



T.C.

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

MÂ'ÛN SURESİ TEFSİRİ VE RİYÂ

Hamdusena CEYLAN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman

Prof. Dr. Emannullah POLAT

Bingöl-2025

T.C.
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

MÂ'ÛN SURESİ TEFSİRİ VE RİYÂ

Hamdusena CEYLAN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman
Prof. Dr. Emannullah POLAT

Bingöl-2025

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ.....	iii
ÖNSÖZ.....	v
ÖZET.....	vii
ABSTRACT	viii
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	1
Araştırmanın Konusu ve Önemi	2
Araştırmanın Amacı ve Yöntemi	3
Araştırmanın Kapsamı ve Kaynakları.....	4

BİRİNCİ BÖLÜM

SURENİN KİMLİĞİ VE MUHTEVA ANALİZİ

1.1.Surenin İsmi	6
1.2. Surenin Nüzul Dönemi ve Nüzul Sebebine İlişkin Rivayetler.....	7
1.3. Surenin Nüzul Sırası	10
1.4.Surenin İ'rabı	11
1.5. Suredeki Kıraat İhtilafları	13
1.6. Surenin Âyet Sayısı.....	14
1.7. Surenin İçerik Analizi	15
1.8. Surenin Asıl Konuları	26
1.9. Surenin Diğer Sureler ile Münasebeti	30
1.9.1. Surenin Fil ve Kureyş Sureleri Arasındaki Münasebet.....	30
1.9.2. Surenin Kevser Suresi ile Arasındaki Münasebeti.....	31

İKİNCİ BÖLÜM

SUREDE ZİKREDİLEN KAVRAMLAR VE SURE BAĞLAMINDA RİYA

2.1. Surede Zikredilen Kavramlar	34
2.1.1. تكذيب “Tekzîb”	34
2.1.2. ”الدين” Din Kavramı	41
2.1.3. ”یتیم” Yetim Kavramı	47
2.1.4. ”المسكين” Miskin Kavramı	54
2.1.5. ”صلوة” Salat kavramı	59
2.1.6. ”ساهون” Sahûn Kavramı	70
2.1.7. ”معاون” Mâ’ûn Kavramı	72
2.2. Sure Bağlamında Riyâ	74
2.2.1. Riyânın Tanımı	74
2.2.2. Riyânın Sebepleri	77
2.2.3. Riyâ’nın Zararları	81
2.2.4. Riyâ’nın Yapılış Şekilleri	83
2.2.5. Riyâya İlişkin Ayet ve Hadisler	93
2.2.6. Riyâdan Kurtulmanın Yolları	96
SONUÇ	101
KAYNAKÇA	103

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Yüksek Lisans tezi olarak hazırladığım “*Mâûn Suresi Tefsiri ve Riyâ*” adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlanmasına kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığım bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

17 / 07 / 2025

Hamdusena CEYLAN

TEZ KABUL VE ONAY
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Hamdusena CEYLAN tarafından hazırlanan “*MÂÛN SURESİ TEFSİRİ VE RİYÂ*” başlıklı bu çalışma, [..../..../2025] tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonucunda [oybirliği/oy çokluğuyla] başarılı bulunarak jürimiz tarafından Tefsir Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ (Unvanı, Adı ve Soyadı)

Başkan	:	İmza:
Danışman	:	İmza:
Üye	:	İmza:

ONAY

Bu Tez, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun/..../2025 tarih ve sayılı oturumunda belirlenen jüri tarafından kabul edilmiştir.

Unvanı Adı Soyadı

Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

Âlemlerin Rabbi Allah’a sonsuz hamd, insanlığa rehber olarak gönderilen Hz. Muhammed Mustafa (s.a.s.)’ya salât ve selâm olsun. İslam’ın temel kaynağı olan Kur’ân-ı Kerîm, insanlara doğru yolu göstermek, dünya ve ahirette mutlu olmalarını sağlamak amacıyla, peygamber aracılığıyla insanlığa sunulan ilahi bir rehberdir.

İlk Müslümanlar, Hz. Peygamber’in Kur’ân-ı anlattığı gibi anlamaya çalışmışlardır. Onlar, metni kendi dillerinde anlıyorlardı. Ancak anlamadıkları veya yorumlamakta zorlandıkları kelime ve ifadeleri Hz. Peygamber’e danışarak öğreniyorlardı. Daha sonraki tabiûn nesli ise, bilmedikleri konuları ashabı kiramdan sorarak öğrenirlerdi.

İslam’ın yayılmasıyla birlikte Müslüman nüfusu arttı. Farklı coğrafyalardan insanlar İslam’a girdi ve bu farklı topluluklar arasında Kur’an’ı anlama ihtiyacı belirgin hale geldi. Bu ihtiyacın karşılanması için müstakil tefsir çalışmaları ortaya çıktı. Bu çalışmalarda, Kur’an’ın metni ve anlamı daha derinlemesine incelenerek Kur’an mesajı uygun bir şekilde açıklanmaya çalışıldı.

Çalışma, “Mâ’ûn Suresi Tefsiri ve Riyâ” adını taşımaktadır. Yapılan araştırma neticesinde Mâ’ûn Suresi ile ilgili bir takım çalışmalara rastlanılmıştır. Ancak surenin tam olarak tefsirinin yapıldığı, kavramların detaylı bir şekilde incelendiği, surede bahsedilen tiplerin detaylı bir şekilde ele alındığı ve Riyâ üzerinde derinlemesine yapılan bir çalışmanın yapıldığına rastlanılmamıştır.

Araştırılan birçok tefsirde, birkaçı hariç sure ile ilgili çok az bilgi verilmekte; bazen de sure atlanmaktadır. Dolayısıyla sure, tefsir tarihi boyunca genel tefsirlerde birçok müellif tarafından tefsir edilmeye çalışılmışsa da aslında müstakil olarak bu sure üzerinde çalışma yapmak gerekmektedir. Surede yetimi azarlama, miskini yedirmeme, riyâyla namaz kılma ve komşuya yardım etmeme konularında eleştiriler yapılarak İslam ahlakının temel prensipleri ortaya konmuştur.

Çalışma, iki ana bölüm ile beraber giriş ve sonuç bölümlerinden oluşmaktadır. Giriş bölümünde konunun amacı, kapsamı, önemi ve kaynakları üzerinde duruldu. Birinci bölümünde, icmalen sure tefsiri yapıldı. İkinci bölümünde suredeki kavramlar ve sure bağlamında riyâ konusu üzerinde duruldu ve daha sonra çalışma sonuç bölümü ile bitirildi. Nihayetinde bu çalışma sözü edilen sureyi detaylı

bir şekilde incelemekte ve bu alana katkı sunmayı amaçlamaktadır. Çalışma ilerledikçe, Kur'an'ın beşer havsalasının alamayacağı kadar geniş manaları içerdiği anlaşıldı. Malumdur ki böyle bir kitabı layıkıyla incelemek beşer takatının çok fevkindedir. Ancak bir şey tümüyle elde edilemezse tümüyle de terk edilemez anlayışıyla zor da olsa bu çalışmaya başlanıldı.

Bu son çalışma esnasında yardımlarını gördüğüm danışman hocam Prof. Dr. Emannullah Polat hocama teşekkür ederim. Ayrıca çalışma esnasında fedakârlık gösteren aile fertlerime teşekkürü borç bilirim.



ÖZET

Tezin Başlığı : Mâ’ûn Suresi Tefsiri ve Riyâ
Tezin Yazarı : Hamdusena CEYLAN
Danışman: Prof. Dr. Emannullah POLAT
Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı: Tefsir
Kabul Tarihi : 17.07.2025
Sayfa Sayısı : ix (ön kısım) + 112 (tez)
Çalışmanın amacı Mâ’ûn Suresi tefsiri ışığında, genelde surede yer alan bazı karakterleri incelemek ve özelde de riyânın detaylı bir şekilde incelemesini yapmaktır. Yapılan incelemede, surenin Mekkî veya Medenî olduğu konusunda ihtilaf bulunduğu tespit edildi. Bu tespite göre, bir grup müfessir, surenin tamamının Mekkî olduğu görüşünü ileri sürerken diğer bir grup müfessir de Medenî olduğu görüşünü savunmuşlardır. Bununla birlikte, üçüncü bir grup müfessir de surenin ilk üç ayetinin Mekkî, geri kalan kısmının ise Medenî olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Çalışma ilerledikçe surede yer alan “dîn”, “tekzîb”, “yetim”, “miskin” ve “salat” gibi kavramların anlamları üzerine de farklı görüşler ortaya atıldığı görüldü. Bu bağlamda surenin sadece bireysel ibadetleri değil, toplumsal sorumlulukları da yerine getirmeyen, yardımlaşma ve sosyal adaletin sağlanmasında duyarsız kalanları kınadığı tespit edildi. İşte surede eleştirilen en başta davranış, namazın riyâ amacıyla kılınmasıdır. Bu sebeple namazı riyâ amacıyla kılanlar surede kınanmaktadır.
Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mâ’ûn, Riyâ, Dîn, Tekzib, Salat.

ABSTRACT

Title of the Thesis: Surah Mâ'ûn Tafsir and Hypocrisy
Author : Hamdusena CEYLAN
Supervisor : Prof. Dr. Emannullah POLAT
Department : Basic Islamic Sciences
Sub-field: Commentary
Date : 17.07.2025
Page Count: ix (preliminary section) + 112 (thesis)
The aim of this study is to examine certain characters mentioned in Surah Al-Ma'un in general, and specifically to conduct a detailed analysis of <i>riyā'</i> (showing off in worship). During the course of the study, it was found that there is a disagreement among scholars regarding whether the Surah is Makki or Madani. According to this finding, one group of commentators holds the view that the entire Surah is Makki, while another group argues that it is Madani. In addition, a third group maintains that the first three verses are Makki, whereas the remaining part is Madani. As the study progressed, it was also observed that there are differing interpretations concerning the meanings of key terms found in the Surah, such as <i>dīn</i> (religion/judgment), <i>takdhīb</i> (denial), <i>yatīm</i> (orphan), <i>miskīn</i> (needy), and <i>ṣalāh</i> (prayer). In this context, it was determined that the Surah criticizes not only those who neglect individual acts of worship, but also those who fail to fulfill their social responsibilities—those who are indifferent to cooperation and the establishment of social justice. The primary behavior condemned in the Surah is performing prayer with the intention of <i>riyā'</i> (showing off). For this reason, those who pray merely to be seen by others are is condemned in the Surah.
Keywords: Commentary, Al- Mâ'ûn, Hypocrisy, Religio, Denial, Salad.

KISALTMALAR

b.	Bin, İbn (oğlu).
b.y.	Basım Yeri Yok.
bkz.	Bakınız.
Çev.	Çeviren.
Dr.	Doktor.
h.	Hicri.
H.z.	Hazreti.
ö.	Ölüm Tarihi.
r.a.	Radiyallahu anhu
Sav	Sallallâhü Aleyhi ve Sellem.
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
Thk.	Tahkik Eden.
ts.	Tarihsiz.
vb.	Ve Benzeri.
vs.	Ve Saire
y.y.	Yayın yeri yok.
yy.	Yüzyıl

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm, hem dünyevi hem de uhrevi açıdan ideal bir cemiyet oluşturma potansiyeline sahiptir; zira o, Allah Teâlâ'nın Kelam sıfatından tezahür eden ilahi bir mesaj olarak, insanların tutunup kurtuluşa ulaşabilmeleri için, gayb âleminden şهادet âlemine uzanan sağlam bir kulptur. İslam inancına göre, Kur'an, insanlara rehberlik etmek ve yol göstermek amacıyla gönderilmiştir. Nitekim o, İslam'ın öğretilerini, ahlaki değerlerini, ibadetlerini ve toplumsal normlarını içerir. Bu sebeple, Müslümanlar için hayatın her yönünü düzenleyen eşsiz ve benzersiz bir rehber olarak kabul edilir.

Kur'an'ın benzersizliği sadece dil açısından değil, aynı zamanda hidayet yönüyle de ilgilidir. Dil açısından, Kur'an, kullandığı edebi özelliklerle etkileyici bir üsluba sahiptir. Arapça dilini en üst seviyede kullanarak insanlar için anlaşılır bir mesaj sunar. İçerik açısından ise Kur'an tevhit inancını merkeze alır.

Kur'an metni bazen zor anlaşılabilen dil ve semboller içerebilir. Bu nedenle tefsirler, Kur'ân-ı Kerîmi açıklamak için yazılmış kitaplardır. Tefsirler, Kur'an'ın nüzul bağlamını yani ne zaman, neden ve hangi olaylar sırasında indirildiğini açıklar. Ayrıca, tefsirler tarihsel ve kültürel referansları, kelime kökenlerini ve dilbilgisini inceleyerek anlamın daha derinlemesine kavranmasına katkı sağlar. Bu sebeple tefsirler Kur'an'ın yorumlanması ve anlaşılması için önemli kaynaklardır.

Tefsirler, İslam hukuku, kelam, tasavvuf, tarih ve daha birçok İslami ilimlerin temelini oluşturur. Bu sebeple İslam dünyasında tefsir yazımı tarih boyunca önemli bir ilim dalı olmuştur ve çeşitli tefsir geleneği okulları, farklı yorum yaklaşımları ve metotları geliştirmişlerdir.

Bu müfessirler tarih boyunca Kur'an'ın tümünü tefsir ettikleri gibi bazıları bu sureyi tefsir etmekle de yetinmişlerdir. Dolayısıyla bu çalışmada da sadece bir sureyi tefsir etmekle yetinilmiştir.

Çalışmaya konu olan Mâ'ûn Suresi, Kuran-ı Kerim'in 107. suresidir ve 7 ayetten oluşmaktadır. Bu sure, İslam'ın temel öğretilerinden birini vurgulayan önemli mesajlar içermektedir. Surenin adı "Mâ'ûn" Arapça' da Taberî'nin işaret ettiği gibi

“İnsanın yararına olan her şey”¹ anlamına gelmektedir. Kelime anlamı yarar anlamına gelen sure, fakirlerin ve yoksulların haklarını yerine getirmenin ve toplumsal yardımlaşmanın faydalarına işaret edip önemini vurgulamaktadır.

Surenin içeriğine bakıldığında, dini değerleri ve ahireti inkâr eden, yetimlere yardım etmeyen, miskinleri doyurmayan, gösteriş için ibadet yapan ve gaflet içinde yaşayan insanları eleştirildiği görülmektedir. Bu tür davranışlar, çağımızın sosyal ve ahlaki sorunları arasında da yer almaktadır.

Mâ’ûn Suresi'nin bu çeşitli ve güncel konuları ele alması, hem dini hem de toplumsal açıdan büyük önem taşımaktadır. Bu nedenle, surenin incelenmesi ve tefsir edilmesi, günümüz toplumlarının daha iyi anlamalarına ve bu tür sorunlara karşı daha duyarlı hale gelmelerine katkıda bulunabilir.

Sure, insanların küçük iyiliklerde bulunarak, toplumlarında fakirler ve yoksullar için yardımcı olmaları gerektiğini öğreterek gösteriştan uzak namaz ibadetinin önemini vurgularken aynı zamanda bireysel ve toplumsal sorumlulukların altını çizmektedir. Zira yardıma muhtaç olanların haklarına saygı göstermek ve onlara yardım etmek İslam'ın temel prensiplerindendir.

Araştırmanın Konusu ve Önemi

Bu çalışmanın temel konusu, Kur’ân-ı Kerîm’in kısa ancak derin anlamlar barındıran sûrelerinden biri olan Mâ’ûn suresidir. Çalışmanın daha sağlam bir temele oturması ve konuya dair bütüncül bir bakış açısının kazandırılması amacıyla, öncelikle Mâ’ûn suresi üzerine genel bir tefsir sunularak giriş bölümü oluşturulmuştur. Bu toplu tefsir yaklaşımı, hem sûrenin içeriğinin anlaşılmasına katkı sağlamış hem de sonraki bölümlerde ele alınacak olan kavramların ve karakterlerin yorumlanmasına zemin hazırlamıştır.

Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ise asıl odak, sûrede yer alan temel kavramlar ile bu kavramların temsil ettiği zihniyet ve tutumlar üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu bağlamda özellikle riyâ kavramı detaylı bir şekilde incelenmiştir. Riyânın sadece bireysel ahlâkî zaaf olarak değil, aynı

¹ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, Taberî Tefsiri, (İstanbul: Hisar Neşriyat, 1996) 9/240.

zamanda toplumsal yozlaşmaya zemin hazırlayan bir davranış biçimi olarak da nasıl ele alındığı sorgulanmış ve bu kavram üzerinden sûrenin verdiği mesajlar derinlemesine analiz edilmiştir.

Yapılan literatür taraması ve incelemeler neticesinde, Mâ'ûn suresinin özellikle konulu tefsir bağlamında ele alındığı “sûre-konu” eksenli akademik çalışmalara çok fazla rastlanmamıştır. Bu durum, söz konusu sûrenin bu yönüyle incelenmesine duyulan ihtiyacı gözler önüne sermiştir. Bu ihtiyacın bir sonucu olarak hazırlanan bu çalışmada, sadece Mâ'ûn suresi merkeze alınmakla yetinilmemiş; aynı zamanda riyâ kavramının Kur'ân'ın genel bütünlüğü içerisindeki yeri de dikkate alınmıştır. Bu çerçevede, riyâ ile ilgili diğer ayetler ve sahih hadisler de değerlendirmeye katılarak konunun daha geniş ve derinlikli bir şekilde ele alınması sağlanmıştır.

Ayrıca tefsir ilminde giderek önem kazanan tematik (konulu) yaklaşımlar çerçevesinde, sûrenin bireysel ve toplumsal mesajlarını daha iyi kavrayabilmek adına bütüncül bir yöntem benimsenmiştir. Bu bütüncül yaklaşım sayesinde, Mâ'ûn suresi sadece tarihsel bir bağlamda değil, aynı zamanda çağdaş bireyin ahlâkî sorumlulukları açısından da değerlendirilmiş, böylece sûreye güncel bir anlam ve değer atfedilmiştir.

Araştırmanın Amacı ve Yöntemi

Bu çalışmanın temel amacı, Mâ'ûn Suresini bütüncül bir yaklaşımla ele alarak, surenin genel tefsirini ortaya koymak, bu bağlamda surede yer alan temel kavramları tahlil etmek ve özellikle eleştirel bir biçimde sunulan davranış kalıpları üzerinden riyâ kavramını ayrıntılı bir şekilde incelemektir. Çalışma boyunca, belirlenen bu ana hedef doğrultusunda hareket edilmiş; içerik, metodolojik tutarlılık açısından sure özelinde sınırlandırılmıştır.

Surenin tefsirine ilişkin analizlerde, başka surelere doğrudan atıfta bulunmaktan özellikle kaçınılmış; metin, kendi iç dinamikleri ve anlam örgüsü çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu yaklaşım, çalışmanın odak noktasının dağılmaması ve Mâ'ûn Suresinin mesajının daha derinlikli biçimde açığa çıkarılması amacıyla tercih edilmiştir.

Öte yandan, surede yer alan kavramların (örneğin din, yetim, yoksul, namaz, gösteriş, yardım) daha sağlıklı ve kapsamlı biçimde anlaşılabilmesi için, Kur'an bütünlüğü dikkate alınarak ilgili ayetlere dolaylı biçimde referans verilmiş; aynı zamanda sahih hadis kaynaklarından yararlanılmıştır. Bu yöntem, surenin anlam derinliğinin yalnızca kendi bağlamında değil, İslam düşüncesi ve ahlaki öğretisi içindeki yeri bakımından da kavranmasına imkân sağlamıştır.

Araştırmanın Kapsamı ve Kaynakları

Bu çalışma, Kur'an-ı Kerim'in tamamını konu edinmek yerine, odak noktasını yalnızca tek bir sureye, Mâ'ûn Suresi'ne yönelterek sınırlı ve derinlikli bir analiz sunmayı hedeflemektedir. Söz konusu sure, hacim olarak kısa olmasına rağmen, içerdiği anlam yoğunluğu, ahlâkî ve toplumsal mesajları ile Kur'an'ın temel öğretilerinden birçoğunu özlü biçimde yansıtmaları bakımından dikkat çekici bir konuma sahiptir. Ayrıca çalışmanın kapsamının makul bir düzeyde tutulması ihtiyacı da, bu surenin tercih edilmesinde etkili olan bir diğer unsurdur.

Mâ'ûn Suresinin seçilmesinde belirleyici olan bir başka etken ise, surede dile getirilen çeşitli olumsuz tutum ve davranışların, sadece bireysel ahlâk açısından değil, toplumsal sorumluluklar bağlamında da oldukça çarpıcı örnekler içermesidir. Bu bağlamda surede işaret edilen tüm eleştirel davranış biçimlerine kısaca temas edilmiş; ancak özellikle riyâ kavramı özel olarak ele alınarak derinlemesine analiz edilmiştir. Riyânın Kur'an'ın bütüncül mesajı içerisindeki yeri ile birlikte, hadis-i şeriflerde nasıl tanımlandığı ve hangi boyutlarıyla ele alındığı da incelenerek kavramın İslam düşüncesindeki yansımalarına dair kapsamlı bir değerlendirme yapılmıştır.

Araştırma sürecinde hem klasik hem de çağdaş dönem tefsir literatüründen yararlanılmıştır. Klasik tefsir kaynakları arasında İbn Kesîr, Alûsî, Taberî, Râzî, İbn Âşûr, Cessâs ve İbn Cevzî gibi muteber müfessirlerin eserleri dikkate alınmıştır. Bu kaynaklar, surenin tarihsel bağlamı, dilsel tahlili ve erken dönem yorumlarını anlamada önemli bir zemin oluşturmuştur. Bununla birlikte, güncel yaklaşımları ve çağdaş yorum biçimlerini yansıtmaları bakımından Elmalılı Hamdi Yazır'ın tefsiri, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından komisyon marifetiyle hazırlanan Kur'an Yolu Tefsiri, ayrıca İzzet Derveze gibi modern döneme ait tefsirlerden de faydalanılmıştır.

Bu çeşitlilik, surenin hem klasik hem de modern bakış açılarıyla daha kuşatıcı biçimde ele alınmasına olanak tanımıştır.

Mâ'ûn Suresi, çalışmanın bütününde ayet ayet ele alınmış; her bir ayetin tefsiri yapılırken hem lafzî anlamlar hem de ayetin içerdği ahlaki, sosyal ve dini mesajlar bütünsel bir yaklaşımla değerlendirilmiştir. Bu yöntem, surenin hem bireysel düzeydeki davranışları hem de toplumsal sorumlulukları merkeze alan yönlerini daha kapsamlı biçimde ortaya koymayı mümkün kılmıştır.



BİRİNCİ BÖLÜM

SURENİN KİMLİĞİ VE MUHTEVA ANALİZİ

1.1.Surenin İsmi

Bu sure, Tefsir kitaplarının genelinde “Mâ’ûn suresi” olarak isimlendirilmiştir. Râzî (ö. 606/1210)’nin Mefatihü’l-ğayb’ında “أُرَايْتُ Suresi” olarak geçmektedir. Aynı zamanda Taberî (ö. 310/923)’nin Camiu’l-Beyan’ında ve İmam-ı Buhârî (ö. 256/870)’nin de Sahih’inde yine bu isim ile anılmıştır.² Cessâs, (ö. 370/981) Ahkamu’l-Kur’an adlı tefsirinde “سُورَةُ أُرَايْتُ الَّذِي يُكْذِبُ بِالذِّينِ” “Suretu Ereeytellezi Yükezzibu Bi’d-Din” olarak zikretmiştir.³ Sure, Bikâî (ö. 885/1480)’nin Nazmu’d-Durer’inde “سُورَةُ الْيَتِيمِ” “Suretu’l-Yetim”, el Kevâşî’nin Talhis’inde “سُورَةُ الْمَاعُونِ وَالذِّينِ وَ أُرَايْتُ” “Suretu’l- Mâ’ûn ve’d-Din ve Ereeyte” şeklinde geçmektedir.⁴

Mâ’ûn Suresi’nin farklı tefsirlerde farklı isimlerle anılması, çeşitli İslam âlimlerinin ve tefsir geleneğinin farklı yorumlarını yansıtır. İsimlendirme farklılıkları, âlimlerin bu surenin içeriğinde vurgulamak istedikleri belirli temalar veya kavramlar etrafında farklı perspektifler sunmalarından kaynaklanabilir.

Örneğin, “Mâ’ûn” terimi, genellikle “iyilik” veya “yardım” anlamını vermektedir. Bu kelime, surenin ana temasını vurgulamak için kullanılan bir isimdir.

Farklı tefsirlerde bu sure için kullanılan isimler, o surenin mesajını veya içeriğini anlama çabasındaki âlimlerin farklı vurgularını yansıtmaktadır. İsimlendirmedeki bu çeşitlilik, tefsir geleneğinin zenginliği ve farklı âlimlerin kendi yorumlarını ifade etme biçimidir. İslam düşünce geleneğinde, bu tür çeşitlilik ve farklı yorumlar, Kur’an’ın derinliklerini anlama çabasının bir parçası olarak değerlendirilebilir.

² Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, (Tunus: ed-Dâru’t-Tunisiyye Lin’neşr, 1984) 30/563.

³ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, el Cassâs, *Ahkâmu’l-Kur’an*, (Beyrut: ts) 3/475.

⁴ İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 30/563.

1.2. Surenin Nüzul Dönemi ve Nüzul Sebebine İlişkin Rivayetler

Surenin nüzul yeri ve dönemi hakkında farklı görüşler mevcuttur. Bir görüşe göre sure, müşriklerin yardımlardan kaçınmaları konusunda indirilmiştir. Buna göre sure Mekkî olup münafıklarla ilgili değildir.

Diğer bir görüşe göre Mâ'ûn suresi Medine döneminde nazil olmuştur. Buna göre sure Müslüman toplumun sosyal sorumluluk görevine vurgu yapıp, namazı sadece gösteriş için kılan ve yardıma engel olan insanlar eleştirilmektedir.

Surenin Sebebi Nüzulü hakkında farklı rivayetler vardır. Cumhurun görüşüne göre Sure Mekkeli müşriklerin uygunsuz ve çirkin davranışlarını ele alarak, onların kendi inançları doğrultusunda hareket etmelerini eleştiren Mekkî bir suredir.

Nitekim surenin içeriği ve hedefleri Mekkeli müşriklerin davranışlarına karşı bir kınama niteliği taşımaktadır.

Bu tespit, surenin içeriğini ve hedefini anlamak için önemlidir. Mâ'ûn suresinin nüzul dönemi ile ilgili üç farklı görüş bulunmaktadır. İlk görüş, genel olarak kabul gören görüştür ve bu görüşe göre Mâ'ûn suresi Mekkî dönemde nazil olmuştur.⁵

İkinci görüşe göre, Sure Medine döneminde nazil olmuştur. Bu görüşü destekleyen argümanlar suredeki bazı ifadelerin Medine döneminin karakteristik özelliklerinin yansıtmasıdır.⁶

Üçüncü görüşe göre ise, surenin belirli bir olaya veya duruma dayandığı ve bu sebeple her iki dönemde de tekraren nazil olduğu ifade edilir. Bu görüşü destekleyen argümanlar arasında, surenin evrensel bir mesaja sahip olması ve her dönemde geçerli olabilecek konuları ele alması yer alır.

İbn Cüreyc (ö. 150/767) 'e atfedilen bir rivayete göre, Mâ'ûn suresi Ebu Süfyan hakkında inmiştir. Çünkü Ebu Süfyan, iddia edildiğine göre haftada iki deve

⁵ Ebu'l Ferec Cemaluddin Abdurrahman b. Ali Muhammed İbnu'l Cevzî, *Zadu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslami, 1984) 9/243; Şihabüddin Mahmud b. Abdullah b. Mahmud el-Âlûsî, *Ruhu'l-me'âni fî tefsiri'l-Kur'ani'l-azîm ve'seb'i'l-mesânî* (Beyrut: Daru ihyai't-turasi'l-Arabi, ts) 30/2411.

⁶ İbnu'l Cevzî, *Zadu'l-mesîr*, 9/243.

kesiyor ve kendi ihtiyacından fazlasını elde ediyordu. Bu sırada, bir yetim gelip kendisinden yardım istediğinde ihtiyaç sahibi yetimleri sopayla kovarak zulüm ediyordu. İşte bu sebeple, söz konusu sure kendisi hakkında nazil oldu.⁷

İbn Abbas (ö.68/687-688), Abdullah İbn Zübeyr (ö. 73/692), Kelbi (ö. 146/763), Mukatil b. Süleyman (Ö. 150/767) ve Dahhak'a (ö. 105/723) göre ise Mâ'un suresi As b. Vail es-Sehmi hakkında nazil olmuştur.⁸ Çünkü bu kişi kıyameti yalanlayıp kötü fiiller işliyordu, bu da onda bir sıfat haline gelmişti. Bundan dolayı da sure kendisi hakkında nazil olmuş denilmiştir.⁹

Süddî (ö. 127/745), ye göre bu sure Velid b. Muğire hakkında nazil olmuştur.¹⁰ Mâverdî (ö.450/1058), surenin Ebû cehil hakkında indiğini söylemektedir.¹¹ Çünkü rivayet odur ki: Ebû cehil bir yetim çocuğun vasisi idi. Bu yetim Ebucehil in yanına gelerek ondan kendi malından bir şeyler istedi o ise çocuğu kovdu ve onun isteğini önemsemedi. Kureys'in ileri gelenleri çocuğa Hz. Peygambere gitmesini söylediler, senin için aracı olsun dediler. Hâlbuki bunu diyenlerin amacı yetim çocuğa yardım etmek değil, aksine onunla alay etmek içindi. Ancak yetim çocuk bunun farkında olmayıp Resulullah'ın (s.a.s) yanına gitti ve bu olayı dile getirdi. Hz. Peygamber (s.a.s)'de o kadar merhametli bir insandı ki hiçbir muhtacı geri çevirmezdi. Hz. Peygamber (s.a.s) yetim olan çocuk ile Ebû cehil'in yanına gittiler. İlginç bir şekilde Ebû cehil onları iyi karşıladı ve yetimin malını geri verdi. Bunu duyan müşrikler Ebû cehil'e sen Muhammed'i sevdin ona meylettin dediler, bunun üzerine Ebû cehil: hayır vallahi ben ona meyletmedim dedi ve ardından, Muhammed'in sağında ve solunda, istediğini yerine getirmediğim takdirde bana vurup beni yaralayacak bir mızrak gördüm dedi.¹²

⁷ Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vahidî, *Esbabu nüzuli'l- Kur'an*, thk. Kemal Besyuni Zağlül (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-İlmiye,1991) 493; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib El-Maverdi, *en-Nuket ve'l-uyun*, nşr. Seyyid b. Abdumaksud b. Abdurrahim (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1992) 6/350.

⁸ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, thk. Andullah Mahmud Şehhate (Beyrut: Müessesetu't-tarihi'l-Arabi, 2002) 5/871; Vahidi, *Esbabu nüzuli'l-Kur'an*, 493; Mâverdî, *en-Nuket*, 6/350.

⁹ Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefatihü'l-gayb*, (Beyrut: Daru'l-fikr,1981) 32/111-112.

¹⁰ Maverdi, *en-nuket*, 6/350; Râzî Mefatihü'l-gayb,32/111-112.

¹¹ Maverdi, *en-nuket*, 6/350.

¹² Râzî, *Mefatihü'l-gayb*, 32/111-112.

Dahhâk'a nisbet edilen başka bir görüşe göre, Mâ'ûn suresi Amr b. Aiz (ö. 61/680-681) hakkında nazil olmuştur.¹³ Mukatil b. Süleyman ise, bu surenin peygamberimizin halası, Abdulmuttalib'in kızı Ummu Hani'nin eşi Hübeyra b. Ebi Vehb el-Mahzumi hakkında nazil olduğunu dile getiriyor.¹⁴

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi ikinci bir bakış açısına göre, Mâ'ûn suresi Medeni bir sure olarak kabul edilmekte ve ikiyüzlülük ve cimrilik gibi özellikleri olan münafıklarla ilgili olarak indirildiği düşünülmektedir. Bu görüş İbn Abbas ve Katâde (ö. 117/735) tarafından savunulmuştur.¹⁵ Dahhâk'ın da surenin tamamının Medenî bir sure olduğu görüşünde olduğu rivayet edilir.¹⁶ Mâ'ûn suresinin nüzul dönemi hakkında üçüncü bir görüş ise, surenin ilk üç ayetinin Mekke'de, diğer ayetlerinin ise Medine'de nazil olduğu şeklindedir. Mekke'de inen ilk üç ayet, el-As b. Vail es-Sehmi hakkında, Medine'de inen diğer ayetler ise Münafık Abdullah b. Übeyy hakkında nazil olmuştur.¹⁷

Bu değerlendirmelere göre İslam âlimlerinin çoğunluğuna göre Mâ'ûn suresi Mekkede nazil olmuştur.¹⁸ Çünkü bu surenin hitap ettiği kişiler Mekkeli müşriklerdir. Bu nedenle surenin Mekkî olduğu kanısı daha güçlüdür. İkinci bir görüş olan surenin Medenî olduğu iddiası, çoğunlukla kabul görmemektedir. Mâ'ûn suresinin tamamının Medenî bir sure olduğu iddiası ise, İbn Abbas ve Katade'ye dayandırılmaktadır. Bununla birlikte, İbn Abbas'tan gelen diğer bir rivayet de mevcuttur. Eğer surenin tamamının Medenî ya da Mekkî bir sure olduğunu söylesek bile, surenin ilk üç ayeti ile son dört ayetini bir bütünlük içinde açıklamamız güçleşecektir. Çünkü surenin ilk üç ayeti, Mekkî surelerin özelliğini taşımaktadır. Evet, surenin ikinci yarısında namaz ve riyâ kelimelerinin kullanılmasından dolayı riyâ'nın münafıklara özgü bir kavram olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, surenin yarısı Mekkî, diğer yarısı Medenî şeklinde kabul edersek, bütünlük sorunu ortadan kalkmış olur. Zira Bu görüş sahiplerine göre, “فويل للمصلين” ayetinden itibaren

¹³ Maverdi, *en-Nuket*, 6/350; İbnu'l-cevzi, *Zadu'l-mesir*, 9/243-244.

¹⁴ Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil*, 5/871.

¹⁵ İbn'l-cevzi, *Zadu'l-mesir*, 9/243; Râzî *Mefatihu'l-gayb*, 32/111-112.

¹⁶ Maverdi, *en-Nuket*, 6/350; İbnu'l-cevzi, *Zadu'l-mesir*, 9/243; Alusi, *Ruhu'l-me'âni*, 30/241.

¹⁷ İbnu'l-cevzi, *Zadu'l-mesir*, 9/243; Alusi, *Ruhu'l-me'âni*, 30/241.

¹⁸ Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr, *Mevsu'atu't-tefsiri'l-me'sur*, (Beyrut: Daru ibn Hazm, 2017) 22/600-601

sure Medine’de nazil olmuştur. Çünkü bu ayetten sonraki ayetler, münafıkların niteliklerini anlatmaktadır.¹⁹

Sonuç olarak, surenin yarısı Mekkî diğer yarısı Medenîdir görüşünün daha kuvvetli olduğunu görüyoruz. Bunun nedenleri arasında, surenin kısa ayetlerden oluşması ve Resulullah (s.a.s)’in peygamberliğinin ilk yıllarında insanlara tebliğ ettiği konuları içermesi bulunmaktadır. Surenin ilk üç ayetinin kısa ayetlerden oluşması ve Resulullah (s.a.s)’in peygamberliğinin ilk yıllarında insanlara tebliğ ettiği konuları içermesi bu kısmın Mekkî olduğunu göstermektedir. Ayrıca son dört ayetlerin münafıklara hitap etmesi ise bu kısmın Medenî olduğunu düşündürmektedir.

1.3. Surenin Nüzul Sırası

Bir surenin sağlıklı bir şekilde incelenmesi için, o surenin tertibi ve nüzulü olmak üzere iki ana noktaya dikkat etmek gerekmektedir. Günümüzde, elimizde bulunan ve kullandığımız Mushaflarda, Mâ’ûn suresi genellikle 107. sırada yer almaktadır. Ancak, bazı rivayetlere göre bu sıralama farklılık gösterebilir. İbn Mesut’a ait olduğu belirtilen bir görüşe göre, sure onun mushafında 94. sırada yer alırken, başka bir görüşe göre ise Übey b. Ka'b'ın sıralamasına göre 108. sırada olduğu ifade edilmektedir.²⁰

Görüldüğü gibi surenin nüzul sırası konusunda bir görüş birliği sağlanamamıştır. Bu sıralama hakkında görüş belirten çoğunluğa göre surenin 16. Veya 17. Sırada olduğu görüşüdür. Süyûtî, Cafer-i Sadık, Hasan el Basri ve İkrime’ye göre 16. Sure,²¹ Hz. Ali, Hazin, İbn Abbas’a göre ise nüzul sıralaması 17 dir.²² Sureyi 17. Sıraya yerleştiren bir diğer âlim de İzzet Derveze’dir.²³

¹⁹ Âlusi, *Ruhu'l-meâni*,30/243.

²⁰ Muhammed İzzet b. Abdilhâdî b. Dervîş, Derveze, *Siretu'r-Resul*, (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1989) 1/135.

²¹ Ebu Bekir Ahmed b. El-Hüseyn el Beyhaki, *Delailu'n-nübuvve ve ma'rifetu ahvali sahibi's-şeri'ati*, thk. Abdu'l-Mu'ti el-Kal'aci (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye,1988) 7/142-143; Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin tarihlendirilmesi*, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 79-82; Öztürk Ünsal, *Kur'an Tarihi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017) 283.

²² Abdülmüteâl b. Abdilvehhâb b. Ahmed es-Saîdî, *en-Nazmu'l-fenniyyi fi'l-Kur'an*, (Kahire: Matbaatun'n-nemûzeciyye, ts) 16-25.

²³ Derveze, *et-Tefsiru'l-hadis* (Beyrut: Daru'l-ğaribi'l-İslami, 2000) 2/15-17.

Bu görüşlerin yanı sıra Tabersî (ö. 548/1154) ise sureyi 31. Sıraya yerleştiriyor.²⁴ Zemahşerî'ye göre bu sure, Tekâsür suresinden sonra inmiştir.²⁵ Zerkeşi'ye göre de bu sure Tekâsür suresinden sonra 16. Sırada yer alıyor.²⁶ Habenneke, Mâ'ûn suresini Tekâsür suresinden sonra 17. Sırada göstermiş.²⁷ İbn Aşur' dayandırılan bir görüşe göre de, bu sure Tekâsür suresinden sonra, Kâfirûn suresinden ise önce ve 17. Sırada yer alıyor.²⁸ Cabirî ise, sureyi 14. sıraya yerleştiren kişilerdendir.²⁹

Farklı kaynaklar ve rivayetler, surenin ne zaman nazil olduğu konusunda da farklılıklar arz etmektedir. Bu sebeple, surenin nüzul dönemine dair kesin bir tespit yapmak mümkün değildir.

