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1978.
- . *el-Vâbilü's-Sayyib mine'l-Kelimi't-Tayyib*. Thk. Seyyid İbrâhim. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1999.

- . *Zâdü'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd*. Thk. Şuayb el-Arnaût ve Abdülkâdir el-Arnaût. Beyrut-Küveyt: Müessesetü'r-Risâle ve Mektebetü'l-Menâri'l-İslâmiyye, 1994.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Thk. Ali Şîrî. 14 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988.
- . *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk. Sami b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1420/1999.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 1993.
- İbn Sa'd, Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 1968.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed. *Mecmû'u'l-Fetâvâ*. Thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. 37 Cilt. Medine: Mecmaü'l-Melik Fehd, 1995.
- İsfahânî, Râğıb el-. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. Thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem ve ed-Dâru's-Şâmiyye, 1991.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Ed. Martin E. Marty. New York: Penguin Classics, 1982.
- Jung, Carl Gustav. *Psychology and Religion*. New Haven: Yale University Press, 1938.
- Kabat-Zinn, Jon. *Wherever You Go, There You Are: Mindfulness Meditation in Everyday Life*. New York: Hyperion, 1994.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân Yolu Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Karataş, Zübeyir. “Fahredden er-Râzî ve Seyyid Kutub Özelinde Sosyal Çevrenin Tefsire ve Müfessire Etkisi: Nisâ/59. Âyet Örneği”. *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*. 15/1 (2023): 115-138.
- Karslı, İbrahim Hilmi. “Tefsirin Sosyolojik Boyutu ve Sosyolojik Okunması”. *İslami Araştırmalar Dergisi*. 18/2 (2005): 145-157.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. “Kur'an'ın Psikolojik Tefsiri”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2/1 (2011): 1-47.
- . *Psikolojik Tefsir Kuram ve Uygulama*. 2 Cilt. Ankara: Gece Kitaplığı, 2024.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ. *el-Külliyât: Mu'cemün fi'l-Mustalahât ve'l-Furûki'l-Luğaviyye*. Thk. Adnân Dervîş ve Muhammed el-Mısırî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Kılıç, Mahmud Erol. “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20:520-522. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Koenig, Harold G., Dana E. King ve Verna B. Carson. *Handbook of Religion and Health*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Kohut, Heinz. *The Analysis of the Self*. New York: International Universities Press, 1971.

- Köse, Ali. *Freud ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Köse, Ali ve Ali Ayten. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- Köylü, Mustafa ve Nurullah Altaş. *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Küçük, Ahmet. “Kur'an'da Tek Ümmet Kavramının Anlam ve Sınırları”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*. 11/1 (2020): 339-368.
- Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm. *Letâifü'l-İşârât*. Thk. İbrâhim Besyûnî. 3 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1981.
- . *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye (Kuşeyrî Risâlesi)*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Kutub, Seyyid. *el-Adâletü'l-İctimâiyye fi'l-İslâm*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1993.
- . *Fî Zilâli'l-Kur'an*. Çev. Salih Uçan ve Vahdettin İnce. 10 Cilt. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991.
- Langgulung, Hasan. *Teori-Teori Kesehatan Mental*. 2. Baskı. Jakarta: Pustaka al-Husna, 1992.
- Maden, Gülhan. “Osmanlı Döneminden Bir Konulu Tefsir Örneği: Yusufefendizâde'nin Mi'râciyye Adlı Eseri”. *Amasya İlahiyat Dergisi*. 23 (2024): 245-286.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Maslow, Abraham. *Toward a Psychology of Being*. New York: Van Nostrand Reinhold, 1968.
- Mead, George Herbert. *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1934.
- Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Ali el-. *Kütü'l-Kulûb fi Muâmeleti'l-Mahbûb*. Nşr. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'an*. Çev. Muhammed Han Kayanî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Muhammed el-Gazâlî. *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*. Çev. Emrullah İşler. Ankara: Sor Yayıncılık, 2013.
- Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-Sahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Müslim, Mustafa. *Mebâhis fi't-Tefsîri'l-Mevzûi*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1989.
- Nar, Cemal. *Aydınlanma Yolunda Tasavvuf*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2008.
- Öngören, Reşat. “Zikir”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 44:409-412. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.

