

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

Hakan ÇAĞIRAN

**VÜCÛH VE NEZÂİR ESERLERİNDE KELİMELERE VERİLEN
ANLAMLARIN SINIRLANDIRILMASI SORUNU: MUKÂTİL B.
SÜLEYMAN ÖRNEĞİ**

DOKTORA TEZİ

MUŞ-2025

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

Hakan ÇAĞIRAN

VÜCÛH VE NEZÂİR ESERLERİNDE KELİMELERE VERİLEN
ANLAMLARIN SINIRLANDIRILMASI SORUNU: MUKÂTİL B.
SÜLEYMAN ÖRNEĞİ

DOKTORA TEZİ

TEZ JÜRİ ÜYELERİ

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT
Jüri Üyesi : Prof. Dr. Abdulcelil BİLGİN
Jüri Üyesi : Doç. Dr. Fikret GEDİKLİ
Jüri Üyesi : Doç. Dr. Teceli KARASU
Jüri Üyesi : Doç. Dr. Cahit KARAALP

MUŞ-2025

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
ÖZET	VII
ABSTRACT	IX
ÖN SÖZ.....	X
KISALTMALAR DİZİNİ.....	XII
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

VÜCÛH VE NEZÂİR HAKKINDA GENEL BİLGİLER

1.1. VÜCÛH VE NEZÂİR KAVRAMLARININ TANIMI VE KAPSAMI.....	34
1.2. DİLDE ÇOKANLAMLILIĞIN İMKÂNI VE VÜCÛH VE NEZÂİR LİTERARÜRÜNÜN ORTAYA ÇIKIŞI	38
1.3. VÜCÛH VE NEZÂİR İLMİNİN KUR’AN İLİMLERİ ARASINDAKİ YERİ VE ÖNEMİ	43
1.4. ÇOKANLAMLI KELİMELEİN ANLAMININ BELİRLENMESİNDE BAĞLAMIN ÖNEMİ	45
1.4.1. Bağlamın Kısımları.....	47
1.4.1.1. Metin İçi Bağlam.....	48
1.4.1.1.1. Dilbilgisel Bağlam	48
1.4.1.1.2. Konusal Bağlam.....	51
1.4.1.1.3. İşlevsel Bağlam/Kur’an’î Bütünlük	53
1.4.1.1.4. Sure Bağlamı	53
1.4.1.1.5. Âyet Bağlamı	54
1.4.1.2. Metin Dışı Bağlam	55
1.4.1.2.1. Nüzûl Sebepleri	56
1.4.1.2.2. Nüzul Ortamı ve Süreci.....	58
1.4.1.2.3. Ayetin Muhatabı	59
1.5. SÖZCÜKLERİN ASLİ VE İZAFİ ANLAMLARI	60

İKİNCİ BÖLÜM

ÖRNEK KAVRAMLAR ÜZERİNDEN MUKÂTİL B. SÜLEYMAN’IN el- VÜCÛH VE NEZÂİR ESERİ BAĞLAMINDA KELİMELERE VERİLEN ANLAMLARIN SINIRLANDIRILMASI SORUNU

2.1. HİKMET	65
2.1.1. Hikmet Kavramının Lugat ve İstılah Anlamları	65
2.1.1.1. Lugat Anlamı	65
2.1.1.2. İstılah Anlamı	70
2.1.2. Cahiliyye Şiirlerinde Hikmet	73
2.1.3. Kur'ân-ı Kerîm'de Hikmet.....	75
2.1.4. Hadislerde Hikmet	76
2.1.5. Garîbu'l-Kur'ân Eserlerinde Hikmet	78
2.1.6. Vücûh ve Nezâir Eserlerinde Hikmet	79
2.1.7. Tefsir Eserlerinde Hikmet	81
2.1.8. Hikmet Kavramı Hakkında Genel Değerlendirme	82
2.2. ZULÜM	86
2.2.1. Zulüm Kelimesinin Lugat ve İstılah Anlamları	86
2.2.1.1. Lugat Anlamı	86
2.2.1.2. İstılah Anlamı	90
2.2.2. Cahiliyye Şiirlerinde Zulüm.....	92
2.2.3. Kur'ân-ı Kerîm'de Zulüm	95
2.2.4. Hadislerde Zulüm	96
2.2.5. Garîbu'l-Kur'ân Eserlerinde Zulüm	98
2.2.6. Vücûh ve Nezâir Eserlerinde Zulüm	100
2.2.7. Tefsir Eserlerinde Zulüm	105
2.2.8. Zulüm Kavramı Hakkında Genel Değerlendirme	108
2.3. FESAD	110
2.3.1. Fesad Kavramının Lugat ve İstılah Anlamları	110
2.3.1.1. Fesad Kavramının Lugat Anlamı.....	110
2.3.1.2. Fesad Kavramının İstılah Anlamı	111
2.3.2. Cahiliyye Şiirinde Fesad	113
2.3.3. Kur'ân-ı Kerîm'de Fesad	115
2.3.4. Hadislerde Fesad	116
2.3.5. Garibu'l-Kur'ân Eserlerinde Fesad	118
2.3.6. Vücûh ve Nezaîr Eserlerinde Fesad.....	119
2.3.7. Tefsir Eserlerinde Fesad	122

2.3.8. Fesad Kavramı Hakkında Genel Değerlendirme.....	124
2.4. HASENE VE SEYYİE	126
2.4.1. Hasene ve Seyyie Kavramlarının Lugat ve Istılah Anlamları.....	126
2.4.1.1. Lugat Anlamı.....	126
2.4.1.2. Hasene ve Seyyie'nin Istılah Anlamları.....	129
2.4.2. Cahiliye Şiirinde Hasene ve Seyyie.....	132
2.4.3. Kur'ân-ı Kerîm'de Hasene ve Seyyie.....	134
2.4.4. Hadislerde Hasene ve Seyyie	136
2.4.5. Garîbu'l-Kur'ân Eserlerinde Hasene ve Seyyie	139
2.4.6. Vücûh ve Nezâir Eserlerinde Hasene ve Seyyie	140
2.4.7. Tefsir Eserlerinde Hasene ve Seyyie	142
2.4.8. Hasene-Seyyie Hakkında Genel Değerlendirme	144
2.5. en-NÂS	147
2.5.1. en-Nâs Kavramının Lugat ve Istılah Anlamları	147
2.5.1.1. en-Nâs Kelimesinin Lugat Anlamı	147
2.5.1.2. en-Nâs Kelimesinin Istılah Anlamı.....	152
2.5.2. Cahiliyye Şiirinde Nâs	154
2.5.3. Kur'ân-ı Kerîm'de Nâs	157
2.5.4. Hadislerde Nâs	158
2.5.5. Garîbu'l-Kur'ân Eserlerinde Nâs	160
2.5.6. Vücûh ve Nezâir Eserlerinde Nâs.....	161
2.5.7. Tefsir Eserlerinde Nâs	164
2.5.8. Nâs Kavramı Hakkında Genel Değerlendirme.....	166
2.6. AHİRET	171
2.6.1. Ahiret Kavramının Lugat ve Istılah Anlamları.....	171
2.6.1.1. Lugat Anlamı.....	171
2.6.1.2. Istılah Anlamı	174
2.6.2. Cahiliyye Şiirinde Ahiret	175
2.6.3. Kur'ân-ı Kerîm'de Ahiret	178
2.6.4. Hadislerde Ahiret.....	179
2.6.5. Garîbu'l-Kur'ân Eserlerinde Ahiret.....	180
2.6.6. Vücûh ve Nezâir Eserlerinde Ahiret.....	181

2.6.7. Tefsir Eserlerinde Ahiret.....	182
2.6.8. Ahiret Kavramı Hakkında Genel Değerlendirme	183
2.7. HAK	187
2.7.1. Hak Kavramının Lugat ve İstilah Anlamları	187
2.7.1.1. Lugat Anlamı.....	187
2.7.1.2. İstilah Anlamı	193
2.7.2. Cahiliyye Şiirinde el-Hak.....	194
2.7.3. Kur’ân-ı Kerîm’de Hak.....	197
2.7.4. Hadislerde Hak	198
2.7.5. Garîbu’l-Kur’ân Eserlerinde Hak	200
2.7.6. Vücûh ve Nezâir Eserlerinde Hak	201
2.7.7. Tefsir Eserlerinde Hak	204
2.7.8. Hak Kavramı Hakkında Genel Değerlendirme	206
2.8. MEVT	211
2.8.1. Mevt Kavramının Lugat ve İstilah Anlamları	211
2.8.1.1. Mevt Kavramının Lugavi Anlamı.....	211
2.8.1.2. Mevt Kavramının İstilahi Anlamı.....	217
2.8.2. Cahiliyye Şiirinde Mevt.....	219
2.8.3. Kur’ân-ı Kerîm’de Mevt	224
2.8.4. Hadislerde Mevt	225
2.8.5. Garibu’l-Kur’ân Eserlerinde Mevt	227
2.8.6. Vücûh ve Nezâir Eserlerinde Mevt	228
2.8.7. Tefsir Eserlerinde Mevt	230
2.8.8. Mevt Kavramı Hakkında Genel Değerlendirme	231
2.9. KEBÎR	234
2.9.1. Kebîr Kavramının Lugat ve İstilah Anlamları	234
2.9.1.1. Kebîr Kavramının Lugavi Anlamı.....	234
2.9.1.2. Kebîr Kavramının İstilâh Anlamı	238
2.9.2. Cahiliyye Şiirinde Kebîr	239
2.9.3. Kur’ân-ı Kerîm’de Kebîr	240
2.9.4. Hadislerde Kebîr.....	241
2.9.5. Garîbu’l-Kur’ân Eserlerinde Kebîr.....	243

2.9.6. Vücûh ve Nezâir Eserlerinde Kebîr	245
2.9.7. Tefsir Eserlerinde Kebîr Kavramı	247
2.9.8. Kebîr Kavramı Hakkında Genel Değerlendirme	249
2.10. HAYIR.....	255
2.10.1. Hayır Kavramının Lugat ve Istılah Anlamları	255
2.10.1.1. Hayır Kavramının Lugat Anlamı	255
2.10.1.2. Hayır Kavramının Istılah Anlamı	258
2.10.2. Cahiliyye Şiirlerinde Hayır	261
2.10.3. Kur'ân-ı Kerîm'de Hayır.....	263
2.10.4. Hadislerde Hayır	265
2.10.5. Garîbu'l-Kur'ân Eserlerinde Hayır	267
2.10.6. Vücûh ve Nezaîr Eserlerinde Hayır	269
2.10.7. Tefsir Eserlerinde Hayır.....	271
2.10.8. Hayır Kavramı Hakkında Genel Değerlendirme	274
2.11. UHUVVET	281
2.11.1. Uhuvvet Kavramının Lugat ve Istılah Anlamları	281
2.11.1.1. Uhuvvet Kavramının Lugat Anlamı	281
2.11.1.2. Uhuvvet Kavramının Istılah Anlamı	283
2.11.2. Cahiliyye Şiirlerinde Uhuvvet.....	284
2.11.3. Kur'ân-ı Kerîm'de Uhuvvet	285
2.11.4. Hadislerde Uhuvvet	285
2.11.5. Garîbu'l-Kur'ân Eserlerinde Uhuvvet	289
2.11.6. Vücûh ve Nezaîr Eserlerinde Uhuvvet	289
2.11.7. Tefsir Eserlerinde Uhuvvet	292
2.11.8. Uhuvvet Kavramı Hakkında Genel Değerlendirme	293
2.12. ÜMMET	296
2.12.1. Ümmet Kavramının Lugat ve Istılah Anlamları.....	296
2.12.1.1. Lugat Anlamı	296
2.12.1.2. Istılah Anlamı	300
2.12.2. Cahiliyye Şiirlerinde Ümmet.....	302
2.12.3. Kur'ân-ı Kerîm'de Ümmet.....	303
2.12.4. Hadislerde Ümmet	305

2.12.5. Garîbu'l-Kur'ân Eserlerinde Ümmet	306
2.12.6. Vücûh ve Nezaîr Eserlerinde Ümmet	307
2.12.7. Tefsir Eserlerinde Ümmet	310
2.12.8. Ümmet Kavramı Hakkında Genel Değerlendirme	313
SONUÇ	316
KAYNAKÇA	325



ÖZET

DOKTORA TEZİ

VÜCÛH VE NEZÂİR ESERLERİNDE KELİMELERE VERİLEN ANLAMLARIN SINIRLANDIRILMASI SORUNU: MUKÂTİL B. SÜLEYMAN ÖRNEĞİ

Hakan ÇAĞIRAN

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT

2025, 347 sayfa

Dillerin doğal evrimi içinde kelimeler yalnızca temel anlamlarını genişletmekle kalmaz, aynı zamanda yeni anlam katmanları da kazanır. Bu dilbilimsel olgu, Kur'an metninde de benzer anlam zenginleşmelerinin gözlemlenmesini mümkün kılar. Nitekim, çok anlamlılığın hemen her dilde rastlanan evrensel bir özellik olması, bu durumu açıkça desteklemektedir. Bu çalışma, Kur'an'da çok anlamlılığın varlığını kabul etmekle birlikte, özellikle ilk dönem müfessirlerinin 'vucuh' eserlerinde ileri sürdüğü ölçüde aşırı bir anlam çeşitliliğinin bulunmadığı kanaatindedir. Vücûh eserlerindeki anlam çeşitliliğini azaltma çabası, aynı zamanda tefsir metodolojisinin güçlenmesine de katkı sağlayacaktır. Hangi anlamın hangi bağlamda daha isabetli olduğunu belirleme süreci, dilbilimsel ve bağlamsal analizlerin daha derinlemesine yapılmasını gerektirir. Bu da tefsir ilminin daha bilimsel ve sistematik bir yapıya kavuşmasına yardımcı olacaktır. Görünüşe göre, ilk dönem vucuh müellifleri, müşterek lafızları bağlamsal sınırlandırmaları göz ardı ederek, tek bir kelimenin çok sayıda farklı anlama gelebileceği şeklinde yorumlamışlardır. Bazı vücûh eserlerinde tek bir kelime için sıralanan ondan fazla farklı anlam, yakından incelendiğinde aslında üç veya dört temel anlam çerçevesinde değerlendirilebilir niteliktedir. Oysa bir kelimenin farklı 'vecihleri' olarak sunulan bu anlamlar, çoğu zaman kelimedeki belirsizliği gidermek, genel bir ifadeyi özel bir duruma yönlendirmek, örnek teşkil etmek veya mecazi bir anlatımı ifade etmek gibi dilsel ihtiyaçlardan doğmaktadır. Bu türden kullanımlar, kelimeyle ilişkili olsalar da bağımsız ve eş değer anlam katmanları olarak kabul edilemezler. Sonuç olarak, bu çalışma Kur'an'daki çok anlamlılığın varlığını inkâr etmemekle birlikte, Mukâtil b. Süleyman gibi bazı müfessirlerin savunduğu gibi abartılı bir düzeyde

olmadığını savunmaktadır. Kur'an'daki anlam çeşitliliği, dilin doğal yapısından kaynaklanmakla beraber, bağlamsal unsurlar ve kelimelerin temel anlamları etrafında şekillenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mukâtil b. Süleyman, Vücûh-Nezâir, Kavram, Anlam Sınırlaması.