1.4.Surenin İ'rabı

İ'râb kavramı, köken itibarıyla, değiştirmek, ortadan kaldırma ve bir şeyin hakikatini ortaya çıkarma anlamlarına gelmektedir.³⁰

İ'râb (اعراب) kelimesi, sülâsi mücerret bablardan فعل (fe-a-le) kökünden عرب (a-ru-be) fiilinin başına bir hemze (إ) ilave edilerek meydana gelen اعراب (e'rabe) fiilinden türemiş mastardır. اعراب, beyan etmek, açıklamak, konuşmak, bir şeyi güzel ve düzgün yapmak, değiştirmek, kapalılığı gidermek, hatasız konuşmak, içindekini açıkça ifade etmek, başkasına hoş ve etkileyici gelmek gibi anlamlar taşımaktadır. Ayrıca, sözün açık ve anlaşılır olması, ifadenin dil kurallarına uygun biçimde

²⁴ Derveze, *Siretu'r-Resul*, 135.

²⁵ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâik-i ğavâmizi't-te'vîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fî vücihi't-te'vîl*. Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavvîd, (Riyad: Mektebetü'l-abîkân, 1998) 4/803.

²⁶ Bedruddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhan fî ulumi'l-Kur'an*, thk. Muhammed ebu'l-Fazl İbrahim (Kahire: Mektebetu daru't-turas, ts.) 1/193-194.

²⁷ Derveze, *et-Tefsiru'l-hadis*, 2/15-17; Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydani, *Mearicu't-tefekku'r ve dekaiku't-tedebbür*, (Dımaşk: Daru'l-Kalem, 2000) 1/685.

²⁸ İbn Aşur, *et-Tahrir*, 30/563.

²⁹ Muhammed Abid el-Cabiri, *Fehmu'l-Kur'an* (et-tefsiru'l-Vadîh hasabe tertibi'nüzul) (Mağrib: Daru'n-neşri'l-Mağribiyye, 2008) 1/62-64.

³⁰ İrabin sözlük anlamı için bkz; Ali Sevdî, *Arap gramerinde Avamil Geleneği*, (İstanbul, Sonçağ Akademi, 2020) 22.

düzenlenmesi, hatasız ve düzgün konuşulması, anlatılmak istenenin açık ve net bir şekilde ortaya konması gibi anlamları da içermektedir.³¹

Terim olarak i' râb, bir kelimenin son harekesinin, cümlede aldığı amillerin etkisiyle değişmesi durumudur.³²

1. أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالْذِّينِ

(رأي) (ت) ise failidir. (رأي) mazi fiili olup (أرأيت) deki (ا) istifham hemzesidir. (الذي) burada gözle görmek anlamında olduğu için bir mef'ul alır o'da (الذي) dir. Eğer kalp gözüyle görmek anlamında ise, o zaman iki mef'ul alır; Birincisi (الذي) , ikinci mef'ul da mahzuf olan (من هو) cümlesidir. (يكذب), muzari fiili olup, faili ise içinde gizli olan (هو) zamiridir ve (الذي) ye racidir. (بدین) ise, car ve mecruru ile birlikte (يكذب) fiiline mütealliktir. (يكذب بدین) cümlesi, sıla cümlesi olup irapta mahalli yoktur.³³

2. فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ

(ف) harfi burada mukadder bir şart cümlesinin cevabında gelmiş fa-i cezaiedir. Bu mukadder şart cümlesi ise; (ان تاملته) “Eğer onu düşünürsen” cümlesidir. (ذلك), ismi işaret olup mübtedadır. Haberi ise (الذي) dir. (يدع) muzari fiilidir. Faili ise içinde gizli olan (هو) zamiri olup (الذي) ye racidir. (اليتيم) muzari fiili olan (يدع) nun mefulüdür. Bu cümle, (الذي) nin sıla cümlesidir.³⁴

3. وَلَا يَخْضُ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ

(و) atfedir. Başında bulunduğu cümleyi (الذي)'nin sıla cümlesine atfetmiştir. (لا) harf-i nafiye. (يخض) muzari fiili olup, faili ise, içinde gizli olan (هو)'dur, (الذي)'ye racidir. (علا طعام), car ve mecrur (يخض) fiiline mütealliktir. (المسكين) ise, mukadder bir masdarın mef'ulüdür, o masdar'da (اطعام)'dır.

4. فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ

Buradaki (ف) fa-i fesihyedir. (ويل) müpteda olup, onun haberi ise, (للمصلين) cümlesidir.

³¹ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî, *Şerhu'l-Lemhatü'l-bedriyye fi ilmi'l-lügati'l-Arabiyye*, n.ş.r; Hâdi Nehr, (Ürdün, Dâru'l- Yâzûî'l- ilmiyye li'n-nehri ve tevzi, 1982) 1/ 271.

³² Takıyyüddin Mehmed Birgivi, *İzharu'l- Esrar*, (Beyrut, Daru'l- Minhac 2015) 153.

³³ Muhyiddin ed-Derviş, *i'rabu'l Kur'an'il-Kerimi ve beyanuhu* (Beyrut: Daru ibni kesir, 1999), 8/422.

³⁴ Muhyiddin ed-Derviş, *i'rabu'l Kur'an'il-Kerimi ve beyanuhu*, 8/422.

الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ 5.

(سَاهُونَ) müpteda olup, (هم) ismi mevsul olup (الذين) onun haberidir. (هم عن) ise car ve mecrur haber olan (سَاهُونَ)'a mutaalliktir. (عن) cümlesi mevsulun sılası olup i'rapta mahalli yoktur.

الَّذِينَ هُمْ يُرَاؤُونَ 6.

(هم) yine ismi mevsul olup bir önceki ayette geçen (الذين)'ye bedel olur. (هم) müptedadır. (يرأون) muzari fiil olup bitişik olan (و) onun failidir. (يرأون) cümlesi de (هم)'a haber olur.

وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ 7.

(و) atife harfidir. (يمنعون) muzari fiil olup bitişik olan (و) ise onun faili oluyor. (و) da mef'ulu bihi olmaktadır.³⁵

1.5. Suredeki Kıraat İhtilafları

Kıraat âlimlerinin farklı okuma tarzları ve görüşleri, belirli Kur'an kelimelerinin doğru telaffuzunu çeşitli şekillerde belirtmiştir. Öncelikle, Kisai, (أُرَيْتَ) kelimesindeki hemzeyi okumayarak bu kelimeyi (أريت) olarak okumuştur.

Nafi ise (أُرَيْتَ) kelimesindeki hemzeyi 'elife' çevirerek, bu kelimeyi (اريت) olarak dile getirmiştir.³⁶ Bu okuma tarzı, Tunuslular ve bazı diğer cemaatler tarafından da benimsenmiş ve Nafi'nin kıraatı gibi okunmuştur.

Fakat diğer bir âlim olan Abdullah İbn Mesut, (أُرَيْتَ) kelimesine hitap ifade eden kaf harfini ekleyerek, (اريتك) şeklinde okumuştur.³⁷ Bu, farklı bir okuma tarzını temsil eder.

Ebu Reca el-Yemani ve el-Hasan'a ait kıraatler ise, dalın fethası ve ayn'ın tahfifiyle (يدع) kelimesini terk etmek veya bırakmak anlamına gelen bir ifade olarak okumuşlardır. Bu tarz bir okuma, rivayetlerde Hz. Ali'nin de bu şekilde okuduğuyla ilişkilendirilmiştir.³⁸

³⁵ Muhyiddin ed-Derviş, *i'rabu'l Kur'an'il-Kerimi ve beyanuhu*, 8/423.

³⁶ İbn Âşur, *et-Tahrir*, 30/565.

³⁷ Zemahşeri, *Keşşaf*, 4/288.

³⁸ Âlusi, *Ruhu'l-meâni*, 30/242.

(يحص) kelimesini okuma tarzı konusunda Zeyd b. Ali, mufaele babından (يحص) şeklinde okumuş; farklı bir yaklaşımı temsil etmiştir.³⁹

Son olarak, (ساهون) kelimesini Abdullab b. Mesut (لاهنون) şeklinde dile getirmiştir.⁴⁰ Bu farklı okuma tarzları, Kuran'ın farklı bölgelerde ve farklı dönemlerde çeşitli şekillerde okunmasına ve yorumlanmasına neden olmuştur.

1.6. Surenin Âyet Sayısı

Mâ'ûn suresi, ayet sayısı konusunda farklı görüşlere sahip âlimlerin çoğunluğuna göre 7 ayetten oluşmaktadır, tek farklılık ise surenin dördüncü ayetinde bulunmaktadır. Bu dört farklı görüşten birine göre, surenin dördüncü ayeti ayrı bir ayet olarak kabul edilerek surenin toplamda 7 ayetten oluştuğu düşünülmektedir. Bu görüşe sahip olanlar ise genellikle Kufe ve Basra ekolünden gelmektedir.

Bununla birlikte, Irak ekolünün Küfe ve Basra dışındaki çoğunluğu, surenin dördüncü ve beşinci ayetlerini bir bütün olarak kabul ederek, surenin toplamda 7 ayetten oluştuğunu kabul etmemektedir. Bu görüşe göre, sure altı ayetten meydana gelir. Bu farklı tespitler nedeniyle ufak farklılıklar olsa da, genel olarak Mâ'ûn suresi, 7 veya 6 ayetten oluşmaktadır.⁴¹ Netice itibariyle Mâ'ûn Suresi 7 ayet, 25 Kelime ve 115 harften oluşur.⁴²

Surenin ana konuları:

1.) Müşrikler, ikinci bir hayat olan hesap ve ceza gününü yalanlamaktaydılar. Bu durumda, surede müşriklerin inkâr etmeleri üzerinde durulmaktadır.

2.) Ahiret inancının olmaması, insanların menfaatçi bir tavır sergilemelerine ve sadece kendi çıkarlarını düşünmelerine yol açar. Bu sebeple, fakirlerin yardımına yönelik bir ilgi göstermezler ve yetimlere karşı himayeci bir tutum sergilemezler. Ayrıca, yoksul insanların ihtiyaçlarını karşılamazlar. Sure bu gerçeği vurgulamaktadır.

³⁹ Âlusi, *Ruhu'l-meâni*, 30/242.

⁴⁰ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *ed-Durru'l-mensur fi't-Tefsiri 'l-me'sur*, (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-İlmiye, 1983) 8/643.

⁴¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Merve Yayınları, 2001) 9/ 325.

⁴² Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, (İstanbul: Anadolu Yayınları, 1989) 13/7019-7020.

3.) Bu surede, namazlarında ihmalkâr davrananlar uyarılır ve onların tembel bir şekilde namaz kılmalarına veya onu hafife almalarına izin verilmeyeceği belirtilir. Gösteriş yapmak amacıyla ibadet edenler de uyarılır ve bu tür bir davranışın ahiret azabıyla yaptırım gerektirdiği ifade edilir. Gerçek bir dindarlık için ise samimiyet, iyi niyet ve kalbin huzurlu olması önemlidir.⁴³

1.7. Surenin İçerik Analizi

Kur'an-ı Kerim'in mesajlarını doğru anlamak ve ayetlerin içerdiği hikmetleri derinlemesine kavrayabilmek için surelerin içerik analizine başlamak büyük önem taşır. Her bir sure, hem indiği dönemin şartlarına hem de evrensel mesajlara hitap eden çok katmanlı anlamlar barındırır. Bu nedenle içerik analizi, surelerin bağlamını, temel kavramlarını ve tematik bütünlüğünü ortaya koyarak, hem bireysel tefekkür hem de akademik çalışmalar için sağlam bir zemin oluşturur.

Hesap ve Cezayı Yalanlayanı Gördün mü?

Bu ifadeler, “gördün mü?” sorusuyla başlayan cümlelerin iletmek istediği mesaja odaklanmayı amaçlamaktadır. Kur'an-ı Kerim'in bu cümleleri, toplum içinde bulunan belirli bir kesimi vurgulayarak önemli bir gerçeği aktarmaktadır. Kur'an-ı Kerim, onlara atıfta bulunarak dikkatimizi çekmektedir. Bu cümleler aracılığıyla, hesap gününü yalanlayan kimselerin etrafımızda olacağına dair bir uyarıda bulunmaktadır. Yani Kur'an-ı Kerim bize: “etrafınızda dini ve hesap gününü yalanlayan kimseler olacak; onları gördüğünüz zaman o kimseleri tanıyın ve onlar karşısında daima dikkatli olun” şeklinde bir uyarıda bulunuyor.⁴⁴

“Sen gördün mü?” şeklindeki hitap, görünüşte Resulullah (s.a.s.) yönelik gibi görünse de, Kur'an'ın üslup özellikleri gereği, bu tür hitaplar her akıl sahibi insana yöneliktir. “Gördün mü?” ifadesinin anlamı, yüzeysel olarak gözle görmeyi ifade eder; zira ilerleyen ayetlerde bahsedilecek unsurlar, her bireyin gözlemleyebileceği niteliktedir. Bununla birlikte, bu ifade anlamak, bilmek ve düşünmek bağlamında da değerlendirilebilir. Örneğin, biz “bakın” dediğimizde, genellikle “biraz düşünün” anlamını da taşır. Bu bağlamda, ayette geçen kelimeyi bu şekilde yorumladığımızda,

⁴³ Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, 13/7017-7018.

⁴⁴ Ümit Şimşek, *Namaz Sureleri Tefsiri*, (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, Çamlıca Yayınları, 2021) 44.

ayetin anlamı ‘Biliyor musun, ceza ve mükâfatı yalanlayanlar ne tür kişilerdir?’ şeklinde ortaya çıkabilir. Alternatif bir yorum olarak, “Düşün, bu kişinin durumunu; amellere ceza ve mükâfat verileceğini inkâr eden biri şeklinde de ifade edilebilir.”⁴⁵

“Gördün mü?” sorusu, burada şaşılacak bir tutumdan söz edileceğine, dolayısıyla konunun önemli olduğuna dikkat çekmeyi amaçlamaktadır.⁴⁶

Burada “يَكْذِبُ بِالْدينِ” ifadesi yer almaktadır. Din terimi, Kur'an ıstılahında ahirette amellerin karşılığını ifade ederken, aynı zamanda İslam'ı da kapsayan bir anlam taşımaktadır. Ancak birinci anlamın bu bağlamda daha uygun olduğu söylenebilir. İkinci anlamın kabulü durumunda ise, cümlelerin yapısına aykırı bir durum ortaya çıkmaz. Müfessirlerin çoğunluğu, birinci anlamı tercih etmişlerdir. Birinci anlamı dikkate aldığımızda, surenin içeriği, ahireti inkâr eden bir insanda belirli bir karakterin ortaya çıkacağına işaret etmektedir. İkinci anlam bağlamında ise, surenin amacı, İslam dininin ahlaki önemini vurgulamaktadır; dolayısıyla, İslam dininin tanımlanan karakterinin zıttı bir karakterin ortaya çıkacağına dair bir açıklama sunmaktadır.⁴⁷

Ayetin üslubundan anlaşıldığı üzere, bu soru ile başlanmasının amacı, “Bu adamı gördün mü, görmedin mi?” şeklinde bir soru sormak değildir. Bu hitap, muhatabı ahireti inkâr eden bir kişinin karakterinin ne şekilde oluştuğunu düşünmeye davet etmektedir. Ayrıca, ahirete inananların ahlaki önemini anlamaya çalışmayan ve bu inancı yalanlayan bireylerin nasıl insanlar olduklarını öğrenmeye teşvik etmeyi de amaçlamaktadır.⁴⁸

Ayetin içinde geçen “ed-din” kelimesi, bilinen anlamının yanı sıra “Allah’ın hükmü” veya “uhrevi yargı” şeklinde de yorumlanabilir.⁴⁹ Ancak, bu kavramlardan birinin inkâr edilmesi durumunda diğerlerinin de inkâr edilmiş olacağı için, sonuç değişmemektedir. Ayrıca, “din” kelimesinin bir başka anlamı da “karşılık ceza ve

⁴⁵ Ebü'l-A'lâ el-Mevdudi, *Tefhimu'l Kur'an*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996) 7/255.

⁴⁶ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020) 5/697.

⁴⁷ Mevdudi, *Tefhimu'l Kur'an*, 7/255.

⁴⁸ Mevdudi, *Tefhimu'l Kur'an*, 7/255.

⁴⁹ Mevdudi, *Tefhimu'l Kur'an*, 7/255.

mükâfat” tır.⁵⁰ Müfessirlerin çoğunluğu, bu bağlamda “din” kelimesinin bu anlamının kastedildiğini ifade etmektedir.⁵¹

İşte o, Yetimi İtip Kakar

Yoksulu Doyurmaya Ön Ayak Olmaz

Burada فذالك الذى ifadesi geçmektedir. Bu cümledeki “ف” (fe) harfi, cümleye bağlayıcı bir işlev yükleyerek, “Sen bilmiyorsun; bilmelisin ki o dur” ya da “ahireti inkâr ettiği için o şahıs böyledir ki...” anlamında kullanılmaktadır.⁵²

Burada, ayetin başındaki “fe” harfinin “sebepe” bildirdiği ifade edilmektedir. Bu bağlamda, müşriklerin yetimi itip kakmaları ve yoksulu doyurmaya teşvik etmemelerinin nedeni, ceza gününü yalanlayıp inkâr etmeleri olarak değerlendirilmektedir.⁵³ Bazı tefsirlerde, ikinci ayetin başında geçen “fe” harfinin işlevine ilişkin iki yorum sunulmaktadır. Birinci yoruma göre “fe”, “mukadder şartın cevabı” niteliğindedir. Bu bağlamda, “onu (ceza gününü inkâr eden) dikkatle düşünürsen” veya “onu iyice tanıyıp bilmek istersen, işte o, yetimi itip kakan ve yoksulu doyurmaya teşvik etmeyen birisidir” anlamına gelmektedir. İkinci yoruma göre ise “fe” edatıyla ikinci ayet, birinci ayete atfedilmektedir.⁵⁴

يدع اليتيم ifadesinin çeşitli anlamları bulunmaktadır. Birincisi, bu ifade, yetimin hakkını gasp etmek ve babasının bıraktığı mirasa el koyarak onu dışlamak anlamında yorumlanabilir. İkincisi, eğer yetim kişi yardım talebiyle yanına gelirse, ona merhamet etmeyerek, hatta yanından kovarak tepki gösterir. Eğer yetim, çaresizlik içinde gitmez ve beklemeye devam ederse, onu iterek kovma yoluna gidebilir. Üçüncüsü, bu kişi, yetime zulmedebilir; örneğin, eğer yetimi evine akraba olarak almışsa, tüm ev halkına hizmet ettirerek onun üzerinde baskı kurabilir. Böylece, yetim evde herkesin kahrını çekmek zorunda kalabilir.

Ayrıca, bu kelimedenden, söz konusu şahsın bu tür olumsuz davranışları arada sırada değil, sürekli bir alışkanlık haline getirdiği çıkarılmaktadır. Bu kişi, yaptığı

⁵⁰ Mevdudi, *Tefhimu'l Kur'an*, 7/256.

⁵¹ Mevdudi, *Tefhimu'l Kur'an*, 7/256.

⁵² Mevdudi, *Tefhimu'l Kur'an*, 7/256.

⁵³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/112.

⁵⁴ Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî b. Âdil en-Nu'mânî ed-Dımaşkî, *el-Lubâb fî ulûmi'l-kitâb*, Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd v.dğr. (Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998) 20/512.

eylemin kötü olduğunu düşünmemekte, hissetmemekte ve bu tavrını sürdürmektedir. Böylece, yetimin yalnız olduğunu ve yardım edenin olmadığını zannederek, onun hakkını gasp etmekte bir sakınca görmemektedir. Dolayısıyla, ya yetimin elinden tutarak zulmetmekte, ya da yardım için geldiğinde onu kovmaktadır.⁵⁵

Din gününü tekzîb edenler yapıp ettiklerinin ceza veya mükâfat olarak bir karşılığını göreceklerine (ahirete) inanmadıkları için, yetime kötü davranmaktan yoksula karşı ilgisiz davranmaktan çekinmezler şeklinde açıklamışlardır. Bununla birlikte ayetin genel amacı, insan sevgisinden mahrumiyetin en belirgin tezahürleri olan bu tür kaba ve haksız davranışları sergileyenleri kınamak ve bu yaptıklarının Allah katında en büyük kötülüklerden olduğuna, bunların temelinde dini, Allah'ın hükümlerini yahut ahireti inkâr etmenin bulunduğuna insanların dikkatini çekmektedir.⁵⁶

Yetim ve yoksul, toplumun zayıf ve himayeye muhtaç bireylerini temsil etmektedir. Bu bireyleri küçümseyerek hakaret eden veya dışlayan kişiler, toplumdaki zayıfların haklarını ihlal etmektedir. Dinin insanlığa yönelik en temel hedefi, insanlar arasında sevgi, dayanışma ve paylaşımı sağlamak; sıkıntıların ve mutlulukların birlikte paylaşıldığı bir insanlık bilinci oluşturmaktır. Bu ayetler, bir yandan bu tür olumsuz davranışlar sergileyenleri kınarken, diğer yandan gerçek dindarları yetim ve yoksul gibi himayeye muhtaç olanlara yardım etmeye teşvik etmektedir. İhtiyaç sahiplerine yardım etmenin yanı sıra, başkalarını bu konuda teşvik etmenin ve hayır kurumları aracılığıyla sosyal yardımı daha verimli, düzenli ve sürekli hale getirmenin önemini vurgulamaktadır.⁵⁷

ولا يحض ifadesinin anlamı, o şahsın kendisinin bu davranışı sergilemediği gibi, evdekileri de miskinlere yemek yedirmek konusunda teşvik etmemesidir. Ayrıca, diğer insanları toplumdaki fakir ve muhtaçlara yardım etmeye teşvik etmemesi de bu kapsamda değerlendirilmelidir. Böylece, toplumdaki fakirlerin ve muhtaçların haklarını gözeterek açlığı gidermek için insanları motive etmez.

Allah, burada iki bariz örnekle ahireti inkâr edenlerin sahip olduğu kötü nitelikleri ortaya koymaktadır. Ancak burada asıl amaç, ahireti yalanlayanların

⁵⁵ Mevdudi, *Tefhimu'l Kur'an*, 7/256.

⁵⁶ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 5/697.

⁵⁷ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 5/698.

yetimleri itip kakma ve miskinlere yemek yedirmeme gibi kötülüklerine odaklanmak değil, bu tür davranışların sayısız kötülükle sonuçlandığını vurgulamaktır. Yani, ahireti inkâr etmenin, toplumda birçok olumsuzluğa neden olduğuna dikkat çekilmektedir.⁵⁸

Burada “إطعام المسكين” (it’âmul miskin) yerine “طعام المسكين” (taam al-miskin) ifadesi kullanılmıştır. Eğer “إطعام المسكين” denseseydi, bu durum “miskinlere yemek yedirmeye teşvik etmez” anlamına gelecekti. “طعام المسكين” ifadesi ise, “miskinin kendi yemeğini vermez” anlamına gelir; yani, bu yemek miskine aittir, yemeği verenlere değil. Bu bağlamda, yemeğin verilmesi, verenlerin üzerindeki bir lütuf değil, yetimin hakkı olduğu için zorunlu bir yükümlülüktür. Aynı konu, Zariyat Suresi'nin 19. ayetinde de belirtilmektedir: “Onların mallarında, dilenen ve mahrum olanların hakkı vardır.”⁵⁹

ولا يحض علي طعام المسكين : Yetimin yemeğine ön ayak olmaz, demektir. Burada yetime yemek yedirmeğe değil de, yetimin yemeğine denmesinde: zengin, yetime vereceği yemeğin, yardımın aslında onun bir yardımı değil, yetimin kendi malı olduğuna işaret vardır. Nitekim: “Onların malları içinde yardım isteyen fakirlerin ve yoksulun bir hakkı vardır”⁶⁰ ayetinde bu husus, daha açık belirtilmiştir. Bunlar ahirete inanmayanların vasıflarıdır: Ahirete inanmazlar, yetimi iter kakarlar, yoksula yemek yedirmezler, iyiliğe ön ayak olmazlar, namazlarını ruhsuz olarak, eğlence türünden kılarlar, ibadeti gösteriş için yaparlar, zekât vermez, yoksullara yardım etmezler.⁶¹

Sonuç olarak, yetimlere karşı davranışlar bir insanın imanı ile doğrudan ilişkilidir. Bir kişi ne kadar derin bir imana sahipse ve Allah'a karşı sorumluluklarının farkında ise, yetimlere karşı olan davranışları da o kadar olumlu olur. Bu nedenle, bir kişinin imanı ne kadar zayıf ve merhametten yoksunsa, yetimlere karşı hassasiyeti de o kadar az olur. Peygamberimiz de yetimliği derinden hisseden insanlardan biridir, biz onun ümmeti olduğumuz için ona olan saygımızdan dolayı yetimlerin haklarını korumalı ve kollamalıyız. Toplumsal olarak, yetimin

⁵⁸ Mevdudi, *Tefhimu'l Kur'an*, 7/258.

⁵⁹ Mevdudi, *Tefhimu'l Kur'an*, 7/257.

⁶⁰ Ez-Zariyat, 19.

⁶¹ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.) 11/114-115.

haklarının korunduğu bir toplum huzurlu ve sakin olur. Çünkü bu durumda adalet yerini bulduğu için Allah da onlara dünyevi bir mükâfat sunar. Ancak, yetimin hor görüldüğü toplumlar huzursuzluk içinde belalarla başa çıkmaya ve çevrelerindeki her şeyle imtihan olmaya mahkûm kalır.

Bu ayetlerde anlamamız gereken bir başka sonuç da yoksulu doyurmamanın büyük bir suç olduğudur. Çünkü Rabbimiz burada “yoksul yemeği” tabirini kullanmıştır. Dolayısıyla bu, yoksulun hakkı olduğunu vurgulamaktadır. Herhangi bir insana yardım etmek sevaptır. Ancak varlıklı insan, yoksula yardım etmemekle sadece kendi sevaptan mahrum kalmaz, aynı zamanda yoksulun hakkını da çalmış olur.

Kur'an-ı Kerim de de ifade edildiği gibi, din ve hesap gününü inkâr eden kişi, yoksula yemek vermemekle birlikte bunu teşvik etmemekten de suçlanır. Bunu da başka ayetlerde geçen ifadelerle de destekleyebiliriz o da şu ayet-i kerimelerdir:

O yüce Allah'a inanmazdı.

Yoksulu doyurmaya önyak olmazdı.⁶²

Hayır, doğrusu siz yetime ikram etmiyorsunuz.

Birbirinizi yoksulu doyurmaya teşvik etmiyorsunuz.⁶³

Bu ayetlerden çıkarılan anlam, zengin insanların sadece yoksullara yardımcı olmakla kalmamaları, aynı zamanda başkalarını da bu iyiliklere teşvik etmeleri gerektiğidir. Eğer insanlar Allah'ın bu tür önerilerini yerine getirmezlerse, toplumun ne şekilde bir hal alacağını düşünmek bile istenmez. Çünkü iyilik hâkim olmadığı ve iyiliğe teşvikin olmadığı yerde, kötülük ve kötü insanlar hâkim olur. Onlar birbirlerini örnek alır ve toplum çekilmez bir hal alır.

Yazıklar Olsun o Namaz Kılanlara Ki,

Onlar, Kıldıkları Namazlarından Gafildirler

Vay hâllerine, yazıklar olsun o cehennemden ve yâ denilen ve kan ile irin akan deresine düşecek olan namaz kılanlara; daha doğrusu, namaz kılıyor gibi görünen müminlere ki, onlar namazlarından sehiv etmişlerdir ve yanılmışlardır. Dikkate şayandır ki, burada sehiv terimi, namaz içinde yapılan hatalardan ziyade, namazın

⁶² el-Hakka, 69/33-34.

⁶³ el-Fecr, 89/17-18.

kendisinden kaynaklanan bir gafleti ifade etmektedir. Bu durum, namazın ehemmiyetine yeterince dikkat edilmemesi, onu gerekli bir ibadet olarak ciddiyle icra etmemekten kaynaklanmaktadır.

Namazın gerekliliğini göz ardı etmek, kılınıp kılınmadığına kayıtsız kalmak, vaktine özen göstermemek, vaktinin geçip gitmesine aldırmamak ve terkinden etkilenmemek, bu bağlamda değerlendirilen unsurlardandır. Ayrıca, namazın icrası sırasında niyetin Allah rızasına uygun olmaması, dünyevi hedeflerle ve münafıkça bir tutumla kılınması da bu sehiv kavramının kapsamına girmektedir. Bu çerçevede, namaz kılma eylemi, yalnızca bir ritüel olmaktan çıkarak, inanç ve ibadet bilincinin derinleşmesi açısından kritik bir öneme sahiptir.⁶⁴

فويل للمصلين: Burada ف'nin anlamı, ahireti açıkça inkâr edenlerin halini gördün demektir. Şimdi namaz kılan münafıkların hali açıklanacaktır. Yani Müslümanların saflarına katılırlar, zahiren Müslüman görünmelerine rağmen ahireti yalanlarlar. Onun halini görün ki, kendine ne gibi bir felaket hazırlamaktadır. مصلين: “namaz kılanlar” dır. Siyak ve sibaka göre مصلين'in anlamı, ileride özellikleri açıklandığında da görüleceği gibi, aslında “namaz kılan” değil, “ehli salat” yani Müslümanların topluluğuna dâhil olandır.⁶⁵

Burada ayetin başında kullanılan “fe” edatının işlevinin “isti'nâfiyye” olduğunu savunanlar olmakla birlikte,⁶⁶ birçok tefsirde bu edatın sebeplilik,⁶⁷ tefrî ve tertip⁶⁸ işlevleri için kullanıldığı ifade edilmektedir. Bu bağlamda “مكزون” ile “مصلين” ifadeleri birleştirilmekte,⁶⁹ surenin birinci bölümü (ilk üç ayet) ile ikinci bölüm arasında bir bağlantı kurulmaktadır.⁷⁰ Ayrıca, veyl edatıyla yapılan bedduanın sebebinin, ilk üç ayette zikredilen olumsuz nitelikler ve eylemler olduğu belirtilmektedir.⁷¹

⁶⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/329-330.

⁶⁵ Mevdudi, *Tefhimu'l Kur'an*, 7/258.

⁶⁶ Mahmûd Sâfî, *el-Cedvelu fî i'râbi'l-Kur'ân ve sarfihî ve beyânihî*, (Beyrut: Dâru'r-reşîd, 1995) 15/ 411-412.

⁶⁷ İbn Âdil, *el-Lubâb*, 20/ 514.

⁶⁸ İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 30/ 566.

⁶⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 30/ 243.

⁷⁰ İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 30/566.

⁷¹ İbn Âdil, *el-Lubâb*, 20/ 514.

الذين هم عن صلاتهم ساهون: “Onlar ki gafildirler” yani namazlarına önem vermeyen, aldırmayan veya eğlence türünden kılanlar ve zekatı da vermeyenler anlamındadır.⁷²

في صلاتهم ساهون de ğil de عن صلاتهم ساهون denilmiştir. Eđer في صلاتهم kullanılsaydı ayetin anlamı, “namazlarından gafildirler” olurdu. Oysa namaz kılariken bir řeyi unutmak şeriatta nifak değil, hatta gūnah bile değildir. Aslında bu tip gaflet, hakkında korkutma yapılacak bir eksiklik değildir. Resulūllah (s.a.s)’da namazda unutmuş ve telafi etmek için sehiv secdesi yapmıştır. عن صلاتهم ساهون: “onlar namazlarından gafildirler” anlamındadır. Namaz kılıp kılmaması fark etmez. Bazen kılar bazen kılmazlar. Kılariken de tam son vakitte kılarlar. Vakıt bitmek űzereyken formalite gereği namazı çabucak yerine getirirler. Namaza isteksiz kalkarlar. Namazı kılmaları, bir musibeti başlarından atmak ister gibidir. Namazda elbiseleri ile oynar ve esnerler. Namazlarının Allah’ı anmakla en ufak ilgisi yoktur. Bütün bunlar ahirete iman etmediklerine işarettir.⁷³

Burada önemli bir ayırım yapmak gerekmektedir: Namaz sırasında bařka dūřūncelere dalmak ile namaza hiç dikkat etmemek ve sūrekli bařka řeyler dūřūnmek birbirinden farklıdır. İlk durum, insanın zaafı ile ilgili olup, irade dıřı olarak akla gelen dūřūnceleri kapsamaktadır. Bir mūmin, namazı esnasında dikkatinin daęıldığını hissettięi anda, yeniden dikkatini toplamak için çaba sarf eder.

İkinci durum ise, namazdan gafil olma tanımına girmekte ve bu, kiřinin namazı bir egzersiz gibi algılamasıyla ilgilidir. Bu tūr bir yaklařımda, kalbinde Allah’ı anma niyeti yoktur. Namazın bařından sonuna kadar, kalbi hiçbir an Allah’a yōnelmez; hangi dūřūnceyle namaza bařlamıřsa, o dūřūnce ile namazdan çıkmaktadır. Bu durum, kiřinin namazdan tam anlamıyla gafil olduęunu gōstermektedir.⁷⁴

Sonuç olarak, namazın manevi derinliği ve içsel odaklanma gerektiren bir ibadet olduğu vurgulanmaktadır. Bu örnekler, ibadetin sadece fiziksel bir eylem olmadığını, aynı zamanda zihinsel ve kalbi bir baę kurma sūreci olduğunu gōsterir. Namazı derin bir huřu ve içsel bağlılıkla kılmak, Allah’ın huzurunda olduğumuzun

⁷² Sūleyman Ateř, *Yūce Kur’an’ın aędař Tefsiri*, 11/115.

⁷³ Mevdudi, *Tefhimu’l Kur’an*, 7/258-259.

⁷⁴ Mevdudi, *Tefhimu’l Kur’an*, 7/259-260.

sürekli farkında olmakla mümkün olur. Bu nedenle, namazlarımızı sadece bir görev olarak değil, manevi bir buluşma ve içsel derinleşme fırsatı olarak görmeliyiz.

Yaptıklarını Gösteriş İçin Yaparlar

Mürailik kavramı, dinî ibadetlerin ve amellerin samimiyetle yerine getirilmesi gerektiğini vurgulayan bir anlayışın karşıtı olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda, “الذين هم يراون” ifadesi, bireylerin dini eylemlerini yalnızca başkalarının gözü önünde gerçekleştirdiğini, böylelikle içtenlikten uzak bir tutum sergilediğini belirtmektedir. Gösteriş yapmak, amellerin özünden saparak, Allah rızası yerine toplumda bir imaj oluşturma arayışına girmektir.

Bu tür bir yaklaşım, dinî pratiklerin yalnızca biçimsel bir şekilde icra edilmesine yol açar. Örneğin, namaz kılan bireyler, dindar bir görünüm sergilemekle birlikte, bu eylemlerinin ardındaki niyetin saflığı sorgulanır hale gelir. Dolayısıyla, bu tür ameller, dinin özünü ve ruhunu zedeleyen birer gösterişten ibaret kalır.

Ayrıca, dinî değerlerin dışavurumu olarak beklenen yardımlaşma ve dayanışma gibi erdemlerin yerine getirilmemesi, bu mürailik anlayışının daha da derinleştiğinin bir göstergesidir. Özellikle yardıma muhtaç olan yetimlere veya fukara sınıfına karşı gösterilen kayıtsızlık, dinî inançların içselleştirilmediğini ve gerçek bir sorumluluk duygusunun eksik olduğunu gösterir.⁷⁵

“الذين هم يراون” Bu cümle müstakil bir cümle de olabilir. Önceki cümle ile ilgili de olabilir. Müstakil bir cümle olarak değerlendirildiğinde, kişinin dini eylemlerini yalnızca başkalarına göstermek amacıyla gerçekleştirdiğini ortaya koymaktadır. Bu çerçevede, “Hiçbir iyi iş Allah için halis niyetle yapmaz” ifadesi, bireyin her bir eyleminin, toplumda takdir edilme ve hayır sahibi olarak tanınma arzusuyla motive olduklarını vurgular. Böylece, birey, yaptığı amellerin karşılığını sadece bu dünyada alma amacını gütmektedir.

Diğer taraftan, bu cümle önceki cümleyle birlikte ele alındığında, anlam derinliği daha da artar. “Namazı gösteriş için kılar” şeklindeki yorum,

⁷⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/331.

bireyin ibadetlerini içsel bir deneyim yerine dışsal bir gösterişe dönüştürdüğünü gösterir. Müfessirlerin genellikle bu ikinci anlamı tercih etmeleri, bağlamın önemini ve cümlelerin bir bütün olarak incelenmesinin gerekliliğini pekiştirmektedir. İlk bakışta, bu cümlelerin birlikte okunduğunda, kişinin dini pratiklerinin yüzeyselliğini ve samimiyetsizliğini açığa çıkardığı anlaşılmaktadır. Bu durum, mürailik kavramının bireyin inanç ve ibadet anlayışındaki derin sorunları ele aldığını göstermektedir.⁷⁶

Bir bireyin namazı ciddiye almaması, namazı kılıyor görünse bile bu ibadetin özünden uzak kalmasının önemli nedenlerinden biri, 6. Ayette riyâyî kavramıyla ifade edilen “halka gösteriş yapma” eğilimidir. Riyâ, özellikle dini davranışlarla ilişkili bir terim olarak, bireyin kendisinde mevcut olmayan dini ve ahlaki erdemleri, varmış gibi göstermesini ifade eder. Bu durum, bireyin iyilik yapıyormuş gibi bir izlenim yaratmasına rağmen, gerçekte dini ve ahlaki değerlere uygun bir davranış sergilememesi anlamına gelir.

Riyâ, aynı zamanda bireyin iyi niyetle yaptığı eylemlerin arka planında, maddi veya manevi çıkarlar peşinde koşması anlamını taşır. Bu bağlamda, ayette bu tür bir tutumun eleştirilmesi, namaz ve diğer dini ibadetlerin samimiyeti ve içtenliği açısından büyük bir önem arz etmektedir. Zira ibadetlerin yalnızca biçimsel bir şekilde yerine getirilmesi, bireyin ruhsal derinliğinden uzaklaştığını ve gerçek bir inanç deneyimini yaşamadığını göstermektedir.⁷⁷

Ufacık Bir Yardımı da Engellemektedirler

“الماعون” terimi, insanlara fayda sağlayan küçük ve önemsiz görünen nesneleri tanımlamak için kullanılan bir kavramdır. Bu bağlamda, zekât da ma Mâ’ûn un kapsamına girmektedir; zira zekât, sahip olunan malların bir kısmından, muhtaç olanlara verilen küçük paylar şeklinde ortaya çıkar.