- Özervarlı, M. Sait. “Muhammed Abdüh”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 30:480-485. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020.
- Öztürk, Mustafa. *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Pargament, Kenneth I. *The Psychology of Religion and Coping*. New York: Guilford Press, 1997.
- Pargament, Kenneth I., Harold G. Koenig, Nalini Tarakeshwar ve June Hahn. “Religious Struggle as a Predictor of Mortality Among Medically Ill Elderly Patients”. *Archives of Internal Medicine*. 161/15 (2001): 1881-1885.
- Pazarlı, Osman. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Peterson, Christopher ve Martin Seligman. *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Platon. *Alkibiades*. Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Polater, Kadir. “Kur'an Açısından Kibir Sorunu ve Sonuçları”. *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 17/1 (2013): 63-90.
- Rahman, Fazlur. *İslam ve Çağdaşlık*. Çev. Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaşoğlu. 5. Baskı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Râzî, Fahreddin er-. *Mefâtihu'l-Ğayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Rogers, Carl. *On Becoming a Person*. Boston: Houghton Mifflin, 1961.
- Rotter, Julian B. “Generalized Expectancies for Internal versus External Control of Reinforcement”. *Psychological Monographs*. 80/1 (1966): 1-28.
- Seligman, Martin. *Authentic Happiness*. New York: Free Press, 2002.
- . *Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-being*. New York: Free Press, 2011.
- Sıddıkî, Mazharuddin. *Kur'an'da Tarih Kavramı*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1990.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. Hüseyin es-. *Hakâiku't-Tefsîr*. Thk. Seyyid İmrân. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Süyûtî, Celâlüddin. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şeriati, Ali. *Dine Karşı Din*. Çev. Hüseyin Hatemî. Ankara: Fecr Yayınları, 2013.
- . *Medeniyet ve Modernizm*. Çev. Ahmet Yükseloğlu. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1985.
- Şimşek, M. Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017.
- . *Kur'ân Kıssalarına Giriş*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2013.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Evsat*. Thk. Tarık b. İvazullah b. Muhammed ve Abdülmuhsin el-Hüseyinî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1994.

- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiü'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*. Thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tarhan, Nevzat. *Güzel İnsan Modeli*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *el-Câmiu's-Sahîh (es-Sünen)*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Uludağ, Süleyman. “Gaflet”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 13:283-284. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.
- . *İslam Düşüncesinin Yapısı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.
- . “İşârî Tefsir”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23:424-428. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.
- . “Nefis”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32:526-529. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.
- . “Tasfiye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40:127-128. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.
- . *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.
- Ünalın, Abdullah. *Resûlullah'ın Davetinde Psikolojik Boyut*. İstanbul: Kitâbî Yayınevi, 2009.
- Vahidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed. *Esbâbu Nüzûli'l-Kur'an*. Thk. Kemal Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- Vural, Faruk. “Yusuf Suresi Bağlamında Kıskançlık ve Haset Duygularına Psikolojik Bir Yaklaşım”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 13/2 (2011): 121-148.
- Watt, W. Montgomery. *Muhammad at Medina*. Oxford: Oxford University Press, 1956.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Sad. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli ve Abdullah Yücel. 10 Cilt. İstanbul: Zehraveyn / Azim Dağıtım, 2007.
- Yıldırım, Duran Ali. “Kur'ân Kıssalarında Toplumların Helâki ve Sebepleri Üzerine”. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 36 (2020): 237-268.
- Yıldırım, Faysal. “Letâifü'l-İşârât'ta Tasavvufi Kavramların İnşasında Metodoloji”. *Antakiyat*. 6/1 (2023): 119-144. <https://izlik.org/JA47PB42XR>.
- Yılmaz, Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl*. Thk. Mustafa Hüseyin Ahmed. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1947.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Zeydan, Abdulkerim. *İlâhî Kanunların Hikmetleri*. Çev. Nizamettin Saltan. İstanbul: İhtar Yayınları, 1997.

ÖZGEÇMİŞ

Ad Soyad: Sefa TAŞ	
Eğitim Bilgileri	
Lisans	
Üniversite	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Fakülte	İlahiyat
Bölümü	İlahiyat
Yüksek Lisans	
Üniversite	
Enstitü Adı	
Ana Bilim Dalı	
Programı	
Makale ve Bildiriler (Varsa)	
1.	