ABSTRACT

Ph. D. DISSERTATION

THE PROBLEM OF LIMITING THE MEANINGS GIVEN TO WORDS IN THE WORKS OF WUJUH AND NAZAER: THE EXAMPLE OF MUKÂTİL B. SÜLEYMAN

Hakan ÇAĞIRAN

Advisor: Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT

2025, Page: 347

In the natural evolution of languages, words not only expand their basic meanings, but also acquire new layers of meaning. This linguistic phenomenon makes it possible to observe similar semantic enrichments in the Quranic text. Indeed, the fact that polysemy is a universal feature found in almost every language clearly supports this situation. Our study, while accepting the existence of polysemy in the Quran, is of the opinion that there is no extreme variety of meanings, especially as claimed by the early commentators in their 'vucuh' works. In some vucuh works, more than ten different meanings listed for a single word can actually be evaluated within the framework of three or four basic meanings when examined closely. Apparently, early vucuh authors interpreted common words as meanings that a single word could have many different meanings, ignoring contextual limitations. However, these meanings, presented as different 'aspects' of a word, often arise from linguistic needs such as eliminating ambiguity in the word, directing a general expression to a specific situation, setting an example, or expressing a metaphorical expression. Such uses, although related to the word, cannot be accepted as independent and equivalent layers of meaning. In conclusion, our study does not deny the existence of polysemy in the Quran but argues that it is not at an exaggerated level as some commentators such as Muqātil b. Sulayman argue. The variety of meanings in the Quran, although originating from the natural structure of the language, is shaped around contextual elements and the basic meanings of the words.

Key Words: Commentary, Mukâtil b. Süleyman, Wujuh-Nazaer, Concept, Meaning Limitation.

ÖN SÖZ

Kur'ân-ı Kerîm, alemlerin yaratıcısı Yüce Allah'ın vahyi olup asla sıradan bir kitap değildir. Onun içeriği yalnızca anlam düzeyinde değil, lafzi olarak da ilahi nitelik taşır. Cebrâil aracılığıyla Hz. Muhammed'e Arapça vahyedilen bu metin eşsiz belagati, derin anlam dünyası ve çok katmanlı yapısıyla bütün insanlığa, her dönemde hitap etmektedir. Geçmiş milletlerin hikâyelerinden tutun geleceğe dair haberler içermesine, bireyin hukukunu ilgilendiren konulardan toplumsal düzenlemelere kadar zamanın akışı karşısında güncelliğini koruyabilmesi, onun ilahi bir kaynaktan geldiğini kanıtlayan en güçlü delillerdendir.

Kur'ân'ın dili gerek muhteva gerekse üslup açısından benzersiz yapıdadır. Arapça'nın en fasih döneminde nazil olmasına rağmen ne şairler onun bir benzerini irad edebilmişlerdir ne de hatipler bu meydan okumaya cevap verebilmişlerdir. Kur'ân'ın dili şiirsel bir yapı taşımamakla birlikte şiirden daha akıcı ve etkileyici, düz yazı formunda olmamakla birlikte nesirden daha derin ve canlıdır. Sözcüklerin seçimi ve bir araya getirilmesi olağan bir dizilimin çok ötesinde özelliklere sahiptir; mesela, her anlam aynı zamanda onu seslere yansıtan bir ahenk örgüsü içinde kendine yer bulmuştur. Ayetler bir yandan ahlaki öğütler verirken diğer taraftan tarihi anlatılar sunarak bireyin duygusal dünyasına hitap eder.

Kur'ân dili mecazlar, teşbihler ve sembolik anlatımlarla zenginleştirilmiş olup Arapçanın çok katmanlı anlam dünyasını yansıtır. Bu sebeple ayetleri bağlamından koparan her anlayış, okuyanları yanlış yorum tercihlerine mahkum eder. İslam uleması bu kritik tespitin gereğine uyarak Kur'ân'ı doğru anlamak adına erken dönemden itibaren filolojik tefsirler sahasında açılımlarda bulunmuşlar ve nahiv, sarf, sözlükbilim gibi alanlarda derinleşmek suretiyle murad-ı ilahiye ilelebet usuller doğrultusunda anlamayı temin edecek yöntemler vaz etmişlerdir.

Dile dayalı tefsir çabalarının neş ü nema bulmasıyla birlikte dilsel anlam derinliğini kavramak adına sonraları dilbiliminin önemli bir meşguliyet sahası haline gelen vücûh ve nezâir çalışmaları da ortaya çıkmıştır. Kur'ân'daki bazı kelimelerin farklı bağlamlarda değişken anlamlar taşıdığı, bazı kelimelerin ise aynı kavramsal çerçevede farklı anlamlara işaret ettiği gözlemi, vücûh ve nezâir çalışmalarının ciddiyetle takip edilmesini ilzam etmiştir. Erken dönem âlimleri, dilsel tutarlılığı

sağlamak ve Kur'ân'ın mucizevi yönünü apaçık biçimde sergileyebilmek için vücûh ve nezâir çalışmalarını da sistematik hale getirmişlerdir.

Mukâtil b. Süleyman tarafından kaleme alınan *el-Vücûh ve'n-Nezâir* adlı eser bahse konu vücûh ve nezâir çalışmalarının ilk örneklerinden sayılır. Söz konusu çalışmada kavramların çeşitli anlamları ele alınarak bu anlamlar farklı bağlamlarda inceleme konusu yapılmış, bununla Kuran'ın anlam dünyasında sistematik bir bütünlük olduğu gerçeği tespit edilmeye gayret edilmiştir.

Çalışmamız, Mukâtil'in ilgili kavramlara yüklediği bu anlamların sınırlandırılabilir olup olmadığını incelemiş, belli başlı Kuran kavramlarının anlam sınırlarını mezkûr eser üzerinden tayin etmeye çalışmıştır.

Tezimiz bir giriş, iki bölüm, bir sonuçtan oluşmaktadır. Mukâtil'in çok anlamlı olduğunu belirttiği önemli on iki kavram ele alınarak bunların nasıl tanımlandığı, hangi çerçevelere oturtulduğu irdelenmiş, bilahare bu alanı yakından ilgilendiren yan alanlar üzerinden, örneğin temel islam bilimlerinin ana bilim dallarından, sözlüklerden ve tefsir kaynakları üzerinden bu anlam tercihlerine dair çeşitli mukayeseler ve tahliller yapılmıştır.

Her çalışmanın arkasında sayısız insanın emeği ve teşviği bulunduğu aşikârdır. Bu çalışmanın hazırlanması ve bu hale gelmesinde emeği bulunan çok kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT'a ve sürecin başından sonuna çalışmayı takip ederek teknik ve taktik destek veren, kaynak temininde yardımcı olan değerli hocam Doç. Dr. Cahit KARAALP'e içten dileklerim ve arz-ı hürmetlerimle teşekkür ederim.

Muş-2025

Hakan ÇAĞIRAN

KISALTMALAR DİZİNİ

a.s	: Aleyhisselam
b.y	: Basım yeri yok
b.	: Bin
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
c.c.	: Celle celâlühû
DiB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
h.	: Hicrî
Hz.	: Hazreti/Hazretleri
ö.	: Ölüm/vefat
r.a.	: Radıyellâhu anh
s.a.v.	: Sallellahü aleyhi ve sellem
Trc.	: Tercüme
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri
y.y.	: Yaymevi yok
Yay.	: Yayınları

GİRİŞ

Dil, âlemlerin Rabbi tarafından insanlığa özel bir armağan olarak sunulmuştur. Bu muazzam nimet insana aklında şekillenen düşünceleri, hissettiği duyguları ve elde ettiği bilgileri ifade etmesini mümkün kılar.¹ İnsan, derin düşünceler ve kavrayışlarla dolu iç dünyasını, dilin ince dokusundan süzülen kelimeler aracılığıyla dışa aktarır. İnsan, kendi varlığını dilin büyümlü dokusunda anlamlandırır. Geçmişin izlerini geleceğe taşır ve kültürler arası bir köprü kurar. İnsanoğlu, kendisini ifade etme aracı olan dil ile hem varoluşu anlar hem de ona anlam katar. Dil, dünyayı kelimelere dönüştürür.² İşbu sebeple dilin insan hayatındaki etkisi çok büyüktür.

Her dil, kendine özgü bir kültürü, tarihî bir bağlamı ve ifade tarzını içerir. İlahi bir hitap olarak kabul edilen Kur'ân'ın anlaşılması ve tefsir edilmesi onun Arapça olan özgün dilini tam anlamıyla kavramayı gerektirir. Çünkü Kur'ân, Arap dilinin özelliklerini, üslubunu, mecazları, istiareleri ve temsilleri yoğun kullanan yüksek edebi karakterde bir metindir. Hz. Peygamber'in aralarında yaşadığı Arap toplumunun dil özelliklerini yansıtan özel bir yapıdır. Kur'ân'ın dilini anlamak, onun derin manalarını kavramak için temel bir ön şarttır. Kur'ân'ın, sadece kelime anlamlarıyla değil, aynı zamanda özgün üslubu, sembollerle yüklü ifadeleri ve toplumsal bağlamıyla da anlaşılması gerekir.

İlk dönem tefsir çalışmaları, genellikle dil çerçevesinde yapılan açıklamalara odaklanmıştır. Çünkü daha o dönemlerde Kur'ân'ı anlamak için dilin derinliklerine inmenin, Arapça'nın özgün ve zengin anlam dünyasına vâkıf olmanın olağanüstü önem taşıdığı görülmüştür. Kur'ân'ın iletmek istediği mesajın taşıyıcısı olarak dile ve Kur'ân'ın mesajına ulaşmak için dilin inceliklerine hâkim olmak gerektiği daha o zamandan anlaşılmıştır.³

Allah'ın insanlarla konuşması, insanlara içlerinden gönderdiği peygamberleri aracılığıyla olmuştur.⁴ Bir anlamda vahiy, dil olgusu üzerine inşa edilmiştir. Kur'ân da Arap dili ile nazil olduğu⁵ için Arap dilinin ifade biçimlerini göz önünde bulundurmuş,

¹ er-Rahmân 55/1-4.

² Şahin Güven, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Çokanlamlılık Sorunu* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), s. 2.

³ Güven, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Çokanlamlılık Sorunu*, s. 14.

⁴ İbrâhîm 14/4.

⁵ eş-Şûrâ 42/7; Yûsuf 12/2; er-Ra'd 13/37.

bu bağlamda Arapçanın bir özelliği olan çok anlamlılık olgusunu yoğun biçimde metinlerine yansıtmıştır.

Hayatın çeşitli evrelerindeki değişiklikler, dilin evrimini de yakından etkilemiştir. Bir dilin canlı kalabilmesi, zamanla değişen ve gelişen hayat şartlarına uyum sağlayabilmesine bağlıdır. Dilin kendini güncellemesi, toplumsal ve teknolojik değişimlere ayak uydurabilmesiyle mümkündür. Ancak bu süreç beraberinde, çok anlamlılık gibi bazı zorluklar da getirebilir. Çokanlamlılık, bir kelimenin birden fazla anlama gelebilme durumudur ve tüm dillerde şu ya da bu oranda mevcuttur. “Lafz-ı Müşterek” olarak ifade edilen bu olgu, Arap dilinde de kendisine yer bulmuştur. Dilin kullanım süreciyle ve toplumsal değişimlerin etkisiyle zamanla kelimelerin anlamları da çeşitlenmiş ve bazı kelimeler çokanlamlı hale gelmiştir.

Çokanlamlılık, iletişimde anlam karmaşalarına, hatta yanlış anlaşılmalara neden olabilir. Toplamların bu zorluğun üstesinden gelebilmesi ise ancak dilin esnekliği ve zenginliği sayesinde söz konusu olabilir. Dil, sürekli bir şekilde evrim geçirir. Bu evrimin amacı, toplumun ihtiyaçlarına ve değişen koşullara uyum sağlamaktır. Dolayısıyla dilin çokanlamlılığı, bir kelimenin farklı bağlamlarda farklı anlamlara gelebilmesi, aslında dilin canlılığının ve adaptasyon yeteneğinin yansımasıdır.⁶

Bazı kelimeler, tarihin belli bir diliminde durur, başka zamanlarda kullanılmaz olurlar. Bazı kelimeler de ilk defa ortaya çıkar. Arap dilinde var olan bazı kelimeler Kur’ân’ın nüzülü ile yeni anlamlar kazanarak daha önce hiç kullanılmadıkları bağlamlarda kullanılır hale gelmişlerdir. Cahiliyye döneminde kullanılmasına rağmen dini anlamı olamayan ve birbirinin karşıtı da sayılmayan “Müslüman” ve “kâfir” kelimeleri buna örnektir. Cahiliyye döneminde “müslim”, kendisinden istenilen değerli bir şeyi teslim eden kişi; “kâfir” ise iyiliğe karşı nankörlük yapan şahıs anlamında kullanılmıştır. Aralarında hiçbir ilişki olmayan bu iki kelime Kur’ân’ın inişinden sonra birbirinin zıttı anlamında iki kelime olarak kullanılmaya başlandı.⁷

İslam’ın kuruluş dönemlerinde sistematik hale gelen kelimeler, siyaset, fıkıh, felsefe ve tasavvuf gibi disiplinlerden herbiri kendi kelime hazinesini geliştirmiştir. Öyleki Allah’ın ismi bile bu farklı bakış açılarından nasibini almıştır. Örneğin Allah lafzı,

⁶ Cahit Karaalp, *Türkçe Meâllerde Kavram Çevirileri Sorunu Salât Kavramı Örneği* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 19-20.

⁷ Toshihiko IZUTSU, *Kur’ân’da Tanrı ve İnsan*, çev: M. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yay. 2018), 91.

Kur'ân'da Allah'ın esma-i hüsnasından (Vâhid, Ğafûr Rahîm, Hâlik gibi isimlerden) bahsederken; kelim ilmi, bunu zat ve sıfatlara ayırmıştır. Tasavvuf erbabına göre Allah sadece epistemolojik olarak bilinebilir. Allah, kendini ifşa ederken bunu ayetleriyle (alametleriyle) yapar. Bütün varlıklar, Allah'ın azametini ve kudretini gösteren alametler içerir. Felsefe nezariyesinde Allah, Kur'ân'da çok açık bir şekilde tasvir edilen yaratıcı ve vahiy gönderen zatın aynısı değildir. Zira filozoflar, Kur'ân ayetlerini yüzeysel okumanın çok ötesinde derin anlam katmanlarına ulaşmaya çalışan bir gözle okumuşlardır. Doğrusu bu insanlar Allah'ı tanımlamak için Kur'ân ayetleri doğrultusunda hareket etmek istemişlerse de tatmin edici sonuçlara ulaşamamışlardır.⁸

Daha açık bir ifadeyle çokanlamlılık, bir sözcüğün birden çok anlama gelmesidir.⁹ Çokanlamli bir kelime, asıl anlamının yanında farklı anlamları da ifade eder. Dolayısıyla çokanlamli olduğu söylenen kelimelerin farklı vecihlerle mutlaka bir ilişkisi vardır. Çokanlamli kelimelerin farklı vecihlerle ilişkilendirilmesi, dilin kapsamlı ve dinamik doğasının bir yansımasıdır. İnsanlar, iletişim kurarken kelimelerin çeşitli anlamlarını anlama yeteneğine sahiptir ve bu, dilin zenginliğini anlamak için önemli bir beceridir.¹⁰

Yan anlam, sözcüklerin daralma ya da genişleme yoluyla yeni anlamlar kazanmasıdır. Kavramların temel anlamlarının yanı sıra sahip oldukları yan anlamlar, esasen dilde çokanlamli kelimelerin meydana gelmesinden ibarettir. Çokanlamlılık da mecaz, ıstılahî kullanım, lehçe farklılıkları, kabilelerin farklı isimlendirmeleri, başka dillerden sözcük aktarımı, kelimenin iki anlama çekilebilecek vaz' edildiğı ilk anlamın unutulması gibi nedenlerle meydana gelir. Bu durum kelimenin ilk anlamının zaman içinde genişlemesi veya daralmasıyla kelimelere zenginlik ve anlam derinliğı katar. Dilin bu organik evrimi hem iletişim aracımızı daha anlamlı hale getirir hem de kültürel mirası taşımak suretiyle nesiller arası bir bağ kurar.¹¹

Çokanlamlılık ve eşadlı/eşsesli kavramlar dilbilgisel açıdan birbirinden ayrı fenomenlerdir. Çokanlamlılık, bir kelimenin farklı anlamları arasında belirli bir ilişki

⁸ Izutsu, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*, 85-90.