⁷⁶ Mevdudi, *Tefhimu'l Kur'an*, 7/260.

⁷⁷ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 5/698-699.

Ayrıca, günlük hayatta ihtiyaç duyulan genel eşya ve malzemeler de Mâ'ûn olarak değerlendirilebilir.⁷⁸

Müfessirlerin büyük bir çoğunluğuna göre, “مَاعُون” terimi, komşular arasında ödünç verilen küçük ve basit eşyaları da kapsamaktadır. Bu eşyaların alınmasında herhangi bir sakınca yoktur ve zengin veya fakir fark etmeksizin herkesin ihtiyaç duyduğu nesneler arasında yer alır. Bu tür eşyaların ödünç verilmesi, insani bir dayanışma örneği teşkil eder ve bu bağlamda cimrilik göstermek, ahlaki olarak son derece olumsuz bir davranış olarak nitelendirilmektedir. Zira bu eşyaların ödünç verilmesi, sahibinde herhangi bir eksiklik yaratmaz; aksine, toplumda yardımlaşma ve dayanışmayı pekiştirir.⁷⁹

الماعون'un tarifi şöyle de olabilir: Evine misafir gelen bir kişinin komşusundan ödünç yatak alması, komşusunun tandırında ekmek pişirmek istemesi veya misafirlik nedeniyle ayrıldığında değerli eşyalarını komşusuna emanet bırakması gibi durumlar, Mâ'ûn kapsamına girmektedir. Bu örnekler, insanların günlük yaşamlarında karşılaştıkları basit ama önemli yardımlaşma eylemlerinin altını çizmektedir. Bu tür küçük fedakârlıklar, bireylerin sosyal sorumluluk bilinci ve ahlaki değerleri açısından son derece anlamlıdır. Ancak, ahireti inkâr eden bir kişinin bu tür basit ve insani yardımları dahi göstermemesi, onun ruhsal dar görüşlülüğünü ve cimriliğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, Mâ'ûn kavramı, sadece fiziksel nesnelerin paylaşımı ile sınırlı kalmayıp, aynı zamanda bireylerin ahlaki duruşlarını ve toplumsal sorumluluklarını da sorgulayan derin bir anlam taşımaktadır.⁸⁰

“وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ” ifadesi, bireylerin zekât verme yükümlülüğünden kaçınmalarını ve toplumda ihtiyaç duyulan en basit yardımları dahi esirgemelerini ifade etmektedir. Bu bağlamda, bu kişiler, kimseye bir damla bile vermekten imtina ederler. Dolayısıyla, böyle bir tutum sergileyenlerin zekât vermeyecekleri, açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

⁷⁸ Mevdudi, *Tefhimu'l Kur'an*, 7/261.

⁷⁹ Mevdudi, *Tefhimu'l Kur'an*, 7/261.

⁸⁰ Mevdudi, *Tefhimu'l Kur'an*, 7/261.

Bu bireyler, namaz kılariken dindar bir görünüm sergileseler de, ibadetlerinin özünden uzaklaşmışlardır. Mürailik ve gösteriş yaparak, en temel yardımlardan dahi kaçınmaları, dinî değerlere olan bağlılıklarının sorgulanmasına yol açmaktadır. Bu durum, dinsizlerin, inancı inkâr etmesinden daha fazla bir hayretle karşılanması gereken bir olgudur.⁸¹

Sonuç olarak, bu tür bireylerin tavırları, yalnızca dini pratiklerin yüzeyselliğini değil, aynı zamanda ahlaki ve insani değerlerin de ihlal edildiğini ortaya koymaktadır. Bu nedenle, “vay haline” dedirten bir durum olarak değerlendirilmelidir; zira gerçek bir inanç, sadece ibadetlerin şekliyle değil, aynı zamanda topluma karşı duyulan sorumlulukla da ilgilidir.

1.8. Surenin Asıl Konuları

Mâ’ûn Suresi, Kur’an’ın 107. suresi olarak bilinir ve içeriği itibarıyla toplumsal sorumluluk ve dini ödevlerin üzerinde durur. Bu surede, Allah'a inanma ve ibadet etme ile toplumsal adalet ve yardımlaşma arasındaki bağlantıya dikkat çekilir. Suredeki bir ayet, dini yalanlayanlarını ele alır ve onları şu şekilde tanımlar: Dini yalanlayan kimlerdir? Sorusunun cevabı, onlar o kimselerdir ki, kimsesiz ve yardıma muhtaç olan yetimi küçümseyen, onu itip kakan, yoksullara da gelince, kendisi onlara yardımda bulunmadığı gibi üstüne bir de başkalarının da onlara yardım etmesini engelleyen ve teşvik etmeyen kimselerdir.

Bu ayet, dini yalanlayanların sadece Allah'a olan inançlarını değil, aynı zamanda toplumsal sorumluluklarını da ihmal ettiklerini ifade eder. Eleştirilen kişiler, sadece ibadetlerinde değil, aynı zamanda toplumsal ilişkilerinde de eksiklikler gösterirler.⁸²

Bu sure, toplumsal adaleti, yardımlaşmayı ve insanların içsel samimiyetini vurgular. İşte surenin değindiği temel konular:

a. Dini Yalanlayanlar: Mâ’ûn Suresi'nin ilk ayeti, açık bir şekilde İslam dinini veya Allah'ın vahyettiği dini değerleri yalanlayan insanları ele almaktadır. Bu kişiler, dinin büyüklüğünü ve önemini inkâr ederler ve dinin

⁸¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/331.

⁸² Celal Yıldırım, *İlmin ışığında Asrın Kur'an Tefsiri*, 13/7021-7022.

rehberliğinden saparlar. Dinin öğretilerini reddederek veya göz ardı ederek yaşamaya devam ederler.

b. Yetimleri İtme: Sure, bu kişilerin yetimlere karşı gösterdikleri kötü muameleye de vurgu yapar. Yetimleri itip kakmak, onları küçümsemek, hakaret etmek ve temel ihtiyaçlarını karşılamamak anlamına gelir. Bu insanlar, toplumsal sorumluluklarını yerine getirmeyen ve yetimlere yardım etmek yerine onları reddeden kişilerdir.

c. Yoksullara Yardım Etmeme: Sure, bu insanların aynı zamanda yoksullara yardım etmeme tutumlarına da odaklanır. Bu kişiler, yoksullara yardım etmeyi teşvik etmezler ve cimrilikleri ve kıskançlıkları yüzünden bu konuda isteksiz davranırlar. Sure, Müslümanların yardımsever olmalarını ve yoksullara destek vermelerini vurgular. Eğer kişinin imkânı yoksa başkalarını yardım etmeye teşvik etmelidir.

d. Namazda Gaflette Bulunmak: Sure, bu eleştirilen kişilere yönelik olarak “vay haline” ifadesini kullanır ve onların Allah'ın azabına maruz kalan kişiler olduğunu belirtir. Bu kişiler, bedenlen namaz kılmış olsalar da, manevi olarak namazın ruhundan yoksundurlar. Ruhsal uyanıklık ve ahlaki güzellikten yoksun olarak yaşarlar. Yoksullara karşı merhamet veya şefkat duygusu taşımadıkları gibi, iyi ahlakı da içselleştirmezler. Bu kişilerin durumu, Allah'ın azabına değer bir durumdur.⁸³

Suredeki “Onlar namazlarından yanılanlardır” ifadesi, bu kişilerin ibadetlerini yalnızca görünüş olarak yerine getirdiğini ve manevi derinliği anlamadıklarını ifade eder. Bu insanlar, ibadetlerin ruhunu anlamadan ve içselleştirmeden dini ritüelleri yerine getirirler. Bu nedenle, ibadetlerini hafife alır ve onlara gereken değeri vermezler.

Bu hataların temel sebebi, bu kişilerin niçin ibadet ettiklerini, rükû ve secdeye niçin gittiklerini anlamamaları ve hatırlamamalarıdır. Bu insanlar, namazın sadece fiziksel bir eylem olduğunu düşünürler ve ibadetin manevi boyutunu göz ardı ederler. Bu yüzden namaz vakitlerini ve şartlarını göz önünde bulundurmadan, dikkatsizce ibadetlerini yerine getirirler.

⁸³ Celalettin Çekiç, *Tefsiru'l-Kur'an Usulu'l-Beyan* (İstanbul: Cinius yay. 2017) 5/611-612.

Bu nedenle, Mâ'ûn Suresi'nde eleştirilen kişilerin, ibadetlerini bilinçli bir şekilde yanlış yapmaları ve bu yanlışları kasıtlı olarak sürdürmeleri nedeniyle kınandığına dikkat çekilir.

f. Gösteriş Yapmak İnsanlar için gösteriş olsun diye namaz kılan kimseler, Allah'ın rızasını gözetme gibi bir maksatları olmaz. O kimseler yaşamlarını gösterişçi kimseler olarak sürdürürler. Dolayısıyla o kimseler Allah'ın azabına müstahak olan kimselerdir.

g. Hayra Mani Olmak Mâ'ûn Suresi'nde geçen “Hayra da mani olurlar” ifadesi, bu kişilerin fakirlere yönelik dahi olsa küçük yardımları bile engellemeyi alışkanlık haline getirdiklerini belirtir. Bu kişiler, cimrilikleri nedeniyle yoksullara yardım etmekte isteksizdirler ve en ufak iyiliği bile büyük görürler. Zekât verme ve yoksullara yardım etme konusundaki isteksizlikleri, onların cimriliklerinin bir yansımasıdır. Bu durum, zekât gibi dinî bir görevi yerine getirmelerini de engellemektedir.⁸⁴

Dolayısıyla Sure, İslam dininin büyüklüğünü hem içtenlikle hem de dışa yansıtarak kabul etmemizi öğütler. Aynı zamanda, fakir ve yoksul insanlara yardım etmek gibi toplumsal sorumluluklarımızı da yerine getirmemizi teşvik eder. İslam'ın öğretilerine uygun bir şekilde, dini görevlerimizi sevgi ve istekle yerine getirmemiz gerektiğini anlatır. Bu, hem kalp hem de beden ile yaşanmalıdır.

Sure, Kur'an'ın öğretilerine uygun yaşamanın ve içtenlikle ibadet etmenin önemine vurgu yapar. Bu surede, dini yalanlayan kişilerin, özellikle yetimlere karşı kötü davranışları ve içtenlikten uzak hareketleri ele alınır. Ayrıca, insanın ilkel olması gerektiği ve hayatta dürüst ve adil bir duruş sergilemesi gerektiği vurgulanır.

Sure, ibadetlerin sadece fiziksel ritüellerle değil, aynı zamanda içtenlikle ve samimiyetle yapılması gerektiğini öğretir. İbadetlerde gösteriş, menfaat ve tasvip edilmeyen davranışlardan kaçınılmalıdır. İnsanlar, hakikat bilinci kazanmalı ve hayatlarını Allah'ın öğretilerine uygun bir şekilde sürdürmelidirler. Bu, insanın olumsuz olaylara olumlu bir perspektifle

⁸⁴ Celalettin Çekiç, *Tefsiru'l-Kur'an Usulu'l-Beyan*, 5/611-612.

yaklaşmasını sağlar ve olumlu düşünceyi teşvik eder. Ayrıca, başkalarının farklılıklarını anlamak ve saygı göstermek de önemlidir, çünkü bu, insanları daha iyi bir toplum inşa etmeye yönlendirir.⁸⁵

Surede dikkati çeken önemli bir nokta, Allah'a gönülden ibadet etmenin yanı sıra yardımlaşma ve dayanışmanın dindarlık açısından birbirinden ayrılmaz birer parça olduğu vurgulanmaktadır. Gerçekten dine inanan ve ahiret sorumluluğu taşıyan bireyler, hem Allah'a hem de diğer insanlara karşı sorumluluklarının bilincindedirler. Bu bilinçle, iyi niyet ve samimiyetle bu ödevleri yerine getirirken, kendi iyiliklerine ek olarak başkalarının da iyilik yapmasını teşvik eden bir tutum sergilerler. Dolayısıyla, yardımlaşma ve dayanışmanın gelişmesine katkıda bulunarak, bireyselliği aşan bir toplumsal ve kurumsal yapı oluşturmayı hedeflerler. İslam, bu değerler çerçevesinde gerçek ahlak anlayışını ve üstün insanlık idealini hâkim kılmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda, dindarlık, sadece bireysel ibadetle değil, aynı zamanda toplumsal ilişkilerdeki sorumluluklarla da şekillenmektedir.⁸⁶

Surenin vurguladığı bir diğer önemli nokta, ahirete inanmayan, yetimleri istismar eden, yoksullara yardım etmeyen ve namazı gaflet içinde, özensiz bir şekilde kılan riyâkâr bireylerin kınanmasıdır. Bu tür insanlar, dinin öngördüğü ahlaki değerlerle örtüşmeyen bir tutum sergilemekte ve toplumsal sorumluluklarını yerine getirmemektedirler. Ahiret inancının temel bir unsur olarak bireyin davranışlarını şekillendirmesi gerektiği, dolayısıyla bu inançtan yoksun olmanın, sosyal adaletsizlik ve ayrımcılığı besleyen bir ortam oluşturabileceği ifade edilmektedir. Namazın sadece şekilsel bir ibadet olarak ele alınması, bireyin içsel bağlılığını zayıflatmakta ve toplumsal dayanışmayı zedelemektedir. Bu bağlamda, riyâkârlığın eleştirilmesi, gerçek dindarlığın, ahlaki sorumlulukların ve toplumsal dayanışmanın önemini vurgulayan bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir.⁸⁷

⁸⁵Halil İbrahim Genç, *Kuran Mucuzesi Dersleri* (İstanbul: Tevhid okulu yay.) 6/261-262.

⁸⁶ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 5/699.

⁸⁷ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 11/121.

1.9. Surenin Diğer Sureler ile Münasebeti

Kur'an-ı Kerim'in sureleri, içerik ve tema bakımından birbirleriyle sıkı bir ilişki içerisinde. Surelerin birbiriyle olan ilişkisi, Kur'an'ın bütüncül anlayışını anlamamız açısından önemli bir role sahiptir. Bir sure, önceki veya sonraki surelerle bağlantılıdır, bu bağlantılar Kur'an'ın mesajının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlar. Özellikle önceki ve sonraki surelerin içerikleri ve temaları, birbirini tamamlayarak bir mesajın daha net bir şekilde iletilmesini sağlar. Özellikle Kur'an'ın teması ve mesajı üzerine derinlemesine bir anlayış geliştirmek isteyenler için bu tür bağlantılar büyük önem taşır.

1.9.1. Surenin Fil ve Kureyş Sureleri Arasındaki Münasebet

Sure, önceki surelerle önemli bir bağlantıya sahiptir ve anlam bakımından bu bağlantılar dikkate değerdir. Fil ve Kureyş surelerinde, Yüce Rabbimiz, Kureyş topluluğunun nimetlerinden bahsederken, diğer bölgelerdeki haksızlık ve adaletsizlikten farklı olarak, Kureyşlilerin ticaretlerini güvenle yapabilecekleri bir ortamda olduklarını vurgular. “Fil Vakası” ile bu nimetleri hatırlatır ve Kureyşlileri, Rablerine şükretmeye ve O'na itaate çağırır. Ancak, Rabimizin onlara verdiği nimetlere rağmen, Din Günü'nü inkâr ettiklerini ve namaz gibi Allah'ın emirlerine karşı duyarsız olduklarını belirtir. Allah, onlardan yetimlere ve düşkünlere merhamet etmelerini isterken, onların aksine yetimlere ve miskinlere zulmettiklerini Mâ'ûn Suresi'nde bildirir.

Kureyş Suresi'nde olduğu gibi, Kureyş şiddetli bir açlıkla karşı karşıyken, Allah onları açlıktan korumuştur. Bu nimetlere karşılık olarak, Allah onlardan yetimleri ve miskinleri doyurmalarını beklerken, onların aksine yetimlere sert davrandıkları, miskinleri doyumadıkları ve Mâ'ûn 'u engelledikleri ifade edilir.⁸⁸

Fil suresinin ardından gelen Kureyş suresi, Mâ'ûn suresi ile birlikte değerlendirildiğinde, “veyl” veya “veyl olsun” gibi ifadelerin, lafzi bir anlamda Hümeze suresinin birinci ayeti ile bağlantılı olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, “و يَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ” ifadesi, maddi yardımları engelleyenlerin kınanması anlamında

⁸⁸ Âlûsî, *Ruhu'l-Meani*, 30/242.

kullanılmakta ve bu durum, sosyal sorumluluk ve yardımlaşma vurgusuyla derinleştirilmektedir.

Ayrıca, Fil suresinde geçen “الم تر” (görmedin mi?) ifadesinin yanı sıra, burada “ارابت” (gördün mü?) şeklindeki hitaplar, Peygamber'e yönelik güçlü bir uyarı işlevi görmektedir. Bu hitaplar, sadece bir bilgi verme değil, aynı zamanda dikkat çekme ve düşünmeye sevk etme amacı taşımaktadır. Böylece, bu surelerin birbirleriyle olan irtibatı daha da pekişmektedir; sureler, birbiriyle diyalog kurarak, İslam toplumunun sosyal ve ahlaki değerlerini vurgulayan bir anlatım oluşturmakta ve okuyucuda derin bir düşünce ve sorgulama süreci başlatmaktadır.

Devamında, Asr suresi gibi, daha önceki surelerin özünü üç ayetle özetleyen bu sure, Kur'an'ın en özlü ve en derin anlamlar barındıran surelerinden biri olarak kabul edilmektedir. Özellikle Duha suresinden bu yana gelen surelerin anlamlarını pekiştirici bir işlev üstlenmektedir. Bu sure, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) mesajını yücelten ve bu mesajı özlü bir şekilde tebliğ eden bir nitelik taşımaktadır.⁸⁹

1.9.2. Surenin Kevser Suresi ile Arasındaki Münasebeti

Kur'an-ı Kerim'de, insanların ahireti inkâr eden ve ikiyüzlü gösterişçi kimselerin özellikleri sık sık vurgulanır. Bu kişiler, gerçekleri reddederler ve içtenlikten uzaktırlar. İnançlarını yalnızca görünüşte sürdürürler ve samimiyetsizlikleri açıkça görülür. Bu olumsuz özellikler, Kureyş Suresi gibi bazı surelerde detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

Ancak, Kevser Suresi'nin inmesiyle birlikte, Allah'ın peygamberi Hz. Muhammed'e (s.a.s) büyük bir lütuf ve bağışlamada bulunduğu ifade edilir. Bu suredeki ayet, “Şüphesiz ki biz sana Kevser'i verdik” şeklinde ifade edilir. Bu ayet, Allah'ın peygamberine verdiği büyük bir nimeti ve lütfu anlatır.

Kureyş ve Kevser sureleri arasındaki bu bağlantı, Kur'an'ın bütünlüğünü ve mesajının derinliğini gösterir. İnsanların inkâr ve ikiyüzlülüğü ele alındıktan sonra, Kevser Suresi'nde peygamberin Allah'ın büyük lütfuna nail olduğu anlatılarak,

⁸⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/331.

peygamberin samimiyet ve tebliğ görevinin önemi vurgulanır. Bu sureler arasındaki bu anlamlı bağ, Kur'an'ın anlamını daha derinlemesine anlamamıza katkı sağlar.⁹⁰

Kevser Suresi'nde, Mâ'ûn Suresi'nde vurgulanan bu olumsuz davranışlara karşı olumlu bir alternatif sunar. Bu surede, Allah'ın insanlara verdiği büyük nimetlerin karşılığında sadece Allah için namaz kılmak ve sadece O'nun için kurban kesmeye dikkat çekilir. Bu, insanların ibadetlerini içtenlikle yapmaları ve Allah'a yönelik samimi bir bağlılık geliştirmeleri gerektiğini ifade eder.

Bu iki sure arasındaki bağlantı, Mâ'ûn Suresi'nde eleştirilen olumsuz davranışların yerine getirilmesi gereken olumlu davranışların sunulduğunu gösterir. Yani, Mâ'ûn Suresi'nde insanların eleştirildiği noktada, Kevser Suresi'nde doğru bir yol ve örnek sunulur. İnsanlar, namaz ve kurban kesme gibi ibadetleri sadece Allah'ın rızası için yaparak, içtenlikle inançlarını yaşamalı ve toplumsal sorumluluklarını unutmamalıdır.

Mâ'ûn ve Kevser sureleri arasındaki bu bağlantı, insanların dini ibadetlerini samimiyetle yerine getirmeleri gerektiğini ve toplumsal sorumluluklarını göz ardı etmemeleri gerektiğini vurgular. Mâ'ûn Suresi'nde eleştirilen davranışların aksine, Kevser Suresi insanlara doğru bir yol gösterir ve Allah'a içtenlikle yönelmeyi önerir. Bu nedenle, Kevser Suresi, Mâ'ûn Suresi'nin bir tür karşılığı olarak kabul edilebilir.

Bu sure, Kur'an'ın diğer sureleriyle olan ilişkisini kuvvetlendirirken, aynı zamanda bütün bu surelerin özünü ve temel mesajını kapsayan bir anlam derinliği sunmaktadır. Bu bağlamda, surelerin bir arada ele alınması, Kur'an'ın bütünselliği içinde önemli bir yer teşkil etmekte ve inananlar için bir rehber niteliği taşımaktadır.⁹¹

Sonuç olarak Mâ'ûn Suresi'nde, müfessirler tarafından genellikle namazı ciddiye almamak, gösterişte bulunmak ve cimrilik gibi olumsuz davranışlar eleştirilir. Bu sure, insanların dini ibadetleri sadece gösteriş için yapmalarının ve toplumsal sorumluluklarını yerine getirmemelerinin yanlışlığını vurgular. İnsanlar, yoksullara yardım etmek, yetimlere destek olmak ve toplumsal adaleti sağlamak gibi görevlerini ihmal etmemelidirler.

⁹⁰ Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, 13/7025.

⁹¹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfî, *Esrâru tertibi'l-Kur'an*, tah. Abdulkadir Ahmed A'ta (Kahire: Daru'l-fadile, 2002) 1/176.



İKİNCİ BÖLÜM

SUREDE ZİKREDİLEN KAVRAMLAR VE SURE BAĞLAMINDA RİYA

Bu bölümde, surede yer alan temel kavramlar ile geniş anlamda riyâ olgusu ele alınacaktır. Surede zikredilen kavramlar, surenin daha derinlikli ve bütüncül bir biçimde anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu bağlamda, hem kavramsal çözümlemelere yer verilecek hem de riyâ olgusunun dinî ve ahlâkî boyutları üzerinde durulacaktır.

2.1. Surede Zikredilen Kavramlar

Surenin bütüncül bir biçimde anlaşılabilmesi, içerdiği kavramların tahlil edilmesini gerekli kılmaktadır. Bu nedenle, surede yer alan temel kavramların detaylı biçimde ele alınması, metnin anlam derinliğini ortaya koyma açısından önem arz etmektedir. Bu bağlamda, surede geçen kavramlara odaklanmak, hem surenin semantik yapısını çözümlemeye hem de mesajının daha açık bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

2.1.1 تکذیب “Tekzîb”

Tekzîb: “Yalan söylemek, iftira etmek” anlamındaki کذب “kızb” kökünden türeyen ‘‘Yalanlamak, inkâr etmek’’ anlamında masdar ve isim olarak da kullanılır. Kur’an-ı Kerim’de münafık kimselerden bahsedilirken onlar (münafıklar) “kalplerinde bulunmayan düşünceleri ağızlarıyla beyan ederler”⁹² sözü, onlardaki yalanın aslını teşkil eder. Bazen bir söz gerçekte doğru olduğu halde söyleyen tarafından benimsenmediği için yalan diye nitelendirilir. Kur’an-ı Kerim’de de geçtiği gibi, münafık kimseler Hz. Peygamber (s.a.s.)’in yanına gelerek, “onun Allah’ın peygamberi olduğuna inandıklarını dile getirirlerdi. Allah da münafıkların kesinlikle yalancı olduklarını bilmektedir”⁹³ ayeti bunun örneklerindendir. Yani تکذیب

⁹² el-Feth, 48/11.

⁹³ el-Münafikun, 1/63.

hakiki anlamda iman etmeyip aksini dediklerinde de yalan söyledikleri anlamına geliyor.⁹⁴

Genellikle âlimler, “zihindeki haberin gözle gördüğümüz, gerçek dünyaya mutabık olmaması” durumunu tekzip kavramı ile ilişkilendirerek tanımlamıştır. Bu tanım, haber verenin zihninde oluşturduğu kelamın, somut olayla olan uyumsuzluğunu ifade etmektedir. Başka bir deyişle, tekzip, bir kişinin zihninde yer alan bilgi veya inancın, gerçek dünya koşullarıyla çelişmesi durumunu ifade eder. Bu çelişki, bireyin gözlemleri ve deneyimleri ile sahip olduğu inançlar arasında bir tutarsızlık yaratarak, gerçeği yansıtmayan bir bilgi akışına işaret eder. Dolayısıyla, tekzip olgusu, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde bilgi ve iletişim süreçlerinde önemli bir rol oynamaktadır; zira yanlış veya yanıltıcı bilgilere dayanan iletişim, gerçekliğin anlaşılmasını güçleştirebilir ve toplumsal algıyı etkileyebilir. Bu bağlamda, tekzip, yalnızca bireysel bir durum olarak değil, aynı zamanda kolektif bir bilgi sorunu olarak da ele alınmalıdır.⁹⁵

Tekzîb: “Bir olayın veya durumun gerçeğe aykırı bir biçimde bildirilmesi, yanıltıcı veya yanlış bilgi sunulması anlamına gelmektedir.”⁹⁶

“كذب” terimi bu anlamlarla sınırlı kalmayıp başka anlamlarda da kullanılmıştır. Bunlardan birkaçı şu şekildedir:

1. Örneğin, “كذب عليك العسل” “Bal ye” Cümlesinde, “كذب” fiili teşvik anlamında kullanılmaktadır. Bu ifade, mecâzî bir anlam taşımakta olup, dinleyiciye bal yemesi yönünde bir teşvikte bulunmaktadır. Buradan, “Bal ye” veya “Balı terk etmen hatadır” gibi anlamların çıkarıldığı görülmektedir.⁹⁷

2. “كذب” kelimesi, yalnızca yalan söyleme veya mecâzî anlamda gitmek gibi kullanımlarla sınırlı kalmayıp, Bunun yanı sıra, “كثر” “kırdı” fiilinin anlamında

⁹⁴ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Daru'l-Marife, 2009) 427.

⁹⁵ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî *Muhtasarü'l-Meânî*, (İstanbul: Haşimi Yayınevi, 2017) 1/60.

⁹⁶ İbrahim Mustafa, Ahmed Han Ziyat Muhammed Ali en-Neccar, Hamid Abdulkadir, *Mucemu'l - Vasit*, (İstanbul: Çağrı Yay, trs) 1/786.

⁹⁷ İsfahânî, *el Müfredat fî Garibi'l-Kur'an*, 428.

kullanılmakla beraber, “sıcaklık kırıldı” cümlesi buna bir örnektir.⁹⁸ “Gerekli oldu” manasında bir anlamda kullanılmıştır.⁹⁹ “Mümkün olmak” anlamında da kullanıldığı söylenir.¹⁰⁰ Ayrıca kelimenin “yanılmak” anlamında bir anlamı daha da vardır.¹⁰¹

Tekzîb dini açıdan üç farklı şekilde gerçekleşebilir:

a) **Kalben Tekzîb:** Bu tür tekzîb, kişinin diliyle değil, kalbiyle gerçekleşir. Yani kişi, dini inançları inkâr etse de bunu dillendirmeyebilir. Bu, münafıkların tipik davranış biçimidir. Münafıklar, dışarıdan Müslüman gibi görünürler, ancak içtenlikle inanmazlar.

b) **Dil ile Tekzîb:** Bu durumda kişi, inandığı şeylere kalben inanmasına rağmen, inatçılık veya diğer sebeplerle bu inançları dil ile inkâr edebilir. Bu, inatçı veya zoraki inkârcıların davranış biçimlerinden biridir.

c) **Hem Dil Hem de Kalp ile Tekzîb:** Bu durumda kişi, inandığı şeyleri hem kalben hem de diliyle inkâr eder. Bu, tam anlamıyla açık bir inkâr durumudur ve kişinin içsel inançları ile dışa vurduğu söylemleri birbiriyle çelişir.¹⁰²

Bu üç farklı şekilde gerçekleşen tekzîb, dini inançların samimiyet ve doğruluk temelinde yaşanması gerektiğini vurgular. İslam'da samimiyet, hem içsel inançla hem de dışa vurulan söylem ve davranışlarla uyumlu olmalıdır. Tekzîb, dini inançlara ve doğrulara aykırı bir tavır olarak kabul edilir ve kişinin imanını zayıflatabilir. Bu nedenle, dini inançları samimiyetle yaşamak önemlidir.

2.1.1.1. Kizb ile İlgili Ayetler

Mâ'ûn suresinin birinci ayetinde de geçtiği gibi “Din gününü, hesap ve ceza gününü yalanlayanlar (inkâr edenler)” in nasıl bir akıbeti olduğunu, ne derecede yerildikleri dile getirilmişti. Şimdi de “İnkâr edenler” ile ilgili birkaç ayet-i Kerimeyi zikretmek yerinde olacaktır:

⁹⁸ Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tacu'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus*, (Beyrut: et-Turas'ul-Arabi, 1975) 16/120.

⁹⁹ Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Firûzâbâdî, *Kamusu'l-Muhit*, (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1994) 4.baskı, 166.

¹⁰⁰ Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihhah Tacu'l-Luğa*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1998) 1/213-214.

¹⁰¹ Zebîdî, *Tacu'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus*, 16/127.

¹⁰² Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 29/84-85.

1. “وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ”.

“İnkâr edenler birbirlerinin velileridir. Eğer siz bunu yapmazsanız (birbirinize yardım etmez ve dost olmazsanız) yeryüzünde bir fitne ve büyük bir bozgunculuk (fesat) olur.”¹⁰³

Bu ayet, inanç açısından birbirine zıt olan grupların, inkârcıların birbirlerine destek olma eğiliminde olduğunu vurgulamaktadır. İslam öğretisine inanmayanlar, kendi inançlarını sürdürmek için bir araya gelip dayanışma içinde olabilirler. Bu dayanışma, inkârcıların kendi düşünce sistemlerini koruma ve yayma amacını taşıyan bir birlikteliği ifade eder. Ancak ayet, müminlerin bu tür bir dayanışmayı göstermemeleri durumunda ortaya çıkacak sonuçları da belirtmektedir. Yani müminler arasında birlik ve dayanışma eksikliği durumunda, toplumda fitne (düzensizlik) ve bozgunculuk ortaya çıkabilir. Müminlerin bir araya gelip birlik olmamaları, inançlarının yayılmasını ve toplumsal düzenin korunmasını zorlaştırabilir. Yani bu ayet, İslam toplumunda birlik ve dayanışmanın önemini vurgulayarak, müminlerin kendi inançlarını koruma ve toplumsal düzeni sürdürme sorumluluğunu taşıdığını belirtir. İnançlı insanlar, birbirlerine destek olmalı ve birlikte hareket etmelidirler, aksi takdirde toplumda düzensizlik ve fesat ortaya çıkabilir.¹⁰⁴

2. “اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ”.

“Allah, iman edenlerin velisi (dostu ve destekçisi) dir. Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır; İnkâr edenlerin velileri ise Tâğut’tur. Onları aydınlıktan karanlığa çıkarır. İşte onlar, ateşin halkıdır, onda süresiz kalacaklardır.”¹⁰⁵

Bu ayette ise yüce Allah, bizden kendisini kendine dost etmemizi istemektedir. Dolayısıyla Tâğut’u kendine dost edenler ki Allah’ın gönderdiğine

¹⁰³ Enfal, 8/73.

¹⁰⁴ Muhammed Ali Es Sâbûnî, *Safvetü't Tefâsir*, (İstabnul: Mektebetu Yasin, 2010) 1/655.

¹⁰⁵ Bakara, 2/257.

iman etmemekle kalmayıp inkâr edenlerin korkunç akıbetinden bize haber vermektedir.¹⁰⁶

3. إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ ۖ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ

“Allah’ın ayetlerini inkâr edenler, peygamberleri haksız yere öldürenler ve insanlardan adaleti emredenleri öldürenler; işte onlara acıklı bir azabı müjdele.”¹⁰⁷

Burada, Allah’ın insanlara gönderdiği rehberlik ayetlerine iman etmenin yanı sıra, peygamberleri haksız yere öldüren ve adaleti emreden insanlara da saygılı ve itaatkâr olmayı gerektirdiğini ifade eder. Ayette belirtilen bu kavramlar, İslam’ın temel ilkeleri olan inanç, adalet ve peygamberlere saygı üzerine yoğunlaşır.¹⁰⁸

4. “فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَأَعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ”

“İnkâr edenleri ise, dünyada ve ahirette şiddetli bir azap ile azaplandıracağım. Onların hiç yardımcıları da yoktur.”¹⁰⁹

Ayette Allah’ın ayetlerini inkâr edenlerin, bu inkârlarının sonuçlarına katlanacaklarını vurgular. Ayette, inkâr edenlerin dünyada ve ahirette karşılaşacakları şiddetli bir azapla cezalandırılacakları ifade edilir ve bu azap içinden kurtaracak hiçbir yardımcıları olmayacaktır.

Burada Allah’ın ayetlerini yalanlayan ve iman etmeyen kişilerin, inkârlarının sonucunda karşılaşacakları ceza belirtilmektedir. İnkâr, İslam inancına göre ciddi bir günah olarak kabul edilir ve bu günahın sonuçlarına katlanmak, kişinin kendi sorumluluğundadır. Allah’ın adaleti gereği, inkâr edenlerin ahirette ciddi bir azapla karşılaşacakları ifade edilir.¹¹⁰

5. “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يَرُدُّوكُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ”

¹⁰⁶ Sâbûnî, *Safvetü't Tefâsir*, 1/200.

¹⁰⁷ Ali İmran, 3/21.

¹⁰⁸ Sâbûnî, *Safvetü't Tefâsir*, 1/238.

¹⁰⁹ Ali İmran, 3/56.

¹¹⁰ Sâbûnî, *Safvetü't Tefâsir*, 1/255.

“Ey iman edenler, eğer inkâr edenlere itaat ederseniz, sizi topuklarınız üzerinde gerisin geri çevirirler, böylece büyük hüsrana uğrayanlara dönersiniz.”¹¹¹

Ayet-i Kerime, inananlara hitap ederek, inançlarını korumaları ve inkârcılara itaat etmemeleri gerektiğini vurgular. İman edenlerin, Allah'ın belirlediği esaslara uygun olarak yaşamaları gerektiği konusunda uyarır ve inkâr edenlerin yoluna sapmamaları gerektiğini bildirir.

Ayet, inançsızlık ve inkârın kötü sonuçlara yol açabileceğini işaret eder. İman edenler, inançlarını korumak ve Allah'ın emirlerine uymak zorundadır. Eğer inançlarını terk ederler ve inkârcılara itaat ederlerse, bu onları büyük bir hüsrana sürükleyebilir. İnkârcıların yolunu takip etmek, inananlar için zararlı sonuçlara yol açabilir.¹¹²

6. **إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعَذَابُ اللَّهِ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَمْتُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ**، بِالْقِسْطِ

“Sizin tümünüzün dönüşü onadır. Allah’ın va’di bir gerçektir. İman edip Salih amellerde bulunanlara, adalet ile karşılık vermek için yaratmayı başlatan, sonra onu iade edecek olan o’dur. İnkâr edenler ise, küfürleri dolayısıyla, onlar için kaynar sudan bir içki ve acı bir azap vardır.”¹¹³

Burada ise, Allah'ın insanların son dönüşünün O'na olduğunu ve O'nun vaadinin kesin bir gerçek olduğunu vurgular. İman edenlerin, iyi bir sonuçla ödüllendirileceğini ve Allah'ın adaleti gereği tekrar diriltileceklerini belirtir. İman edenler, iyi niyetli davranışlar sergileyerek Salih amellerde bulunurlar.

Öte yandan, inkâr edenlerin küfürleri nedeniyle ciddi sonuçlarla karşılaşacakları ifade edilir. Bu kişiler, ahirette kaynar su içmek ve acı bir azapla karşılaşmak gibi kötü bir akıbeta maruz kalacaklarını dile getiriyor.¹¹⁴

¹¹¹ Ali İmran, 3/149.

¹¹² Sâbûnî, *Safvetü't Tefâsir*, 1/292.

¹¹³ Yunus, 10/4.

¹¹⁴ Sâbûnî, *Safvetü't Tefâsir*, 1/729-730.

2.1.1.2. Hadislerde “كذب” Kavramı

“كذب” terimi, hadislerde de geçen bir terimdir. Hadislerde geçen kizb kavramını birkaç hadisi zikrederek, şöyle sıralamak yerinde olur:

Abdullah b. Mesud’dan gelen bir rivayete göre, Peygamber Efendimiz (s.a.s) şu sözleri söylemiştir: “Kim bana kasıtlı olarak yalan isnat ederse, o kişi cehennemdeki yerini hazırlamış olur.”¹¹⁵

Bu hadis, Hz. Peygamber (s.a.s)’in iftira ve yalanlama konusundaki ciddiyetini vurgular. Peygamberlik misyonu, Allah’ın vahyini insanlara iletme ve gerçekleri tebliğ etmekle ilgilidir. Bu nedenle, Hz. Peygamber (s.a.s)’e kasıtlı olarak yalan isnâd etmek, Allah’ın elçisine karşı büyük bir saygısızlık ve ciddi bir günah olarak kabul edilir. Hadiste ifade edildiği gibi, böyle bir davranış, kişinin cehenneme girmesine yol açar.

Bu hadis, İslam’ın temel ilkelerinden biri olan doğruluk ve dürüstlüğü vurgular. İnsanlar arasındaki iletişimde doğruluk ve güvenilirlik esastır, özellikle dini konularda yalan söylemek büyük bir cürümdür. Hz. Peygamber (s.a.s)’e yalan isnâd etmek, hem kişinin ahiretteki hesabını zorlaştırır hem de toplum içinde güvenilir bir kişi olarak görülmesine neden olur. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s) şöyle buyurmuştur: “Münafığın üç belirtisi vardır: Konuştuğunda yalan söyler, söz verdiği zaman vaadini yerine getirmez ve kendisine bir şey emanet edildiğinde emanete hıyanet eder.”¹¹⁶

Bu hadis, münafıkların karakteristik özelliklerini vurgular. Münafıklar, dışarıdan Müslüman gibi görünürler, ancak içtenlikle iman etmezler. İslam toplumunda güvenilirlik, doğruluk ve sadakat önemli değerlerdir. Bu nedenle, yalan söylemek, verilen sözü tutmamak ve emanete hıyanet etmek, bir kişinin inandırıcılığını zedeler ve toplum içinde güvensizlik yaratır.