⁹ Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebû Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *et-Tahbîr fî Ulûmi't-Tefsîr*, thk. Dr. Fethî Abdulkâdir Ferîd (Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1982), 214; Sabri Türkmen, "Arapçada Çok Anlamlılık ve Kur'ân- Kerim," *Diyanet İlmi Dergi Kur'ân Özel Sayısı* (Ankara: DİB Yay. 2012), 533.

¹⁰ Karaalp, *Türkçe Meâllerde Kavram Çevirileri Sorunu*, 20.

¹¹ Fethi Ahmet Polat, *Tefsîr Araştırmalarında Yöntem Sorunları* (Konya: Aybil Yay. 2014), 504-505; Karaalp, *Türkçe Meâllerde Kavram Çevirileri Sorunu*, 20.

bulundurmasını ifade eder. Yani bir kelimenin değişik anlamları arasında bir tür bağlantı olduğunu varsayar. Eşadlı/eşsesli kelimelerse yazım ve ses açısından benzerlik gösteren, ancak anlam bakımından birbirinden bağımsız olan kelimelerdir. Eşadlılık durumunda aynı kelimenin farklı anlamları arasında belirgin bir ilişki bulunmamaktadır. Özetle lafz-ı müşterek, eşadlı değildir. İki kelime arasında görülen biçim benzerliği ise bir rastlantıdan ibarettir. Eşadlılık, dillerde ses ve yazım açısından aynı göstergenin iki ya da daha çok değişik kavramı karşılmasıdır. Çokanlamlılıkta aynı kelimenin değişik anlamları arasında mutlaka bir ilişkinin bulunması gerekirken eşadlılıkta bunun tersi söz konusudur. Kısaca bir kelimenin farklı anlamları arasında ortak bir yön bulunuyorsa bu kelime çokanlamlı; bulunmuyorsa eşadlı/eşseslidir.¹²

Çokanlamlılık ile eşanlamlılık arasındaki temel fark, eşanlamlı kelimelerde ses veya biçim açısından benzerlik gösteren göstergeler arasında anlam itibarıyla bir bağlantı olmamasıdır. Diğer bir ifadeyle eşanlamlı kelimeler arasında anlam bakımından bir ilişki bulunmaz. Öte yandan çokanlamlılıkta aynı sözcüğün farklı anlamları arasında mutlaka bir ilişki bulunur. Aynı kelimenin değişik anlamları arasında belirli bir münasebet mevcuttur.¹³

Kelimeler, dilin temel yapı taşları olarak en küçük anlam birimlerini temsil ederler. Ancak bir kelimenin taşıdığı anlamlar çoğaldıkça anlam belirsizliklerine de neden olabilir. Bu bağlamda çokanlamlı kavramlar bir kelimenin birden fazla anlamını içerdiğinden anlamın doğru bir şekilde tespit edilmesi her zaman zordur. Gazâlî (ö. 505/1111), müşterek lafızların müteşâbih olarak değerlendirilebileceğini söyler.¹⁴

Çokanlamlılığın Arap dilinde mevcut olması, Arapçanın eksikliğinden kaynaklanan bir durum değil, aksine dilin zenginliğinin bir göstergesidir. Bu özellik Arap dilinin ifade kabiliyetini ve derinliğini yansıtarak Kur'ân'ın beyanındaki mucizevi özelliklere bir zemin teşkil eder. Dilin bu zenginliği kelimelerin farklı bağlamlarda farklı anlamlar kazanabilmesine olanak tanır ve bu da iletişimde geniş bir ifade ve

¹² Karaalp, *Türkçe Meâllerde Kavram Çevirileri Sorunu*, 20.

¹³ Türkmen, "Arapçada Çok Anlamlılık ve Kur'ân-Kerim", 540.

¹⁴ Gazâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev: Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yay. 1994), 1/156.

anlam yelpazesi oluşmasına imkan verir. Dolayısıyla Arap dilindeki çokanlamlılık, dilin özgünlüğüne ve Kur'ân'ın dilsel derinliğine bir vurgudur.¹⁵

Suyûtî'nin (ö. 911/1505) ifadelerine göre, Saleb (ö. 427/1035), Ezheri (ö. 370/980), ve Belhî (ö. 322/934) gibi önemli âlimler, Kur'ân'da çokanlamlılığı reddetmişlerdir. Bunlar dışında kalan pek çok âlimse müşterek ya da çokanlamlı kelimelerin Kur'ân'da yer aldığına kail olmuşlardır. Birbirinden farklı bu görüşler dil ve anlam konularında farklı arkaplanlara yaslanmakta olup bu meseleler üzerine yazılan eserlerde, tefsir kaynaklarında ve İslam düşünce geleneğinin muhtelif disiplinlerinde bu tartışmaların tafsilatına denk gelmek mümkündür.¹⁶

Herhangi bir dilde bir kelimenin tek başına birden çok anlam ifade etmesi doğal bir durumdur. Ancak bir cümle içinde aynı sözcüğün farklı anlamlarıyla kullanılması, anlamın belirlenmesini oldukça zorlaştırır. Eğer bir cümlede aynı sözcükle farklı anlamlar kastediliyorsa doğru anlamın tespiti için sağlam bir delil veya güçlü bir bağlamın bulunması zorunlu hale gelir. Kanaatimizce, bir kelimenin sözlük düzleminde birden fazla anlama gelebileceğini kabul etmek mümkündür. Ancak, aynı kelimenin bir cümle içerisindeki kullanımında eşzamanlı olarak birden fazla anlama geldiği yönündeki iddiayı kabul etmek, dilin anlam sınırları ve bağlam ilkeleri açısından oldukça güç görünmektedir.¹⁷

Çokanlamlı kelimelerin Kur'ân bağlamında doğru anlaşılabilmesi için ilk dönemlerden başlanarak “*Vücûh ve Nezâir, Vücûhu'l-Kur'ân, Mâ İttefaka Lafzuhu ve İhtelafe Ma'nehu*” gibi başlıklar altında birçok eser kaleme alınmıştır. Gerek tefsîr mecmualarında gerekse müstakilen telif edilen ulûmü'l-Kur'ân eserlerinde çokanlamlılık ile alakalı çok sayıda çalışma mevcuttur. Bu çalışmaların bazıları konunun teorik kısmı ile ilgilenirken diğer kısmı pratik örnekler üzerinden konuyu incelemiştir. Bu alanda yapılmış ilk önemli çalışma, Mukâtil b. Süleymân'ın (ö. 150/767) “*el-Eşbâh ve'n-Nezâir*” adlı eseridir.¹⁸ Mukâtil b. Süleyman, çokanlamlılık konusunda teorik bir çerçeve sunarak Arap dilinin zenginliğini ve Kur'ân'ın muazzam

¹⁵ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: TDV Yay. 2016), 184-185.

¹⁶ Karaalp, *Türkçe Meâllerde Kavram Çevirileri Sorunu*, 20.

¹⁷ Karaalp, *Türkçe Meâllerde Kavram Çevirileri Sorunu*, 19-20.

¹⁸ Celâlüddîn Abdurrahmân bin Ebû Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafâ Deyb el-Bûğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), 1/445.

ifade gücünü vurgulamayı hedeflemiştir. Bu eser, dilin anlam katmanlarını anlamaya yönelik oldukça önemli bir adımdır.¹⁹

Bu çalışmaya müteakiben Hârûn bin Mûsâ (ö.170/786)²⁰, Yahyâ bin Sellâm (ö. 200/815),²¹ Yezîdî (ö.225/840),²² Müberrid (ö. 285/898),²³ Hâkim et-Tirmizî (ö. 320/932),²⁴ Ebû Hilâl el-Askerî (ö.400/1009),²⁵ Seâlibî (ö. 429/1039), el-Hirî (ö.431/1040),²⁶ Damâğânî (ö. 478/1085),²⁷ İbnu's-Şecerî (ö. 542/1148),²⁸ İbnu'l Cevzî (ö. 597/1201),²⁹ Dakîkî'n-Nahvî (ö. 614/1217)³⁰ gibi âlimler de aynı konuda, her biri kendine has özellikleri bulunan birçok eser kaleme almıştır.³¹

Çokanlamlı olduğu söylenen bir kavramın gerçekten öyle olup olmadığı, çokanlam ifade ettiği söylenen bu anlamlardan kaçına delalet ettiğini anlamak kolay olmayıp kapsamlı bir araştırmaya ihtiyaç duyar. Tezimizde ele aldığımız kavramların bu iki merak konusunu yeterince tatmin edeceğini düşünmekteyiz.

Kur'ân'ın anlam zenginliğini yansıtan önemli alanlardan biri olan Vücûh ve Nezâir ilmi, lafızların çok anlamlılık özelliğini tespit etmeye ve açıklamaya yönelik klasik ilimler arasında müstesna bir yere sahiptir. Bu alanda telif edilen eserlerde, Kur'ân'da geçen bazı kelimelerin farklı sûre ve ayetlerde kazandığı çeşitli anlamlar

¹⁹ Mukâtil b. Süleyman bin Beşîr, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Abdullâh Şehhâte (Kahire: Dâru Ğarîb, 2001)

²⁰ Hârûn bin Mûsâ, *el-Vücûh ve'n-Nezâir fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Dr. Hâtem Sâlih el-Zâmin (Bağdat: Vezâratu's-Sekâfetü ve'l-A'lâm, 1988)

²¹ Yahyâ bin Sellâm et- Teymî el- Basrî, *et-Tesârif Tefsîru'l-Kur'âni Mimmâ İştâbehet Esmâuhu ve Tasarrafet Meânîhi*, thk. Hind Selbî (Ammân: Müessesetü Âli'l-Beyt, 2007)

²² İbrâhim bin Ebû Muhammed Yahyâ Yezîdî, *Mâ İttefeka Lafzuhu ve İhtelafe Ma'nâhu*, thk. Abdurrahmân bin Süleymân el-Useymin (Mekke, 1987)

²³ Müberrid, Ebû'l-Abbâs Muhammed bin Zeyd en-Nahvî, *Mâ İttefeka Lafzuhu ve İhtelafe Ma'nehu mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Ahmed Muhammed Süleymân Ebû Ra'd (Küveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve Şuûni'l-İslamiyye, 1989)

²⁴ Hakim et-Tirmizî (ö. 320/932), *Tahsîlu Nezâiri'l-Kur'ân*, thk. Hüsna Nasr 1969.

²⁵ Ebû Hilâl el-Askerî, Hasen bin Abdullâh, *el-Vücûh ve'n-Nezâir fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Ahmed es-Seyyid, (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010)

²⁶ Ebû Abdurrahmân İsmâil bin Ahmed Hirî en-Nisâburî, *Vücûhu'l-Kur'ân*, thk. Celal el-Esyûtî (Lübnan: Kitap Naşirûn, 2011).

²⁷ Ebû Abdullâh Huseyn bin Muhamed ed-Damâğânî, *el-Vücûh ve'n-Nezâir li Elfâzi Kitâbillehi'l-Azîz*, thk. Arabî Abdulhamîd Âli (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010).

²⁸ İbnu's-Şecerî, Hibetullâh bin Âli Ebû's-Saâdât el-Alevî el-Hasenî, *Mâ İttefeka Lafzuhu ve İhtelafe Ma'nâhu*, thk., Atiyye Rızk (Beyrut: Neşerâtu'l-İslamiyye, 1992).

²⁹ İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferâc Cemalüddîn Abdurrahmân bin Âli bin Muhammed, *Nüzhetü'l-A'yûni'n-Nevâzir fî ilmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir*, thk. Muhammed Osmân (Kâhire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2014).

³⁰ Süleymân bin Benîn Dakîkî'n-Nahvî, *İttifâki'l-Mebânî ve İftirâku'l-Meânî*, thk. Dr. Yahya Abdurrauf Cebr, 1. Bsk. (Ammân: Dâr Ammâr 1985).

³¹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 186; Karaalp, *Türkçe Meâllerde Kavram Çevirileri Sorunu*, 22.

listelenmiş ve her bir anlam "vech" olarak kaydedilmiştir. Ancak bu anlamların Kur'ân bağlamında ne ölçüde geçerli olduğu, kelimenin semantik sınırlarıyla nasıl örtüştüğü veya ilgili kavramla kavramsal bir ilişkisinin bulunup bulunmadığı hususu çoğu zaman tartışmaya açılmamıştır.

Vücûh ve Nezâir literatüründe, özellikle erken dönem müfessirlerinden Mukâtil b. Süleyman gibi isimler, kelimelere bazen oldukça geniş ve farklı bağlamlara da taşınabilecek anlamlar yüklemişlerdir. Bu yaklaşımlar, kendi tarihsel bağlamı içerisinde anlamlı ve değerli olmakla birlikte, günümüz dilbilimsel yaklaşımları ve anlam kuramları çerçevesinde yeniden değerlendirilme ihtiyacı barındırmaktadır. Çünkü bazı kavramlara atfedilen anlamlar, kavramla doğrudan ilişkili olmakla birlikte, bazıları semantik veya bağlamsal açıdan oldukça zayıf bağlantılarla zikredilmiş; hatta kimi zaman sadece lafzî benzerlik temelinde ilişkilendirilmiştir.

Bu durum, Vücûh ve Nezâir eserlerinde sunulan anlamların bir tür 'anlam enflasyonuna' yol açtığını ve bu bağlamda Kur'ân lafızlarının gerçek anlamını tespit etme sürecini zorlaştırdığını göstermektedir. Oysa çağdaş anlam kuramları, bir kelimenin anlamının yalnızca sözlük verileriyle değil, kullanım bağlamı, hitap çevresi, tarihsel arka plan ve metinsel ilişkisellik dikkate alınarak belirlenmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Dolayısıyla, klasik Vücûh ve Nezâir literatüründe yer alan çok anlamlı kelimelerin, bağlamsal ve kavramsal tutarlılık temelinde yeniden değerlendirilmesi, bu anlamların sınırlandırılması ve geçerliliklerinin tespiti yönünde yapılacak bir çalışma, hem Kur'ân'ın doğru anlaşılmasına katkı sağlayacak hem de klasik anlamda tefsir ilmine yöntemsel bir derinlik kazandıracaktır. Bu bağlamda, anlam-yorum ilişkisinin daha sağlam temellerle yeniden kurulabilmesi için, mevcut literatürdeki eksikliğe işaret eden sistematik ve analitik bir çalışmaya ihtiyaç duyulmaktadır.

Araştırmanın Konusu

Bu çalışma, Mukâtil b. Süleyman'ın “*el-Eşbâh ve 'n-Nezâir*” adlı eserini merkez alarak, benzer nitelikteki diğer metinleri de inceleyerek Kur'ân kavramlarından hikmet, zulüm, fesad, hasene-seyyie, en-nâs, ahiret, hak, mevt, kebir, hayır, uhuvvet ve ümmet kavramlarının nasıl yorumlandığını ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu kavramların seçilmesinin temel nedeni, gündelik hayatta bireylerin sıkça karşılaştığı, hem dini hem

de ahlaki boyutlarıyla bireyin düşünce ve davranış dünyasını şekillendiren anahtar kavramlar olmalarından dolayıdır. Mukâtil'in çokanlamda kullandığı bu kavramların çok anlamlılıklarını sınırlama imkanını ve bu kavramların tarihsel ve kültürel bağlamda nasıl şekillendiğini analiz etmek, araştırmanın önemli bir parçası olacaktır. Eserlerdeki terminolojinin derinlemesine incelenmesi, bu kavramların anlamlarının nasıl evrildiğini ve hangi sosyal veya felsefi temellere dayandığını anlamamıza yardımcı olacaktır.

Araştırmanın Önemi

Kur'ân kavramlarının sınırlarını belirleme çalışması, kavramların derinliğini ve bağlamını daha iyi anlamamıza olanak sağladığı gibi Kur'ân'ı tefsir ve yorumlama sürecinde yanlış anlama ve yanlış yorumlamanın da önüne geçer. Öte yandan Kur'ân'daki kavramların net bir çerçevede tanımlanması, zamanla ortaya çıkabilecek farklı yorumların ve sapkınlıkların önlenmesine yardımcı olur. Kavram çalışmalarından olan vücûh ve nezâir eserlerinin zikrettiği kavramlar, Kur'ân tefsirinde önemli rol üstlenmektedir. Bu eserlerde zikredilen kavramların sınırlarının belirlenmesi ise kavramların olması gerektiği gibi anlaşılmasına yardımcı olup anlamlarının netleşmesini sağlar. Vücûh ve nezâir eserleri, kavramları sınırlamadan ya da örnekleme kabilindeki açıklamaları vb. hususları da kavramın bir vechi sayarak ilgili kavramın anlam çerçevesini oldukça geniş tutmuşlar. Bundan dolayı vücûh ve nezâir eserlerinde kavramlar için zikredilen anlamların sınırlandırılması çalışmalarına ihtiyaç duyulmaktadır.

Yaptığımız literatür taraması neticesinde, doğrudan Kur'ân'daki kavramsal vecihler üzerine odaklanan sistematik bir akademik çalışmaya rastlanmamıştır. Arap dünyasında bu alana kısmen temas eden bir eser olarak Abdü'l-Cebbâr Fethî Zeydân'ın "*Lâ Vücûh ve Lâ Nezâir fî Kutubi'l-Vücûh ve'n-Nezâir*"³² adlı çalışması öne çıkmaktadır. Ancak söz konusu eser, kavramların çok anlamlı biçimde kullanılabileceği ihtimaline temelde karşı çıkmakta ve yazar, bu yaklaşımını savunmak için yer yer ikna edicilikten uzak, zayıf te'vîllere başvurmaktadır.

Buna karşılık, bu araştırma Zeydân'ın yaklaşımından farklı olarak, Kur'ân'daki çokanlamlı kavramların bağlam içerisinde anlamlarının sınırlandırılıp

³² Abdulcebbar, Fethi Zeydan, *Lâ vücûh velâ Nezâir fî Kütübi'l-Vücûhi ve'n-Nezâir*, Bağdat: Daru Kütübü'l-Vesâik, 2. Basım, 2018.

sınırlandırılmayacağı ve bu doğrultuda kavramsal anlam alanlarının daraltılıp daraltılmayacağı sorusu üzerine odaklanmaktadır. Burada amaç, kavramların yalnızca sözlükteki anlam zenginliğini değil, aynı zamanda Kur'ân'ın siyak ve sibak ilişkileri içerisinde kazandığı özel anlamlarını ortaya koymaktır. Bu yönüyle çalışmamız, hem klasik vücûh ve nezâir geleneğine yeni bir bakış sunmayı hem de bağlamsal anlam teorilerine katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Bu araştırmada, klasik vücûh ve nezâir literatüründe yer alan Kur'ân kavramlarının çok anlamlı oldukları yönünde genel kabul gören yaklaşım farklı bir perspektifle yeniden değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, söz konusu kavramların farklı anlamlara sahip olduğu yönündeki yaygın kanaatin, bağlam temelli bir analizle ne ölçüde geçerli olduğu sorgulanmakta; anlamların bağlam içinde sınırlandırılabilirliği meselesi tartışmaya açılmaktadır. Anlamlar sınırlanınca Mukâtil'in dediği gibi çok anlam ifade etmediği belirlenmiş olacaktır. Araştırma, klasik vücûh ve nezâir eserlerinden farklı olarak, kavramların sınırlarını netleştirmeyi ve anlam alanlarını sabitlemeyi hedeflemektedir. Böylelikle Kur'ân'daki temel kavramların hakiki anlamlarının tespiti sağlanacak ve yorum farklılıklarının önüne geçilmesi yönünde bir katkı sunulacaktır. Bu tür bir yaklaşımın, Kur'ân tefsirinde lafzın delaletini daha sağlam bir zemine oturtacağı; dolayısıyla yorumların isabet oranını artıracığı düşünülmektedir.

Araştırmanın Amacı

Araştırmamızın amacı, Kur'ân kavramlarının sınırlarını belirlemektir. Bu kapsamda, Mukâtil b. Süleyman ve diğer vücûh ve nezâir müelliflerinin Kur'ân kavramlarına ilişkin sundukları çoklu anlamların, söz konusu kavramların gerçek anlamları veya yan anlamları olup olmadığını delillerle ortaya koymayı hedeflemekteyiz. Buna bağlı olarak Mukâtil b. Süleyman ve diğer müelliflerin kavram analizlerindeki doğruluk oranları değerlendirilecek ve hatalı veya eksik yorumlar gerekçeleriyle açıklanacaktır. Böylece Kur'ân kavramlarının dilsel ve bağlamsal sınırları belirlenerek bu kavramlara ilişkin yorumlarda daha sağlam bir metodolojik temel oluşturulacaktır.

Araştırmanın Yöntemi

Çalışmada ele aldığımız kavramların öncelikle lügat anlamları dönemin sözlüklerinden yararlanılarak tespit edilecektir. Ardından, kavram sözlüklerinde söz

konusu kavramların ıstılahi anlamları belirlenecektir. Sonraki aşamada bu kavramların cahiliye dönemi şiirlerinde hangi anlamlarda kullanıldığı analiz edilecektir. Kavramların Kur'ân-ı Kerîm'de kaç defa tekrar edildiği, taşıdığı anlamlar, ilk defa hangi surede ve hangi ayette geçtiği, surenin Mekki mi yoksa Medeni mi olduğu gibi konulara temas edilecektir. Ayrıca, hadislerdeki kullanım biçimleri ve anlamları da incelenecek; hadislerin ilgili kavramla ne şekilde vücuda geldiği tespit edilmeye çalışılacaktır. Garîbu'l-Kur'ân eserlerinde kavramın nasıl kullanıldığı ve vücûh ve nezâir literatüründe hangi anlamları ifade ettiği belirlendikten sonra müfessirlerin kavrama dair izahları detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Mukâtil b. Süleyman'ın belirttiği anlamların doğruluğu, ilgili delillerle birlikte tartışılmış ve gerektiğinde yanlış veya eksik yorumlara da işaret edilecektir. Son olarak, kavram üzerine yapılan genel değerlendirmelere yer verilecektir. Çalışmada, bu farklı kaynaklardan elde edilen bilgiler ışığında kullanılan eserlerin ilk dönem kaynakları olmasına özen gösterilmiştir.

Araştırmanın Kapsamı ve Sınırları

Konuyu ele alırken araştırılan kavramın türevleri ile birlikte ele alınmasına, konunun tam olarak anlaşılabilmesini teminen bazen zikredilen kavramın yakın ve zıt anlamlılarına yer verilmeye de dikkat edilmiştir.

Çalışmamız giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde konu hakkında genel bilgiler, araştırmanın konusu, önemi, amacı ve yöntemi açıklanmış ve eserini incelediğimiz Mukâtil b. Süleyman'ın hayatına ve ilmi fikirlerine kısaca temas edilmiş Birinci bölümde Vücûh-Nezâir konusu hakkında genel bilgiler verilmiştir. İkinci bölümde ise Mukâtil b. Süleyman'ın “*el-Vücûh ve'n-Nezâir*” adlı eserinde kavramların sınırlandırılmasının imkanı meselesi enine boyuna tartışılmıştır. Bu bağlamda *Hikmet*, *Zulüm*, *Fesad*, *Hasene-Seyyie*, *en-Nâs*, *Ahiret*, *Hak*, *Mevt*, *Kebîr*, *Hayr*, *Uhuvvet* ve *Ümmet* kavramları ele alınmıştır.

Araştırmanın Kaynakları

Bu çalışmanın temel kaynaklarını Kur'ân-ı Kerîm, tefsir ve hadis mecmuaları ve aşağıda isimleri zikredilen temel sözlükler, sarf ve nahiv kitapları, vücûh ve nezâir eserleri oluşturmuştur.

Lügat, vücûh ve nezâir eserleri arasında şunlar zikredilebilir: Ferâhîdî (ö. 175/791), *Kitâbu'l-Ayn*; Cevherî (ö. 400/1002), *es-Sihâh*; Cürcanî (ö.816/1413),

Kitabu't-Ta'rifât; İbn Düreyd (ö. 321/933), *Cemheretu'l-Luğâ*; Ezherî (ö.370/980), *Mu'cemu Tehzibu'l-Luğâ*; Mutarrizî (ö. 610/1213), *el-Muğrib fî Tertibi'l-Mu'rib*; Rağib el-İsfehanî (ö. 502/1108), *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'an*; İbn Manzûr (ö.711/1311), *Lisânu'l-Arab*; Firuzâbâdî (ö.817/1415), *el-Kâmusu'l-Muhît*; Ebu'l-Bekâ (ö.1095/1684), *el-Külliyât*; Tahanevî (ö. 1158/1745), *Keşşafu Istilahatu'l-Funun*; Zebidî (ö.1205/1790), *Tâcu'l-Arûs*; Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*; İbnu'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yûni'n-Nevâzir fî ilmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir*. Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh ve'n-Nezâir fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*.

Tefsirlerden şu eserlere özellikle müracaat edilmiştir: Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatîl b. Süleyman*; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*; Beğâvî, *Meâlimu't-Tenzîl*; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*; Kurtûbî, *el-Cami'li Ahkami'l-Kur'an*, Beyzavî, *Envârut'Tenzîl*, Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl*; Ebû Hayyân, *Tefsîru'l-Bahru'l-Mûhît*; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*; Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*; Ebû Su'ud, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*; Bursevî, *Tefsîru Ruhü'l-Beyân*; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*; Alûsî, *Ruhu'l-Meânî*, Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*; Tahîr b. Aşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*.

Kavramların anlamlarını sınırlamaya çalışırken Abdulcebbar Fethi Zeydân'ın, *Lâ vücûh velâ Nezâir fî Kutûbi'l-Vucuhi ve'n-Nezâir* kitabına da müraccat ettik. Zeydân'ın bu eseri, vücûh ve Nezâir alanına eleştirel bir yaklaşım getiren bir çalışmadır. Bu eserde yazar, vücûh ve Nezâir literatürüne dair kapsamlı bir analiz yaparak bu eserlerin temel yöntemlerini, içerdikleri kavramların dilsel ve bağlamsal kullanımını ve genellikle sergiledikleri çok anlamlılık (polysemi) yaklaşımını eleştirmektedir. Kitabın başlığında kullanmış olduğu “Lâ vücûh ve Lâ Nezâir” (Ne vücûh Vardır Ne de Nezâir) ifadesi, yazarın bu alana yönelik eleştirisinin özeti gibidir. Yazar bu eserinde, vücûh ve Nezâir kitaplarında kavramların bilimsel bir disipline riayetle ele alınmadığını, aksine zorlama yorumlarla isabetsiz tercihlerde bulunulduğunu savunmaktadır.

Mukâtil b. Süleyman'ın Hayatı ve İlmi Kişiliği

Hayatı

Mukâtil'in doğum yeri Horasan bölgesinin Belh şehri olarak bilinmektedir. Doğum tarihi konusunda kesin bilgilere ulaşmak mümkün olmasa da Cehm b. Safvan

ile Allah'ın sıfatları üzerine yaptığı tartışmalar³³ ve 128/746 yılında Emevi valisinin barış elçiliğini üstlendiği, ayrıca Dahhak'a (ö. 723/105) yazılı tefsirini sunduğu bilgileri göz önüne alındığında Mukâtil'in doğum tarihinin yaklaşık olarak hicri 80 li yıllarda olduğunu tahmin etmemize yardımcı olmaktadır. Mukâtil'in müfessir olarak öne çıkmasında, doğup büyüdüğü Belh şehri ve mensubu olduğu Horasan bölgesiyle ilişkilendirilen nispetler de dikkat çekicidir. Onun için kullanılan el-Belhî, el-Horasânî, el-Ezdî ve el-Mervî³⁴ gibi nispetler, sadece coğrafi kökenine değil, aynı zamanda sosyal çevresi, ilmî etkileşim ağı ve kültürel kimliği hakkında da ipuçları vermektedir. Bu nispetler aracılığıyla Mukâtil'in farklı bölgelerle kurduğu ilmî bağlar, onun düşünce dünyasının şekillenmesinde etkili olmuş; müfessir kimliğinin oluşumuna zemin hazırlamıştır.

Mukâtil, Horasan bölgesinin Belh şehrinde doğup büyüdü ve daha sonra yaşamını Merv şehrinde sürdürdü. Bu iki şehir, Mukâtil'in dini, mezhebi ve kültürel açıdan etkilendiği önemli merkezlerdi. Horasan bölgesi, özellikle hicri 2. 3. ve 4. Yüzyıllarda İslam düşünce hayatının en dinamik merkezlerinden biri olarak kabul ediliyordu. Bu bölgede yetişmiş birçok muhaddis, müfessir ve fakih bulunmaktaydı. Mukâtil'in doğduğu Merv şehri, Müslüman Araplar tarafından fethedilmeden önce, çeşitli dinlere ev sahipliği yapan bir şehirdi. Zerdüşter, Budistler, Hristiyanlar ve Maniheiztler gibi farklı inançlara mensup insanların bir arada yaşadığı bir kültüre sahipti. Şehir, çeşitli dini ve kültürel etkileşimlere açık olması sebebiyle zengin bir kültürün merkezi haline gelmiştir. Merv'e olan ilgi, özellikle Çinliler gibi çeşitli ziyaretçilerin akımına uğramasıyla şehrin kültürel çeşitliliğini daha da artırmıştır.³⁵

Mukâtil, hayatının bir kısmını Irak bölgesinde geçirmiştir. Yaşadığı bu coğrafya, İslam öncesi dönemden itibaren kültürel ve entelektüel etkileşimlere sahne olmuş bir merkez niteliğindedir. Yaşadığı Irak bölgesi, İslam öncesi dönemde Süryanilerin eğitim verdiği, Yunan felsefesi ve Fars hikmetlerinin öğretildiği bir merkezdi. Irak, daha önce Hristiyan mezhepleri arasında çeşitli mücadelelerin yaşandığı bir yer iken Müslümanlar tarafından fethedildikten sonra da farklı inançların, siyasi ve itikadi mezheplerin bir araya geldiği bir merkez olmaya devam etti. Şia, Haricilik, Mütezile gibi farklı görüşler

³³ İbn Hibbân, Ahmed Ebi Hatim et-Teymî, *Kitabu'l-Mecrûhîn*, tah. Mahmud İbrahim (Beyrut: Daru'l-Marife h. 1433) 3/14.

³⁴ Ebubekir Ahmed b. Ali Hatip el-Bağdadî, *Tarihu Bağdad* (Beyrut: Darü'l-Kütüb by. yok) 13/ 163.