Buradaki “konuştuğunda yalan söyler” kelimesinde geçen “kizb” kelimesi “yalan” anlamında kullanılmıştır.

¹¹⁵ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünen*, (İstanbul: Çağrı yay, 1992), Kitâbü’l-İlim, 8.

¹¹⁶ Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *Sünenü’n-Nesâî*, tah. Râid b. Sabri, (Riyad: Daru’t-Tavik, 2008) 675. 5021 nolu hadis.

H.z. Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) tarafından rivayet edildiğine göre, Peygamberimiz (s.a.s.) şöyle buyurdu: “Doğruluk ilkesine sıkı sıkıya sarılın ve ondan asla ayrılmayın. Çünkü doğruluk iyiliğe yol açar, iyilik de cennete götürür. Bir kişi doğrulukla konuştuğunda ve doğruyu araştırdığında, Allah katında o kişi doğru olarak kaydedilir. Ayrıca yalandan uzak durun; çünkü yalan kötülüğe yol açar ve kötülük de cehenneme götürür. Bir kişi yalan söyledikçe ve yalanın peşinden koştukça, Allah katında o kişi yalancı olarak kaydedilir.”¹¹⁷

Bu hadis, doğruluk ve dürüstlüğün İslam'daki önemini vurgular. İslam, insanların doğru sözlü ve güvenilir olmalarını teşvik eder. Doğruluk, kişinin içsel ve dışsal dünya arasındaki uyumu temsil eder. Yalan ise kötülüğe yol açar ve insanları cehenneme götürebilir. Bu nedenle, İslam, doğru söyleme ve yalandan kaçınma konusunda öğütler verir ve insanları dürüstlük ilkesine bağlı kalmaya teşvik eder. Buradaki “kizb” kelimesi, “yalancı” manasında kullanılmıştır.

H.z. Resulüllah (s.a.s)'e bir kişi şu soruyu sordu: “Kabilemden birisi bana hakaret ediyor. Ben de ona hakaret etsem, bu bir günah olur mu?” Resulüllah (s.a.s) şu cevabı verdi: “Eğer böyle yaparsanız, birbirinize hakaret eden ve karşılıklı olarak birbirinizi aşağılayan iki şeytan gibi olursunuz.”¹¹⁸

Hadiste İslam'da kişisel çatışma ve hakareten kaçınılması gerektiğini vurgular. İslam, insanların birbirine karşı saygılı ve nezaketli olmalarını teşvik eder. İki kişi arasında hakaret ve alay, toplum içinde düşmanlık ve anlaşmazlığa yol açabilir. Bu nedenle, İslam, insanları olumsuz duygusal tepkilere kapılmaktan ve karşılıklı hakaretlerden kaçınmaya teşvik eder.

Burada geçen “kizb” kavramı “karşılıklı yalanlama” anlamında kullanılmıştır. Hadis alanında görebildiğimiz kadarıyla “kizb” kavramı asıl manası olan “yalan” anlamında kullanılmıştır.

2.1.2.”الدین” Din Kavramı

Din, bireylerin manevi ihtiyaçlarını karşılayan ve yaşamlarına anlam kazandıran önemli bir inanç sistemi olduğundan, bu çalışmada din

¹¹⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *Süneni Darimî*, (İstanbul: Çağrı yay, 1992) *Kitabu'r-Rikah*, 7.

¹¹⁸ Ahmed b.Hanbel, *Müsned*, (İstanbul: Çağrı Yay, 1992) 4/162.

olgusunun açıklanması ve bu bağlamda kapsamlı bir biçimde ele alınması yerinde ve anlamlı olacaktır.

2.1.2.1. Dinin Unsurları

Âlimler, “الدين” kavramını belirli bir çerçevede ele alarak şu unsurları sıralamıştır:

Üstünlük ve Egemenlik: Din, bir üstünlük ve egemenlik anlayışını içermekte, bu bağlamda bireylerin itaat etmeye zorlandığı bir yapı olarak görülmektedir. Bu durum, bireylerin itaat etmeye zorlanmasını içeren bir kuvvet ile ilişkilidir.

Şeriat ve Toplumsal Yapı: Din, şeriat, kanun, mezhep, millet gibi unsurları içeren bir yapıya sahiptir. Bu kavramlar, dinin sosyal ve hukuki boyutlarını belirleyerek bireylerin toplumsal yaşamlarını şekillendirmektedir.

Ceza ve Mükâfat: Din, bireylerin eylemlerinin bir muhakeme ve hesap sürecine tabi tutulmasını içerir. Bu bağlamda, ceza ve mükâfat anlayışı, dinin bireylerin davranışlarını yönlendiren önemli bir mekanizması olarak öne çıkmaktadır.¹¹⁹

Bu unsurlar bir araya geldiğinde, dinin yalnızca bir inanç sistemi olmanın ötesinde, bireylerin sosyal, psikolojik ve hukuki yönlerini etkileyen karmaşık bir yapı olduğu anlaşılmaktadır.

İslam öncesi Arap edebiyatında “din” kelimesi, üç farklı anlamı içermektedir:

Adet ve Huy: Bu anlam, toplumun geleneksel normlarını ve bireylerin karakteristik özelliklerini ifade etmektedir. Dolayısıyla din, bir topluluk içerisinde yerleşik olan ahlaki ve kültürel değerleri içeren bir kavram olarak değerlendirilebilir.

Karşılık Vermek: Bu anlam, bireylerin belirli bir eylem veya davranışa cevap verme yetisini ve zorunluluğunu ifade eder. Bu bağlamda,

¹¹⁹ Ebü'l-Ala, Mevdudî, *Kur'an'a Göre Dört Terim*, Çev., İ. Kaya, O. Cilacı, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2005) 107-110.

din, insanların birbirleriyle olan ilişkilerinde adalet ve denge sağlama arayışını simgeler.

İtaat: Bu anlam ise, otoriteye veya bir üst düzeye itaat etmeyi ifade eder. Dolayısıyla din, bireylerin belirli bir otoriteye boyun eğmeleri ve bu otoritenin belirlediği kurallar çerçevesinde hareket etmeleri gerektiğini vurgular.

Kur'an'da “din” teriminin kullanılış biçimine bakıldığında, bu kelimenin hangi kökten geldiğini kesin olarak belirlemek oldukça zordur. Zira Kur'an, bu terimi çok katmanlı ve zengin bir içerikle ele almakta, onu yalnızca bir inanç sistemi olarak değil, aynı zamanda sosyal ve ahlaki bir düzenin temel unsuru olarak da sunmaktadır. Bu durum, "din" kelimesinin Arap edebiyatındaki çok boyutlu anlamının, Kur'an'ın metninde de derin ve çeşitli şekillerde yansıtıldığını göstermektedir. Dolayısıyla, din teriminin kök anlamlarını anlamak, Kur'an'daki kullanımını ve içerdiği derinlikleri daha iyi kavrayabilmek açısından büyük önem taşımaktadır.¹²⁰

Şehristani, “din” kavramının öncelikle itaat boyutuna vurgu yaparak ele alınması gerektiğini savunur. Bu bağlamda, yalnızca ilahi vahiyden kaynaklanan dinleri “din” terimiyle nitelendirmektedir. Şehristani'ye göre, din, insanın varoluşunu anlamlandırdığı ve toplumsal düzenini şekillendirdiği bir sistem olarak, ilahi bir otoriteden gelen buyruklara ve öğretilere dayanmalıdır. Ona göre, dinin asli niteliği, bireylerin bu ilahi vahiy doğrultusunda belirli bir disiplin ve itaati benimsemesi ile şekillenir. Yani Şehristani, herhangi bir insan yapımı inanç veya ideolojiyi din olarak değerlendirmemekte, bu tür sistemlerin gerçek dinin özünden uzak olduğunu belirtmektedir. Bu anlayış, Şehristani'nin din ve ahlak arasındaki ilişkiye dair görüşlerini de yansıtarak, dinin temel amacının insanları ilahi otoriteye yönlendirmek ve onlara itaat etmeyi öğretmek olduğunu ortaya koymaktadır. Bu şekilde, dinin sadece bir inanç sistemi değil, aynı zamanda toplumsal

¹²⁰ Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çev., Süleyman. Ateş, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1963) 280.

yaşamın ve bireysel eylemlerin yönlendiricisi olarak işlev gördüğünü ifade etmektedir.¹²¹

Cahiliye devrinde müşriklerin inanç sisteminde şahsi inanç ile şekli din arasındaki ayrım net bir şekilde bulunmamakta, bu kavramlar iç içe geçmiş durumdaydı. Kur'an-ı Kerim'de “din” terimi, hem bireysel ve samimi bir Allah inancını yansıtırken hem de olgunlaşmış ve yapılandırılmış bir sosyal kimlik olarak semantik bir derinlik kazanmaktadır. Bu çerçevede din, yalnızca şahsi itaat ve inanç ile sınırlı kalmayıp, ibadet ve ahlaki davranışları da kapsayan bir koleksiyon olarak, kolektif bilinç ve vicdan ile şekillenen esaslara sahip bir kavram haline gelmiştir.

Sonuç olarak din, giderek “millet” kavramıyla eş anlamlı hale gelmiş, bireysel inançların ötesinde toplumsal bir yapı ve kimlik oluşturarak kolektif yaşamı ve ahlaki değerleri düzenleyen bir sistem halini almıştır. Bu dönüşüm, dinin toplumsal ve kültürel boyutlarının belirginleşmesine ve dini düşüncenin sosyal bağlamda nasıl şekillendiğine ışık tutmaktadır.¹²²

Din, çok boyutlu bir yapıya sahip olup, imanı, ameli ve duygusal deneyimleri bir araya getiren bir bütünlük arz etmektedir. İman, dinin temelini oluşturan inanç sistemini ifade ederken; amel, bu inançların pratik hayata yansımaları ve uygulanmasını sağlamaktadır. Duygu ise, dinin birey üzerindeki psikolojik ve duygusal etkilerini kapsar. Bu üç unsur, dinin sadece teorik bir kavram olmasının ötesinde, bireylerin yaşamlarının çeşitli yönlerini şekillendiren dinamik bir etkileşim içerisinde. Dolayısıyla, dinin çok yönlü doğası, insan deneyiminin derinliklerinde önemli bir yer tutmakta ve bireylerin kimliklerini, değerlerini ve toplum içindeki rollerini belirlemede kritik bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda, dinin sadece bir inanç sistemi değil, aynı zamanda toplumsal ve bireysel yaşam üzerindeki etkileri ile de incelenmesi gereken bir olgu olduğu söylenebilir.¹²³

¹²¹ Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ven-Nihal*, (Beyrut: Dar'ul- Marife, 1993) 1.

¹²² Tümer, Günay, *Çeşitli Yönleriyle Din*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 76 Dergisi, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1986) 28/215.

¹²³ Glock, Charles Y., *Dindarlığın Boyutları Üzerine*, Der., Y. Aktay; M. E. Köktaş, (Ankara: Vadi Yayınları, 1998) 253.

Dinin hayır olana yönlendirmesi, bireylerin özgür iradeleriyle bu yönlendirmeleri dikkate alarak seçimler yapmalarını teşvik eden bir yapı sunmaktadır. Bu bağlamda, din, bireyin hem kendi içsel yolculuğunda hem de toplumsal ilişkilerinde yön bulmasına yardımcı olan bir referans noktasıdır. Ayrıca, dinin bu işlevi, toplumsal dayanışma ve ahlaki değerlerin pekişmesi açısından da büyük bir öneme sahiptir.

Sonuç olarak, Elmalılı'nın tanımı, dinin çok yönlü bir olgu olarak bireylerin hem düşünsel hem de pratik yaşamlarına etkisini anlamamıza yardımcı olmaktadır.

Şeriatî'ye göre ise din, insanın varoluşsal kaygılarından arınarak, maddi dünyadan ve onun getirdiği endişelerden sıyrılıp, manevi bir boyutta Allah'a yönelmesi sürecidir.¹²⁴ Bu tanım, dinin insanın ruhsal ve ontolojik bir dönüşüm yaşamasına olanak tanıdığını göstermektedir. Şeriatî, dinin, bireyin dünyaya bakış açısını derinleştirerek, tabiat ve hayata bir kutsiyet atfettiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda din, insanın günlük yaşamındaki sıradan unsurları ahlaki ve ruhsal bir derinlikle yeniden anlamlandırmasına olanak tanır. Din, bireyi yalnızca dünyevi kaygılardan kurtarmakla kalmaz; aynı zamanda, bu kaygıları ahirete yönelik bir dönüşüm sürecine dönüştürerek, yaşamın geçiciliği ve manevi boyutunu vurgular. Sonuç olarak, Şeriatî'nin yaklaşımı, dinin insanın varoluşsal sorgulamalarına yanıt verdiği gibi, onu toplumsal ve bireysel bir bütünlük içerisinde yeniden yapılandırma işlevini de öne çıkarmaktadır. Bu perspektif, dinin bireyin yaşamında nasıl bir anlam derinliği sağladığını ve manevi bir rehberlik sunduğunu göstermektedir.

2.1.2.2. Din ile İlgili Ayetler

وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ 1.
“İbrahim, (İslâm'ı) oğullarına vasiyet etti. Yakup da böyle yaptı: “Ey evlatlarım! Allah sizin için (İslâm) dinini seçti! Yalnızca Müslimler şirki terk ederek tevhitte Allah'a yönelen kullar olarak can verin!”¹²⁵

¹²⁴ Ali Şeriatî, *Dinler Tarihi*, Çev., E. Vatansever, (İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2001) 117.

¹²⁵ Bakara, 2/132.

Bu ayet, İslam'ın temel prensiplerinden biri olan tevhit inancını ve bu inancın aile içinde nasıl aktarıldığını vurgulamaktadır. İbrahim Peygamber'in ve onun torunu Yakub'un, inançlarını gelecek nesillere vasiyet etmesi, dinin ve değerlerin nesilden nesile aktarımının önemini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, “Allah sizin için İslam dinini seçti” ifadesi, İslam'ın evrensel bir mesaj taşıdığı ve bu mesajın bireylerin hayatlarında bir rehberlik sunduğu anlamına gelir.¹²⁶

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ ۖ
يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ
Kendilerine kitap verilenler, kendilerine ilim geldikten sonra aralarındaki azgınlık, bir diğer guruba üstünlük sağlama isteği nedeniyle anlaşmazlığa düştüler her kim de Allah'ın ayetlerine karşı kâfir olursa şüphesiz ki Allah, hesabı çabuk görendir.”¹²⁷

Ayet-i kerime de Allah katında makbul din sadece İslam dini olduğu, kendilerine bu bilgi verildikten sonra da hala inkâr edenler, Allah katında maruz kalacakları bir ahiret hesabı olacağını vurgulamaktadır.¹²⁸

أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبِغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَالَّذِينَ يُرْجَعُونَ

“Yoksa onlar Allah'ın dininden başka bir din mi arıyorlar? Hâlbuki göklerde ve yerde bulunan herkes isteyerek veya istemeyerek Allah'a boyun eğip teslim olmuş durumdadır ve hepsi O'na döndürülüp götürülmektedir.”¹²⁹

Burada, İslam dinini seçtikten sonra veya onu tanıdıktan sonra başka bir dine yönelmemenin ve eğer İslam dan başka bir din arayışına geçilirse ahirette karşılaşacak olan azaba değiniliyor.¹³⁰

إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ وَسَوْفَ يُؤْتِ اللَّهُ
الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا

“Ancak tevbe edip hallerini düzeltenler, Allah'a sınıksız sarılanlar ve dinlerini tam bir ihlasla yaşayıp bütün samimiyetleriyle Allah'a yönelenler

¹²⁶ Sâbûnî, *Safvetü't Tefâsir*, 1/113.

¹²⁷ Ali İmran, 3/19.

¹²⁸ Sâbûnî, *Safvetü't Tefâsir*, 1/237.

¹²⁹ Ali İmran, 3/83.

¹³⁰ Sâbûnî, *Safvetü't Tefâsir*, 1/265-266.

başka. İşte onlar gerçek mü'minlerle beraberdirler. Allah mü'minlere pek büyük bir mükâfat verecektir.”¹³¹

Bu ayette ise, eğer hata yapıp yanlış yola girer de başka bir din seçmişse mutlaka o kişilerin tövbe edip yaptıkları hatadan dönmeleri istenmiştir. Çünkü Allah'ın yardımı ve inayeti müminlerle beraberdir, kâfirlerle değil.¹³²

2.1.3. “يَتِيم” Yetim Kavramı

Yetim sözlükte: “yalnız olmak, tek başına kalmak” anlamına gelen “يَتِيم” “yütm” kökünden türemiş, yalnızlık, teklik, ayrı düşmek gibi anlamları ifade eder.¹³³ Babası ölüp tek başına kalanlara yetim denir. Yukarıda da zikrettiğimiz “يَتِيم” “yütm” kelimesi de tek kalmışlığı ifade ediyor. “الدر اليتيم” “ed-Durrul-l Yetimet” (tek inci) ifadesi de buradan gelir.¹³⁴ Yetim kelimesi Kur'an da güçsüzlük ve zayıflığı ifade eder. Sözlükte: “Tek başına kalmak, yalnız olmak” anlamına gelen “يَتِيم” “yütm” masdarından türemiştir.¹³⁵

Mecaz olarak yetim, (babadan yoksun anlamı taşıdığı için) Hz. Muhammed anlamı da verilmiştir.¹³⁶ Babasını kaybedene yetim,¹³⁷ annesini kaybedene ise öksüz denilir.¹³⁸ Alimlerden Mufaddal yetimi şöyle tarif etmektedir: Yetimliğin aslı “gaflet hali” dir. Yetim olarak isimlendirilmesinin nedeni, “kendi iyiliğine olan işleri bilmediğinden dolayıdır.”¹³⁹

Yetim, tanım itibarıyla, babasını kaybetmiş olan ve bu nedenle babasından kaynaklanan sevgiden, himayeden ve korumadan mahrum kalan, yaşı gereği çalışma ve geçim sağlama yeteneğinden yoksun, ayrıca kendi mülkü bulunmayan bireyleri

¹³¹ en-Nisa, 4/146.

¹³² Sâbûnî, *Safvetü't Tefâsir*, 1/391.

¹³³ Abdüsselam Arı, “yetim”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013) 43/501.

¹³⁴ Abdüsselam Arı, “yetim”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, 43/501.

¹³⁵ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Muhtaru's-Sıhah*, thk. Mahmud Hatır (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1995) 745.

¹³⁶ Ferit Devellioğlu, *Osmanlı Türkçe Ansiklopedik Lügat*, (Ankara: Aydın Kitabevi, 2000) 1161.

¹³⁷ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (b.y. :İz Yayıncılık, 1996) 1144.

¹³⁸ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 874; Abdusselam Arı, Diyanet İslam Ansiklopedisi, 501-503.

¹³⁹ Mehmet Şirin Ayrıl, *Kur'anın yetimlere bakış açısı*, (Yüksek lisans tezi), (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007) 2.

ifade etmektedir. Bu durumda, yetim çocukların ihtiyaçları, sadece ekonomik destekle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda duygusal ve sosyal gelişimlerini de etkileyen önemli unsurlar içermektedir.¹⁴⁰

Hiz. Muhammed (s.a.s.), dünyaya gözlerini açtığında bir yetim olarak doğmuştur. Bu durum, onun yaşamının erken dönemlerinde önemli bir etki yaratmıştır. Başta annesi Âmine olmak üzere, dedesi Abdulmuttalib ve amcası Ebu Talip, Hiz. Peygamber (s.a.s.)'in babası Abdullah'ın yokluğunu hissettirmemek adına büyük bir çaba göstermişlerdir. Bu aile bireylerinin gösterdiği ilgi ve sevgi, Hiz. Peygamber'in duygusal ve psikolojik gelişimi üzerinde olumlu bir etki yaratmaya çalışmıştır. Ancak, tüm bu çabalara rağmen, Hiz. Peygamber (s.a.s.)'in asıl koruyucusu ve destekleyeni, Allah Teâlâ'dır. Kur'an-ı Kerim'de yer alan "Seni yetim bulup da barındırmadı mı?"¹⁴¹ Ayeti, bu durumu açık bir şekilde ifade etmektedir. Bu ayet, Hiz. Peygamber (s.a.s.)'in yetim olarak yaşadığı zorlu süreçte Allah'ın ona olan ilgisini ve koruyuculuğunu vurgulamaktadır.¹⁴²

Dolayısıyla, Hiz. Peygamber (s.a.s.)'in yetimliği, sadece maddi bir kaybı değil, aynı zamanda ilâhî bir korumanın ve desteğin de varlığını simgeler. Bu durum, onun kişisel gelişimi, liderlik özellikleri ve topluma sunmuş olduğu değerler açısından da büyük bir öneme sahiptir. Hiz. Peygamber (s.a.s.)'in yetim olarak yaşadığı bu deneyim, toplumda yetimlerin korunması ve desteklenmesi konusundaki önemini de pekiştirmekte ve bu hususta toplumsal duyarlılığın artırılmasını teşvik etmektedir.

Hiz. Muhammed (s.a.s.)'i yetim bırakan Allah Teâlâ, onun etrafını ashabıyla çepeçevre kuşatarak onu barındırmış ve koruyup kollamıştır. Bu durum, Hiz. Peygamber'in yalnızca maddi anlamda değil, aynı zamanda duygusal ve manevi açıdan da güçlü bir destekle kuşatıldığını göstermektedir.

¹⁴⁰ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: Dâru Tunusiyye, 1984) 30/358.

¹⁴¹ ed-Duhâ, 93/6.

¹⁴² Mahmud Şakir, *Hiz. Âdem'den Bugüne İslam Tarihi*, çev. Ferit Aydın (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1995) 1/205.

Kur'an-ı Kerim'de yer alan "Seni yetim bulup da barındırmadı mı?"¹⁴³ Ayeti, Hz. Peygamber'in Allah'ın koruması altında olduğuna işaret etmenin yanı sıra, tüm yetimlerin de ilahi koruma ve himaye altında olduğunu vurgulamaktadır.¹⁴⁴

Yani, Hz. Muhammed'(s.a.s.) in yaşamı, hem bireysel bir örnek teşkil etmekte hem de toplumsal açıdan yetimlerin korunması ve desteklenmesi gerektiği mesajını taşımaktadır. Bu bağlamda, O'nun hayatındaki destekleyici unsurlar, aynı zamanda toplumun her bireyinin, özellikle de yetimlerin, haklarının gözetilmesi ve onlara gereken önemin verilmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yetimlik deneyimi, tüm yetimlerin ilahi bir koruma ve sevgi ile kuşatıldığını hatırlatmakta ve bu konudaki toplumsal duyarlılığın artırılması gerekliliğini pekiştirmektedir.

Yetim bireylere karşı güzel davranışlarda bulunmak, tarih boyunca tüm dinlerde ve toplumlarda önemli bir görev olarak kabul edilmiştir. Bu vazife, sosyal adaletin ve toplumsal sorumluluğun bir yansıması olarak, özellikle inanç sistemlerinin temel ilkeleri arasında yer almıştır. İlgili dinî öğretiler, yetimlerin korunması ve onlara destek olunması gerektiğini vurgulamakta ve bu konudaki sorumlulukları insanlara yüklemektedir.

Bu yükümlülüğü yerine getiren toplumlar, Allah Teâlâ'ya karşı verdikleri sözü yerine getiren ve toplumsal ahlaka uygun davranan gruplar olarak değerlendirilirken, bu vazifeye gereken hassasiyeti göstermeyenler ise ahitlerine sadık kalmayan topluluklar olarak nitelendirilmektedir. Bu ayrım, toplumların ahlaki ve etik değerlerinin bir göstergesi olarak, aynı zamanda sosyal dayanışmanın ve yardımlaşmanın da önemini ortaya koymaktadır.¹⁴⁵

Kur'an-ı Kerim, yetimlerin korunması ve onlara yönelik muamele meselesine geniş bir yer ayırmış, toplumda bu bireylerin emanet olarak görüldüğüne vurgu yapmıştır. Bu bağlamda, yetimlere karşı tutum ve davranışların, genel olarak insanların, özelde ise Müslümanların benimsemesi gereken bir dizi etik ilke ve davranış biçimi olarak belirlenmiştir. Kur'an'da yer alan 'فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ' "sarp yokuşu

¹⁴³ ed-Duhâ, 93/6.

¹⁴⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1964) 20/96.

¹⁴⁵ M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016) 1/114.

“yetim malına en güzel şekilde yaklaşmak”¹⁴⁶ ve “zengin olan iffetli olmaya çalışsın, yoksul olan ise uygun bir şekilde yesin”¹⁴⁸ gibi ifadeler, bu konudaki önemli ilkeleri öne çıkarmaktadır.

Özellikle, yetimlere iyi muamelede bulunmayı ve onları doyumayı sarp bir yokuşu aşmakla benzeştiren ayet, bu çabanın zorluklarını vurgulamaktadır: “Fakat o, sarp yokuşu aşamadı. O sarp yokuş nedir bilir misin? Köle azat etmek veya açlık gününde yakını olan bir yetimi yahut aç-açık bir yoksulu doyurmaktır.” Bu ifadeler, bireyin nefsi, hevâ-hevesi ve şeytan ile mücadelesinin meşakkatli doğasını, köle azat etmek ve yetim ile yoksullara yardım etmenin zorluğu ile kıyaslamaktadır.¹⁴⁹

Dolayısıyla, bu tür yardımları başaran bireyler, nefis ve şeytanla mücadelesinde de birer kahramanlık sergileyerek başarılı olacaklardır. Çünkü bu mesele, hem zor bir sorumluluk hem de büyük bir mükâfatın kapılarını aralayacak bir konudur. Ayrıca, ahirette güzel bir netice elde etmenin en önemli yollarından biri olarak, topluma yüklenen ödev ve sorumlulukların yerine getirilmesinin bir göstergesi niteliğindedir. Bu bağlamda, yetimlere yönelik iyilik ve destek, sadece bireysel bir sorumluluk değil, aynı zamanda toplumsal dayanışmanın da bir ifadesidir.

Kur'an-ı Kerim'de, toplumdaki kardeşlik ve güven duygularını pekiştiren, toplumsal yapıyı güçlendiren ve sosyal bağları sıkılaştıran bir dizi temel ilke bulunmaktadır. Bu ilkelerden biri, yetimlerin korunması ve onların erdemli bir hayat sürdürebilmelerinin sağlanmasıdır. Nüzul döneminin başlangıcından itibaren, Kur'an'da yetimlerin yetiştirilmesi, haklarının korunması konusunda birçok hüküm bulunmaktadır.

Kur'an'ın erken dönemlerinde ortaya çıkan bu hükümler, toplumun yetimlere yönelik sorumluluklarını vurgulamaktadır. Bu hükümler, toplumun bireylerini

¹⁴⁶ el-Beled, 90/11-16.

¹⁴⁷ el-En'âm, 6/152.

¹⁴⁸ en-Nisâ, 4/6.

¹⁴⁹ Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, (Beyrut: Daru İhyai't Tûrasi'l-Arabi, 1997) 5/314.

yetimlerle ilgilenmeye ve onlara destek olmaya teşvik ederken aynı zamanda yetimlerin haklarını savunmayı da amaçlamaktadır. Yetimlerin ihtiyaçlarının karşılanması, adil davranılması ve sevgiyle korunması vurgulanarak, onlara hürmet gösterilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

Yetimlere yönelik bu koruyucu yaklaşım, toplumun dayanışmasını ve insanların birbirlerine olan güvenlerini artırmaya yönelik önemli bir adımdır. Kur'an'ın bu hükümleri, yetimlerin sosyal yaşama aktif katılımını teşvik ederek, onların toplumdaki yerlerini güçlendirmeyi hedefler. Yetimlerin haklarının gözetilmesi ve onlar için yaşanabilir bir ortamın sağlanması, toplumun adalet ve insani değerlerine olan bağlılığını yansıtmaktadır.¹⁵⁰

Dolayısıyla, Kur'an-ı Kerim'de yetimlerin korunması ve refahlarının sağlanmasıyla ilgili bir dizi hüküm bulunmakta olup, bu hükümler toplumu yetimlere karşı sorumluluklarını yerine getirmeye teşvik etmektedir. Bu hükümler, toplumun güçlü sosyal bağlarını pekiştirmeyi ve insanların birbirlerine olan güvenlerini artırmayı amaçlayarak, toplumun sosyal yapısını güçlendirmektedir. Ancak yetim kelimesi sadece çocukları ifade etmekle sınırlı değildir. Örneğin, eşini kaybetmiş bir kadın da yetim kelimesiyle tanımlanabilir. Nitekim peygamber efendimiz(s.a.s) “Yetim kadından kendi nefsi için izin istenir”¹⁵¹ Hadis-i şerifinde, yetim kadının, küçük bir çocuk olmadığını anlıyoruz.

Yetimlerin durumu ve onlara yapılan haksızlıkların ne kadar ciddi olduğunu vurgulamak için şu ayetlerin de değerlendirilmesi yerinde olacaktır:

“إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا” **“Allah'ın yardımına ve yakın bir kurtuluşa ereceğini düşünenler, yetimlerin mallarını haksız yere yiyorlar. Aslında onlar, hiç şüphesiz, karınlarını ateşle doldurmuş oluyorlar. Onları (başka) bir ateşten de (cehennemden) koruyan yoktur. İşte bu, helak olanıdır.”**¹⁵²

¹⁵⁰ Mehmet Halil Çiçek, *Farklı Kültürlerin Birlikte Yaşama Formülü* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2008) 13-14; Mehmet Zeki Doğan, ‘‘Kur'an'ın İnanmayanlara Sunduğu Haklar’’, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16 (25 Aralık2020) 69.

¹⁵¹ Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, 439. 3261 nolu hadis.

¹⁵² en-Nisa, 4/10.

Bu ayet, yetim malına haksız yere el uzatanların eylemlerinin ciddiyetini ve sonuçlarını çarpıcı bir şekilde ifade etmektedir. “Allah'ın yardımına ve yakın bir kurtuluşa ereceğini düşünenler,” ifadesi, bu kişilerin, gelecekteki bir kurtuluş umuduyla yanlış ve adaletsiz davranışlarda bulunduğunu gösterirken, “yetimlerin mallarını haksız yere yiyorlar” ifadesi, bu davranışın ahlaki ve dini açıdan ne denli ciddi bir günah olduğunu vurgulamaktadır. Devamında, “Onlar, hiç şüphesiz, karınlarını ateşle doldurmuş oluyorlar,” ifadesi, bu eylemin sonuçlarının son derece ağır olduğunu belirtmektedir. Bu mecazî anlatım, haksız yere edinilen malların, bireyin ruhuna ve ahiret hayatına zarar vereceğine işaret eder. “Onları (başka) bir ateşten de (cehennemden) koruyan yoktur,” ifadesi, bu kişilerin cehennem azabından kaçışlarının olmayacağını belirtirken, “İşte bu, helak olanıdır,” cümlesi, yetim malını yiyenlerin nihai akıbetinin felaket olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu bağlamda ayet, toplumsal adaletin ve ahlaki sorumluluğun önemini vurgulamakta; yetimlerin haklarının korunması gerektiğine dair güçlü bir mesaj vermektedir. Aynı zamanda, bireylerin bu tür eylemlerden sakınmaları gerektiği ve bu eylemlerin sonuçlarına dair derin bir sorgulama yapmaları gerektiği üzerinde durulmaktadır.¹⁵³

وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا تُكَلِّفُ
نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّيْكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَذَكَّرُونَ
“Yetimin malına ancak en iyi şekilde yaklaşın. Ölçü ve tartıyı tam adaletle gerçekleştirin. Hiçbir kimseyi güçsüz bırakmayacak şekilde (sorumluluk veririz). Kendisi hakkında konuştuğunuzda, eğer o da akrabanız bile olsa adaleti gözetin. Allah'a verdiğiniz sözde durun. İşte bunlarla Allah size öğüt vermektedir ki aklınızı kullanasınız.”¹⁵⁴

Bu ayet, Kur'an-ı Kerim’de yetimlere yönelik adaletli ve nazik bir muamele gerekliliğini vurgulayan önemli bir metin olarak öne çıkmaktadır. “Yetimin malına ancak en iyi şekilde yaklaşın” ifadesi, yetimlerin haklarının titizlikle korunması gerektiğine dair güçlü bir çağrıda bulunur. Bu durum, yalnızca maddi bir sorumluluk değil, aynı zamanda ahlaki bir yükümlülük olarak da değerlendirilmelidir.

Devamında yer alan “ölçü ve tartıyı tam adaletle gerçekleştirin” ifadesi, ekonomik işlemlerde doğruluğun ve adaletin önemini vurgulamakta; bu, sosyal

¹⁵³ Sâbûnî, *Safvetü't Tefâsir*, 1/322.

¹⁵⁴ el-En'am, 6/152.

ilişkilerde güvenin tesis edilmesi açısından da kritik bir unsurdur. “Hiçbir kimseyi güçsüz bırakmayacak şekilde (sorumluluk veririz)” ifadesi, toplumun her bireyinin adil bir şekilde değerlendirilmesi ve güçlü kılınması gerektiğine işaret etmektedir. Bu bağlamda, bireylere verilen sorumlulukların, onların güçlerini aşmayacak şekilde düzenlenmesi gerektiği belirtilmektedir. Ayrıca, “kendisi hakkında konuştuğunuzda, eğer o da akrabanız bile olsa adaleti gözetin” ifadesi, aile ilişkilerinin bile adalet ilkesi karşısında gözetilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Akrabalık bağları, adalet anlayışını zedelememelidir; bu da toplumsal adaletin evrensel bir ilke olarak kabul edilmesi gerektiğini vurgular.

Son olarak, “Allah'a verdiğiniz sözde durun” ifadesi, bireylerin manevi yükümlülüklerinin önemini hatırlatmakta ve bu sözlerin yerine getirilmesinin bir inanç sorumluluğu olduğunu belirtmektedir. Ayetin fezlekesi olan “işte bunlarla Allah size öğüt vermektedir ki aklınızı kullanasınız” ifadesi ise, bu öğütlerin ve ilkelerin bireylerin düşünsel ve ahlaki gelişimleri için ne denli önemli olduğunu vurgulamakta; insanları adalet, merhamet ve sorumluluk bilinci ile hareket etmeye teşvik etmektedir.¹⁵⁵

Yukarda da ifade ettiğimiz gibi yetim kavramı, genel olarak babası olmayan bir çocuğu tanımlamakta kullanılan bir terimdir, ancak “yetimlik durumu bir ömür boyu devam etmekte midir, yoksa belirli bir yaş dönemi ile mi sınırlıdır” konusu tartışılmıştır. Bu mesele, bir hadiste şu şekilde açıklığa kavuşturulmuştur: “İhtilamdan sonra yetimlik kalmaz.”¹⁵⁶

Bu ifadeden, bir kişinin ergenlik çağına ulaşmasının yetimlik durumunu sona erdireceği anlaşılmaktadır. Ayrıca, İbn Abbas’a (r.a.) “Yetimlik ne zaman biter?” sorusu yöneltildiğinde verdiği cevap da bu durumu daha da netleştirmektedir: “Ömrüme yemin ederim ki, adam vardır, sakalı çıkar da hala kendi hakkını almaktan aciz, kendi namına bir şey vermekten acizdir. İşte kişi kendi alacağında, başkalarının alışverişi gibi doğru ve yeterli davranabiliyorsa, artık o zaman yetimlik durumu sona ermiş demektir.”¹⁵⁷

¹⁵⁵ Sâbûnî, *Safvetü't Tefâsir*, 1/542.

¹⁵⁶ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, Ebû Dâvûd *es-Sünen*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981) Vesâyâ, 9.

¹⁵⁷ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, trc. Mehmed Sofuoğlu, *el-Câmiu's-Sahîh*, (İstanbul: irfan yayıncılık, 1986) 5/498.

İbn Abbas'ın (r.a.) açıklamasından, yetimlik durumunun çocuğun rüştüne ermesiyle sona ereceği anlaşılmaktadır. Ancak, bu iki rivayeti bir arada değerlendirdiğimizde, yalnızca buluğa ermek değil, aynı zamanda bu süreçle birlikte ticari ilişkilerde kendi çıkarlarını gözetebilme yeteneği, iyi ile kötüyü ayırt edebilme kapasitesi gibi akli olgunluk göstergeleri de gerekmektedir.¹⁵⁸ Dolayısıyla, yetimlik durumu, bireyin fiziksel ve zihinsel gelişimi ile doğrudan ilişkilidir ve rüştüne ermesi, onun bağımsızlık kazanarak yetimlik sıfatından kurtulması için gerekli bir aşamadır. Bu bağlamda, yetimlerin korunması ve desteklenmesi, onların akli ve duygusal gelişimlerinin sağlanması açısından kritik bir önem taşımaktadır.

2.1.4. “المسكين” Miskin Kavramı

Arapçada miskin, “sakin olmak” veya “hareketi sona ermek” anlamlarına gelen “سكن” “s-k-n” kökünden türetilmiştir. Bu kök, hem fiziksel hem de duygusal anlamda bir durulma, durağanlık ve sükûnet halini ifade eder. Nitekim sükûn “سكون” kavramı da aynı kökten gelir ve genel anlamıyla “hareketsizlik”, “sessizlik” ya da “durağanlık” anlamında kullanılır.¹⁵⁹ Lafzın anlam yelpazesinde olan muhtaçlık durumu ise, bireyin çaba ve gayretlerini sona erdiren, onu hareketsiz bir hale getiren veya toplumsal etkileşimlerde sürekli bir suskunluk ve hareketsizlik sergilemesine yol açan bir olgudur.¹⁶⁰ Yani miskin kelimesi, yoksullar için kullanılan ve içinde zayıflık, ezilmişlik gibi anlamları barındıran bir kavramdır.¹⁶¹ Bu bağlamda, yoksul bireylere miskin terimiyle atıfta bulunulması, bu durumun dilsel bir yansıması olarak değerlendirilir. Miskin kelimesinin kökeni, yetersizlik ve çaresizlik durumlarını ifade ederken, bu durumun bireyin sosyal ve ekonomik konumunu nasıl etkilediğine işaret eder.

İbn Manzûr bazı yorumcuların, miskin kelimesinin fakirliğin bireyde yerleştiği ve onun hareket kabiliyetini azalttığı anlamında kullandıklarını aktarır. Ancak İbn Manzûr, bu yorumun yanlış olduğunu savunarak, miskin teriminin ism-i fail olarak kullanılması gerektiğini belirtmektedir. Bu bağlamda, söz konusu terim,

¹⁵⁸ Hamdi Döndüren, “Rüşd”, *Şamil İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Şamil Yayınları, 2000) 7/75-76.