³⁵ İbn Hibbân, *Kitabu'l-Mecrûhîn*, 3/14.

bu bölgede şekillendi. Sahabilerin bölgeye olan ilgisi, orada dini ilimleri öğrenme çabasını artırdı ve birçok müçtehidin yetişmesine zemin hazırladı.³⁶

Ebu Hanife ile aynı çağda yaşayan Mukâtil, Basra şehrinde de ikamet etmiştir. Orada kaldığı dönemde Basra şehri münazara, kalam ilmi ve kıssa anlatımı ile nam salmıştır. Yine Irak'ın diğer şehirlerinde olduğu gibi Basra'da da siyasi ve itikadi gruplar vardı. Basra'da bir süre ikamet eden Mukâtil, Basra'dan Bağdat'a göç etti. Halifelik merkezinin de Bağdat'a taşınması ile aralarında ilim ehlinin de olduğu pek çok kişi de oraya göç etmiştir. Bağdat, İslam dünyasının bilim ve kültür merkezi haline geldiği için, Mukâtil'in fikirleri burada daha geniş kitlelere ulaşma fırsatı bulmuştur. Kısa süre içerisinde Mukâtil'in namı Bağdat'tı aşmıştır. O, Bağdat'ta Halifelerin meclislerinde bulunmuş ve onların sorularını cevaplandırmıştır. Mukâtil'in daha önce Emevi halifeleri ile ilişkisi olduğu gibi Abbasi halifeleri ile de ilişkisi mevcuttur.³⁷

Mukâtil, Emevîler'in Horasan valisi Nasr b. Seyyâr'ın kumandanlarından Selm (Sâlim) b. Ahvez el-Mâzinî'nin yanında büyük itibar gördü. Emevîler'e karşı mücadele eden Hâris b. Süreyc ile yapılan barış görüşmelerine Selm b. Ahvez adına katıldı. İlk kelâmcılardan Cehm b. Safvân ile Belh'te itikadî konularda tartıştı ve ilâhî sıfatların ispatı yönündeki tezini savunan bir kitap yazdı. Emevîler'in Horasan'daki nüfuzu zayıflayınca Mukâtil oradan Basra'ya gitti ve burada Atâ b. Ebû Rebâh, İbn Şihâb ez-Zührî, Atıyye el-Avfî gibi âlimlerden faydalandı. O, hayatının son yirmi yılını kapsayan bu dönemde Bağdat, Beyrut, Mekke gibi şehirleri dolaştı. Horasan'da Emevi iktidarının yanlısı olarak rahat bir şekilde hareket etti. Emevi iktidarının gücü zayıflayınca oradan Irak'a gitti. Bağdat'ta Abbâsî halifelerinden Ebû Ca'fer el-Mansûr ve halife olmadan önce Mehdî-Billâh ile ilmî sohbetlerde bulundu. Daha sonra Basra'ya döndü ve burada vefat etti.³⁸

İlmi Kişiliği

Mukâtil b. Süleyman, I/VII ve II/VIII yüzyıllarda etkili olmuş bir İslam âlimidir. Hem muhaddis hem de fakih olarak tanınan Mukâtil, aynı zamanda Kur'ân tefsiri konusundaki çalışmalarıyla da önemli bir konuma sahiptir. Mukâtil b. Süleyman,

³⁶ Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanife*, çev. Osman Keskiöğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2005) 108-109; Hatip el-Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, 14/447.

³⁷ Ebû Zehra, *Ebû Hanife*, 108-109; Hatip el-Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, 14/447.

³⁸ Hatip el-Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, 13/160.

özellikle peygamberin ilk öğrencilerinden ders alma avantajına sahip olduğu için Kur'ân tefsiri noktasında özel bir pozisyona sahiptir. Kur'ân'ın tüm ayetlerini ilk defa tefsir eden müfessir³⁹ olarak bilinmesi, onun İslam dünyasındaki tefsir geleneğindeki önemini vurgular. Aynı zamanda Mukâtil'in yaşadığı dönemin İslam'ın altın çağına yakın olması, tefsir çalışmalarının özgün bir perspektife sahip olmasına katkıda bulunmuştur.

Mukâtil b. Süleyman'ın hayatı, mezhep çatışmalarının doruk noktasında geçmiş, bu karmaşık dönemdeki zorlu atmosfer içinde kendisini bulmuştur. O, bazı kesimler tarafından övülmüşken bazılarınca da eleştirilmiştir. Kaynaklarda zikredildiğine göre o, siyasi bağlamda Zeydiye fırkasına mensup olması ve kelami açıdan Mürcie düşüncesini benimsemesi sebebiyle çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır.⁴⁰

Mukâtil b. Süleyman'ı eleştirenler arasında Buhârî (ö. 256/870), Nesâî (303/915), Veki' b. el-Cerrâh (ö. 197/812), Hârice b. Mus'ab, Yahya b. Maîn (ö. 233/847), ez-Zehebî (ö. 1348), İbrahim b. Yakûb el-Cüzücânî, İbni Hibbân (ö. 354/965), İshak b. İbrahim el-Hanzelî (ö. 286/899), Ahmed b. Seyyâr el-Mervezî, İshâk b. İbrahim (ö. 286/899), Amr b. Ali, Abdurrahman b. el-Hakem (ö. 238/852), Ebû Hatîm (ö. 277/890), İbni Adyy (ö. 365/976), el-İclî (ö. 261/875), el-Halilî, Kemâlüddîn ed-Demirî (ö. 808/1405), Ebû Yusûf (ö. 182/798), Nuaym b. Hammâd (ö. 228/843), Ebû Hanife (ö. 150/676), Ebû Davûd (ö. 275/899), Zekerîyya b. Yahya es-Sâcî (ö. 307/920) gibi alimler vardır.⁴¹

Mukâtil'in lehinde konuşanlar arasında Hatip el-Bağdadî (ö. 463/1071), Şu'be (ö. 160/776), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebu'l-Haris Cüzücânî, (ö. 240/854), İmam eş-Şâfiî (ö. 204/820), Hammâd b. Amr, Ali b. Hüseyin el-Vâkîd, Abbâd b. Kesîr, Nuaym b. Hammad (ö. 228/843), Mukâtil b. Hayyân, İbrahim el-Harbî (ö. 285/899), İbnu'l-Mübârek (ö. 181/797), İbn Hallikân (ö. 681/1282), es-Süyûtî (ö.911/1505) gibi ilim adamları vardır.⁴²

Mukâtil'in tenkit edilmesine neden olan durum onun hadiste isnada önem vermemesidir. Yoksa bütün biyografi ve bibliyografik eser müellifleri Mukâtil'in

³⁹ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İFAV Yay. 2016), 105.

⁴⁰ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 153.

⁴¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 155-156.

⁴² Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 156.

tefsirde bir otorite olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.⁴³ İmam es-Suyûti (ö. 911/1505)'nin ifadesine göre Mukâtil, tabiinin büyüklerine yetmiş onlardan ders almıştır.⁴⁴ Mukâtil'in tefsir kitabındaki tabiinden zikredilen rivayetler bu hususu destekler mahiyettedir.

Mukâtil'in eserleri incelendiğinde onun Kur'an ilimleri ile alakalı eserler yazdığı görülecektir. Onun vücûh ve nezâir ile alakalı eseri olan "el-Eşbâh ve'Nezâir" adlı kitabı, bu konuda bize ulaşan en eski eserdir. Vücûh ve Nezâir literatürüne dair eserlerin Mukâtil b. Süleyman'dan önce kaleme alındığına dair görüşler bulunmaktadır. Bu bağlamda, bu alanda ilk eser veren kişinin sahâbîlerden Abdullah b. Abbâs olduğu rivayet edilmektedir. Bilindiği üzere, İbn Abbâs tefsir sahasında öncü isimlerden biri olup, özellikle Kur'an'da geçen bazı kelimelerin çok anlamlılığına (teşâbüh) dikkat çeken ilk müfessirlerden kabul edilmiştir. Ayrıca İbn Abbâs'ın ilmî birikimini aktardığı kişiler arasında yer alan mevlâsı İkrime'nin de bu alanda bir eser yazdığı rivayet edilmiştir. Ancak bu eserler, tarihî süreç içerisinde ya kaybolmuş ya da sonraki nesillere müstakil birer kitap hâlinde ulaşmamıştır. Bu yüzden İbn Abbâs ve İkrime'ye nispet edilen bu erken dönem çalışmalardan ancak dolaylı rivayetler veya sonraki müelliflerin aktardıkları bilgiler sayesinde haberdar olunabilmektedir. Bu durum, vücûh ve Nezâir alanının sözlü rivayet ve ders halkalarıyla şekillenmiş bir arka plana sahip olduğunu; yazılı metinlere dönüşümünün ise daha sonraki dönemlerde gerçekleştiğini göstermektedir. Bu bağlamda, Mukâtil b. Süleyman'ın kaleme aldığı eser, günümüze ulaşan en eski sistemli vücûh ve Nezâir çalışmalarından biri olarak önem arz etmektedir.⁴⁵

Mukâtil b. Süleyman, diğer ilimlere nazaran tefsir ve akaid ilmi ile daha fazla ilgilenmiştir. İlk dönemde itikatta tenzih konusunda aşırı giden gruplar ile mücadelesi vardır. Allah'ın cisim olduğu ve arşta bulunduğuna inandığı konusunda bazı kaynaklarda bilgiler bulunmaktadır. Mürcie, Şia ve Müşebbihe gruplarına nispet edilmesinin yanında bazı kaynaklara göre Muhammed el-Bakır ve Cafer es-Sadık'ın

⁴³ Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, 155.

⁴⁴ Celâleddin Abdurrahman es- Suyûti, *el-İtkân fî Ulumi'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-Marife) 2/241.

⁴⁵ Mesut Okumuş, "Kur'an Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", *Gazi Üniversitesi, Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2003/ 1), 49.

müntesiplerindendir.⁴⁶ Mukâtil hakkında yapılan bu farklı siyasi ve itikadi değerlendirmeler aslında onun yaşadığı dönemde fikri ve siyasi çatışmalardan kaynaklanmaktadır.

Şia ve Zeydiyyenin çok etkin olduğu özellikle de Mürcie fırkasının hâkimiyet sürdüğü Horasan bölgesinde fikri ayrılıklar, siyasi çatışmalarda saf belirleyici en etkili unsur olmuştur. Lakin sadece bunun belirleyici unsur olduğunu söylemek de mümkün değildir. Nitekim Mürcie mezhebi müntesibi kabul edilen Cehm b. Safvan ve Mukâtil b. Süleyman'ın aynı itikadi ve fikri görüşe sahip olmadıkları bilinmektedir.⁴⁷

Bazı kaynaklarda, Mukâtil'in Müşebbihe'den, Cehm b. Safvân'ın ise Muattıla'dan olduğu ifade edilmektedir. Bu iki isim üzerinden şekillenen görüş ayrılıkları, klasik dönemde kelâmî ve itikadî tartışmaların ne denli yoğun olduğunu göstermektedir. Mukâtil'in, zaman zaman Mürcie'ye nispet edilmesine rağmen, bu grubun siyasi tavırlarından farklı olarak iktidara karşı girişilen isyanlara katılmadığı bilinmektedir. Öte yandan Cehm b. Safvân, Emevî iktidarına karşı başkaldıran Hâris b. Sureyc'in yakın çevresinde yer almış ve onun fikir hocası konumuna gelmiştir. Bu durum, aynı dönemde yaşamış ve benzer itikadî eğilimlere nispet edilen kişilerin bile, siyasi duruş ve hareketlilik bakımından birbirlerinden önemli ölçüde ayrıldıklarını göstermektedir. Dolayısıyla, dönemin ilmî ve fikrî atmosferinde, âlimlerin yalnızca bir mezhep veya grup ismi altında toplanarak kategorize edilmesi, her zaman isabetli bir yaklaşım olmayabilir.⁴⁸

Mukâtil b. Süleyman'ın Mürcilikle suçlanmasının temel argümanı, İbni Hazm'ın (ö. 456/1064) da belirttiği gibi, iman ile amel ilişkisi konusuydur. Mukâtil, imanı ve ameli birbirinden ayırma eğilimindedir; bu bağlamda, mürtekibi kebireyi mümin kabul etmektedir. Aynı zamanda imanı kalben tasdik olarak tanımlarken, imanı marifetle ilişkilendirmektedir. Yani ona göre, iman ve amel, marifetin aşamalarını oluşturmaktadır. Bu nedenle, Horasan'da o dönemin en önemli tartışmalarının yaşandığı

⁴⁶ Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Mâkâlâtü'l-İslamiyyin ve İhtilâfu'l-Musallîn*, tah. Helmut Litter Franz Steiner Verlag (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî 1980), 132.

⁴⁷ el-Eş'arî, *Mâkâlâtü'l-İslamiyyin ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 132.

⁴⁸ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihu'l-Umem ve'l-Mülûk*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 4/292-293.

bir atmosferde, Mukâtil'in salih amelin gereğince yerine getirilmemesi durumunda iman ile amelin mümkün olup olmadığı konusunda Mürcilikle suçlanmıştır.⁴⁹

Ancak Mukâtil'in siyasi görüşleri, Mürcilerle örtüşmeyen bir nitelik taşımaktadır. Mevcut kaynaklarda Mukâtil'in Mürcilik fikirlerini benimseyen bir eserine rastlanmamaktadır. Mukâtil'in Allah'ın zatı ve sıfatları hakkında Cehm b. Safvan ve diğerleriyle yaptığı tartışmaları⁵⁰ göz önüne alarak, onun hakkında değerlendirmeler yapmak daha objektif olacaktır. İmamiyye veya Zeydiyye fırkalarına mensup olduğu iddiaları ortaya atılmışsa da bu iddialar hem Mukâtil'in eserlerindeki görüşleriyle hem de Emevilere olan yakınlığıyla uyumsuz gibi görünmektedir.⁵¹

Horasan'da bulunduğu dönemde Mukâtil'den nakledilen bilgiler, onun olgunluk dönemindeki fikirleridir. Onun gençlik dönemine ait fikirlerini, hangi meclislerde bulunduğunu ve kimlerden etkilendiğini tam olarak tespit etmek biraz zordur. Ancak Mukâtil'in olgunluk dönemine ait bilgilerinden anlaşıldığı kadarıyla, o, gençlik yıllarında dönemin önde gelen âlimlerinden Dahhak'ın derslerine katıldığını belirtmektedir. Mukâtil, Medine'de olduğu bir dönemde, Dahhak'a gidip istifade ettiğini şu şekilde ifade etmiştir: “Sizler Dahhak ile görüşmediğimi söylüyorsunuz. Sübhanallah! Ben babamla birlikte ona gidiyordum. Onunla benim üzerime sadece bir kapı kapanıyordu.”⁵² Bu ifade, Mukâtil'in Dahhak'ın ilim meclisine katılarak ondan istifade ettiğini açıkça ortaya koymaktadır.

İkinci tabakadan yani tabiin tabakasından olan Mukâtil b. Süleyman, tefsirde çok meşhur olmasına rağmen hadis ilimlerinde o şöhreti yakalayamamıştır. Uydurma senetlerle hadis rivayet ettiği, ehli kitaba soru sorup bilgi aldığı bildirilmektedir. İsnadın ilmin kaynağı görüldüğü bir dönemde istinada önem vermemesi nedeni ile eleştirilmiş, hadis ehline metruk ve mehcûru'l-kavl olarak nitelendirilmiştir.⁵³

⁴⁹ Ebu Muhammed Ali b. Ahmed ibn Hazm, *el-Fasl fi'l-Mileli ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr (Riyad: Şirketu Mektebât, 1982) 2/269.

⁵⁰ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 378.

⁵¹ Ömer Türker, “Mukâtil b. Süleyman” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yay. 2020), 31/134.

⁵² Ebu Ahmed Abdullah b. Ady el-Cürcanî, *el-Kâmil fi Du'afai'r-Ricâl* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1984), 2427; Hatip el-Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, 13/ 163.

⁵³ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buharî, *Tarihu's-Sağîr*, thk. Mahmud İbrahim Zayid (Kahire: Dârü'l-Va'y) 2/237.

Dönemin ilim elde etme anlayışı, o ilme vakıf bir şeyhin ders halkasına katılarak rivayet hakkını elde etmeyi ve bu anlayışla ilmi tedris'te bulunmayı gerektiriyordu. Bazı rivayetlerde Mukâtil'in bu esaslara riayet etmediği, meclisinde bulunmadığı kişilerden rivayette bulunduğu suçlamalarına maruz kalmıştır.⁵⁴

Hadis alanındaki bütün bu eleştirilere rağmen İbn Adiy, Mukâtil b. Süleyman'ın rivayet ettiği hadislerin çoğunun sahih hadis olduğunu; pek çok güvenilir ve meşhur ravni'nin ondan hadis rivayet ettiğini bildirmektedir.⁵⁵

Aynı şekilde Cürcanî de Mukâtil b. Süleyman'ın "*Tefsiru Hamsu Mie Âye*" adlı eserinde çok fazla merfu ve müsned hadis olduğunu, zayıflığına rağmen ondan rivayet edilen hadislerin yazıldığını söylemektedir.⁵⁶ Mezûr eser incelendiğinde bu yorumların haklılığı görülecektir. Zira zikrettiği pek çok hadis sağlamdır.