¹⁵⁹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, (Kahire,Dâru'l-Meârif, t.s) 3/2052.

¹⁶⁰ Zemahşeri, *el-Keşşaf*, 1/366.

¹⁶¹ İbn Manzûr, *Lisanü'l-'Arab*, 3/2055.

muhtaçlık durumunu bireyin özünde barındırdığı bir nitelik olarak değil, bu durumdan kaynaklanan bir niteliği ifade etmektedir.¹⁶²

Dolayısıyla miskin kavramı, muhtaçlık ve yoksulluk olgularının daha derinlemesine incelenmesini gerektiren bir perspektif sunar. Bu çerçevede, bireyin sosyal ve ekonomik koşullarının, hareket kabiliyeti ve toplumsal etkileşimleri üzerindeki etkileri, daha kapsamlı bir şekilde değerlendirilmelidir. Böylece, yoksulluk olgusunun, sadece maddi yetersizlikten ibaret olmadığı, aynı zamanda bireyin psikolojik ve sosyal durumunu da etkileyen karmaşık bir süreç olduğu anlaşılmaktadır.

Taberî tarafından yapılan bir tanıma göre, miskin, muhtaç olduğu için insanlara dilenerek ve zillete düşerek yaşayan kişidir. Arap kültüründe “meskenet” kelimesi, zillet anlamına gelir. Dolayısıyla miskin kelimesi, fakirlik ve zilleti bir arada taşıyan kişiyi ifade eder.¹⁶³

Dolayısıyla Miskin kelimesi, yoksullar ve muhtaç kişiler için kullanılan bir kavramdır ve zayıflık, ezilmişlik, dilenme gibi anlamları içerir. Onlara yardım etmek ve doyurmaya teşvik etmek Kur'an-ı Kerim'de önemle vurgulanmıştır. Taberî'ye göre, miskinler, toplumda dolaşan ve dilenen insanlar olarak tanımlanırken, Râzî'ye göre miskinler bu ismi ya toplumun reddedişlerine sessizce katlanmalarından ya da sürekli olarak taleplerde bulunmalarından dolayı alırlar.

Fakir ve miskin kavramları sıklıkla birbirinin yerine kullanılsa da, bu iki terim arasında belirgin bir anlam farkı bulunmaktadır. Bu durum, bazı âlimlerin, fakir ve miskin kavramlarını, iman ve İslam terimleri gibi, farklı bağlamlarda aynı anlamda kullanılabilen ancak birlikte kullanıldıklarında farklı anlamlar ifade eden kavramlar olarak değerlendirmesine yol açmaktadır.¹⁶⁴

Bundan mütevellit, Fakir kelimesi, genel olarak maddi yetersizlik içinde olan bireyleri tanımlamak için kullanılırken, miskin terimi, yalnızca maddi sıkıntıyı değil, aynı zamanda bu durumun getirdiği psikolojik ve sosyal etkileri de kapsayan bir

¹⁶² İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 3/2054.

¹⁶³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Camîu'l-Beyan an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, (Kahire: Daru'l-Hicr, 2001) 11/514-515.

¹⁶⁴ İbrahim bin Muhammed bin Abdullah bin Muhammed İbn Müflih, *el-Mübdî Şerhü'l-Mukni*, (Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997) 2/ 403.

durumu ifade etmektedir. Bu anlamda miskin, kişinin muhtaçlık halinde olmasının yanı sıra, bu durumun onun hareket kabiliyetini, sosyal ilişkilerini ve genel yaşam kalitesini nasıl etkilediğini de vurgular.

İkrime'ye göre fakir kavramı, Müslüman topluluk içerisindeki muhtaç bireyleri tanımlamak için kullanılırken, miskin terimi ise gayrimüslimlerin muhtaç durumdaki bireylerini ifade etmektedir.¹⁶⁵ Bu ayrım, İkrime'nin sosyal ve dini bağlamda muhtaçlık kavramlarına ilişkin geliştirdiği bir anlayışı yansıtır. Bu yaklaşım, dinî topluluklar arasındaki ekonomik yardımlaşma ve sosyal destek sistemlerini anlamak açısından önem taşır. Fakir terimi, Müslüman bireylerin yoksulluk durumunu ifade ederken, miskin teriminin gayrimüslimlere yönelik kullanımı, toplumsal yardımlaşma ve dayanışma pratiklerinin dinî ve kültürel bağlamını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, İkrime'nin tanımı, dinî aidiyetin sosyal ilişkiler üzerindeki etkisini ve farklı toplumsal gruplar arasındaki yardımlaşma anlayışlarını vurgulamaktadır. Dolayısıyla, bu kavramlar arasındaki ayrım, sadece terminolojik bir farklılık değil, aynı zamanda sosyal ve kültürel dinamiklerin anlaşılmasında da önemli bir rol oynamaktadır.

Dahhâk ve diğer bazı âlimlere göre, “fakir” terimi hicret eden bireylerin muhtaçlık durumunu ifade ederken, “miskin” terimi hicret etmeyen bireylerin muhtaçlıklarını tanımlamaktadır.¹⁶⁶ Bu ayrım, hicretin, yani bir yerden başka bir yere göç etmenin, bireylerin sosyal ve ekonomik durumları üzerindeki etkilerini ele alan bir anlayışı yansıtmaktadır. Bu yaklaşım, hicretin, toplumsal aidiyet ve muhtaçlık durumları üzerindeki etkilerini anlamak açısından önemlidir. Dahhâk ve diğer âlimlerin bu tanımları, muhtaçlık olgusunun farklı sosyal gruplar arasındaki dinamiklerini incelemek için zengin bir perspektif sunmaktadır. Böylece, hicretin yalnızca fiziksel bir hareket olmadığını, aynı zamanda sosyal ilişkiler ve ekonomik koşullar üzerinde derin etkileri olan bir süreç olduğu ortaya konulmuş olmaktadır.

Miskinlik kavramı, farklı İslam mezhepleri arasında farklı şekillerde tanımlanmış ve yorumlanmıştır. Bu tanımlamalar, mezheplerin farklı görüşlerini

¹⁶⁵ Ebû Muhammed el-Hüseyn bin Mesûd el Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, (Riyad, Dâru Tîbe, 1409) 4/62.

¹⁶⁶ Dahhâk, *Tefsîru Dahhâk*, thk. Muhammed Şükri, (Kahire, Dâru's-Selâm, 1999) 1/410.

desteklemek ve diğer mezheplerin görüşlerini eleştirmek amacıyla yapılmıştır.¹⁶⁷ İşte Hanefi ve Şafii mezheplerinin miskinlik kavramına ilişkin görüşleri:

Hanefilere göre miskin, “hiçbir geliri ve malı olmadığı için ihtiyaçlarını dilenerek geçinen kimse” olarak tanımlanır. Onlara göre miskinlik durumu fakirlikten daha kötüdür, çünkü miskinin hiç geliri yoktur ve temel ihtiyaçlarını dilenerek karşılamak zorundadır.¹⁶⁸ İmameyne göre ise, fakir ve miskin kelimeleri aynı anlama gelir.¹⁶⁹

Şafiilere göre de miskin, “kendisine ve bakmakla yükümlü olduğu bireylerin ihtiyaçlarına yetecek kadar kazancı olmadığı gibi sahip olduğu kazançla da zor geçinebilen kişi” olarak tanımlanır. Onlara göre fakirlik durumu miskinlikten daha kötüdür, çünkü miskinin geliri olabilir ancak yine de zor geçinir. Fakir ise hem gelirsizdir hem de mevcut kazancı temel ihtiyaçlarını karşılamaya yetmez.¹⁷⁰

Zemahşerî'ye göre, yoksulu yedirmemek büyük bir günah olarak kabul edilmiştir. Çünkü Allah, bu ifadeyi küfür ifadesiyle ilişkilendirmiş ve küfrün bir belirtisi olarak görmüştür. Ayrıca, ayette yoksulu yedirmemek değil, yedirmeye teşvik etmemek vurgulanmıştır. Eğer yoksulu yedirmemeye teşvik bu kadar ciddi bir suçsa, o zaman yoksulu açıkça yedirmemek durumu nasıl bir lafızla ifade edilir, bu da düşünülmelidir.¹⁷¹

“Miskin” kelimesi, Kur'an-ı Kerim'de tekil olarak on bir, çoğul olarak da on iki yerde geçmektedir. Bu ayetlerde, miskinlerin maddi olarak desteklenmesi, doyurulması ve gözetilmesi, toplumsal sorumluluk ve ahlaki erdemler açısından önemli bir sevap olarak değerlendirilmektedir.¹⁷² Kur'ân'daki bu referanslar, toplumun en savunmasız bireylerine yönelik yardım etmenin, dini bir yükümlülük olduğunu vurgulamaktadır.

¹⁶⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1393) 2/71; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsut* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1989) 3/8.

¹⁶⁸ Serahsi, *el-Mebsut*, 3/8-9; Cessas, *Ahkamu'l-Kur'an*, 3/159; Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medariku't-tenzil ve hakaikut-te'vil* (Beyrut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998) 1/688.

¹⁶⁹ Cassas, *Ahkamu'l-Kur'an*, 3/159.

¹⁷⁰ Şafii, *el-Üm*, 2/71; Cessas, *Ahkamu'l-Kur'an*, 3/159; Serahsi, *el-Mebsut*, 3/8.

¹⁷¹ Zemahşeri, *Keşşaf*, 6/201.

¹⁷² Bakara; 2/ 83-177- 215.

Aynı zamanda, miskinlerin ihtiyaçlarının göz ardı edilmesi veya karşılanmaması, ahlaki açıdan son derece olumsuz bir tutum olarak tanımlanmakta¹⁷³ ve bu davranışlar, cehennemlik tutumlar arasında sayılmaktadır.¹⁷⁴ Bu bağlamda, yoksullara ve muhtaçlara duyulan merhamet, bireylerin sosyal ilişkilerini güçlendirmekte ve toplumsal dayanışmayı artırmaktadır. Kur'an'daki bu ayetler, miskinlerin korunması ve desteklenmesinin yalnızca dini bir yükümlölük değil, aynı zamanda toplumsal adaletin sağlanması açısından da kritik bir öneme sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Böylece, toplumsal farkındalık ve yardımlaşma kültürü, dinî öğretilerin somut bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de, toplumun yoksul ve düşkün bireylerle sürekli ilgilenmesi gerektiği vurgusu, ilgili ayetlerin tamamında açıkça ifade edilmiştir. Bu ayetlerde, düşkün, yoksul, hasta ve zorda kalan bireyler "miskin" terimiyle anılmakta; bu kavram etrafında, fitre, nafaka, vakıf, nezir ve cizye gibi konularda yoksullukları oranında hak sahibi oldukları belirtilmektedir. Bu yaklaşım, yoksul bireylerin sosyal güvenlik şemsiyesi altında korunması ve desteklenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.¹⁷⁵

Bundan mütevellit, Kur'an'da yer alan bu öğretiler, sosyal adaletin sağlanmasına ve toplumsal dayanışmanın güçlendirilmesine yönelik önemli bir çerçeve sunmaktadır. Yoksulluk ve muhtaçlık, yalnızca ekonomik bir sorun olmaktan öte, bireylerin insan onuruna sahip çıkma ve toplumsal bütünlüğü sağlama sorumluluğunun bir parçası olarak ele alınmaktadır. Böylece, toplumun en savunmasız kesimlerinin korunması, hem dini bir yükümlölük hem de ahlaki bir erdem olarak kabul edilmektedir.

İslam dini, Müslümanların uyması gereken yükümlölükler açısından, ganimet ve kefarete konularında miskinleri korunup gözetilecek gruplar arasında öncelikli olarak zikretmektedir. Enfâl Suresi'nde geçen, *وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ*, *وَاللِّرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ* *إِنْ كُنْتُمْ أَمِنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ* *الَّتَقَىٰ الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* (Şunu bilin ki, ganimet olarak aldığınız şeylerin beşte biri Allah'a, Rasûlü'ne, onun akrabalarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara

¹⁷³ El-Müddessir; 74/ 44, el-Fecr; 89/ 18.

¹⁷⁴ Cengiz Kallek, *Miskin*, (İstanbul: DİA, 2005) 30/183.

¹⁷⁵ Cengiz Kallek, *Miskin*, 184.

aittir. Eğer Allah’a ve iki ordunun karşılaştığı, hak ile bâtılın birbirinden ayrıldığı günde kulumuza indirdiğimize inanıyorsanız bunun böyle olduğunu kabul edin. Allah her şeye hakkıyla güç yetirendir.)¹⁷⁶ Ayeti gereğince, ganimetten elde edilen malların beşte birinden “خموس” “humus” miskinlere pay ayrılması öngörölmüştür.¹⁷⁷

Ayrıca, Maide suresinde geçen, لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمْ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (Allah kasıtsız olarak yaptığınız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutmaz, fakat bilerek yaptığınız yeminlerden dolayı sorumlu tutar. Bunun kefareti, ailenize yedirdiğinizin orta hallisiyle on fakiri bir gün sabah akşam doyurmak veya giydiğiniz orta hallisiyle onları giydirmek yahut bir köleyi hürriyetine kavuşturmadır. Buna gücü yetmeyen üç gün oruç tutmalıdır. İşte yemin ettiğinizde onu bozmanın kefareti budur. Bununla birlikte, yeminlerinize bağılı kalıp gereğini yerine getirin. Şükredebilmeniz için Allah size âyetlerini işte böyle açıklamaktadır.)¹⁷⁸ Ayeti kerimede ise, belirli sayıda miskinın doyurulması ve giydirilmesi gerektiği belirtilmiştir.¹⁷⁹

Ramazan orucunu tutamayan bireyler için de, her gün bir miskini doyurma¹⁸⁰ yükümlölüğü emredilmiştir. Bu düzenlemeler, İslam’ın sosyal adalet anlayışını ve toplumsal dayanışmayı pekiştirmektedir. Miskinlere yönelik bu özel muamele, yalnızca bir yardım biçimi değıl, aynı zamanda dinî ve ahlaki bir sorumluluk olarak değıerlendirilmektedir. Dolayısıyla, İslam dini çerçevesinde miskinlerin korunması, sosyal güvenlik mekanizmalarının güçlendirilmesi ve toplumsal yardımlaşmanın teşvik edilmesi açısından önemli bir yere sahiptir.

2.1.5. “صلوة” Salat kavramı

Kur’ân-ı Kerîm’de en sık geçen kavramlardan biri olan salât, hem erken dönem Mekkî hem de geç dönem Medenî sûre ve âyetlerde farklı kip ve yapılarla çokça yer almaktadır. Kelime; mâzî, muzârî, emir, nehy-i hâzır, ism-i fâil ve ism-i mef’ûl kiplerinde kullanılarak Kur’an’ın dilsel çeşitliliğini

¹⁷⁶ Enfâl; 8/ 41

¹⁷⁷ Sâbûnî, *Safvetü’t Tefâsir*, 1/643-644.

¹⁷⁸ Mâide; 5/ 89.

¹⁷⁹ Sâbûnî, *Safvetü’t Tefâsir*, 1/455.

¹⁸⁰ Bakara; 2/ 184.

ve ibadet kavramına yüklediği önemi yansıtır. Nüzul sıralamasında ilk sûeler arasında yer alan Alak Sûresi'nde, salât kavramı ibadet etmek ve namaz kılmak anlamlarını taşıyan fiil formuyla yer almaktadır.

Salât kelimesi Kur'an'da 67 yerde müfret, 11 yerde hem müfret hem de zamire muzâf olarak, 5 yerde ise çoğul biçimde zikredilmektedir. Ayrıca; 3 âyette mâzî, 4 âyette muzari, 4 âyette emir kipi ve 1 âyette nehy-i hâzır kalıbında kullanılmıştır. Namaz manasına salat ise, seksenden fazla ayette zikredilmektedir.¹⁸¹

Kaynaklara yapılan bu incelemeler neticesinde, salat kavramının çeşitli anlamlarla yüklendiğini göstermekteyiz. Bu farklı anlamları aşağıda ayrıntılı bir şekilde sıralayarak açıklamak mümkündür.

2.1.5.1. Dua

Arap dili sözlüklerinin ve dil âlimlerinin incelemelerine göre, “صلوة” “salat” kelimesinin birincil anlamı olarak dua anlamı öne çıkmaktadır.¹⁸² Dil âlimleri, bu anlamın cahiliye dönemi şiirlerine dayandığını ve hadislerden delillerle desteklendiğini belirtmektedirler.¹⁸³ Örneğin, dua eden kişi için “مصلی” “musallî” terimi kullanılmaktadır.¹⁸⁴ Aynı şekilde, dua edilen yere “مصلا” “musalla” ifadesi atfedilmektedir.¹⁸⁵

İbn Kesir ve İbn Atiyye gibi önemli İslam âlimleri, “صلوة” “salat” kelimesinin namaz anlamına geldiği yaygın ve güvenilir bir görüşü benimserler. Bunun temel nedeni, namazın içerisinde dua unsurlarını barındırmasıdır.¹⁸⁶ Ayrıca, Nevevî, namaz teriminin içindeki dua anlamından kaynaklandığını ve bu nedenle “صلوة” “salat”ın

¹⁸¹ Mehmet Soysaldı, *Kur'an Semantiği Açısından Salat Kavramı*, (Elazığ: FÜİFD, 1996) c. 1, sayı: 1. S. 13, 15.

¹⁸² Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Dr. Davud Sellum vd. (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 2004) 453; Ebû Hâtîm Muhammed b. İdrîs b. Münzir er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, thk. Saîd el-Ğânimî, (Beyrut: Menşûrâtı'l-Cemel, 2015) 2/735-740; Mehmet Soysaldı, *Kur'an'da Salât Kavramının Semantik Analizi*, Yalova Sosyal Bilimler Dergisi, sayı 1, Ekim 2010-Mart 2011, 44/55.

¹⁸³ Ebû Hâtîm er- Râzî, *Kitabu'z-Zine*, 2/ 735-740.

¹⁸⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî, *Mu'cemu Tehzîbu'l-Luğâ*, thk. Riyâz Zekî Kâsım, (Beyrut: Dâru'l- Ma'rife, 2001) 2/2048-2051.

¹⁸⁵ Ebû'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyyid b. Alî el-Mutarrizî el-Hârizmî, *el-Muğrib fi Tertib 'l-Mu'rib*, thk. Mahmûd Fâhûrî, Abdulhamîd Muhtâr, (Beyrut, Mektebetü Lübnân, 1999) 155.

¹⁸⁶ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azim*, (Kahire: Daru'l-Hadis, 1993) 1/41.

temel anlamının dua olduğunu ve bu görüşü de cumhura yöneltir.¹⁸⁷ İbnü'l Enbarî ise “صلوة” “salat” kelimesinin Arap dilinde üç farklı anlama geldiğini ifade eder: namaz, rahmet ve dua.¹⁸⁸

Bu bağlamda, “صلوة” “salat” kelimesinin anlamları üzerine yapılan akademik çalışmalar, cahiliye döneminden İslam'ın erken dönemlerine kadar uzanan bir anlam zenginliğini yansıtmaktadır. Bu zenginlik, kelimenin dua anlamından namaz ve rahmet gibi dini bağlamlara genişlemesine işaret etmektedir.

Salat kelimesinin temel anlamının dua olduğunu savunan bir grup bilim insanı ve dil bilgini bulunmaktadır. Bu görüşe göre, salat terimi, İslam öncesi dönemde Araplar arasında dua ve istek anlamında kullanılıyordu. Bu dönemde dua eden kişinin ellerini havaya kaldırarak yaptığı hareket, salat kelimesinin bu anlamına atıfta bulunabilir. Ancak bu görüş, salat kelimesinin aslında dua anlamına geldiğini vurgular.¹⁸⁹

2.1.5.2. Sırtın Orta ve Uyluk Hareketi

Diğer bir görüş, salat kelimesinin kökenini sırtın ortası veya uylukların hareketiyle ilişkilendirir. Bu görüşe göre, salat kelimesi, insan ve diğer dört ayaklı hayvanlar için sırtın ortası anlamında kullanılır. Ayrıca, doğum yapan dişiler için sırtı/beli gevşedi ifadesi kullanılır.¹⁹⁰ Namaz kılan kişinin rükû ve secde esnasında uyluklarını hareket ettirmesi, salat kelimesinin bu hareketten türetildiğini savunanlar tarafından öne sürülmüştür.¹⁹¹

Cahiliyye dönemi şiirleri ve Kur'an üzerinde kapsamlı çalışmalar gerçekleştiren Üde Halil Ebu Üde, salât kavramının bu dönemde dua ve istek anlamı

¹⁸⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *Tehzibu'l-Esmai ve'l-Luğât*, thk. İmâd Âmir vd. (Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, trs) 3/179; Mahmud Abdurrahman Abdulmun'im, *Mu'cemu'l-Mustalihat*, (Kahire: Dâru'l-Fazile, 1999), 377-387.

¹⁸⁸ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *ez-Zâhir fî Meani Kelimati'n-Nas*, thk., Hatem Salih ez-Zamin, (Beyrut: Muesseseti'r-Risale 1992) 1/44-46.

¹⁸⁹ Ferâhîdî, *Kitabu'l-Ayn*, 453.

¹⁹⁰ Ferâhîdî, *Kitabu'l-Ayn*, 453; Âyetullâh Seyyid Mahmûd et-Tâlekânî, *el Muhît fî'l-Luğâ*, thk. Muhammed Osmân, (Lübnân: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 3/64-65; Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Luğavî, el-Endelüsî, İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhit el-A'zam*, thk. Abdulfettâh es-Seyyid Selim-Huseyn Birkân, (Kahire: Ma'hed Mahtutati'l-Arabiyye, 2011), 2/239-246; Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşeri, *Esâsu'l-Belâğa*, , (Dimeşk, Dâru'n-Nefâis 2009), 335-336.

¹⁹¹ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî, *Cemheratu'l-Luğâ*, thk. İbrahim Şemsuddîn, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005) 2/259.

taşıdığına dikkat çekmektedir. Ebu Üde, salât kelimesinin uylukları hareket ettirmekten kaynaklandığına dair görüşlerin, dua eden kişinin ellerini havaya kaldırdığında uyluklarını hareket ettirmesi nedeniyle ona musallî denildiği iddialarının, aslında kelimenin cahiliyye dönemindeki genel anlamı olan dua ve istek kavramıyla çeliştiğini savunmaktadır.

Bu bağlamda Ebu Üde, salât kelimesinin kökeninin “صلوين” salaveyn teriminden değil, dua anlamına gelen “صلوة” salât kelimesinden türediğini ileri sürmektedir. Onun görüşüne göre, salât kelimesi, İslam öncesi Arap toplumunda dua ve istek ifade etme bağlamında yaygın bir kullanıma sahipti ve bu anlam, kelimenin anlam kaymasına da ışık tutmaktadır. Ebu Üde, bu noktada, salât kavramının sadece fiziksel bir eylemden ibaret olmadığını, aynı zamanda derin bir anlam katmanına sahip olduğunu vurgulamaktadır.¹⁹²

2.1.5.3. Ta'zîm

Salat kelimesinin temel anlamı “ta'zîm” veya saygı gösterme eylemi olarak kabul edilir.¹⁹³ Başlangıçta salat kelimesi ta'zîm anlamını ifade ederken, daha sonra Araplar tarafından dua anlamına dönüşmüş ve her türlü duaya salat denilmiştir. Bu nedenle salat kavramının anlamı genişlemiştir.¹⁹⁴ Duaya atfedilen anlamı kazanan salat kelimesi, zamanla namaz anlamını da içermeye başlamıştır.¹⁹⁵

Sonuç olarak, salat kelimesi zaman içinde farklı anlamlar kazanmış ve Arapçada hem dua hem de namaz anlamında kullanılan bir terim haline gelmiştir.

2.1.5.4. Rahmet

İslam düşünce tarihinde, özellikle salat kelimesinin anlamı ve kapsamı hakkında farklı ekollerin ortaya koyduğu çeşitli görüşler mevcuttur. Kur'ân ve hadislerdeki “salat” kelimesi, genel olarak “dua” ve “ta'zîm” (saygı, hürmet) anlamlarında kullanılsa da, bazı tefsir yorumcuları bu kelimenin rahmet (merhamet)

¹⁹² Üde Halil Ebu Üde, *et-Tatavvuru'd-Delaili Beyne Luğati's-Şi'ri'l-Cahili ve Luğati'l-Kur'ani'l-Kerim*, (Amman: Daru Ammar 2013) 177-179.

¹⁹³ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Mecmu'ul-Muğis fi Ğaribi'l-Kur'ani ve'l-Hadis*, thk. Abdülkerim el Azbavi, (Cidde: Daru'l-Medeni, 1986) 2/281-290.

¹⁹⁴ İsfahânî, *Mecmu'ul-Muğis*, 2/281-290.

¹⁹⁵ İsfahânî, *Mecmu'ul-Muğis*, 2/281-290.

anlamını¹⁹⁶ da içerdığını belirtmişlerdir. Bu görüşe göre, rahmet ve istiğfar gibi önemli kavramlar, dua ve ibadetlerin temel öğeleri olduğu için “salat” kelimesi bu anlamda kullanılmıştır. Ayrıca, هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا (Sizi karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için O size rahmetiyle lütufta bulunuyor, melekleri de dua ediyor. O, müminlere karşı çok merhametlidir)¹⁹⁷ ayetinde geçen “salat” kelimesinin Allah'tan rahmet isteme anlamında olduğu iddia edilmiştir.¹⁹⁸ Bu görüşe göre, insanlar dua ederken Allah'tan rahmet diledikleri için “salat” kelimesi rahmet anlamına gelmiştir. Hz. Ebubekir'e göre de tehiyyat duasındaki “salavat” ifadesi de rahmet dileğini içermektedir.¹⁹⁹ Öte yandan, İbn Kayyim el-Cevziyye gibi âlimler, “salat” kelimesinin aslında lügavî anlamına dayalı olarak kullanılması gerektiğini savunurlar. Bunların görüşüne göre, “salat” ve “rahmet” terimleri farklı anlamlara sahiptir. Nitekim أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ (İşte bunlar, Rablerinin bol mağfiret ve rahmetine ulaşanlardır. Doğru yolu bulanlar da ancak onlardır)²⁰⁰ ayetinde geçen “salat” kelimesi, genel bir rahmet ifadesi olmayıp, aksine özel ve sadece müminlere özgü bir anlam taşımaktadır. Çünkü “salat” kelimesi sadece rahmet anlamına gelmez, aynı zamanda müminlerin özel bir lütfunu ve bereketini ifade eder.²⁰¹

Sonuç olarak, “salat” kelimesinin anlamı üzerine İslam düşünce tarihinde farklı görüşler bulunmaktadır. Bu görüşler, kelimenin nasıl yorumlandığına ve nasıl anlaşıldığına dair tefsir geleneği içindeki farklı yaklaşımları yansıtmaktadır.

2.1.5.5. Bereket

Yukarıda tarif etmeye çalıştığımız “salat” kelimesi bazen “bereket” anlamında da kullanılmıştır. Nitekim هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا (Sizi karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için O size rahmetiyle

¹⁹⁶ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vilu Müşkili'lKur'ân*, thk. Sa'd b. Necdî ömer, (Beyrut: Müesseseti'r-Risâle, 2015) 344-345.

¹⁹⁷ Ahzab, 33/43.

¹⁹⁸ Ezherî, *Mu'cemu Tehzibi'l-Luğa*, 2/2048-2051.

¹⁹⁹ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, 1/2230-2232.

²⁰⁰ Bakara, 2/157.

²⁰¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî, İbn Kayyim el-Cevziyye, *Dav'ul Munîr ale't-Tefsîr*, thk. Alî Ahmed Muhammed es-Sâlih, (Riyad: Mektebetü Dâru's-Selâm trs) 5/49-59.

lütüfta bulunuyor, melekleri de dua ediyor. O, müminlere karşı çok merhametlidir)²⁰² ayetinde geçen “salat” kelimesinin “bereket” anlamında kullanıldığı da söylenmiştir. Bu yorum, özellikle kelimenin Allah'ın rahmeti ve bereketiyle ilişkilendirilmesine dayanır. İlgili ayette, Allah'ın Peygamberi ve müminler için salât etmesinin, onlara huzur, rahmet ve bereket sağladığı vurgulanmaktadır. Bu bağlamda, salât kelimesinin yalnızca dua ve saygı anlamlarının yanında, Allah'ın kullarına yönelik bir lütuf ve bereket biçiminde de anlaşılabilceği öne sürülmüştür.²⁰³

Rağıb el-İsfahanî, “salat” kelimesinin “tebrik” veya “hayırlar ihsan etmek” anlamını diğer anlamlarla birlikte ele alır. Yani, bu kelimenin aynı zamanda dua, rahmet, bereket veya istiğfar anlamlarına da gelebileceğini öne sürer.²⁰⁴ Bu açıklama, kelimenin anlamının kullanıldığı bağlama ve metindeki diğer unsurlara bağlı olarak değişebileceğini gösterir.

Ebû Hâtim er-Râzî, İslam dininde önemli bir yeri olan tahiyyat duasında okunan “salli” ve “barik” ifadelerini ele alarak, bu dualarda Hz. Peygamber'e yönelik salâtın ardından, ayrıca rahmet ve bereket duasının da yapıldığını ifade etmektedir. Er-Râzî, bu duaların, sadece Peygamber'e saygı ve hürmet değil, aynı zamanda ona yönelik Allah'ın rahmet ve bereketinin dile getirilmesi anlamına geldiğini vurgular.²⁰⁵

Sonuç olarak, “salat” kelimesi farklı âlimler tarafından çeşitli şekillerde yorumlanmakta ve bu yorumlar kelimenin çok yönlü doğasını ve Kur'an'ın zenginliğini yansıtmaktadır.

2.1.5.6. Övgü

Hz. Peygamber (s.a.s.)'e olan “salat” İslam dininde önemli bir unsur olarak kabul edilir. Bu kavram, özellikle *أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ* (İşte bunlar, Rablerinin bol mağfiret ve rahmetine ulaşanlardır. Doğru yolu bulanlar da ancak onlardır)²⁰⁶ ayetinde geçtiği şekliyle, Allah'ın Hz. Muhammed (s.a.s) ve sâlih insanlara olan övgü, lütuf ve rahmetinin ifadesini taşır. Nitekim bazı âlimler “salat”

²⁰² Ahzab, 33/43.

²⁰³ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu 'z-Zîne*, 2/735-740.

²⁰⁴ İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğaribi 'l-Kur'ân*, 285.

²⁰⁵ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu 'z-Zîne*, 2/735-740.

²⁰⁶ Bakara, 2/157.

kelimesinin bu ayette övmek ve övgüde bulunmak anlamına geldiğini ifade etmişlerdir.²⁰⁷

Hiz. Peygamber ve sâlih insanlar, Allah'ın özel sevgisine mazhar olup bu salât, onların ahlaki ve manevi üstünlüklerini topluma gösteren bir takdir ifadesidir. Böylece, Allah'ın salâtı, onların dünya ve ahiretteki yüksek derecelerinin bir yansıması olarak, toplumsal ve dini bir statü kazandıran bir övgüde bulunma anlamı taşır.

Bazı tefsirlerde ise “salat” kelimesinin sadece namaz anlamına gelmediği, aynı zamanda hamd etmek, senada bulunmak gibi anlamları içerebileceği öne sürülür.²⁰⁸ Bu açıdan bakıldığında, Salat kavramı sadece dua ve ibadet anlamını değil, aynı zamanda övgü, yüceltme ve şükretme anlamlarını da içermektedir.

Rağıb el-İsfahanî gibi bazı İslam âlimleri, “salat” kelimesinin yüceltme ve övgü anlamını vurgularlar.²⁰⁹ Bu bağlamda, Allah'ın elçisine yönelik “salat”ın ona lütuf ve rahmet etmekle birlikte övgüde bulunma anlamına geldiği ileri sürülür.

Sonuç olarak, Salat kavramı İslam'ın temel öğretileri arasında yer alır ve Allah'ın Hiz. Muhammed (s.a.s) ve sâlih insanlara olan övgüsünü, lütfunu ve rahmetini ifade eder.

2.1.5.7. Din, Kıraat ve İslam

“Salât” kavramı, قَالَوَا يَا سُعَيْبُ أَصَلَوْتِكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا (Dediler ki: “Ey Şuayb! Atalarımızın tapa geldiği putlarımızı bir yana bırakmamızı veya bizzat kendi mallarımızı dilediğimiz gibi kullanmaktan vazgeçmemizi sana namazın mı emrediyor? Bunu senden beklemezdik. Çünkü sen yumuşak huylu, vakur, akli başında bir adamsın)²¹⁰ ayetinde, Hiz. Şuayb'ın kavmiyle gerçekleştirdiği bu diyalogda geçen farklı anlam katmanları taşıyan bir terim olarak ele alınmıştır. Bu ayette, Hiz. Şuayb, kavmine yönelik olarak “salât” kavramını kullanırken, kelimenin çeşitli anlamlarını ifade etmektedir. İlk olarak, “salât” terimi,

²⁰⁷ Ferahidi, *Kitabu'l-Ayn*, 453.

²⁰⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Tevilâtü Ehli's-Sünne/Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk. Dr. Mecdi Basillum, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 2005) 1/378.

²⁰⁹ İsfahânî, *el-Müfredat fî Ğaribi'l-Kur'an*, 287-288.

²¹⁰ Hud, 11/87.

İslâm'ın temel inanç ve ibadetlerini kapsayan bir anlamda, dinî bir mükellefiyet ve pratik olarak yorumlanabilir. İkinci olarak, bazı tefsirlerde, “salât” kelimesinin daha geniş bir anlam taşıdığı ve burada Hz. Şuayb'ın, kavmine Allah'a yönelmeleri, dua etmeleri ve ona ibadet etmeleri gerektiğini ifade ettiği vurgulanmıştır. Bu bağlamda, “salât”, sadece belirli bir ibadet değil, aynı zamanda Allah'a yönelik bir bağlılık, ahlaki ve manevi bir düzendir. Üçüncü olarak ise, bu kavramın İslâm dininde bir inanç ve yaşam biçimi olarak anlaşılması gerektiği ifade edilmektedir. Zira İslâm, bireylerin yalnızca fiziksel ibadetleri değil, aynı zamanda kalpten bir teslimiyet ve davranışsal bir ahlak anlayışını da içerir. Bu çerçevede, Hz. Şuayb'ın kavmine hitaben kullandığı “salât”, onların Allah'a inanıp teslim olmalarını, ahlaki doğruluğu benimsemelerini ve toplum düzenine saygı göstermelerini teşvik eden bir çağrı olarak anlaşılmaktadır.²¹¹

Salât kavramı, İslâmî literatürde genellikle ibadet anlamında kullanılmakta olup, bu anlamın yalnızca İslâm'a özgü olmadığı, aynı zamanda geçmiş ümmetler tarafından da benzer bir şekilde kullanıldığı ifade edilmiştir. Salât, kelime olarak dua, rahmet dilemek veya ibadet etmek gibi anlamlara gelir ve özellikle Allah'a yapılan ibadetleri ifade etmek için kullanılır. Bununla birlikte, İslâm'dan önceki semavî dinlerde de “salât” terimi, benzer bir anlam çerçevesinde kullanılmıştır. Örneğin, Yahudi ve Hristiyan literatüründe de “salât”, ibadet pratiği ve Allah'a yönelik dua gibi anlamlar taşır.²¹² Dolayısıyla, salât kavramı, yalnızca İslâm'a ait bir uygulama değil, tarihsel olarak farklı topluluklar ve inanç sistemlerinde de benzer bir anlamla var olmuştur. İslâm'da ise salât, belirli ibadetin ötesinde, kişinin Allah ile olan manevi bağını kuvvetlendiren, bireysel ve toplumsal bir ibadet olarak önemli bir yer tutar.

Salât kavramının “din” anlamında kullanıldığına dair görüş, özellikle Atâ ve Hasan el-Basrî gibi erken dönem İslâm âlimlerinin görüşlerine dayandırılmaktadır. Bu görüşe göre, salât yalnızca ibadet anlamında değil, aynı zamanda dinin tamamını ifade eden bir terim olarak anlaşılmaktadır. Atâ ve Hasan el-Basrî, salâtın sadece bedensel bir ibadet biçimi değil, aynı zamanda bireyin Allah'a olan teslimiyetini, dini

²¹¹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Te'vilu Müşkili'l-Kur'ân*, thk. Sa'd b. Necdî ömer, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015) 344-345.

²¹² Mustafavî, Hasan, *et-Tahkik fî Kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009) 6/329-334.

sorumluluklarını ve tüm yaşamını kapsayan bir anlam taşıdığına dikkat çekmişlerdir.²¹³ Bu yaklaşımda, salât kelimesi, İslâm'ın temel ilkelerini, öğretilerini ve dini pratiği kapsayan daha geniş bir kavram olarak kullanılır. Bu bakımdan, salâtın sadece dua veya namazla sınırlı kalmayıp, tüm dini yaşamı ve inanç sistemini kapsadığı vurgulanmaktadır. Atâ ve Hasan el-Basrî'nin görüşlerine göre, salât, bir müminin Allah'a olan bağı, ibadetini ve ahlaki sorumluluklarını ifade eden bütünsel bir kavram olarak dinin özünü ilişkilidir.

Salât kavramının din anlamında kullanılması, ilk kez İbn Kuteybe'nin *Te'vilu Müşkili'l-Kur'an* adlı eserinde dile getirilmiştir. İbn Kuteybe, salâtın sadece bir ibadet değil, aynı zamanda dinin özü ve kapsamı olarak anlaşılması gerektiğini savunmuştur.²¹⁴ Onun bu görüşü, salâtın Allah'a itaat ve dini sorumlulukların yerine getirilmesi anlamında daha geniş bir anlam taşıdığına işaret eder.

Salât kavramına 'din' anlamını veren bir diğer önemli müfessir ise İbnü'l-Cevzî'dir. İbnü'l-Cevzî, *Vücûh ve Nezâir* adlı eserinde, salâtın yalnızca bir eylem olmadığını, aynı zamanda bir yaşam biçimi ve dini bir pratiğin takip edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.²¹⁵ Bu bağlamda salât kavramı, hem bireysel ibadetleri hem de toplumsal dini sorumlulukları kapsayan geniş bir anlam kazanır.

2.1.5.8. Destekleme

İbn Kutluboğâ salât kavramının anlam genişliğini ele alırken, bu terime yardım etmek ve destek gibi anlamlar da atfetmiştir. Bu bağlamda, salâtın sadece ibadet veya dua anlamının ötesinde, bir tür ilahi yardım ve desteğin ifadesi olarak anlaşılabilirliği görüşünü ileri sürmüştür. Bu anlamların salât kavramıyla ilişkilendirilmesi, İbn Kutluboğâ tarafından yapılan bir yenilik olarak değerlendirilebilir, zira kendisi salâtı ilk defa bu çerçevede ele almış ve kavrama yeni bir boyut kazandırmıştır. Daha sonra Ebü'l-Bekâ da salât terimi için benzer bir anlam genişlemesi olduğunu ifade ederek, 'yardım etmek' ve 'desteklemek' gibi anlamları bu kavramla ilişkilendirmiştir. Bu gelişme, salâtın yalnızca bir ibadet şekli veya manevi

²¹³ Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî, (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbuât, 2013) 5/386.