Mukâtil b. Süleyman, günümüze ulaşan eserlerinden olan "*Tefsiru Mukatil b. Süleyman*"ı diğer eserlerinden önce yazmıştır. Bunun delili de "*Tefsiru Hamsu Mie Aye*"nin "*Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*"ın ihtisarı olmasıdır. Zira "*Tefsiru Hamsu Mie Âye*" ahkâm tefsiri olmasına rağmen ayetlerde zikredilen anlamlarına değinilmemiş hakeza ayetlerin fıkıh ile ilgili yorumlarına da fazla yer verilmemiştir. Buna mukabil "*Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*"da kelimenin sözlük ve İstılahı izahlarına; nüzul sebeplerine ve ayetlerin hükümlerine fazlaca yer verilmiştir. Bundan dolayı da o, daha sonra yazdığı "*Tefsiru Hamsu Mie Aye*" adlı eserinde tekrar olmasın diye bu hususları zikretmemiştir. Ayrıca, Huzeyl b. Habib'in Mukâtil'den fıkıh tahsil ederken *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*'dan yapılan takrirlerin, rivayetlerin ve sözlü açıklamaların derlenmesiyle *Tefsiru Hamsu Mie Âye*'nin ortaya çıktığı ifade edilmiştir. Bu görüşü destekleyen diğer bir husus da ilk tefsir olan "*Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*"ın sıhhatini tartışma hususu haline getiren rivayetlerdeki isnad eksikliğine rağmen "*Tefsiru Hamsu Mie Aye*"de isnadın mevcut olmasıdır. Her ne kadar zikredilen bu senetler hadis âlimlerince tartışılrsa da isnadın hicri yüzü yılların başlarında sistemleştiğini

⁵⁴ Şehabuddin Ahmed b. Ali ibni Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, thk. Ömer Selami (Beyrut: Darü'l-Marife 1996), 5/ 505.

⁵⁵ İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 5/506

⁵⁶ İbn Adiy, *el-Kamîl fî Du'afai'r-Ricâl*, 6/2431.

varsayarsak “*Tefsîru Hamsu Mie Âye*” isimli eserin bu zaman diliminden sonra yazılmış olma ihtimalini ortaya koymaktadır.⁵⁷

Hocaları, Öğrencileri, Eserleri

Mukâtil, yaşadığı dönemde ilmi şahsiyeti ile temayüz etmiş bir ilim adamıdır. Yazdığı eserler Kur’ân ilimleri açısından çok önemlidir. O pek çok önemli şahsiyetten ders alıp yine pek çok kişiye de hocalık yapmıştır.

M. Fevzi Hamurcu, Mukâtil b. Süleyman’ın kendilerinden rivayette bulunduğu belirtilen ulemanın isimlerini *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*’da geçtiği şekliyle şöyle vermektedir:

- 1) Ebû Muhammed Atâ b. Ebî Rebâh Eslem el-Kureşî el-Mekkî (ö. 114/732)
- 2) Ebu’l-Kâsım (Ebû Muhammed) ed-Dahhâk b. Müzâhim el-Hilâlî el-Horâsânî el-Belhî (ö. 105/723)
- 3) Nâfi Ebû Abdillâh el-Medenî Mevlâ Abdillâh b. Ömer (ö. 117/735)
- 4) Ebu’z-Zübeyr Muhammed b. Müslim el-Kureşî el-Mekkî el-Esedî (ö. 128/745)
- 5) İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742)³⁸
- 6) Muhammed b. Sîrîn el-Ensârî (ö. 110/728)
- 7) Ebû Bekir Abdullah b. Ubeydillâh b. Ebî Müleyke Züheyr et-Teymî el-Mekkî (ö. 117/735)
- 8) Şehr b. Havşeb
- 9) Ebû Abdillâh İkrime b. Abdillâh el-Berberî el-Medenî el-Hâşimî (ö. 105/723)
- 10) Ebu’l-Hasan Atıyye b. Sa’d b. Cünâde el-Avfî el-Cedelî el-Kaysî el-Kûfî (ö. 111/729–30)
- 11) Ebû İshâk Amr b. Abdillâh es-Sebî eş-Şa’bî el-Hemedânî el-Kûfî (ö. 129/749)
- 12) Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Ali b. Süleyman
- 13) Ebu’l-Hattâb Katâde b. Diâme b. Katâde es-Sedûsî el-Basrî (ö. 117/735)

⁵⁷ Zehra Yıldırım, “*Mukâtil b. Süleyman*’ın Müteşabih Kabul Edilen Ayetlere Yaklaşımları” (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2013), 15.

- 14) Süleymân b. Mihrân el-A'meş el-Kâhilî (ö. 148/765)
- 15) Ebû İsmail Hammâd el-Hakem b. Ebî Süleymân Müslim b. Yezîd el-İsfahânî el-Kûfî (ö. 120/738)
- 16) İsmail b. Ebî Hâlid
- 17) Abdullah b. Tâvûs el-Yemânî
- 18) Ebû Ümeyye Abdulkerîm b. Abdilmuhârik,
- 19) Abdulkuddûs Sâhib el-Hasan 20) Ebû Ravk (ö. 140/757)
- 21) İbn Ebî Nüceym
- 22) Leys b. Sâlim
- 23) Ebû Bekir Eyyûb b. Ebî Temîme Keysân es-Sehtiyânî (ö. 131/749)
- 24) Ömer b. Dînâr
- 25) Dâvûd b. Ebî Hind
- 26) El-Kâsim b. Muhammed
- 27) Ebû İbrahim (Ebû Abdillâh) Amr b. Şuayb b. Muhammed b. Abdillâh b. Amr b. el-Âs el-Kureşî es-Sehmî el-Medenî (ö. 118/736)
- 28) El-Hakem b. Ubeyde
- 29) Hişâm b. Hassân
- 30) Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777)⁵⁸

Hamurcu'nun tespit ettiği Ancak kaynaklarda isimleri bulunmayan hocaları da şunlardır:

- 1) Ebû'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Kureşî (ö. 104/722)
- 2) Ebû Sa'd el-Medenî Saîd b. Ebî Saîd Kîsân el-Makberî, (ö. 120/738)
- 3) Ebû Muhammed Sâbit b. Eslem el-Bunânî el-Basrî (ö. 123-29/741-49)
- 4) Ebû Üsâme Zeyd b. Eslem el-Kureşî el-Adevî el-Medenî (ö. 136/753)

⁵⁸ Fevzi Hamurcu, *Mukâtil b. Süleyman ve İlk Fıkhî Tefsir* (Ankara: Fecr Yay. 2009), 109-112; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, Sadeleştiren Abdülaziz Hatip (İstanbul: Semerkand Yay. 2014), 377.

- 5) Ebû Sa'd Şurahbîl b. Sa'd el-Medenî (ö. 123/741)
- 6) Ebû Sehl Abdullah b. Büreyde el-Husayb el-Eslemî el-Mervezî (ö. 105/723)
- 7) Ebû Muâz Abdullah b. Ebî b. Enes b. Mâlik el-Ensârî el-Basrî
- Mukâtil b. Süleyman'dan rivayette bulunan talebelerinin isimleri şunlardır;
- 1) Ebû Bekir Abdurrazzâk b. Hemmâm b. Nâfi es-San'ânî (ö. 211/826)
- 2) Haramiy b. Imâra b. Ebî Hafsa el-Basrî (ö. 201/817)
- 3) Ebu'l Hasan Ali b. el-Ca'd Ubeyd el-Cevherî el-Bağdâdî (ö. 230/845)
- 4) İsa b. Ebî Fatıma
- 5) Ebû Amr İebâbe b. Sevvâr el-Fezzârî el-Medâinî (ö. 204/819)
- 6) Hamza b. Ziyâd et-Tûsî
- 7) Hammâd b. Muhammed el-Fezzârî
- 8) Ebu'l-Cüneyd ed-Darîr
- 9) Bakıyye b. el-Velîd b. Sâid b. Ka'b b. Harîz el-Hımsî (ö. 197/813)
- 10) Sa'd b. es-Salt
- 11) Velîd b. Müzved
- 12) Ebû Atıyye İsmail b. Ayyâş b. Selîm el-Ansî el-Hımsî (ö. 181/797)
- 13) Yahyâ b. Şibl el-Belhî
- 14) Ebû Sehl Abdussamed b. Abdilvâris b. Saîd et-Temîmî el-Anberî (ö. 207/822)
- 15) Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. Ziyâd el-Muhâribî ey-Kûfî (ö. 195/811)
- 16) Hammâd b. Kıraat
- 17) Ebû Nusayr Mansûr b. Abdilhamîd el-Bâverdî
- 18) Ebû Muhammed Süfyân b. Uyeyne b. Ebî İmrân el-Kûfî (ö. 198/814)
- 19) Ebû Hayve Şüreyh b. Yezîd el-Hadramî el-Hımsî el-Makarrî (ö. 203/819)
- 20) Ebû Abdurrahman Abdullah b. el-Mübârek b. Vâdih el-Hanzalî et-Temîmî il-Mervezî (ö. 181/797)

- 21) Ebû Süleymân Abdurrahman b. Süleymân el-Ansî eş-Şâmî ed-Dârânî
- 22) Ebû Amr -Ebû Muhammed- İsa b. Yûnus b. Ebî İshâk es-Sebîi el-Kûfî (ö.187/803)

23) Ebu'l-Hâris Nasr b. Hammâd b. Aclân el-Becelî el-Basrî

24) Ebu'l-Abbâs el-Velîd b. Mezîd el-Uzrî el-Beyrûtî (ö. 203/819)

25) El-Velîd b. Müslim el-Kureşî (ö. 194/810)

26) Ebû Hâlid Yûsuf b. Hâlid b. Umeyr es-Semtî el-Basrî (ö. 189/805)

27) Ebû Yahyâ Abdulhamîd b. Abdîrrahman el-Kûfî (ö. 202/818)⁵⁹

Kaynaklarda ona nisbet edilen eserler de şunlardır:

- 1) Tefsiru'l- Kur'ân
- 2) Tefsiru Hamsi Mie Âye Mîne'l-Kur'ân
- 3) Kitâbu'l-Vücûh ve'n-Nezâir
- 4) Kitâbu'l-Kıraat
- 5) Kitâbu Müteşâbihi'l-Kur'ân
- 6) Kitabu Nevâdiri't-Tefsîr
- 7) en-Nasih ve'l-Mensûh
- 8) Kitabu'l-Cevâbât fi'l-Kur'ân
- 9) Kitabu'r-Red 'ale'l-Kaderiyye
- 10) Kitabu'l-Aksam ve'l-Luğat
- 11) Kitabu't-Takdîm ve't-Te'hîr
- 12) Kitabu'l-Ayât ve'l-Müteşâbihât⁶⁰

Ne var ki bu eserlerin sadece ilk üçü günümüze ulaşabilmiştir.⁶¹

⁵⁹ Hamurcu, *Mukâtil b. Süleyman ve İlk Fıkhî Tefsir*, 109-115.

⁶⁰ Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist* (Kahire: Matbaatu'l-İstikame h.1348), 267-268.

⁶¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 158.

İtikadi Görüşleri

Mukâtil b. Süleyman'a isnat edilen bazı görüşler, özellikle günah işlemenin iman üzerindeki etkisi ve Allah'ın sıfatları konularındaki yorumları ile dikkat çeker. Günah işlemenin kişinin imanına zarar vermeyeceği, mürtekibi kebirenin cehenneme girmeyeceği sadece sırat köprüsünden geçerken cehennemin sıcaklığını hissedeceği ve azabının sadece bu olacağı görüşleri Mukâtil'e isnat edilmiştir. Eşâri, (ö. 324/935) Mukâtil taraftarlarının Allah'ın cisim olduğu, insan suretinde olup eti, saç, kanı, el, ayak, baş ve göz gibi organlarının olduğunu ama bununla birlikte onun hiçbir şeye benzemediğini ve hiçbir şeyin de ona benzemediğini nakleder.⁶² İbni Hazm (ö. 456/1064) ise bu görüşlerin bizatihi Mukâtil b. Süleyman'a ait olduğunu ifade etmektedir.⁶³

Ancak Mukâtil hakkında nakledilen antropomorfizm ifade eden bu görüşlere sahip olmadığı; onun eserlerinde böyle düşüncelerin bulunmadığı açıktır. Kimi ulema ise Mukâtil'in saf Mürcieden değil de Ehl-i Sünnet Mürciesinden olduğunu; diğer bazı kimseler ise onun ilk başta Allah'ı teşbih gibi görünen ifadelerinin aslında Kur'ân ve sünnete uyduğunu; her ne kadar Mutezili bakış açısıyla teşbih ve tecsim ifade eden görüşlerinin olduğu söylene bile Ehl-i Sünnet ölçülerine göre Mukâtil'in Müşebbihe'den sayılmayacağını ifade etmektedirler. Onun tefsiri olan “*et-Tefsiru'l-Kebîr*” kitabını neşreden Şehhate, Mukâtil'in arş, istiva, kürsü, sak ve yeminullah konusunda tecsime düştüğünü buna mukabil diğer haberi sıfatlarda ise tevile gittiğini ifade etmektedir.⁶⁴ Aşırı bir şekilde itham edildiği görüşlerinin eserlerinde olmadığı; bununla birlikte “*et-Tefsiru'l-Kebîr*” isimli kitabında teşbihi ifade eden bir kısım yorumlarının da olduğu gerçektir.

Mukâtil'in en dikkat çeken ve kelimâ anlamda önemli katkılarından biri, peygamberlerin ismet sıfatının kabulüdür. O, peygamberlerin günah işleme ihtimallerinden tamamen muaf olduklarını ve ismet sıfatının onlara ait olduğunu ifade etmiştir. Bu görüş, zamanla kelimâ ilmi içinde yaygınlaşmış ve Peygamberlerin sıfatları

⁶² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtulafu'l-Musallîn*, 153.

⁶³ İbn Hazm, *el-Fasl fî'l-Mileli ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, 5/74.

⁶⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, tah. Abdullah Mahmûd Şehhate, 5/189.

arasında kabul edilmiştir. Bu bağlamda ismet inancının temelini atan kişi Mukâtil b. Süleyman'dır.⁶⁵

Mukâtil'in "küfürle birlikte itaatin faydasının olmadığı gibi iman ile birlikte günahlar zarar vermez" görüşünü benimseyen mutaassıp ve bidatçı Mürcieden olmadığı ifade edilmiştir.⁶⁶ Mukâtil'in görüşlerinin Mürciîlikle örtüşen yanları olsa da onun tamamen Mürciî olduğu veya bidatçı olduğu söylenemez. Görüşlerinin daha detaylı incelenmesi, onun İslam düşüncesi içinde önemli bir ilmi şahsiyet olarak konumlanmasını sağlayan temel noktalara ışık tutmaktadır.

Mukâtil b. Süleyman'a atfedilen "Allah etten ve kandandır" şeklindeki ifadenin, doğrudan Mukâtil'in eserlerinde ya da onun biyografisini anlatan kaynaklarda yer almadığı bilinmektedir. Bu tür iddialar, daha çok mezhep kitapları ve özellikle fırkalar arası görüşleri açıklayan eserlerde yer almış ve genellikle abartılı ifadeler şeklinde aktarılmıştır. Bu da fırkaların karşıt görüşleri savunmaları ve birbirlerini karalamaları doğrultusunda ortaya çıkmış olabilir. Bu nedenle, Mukâtil'in gerçek görüşlerini öğrenmek için doğrudan kendi eserlerine başvurmak ve objektif bir değerlendirme yapmak daha uygun olacaktır. Bir düşünürün görüşleri genellikle kendi eserlerinden alınan bilgilerle daha sağlıklı bir şekilde anlaşılabilir.⁶⁷

Mukâtil b. Süleyman'ın, özellikle zındıklık ve kaderiyetçilik gibi düşünsel akımların Kur'an'a yönelik eleştirilerine karşı yazdığı bazı eserlerden bahsedilmektedir. Bu minvalde onun *Kitabu Müteşabihi'l-Kur'ân*, *Kitabu'l-Cevâbât fil Kur'ân* ve *Kitabu'r-Red ale'l-Kaderiyye* isimli üç kitap yazdığı söylenmiştir.⁶⁸ Ancak bu eserler günümüze ulaşmamıştır.