²¹⁴ İbn Kuteybe, *Te'vilu Müşkili'l-Kur'an*, 344-345.

²¹⁵ Ebü'l-Ferâc Cemalüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed, İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yûni'n-Nevâzir fî ilmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir*, thk. Muhammed Osmân, (Kâhire:Mektebetu's Sekâfeti'd-Diniyye, 2014) 242-243.

bir eylem olarak değil, aynı zamanda bir tür ilahi destek ve yardım talebi olarak da anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır.²¹⁶ Dolayısıyla, İbn Kutluboğâ ve Ebü'l-Bekâ'nın bu katkıları, salât kavramının farklı anlam katmanlarını ve uygulama biçimlerini daha derinlemesine anlamamıza imkân tanımaktadır.

Ebü'l-Bekâ, salât kavramının anlamını genişletirken, özellikle Mücâhid'e dayandırdığı bir görüşe atıfta bulunmuştur. Bu görüşe göre, Allah'ın salâtı, O'nun kullarını koruması, onlara yardım etmesi ve onları kulluğa muvaffak kılması anlamına gelir. Yani, Allah'ın salâtı, yalnızca rahmet ve ilahi takdirle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda bir tür ilahi desteği ve yönlendirmeyi de içerir. Meleklerin salâtı ise farklı bir anlam katmanı taşır; bu, meleklerin Allah'ın yardımcıları olarak müminlere yardımda bulunmaları (avn) ve onları desteklemeleri (nasr) anlamlarında kullanılır. Son olarak, müminlerin salâtı, fertlerin Hz. Peygamber'e uymaları ve onun yolunu takip etmeleri (ittibâ) olarak anlaşılmaktadır.²¹⁷

Ebü'l-Bekâ, bu farklı düzeylerdeki salât anlamlarını bir arada değerlendirerek, salât kavramının sadece bir ibadet veya dua eylemi olmanın ötesinde, hem ilahi destek ve koruma hem de peygamberin öğretilerine bağlılık ve itaat anlamlarını taşıyan çok katmanlı bir terim olduğunu vurgulamaktadır.

Salat, farklı anlamlarda kullanılmakta ve çeşitli teolojik, felsefi ve tarihi perspektiflerden farklı şekillerde izah edilmiştir. Ancak, nihayetinde Salat'ın gerçek ve doğru tarifinin, bu ibadeti en iyi şekilde bilen kişi olan Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından belirlenmiş olduğu gerçeği ortadadır. İslam'ın temel ibadetlerinden biri olan Salat, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) hadisleri ve uygulamaları doğrultusunda şekillenmiştir. Bu bağlamda, Salat'ın hakiki mahiyeti, Peygamber Efendimizin (s.a.s.) sünnetine dayanarak en doğru şekilde anlaşılmaktadır. İslam'ın dini pratiğinde, Salat'ın tarifi ve uygulanışı konusunda farklı görüşler bulunmakla birlikte, nihai hakikat, yalnızca Resulullah'ın (s.a.s.) söz ve fiillerinde belirginleşir. Dolayısıyla, Salat'a dair tüm tartışmaların ve açıklamaların, Hz. Peygamber'in

²¹⁶ Ebü'l-Adl Zeynüddin Kâsım b. Kutluboğâ b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısrî, *Ğaribu'l-Kur'an*, thk. Abdulmu'min Ebu'l-Ayneyn Ali Hufeyş, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012) 102-433-256-257.

²¹⁷ Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî, Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, thk. Adnân Dervîş, Muhammed el-Mısrî, (Beyrut: Müesseseti'r-Risâle, 2012) 464-467.

(s.a.s.) öğretilerine ve uygulamalarına uygun olması gerektiği açıktır. Bu, İslam'ın özüne sadık kalınarak Salat'ın en doğru biçimde anlaşılmasını sağlar.

Sonuç olarak, “salat” kavramının İslam düşünce geleneği içinde farklı anlamlara sahip olduğunu göstermek için sunulan bu çeşitli yorumlar, kelimenin din ve ibadetle ilişkilendirilmesi gerektiğini öne sürer. Bu çeşitli yorumlar, İslam düşünce tarihindeki tartışmaları ve zenginliği yansıtır ve bu kelimenin ibadetle bağlantılı olduğu fikri, genel bir sonuç olarak kabul edilebilir. Ancak, farklı İslam âlimleri ve ekollerinin bu konudaki farklılıkları ve tartışmaları göz önünde bulundurulmalıdır.

İslâm dini tebliğ edilmeye başlandığı andan itibaren, namaz ibadeti kısa bir süre içinde İslâm'ın temel ibadetlerinden biri haline gelmiş ve dini yükümlülükler arasında son derece önemli bir yer edinmiştir. Namaz, sadece bireysel bir ibadet olarak değil, aynı zamanda yeni kurulmakta olan İslâm toplumunun sosyal ve dini yapısının ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmiştir. İslâm'ın ilk yıllarından itibaren, namazın toplumsal ve bireysel düzeydeki önemi, dini pratiğin merkezine yerleşmiş ve bu ibadet, hem bir inanç ifadesi hem de Müslümanlar arasında birlik ve aidiyet duygusunun pekiştirilmesinde merkezi bir rol oynamıştır. Namaz, ayrıca İslâm toplumunun ayırt edici bir özelliği haline gelerek, Müslüman kimliğinin belirleyici unsurlarından biri olmuştur. Bu yönüyle, namaz, sadece bir eylem değil, aynı zamanda İslâm'ın özünü, toplumsal düzenini ve bireysel sorumluluk anlayışını simgeleyen bir ibadet olarak işlev görmüştür.²¹⁸

Namaz ibadeti, bireyin Allah karşısındaki aczini doğrudan tecrübe etmesini sağlayan bir eylemdir. Bu ibadet, yüce Allah'a duyulan derin teslimiyetin bir ifadesi olarak, kişide ilahi kudret ve mutlak güç karşısında bir varlık bilinci ve sorumluluk duygusu geliştirir. Bu tür bir tecrübe, bireyin büyüklenme ve bağımsızlık gibi insana özgü olumsuz duygulara kapılmasını engelleyebilir. Zira Allah'a karşı duyulan derin saygı ve teslimiyet, kişinin kibirli, bencil veya bağımsızlıkla ilgili eğilimlerinden uzaklaşmasına yol açar. Bunun yerine, alçakgönüllülük, tevazu ve sorumluluk bilinci gibi erdemler ön plana çıkar. Namaz, bu yönüyle bireyin manevi gelişimine katkıda bulunur ve ona, dış dünyadaki büyüklenme arzusunun ötesine geçerek, daha özden ve ahlaki bir tutum sergileyen bir kişilik kazandırır. Böylece, namaz ibadeti, bireyin

²¹⁸ Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsân*, 172.

içsel dönüşümüne ve daha yüksek bir etik düzeyde yaşamasına vesile olan önemli bir faktör olarak işlev görür.²¹⁹

2.1.6. “ساهون” Sahûn Kavramı

İslamî kaynaklarda yapılan çeşitli incelemeler ve tefsir çalışmaları, Kur'an-ı Kerim'de yer alan kelimelerin anlam derinliğini ortaya koymak açısından büyük önem arz etmektedir. Bu bağlamda, özellikle Mâûn Suresi'nin 5. ayetinde geçen “sahûn” kelimesi de üzerinde durulması gereken dikkat çekici kavramlardan biridir. Tefsir literatüründe bu kelimeye çeşitli anlamlar yüklenmiş olup, her bir yorum, bireyin namaza karşı tutumu üzerinden bir değerlendirme sunmaktadır.

Celaleyn Tefsiri'nde “sahûn” kelimesi, bireylerin namaz kılarken gösterdikleri kayıtsızlık, dikkatsizlik ve umursamazlık bağlamında ele alınmıştır. Tefsirin bu kısmında “sahûn”, kişinin namazdan habersiz veya gaflet içinde oluşu değil, namazdan uzaklaşmaya sebep olan bir lakaytlık ve umursamazlık hali olarak açıklanır. Bu bağlamda Celaleyn müellifleri, söz konusu ifadenin, namazı tamamen terk edenleri değil; namazı gereği gibi önemsemeyen, onu sürekli erteleyen ya da gelişigüzel yerine getiren bireyleri nitelediğini belirtir.²²⁰

Dolayısıyla “sahûn”, yalnızca fiziksel bir ihmalin değil, ruhsal bir ilgisizliğin, manevi bir gevşekliğin göstergesidir. Namazın müminin hayatında taşıdığı merkezî öneme rağmen, bu kimselerin ibadeti ikinci plana atarak onunla yeterince meşgul olmamaları, onların gaflet içinde olduklarına ve dini vecibeleri içselleştiremediklerine delalet eder. Bu anlayış, namazın biçimsel değil, bilinçli ve ihlasla eda edilmesi gerektiğini ortaya koyar. Ayrıca, “sahûn” kavramı üzerinden verilen bu eleştiri, sadece namazı zaman zaman aksatanlara yönelik bir kınama değil; namazın ruhundan ve amacından uzak bir biçimde, özensizce yerine getirilmesine dair bir uyarı olarak da okunmalıdır. Bu noktada Celaleyn Tefsiri, Müslüman bireyin ibadet bilincini diri tutması gerektiği ve ibadetlerin şekilsel değil, niyet ve dikkatle yapılmasının esas olduğu mesajını verir. Sonuç olarak, “sahûn” kelimesi, Celaleyn tefsiri bağlamında değerlendirildiğinde, kişinin namaz ile kurduğu ilişkinin kalitesine dair derin bir sorgulamayı ifade eder. Bu kelimeyle işaret edilen gaflet hali, ibadeti

²¹⁹ Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, (Ankara: T. D. V. Yayınları, 2008) 245.

²²⁰ Celâleddin el-Mahallî, Celâleddin es-Süyûtî, *Tefsîrû'l-Celâleyn*, (İstanbul: Mektebetu Yasin, 2003) 922.

sadece bir görev bilinciyle değil; şuurla, içtenlikle ve disiplinle yerine getirmenin önemini vurgular. Böylece bu kavram, hem bireysel bir öz eleştiri hem de toplumsal bir farkındalık çağrısı niteliği taşır.

Sahûn, “unutmak”, “dalmak”, “dikkatsizlik ve gaflet hali içinde olmak” gibi anlamlara gelmektedir. Ancak bu unutkanlık hali, sıradan bir hatadan ya da bilinçli bir ihmalkârlıktan ziyade, daha çok kişinin iradesi dışında gelişen, yani kazara meydana gelen bir dalgınlık ve gaflet durumunu ifade etmektedir.²²¹

Bu bağlamda “sahûn”, sadece zihinsel bir unutma değil; aynı zamanda bir dikkat dağınıklığı, manevi yönelimdeki zayıflık ve ibadet şuuru eksikliği gibi daha derin anlam katmanlarını da içinde barındırır. Nitekim bu kelime ile anlatılmak istenen durum, bireyin ibadetlerini özellikle de namazı ihmal etmesi ya da geciktirmesi gibi davranışların arkasındaki farkındalık eksikliğine ve içsel kopukluğa işaret etmektedir. Burada dikkat çekilmesi gereken önemli bir husus, “sahûn”un içerdiği unutma fiilinin doğrudan bir kast veya inkâr halinden değil, daha çok ihmal, gevşeklik ve gaflet gibi ihmali tutumlardan kaynaklanıyor olmasıdır. Yani birey namazın farz olduğunu bilmekte; ancak onu zamanında ve layıkıyla eda etme konusunda gereken hassasiyeti göstermemektedir. Bu durum, kişinin dini sorumluluklarına karşı takındığı lakayt tavrın bir tezahürü olarak yorumlanabilir.

Tefsir kaynaklarında “sahûn” kelimesi, özellikle namaz ibadeti bağlamında ele alınmakta ve bu ibadetin şekli boyutunun ötesine geçmeyen, özünden uzak bir biçimde eda edilmesini ifade eden bir kavram olarak yorumlanmaktadır. Buna göre, “namazlarından gâfil olanlar”, yalnızca namazı zamanında kılmayan ya da onu tamamen terk eden kimseleri değil; daha kapsamlı bir şekilde, namazın ruhuna, gayesine ve ciddiyetine karşı ilgisiz kalan, başka meşguliyetleri ibadetin önüne koyan bireyleri de kapsamaktadır. Nitekim bazı müfessirler, “sahûn” kelimesinin anlamını “namazı vaktinde kılmayanlar” şeklinde sınırlandırmışlarsa da, daha isabetli ve kapsayıcı bir yorum, kelimeyi “namazı ciddiye almayanlar”, “namazı hayatın merkezine yerleştirmeyenler” ya da “dünyevi meşguliyetleri namaza tercih edenler”

²²¹ Sâbûnî, *Safvetü't Tefâsir*, 3/755.

şeklinde anlamaktır. Bu anlayış, ibadeti yalnızca şekli bir görev olarak gören ve onun içerdiği manevî derinliği ihmal eden bireylerin durumuna işaret etmektedir.²²²

Dolayısıyla “sahûn” ifadesi, hem namazı vaktinde eda etmeme durumunu hem de namazın ruhuna uygun bir bilinçten ve huşûdan yoksun olma halini içine alan geniş bir anlam çerçevesine sahiptir. Bu durum, bireyin ibadet bilincinin zayıfladığını ve dinî sorumluluklara karşı kayıtsızlaştığını gösterir. Buradan hareketle “sahûn”, sadece davranışsal bir ihmalkârlık değil; aynı zamanda manevî bir kopukluk ve şuur eksikliği anlamında da değerlendirilmelidir.

Sonuç olarak, “sahûn” kavramı, namazı sadece zamanlama açısından değil, onun özü, gayesi ve bireyin içsel dünyasındaki yansıması bakımından da değerlendiren çok boyutlu bir Kur’ânî uyarıdır. Bu kelime aracılığıyla Kur’ân, ibadetlerin şeklen yerine getirilmesinden ziyade, onların bilinçli, içtenlikli ve ihlâs ile eda edilmesine dikkat çekmekte ve müminleri bu yönde bir öz eleştiriye davet etmektedir.

2.1.7. “ماعون” Mâ’ûn Kavramı

Mâ’ûn, Yardım, Küçük iyilik, Gündelik eşya, basit maddi yardım (örneğin: su, tuz, kap-kacak gibi), İhtiyaç duyulan sıradan şeyler anlamlarına gelir. Mâ’ûn, insanların birbirlerinden esirgememesi gereken, sıradan, küçük ama günlük hayatın devamı için gerekli olan yardımları ifade eder. Mesela bir komşunun kapısını çalıp bir tas tuz ya da bir miktar su istemesi gibi. Mâ’ûn’u men etmek; insanlara karşı bu küçük yardımları bile çok görmek, vermemek, engellemek demektir. Bu davranış, Kur’an’da ahlaki bir çürümenin, bencilliğin ve sosyal kopukluğun göstergesi olarak ele alınır. Bu kişiler:

Allah’a inanmıyor olabilir ya da inanıyormuş gibi görünürler (münafıklar),

Ama ne ibadetlerinde samimi, ne de insanlara karşı merhametlidirler,

Namaz kılarlar ama gösteriş için,

Yetimi iterler, yoksula yardım etmezler,

²²² Hayrettin Karaman vd., *Kur’an Yolu Tefsiri*, 5/698.

En küçük yardımda bile bulunmazlar, insanların ihtiyaçlarını görmezden gelirler.²²³

Dolayısıyla, bugünün dünyasında mâ'ûn'u men etmek, yalnızca maddi yardımlarla sınırlı değildir. Bir insanın ihtiyacına karşı kayıtsız kalmak, küçük bir iyiliği bile çok görmek bu kapsamdadır: Bilgi paylaşmamak, Yardım etmekten kaçmak, Elindekini paylaşmamak, Empati kurmamak. Bazen bir selam, bir tebessüm, bir el uzatma bile mâ'ûn kapsamına girer. Bu küçük iyilikleri dahi yapmamak, ayette eleştirilen ahlaki tutumdur.

Mâ'ûn kelimesi, temel anlamı itibarıyla “hayır” kavramını içermekle birlikte, semantik kapsamı yalnızca bununla sınırlı değildir. Bu kavram, insanın yararına olan her türlü maddi ve manevi unsur, toplumsal paylaşım ilkeleri çerçevesinde değerlendirilebilecek zekât ve benzeri mali yükümlülükleri, insanlar arasında karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma vasıtası olarak ortaya çıkan hak, ödünç, mal ve benzeri nimetleri de kapsamaktadır. Kur'ânî bağlamda Mâ'ûn, sadece büyük çaplı yardımları değil, aynı zamanda günlük yaşamda insanların birbirlerinden istifade ettiği küçük çaplı iyilikleri, geçici kullanımlık eşyaları ve basit insani ihtiyaçların karşılanmasını da ifade eden çok boyutlu bir kavramdır.²²⁴

Sonuç olarak Mâ'ûn, bireyin sahip olduğu imkânları toplumla paylaşma sorumluluğunu, sosyal adaletin tesisi bağlamında değerlendiren bir anlayışın ifadesidir. İnsanlar arasında yardımlaşma kültürünü zedeleyen, dayanışmayı ihmal eden veya en küçük bir iyiliği dahi çok gören tutumlar, bu kavramın içerdiği ahlaki boyutla doğrudan çelişmektedir. Nitekim bu bağlamda Mâ'ûn, hem bireysel ahlâk hem de toplumsal bilinç açısından değerlendirildiğinde, insanlara yönelik iyilikte bulunma, paylaşma ve nimetleri başkalarıyla ortak kullanıma açma gibi faziletleri kuşatan genel ve kapsamlı bir ifadedir.

²²³ Sâbûnî, *Safvetü't Tefâsir*, 3/757, Celâleddin el-Mahallî, Celâleddin es-Süyûtî, *Tefsîrû'l-Celâleyn*, 922.

²²⁴ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 5/699.

2.2. Sure Bağlamında Riyâ

Dinin temel prensibi, Allah'ın varlığını ve birliğini, hükümlerliğini ve kudretini kabul ederek, eylem ve davranışları bu inançlara uygun bir şekilde düzenlemeye çalışmaktır. Bu, insanların iyi birer kul olma amacını içerir. Gerçek kulluk, her türlü eylemde içtenlik ve samimiyeti gerektirir. Bu nedenle “ihlas” kavramı önemlidir. İhlas, bir eylemi sadece Allah için yapmak, sadece Allah'ın rızasını gözetmek anlamına gelir²²⁵ ve böylece riyâ, gösteriş ve şirkten kaçınmayı amaç edinir.

Bir eylemi yalnızca Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak amacıyla gerçekleştirmek, ihlasın temel hedefidir. Tüm ibadetlerimizin ve davranışlarımızın, amacı sadece Allah'ın rızasını gözetmek olmalıdır. Bu nedenle, her eylemin başlangıç noktası samimi bir niyettir. Niyet ise bir eylemdeki amaç ve hedefi ifade eder ve ihlasın bir belirtisidir.

Riyâdan korunmanın yolları üzerinde düşünmek önemlidir. Bu, niyetin sürekli olarak Allah'ın rızasını gözetmeye yönelik olması gerektiği anlamına gelir. İbadetler ve eylemler sırasında Allah'ı unutmamak ve o ibadeti içtenlikle yapmak önemlidir. Ayrıca, başkalarının takdirini kazanmak için değil, sadece Allah'ın hoşnutluğunu hedeflemek riyâdan korunmanın tek yoludur. Bu da dini değerlere daha fazla bağlılık ve samimiyet getirecektir.

2.2.1. Riyânın Tanımı

Riyâ, bir şeyi gösterme çabasıdır; yani bir ameli veya ibadeti tamamen göstermek amacıyla yapılan işi başka bir şeye veya kişiye yönlendirmektir. Riyâ teriminin رِئَاء / re'â “gördü” mavisinden türetilmiş olması, bir işi Allah'tan başkasına sunma ve onun rızasına uygun bir şekilde gerçekleştirmiş gibi görünmek için aldatıcı bir çaba içerdiğinin delilidir.²²⁶

Lafız olarak riyâ, kişinin sözlerinde, işlerinde veya davranışlarında gösteriş ve sahte niyetlere dayalı bir tutumudur. Bu tutum, bir iyiliği veya ibadeti Allah'ın rızasını kazanmak amacıyla yapmak yerine, sadece insanların takdirini ve beğenisini

²²⁵ Emannullah Polat, *Kur'an'a Göre Ruhi Hastalıklar*, (Ankara: Fecr Yayınları 2018) 354.

²²⁶ Ebû Tâlib Mekki, *Kütü'l-kulûb*, çev. Yakup Çiçek, Dilaver Selvi, (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014) 2/151.

kazanma hedefi güder. Bu tür bir davranış sergileyen kişilere “riyâkâr” veya “mürâ’î” denir.²²⁷ Bu anlamıyla riyâ, ihlasın tam zıddıdır, çünkü kişi, söylediği sözleri, gerçekleştirdiği eylemleri veya yerine getirdiği ibadetleri Allah'ın rızası için değil, sadece başkalarının hoşnutluğunu ve takdirini kazanmak için yapar. Bu tutum, samimiyet ve içtenlik eksikliğiyle karakterize edilir ve kişinin manevi gelişimine engel olabilir.

İslam inancına göre, amellerin yalnızca Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak amacıyla yapılması gereklidir ve bu nedenle riyâ, dikkatle kaçınılması gereken kötü huylu bir davranıştır. İnsanların takdirini kazanmak yerine, Allah'ın rızasını kazanmaya odaklanmak, İslam'ın temel öğretilerinden biridir ve müminler için önemlidir.

Terim olarak ise riyâ, İslam düşünce geleneği içinde önemli bir yere sahip olan mutasavvıf Haris el-Muhâsibî tarafından şu şekilde tanımlanmıştır: Bir kişinin Allah'a itaat ettiği sırada diğer insanlara hoş görünmek veya onların beğenisini kazanmak amacıyla hareket etmesidir. Bu, kişinin itaati sırasında aslında Allah yerine başkalarına yönelik bir bağlılık gösterdiği anlamına gelir.²²⁸ Diğer bir ifadeyle riyâ, kişinin Allah'a itaat ettiğini gösterdiği esnada, gerçekte amacının diğer insanların arzularını ve takdirlerini toplamak olduğu bir davranıştır.²²⁹ Yani riyâ, bir kimsenin Allah'a itaat ettiği iddiasıyla birlikte asıl amacının diğer insanların takdirini kazanmak olduğu durumu ifade edip inanç ve düşüncelerle tutarsız bir şekilde davranma, kişinin özde söyledikleriyle eylemleri arasında uyumsuzluk oluşturması durumu olarak genellikle ikiyüzlülük olarak nitelenir.²³⁰

Gösteriş, bir amelde gerçekleştirilirken Allah'ın hoşnutluğunu hedeflemek yerine başka bir amaç gütmek anlamına gelir. İslam'a göre ibadetin temel amacı, Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak ve kulluk görevini yerine getirmek iken riyâ,

²²⁷ Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, *Keşşafü Istilâhâtî'l-Fünûn*, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984) 1/607.

²²⁸ Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezî, *er-Ri'âye*, tah. Abdulkadir Ahmet Ata, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty)160-163.

²²⁹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 160-163.

²³⁰ Hasan İsi, “Türkiye Türkçesindeki Bazı Dini Terimlere Tarihi Metinlerle Karşılaştırmalı Bakış”, *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (Ankara: Türk İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi Yayınları, 2017) sayı: 13, 501.

doğrudan veya dolaylı olarak, Allah'ın hoşnutluğunu kazanma niyetini dünyevi çıkarlar için harcamak anlamına gelir.²³¹

Riyâ, amellerin veya iyiliklerin, yalnızca Allah'ın rızasını kazanma amacıyla yapılması gerektiği hâlde, bunların insanların takdirini, beğenisini ve övgüsünü kazanma amacıyla yapılması anlamına gelir. Bu, bireyin eylemlerini Allah'ın rızasına odaklamak yerine, haricî bir görüntü ve sosyal kabul elde etme amacıyla gerçekleştirmesiyle kendini gösterir. İslami öğretilerde, riyâ, amellerin safiyetini ve samimiyetini bozan bir hastalık olarak kabul edilir, çünkü insanın niyeti, içsel bir doğruluk ve Allah'a yönelmiş olmaktan sapar.²³² Bu bağlamda, riyâ, bir insanın manevi eylemlerini başkasının onay ve takdiri için yapması durumunda, gerçek anlamda bir ibadet olma niteliğinden yoksun kalır.

Riyânın, Türkçedeki karşılığı olan “gösteriş”, tarihsel ve kültürel bağlamlarda her zaman olumsuz bir kavram olarak değerlendirilmiş ve kınanmıştır. Gösteriş, bir kişinin başkalarını aldatmak, şaşırtmak, korkutmak veya yalnızca kendini beğendirmek amacıyla sergilediği yapay davranışlar, çalımlar, alımlı hareketler ve sürekli bir duruş sergileme biçimi olarak tanımlanabilir. Bu tür davranışlar, özü itibarıyla samimiyetten uzak, yüzeysel ve gösterişli bir yaklaşımı ifade eder. Gösteriş, bireyin içsel değerlerinden ziyade dışsal algılar üzerine kurulu bir tutum sergileyerek, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde güveni zedeleyebilir. Dolayısıyla, riyânın veya gösterişin bulunduğu her ortamda, insan ilişkilerinin temelini oluşturan dürüstlük ve samimiyet ilkelerinden sapıldığı kabul edilir. Hem bireyler hem de toplumlar, içtenlikten uzak olan bu tür yapay davranışları, toplumsal değerler ve etik normlarla bağdaşmaz olarak kabul ederek, bu tür tutumları eleştirmiş ve kınamıştır.²³³

İmam Gazzâlî riyâyı, “Allah'a yapılan ibadetlerde, kulları kastetmektir” şeklinde tanımlamıştır. Bu tanımda Gazzâlî, riyânın özünü, bir kişinin Allah'a yönelik ibadetlerini, esas amacının dışında, insanlardan takdir ve övgü elde etme amacıyla yapması olarak ifade etmektedir. Burada, ibadetlerin asıl gayesi olan Allah rızası yerine, sosyal onay ve beğeni arayışı ön plana çıkmaktadır. Gazzâlî'ye göre

²³¹ Hasan eş-Şerkâvî, *Mu'cemü elfâzi's-sûfîyye*, (Kahire: Muhtar, 1987) 161.

²³² Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâtı'l-fünûn*, 1/607.

²³³ Akalın, Şükrü Haluk, *Türkçe Sözlük*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011) “gösteriş” md.

riyâ, amellerin içsel saflığından ve samimiyetinden sapmasına yol açarak, insanın Allah'a ibadetini, haricî göstergelere yönlendiren bir tür manevi bozulma anlamına gelir.²³⁴ Bu bağlamda, riyânın, ibadetlerde Allah'ın rızasını kazanma niyetinin gölgelemesi ve kişiyi, ibadetlerini insanlara göstermek ve onların takdirini kazanmak için yapmaya sevk etmesi, en büyük tehlikesini oluşturur.

İmam Gazzâlî, insanlarda var olan mevki ve statü tutkusunu derinlemesine inceledikten sonra, bu tutkunun bir sonucu olarak ortaya çıkan riyânın, amellerin kabulü üzerinde farklı derecelerde etkiler yarattığını ifade etmiştir. Gazzâlî'ye göre, bireylerin gösteriş yapma niyeti arttıkça, bu tutumun amellerin değerini olumsuz yönde etkilemesi de artmaktadır. Bununla birlikte, kişinin amellerini yalnızca Allah rızası, sevap beklentisi ve ibadet niyetiyle gerçekleştirmesi durumunda riyânın etkisi giderek azalır. Gazzâlî, riyânın çeşitli biçimlerini sıralayarak, en tehlikeli olanının, amellerin dışa vurumu durumunda Allah'tan başkasına tazim gösteren kişinin riyâsı olduğunu vurgulamıştır. Bu kişi, dışarıdan bakıldığında Allah'a itaat ediyor gibi görünse de, gerçekte davranışlarını başkasına yönelik bir itaate dayandırmaktadır. Gazzâlî, bu tür riyâyı Rasûlüllah'ın (s.a.s.) “gizli şirk”²³⁵ olarak tanımladığını aktararak, kişinin içindeki niyetin, dışsal görünümünden daha fazla önem taşıdığını belirtmiştir.²³⁶ Bu bağlamda, Gazzâlî, insanın niyetinin safiyetini ve amellerinin yalnızca Allah için olmasının, riyânın zararlarını ortadan kaldırma açısından kritik olduğunu ifade etmektedir.

2.2.2. Riyânın Sebepleri

Riyâ, insanın davranışlarını ve görünüşünü, genellikle başkalarının takdirini kazanma, olumlu değerlendirmeler alma ve toplum içinde saygınlık elde etme amacıyla sunma eğilimidir. Her eylemin bir amacı olduğu gibi, riyânın da belirli bir amacı vardır. Mürâ'î riyâsını maddi kazanç, sosyal statü veya benzeri şeyler elde etmek amacıyla gerçekleştirir.

İnsanları riyâkârlığa yönelten unsurların bilinmesi ve bu unsurlardan kaçınılması, hem bireysel hem de toplumsal anlamda büyük bir önem taşımaktadır.

²³⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005) 1206.

²³⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l Arabiyye, ts. “Kitâbü'z-Zühd”, 21.

²³⁶ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 1210.

Riyâyâ sürükleyen çeşitli sebepler bulunmaktadır ve bu sebeplerin her biri, bireyin içsel dünyasında ya da sosyal çevresinde ortaya çıkan bir dizi etkenle ilişkilidir. Bu etkenler, aşağıdaki başlıklar altında özetlenebilir:

2.2.2.1. Riyâ ile Maddî Çıkar Gözetmek

Mürâ'î, şüpheli işlerden kaçınarak, namazlarını arttırarak ve insanların dikkatini çekerek, yetim malı, vasiyet veya vakıf gibi görevlere atanmaya çalışır. Asıl niyeti, bu pozisyonlara gelip insanların güvenini kazandıktan sonra bunu kötüye kullanmaktır. Çünkü amacı, insanlara gösteriş yaparak kendisini güvenilir göstermek ve ardından bu mevkieerde kötülük yapmaktır. Dolandırıcılar, hilebazlar ve insanları kandıranlar bu gruba dâhil edilir. Sadece insanların güvenini kazanıncaya kadar iyi bir izlenim bırakmaya çalışırlar ve sonra amacı sadece kötülük yapmaktır. Bu, amacı kötülük olan bir riyâdır. Riyâ zaten kötü bir eylemdir, ancak başkalarına kötülük yapmak için riyâ yapmak daha da kötüdür.²³⁷

2.2.2.2. Riyâ ile İtibar Sahibi Olmayı Amaçlamak

Herhangi bir maddî çıkar gözetmeden sadece halkın itibarını gözetlemek için yapılan riyâdır. Örneğin, kişi toplumun içinde oruç tutmamasına rağmen, oruç tutuyormuş gibi davranarak daha sonra birisi onun oruç tutmadığını öğrenirse, hastalık veya davete icabet gibi bahanelerle orucunu bozduğunu açıklar. Bu gibi şeyleri yapmamasının sebebi, bazen insanların kendisini ayıplamasından korkmasıdır. Bazen de, itibarını artırmak amacıyla yapar. Her iki durum da insanların gözünde olumlu bir izlenim bırakmaya yöneliktir. Bir kişiye, “Hoca olduğunuz halde neden oruç tutmuyorsunuz?” diyecek kimselerin olmaması için toplumun içinde oruç tutuyormuş gibi davranır. Teravih namazı ve gece namazlarını kılmamasına rağmen, toplumun gözünde tembellerden olmamak için bunları yapar.²³⁸

Bu tür davranışlarda bulunan bir kişinin amacı, kendisinin takdir edildiğini ve saygı gördüğünü bildiği zaman, kendisini daha yüksek bir konumda hissetmek ve toplum içinde değerli bir pozisyon elde etmektir. Diğer insanların ona övgülerde bulunmaları, onunla iyi geçinmeleri ve toplumda özel bir yer ayırmaları beklenir. Bu kişinin yaptığı hatalar olumlu bir şekilde ve onun lehine yorumlanacaktır.

²³⁷ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi 'd-Dîn*, 1210.

²³⁸ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi 'd-Dîn*, 1210.

2.2.2.3. İman Zayıflığı

İman zayıflığı insanları riyâkârlığa sevk eden en temel sebeplerden biridir. İmanında zayıflık bulunan birey, her türlü korkusunu yalnızca dünyevi sebeplerle aşmayı umut eder ve her türlü umudunu yalnızca maddî varlıklara bağlar. Allah'a duyduğu güvenin eksikliği, ona olan inancını zayıflatır ve bu durum, riyâyâ düşmesine neden olur. Zayıf imanlı bireyler, Allah'ın her türlü işte yegâne kudret sahibi olduğu bilincine varamamışlardır. Onlar, Allah'a güvenmek yerine, insanlardan ve maddî sebeplerden bir şeyler beklemeye yönelirler. Gerçek iman sahipleri ise, bütün davranışlarını yalnızca Allah'ın rızası için şekillendirirler ve insanların kendilerine yönelik değerlendirmelerine fazla önem vermezler. Çünkü onlar, Allah'ın takdiri doğrultusunda, herhangi bir hayır onlara ulaşacaksa, buna karşı çıkabilecek hiçbir güç olmadığını bilirler. Aynı şekilde, Allah Teâlâ bir kötülüğü takdir etmişse, tüm insanların müdahaleleri buna engel olamayacaktır. Gerçek iman, sadece Allah'a güvenmeyi ve sadece O'nun rızasını gözetmeyi gerektirir, bu da riyânın önüne geçer.²³⁹

2.2.2.4. Övülme Arzusu

İnsan fitratında, başkaları tarafından övülme ve takdir edilme arzusu bulunur. İnsan, doğal olarak methedilmeyi sever ve kötülenmekten hoşlanmaz. Bu içsel dürtü, bazen riyâyâ dönüşebilir, çünkü insanlar bazen Allah rızası için yaptıkları ibadetleri ve davranışları, sadece başkalarının takdirini kazanmak amacıyla yapmaya başlarlar. Ancak unutulmamalıdır ki, başkalarının övgüsü, bir kişinin yaşam süresini uzatamaz, rızasını arttırmaz ya da Allah'ın takdir ettiği bir belayı ondan savamaz. Riyâkâr bir kişi, insanlara kendini beğendirerek maddî kazanç elde etmek, makam veya şöhret peşinden gitmek isteyebilir. Ancak bunlar, gerçek anlamda bir hayat gayesi haline getirilebilecek değerler değildir. Müminin gerçek hedefi, Allah'ın rızasını kazanmaktır. İnsanlar, samimi ve içten bir mümini Allah'ın rızası doğrultusunda severler ve bu sevgi doğal bir sonuçtur. Dolayısıyla, sadece insanların takdirini kazanmak amacıyla yapılan her işte Allah'ın rızası söz konusu olmayacak, dolayısıyla bu davranışlar gerçek anlamda değer kazanmayacaktır.²⁴⁰

²³⁹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 167-169.

²⁴⁰ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 167-169.

2.2.2.5. Yerilmekten Korkmak

Yerilme korkusu, riyâkârlığa yol açan bir diğer önemli sebep olarak karşımıza çıkar. Toplum, yerilen ve kötölenen kişileri dışlayabilir; sözlerine güvenilmeyebilir, şahitlikleri reddedilebilir ve toplumsal ilişkilerde dışlanmışlık hissi yaşanabilir. Bir kişi toplumdan dışlandığında, sosyal statüsü, ilişkileri ve güveni zedelenebilir. Bu tür olumsuzluklardan kaçınmak isteyen bazı insanlar, riyâkârlık yaparak insanların gözünde daha farklı ve takdir edilen bir kişi olmaya çalışır. Bu kişiler, toplumun sevgi ve saygısını kazanmak amacıyla, gerçek benliklerinden farklı bir kimlik sergileyebilirler. Ancak, unutulmamalıdır ki, bu tür bir gösteriş, kişinin gerçek içsel değerini yansıtmaz ve zamanla onu ruhsal açıdan daha da zayıflatabilir.²⁴¹

2.2.2.6. İnsanların Ellerindeki Göz Dikmek ve Hırs

İnsanların ellerindeki varlıklara karşı duyulan hırs ve tamahkârlık, riyâyâ neden olabilecek bir başka etkidir. Kişi, başkalarının sahip olduğu şeylere duyduğu aşırı istek nedeniyle, zamanla içsel huzurunu kaybedebilir ve bu durum, başkalarına benzeme ya da onların sahip olduklarını elde etme arzusunun yol açabilir. Ancak, bir insan ne kadar çaba gösterirse göstere, Allah'ın takdir ettiği şeyler dışında hiçbir şey elde edemez. İnsan, Allah'a iman ederek, O'nun takdirine rıza göstererek huzura erer. Bu şekilde, kişinin sahip olduğu her şeyin, Allah'ın takdiri doğrultusunda olduğunun bilincine varması, onu tamahkârlıktan ve hırsıyla başkalarına göz dikmekten korur. İman sahibi bir kişi, Allah'ın verdiği nimetlere şükrederse, Allah ona daha fazla nimet verecek, aksi takdirde bu nimetler elinden alınacaktır.²⁴² Nitekim "وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ" (Eğer şükrederseniz, elbette size nimetimi artıracam ve eğer nankörlük ederseniz, şüphesiz azabım çok şiddetlidir)²⁴³ ayeti de bunu desteklemektedir.

Yukarıda saydığımız sebepler, surede zikredilen riyâ hastalığını meydana getirmektedir ve aynı zamanda bireyi içsel huzurdan uzaklaştırarak, dünyevi beklentiler doğrultusunda hareket etmeye yöneltir. Gerçek huzur ve mutluluk ise, yalnızca Allah'a iman etmek, O'nun rızasını kazanmak ve dünyaya karşı duyulan aşırı isteklerden uzak durmakla elde edilebilir.

²⁴¹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 169-173.

²⁴² Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 169-173.

²⁴³ İbrahim, 14/7.