Tefsiri ve Tefsirdeki Metodu

Mukâtil b. Süleyman, Kur'an tefsiri konusunda önemli bir yenilik yapmış ve tam anlamıyla ayet ayet bir tefsir yaparak, tamamlanmış bir tefsir kaynağı ortaya koyan ilk müfessirlerden biri olmuştur. Onun bu alandaki katkısı, rivayet yoluyla yapılan tefsir geleneğinin daha da derinleşmesi ve sistemleşmesi açısından çok büyük bir öneme sahiptir. Zira Mukâtil'den önceki tefsir faaliyeti genellikle bazı kelime veya belirli

⁶⁵ Türker, "Mukâtil b. Süleyman" 31/136.

⁶⁶ Mukâtil b. Süleyman, Kur'ân Terimleri Sözlüğü, 61-64.

⁶⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 153.

⁶⁸ İbnu Nedim, *el-Fihrist*, 268.

ayetlerin açıklaması şeklindeydi. Bu dönemde, özellikle sahabe ve tabiin dönemlerinde, tefsir daha çok rivayetle yapılan açıklamalarla sınırlıydı. Yani, bir ayet veya kelime hakkında sahabe veya tabiin tarafından yapılan açıklamalar vardı. Ancak bunlar genellikle bir bütünlük arz etmiyordu ve bir başlangıçtan sona kadar olan ayet açıklamaları pek nadiren bulunuyordu. Onlardan biri de Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) çalışmasıdır. Onun yaptığı tefsir her surede birkaç kelime ve sınırlı sayıdaki ayetin tefsiridir. Mukâtil'den önce başlangıçtan sona kadar bir tefsir kaynağı oluşturulmamıştır.⁶⁹

Mukâtil'in tefsiri, bu bağlamda bir ilki gerçekleştirmiştir. Kur'an-ı Kerim'i tamamıyla, ayet ayet tefsir etmek, Kur'an'ın metninin anlaşılmasında çok önemli bir adım olmuştur. Bu yöntem, her bir ayetin bağlamını ve anlamını derinlemesine incelemek için bir fırsat yaratmış ve sonraki dönemlerdeki müfessirlerin çalışmalarına da yol göstermiştir.

Bu yeni yöntem, Kur'an'ı daha sistematik ve detaylı bir şekilde anlamayı mümkün kılmıştır. Ayrıca, Mukâtil'in bu yöntemi, tefsir geleneğinde bir temel oluşturmuş ve peşinden gelen müfessirler de bu yolu takip ederek Kur'an'ın anlamını derinlemesine araştırmışlardır.

Mukâtil b. Süleyman, yalnızca ilk müfessirlerden biri olarak değil, aynı zamanda Kur'ân ilimleri sahasında da öncülerden biri olarak kabul edilir. Onun kaleme aldığı "el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'ân-ı Kerîm" isimli eser, Kur'ân ilimlerinin gelişiminde ilk müstakil eser kabul edilmekte ve bu yönüyle tarihî bir öneme sahiptir.⁷⁰ Bu bağlamda rahatlıkla denebilir ki: Mukâtil, Kur'ân ilimlerinin sistematik hale gelmesinde kurucu bir rol üstlenmiş, hem tefsir geleneğini başlatmış hem de Kur'ân ilimlerinin ilki sayılabilecek bir literatür oluşturmuştur.

Mukâtil b. Süleyman, kelim, hadis ve diğer İslamî ilimlerle ilgilenmesine rağmen, hayatında tefsirciliği ön plana çıkan bir âlimdir. Mukâtil'den önce Said b. Cûbeyr (ö. 94/713), Katade (ö. 117/735), Hasan-ı Basri (ö. 110/728), Mücahit (ö. 103/721) ve İkrime (ö. 105/723) gibi tabiun uleması tefsirle meşgul olmuş olsalar da bu âlimlerin tefsirleri genellikle sadece anlaşılmayan yerleri açıklamak amacıyla yazılmış, baştan

⁶⁹ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 104-105.

⁷⁰ Türker, "Mukâtil b. Süleyman" 31/136.

sona tam bir tefsir olmamıştır. Ayrıca, bu alimlerin eserlerinin tamamının günümüze ulaşmamış olması, Mukâtil'in tefsirinin diğerlerinden daha önemli hale gelmesine neden olmuştur. Mukâtil'in yazdığı eserler incelendiğinde, nasih-mensuh, Vücûh-nezâir, muhkem-müteşâbih gibi tefsir ilminin ana konularıyla ilgilendiği görülmektedir.⁷¹

Mukâtil'in tefsir metodu, temelde ayeti ayetle tefsir etme çabasına dayanmaktadır. Bu süreçte o, dirayet ve rivayet yöntemlerini birleştirerek akli tefsir metodunu benimsemiştir. Bu da onu, bu yöntemi uygulayan ilk âlim olarak öne çıkarmaktadır. Tefsirinde sağlam senetlere dayalı rivayetlere sahip olmadığı için hadis ilmi çevreleri tarafından eleştirilmiştir. Ancak bu eleştirilere rağmen tefsirdeki otoritesi, onu öne çıkarmış ve yazdığı eserleri erken dönemlerden itibaren başvuru kaynakları arasına sokmuştur.⁷²

Mukâtil, mutlak gayb ile ilgili ayetleri akıl yürütme ile tevil etme cihetine gitmemiştir. Ona göre mutlak gayb ile alakalı ayetler sadece nakli delil ile tefsir edilebilmektedir. Bu tür ayetlerle ilgili yorumları genellikle kendisine ulaşan rivayetlerin içeriğinden çıkarttığı sonuçlara dayanmaktadır. Bu tevil tarzı, mevcut malzeme üzerinden hareket edip, selefi bir yaklaşımla ifadeleri olduğu gibi kabul etmekten öteye gitmemektedir.⁷³

Mukâtil, ayetleri yorumlarken aynı konuyla ilgili ayetleri bir araya getirip hemen ardından konuyla ilgili hadisleri senedlerini zikretmeksizin sergiler. Bu yaklaşımı, sahih ve sahih olmayan hadislerin birbiriyle karışmasına neden olabilir. Bu durum, onun eleştiriye tabi tutulmasına yol açmıştır. Ayrıca eleştirilmesine sebep olan bir diğer durum da tefsirinde bazı İsrailiyat türünden bilgileri barındırmasıdır. Özellikle bazı peygamberlerle ilgili verdiği ve ismet sıfatlarına uymayan bilgilerde İsraili kaynaklardan rivayetler bulunmaktadır.⁷⁴

Mukâtil, tefsirini yazarken sadece rivayetlerden değil, aynı zamanda dirayet metodundan da faydalanmıştır. O, akıl ile nakli birleştirerek Kur'ân'ı tefsir etmiştir. Mukâtil, Arap diline hâkim olmanın yanı sıra kelimelerin delaletini, müsterek ve

⁷¹ Türker, “Mukâtil b. Süleyman” 31/136; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 105.

⁷² Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 154-155.

⁷³ Türker, “Mukâtil b. Süleyman” 31/136.

⁷⁴ Zekeriyâ Pak, “Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri” *Tefsir El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yay. 2020), 148-149.

müteradif lafızları bilirdi. Belağat ve bedi konusunda da geniş bilgiye sahiptir. Ayrıca farklı kıraatlere, nahiv ve cahiliyye dönemi şiirine de hâkimdi. Mukâtil, bir müfessirin sahip olması gereken tüm bilgileri bünyesinde barındırmış ve tefsirinde bu bilgileri başarıyla kullanmıştır. Ancak bazı bariz hatalara düşmüştür. Bunlar arasında rivayetlerin senedlerini zikretmemek, tedlis yapmak ve İsrailiyatı tefsirine katması gibi hatalar bulunmaktadır. Bununla birlikte, Mukâtil'in tefsiri büyük bir beğeni kazanmış ve birçok kişi tarafından övgü almıştır. İmam eş-Şafiî, “tefsir öğrenmek isteyen kişi Mukâtil'e muhtaçtır” demiş ve tefsirinin uygun bir tefsir olduğuna işaret etmiştir.⁷⁵ Ahmed b. Hanbel'in “Mukâtil Kur'ân'ı iyi bilen birisiydi” dediği rivayet edilmiştir.⁷⁶ İbrahim el-Harbî ise “İnsanlar sadece Mukâtil'i kıskandığı için eleştirir” ifadesini kullanmıştır.⁷⁷

Müfessirlerden Farklı Görüşleri

Mukâtil, bazı ayetlerin tefsirinde Mutezile'nin temel esaslarını göz önünde bulundurmuş bazı ayetlerde ise Mutezile'nin prensipleri ile tamamen çelişen ifadeler zikretmiştir. Onun Kur'ân'da zikredilen (asâ) عسى ifadesinin Allah'a nispet ile zorunluluk ve vucubiyet ifade ettiğini ve Allah'ın kullarına va'd ettiği mükâfat ya da azabın Allah hakkında vacip olduğunu belirttiği görüşü⁷⁸ Mutezile'nin “وَءَدِّ (va'd)” ve “وَءِيدِ (va'id)” ilkesi doğrultusundaki beyanlarıdır.

Mukâtil b. Süleyman'ın Rü'yetullah konusundaki görüşü, ehli-sünnet çizgisine yakın bir şekilde, müminlerin cennette Allah'ı gözleriyle görebileceği yönündedir. Nitekim “*rabblerine bakıcıdırlar*”⁷⁹ ayetini tefsir ederken “nazıra” kelimesini gözle bakma anlamında yorumlamış ve Allah'ın ahirette görülebileceğine işaret etmiştir.⁸⁰ Bu husus da Mutezilenin görüşleri ile tamamen zıttır. Zira Mutezile'ye göre ruyetullah mümkün değildir. Müfessirin bu iki ayrı mezhebi mezcetmesi yaşadığı dönemde mezheplerin tam teşekkül etmemesinden kaynaklanmaktadır.

⁷⁵ Suyûtî, el-İtkân, 786.

⁷⁶ Hatip el-Bağdadî, Tarihu Bağdad, 13/161.

⁷⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 153.

⁷⁸ Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-ezdî, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferid Darû (Beyrut: Kütübü'l-İlmiyye 2003), 1/252.

⁷⁹ El-Kıyâmet 75/23

⁸⁰ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, 3/423.

Müfessirlerin Peygamber efendimizin “*ben iki kurbanlığın oğluyum*”⁸¹ hadisinden ve Hz. İshak’ın Mekke’de olmayışından hareketle Hz. İbrahim’in kurban etmek istediği oğlunun Hz. İsmail⁸² olduğunu ifade etmesine rağmen Mukâtil, Saffat suresinin 101. ayetinde bahsedilen kurban edilmek istenenin Hz. İshak olduğunu ifade etmiştir.⁸³

Mukâtil’ e göre Kehf suresi 38. ayette zikredilen Ye’cuc ve Me’cuc, Hz. Nuh’un oğlu Yafes’in çocuklarıdır (soyundan gelir). Bunlar dünyada bozgunculuk yapıp insanlara zarar vermiş ve onlara zulmetmişler.⁸⁴ Bu mahlûkların kıyametin kopmasına yakın bir vakitte tezahür edeceklerine dair bilgiler de mevcuttur.⁸⁵

Ayetlerin Tefsirinde Nüzul Sebeplerini Dikkate Alması

Mukâtil b. Süleyman, tefsirini yazarken nüzûl sebeplerine özel bir önem vermiştir. Bu sebeple, âyetleri tefsir ederken her zaman inzâlin gerçekleştiği yerleri, olayları ve kişileri birbirleriyle bağlantılı bir şekilde ele almıştır. Ona göre adeta her âyet, döneminde yaşanan olayları anlatmaktadır. Mukâtil, ayetlerin nüzul sebeplerini, zamanını ve ayetten kim ya da kimlerin kastedildiğini açıklayarak detaylı bilgiler vermiştir. Örneğin:

أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالْذِّنِّ “*Dini yalanlayanı gördün mü?*”⁸⁶ ayetini tefsir ederken şöyle demiştir: Bu ayet As b. Vaîl ve Ümmü Haninin eşi Hübeyre b. Ebi Vehb el-Mahzûmî hakkında inmiştir.⁸⁷

إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ “*Allah’ın yardımı ve fetih geldiği zaman*”⁸⁸ ayetinin tefsirinde bu ayetin Mekke ve Taif’in fetihlerinden sonra nazil olduğunu ifade edip ayetin nüzul zamanına değinmiştir.⁸⁹

سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ: “*Onlar, hep yalana kulak veren ve durmadan haram yiyen kimselerdir.*”⁹⁰ ayeti tefsirinde bu kişilerin Ka’b b. Eşref, Ka’b b. Üseyid, Malik b.

⁸¹ Hakim, Müstedrek 2/ 609.

⁸² Abdullah b. Ahmed Mahmud en-Nesefi, *Tefsîru’n-Nesefî*, thk. Abdülmecid Tu’me (Beyrut: Darû’l-Marife 2008), 1007

⁸³ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 3/104.

⁸⁴ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 2/ 299.

⁸⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 2/374.

⁸⁶ el-Maûn 107/1.

⁸⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 4/871.

⁸⁸ en-Nasr 110/1.

⁸⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 4/ 895.

⁹⁰ el-Mâide 5/42.

ed-Dayf ve Vehb b. Yehuza olduklarını ifade edip⁹¹ ayetin kimin hakkında nazil olduğunu zikretmiştir.

“لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ”⁹² *Onlar için dünyada rezillik vardır* ayetinin tefsirinde bu kişilerin Yahudiler olduğunu izah ettikten sonra rezil olma durumlarını da Kureyza için öldürülme ve esir olma; Beni Nadîr için de yurtlarından sürülme olarak izah etmiştir.⁹³ Bu ve benzeri örnekler Mukâtil’in sebebi nuzula önem verdiğinin göstergesidir.

Kur’ân Bütünlüğünü Dikkate Alması

Mukâtil, Kur’ân’ın birbirlerini açıklayan bütüncül bir metin olduğunu ifade etmiş ve tefsirinde bunu esaslı bir okuma biçimi olarak dikkate almıştır. Ona göre bir ayetin anlaşılması başka bir ayetin anlaşılması durumunda çok daha kolaylaşır. Bu yöntemle Mukâtil, ayetler arasında irtibat kurarak anlamları pekiştirmiş ve Kur’ân’ın içsel tefsir gücünü ortaya koymuştur. Bu yaklaşım, onun tefsirinin sadece rivayetle değil aynı zamanda dirayetle desteklendiğini de gösterir. Bu kapsamda “فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ”⁹⁴ *Bunun üzerine Âdem rabbinden bazı kelimeler aldı (bunlarla tövbe etti); rabbi de onun tövbesini kabul buyurdu*⁹⁴ ayetini tefsir ederken Adem’in Allah’tan aldığı kelimelerin ne olduğunu açıklamak için A’raf 23. Ayete atıfta bulunur. “قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا”⁹⁵ *Her ikisi, ‘Rabbimiz! Kendimize yazık ettik; bizi bağışlamaz ve bize merhamet etmezsen biz kaybedenlerden oluruz’ dediler.*⁹⁵ Hususu ile açıklamıştır.⁹⁶ Mukâtil’e göre Âdem ve eşi Havvâ’nın “رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا”⁹⁶ diyerek yaptıkları bu dua, Allah’tan öğrendikleri “kelimeler”dir.

Bu yöntemin bir örneği de Fâtiha Suresi 7. ayeti olan “صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ”⁹⁷ *Kendilerine nimet verdiklerinin yoluna*⁹⁷ ifadesinin açıklanmasında görülmektedir. Mukâtil, burada kastedilen “kendilerine nimet verilenler”in kimler olduğunu açıklamak için Nisâ 4/69 ayetine yönelmiş Allah’ın nimet verdiği kişilerin Nisâ suresinde zikredilen “وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ”⁹⁸ *Kim Allah’a ve Peygamber’e itaat ederse, işte onlar Allah’ın kendilerine nimetler verdiği peygamberler, siddîklar, şehitler ve sâlihlerle beraberdirler. Bunlar ne*

⁹¹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, 1/478.