2.2.3. Riyâ'nın Zararları

Riyâ, inanan bir bireyde bulunmaması gereken, ahlâkî olarak olumsuz bir özelliktir. Zira riyâ, samimiyet ve ihlâsla doğrudan çelişen bir tutumdur ve gerçek ibadetin özünü bozar. Riyânın zıddı olan ihlâs ise yapılan her eylemin yalnızca Allah'ın rızası için yapılması gerektiğini vurgulayan temel bir özelliktir. Oysa riyâ, eylemlerini yalnızca başkalarının takdirini kazanmak, toplumsal onay almak veya kişisel çıkar sağlamak amacıyla gerçekleştiren bir tutumdur. Bu bağlamda, riyâ ile yapılan hiçbir ibadet veya amelin gerçek anlamda sevap kazanması mümkün değildir.²⁴⁴

İbadetlerinde riyâ barındıran bir kişi, ahirette Allah katında sevaptan yoksun kalır. Zira Allah Teâlâ yapılan amellerin yalnızca samimiyetle, O'na duyulan derin bağlılıkla gerçekleştirilmesini kabul eder. Riyâ ise bu samimiyeti zedeler ve amelin kabulünü engeller. Bu tür ameller, sadece dünyada geçici bir takdir ve fayda sağlayabilirken, ahirette hiçbir değeri bulunmaz. Dünyada insan, başkalarının gözünde değer kazanabilir veya kısa süreli ödüller alabilir, ancak bu geçici kazançlar, ahirette kişinin kurtuluşuna hizmet etmez. Sonuç olarak, riyâ ile yapılan her eylem, ahirette kaybolan ve değerini yitiren bir amele dönüşür. Bu nedenle, gerçek bir müminin amelleri, yalnızca Allah'ın rızasına yönelik olmalı ve riyâ gibi içsel saflıktan uzak tutumlardan arındırılmalıdır.²⁴⁵

Riyâ yalnızca bir davranış biçimi değil, aynı zamanda kişilik bozukluğunun da bir göstergesidir. Kişinin içsel samimiyetiyle çelişen bu tutum, hakikatin üstünü örten bir perde gibi işlev görür ve bireyin basiretini köreltir. Riyâ, insanın gerçek doğasını gizleyerek, toplumda takdir edilme arzusuyla şekillenen, sahte bir kimlik oluşturur. Bu davranış, genellikle kendine güveni olmayan bireylerin sığındığı bir savunma mekanizmasıdır; çünkü riyâ, bu kişilerin kendilerini başkalarına beğendirebilmek ve toplumsal kabul görmek amacıyla geliştirdiği yapay bir maskedir.²⁴⁶

Riyâ, çoğu zaman insanın psikolojik gelişiminin erken dönemlerinde yerleşmeye başlar. Çocukluk yıllarındaki psikolojik ve sosyal etkiler, bireyin içsel

²⁴⁴ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 302.

²⁴⁵ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 302.

²⁴⁶ Gazzâlî, *İhyâu Ulumî'd-din*, 1217-1218.

değerlerini dışsal onaylarla değiştirmesine neden olabilir. Ancak akıl kemale erdikçe, birey, riyânın tehlikelerini fark etmeye başlar. Riyâ, yalnızca geçici toplumsal onay sağlasa da, bireyin iç huzurunu ve manevi gelişimini engeller. Bu sebeple, riyâ ile mücadele etmek, yalnızca bilinçli bir çaba değil, aynı zamanda şehvetlere ve nefsin arzularına karşı verilen uzun ve zorlu bir mücadelenin de sonucudur. Riyâ, kişinin nefesine olan bağımlılığını ve toplumsal övgüye duyduğu aşırı arzuyu yansıtan bir olgu olarak, ancak derin bir içsel dönüşüm ve şehvetlere karşı verilen kararlı bir muharebe ile aşılabılır.²⁴⁷

Riyâ, samimiyet ve içsel dürüstlükten sapmak suretiyle yapılan bir davranış biçimi olup, Allah’a karşı bir ihlâs eksikliğini ifade eder. Bu tür bir tutum sergileyen bir kimseye yüce Allah, nihayetinde içsel gizliliklerini ve samimiyetsizliklerini açığa çıkararak karşılık verir. Kişi, dünya hayatında, içindeki riyâkârlık ve gösterişi dışa vurduğunda, Allah, onun gerçek niyetlerini ortaya koyar ve onu rezil rüsva eder. Böylece, riyâ ve gösterişin karşılığı, her iki dünyada da, ya kişinin itibarını kaybetmesi ya da samimiyetsizliğinin ifşa edilmesi şeklinde olacaktır.

Bu durumda, riyânın kişiye verdiği geçici faydalar, onun nihai olarak hem dünyada hem de ahirette karşılaşacağı rezillik ve utanç ile sonlanacaktır. Dünyada, insanlar nezdinde değer kaybı, toplumsal güvenin sarsılması gibi sonuçlar doğuracakken, ahirette ise kişinin amellerinin kabul edilmemesi, Allah katında sevap kazanmaması gibi manevi kayıplara yol açacaktır. Bu bağlamda, riyâ ve gösterişin her iki dünyada da bireyi tehlikeli bir şekilde olumsuz etkileyeceği açıktır.²⁴⁸

Riyâ ve süm’a, yani insanları etkileme veya onların takdirini kazanma amacıyla yapılan iyilikler, kişiyi samimiyetten uzaklaştırır ve bu tür eylemler, aslında Allah’ın rızasını kazanmaktan çok, dünyevi övgüleri hedefler. Ancak, bir Müslümanın yaptığı hayır, eğer başkalarının takdiri ve övgüsü ile karşılanmış olsa bile, bu durum o amelin gerçek niyeti ile çelişmediği sürece, Allah katındaki değerini kaybetmez. Burada önemli olan, kişinin eylemindeki niyetin saf ve yalnızca Allah’ın

²⁴⁷ Gazzâlî, *İhyâu Ulumî’-d-din*, 1217-1218.

²⁴⁸ Ebü’l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1959) 11/336-337.

rızasını gözeterek yapılmış olmasıdır. İbadet ve hayırların kıymeti, dışsal takdirden çok, içsel niyetin samimiyetiyle doğrudan ilişkilidir.²⁴⁹

Riyâkârlık, samimiyetten yoksun ve gösterişe dayalı bir davranış biçimi olup, kişi üzerinde hem bireysel hem de toplumsal düzeyde olumsuz etkiler yaratır. İlk olarak, riyâ yapan birey, toplum nezdinde güven kaybına uğrar. Zira insanlar, içtenlik ve dürüstlükten uzak davranışları kolayca fark edebilirler ve bu durum, kişinin toplumsal itibarını zedeler. Kişi, başkalarının takdirini kazanma amacıyla hareket ettiğinde, bu eylemlerinin gerçek niyetini gizleyerek güven inşa etmeye çalışır; ancak zamanla insanlar, bu yapay tavırları ve samimiyetsizlikleri fark ederek ona olan güvenlerini kaybederler. Daha sonra, riyâkâr birey öz güvenini yitirir. İçsel olarak kendisini sürekli olarak başkalarının gözünde değerli ve takdir edilen bir kişi olarak konumlandırmaya çalışırken, kendi iç dünyasında bir boşluk hissi ve kimlik bunalımı yaşar. Çünkü gerçek değer ve onay, insanın kendi içsel doğruluğuna ve samimiyetine dayalıdır; ancak riyâ, bu içsel değerlerden uzaklaşmayı ve başkalarının dışsal övgüsüne odaklanmayı gerektirir.²⁵⁰ Sonuç olarak, surede zikredilen riyâkâr davranışlar, kişiyi yalnızca dışsal onayla tatmin etmeye çalışırken, bu çabalar öz güven eksikliğine ve psikolojik iflasa yol açar. Bu durum, bireyin ruhsal bütünlüğünü zedeler ve uzun vadede kişisel tatmin ve içsel huzurun kaybolmasına neden olur.

2.2.4. Riyâ'nın Yapılış Şekilleri

Riyâ, hem bireysel hem de toplumsal boyutları olan karmaşık bir olgudur. Bireyin hem dünyevi yaşamında sahici bir duruş sergilemesi hem de uhrevi kurtuluşunu temin etmesi açısından, riyanın farkında olunması ve bu davranıştan sakınılması büyük önem arz etmektedir. Dolayısıyla, riyanın yapılış şekillerine dair farkındalık geliştirmek, kişinin içsel arınması ve toplumsal samimiyetin inşası açısından son derece değerlidir.

2.2.4.1. Beden ile Yapılan Riyâ

Gazzâlî'ye göre, riyanın en tehlikeli boyutu, dini inanç ve pratiği kullanarak yapılan riyâkârlıktır. Gazali, bu tür davranışları dini değerlerin tahrif edilmesi ve samimiyetin kaybedilmesi olarak değerlendirir. Ona göre, “zahitlik” gibi dini

²⁴⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Riyâzü's-Sâlihîn*, çev. M. Yaşar Kandemir vd. (İstanbul: Erkam Yayınları, 2001) 75-76.

²⁵⁰ Nevevî, *Riyâzü's-Sâlihîn*, 68.

kavramlar, bir geçim kaynağına dönüştürülebilir. Bireyler, bu kavramları kullanarak hem toplumsal takdir kazanabilir hem de geçimlerini sağlayabilirler. Gazali, bu tür bireylerin dini sadakatlerini samimiyetle değil, dışsal ödüller elde etmek amacıyla sergilediklerini ifade eder.²⁵¹

Dini değerler üzerinden olmadan da riyâ yapılabilir. İnsanların büyük bir kısmı, özellikle ergenlik dönemindeki bireyler ve kimlik oluşturma sürecinde olan kişiler, kendilerini ifade etmek amacıyla fiziksel özelliklerini öne çıkararak gösteriş yapma yoluna başvururlar. Özellikle bedensel görünümün vurgulandığı, estetik açıdan dikkat çeken bir imaj yaratma amacı güdülür. Berrak bir vücut, düzgün bir boy, güzel bir yüz, temiz bir beden ve güçlü, dengeli azalar, bireylerin dış dünyaya kendilerini gösterme biçimlerinden bazılarıdır. Bu tür fiziksel özelliklerle yapılan gösteriş, bireylerin sosyal kabul ve beğeni arayışlarının bir sonucudur.²⁵²

Muhâsibî'nin açıklamasına göre, dünya işleriyle meşgul olan fert, genellikle maddi başarı ve toplumsal itibar elde etmeyi hedefler. Bu kişi, toplumsal konumunu güçlendirmek ve çevresindeki bireyler nezdinde olumlu bir izlenim bırakmak amacıyla, dışsal faktörlere yoğun bir şekilde odaklanır. Dünya işlerine ilişkin bu odaklanma, onun yaşamındaki öncelikleri belirler ve bu doğrultuda şekillenen davranışlar, bireyin içsel değerlerinden çok dışsal algıları gözetme eğilimini pekiştirir. İnsanın toplumda kabul görmek, saygınlık kazanmak ve belirli bir şöhret seviyesine ulaşmak için sergilediği tutumlar, genellikle dış görünüşünün ve davranışlarının bu hedeflere uygun olmasını gerektirir. Dolayısıyla, fertler, çevrelerinin beklentilerine uygun bir şekilde hareket ederek, kendilerini dışarıdan daha olumlu bir biçimde göstermek için çeşitli sosyal ve estetik stratejiler kullanır. Bu tür bir yaklaşım, bireyin içsel hedeflerinden ziyade, toplumsal imaj ve itibarını ön plana çıkaran bir yaşam biçimine işaret eder.²⁵³

İnsan, dünya hayatına olan sevgi ve bağlılığı arttıkça, bu dünyada kalıcı bir varlık olma arzusuyla hareket eder. Dünyaya olan ilgi, ona olan gönül bağına güçlendirir ve bu bağ, bireyin bu dünyadan daha fazla haz elde etme ve payını artırma isteğini pekiştirir. Bu bağlamda insan, dünya hayatındaki etkinliğini ve

²⁵¹ Gazzâlî, *İhyâu Ulumî'd*, 1207.

²⁵² Gazzâlî, *İhyâu Ulumî'd*, 1207.

²⁵³ Haris el- Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 179.

nüfuzunu artırmak, toplum nezdinde övgü almak ve güzel bir şöhretle anılmak amacıyla çeşitli stratejiler izler. Toplumda saygın bir yer edinme ve olumlu bir izlenim bırakma çabası, ferdin dünya üzerindeki yaşamını daha değerli kılma isteğinden kaynaklanır. Bu nedenle, dünyada güzel bir yaşam sürme arzusu, bireyin sürekli olarak dışsal onay arayışına girmesine yol açar. Fert sadece kendi içsel tatminini değil, aynı zamanda sosyal çevresinin takdirini kazanmayı da hedefler. Bu durum, bireyin toplumda kabul görme, saygınlık elde etme ve dışarıdan olumlu bir şekilde değerlendirilme yönündeki çabalarını artırır.²⁵⁴

2.2.4.2. Giysiler ile Riyâ

Hz. Peygamber (s.a.s.)'in giyim tarzına uyma amacı güderek gerçekleştirilen bazı davranışlar, zaman zaman riyâ ile karışabilir. Bu tür davranışlar, kişinin dini kimliğini vurgulamak ve toplumda takdir toplamak amacıyla sergilenmiş olabilir. Örneğin, saçların ortadan ikiye ayrılması, secde izlerinin belirgin şekilde görülmesi, kaba ve sert kumaşlardan yapılmış elbiselerin tercih edilmesi, elbise kollarının sıvanması, yenlerin kısaltılması ve ayakkabıları dikmek, bazen sadece dini bir vecibe yerine getirme arzusuyla değil, daha fazla dikkat çekme ve dini sadakati öne çıkarma amacıyla yapılabilir. Aynı şekilde, ayakkabıları dindarların kılık kıyafetine uydurma, elbiseleri süslememek gibi davranışlar, dışsal bir izlenim yaratma amacı taşıyabilir. İbadet esnasında yaşanan zorlukları veya çekilen sıkıntıları başkalarına göstermek de, kişinin içsel samimiyetinden çok dışarıdan takdir edilme arzusuna işaret edebilir. Bu tür davranışlar, kişinin dini pratiği ve inancını samimi bir şekilde yaşamak yerine, başkalarına hoş bir izlenim bırakmak veya toplumsal onay almak amacıyla yapılması durumunda riyâyâ dönüşebilir.²⁵⁵

Bazı kişiler, hem dinî hem de dünyevî açıdan övgü almak amacıyla, her iki açıdan da yaşam tarzlarını benimseme eğilimindedir. Bu bireyler, dini değerleri vurgulamak amacıyla dindarların giyim tarzını, toplumsal saygınlık kazanmak amacıyla ise dünyalıların, özellikle zenginlerin giyim tarzını tercih ederler. Örneğin, elbiselerini uygun şekilde giyerler, ancak bunları toplumdaki farklı kesimler tarafından hoş karşılanacak şekilde düzenlerler. Kendi dini kimliklerini yansıtan

²⁵⁴ Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezî , *El- Kasdu ve 'r-Rucû illallah* çev. Muhammed Coşkun, (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2012) 61.

²⁵⁵Muhâsibî, *er-Riâyâ*, 180.

giyim tarzları ile aynı zamanda toplumsal statülerini de göstermek amacı güderler. Bazı kişiler ise, hem dünyevi hem de dini çevrelerde saygınlık kazanmak için daha aşırı bir şekilde giyime özen gösterirler. Dindarlıklarını sergilemekle birlikte, lüks ve gösterişli elbiseler giyerek, bu şekilde toplumda daha üst düzeyde görünmeyi amaçlarlar. Bu tür bireyler, aynı zamanda dini topluluklarda saygınlık kazanırken, dünyevi güç sahiplerinin yanında da saygınlık elde etmek isterler. Giyim ve davranış biçimlerini, sadece dini değerlerle değil, aynı zamanda toplumsal sınıflarla da uyumlu hale getirerek her iki kesimin de takdirini kazanmayı hedeflerler. Bu çabalar, toplumsal övgü almak ve farklı sosyal gruplarla uyum sağlamak için yapılan yapay bir gösteriştten ibaret olabilir. Öte yandan, bazı bireyler kendilerine sunulan dini giyim ve yaşam tarzını değiştirmekten kaçınırlar. Özellikle toplumun “dünyaya meyletmek” gibi olumsuz bir yargıya varmasından endişe ederler. Dolayısıyla, bu tür bireyler, daha lüks bir hayat tarzını kabul etmek yerine, daha mütevazı ve sade bir giyim tarzını benimseyebilirler. Ancak bu davranışları da yine sosyal çevrelerinden alacakları takdirle şekillenir. Toplumsal saygınlık kaygısı, onları hem dünyaya hem de dine uygun davranışlar sergilemeye yöneltir, fakat bu durum bazen riyâyâ dönüşebilir.²⁵⁶

Mürâ’î, kılık kıyafet ve dış görünüşle gerçekleştirilen bir tür riyâkârlık olarak tanımlanabilir ve bireyin, çevresindeki insanların saygısını kazanmak amacıyla kendi görünümünü manipüle etme davranışdır. Bu tür riyâ, kişinin toplumsal kimliğini inşa etme çabasıyla ilişkilidir ve özellikle dini topluluklarda, ibadet ehli olarak kabul edilen bir grupta yer almayı hedefler. Mürâ’î, dış görünümünü dini değerlerle örtüştürme çabası içinde, dünyevi zevklerden ziyade ahirete olan bağlılığını vurgulamaya çalışır. Bu davranış, saçı kirli tutmak, bıyıkları tıraş etmemek, yavaş yürümek, secde izlerini alnında bırakmak, eski ya da yamalı elbiseler giymek ve temizlik kurallarına riayet etmemek gibi çeşitli şekillerde tezahür edebilir. Bu sembolik eylemler, kişinin, kendini ibadet ehli olarak tanımladığı bir topluluğa ait gösterme çabasıdır. Bununla birlikte mürâ’î, dinî bir figür veya âlim imajı sergilemek amacıyla, başörtüsü gibi dini işaretler kullanarak çevresindekilerin saygısını kazanma çabası da gösterebilir. Ancak, bu davranışlar, genellikle başkalarına dikkat çekmek amacıyla gerçekleştirilir ve mürâ’î, bu davranışların dışarıya yansıyan yönünün, onun

²⁵⁶ Muhâsibi, er-Riâye, 180-181.

içsel samimiyetiyle çelişmemesine dikkat eder. Zira riyâkârlık amacıyla sergilenen bu tür davranışlar, dikkatlice ve bilinçli bir şekilde yapılmalıdır, çünkü amaç, dışsal takdir ve övgü kazanmaktır.

Mürâ'î, aynı zamanda toplumsal grupların ve sınıfların övgüsünü kazanma çabası güder. Örneğin, çok kötü giyinmesi, zengin kesimin eleştirilerine yol açarken; aşırı derecede iyi giyinmesi ise, fakir kesim tarafından olumsuz bir şekilde değerlendirilmesine neden olabilir. Bu nedenle, mürâ'î, toplumun farklı kesimlerinin takdirini kazanabilmek için, dış görünüşünde bir denge kurma gayreti gösterir. Bu çaba, onun toplumsal kabul ve saygı arayışıyla yakından ilişkilidir ve bu çerçevede yaptığı her türlü davranış, daha çok dışsal onay alma amacı taşır.²⁵⁷

Sonuç olarak, mürâ'î, dini ve toplumsal normları kullanarak, çevresindeki bireylerden saygı kazanmayı amaçlayan, samimiyetten uzak ve toplumsal kabulü hedefleyen bir davranış biçimini benimser. Bu tür davranışlar, riyâkârlıkla ilişkili olup, bireyin içsel inançlarından çok, dışsal övgü ve takdiri hedef alır.

2.2.4.3. Söz ve Amel ile Riyâ

Riyânın en kolay şekilde ve en belirgin şekilde ortaya çıkmasına sebep olan etkenlerden biri dildir. Zira dil, fertlerin samimiyetsiz bir şekilde başkalarına kendilerini gösterme ve toplumsal takdir kazanma çabalarına zemin hazırlayan bir araçtır. Mesela hikmetli sözler söylemek, tartışmalar sırasında güçlü ve ikna edici deliller sunarak ilim edinmiş olduğunu dil yoluyla sergilemek, sürekli olarak Allah'ı zikrettiğini ima etmek, iyiliği teşvik etmek ve kötülükten sakındırmak, konuşurken ses tonunu alçaltmak, belirli bir korku ve hüznün duygusunu yansıtmak amacıyla güzel bir sesle Kur'ân okumak gibi davranışlar. Özellikle, dil yoluyla Allah'ı anmak veya dini emirleri yerine getirme çabası, bireyin içsel bir bağlılık ve inançtan ziyade, çevresindekiler üzerinde derin bir etki bırakma amacını taşır. Ayrıca, konuşurken sesin alçaltılması ya da Kur'an okurken hüzünlü bir ton kullanılması gibi davranışlar, bireyin dini olgunluğunu başkalarına göstermek için kullandığı birer araç haline gelir. Bu şekilde, dilin kullanımı, riyânın ortaya çıkmasına ve kişinin samimiyetsiz bir şekilde başkalarının takdirini kazanmaya çalışmasına yol açmaktadır.²⁵⁸

²⁵⁷ Gazâlî, *İhyâü Ulûmi 'd-Dîn*, 1207.

²⁵⁸ Muhâsibi, *er-Riâye*, 182.

Muhâsibî, insanın nefsine ait üç önemli özelliği tespit ederek bu özelliklerle nasıl mücadele edilmesi gerektiğini açıklamaktadır. Bu noktada, nefsin sahip olduğu bazı olumsuz eğilimlerin ve düşüncelerin farkına varılması, bireyin manevi olgunlaşma sürecinde önemli bir adım olarak görülmektedir. Muhâsibî, bu üç özelliği şu şekilde tanımlar ve bu hususta başarılı olabilmek için Rabbinden yardım dilemesini önerir. Ayrıca, bireylerin bu özelliklerle mücadele ederken asla gevşeklik veya gaflet göstermemeleri gerektiğini vurgular.

Korku Halinin Gösterilmesi: Eğer nefsin, belirli bir konuda korku duyduğunu veya bir endişe hali sergilediğini fark edersen, bunun, o işin güvenli olduğu ve yapılmasının doğru olduğu anlamına geldiğini bilmelisin. Nefsin korkusu, aslında o işi gerçekleştirmede bir engel olmadığına ve yapılan işin doğru bir şekilde yapılabileceğine işaret eder.

Kendi Doğruluğuna Dair İddia: Nefsin, belirli bir konuda kendi doğruluğunu savunduğunda, bunun bir aldanma ve yanıltma durumu olduğunu anlamalısın. Çünkü nefsin, kendisinin doğru olduğunu iddia etmesi, gerçekte o kişinin hatalı olduğunu ve yanlış bir yolda olduğunu gösterir. Bu durumda, nefsin yanılgıya düştüğünü fark etmek önemlidir.

İhlas İddiası: Nefsin, yaptığı işlerin ihlasla yapıldığını iddia etmesi, aslında riyânın ve kendini beğenmenin (ucub) bir göstergesidir. Bu tür bir iddia, kişinin içsel samimiyetini yitirdiğini ve bu eylemlerinin dışsal takdir ve gösteriş amacı taşıdığını ortaya koyar.²⁵⁹

Muhâsibî'nin bu açıklamaları, insanın içsel dünyasında nefsinin olumsuz etkilerine karşı dikkatli olmasını ve manevi çabalarını samimi bir şekilde sürdürmesini sağlamayı amaçlamaktadır. Nefsin bu tür eğilimlerine karşı uyanık olmak ve Rabbinden yardım dileyerek bu olumsuzluklarla mücadele etmek, bireyin manevi gelişimi için temel bir ilkedir.

Kişi, amelleriyle riyâ yaparken, çeşitli dinî ibadetlerini ve davranışlarını başkalarına göstermek amacıyla samimiysiz bir şekilde icra edebilir. Namazda riyâ, namazın uzunluğu, tadil-i erkânın dikkatle yapılması, rükû ve secdelerin gereksiz yere uzatılması gibi davranışlarla ortaya çıkabilir. Bu davranışlar, kişinin ibadetini

²⁵⁹ Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezî , *Şerhu 'l-Ma'rife ve Bezlu'n-Nasiha*, çev. Ali Pekcan, (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2011) 30.

huşu içinde ve içtenlikle yaptığı izlenimi uyandırmak için yapılır. Ayrıca, namazda hüzünlü bir şekilde okumak, sağ elini sol elinin üzerine koymak, ayakların düzenini önemseyerek pozisyonu dikkatli bir şekilde almak, rükûdan kalkarken ellerini kaldırmak gibi eylemler de riyânın birer tezahürüdür.

Oruç, cihad, hac gibi ibadetlerde de riyâ görülebilir. Örneğin, oruç tutmak, cihada katılmak, hacca gitmek gibi ibadetler, daha çok başkalarına gösteriş amacıyla yerine getirilebilir. Benzer şekilde, mal harcamak, başkalarına yemek yedirmek, yavaş yürümek, başını öne eğmek, gözleri yummak veya sorulara vakur bir şekilde yanıt vermek gibi davranışlar da riyâyâ işaret edebilir. Bu tür davranışlar, kişinin dini amellerini ve ahlaki tutumlarını çevresindekilere gösterme amacı taşıyan, samimiyetten uzak eylemler olarak değerlendirilmektedir.²⁶⁰

Tüm bu örnekler, bireyin dini amellerini başkalarına takdim etme ve takdir edilme arzusuyla gerçekleştirdiği, içsel bir niyet ve samimiyetten yoksun olan riyâ davranışlarını temsil etmektedir.

Bazı bireyler, riyâ aracılığıyla hem dini hem de dünyevi çıkarlarını elde etmeyi amaçlarlar. Bu kişiler, dünya menfaatleri için çaba gösterirken, aynı zamanda dini değerlere uygun bir dış görünüm sergileyerek sosyal çevrelerinde takdir edilme arzusundadırlar. Örneğin, bir kişi, ihtiyaç duyduğu bir işi hızla yaparken, çevresindeki birinin dikkatini çekmesi üzerine adımlarını yavaşlatır, başını eğer ve davranışlarını değiştirmeye başlar. Kendini daha vakarlı, sakin ve haşyetli biri olarak göstermek amacıyla dış görünüşünü düzeltir; çevresini daha dikkatli bir şekilde gözlemler, hızını azaltır ve daha özenli bir şekilde yürümeye başlar. Bu davranış, daha önce sergilemediği bir vakar ve huşu ile konuşmaya başlamasıyla pekişir. Ancak, bu kişinin sergilediği huşu, Allah'ın büyüklüğüne duyulan bir saygıdan ya da ahiret kaygısından kaynaklanmamaktadır. Gerçek anlamda bir manevi derinlik veya içsel dönüşüm söz konusu değildir. Bu kişi, sadece çevresindeki insanların gözünde değer kaybetmemek, sosyal statüsünü korumak veya daha saygın bir izlenim bırakmak amacıyla bu davranışları sergilemektedir. Dolayısıyla, burada sergilenen huşu ve vakar, dışarıdan bir etki bırakma arzusunun bir sonucudur; kişi, bu tavırları

²⁶⁰ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 182.

yalnızca başkalarının kendisine yönelik bakış açılarını etkilemek için benimsemektedir.²⁶¹

Mürâîler, toplum içinde saygı kazanmak, sosyal statülerini pekiştirmek ve etkili bir şekilde kabul görmek amacıyla dini ve manevi görüntülerini dışarıya yansıtmaya çalışırlar. Bu kişilerin en belirgin özelliklerinden biri, konuşmalarında ve davranışlarında sıkça hikmetli sözlere, akılcı ifadelerle süslenmiş cümlelere başvurmalarıdır. Bu tür ifadelerle, kendilerini hikmet sahibi ve bilgili bir kişi olarak tanıtmaya, dinleyicilerini etkilemeye çalışırlar.

Mürâîler, konuşmalarını daha dikkat çekici kılmak amacıyla ses tonlarını stratejik bir şekilde değiştirebilirler. Bazen, söylediklerini daha etkileyici hale getirmek için seslerini nağme haline getirebilir, hatta zaman zaman ağlama ya da sızlanma gibi duygusal tepkilerle konuşmalarına derinlik katmaya çalışırlar. Bu tür davranışlar, çoğu zaman içsel bir duygudan çok, çevresindekiler üzerinde belirli bir izlenim bırakma amacını taşır. Aynı zamanda, Mürâîler kendilerini dini anlamda âlim kişiler olarak görürler ve bu kimliği toplumda kabul ettirerek otoritelerini artırmak isterler. Bu amaçla, toplum içinde gözlemledikleri yanlışlara tepki gösterir ve kötülükleri düzeltmek için müdahale etmeye çalışırlar. Ancak bu müdahaleler, genellikle gerçek bir içsel sorumluluk duygusuyla değil, dışarıdan gelen bir takdir arayışıyla yapılır. Mürâîler, sözlerini daha da meşru kılmak için sıkça Kur'an'dan alıntılar yaparak dini referanslarla söylemlerini güçlendirmeye çalışırlar.²⁶²

Bu tür davranışlar, bireyin dışarıya karşı oluşturduğu imajı yüceltmeye yönelik olup, samimiyet ve içsel derinlikten yoksun olabilir. Müslüman bireyler, bu tür riyâ davranışlarından kaçınmalı, amellerinin yalnızca Allah'a yönelik samimiyetle yerine getirilmesine özen göstermelidirler.

Mürâî, ibadetlerini yerine getirirken, ibadetlerin rükünlerini bilinçli olarak uzatarak, hal ve tavırlarıyla ibadetin derinliğini ve ciddiyetini vurgulama amacını güder. Örneğin, namaz sırasında ibadetini daha yavaş ve dikkatli bir şekilde yerine getirerek, boynunu sağa sola bükme veya Peygamberimiz (s.a.s.)'in adı anıldığında elini kalbine götürüp salâvat getirme gibi davranışlarla çevresindeki insanlarda derin bir huşu izlenimi bırakmaya çalışır. Aynı şekilde, oruç, hac, sadaka ve zekât gibi

²⁶¹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 182-183.

²⁶² Gazali, *İhyâu Ulumî'd-Din*, 1208.

diğer ibadetlerde de benzer şekilde, ibadetlerini çevresinin gözünde takdir edilen bir şekilde yerine getirme eğilimindedir. Bu davranış biçimi, Mürâ'înin çevresindeki insanlar tarafından izlenme ve gözlemlenme olasılığına bağlı olarak şekillenir. Eğer kimse yoksa veya izlenme ihtimali düşükse, kişi daha rahat bir şekilde ibadetlerini yerine getirebilir. Ancak, bu tür riyâkâr bir davranış biçimi, amellerin gerçek maksadını ve içsel samimiyeti sorguladır. Zira Mürâ'î, amellerini ve davranışlarını Allah'ın rızasına yönelik değil, çevresindeki insanların takdirine ve övgüsüne yönelik olarak gerçekleştirir. Bu da, ibadetin özünden sapılmasına ve gösteriş amacı güdülmesine yol açar. Dolayısıyla, Mürâ'îlerin bu tür davranışları, içsel bir samimiyet ve ihlâstan yoksun olup, yalnızca dışsal bir takdir ve övgü elde etmeye yöneliktir.²⁶³

2.2.4.4.Etrafındaki İnsanlar (Dost ve Arkadaşlar) İle Riyâ

Riyâ, bir kimsenin çevresindeki insanları etkilemeye çalıştığı bir davranış biçimidir. Bu, tanıdıklarının sayısı ve kendisine duyulan saygı gibi faktörlerle gösteriş yapmayı içerir. Riyâ, kişinin ziyaret ettiği kişilerin mevkiini kullanarak saygı kazanma amacını içerir. Bu, âlimlerle veya büyük hocalarla görüşmeye çalışmak, onların kendisini saydığını göstermek için konuşmalar yapmak veya başka ülkeler veya şehirlerde bulunuyormuş gibi yapmaya çalışmak gibi davranışları içerebilir.²⁶⁴

Gazzâlî, insanların diğer bireylerle olan ilişkilerindeki ölçsüzlükleri, riyâ olarak değerlendirebileceğini belirtmektedir. Özellikle, bir kimsenin sadece başkalarının “Fılan kişi, falan zatı ziyaret etti” şeklinde konuşmalarını duysunlar diye ziyaretlerde bulunması, riyâ anlamına gelir ve bu davranış kişinin samimi niyetinden uzaklaştığını gösterir. Aynı şekilde, bazı kişiler, başkalarına “Sen hangi şeyhleri gördün? Oysa ben falan kişiyle tanıştım, falan zatları ziyaret ettim, çeşitli memleketleri gezdim ve şeyhlere hizmet ettim” gibi ifadelerle böbürlenir ve bu şekilde kendilerini öne çıkarmaya çalışır. Bu tür bir yaklaşım, kişinin egosunun tatmin edilmesi amacıyla, sahip olduğu manevi tecrübelerin ya da statüsünün başkalarına gösterilmesi olarak değerlendirilir ve bu da riyâ olarak kabul edilebilir. Ayrıca, bazı kişiler, toplum içinde daha fazla insanın kendisini ziyaret etmesi ve namının yayılması için çeşitli yollar arayarak, halk arasında şöhret kazanma peşinde

²⁶³ Muhasibi, *er-Ri'âye*, 182-183.

²⁶⁴ Gazali, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, 1208-1209.

koşar. Bu tür davranışlar da kişinin içsel niyetlerinin saflığından sapmasına ve topluma kendini ispat etme amacına yönelmesine işaret eder.²⁶⁵ Gazzâlî'nin vurguladığı gibi, bütün bu eylemler, bireyin içsel niyetindeki samimiyetin bozulmasına yol açar ve kişinin gerçek manevi amacından uzaklaşmasına sebep olur.

Toplum içinde güzel kıyafetler giymek de riyâ olarak kabul edilebilir. Ancak, bu tür davranışlara haram demek mümkün değildir, çünkü bu tür davranışlar ibadetle ilgili değildir. Ayrıca, Hz. Âişe'den nakledilen bir hadis, bu tür davranışları meşrulaştırır. Hz. Peygamber'in arkadaşlarının arasına katılmadan önce saçlarını düzelttiğini gören bir kişinin sorduğu soruya, “Evet, Allah Teâlâ, dostlarının arasına katılan kişilerin, onlara karşı süslenmesini sever.”²⁶⁶ Şeklinde cevap verdiği bildirilir. Bu, Resul-i Ekrem'in toplumu davet ettiği ve toplumun beklentilerine uygun olarak görünmek istediği anlamına gelir. Çünkü insanlar genellikle görünüşe önem verirler ve içtenlikle yapılan bir hazırlık, daha fazla iletişim ve samimiyet sağlayabilir. Bu nedenle, görünümün düzeltilmesi, rahatlık ve olumlu etkileşim sağlamak amacıyla kişinin aldığı bir tedbirdir.²⁶⁷

İbadet dışında gerçekleştirilen riyâ, niyete bağlı olarak hem meşru hem de olumsuz sonuçlar doğurabilmektedir. Bu durum, riyânın niteliğine ve niyetin doğruluğuna göre farklılık arz eder. Eğer bir kişi, sadece riyâ amacıyla ve sevap beklemekten bir ibadeti yerine getirirse, bu eylem geçersiz kabul edilir. Çünkü İslamî öğretilerde amellerin kabulü, niyetin doğruluğuna bağlıdır. Riyâ, niyetin bozulmasına neden olarak amelin geçersiz olmasına yol açar ve aynı zamanda kişinin günaha girmesine sebep olur.

Bu durumun temelinde iki ana faktör bulunmaktadır:

a) İbadet, özünde iyilik, güzellik ve samimiyet anlamına gelir. Ancak riyâ, bu anlamları bozar ve ibadeti şekilsel bir hale getirir. Riyâ yapan kişi, kendisini dindar ve ihlaslı bir mümin olarak gösterme çabası içine girer, ancak gerçekte niyetini bozar ve amelleri geçersiz kılar. Bu tür davranışlar, genellikle aldatıcı ve yanıltıcı

²⁶⁵ Gazali, *İhyâü Ulûmi'd-Din*, 1208-1209.

²⁶⁶ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, el-Camiu's-Sağir fi Ehadisi'l-Beşiri'n-Nezir, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991) 1/64.

²⁶⁷ Gazali, *İhyaü Ulumi'd-Din*, 1209.

taktiklerle gerçekleştirilir. İbadetin amacından saparak, yalnızca dışsal bir taklit oluşturulur.

b) Riyâ, kişinin Allah ile olan ilişkisine karşı özensiz bir yaklaşım sergilemesinden kaynaklanır. Kişi, Allah'a ibadetini samimi bir şekilde yerine getirmeye odaklanmak yerine, başkalarına kendisini dindar olarak göstermek için çaba sarf eder. Bu, dolaylı olarak Allah ile alay etmek anlamına gelir.

Riyâ yapan kişinin tutumu, efendisinin yanında çalışan ve yalnızca efendisinin kızına göz diken bir köleye benzetilebilir. Bu köle, efendisine hizmet etmek amacıyla değil, efendisiyle alay etme ve onu kandırma çabasıyla hareket etmektedir. Aynı şekilde, riyâkâr kişi de Allah'a hizmet etmek yerine, Allah'ın emirlerini ve ibadetleri sadece dışsal bir amaçla, başkalarına gösteriş yapmak için yerine getirmektedir. Bu tutum, içtenlikten uzak bir yaklaşım olup, kişinin ibadetlerine ve Allah'ın emirlerine olan saygısını yitirmesine yol açar.²⁶⁸

Sonuç olarak, Mâ'ûn suresinde zikredilen riyâ hastalığı, yukarıda zikrettiğimiz sebeplerden hangisinden dolayı olursa olsun hem amellerin heba olmasına hem de kişinin Allah ile olan ilişkisindeki samimiyetin bozulmasına sebep olur. Bu nedenle, riyâkâr davranışlar, yalnızca dini anlamda geçersizliğe değil, aynı zamanda bireyin manevi sorumluluklarını ihmal etmesine de yol açar.

Dolayısıyla, Allah'a olan ibadetlerde samimiyet ve ihlâs önemlidir. Riyâ, bu samimiyeti ve ihlâsı zedeler ve Allah ile alay etmek anlamına gelir. Allah'ı kandırmak mümkün olmasa da, kişinin amellerini samimiyetsiz bir şekilde yapması, küçük şirki işlemek anlamına gelir ve bu, ciddi bir suç olarak kabul edilir.

2.2.5. Riyâyâ İlişkin Ayet ve Hadisler

إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالٍ يُرَآؤُنَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا (Münafıklar, kendilerince güya Allah'ı aldatmaya çalışıyorlar. Oysa Allah, onların hilelerini sürekli kendi başlarına çeviriyor. Onlar namaza kalktıklarında tembel tembel kalkarlar, insanlara gösteriş yaparlar ve Allah'ı da pek az hatırlarına getirirler.)²⁶⁹

²⁶⁸ Gazali, *İhyâu Ulûmi 'd-Din*, 1209.

²⁶⁹ Nisa, 4/142.

Ayet, münafıkların içsel samimiyetten yoksun, sadece dışsal davranışlarla dinî yükümlülükleri yerine getiren kişiler olduklarını ortaya koymaktadır. Onlar, Allah'ın her şeyin farkında olduğunu unutarak, sadece toplumsal görünüme odaklanmakta, gerçek bir inanç ve bağlılık sergilememektedirler.

Samimi niyete dayanmayan amellerin, ne kadar önemli ve faydalı olursa olsun, sonuçta azap ve pişmanlık dışında bir işe yaramayacağı, Hz. Peygamber tarafından kıyamet günü ilk çağrılacak üç grup örneğiyle açıklanmıştır. Bu gruplar, şan, şöhret ve menfaat beklentisiyle Kur'an'ı ezberleyenler, gösteriş için savaşanlar ve aynı şekilde gösteriş amacıyla infak eden zenginlerdir. Bu konuda Allah Resulü (s.a.s.) şu şekilde buyurmuştur: “Kıyamet günü, hakkında hüküm verilecek ilk grup şehitlerdir. Bu kişiler, Allah'ın nimetleri kendilerine gösterildiğinde, “Dünya hayatında ne yaptınız?” diye sorulurlar. Onlar da, “Allah'ım, senin için savaştım ve sonra şehit oldum” derler. Ancak yüce Allah şöyle buyurur: “Yalan söylüyorsun, sana cesur desinler diye savaştın ve denildi de. Şimdi sürünerek gir cehenneme!” İkinci sırada, ilim öğrenip öğreten ve Kur'an okuyan bir kişi getirilir. Ona da aynı sorular yöneltilir. O da, “Allah için ilim öğrendim ve öğrettim, O'nun rızası için Kur'an okudum” diye cevap verir. Ancak Allah ona da şöyle der: “Yalan söylüyorsun, sana âlim denilsin diye ilim öğrendin, çok iyi okuyan denilsin diye Kur'an okudun ve denildi de. Şimdi sürünerek gir cehenneme!” Son olarak, Allah'ın kendisine birçok nimet verip zengin kıldığı bir kişi getirilir. Bu kişiye, malını nasıl harcadığı sorulduğunda, “Allah'ın rızasını kazanmak için infak ettim” der. Allah ona da şöyle buyurur: “Yalan söylüyorsun, sana ne kadar cömert denilsin diye infak ettin ve denildi de. Şimdi sürünerek gir cehenneme!”²⁷⁰

Bu hadiste, amellerin değerinin yalnızca dış görünüşleriyle değil, aynı zamanda kişinin niyetiyle ölçüleceği vurgulanmaktadır. Samimi bir niyetle yapılmayan herhangi bir eylem, ne kadar görünürde değerli veya faydalı olsa da, sonuçta kişiye hiçbir yarar sağlamaz ve tam tersine, cehennemi hak etmesine neden olabilir. Bu da, İslam'da amellerin geçerliliğinin yalnızca Allah rızasına dayalı içsel bir samimiyetle mümkün olacağına dair önemli bir öğüttür.

²⁷⁰ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebir*, (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998) “Zühd”, 48.

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا (De ki: Ben de ancak sizin gibi bir insanım. Şu farkla ki bana, ilâhınızın bir tek ilâh olduğu vahyedilmektedir. Artık kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa, sâlih ameller işlesin ve Rabbine kulluk ederken hiçbir şeyi O'na ortak koşmasın!)"²⁷¹

Bu ayet, Hz. Peygamber (s.a.s.) 'in insanlara vahiy aracılığıyla öğrettiği en temel öğretiyi, yani Allah'ın birliğine inanmayı ve O'na hiçbir şekilde ortak koşmamayı anlatmaktadır. Ayrıca, Rabbine kavuşmayı umanların, sâlih amellerle hareket etmeleri gerektiği ve amellerinin yalnızca Allah'a yönelmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

“Riyânın en azı bile şirkir”²⁷² hadisi ise riyâkârlığın tehlikesini vurgulayan önemli bir hadistir. Bu hadis, insanın Allah'a ibadet ederken yalnızca Allah'ın rızasını gözetmesi gerektiğini, başka hiçbir amaçla, özellikle de insanlara gösteriş yapma niyetiyle hareket etmemesi gerektiğini anlatır. Hâlbuki riyâkârlık, samimi bir ibadetin yerine geçmez. Özetle, bir kişinin ibadetlerinde yaptığı amellerde ve davranışlarında samimiyetsizlik küçük bir gösteriş bile olsa, bu aslında Allah'ın mutlak kudretine ortak koşma anlamına gelir. Bu sebeple riyâdan kaçınmak, Müslümanlar için son derece önemli bir ilkedir.

Bir diğer rivayette riyâ ve süm'a (başkalarına duyurma) amacıyla secde edenlerin sırtlarının kaskatı kesileceği ve bu durumda cehenneme girecekleri bildirilmiştir. ²⁷³ Bu rivayet, samimi olmayan ibadetlerin ve Allah rızası yerine insanlara gösteriş amacıyla yapılan amellerin, kişiye büyük bir azap ve sonuç olarak cehenneme götürecek bir cezayı doğuracağını ifade eder. Riyâ ve süm'a, kişinin amellerinin içsel niyetinin bozulması anlamına gelir ki bu durum, İslam'da en ciddi tehlikelerden biri olarak kabul edilir. Zira bu tür davranışlar, bir insanın Allah'a karşı samimiyetini yitirerek ibadetini başkalarına gösteriş yapma amacına yöneltir ve nihayetinde gerçek manada bir ibadet olmaktan çıkar.

²⁷¹ Kehf, 18/110.

²⁷² Tirmizî, “Nüzur”, 9.

²⁷³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmi 'u's-sahih*, (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1311) “Tevhîd”, 24.

2.2.6. Riyâdan Kurtulmanın Yolları

Riyâdan kurtulmaya çalışmanın zorlu bir süreç olduğun söyleyebiliriz. Özellikle Müslümanlar için bu önemlidir ve bu olumsuz alışkanlığı yenmek bir zorunluluktur. Bu zorluğun üstesinden gelmek için ilk adım, Allah Teâlâ'ya dua etmek ve O'ndan yardım talep etmektir. Riyâdan kurtulmak için ciddi bir çaba sarf etmek gerekmektedir. riyâyı yenmenin temel ilacının ihlâs olduğu unutulmamalıdır. İhlâs, her söz ve eylemde sadece Allah Teâlâ'nın rızasını gözetmektir. İhlâs ile dolu bir kalp, insanların beğenisi için amellerini boşa çıkaran riyâ tuzaklarına düşme olasılığını azaltır. Riyâdan kurtulmak için, ihlâsı kazanmak, sürdürmek ve ihlâsa engel olan faktörlerden kaçınmak önemlidir. Riyâyı aşmanın gerçek çözümü ve korunma yolu, nefsi arındırmaktır. Nefis arınmadıkça kişi yalnız olmasına rağmen amellerini nefsi için yapma tehlikesiyle karşı karşıya kalabilir. Bu durum, riyâ ve hatta şirk riskini içerir. Riyâ ile başa çıkamamanın sonucunda daha ciddi bir sorun olan nifak hastalığına yakalanma riski vardır.²⁷⁴ Bu nedenle, riyâ ile mücadele etmek ve ihlâsı kazanmak çok önemlidir. Çünkü riyâ, kişinin iç dünyasını kirleten ve Allah'ın hoşnut olmadığı kötü bir davranıştır. Bu dünyada yapılan iyi işlerin ahirette ödüllendirilmesi için ihlâs ve samimiyetle yapılması gerekmektedir. Aksi takdirde, başkalarına gösteriş için yapılan ameller, kişiyi sevaptan mahrum bırakır.

İnsanların riyâ girmesini sağlayan üç neden vardır:

a) Övülme İsteği: Riyâ yapan kişi, başkalarının olumlu düşüncelerini kazanmak ve övgü almak isteğiyle hareket edebilir. Bu, kişinin ego tatminini ve insanların beğenisini kazanma arzusunu yansıtır.

b) Yerilme Korkusu: Riyâ yapanlar, eleştirilmekten veya kötü düşünölmekten kaçınma eğilimindedir. Bu nedenle, olumsuz eleştiriler veya itibar kaybından korkarak samimi bir niyetle davranmaktan kaçınırlar.

c) Beklenti İçinde Olmak: Riyâ, başkalarından maddi veya manevi faydalar elde etme isteğiyle de ilişkilendirilebilir. Kişi, riyâ yaparak başkalarından bir şeyler umabilir veya toplum içinde daha fazla kabul görmeyi hedefleyebilir.²⁷⁵

²⁷⁴ Muhammed Abdullah Dirâz, *Dusturu'l-Ahlâk fi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1996) 562.

²⁷⁵ Gazali, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, 1218-1219.

Bir kişi, riyâ yaparak ibadet etmeye çalıştığında, sadece ibadetinin etkisini azaltmakla kalmaz, aynı zamanda riyânın günahı da eklenir. Bu, hem sevap kaybına hem de itikâdî olarak imanına zarar verme riski taşır. İmam Gazzâlî, bu konuyu örnekleme için "çalışkan adam, zararı çok kârı az işi sevmez" demiştir.²⁷⁶ Riyâ ile kimse gerçekte kârlı bir duruma gelmez; sadece kendisini aldatmış olur. Bu yanlışın hesabını da yine Allah'a vermek zorunda kalacaktır.²⁷⁷

Kişi, kalbindeki halk sevgisini silerse, riyâdan kurtulma yolunu açar. Çünkü kalpte hem Allah'a hem de insanlara olan sevgi birbiriyle çatışır. Övgü sadece Allah'a aittir çünkü O'nun kudreti, dışsal etkenlere ihtiyaç duymadan gerçekleşen bir kudrettir. İnsanlar ise her zaman başkalarına bağımlı ve acizdir. Riyâ düşüncesi aklımıza geldiğinde, bunun riyâ olduğunu fark etmeli ve bu olumsuz niyeti kalbimizden uzaklaştırmalıyız. Riyâ tehlikesi, kalpte gizli bir şekilde var olabilir ve bu tehlikeyi fark etmekte bazı insanlar zorluk yaşarlar.²⁷⁸

Sonradan oluşan riyâ, niyet esnasında değil de ibadeti bitirdikten sonra oluşan riyâ şeklidir.

Bu, bir kişinin yaptığı ibadetin başkaları arasında olumlu bir değerlendirme alması durumunda ortaya çıkar. Kişi, başkalarının olumlu düşüncelerini kazanma isteğiyle bu tür bir davranış sergiler. Daha sonra, bu ibadeti daha fazla kişiye duyurmak ve öne çıkarmak için çaba sarf edebilir. Bu, kişinin ibadetle ilgili olumlu geri bildirimleri sevdiği ve kendi egosunu tatmin ettiği için bu davranışı devam ettirmek istemesinden kaynaklanır. Bu noktada, kişi kendi içinde gelişen bu düşüncüyü kontrol etmeli ve kendisini terbiye etmelidir. İbadetini yaparken, kişinin niyetinin ve amacının yalnızca Allah'a yönelik olduğuna inanması ve kişisel ego tatminini geride bırakması önemlidir. İbadet sonrası olumlu geri bildirimleri sınırlamak ve ibadetin yalnızca Allah'a yönelik olduğunu vurgulamak önemlidir.²⁷⁹

Dolayısıyla riyâ, ibadetin tamamlandıktan sonra olumlu değerlendirmeleri çekme arzusu nedeniyle ortaya çıkan bir davranış biçimidir. Bu davranış, kişinin

²⁷⁶ Mustafa Çağrııcı, *Gazzâlî'ye Göre İslam Ahlakı* (Teori ve Pratik), (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013) 1, 270-272.

²⁷⁷ Gazali, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, 1220-1221.

²⁷⁸ Gazali, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, 1220-1221.

²⁷⁹ Gazzâlî, *İhyâu Ulumi'd-Din*, 1220-1225.

kendi egosunu tatmin etme isteğiyle ilgilidir ve ibadeti başkalarının gözünde daha değerli hale getirmeye çalışır. Riyâdan kaçınmak için kişi, içsel niyetini ve amacını yalnızca Allah'a yönelik tutmalı ve kişisel ego tatminini önlemelidir.

İmam Gazzâlî, riyâyı ibadet sırasında yenmek için üç temel özelliğe sahip olmanın gerektiğini belirtmiştir:

- a) Marifet (Bilinç)
- b) Kerahet (İğrenme veya nefret)
- c) İbâ ve i'raz (Kaçınma ve uzak durma)

Bu üç özellikten yalnızca birinin varlığı yeterli değildir. Marifet, riyânın kötü bir şey olduğunu, sonuçlarını ve olumsuz etkilerini bilmeyi içerir. Kerahet, riyâya karşı iğrenme veya nefret duygusuyla birlikte gelir. İbâ ve i'raz ise, riyâdan uzak durmak ve ondan kaçınmak anlamına gelir. Sadece riyâya karşı duyulan kerahet yeterli değildir çünkü kişi, riyânın yanlış olduğunu bilmesine rağmen, kendi zayıflıkları nedeniyle ona düşebilir. Bu nedenle, İmam Gazzâlî, bu üç özelliğin bir arada olmasının gerektiğini vurgulamıştır.²⁸⁰ Bu, kişinin riyâyı bilmesi, ondan iğrenmesi ve ondan uzak durma iradesine sahip olması gerektiği anlamına gelir.

Sonuç olarak, İmam Gazzâlî'ye göre riyâyı yenmek için marifet, kerahet ve ibâ gibi üç temel özelliğin bir arada olması gereklidir. Ayrıca, kişinin şeytanın vesveselerine karşı dikkatli olmalı ve riyâya karşı duyulan nefisî istekleri kontrol etmelidir.

İmam Gazzâlî, cahil sûfileri örnek göstererek, bilgisizliğin riyâya düşme riskini artırabileceğini vurgulamıştır. Özellikle riyâ gibi hassas ve önemli konularla ilgili bilginin büyük bir öneme sahip olduğunu ifade etmiştir. Gazzâlî, riyâ tehlikelerini savuşturmak için dört mertebeden bahseder ve bu mertebeler şunlardır:

a) Kişi, riyânın mahiyeti itibarıyla şeytânî bir kökene sahip olduğunu idrak ettiğinde, bu durumu reddederek içsel bir mücadeleye girer. Ancak bu mücadele sürecinin uzaması, kişinin dikkat ve enerjisini hayırlı amellere yöneltmekten alıkoyabilir. Riyâ ile mücadeleye aşırı odaklanmak, zamanla kişinin zihinsel ve ruhsal meşguliyetini Allah'a yönelmekten uzaklaştırabilir. Dolayısıyla riyâya karşı verilen mücadelenin kendisi, eğer ölçsüz bir

²⁸⁰ Gazali, *İhyau Ulumi'd-Din*, 1220-1225.

şekilde sürdürülürse, amacından saparak kişinin tevhidî yönelişine zarar verebilir. Bu bağlamda, riyâ ile mücadelede denge ve murâkabe bilinci büyük önem arz eder.

b) Kişi, riyâ ile mücadele etmez, ancak ondan uzak durur. Riyânın bir kalp hastalığı olduğunun bilincindedir ve bu nedenle riyâ ile sürekli bir mücadele içinde değildir.

c) Kişi, riyâyı hoşlanmadan uzak tutar. Riyânın mücadelesini yapmaya girişmez, ancak ondan hoşlanmaz ve bu konuyla ilgilenmez. İçinde ve dışında bir reaksiyon göstermez. Bu, riyâyı bilmekle sınırlıdır.

d) Kişi, riyânın sebeplerinin bile riyâyı kendisiyle baş başa bırakacağını düşünür, bu nedenle sadece ihlâs ile ibadetlerine devam eder. Riyânın kökenini tamamen şeytandan geldiği şeklinde görür ve riyâyı yapanla uğraşmaz. Bu konuyla uğraşmak bile kişinin kendi ihlâsına zarar vereceğini düşünür. İmam Gazzâlî, bu konuyu Fudayl'ın bir örneği ile açıklar. Rivayete göre Fudayl'a “Seni çeikiştiriyorlar” denildiğinde, Fudayl bu konuda hiçbir tepki vermez ve “Bu, şeytandır” der.²⁸¹

Dolayısıyla İmam Gazzâlî'ye göre riyâyı savuşturmak için bilgi, kerahet, ibâ ve i'raz gibi dört merteye gereklidir. Riyâyaya karşı mücadele etmek ve ondan uzak durmak, ihlâs ile ibadete devam etmek önemlidir. Bilgisizlik, riyâyaya düşme riskini artırabilir, bu nedenle bilinçli bir şekilde bu tehlikeleri önlemek gereklidir.

İmam Gazzâlî, şeytanın vesveselerine karşı üç farklı görüşü ifade etmiştir:

a) Şeytanın vesveselerine karşı hiçbir şekilde düşünmeden Allah'a ihlâsla ibadet edenlerin şeytandan etkilenmeyeceğini söylemiştir. Bu görüşe göre, kişi tamamen Allah'a odaklanır ve kalbinde şeytanı düşünmezse, şeytan kişinin dikkatini dağıtamaz. Kişi sadece Allah'ı ve O'nun rızasını düşündüğü için şeytanın etkisi altına giremez.

b) Şeytanın vesveselerinden hiç korkmayan ve şeytanı aciz gören insanlara, şeytanın etki edemeyeceğini ifade etmiştir. Bu görüşe göre, kişi şeytanın varlığını bilir, ancak şeytanın ona müdahale etme gücü olmadığını düşünür. Kendini nefsinin terbiye ettikten sonra şeytanın müdahalesini imkânsız görür.

²⁸¹ Gazali, *İhyau Ulumi'd-Din*, 1220-1225.

c) Az da olsa Şeytanın peşine düşmekten korkmak gerektiğini belirtmiştir. Nitekim Peygamberlerin bile zaman zaman şeytanın vesveselerine maruz kalmaktan kaçamayacağını vurgulamıştır. Bu görüşe göre, kimse tamamen şeytanın vesvesesinden azâde olamaz. Nefis ve şeytanın birlikte insanı yanıltmada etkili olduğu düşünülür. Sadece nefisini terbiye etmek yeterli değildir, çünkü şeytan Hz. Âdem'den itibaren insanları kandırmayı amaçlamış ve peygamberlere bile etki etmeye kalkışmıştır.²⁸²

Sonuç olarak, İmam Gazzâlî, şeytanın vesveseleri konusunda farklı görüşleri dile getirmiş ve bu konuda dikkatli olmanın önemine vurgu yapmıştır, Şeytanın etkisinden korunmanın yolları konusunda farklı yaklaşımları değerlendirmiştir.

Riyâ, temel olarak bir kalp hastalığıdır, ancak insanlar genellikle kendi başlarına riyâ yapmaya heyecanla koşmazlar. Bu konuda iki etken önemlidir: nefis ve şeytan. Nefis, kişinin kendisini terbiye etmesi ve iyileştirmesi gereken bir faktördür. Ancak aynı zamanda şeytanın oyunlarına karşı dikkatli olmak da gereklidir. İşte bu iki etken bir araya geldiğinde riyâ sorunu anlam kazanır. Riyâyâ eğilim gösteren kişiler, her şeyi kendi şahsi çıkarlarına bağlama eğilimindedirler ve bu durum suçluluk duygularına yol açabilir. Bu nedenle hem şeytanın tuzaklarına karşı tetikte olmak hem de kalp temizliğine yönelik çabalara girişmek önemlidir. Riyâdan kaçınmak için hem nefsin terbiyesi hem de şeytanın vesveselerine karşı direnç geliştirmek gereklidir. Bu şekilde insanlar riyâdan kaçınabilirler.²⁸³

²⁸²Gazali, *İhyau Ulumi'd-Din*, 1220-1226.

²⁸³ Gazali, *İhyau Uumi'd-Din*, 1220-1226.

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerîm'in 107. sûresi olarak bilinen Mâ'ûn Sûresi, literatürde farklı adlandırmalara konu olmuştur. Bu bağlamda, sûre “Sûretu Ereeytellezî Yükezzibu Bi'd-Dîn”, “Sûretu'l-Yetîm”, “Sûretu'l-Mâ'ûn ve'd-Dîn” ve “Ereeyte” gibi çeşitli isimlerle de anılmıştır. Bu farklılıklar, sûrenin muhtevasına dair dikkat çekici nüanslara işaret etmektedir.

Sûrenin iniş yeri Mekkî-Medenî oluşu hakkında tefsir geleneğinde bir görüş birliği sağlanamamıştır. Klasik müfessirlerin bir kısmı, sûrenin tamamının Mekkî olduğunu savunurken, bazıları Medenî olduğu kanaatini taşımaktadır. Öte yandan, üçüncü bir görüş ise, ilk üç âyetin Mekkî, devam eden kısmın ise Medenî olduğu yönündedir. Bu görüş ayrılıkları, ilgili âyetlerin muhatap kitlesi, içerik yapısı ve dilsel unsurları üzerinden şekillenmiştir. Ancak gerek tarihsel bağlam gerekse içeriğin nitelikleri dikkate alındığında, sûrenin Mekkî olduğu yönündeki kanaatin daha güçlü ve tutarlı bir temele dayandığı görülmektedir.

Nüzûl sıralaması konusunda da ihtilaf göze çarpmaktadır. Bazı kaynaklarda sûrenin 14., 16., 17. veya 31. sırada indiği yönünde farklı rivayetler yer almaktadır. Ancak bu görüşler arasında, sûrenin 17. sırada indiğini belirten değerlendirmelerin daha isabetli olduğu yönünde genel bir eğilim söz konusudur. Bu bağlamda, sûrenin erken dönem Mekkî vahiylerinden biri olduğu yönündeki yaklaşım daha makul görünmektedir.

Ayet sayısı konusunda da ihtilaf mevcuttur. Bazı kaynaklarda sûrenin altı ayetten oluştuğu ifade edilse de, yedi ayet olduğu yönündeki görüş literatürde daha yaygın kabul görmüştür. Bu görüş birliği, mushaf tertibinde ve kıraat farklılıklarında da kendisini göstermektedir.

Mâ'ûn Sûresi'nin tematik yapısı, dinî ve ahlâkî sorumluluk bilincini yitirmiş bireylerin tutumlarını eleştirel bir şekilde gözler önüne sermektedir. Sûrede yer alan temel konular arasında, hesap ve cezayı inkâr eden bireylerin tasviri, yetimlere yönelik duyarsızlık, ihtiyaç sahiplerine karşı ilgisizlik, ibadetlerde samimiyetten uzaklaşma ve riyâkâr tutumlar öne çıkmaktadır.

Sûrede öne çıkan anahtar kavramlar ise; “tekzîb”, “dîn” , “yetîm” ve “miskin” olarak sıralanmaktadır. Bu kavramlar, yalnızca sözlük anlamlarıyla değil, Kur’ân bağlamındaki derin anlam katmanlarıyla ele alınmıştır.

Özellikle sûrenin son ayetlerinde işaret edilen riyâ kavramı, dinî pratiklerin sahih niyetlerden uzaklaştırılarak dünyevî hedefler uğruna araçsallaştırılması tehlikesine dikkat çekmektedir. Riyâ, genel anlamıyla, bir amelin, ibadetin ya da tutumun özünde Allah rızası gözetilmesi gerekirken, bu amelin insanların takdirine sunulması veya toplum nezdinde statü kazanmak amacıyla yapılmasıdır.

Riyânın psikolojik ve toplumsal kökenlerine inildiğinde; maddî menfaat arayışı, toplumda itibar elde etme arzusu, imandaki zafiyet, övgü beklentisi, eleştirilmekten duyulan endişe ve başkalarının elindekine duyulan tamah gibi etkenlerin belirleyici olduğu görülmektedir. Riyâ, yalnızca ibadetlerde değil; beden dili, giyim-kuşam, konuşmalar, sosyal ilişkiler ve dini hizmetlerde de meydana gelmektedir.

Bu tür bir gösterişten arınmanın yolları da sûrenin dolaylı mesajları arasında yer almaktadır. Bu bağlamda, riyâdan kurtulmak için öncelikle bir marifet yani bireyin nefsini, Rabbini ve niyetini doğru bir bilinçle tanıması gerekmektedir. Ardından, gösterişin ahlâkî ve manevî çirkinliği karşısında kerâhet (iğrenme ve tikslenme) duygusunun gelişmesi önemlidir. Son aşamada ise, bireyin bu tür davranışlardan fiilen ibâ ve i’râz (kaçınma ve uzak durma) ile kendisini koruması gerekmektedir.

KAYNAKÇA

Abdilmun'im Mahmud Abdurrahman, *Mu'cemu'l-Mustalihat*, Kahire: Dâru'l-Fazile, 1999.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul: Çağrı Yay, 1992.

Akalın, Şükrü Haluk, *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.

Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.

Ayral, Mehmet Şirin, *Kur'anın yetimlere bakış açısı*, (Yüksek lisans tezi), Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin bin Mesûd, *Meâlimu't-Tenzîl*, Riyad, Dâru Tîbe, 1409.

Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. El-Hüseyin, *Delailu'n-nübuvve ve ma'rifetu ahvali sahibi 'ş-şeri'ati*, thk. Abdu'l-Mu'ti el-Kal'aci, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.

Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, Beyrut: Daru İhyai't Tûrasi'l-Arabi, 1997.

Birgivi, Takıyyüddin Mehmed, *İzharu'l-Esrar*, Beyrut, Daru'l- Minhac 2015.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî, *el-Câmi'u's-sahîh*, Beyrut: Dâru Tavkı'n-Necât, 1311 "Tevhîd", 24.

Cabiri, Muhammed Abid, *Fehmu'l-Kur'an* (et-tefsiru'l-Vadîh hasebe tertibi'nüzul) Mağrib: Daru'n-neşri'l-Mağribiyye, 2008.

Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Beyrut: ts.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *es-Sihhah Tacu'l-Luğa*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1998.

Çağrı, Mustafa, *Gazzâlî'ye Göre İslam Ahlakı* (Teori ve Pratik), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.

Çekiç, Celalettin, *Tefsiru'l-Kur'an Usulu'l-Beyan* İstanbul: Cinius yay. 2017.

Çiçek, Mehmet Halil, *Farklı Kültürlerin Birlikte Yaşama Formülü* İstanbul: Beyan Yayınları, 2008.

Dahhâk, *Tefsîru Dahhâk*, thk. Muhammed Şükri, Kahire, Dâru's-Selâm, 1999.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl, *Süneni Darimî*, İstanbul: Çağrı yay, 1992.

Derveze, Muhammed İzzet b. Abdilhâdî b. Dervîş, *et-Tefsîru'l-hadis* Beyrut: Daru'l-ğaribi'l-İslami, 2000.

Derveze, Muhammed İzzet b. Abdilhâdî b. Dervîş, *Siretu'r-Resul*, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1989.

Dervîş Muhyiddin, *i'rabu'l Kur'an'il-Kerimi ve beyanuhu* Beyrut: Daru ibni kesir, 1999.

Devellioğlu, Ferit, *Osmanlı Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara: Aydın Kitabevi, 2000.

Dirâz, Muhammed Abdullah, *Dusturu'l-Ahlâk fi'l-Kur'an*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1996.

Doğan, Mehmet Zeki, 'Kur'an'ın İnanmayanlara Sunduğu Haklar'', Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16 25 Aralık 2020.

Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük* b.y. :İz Yayıncılık, 1996.

Döndüren, Hamdi, "Rüşd", *Şamil İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Şamil Yayınları, 2000.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Ebû Hâtim, Muhammed b. İdrîs b. Münzir er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, thk. Saîd el-Ğânimî, Beyrut: Menşûrâtî'l-Cemel, 2015.

Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, çev. Yakup Çiçek, Dilaver Selvi, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014.

Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî, *el-Külliyât*, thk. Adnân Dervîş, Muhammed el-Mısırî, Beyrut: Müesseseti'r-Risâle, 2012.

Âlûsî, Şihabüddin Mahmud b. Abdullah b. Mahmud *Ruhu'l-me'âni fî tefsiri'l-Kur'ani'l-azîm ve'seb'i'l-mesânî* Beyrut: Daru ihyai't-turasi'l-Arabi, t.s.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* İstanbul: Merve Yayınları, 2001.

Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed, *ez-Zâhir fî Meani Kelimati'n-Nas*, thk., Hatem Salih ez-Zamin, Beyrut: Muesseseti'r-Risale 1992.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî, *Mu'cemu Tehzîbu'l-Luğâ*, thk. Riyâz Zekî Kâsım, Beyrut: Dâru'l- Ma'rife, 2001.

Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Dr. Davud Sellum vd. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 2004.

Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed, *Kamusu'l-Muhit*, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1994.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.

Genç, Halil İbrahim, *Kuran Mucuzesi Dersleri* İstanbul: Tevhid okulu yay.

Glock, Charles Y., *Dindarlığın Boyutları Üzerine*, Der., Y. Aktay; M. E. Köktaş, Ankara: Vadi Yayınları, 1998.

Gözeler, Esra, *Kur'an Ayetlerinin tarihlendirilmesi*, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.

Hasan İsi, "Türkiye Türkçesindeki Bazı Dini Terimlere Tarihi Metinlerle Karşılaştırmalı Bakış", *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Ankara: Türk İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi Yayınları, 2017.

Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Ankara: T. D. V. Yayınları, 2008.

Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çev., Süleyman. Ateş, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1963.

İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî en-Nu‘mânî ed-Dımaşkî, *el-Lubâb fî ulûmi ‘l-kitâb*, Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd v.dğr. Lübnan: Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye, 1998.

İbn Aşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve ‘t-tenvîr*, Tunus: ed-Dâru’t-Tunisiyye Lin’neşr, 1984.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî el-Basrî, *Cemheratu ‘l-Luğâ*, thk. İbrahim Şemsuddîn, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005.

İbn Hacer, Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu ‘l-Bârî* Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1959.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî el-Mısırî, *Şerhu ‘l-Lemhatü ‘l-bedriyye fî ilmi ‘l-lüğati ‘l-Arabiyye*, n.ş.r; Hâdi Nehr, Ürdün, Dâru’l- Yâzû‘l- ilmiyye li’n-nehri ve tevzi, 1982.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî, *Dav’ul Munîr ale ‘t-Tefsîr*, thk. Alî Ahmed Muhammed es-Sâlih, Riyad: Mektebetü Dâru’s-Selâm trs.

İbn Kesîr Ebü’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav’ el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî, *Tefsîru ‘l-Kur’ani ‘l-Azim*, Kahire: Daru’l-Hadis, 1993.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te’vilu Müşkili ‘l-Kur’ân*, thk. Sa’d b. Necdî Ömer, Beyrut: Müesseseti ‘r-Risâle, 2015.

İbn Kutluboğa, Ebü’l-Adl Zeynüddîn Kâsım Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî, *Ğaribu ‘l-Kur’an*, thk. Abdulmu’min Ebu’l-Ayneyn Ali Hufeyş, Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2012.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, ts. “Kitâbü’z-Zühd”, 21.

İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü’l-‘Arab*, Kahire, Dâru’l-Meârif, t.s.

İbn Müflih, İbrahim bin Muhammed bin Abdullah bin Muhammed, *el-Mübdi Şerhü ‘l-Mukni*, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997.

İbn Sîde, Ebû'l- Hasen Ali b. İsmâîl el-Luğavî, el-Endelüsî, *el-Muhkem ve'lMuhit el-A'zam*, thk. Abdulfettâh es-Seyyid Selim- Huseyn Birkân, Kahire: Ma'hed Mahtutati'l-Arabiyye, 2011.

İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferâc Cemalüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed, *Nüzhetü'l-A'yûni'n-Nevâzır fî ilmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir*, thk. Muhammed Osmân, Kâhire:Mektebetu's Sekâfeti'd-Diniyye, 2014.

İbnu'l Cevzî, Ebu'l Ferec Cemaluddin Abdurrahman b. Ali Muhammed *Zadu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr* Beyrut: el-Mektebu'l-İslami, 1984.

İsfahânî, Râgıb Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal, *el-Müfredât fî ġarîbi'l-Kur'ân*, Beyrut: Daru'l-Marife, 2009.

İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb, *Mecmu'ul-Muğis fî Ğaribi'l-Kur'ani ve'l-Hadis*, thk. Abdülkerim el Azbavi, Cidde: Daru'l-Medeni, 1986.

Kallek Cengiz, *Miskin*, İstanbul: DİA, 2005.

Karaman, Hayrettin vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.

Mahmud Şakir, Hz. Âdem'den Bugüne İslam Tarihi, çev. Ferit Aydın İstanbul: Kahraman Yayınları, 1995.

Mahallî Celâleddin, Süyûtî Celâleddin, *Tefsîrû'l-Celâleyn*, İstanbul: Mektebetu Yasin, 2003.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî, *Tevilâtü Ehli'sSünne/Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk. Dr. Mecdî Basillum, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 2005.

Maverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib *en-Nuket ve'l-uyun*, nşr. Seyyid b. Abdulmaksud b. Abdurrahim Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1992.

Mevdudi, Ebû'l-A'lâ, *Tefhimu'l Kur'an*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

Mevdudî, Ebü'l-Ala, *Kur'an'a Göre Dört Terim*, Çev., İ. Kaya, O. Cilacı, İstanbul: Beyan Yayınları, 2005.

Meydani, Abdurrahman Hasan Habenneke, *Mearicu't-tefekür ve dekaiku't-tedebbür*, Dımaşk: Daru'l-Kalem, 2000.

Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Anezî, *El- Kasdu ve'r-Rucû illallah* çev. Muhammed Coşkun, İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2012.

Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Anezî, *er-Ri'âye*, tah. Abdulkadir Ahmet Ata, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty.

Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Anezî, *Şerhu'l-Ma'rife ve Bezlu'n-Nasîha*, çev. Ali Pekcan, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2011.

Mukâtil, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, thk. Andullah Mahmud Şehhate Beyrut: Müessesetu't-tarihi'l-Arabi, 2002.

Mustafavî, Hasan, *et-Tahkik fî Kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.

Mutarrizî, Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyyid b. Alî el-Hârizmî, *el-Muğrib fî Tertib'l-Mu'rib*, thk. Mahmûd Fâhûrî, Abdulhamîd Muhtâr, Beyrut, Mektebetü Lübnân, 1999.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, trc. Mehmed Sofuoğlu, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul: irfan yayıncılık, 1986.

Neccar, Ali İbrahim Mustafa, Ahmed Han Ziyat Muhammed, Hamid Abdulkadir, *Mucemu'l -Vasit*, İstanbul: Çağrı Yay, trs.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Ali, *Sünenü'n-Nesâî*, tah. Râid b. Sabri, Riyad: Daru't-Tavik, 2008.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medariku't-tenzil ve hakaikut-te'vil* Beyrut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *Riyâzü's-Sâlihîn*, çev. M. Yaşar Kandemir vd. İstanbul: Erkam Yayınları, 2001.

Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *Tehzibu'l-Esmai ve'l-Luğat*, thk. İmâd Âmir vd. Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, trs.

Öztürk Ünsal, *Kur'an Tarihi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Polat, Emannullah, *Kur'an'a Göre Ruhi Hastalıklar*, Ankara: Fecr Yayınları 2018.

Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî, *Mefatihü'l-gayb*, Beyrut: Daru'l-fikr, 1981.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî, *Muhtaru's-Sıhah*, thk. Mahmud Hatır Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1995.

Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't Tefâsir*, İstabnûl: Mektebetu Yasin, 2010.

Sâfî Mahmûd, *el-Cedvelu fî i'râbi'l-Kur'ân ve sarfihî ve beyânihî*, Beyrut: Dâru'r-reşîd, 1995.

Sâidî, Abdülmüteâl b. Abdilvehhâb b. Ahmed, *en-Nazmu'l-fenniyyi fî'l-Kur'an*, Kahire: Matbaatun'n-nemûzeciyye, ts.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mebsut* Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1989.

Sevdi Ali, *Arap gramerinde Avamil Geleneği*, İstanbul, Sonçağ Akademi, 2020.

Soysaldı, Mehmet, *Kur'ân'da Salât Kavramının Semantik Analizi*, Yalova Sosyal Bilimler Dergisi, sayı 1, Ekim 2010- Mart 2011.

Soysaldı, Mehmet, *Kur'an Semantiği Açısından Salat Kavramı*, Elazığ: FÜİFD, 1996, c. 1, sayı: 1.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî, *ed-Durru'l-mensur fî't-Tefsiri'l-me'sur*, Beyrut: Daru'l-kütübi'l-İlmiye, 1983.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî, *Esrâru tertibi'l-Kur'an*, tah. Abdulkadir Ahmed A'ta Kahire: Daru'l-fadile, 2002.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *el-Camiu's-Sağir fi Ehadisi'l-Beşiri'n-Nezir*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, *el-Üm* Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1393.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *el-Milel ven-Nihal*, Beyrut: Dar'ul- Marife, 1993.

Şeriatî Ali, *Dinler Tarihi*, Çev., E. Vatansever, İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2001.

Şerkâvî Hasan, *Mu'cemü elfâzi's-sûfiyye*, Kahire: Muhtar, 1987.

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

Şimşek Ümit, *Namaz Sureleri Tefsiri*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, Çamlıca Yayınları, 2021.

Taberî Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî , *Taberi Tefsiri*, İstanbul: Hisar Neşriyat, 1996.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî, *Camiu'l-Beyan an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Kahire: Daru'l-Hicr, 2001.

Tâlekânî, Âyetullâh Seyyid Mahmûd, *el Muhît fi'l-Luğâ*, thk. Muhammed Osmân, Lübnân: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 2010.

Tayyâr, Müsaid b. Süleyman, *Mevsu'atu't-tefsiri'l-me'sur*, Beyrut: Daru ibn Hazm, 2017.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî, *Muhtasaru'l-Meânî*, İstanbul: Haşimi Yayınevi, 2017.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî, *Keşşafü Istilâhâti'l-Fünûn*, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd), *Sünen*, İstanbul: Çağrı yay, 1992.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre, *el-Câmi'u'l-kebir*, Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998 “Zühhd”, 48.

Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbuât, 2013.

Tümer, Günay, *Çeşitli Yönleriyle Din*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 76 Dergisi, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1986.

Üde Halil Ebu Üde, *et-Tatavvuru'd-Delaili Beyne Luğati's-Şi'ri'l-Cahili ve Luğati'l-Kur'ani'l-Kerim*, Amman: Daru Ammar 2013.

Vahidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed, *Esbabu nüzüli'l- Kur'an*, thk. Kemal Besyuni Zağlül Beyrut: Daru'l-kütübî'l-İlmiye, 1991.

Yıldırım Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur'ân Tefsiri*, İstanbul: Anadolu Yayınları, 1989.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî, *Tacu'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus*, Beyrut: *et-Turas'ul-Arabi*, 1975.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *Esâsu'l-Belâğa*, Dimeşk, Dâru'n-Nefâis 2009.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf 'an hakâik-i ğavâmizi't-te'vîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavvîd, Riyad: Mektebetü'l-abîkân, 1998.

Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhan fî ulumi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim Kahire: Mektebetu daru't-turas, ts.