⁹² el-Mâide 5/41.

⁹³ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, 1/ 478.

⁹⁴ el-Bakara 2/37.

⁹⁵ el-A’raf 7/23.

⁹⁶ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, 1/100.

⁹⁷ el-Fâtiha 1/7.

güzel arkadaşdır”⁹⁸ ayeti ile tefsir etmiştir.⁹⁹ Böylece Mukâtil, Kur’ân’daki genel ifadelerin yine Kur’ân içerisindeki diğer ayetlerle tefsir edilebileceğini göstermektedir. Bu yaklaşım, hem anlam derinliği kazandırmakta hem de Kur’ân’ın kendi içinde tutarlı bir açıklama sistemi sunduğu fikrini temellendirmektedir.

Nesih Meselesine Bakışı

Mukâtil, sonradan gelen bir hükmün kendisinden önceki hükmü nesh etmesinin mümkün olacağını ifade etmiştir.¹⁰⁰ Ona göre Enfâl 65. Ayet “إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ : *Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa inkâr edenlerden iki yüz kişiyi yener, sizden yüz kişi olursa bin kişiyi yener; çünkü onlar yaptıklarının bilincinde olmayan bir topluluktur.*”¹⁰¹ ayetinde ifade edilen bire 10 hususu yine “الَّذِينَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا : *Allah sizde bir zayıflık olduğunu bildi de şu andan itibaren yükünüzü hafıfletti. Artık sizden sabırlı yüz kişi olursa Allah’ın izniyle iki yüz kişiyi yener, sizden bin kişi olursa iki bin kişiyi yener.*”¹⁰² Anlamındaki el-Enfâl suresi 66. Ayet ile nesh edilmiştir.¹⁰³

Aynı şekilde Mukâtil’e göre “وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ : *Onları yakaladığınız yerde öldürün*”¹⁰⁴ ayeti “وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ : *Mescid-i Harâm civarında onlarla savaşmayın*”¹⁰⁵ ayeti ile nesh edilmiştir.¹⁰⁶

Erkeğin ölmesi durumunda karısının bir yıl kocasının evinde beklemesi hükmünü bildiren “وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ : *İçinizden vefat edip de geride eşler bırakanlar, bir yıla kadar evlerinden çıkarılmaksızın eşlerinin geçimliliğini vasiyet etsinler.*”¹⁰⁷ ayet, bu süreyi dört ay on gün ile sınırlayan “وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ : *İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına (evlenmeksizin) dört ay on gün beklerler.*”¹⁰⁸ ayetinde ifade

⁹⁸ en- Nisâ 4/69.

⁹⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, 1/36.

¹⁰⁰ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, 1/129; c. 2, s. 486.

¹⁰¹ el-Enfâl 8/65.

¹⁰² el-Enfâl 8/66.

¹⁰³ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, 2/124.

¹⁰⁴ el-Bakara 2/191.

¹⁰⁵ el-Bakara 2/191.

¹⁰⁶ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, 1/168.

¹⁰⁷ el-Bakara 2/240.

¹⁰⁸ el-Bakara 2/234.

edilen bir yıl hususu neshedilmiştir. Miras ayetinin nüzulü payları 4/1 ya da 8/1 olarak belirlenmesi ile de mirasından bir yıllık nafakasının verilmesi nesh edilmiştir.¹⁰⁹

Müteşabih Ayetler

Mukâtil, gayb hakkındaki ayetleri açıklarken, lügavi açıklamalara ek olarak rivayetleri kullanmış ve istidlal yoluyla ayetleri açıklamıştır. Mukâtil'in bu yaklaşım tarzı, kendi döneminde yaşayan Selef ulemasından ayrılmasına sebep olmuş, özellikle Allah'ın sıfatlarını tevil etme konusunda selefın geri kalmış olduğu düşünülen bir yaklaşımı benimsemiştir. Ancak bu, Mukâtil'in müşebbihe grubuna ait düşünceleri benimsediği anlamına gelmemektedir.¹¹⁰

Mukâtil, pek çok müteşabihi yerine uygun olarak tevil etme cihetine gitmiştir. Bu, onun Kur'ân'ı anlamaya yönelik dikkatli bir yaklaşımını ortaya koyar. Mukâtil'in tevil ettikleri, hem mefhum hem de kelime anlamları açısından geniş bir anlayışa dayanır. Örneğin *وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ* "Yahudiler 'Allah'ın eli bağlanmış!' dediler."¹¹¹ Mukâtil, Allah'ın elini fiziksel anlamda değil, rahmet ve cömertlik anlamında yorumlamaktadır.¹¹² Bu tevil, Allah'ın elinin, onun kudretinin ya da müminlere sağladığı nimetlerin bir göstergesi olarak açıklanır. Diğer bir örnekte ise *اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ* "Allah'ın eli onların elinin üstündedir."¹¹³ Ayetinde Mukâtil, Allah'ın eli hususunda herhangi bir te'vil cihetine gitmemiştir. Allah'ın elinin müminlerin elinin üstünde olmasını müminlerin peygambere beyat ederken vaki olduğunu zikretmiştir.¹¹⁴

İlk dönemlerde tartışma konusu olan ve müteşabihlerden olan *الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ* "Rahman arşa istiva etti"¹¹⁵ ayetini Mukâtil, Allah'ın yeri ve göğü yaratmadan önce arşa yerleşmesi olarak tefsir etmiştir.¹¹⁶ Bu durumda Allah hakkında yaratılanlara benzeme ve tecsim gibi şanına yakışmayan bir durum söz konusu olmuş olur. Aynı

¹⁰⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, 1/202.

¹¹⁰ Türker, "Mukâtil b. Süleyman" 31/136.

¹¹¹ el-Mâide 5/64.

¹¹² Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, 1/490.

¹¹³ el-Fetih 48/10.

¹¹⁴ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, 4/70.

¹¹⁵ Tâhâ 20/5.

¹¹⁶ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, 3/20-21.

durum ^{ve} رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًا صَفًا”¹¹⁷ ayeti için de geçerlidir. Zira Mukâtil’e göre Allah’ın kendisi gelecektir.¹¹⁸

Mukâtil, müteşabih ayetlerden olan فَآيَنَّمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ “Nereye yönelirseniz Allah’ın yüzü oradadır.”¹¹⁹ ve كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ “O’nun vechinden başka her şey yok olacaktır.”¹²⁰ ayetlerinde zikredilen yüzden kasıt Allah’ın kendisinin, zatının olduğunu ifade etmiştir.¹²¹ Aynı şekilde وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ “Nerede olursanız olun O sizinle beraberdir.”¹²² Ayetinde belirtilen Allah’ın insanlarla beraber olmasından kasıt Allah’ın ilminin onlarla beraber olması, Allah’ın onlardan haberdar olmasıdır.¹²³

Mukâtil, الْمَرْءُ الْمَصْرُ gibi harufu mükattanin müteşabih ayetlerden olduğunu zikretmiş¹²⁴ ve harufu mukattayı açıklama cihetine gitmemiştir.¹²⁵

Kelimeleri/Kavramları Açıklaması

Mukâtil, tefsirinde zaman zaman kelimeler ve kavramlar daha somut bir şekilde ele alırken, bazen de çok daha derin ve metaforik anlamlar ortaya koymuştur. Bu da onun Kur’ân’ı anlamada hem dilsel hem de tarihi perspektifleri bir arada kullandığını gösterir. Diğer müfessirler gibi Mukâtil de Kur’ân’da zikredilen kelimeleri kendi anlayışına göre açıklamıştır. Mukâtil, يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ “Rahmetini dilediğine özgü kılar.”¹²⁶ bu ayette ifade edilen rahmet kelimesini “tevbe” olarak izah etmiştir.¹²⁷ Mukâtil’e göre الْفَضْلُ بِيَدِ اللَّهِ “Kuşkusuz lütuf Allah’ın elindedir.”¹²⁸ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ “Allah büyük lütuf sahibidir.”¹²⁹ anlamındaki her iki ayette ifade edilen büyük lütuf “İslam”dır.¹³⁰

وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَآكُفُّوا أَعْرَهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ
“Ehl-i kitap’tan bir grup şöyle dedi: ‘Gün başlarken müminlere indirilmiş olana iman

¹¹⁷ el-Fecr 89/22.

¹¹⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, 4/691.

¹¹⁹ el-Bakara 2/115.

¹²⁰ el-Kasas 28/88.

¹²¹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, 1/ 133; 3/ 360.

¹²² el-Hadid 57/4.

¹²³ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, 4/ 237.

¹²⁴ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, 1/ 87.

¹²⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, 3/ 20-335-635.

¹²⁶ Al-i İmrân 3/74.

¹²⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, 1/ 285.

¹²⁸ Al-i İmrân 3/73.

¹²⁹ Al-i İmrân 3/74.

¹³⁰ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, 1/285.

وَجْهَ ayetindeki ¹³¹ “Belki onlar da dinlerinden dönerler.”¹³¹ ayetindeki vech kelimesini Mukâtil, “ilk” anlamına geldiğini bundan da sabah namazı vakti kast edildiğini vurgulamıştır.¹³² “Çünkü onlar ‘Ümmilere yaptıklarımızdan dolayı bize bir vebal yoktur’ derler.”¹³³ ayetinde zikredilen ümmi kesimi Mukâtil “Araplar” olduğunu söyler.¹³⁴ Bakara suresinde ifade edilen الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ ¹³⁵ “gayba iman edenler.”¹³⁵ ayetinde zikredilen gaybın Kur’ân olduğunu ifade etmiştir.¹³⁶

Neml suresinde إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا ¹³⁷ “Krallar bir ülkeye girdiler mi orayı ifsad ederler.”¹³⁷ ayetinde yer alan فساد (fesad) kavramını Mukâtil, “el-Vücûh ve Nezâir” eserinde bozgunculuk anlamına geldiğini ifade etmesine rağmen¹³⁸ tefsirinde aynı kavramı “helak” anlamına hamletmiştir.¹³⁹

Aynı şekilde Bakara suresinde وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ ¹⁴⁰ “Dâvûd da Câlût’u öldürdü ve Allah ona hikmeti verdi.”¹⁴⁰ ayetindeki hikmet kavramını “el-Vücûh ve’n-Nezâir” eserinde “peygamberlik” anlamına hamletmesine rağmen¹⁴¹ aynı kavramı tefsirinde “Zebûr” olarak izah etmiştir.¹⁴²

¹³¹ Al-i İmrân 3/72.

¹³² Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, 1/284.

¹³³ Ali İmrân 3/75.

¹³⁴ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, 1/ 285.

¹³⁵ el-Bakara 2/3.

¹³⁶ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, 1/ 81

¹³⁷ en-Neml 27/34.

¹³⁸ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-Nezâir fî l-Kur’âni l-Kerîm*, 33.

¹³⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, 3/304.

¹⁴⁰ el-Bakara 2/251.

¹⁴¹ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve Nezâir fî l-Kur’âni l-Azim*, 88.

¹⁴² Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, 1/211.

BİRİNCİ BÖLÜM

VÜCÛH VE NEZÂİR HAKKINDA GENEL BİLGİLER

1.1. VÜCÛH VE NEZÂİR KAVRAMLARININ TANIMI VE KAPSAMI

Her kelimenin sözlükte yer alan temel (aslı) bir anlamı bulunmakla birlikte, bu anlam zaman zaman kelimenin içinde yer aldığı bağlamsal yapı doğrultusunda değişebilir veya farklı bir anlam kazanabilir. Bu durum, özellikle çok anlamlı kelimelerde belirginleşir. Zira bir kelime, içinde bulunduğu cümle yapısı, kullanım amacı ve sözel-söylemsel çevre dikkate alındığında, sözlükteki anlamından farklı bir anlam taşıyabilir. Bu bağlamda, bir kelimenin anlamı, tek bir belirli anlamla sınırlı olmayıp, kullanıldığı cümleye göre değişiklik gösterebilir. “Kelimelerin anlamları yoktur, kullanımları vardır” şeklindeki görüş, dilin anlam üretimindeki bağlamsal rolünü vurgulamaktadır. Ayrıca, her dilde olduğu gibi Arap dilinde de benzer şekilde, kelimelerin çoklu anlam taşıması sıkça karşılaşılan bir durumdur. Bu anlamlar, zıt anlamlılar (antonym), eş anlamlılar (synonym), benzer anlamlılar (near-synonym) ve çok anlamlılar (polysemy) gibi çeşitli kategorilerde sınıflandırılabilir. Arapçadaki bu dilsel zenginlik, dilin anlam üretme kapasitesini artırırken, aynı zamanda metinlerin doğru anlaşılabilmesi için bağlamın ne denli önemli olduğunu da ortaya koymaktadır.¹⁴³

Kur’ân-ı Kerîm, Arapçanın zengin dil yapısına dayalı olarak, çok anlamlı kelimeler ve ifadeler içermektedir. Bu çok anlamlılık, hem fıkıh usulü hem de tefsir usulü açısından müfessirler ve âlimler arasında çeşitli yorum farklılıklarına yol açan önemli bir sebeptir. Bu dilsel zenginlik, farklı yorum ve anlayışlara kapı aralayarak müfessirler arasında çeşitli görüş ayrılıklarına sebep olmuştur. Özellikle Kur’ân’da geçen çok anlamlı ve yakın anlamlı kelimeler, Allah’ın bu kelimelerle kastettiği anlamı doğru bir şekilde ortaya koyma noktasında farklı yaklaşımlara ve yorumlara neden olabilmektedir.¹⁴⁴

Müfessirler, tefsirde ortaya çıkan farklı yorumları etkilemesi açısından; usulcüler ise hüküm çıkarma işlemindeki önemi sebebiyle vücûh ve nezâir ilmi ile ilgilenmiş; bu

¹⁴³ Muhammed b. Abdurrahman b. Salih eş-Şayi, *Esbabu İhtilâfi'l-Müfessirin* (Riyad: Mektebetu'l-A'bikan, 1995) 78; Okumuş, *Kuran Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar*, 28.

¹⁴⁴ Muhammed b. Abdurrahman b. Salih eş-Şayi, *Esbabu İhtilâfi'l-Müfessirin* (Riyad: Mektebetu'l-A'bikan, 1995) 78; Okumuş, *Kuran Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar*, 28.

itibarla çok anlamlı lafızların manaya ve hükme delaletinin nasıl olacağı konusuna ayrı önem affetmişlerdir.¹⁴⁵

Kur'ân'ın doğru bir şekilde tefsir edilmesi, Kur'ân kelimelerinin hem ilk anlamlarının hem de nüzul dönemi ile edindiği yeni anlamların iyi bir şekilde tespit edilmesine ihtiyaç duyar. Hatta bazen nüzul döneminin bile kendi içindeki alamları farklı olabilmektedir. Nitekim Toshihiko Izutsu (ö. 1993) Peygamberin Mekke'den Medine'ye hicret ettikten sonra vahiy dilinin değiştiğini söylemektedir.¹⁴⁶

Anlam alanlarının tespit edilmesi de hem tarihsel verilere hem de bizzat Kur'ân bütünlüğü içindeki anlam içeriklerine bağlıdır. Aksi halde çok anlamlı bir kavrama Kur'ân'ın her yerinde aynı anlamı yüklemek ya da zikredildiği bir yerde kelimenin kapsamı alanına giren bütün anlamları ifade ettiğini söylemek Kur'ân'ı çelişkili hale getirecektir.¹⁴⁷ İşte Kur'ân'daki bu çok anlamlılık meselesini sistemli bir biçimde ele alan, lafızların çeşitli bağlamlarda kazandığı anlamları ve benzer lafızlar arasındaki ilişkileri inceleyen disiplin vücûh ve nezâir ilmidir.

Vücûh, الوجه/el-vech kelimesinin çoğulu olup sözlükte yüz, taraf, yön, cihet, mana, nevi, vasıf gibi farklı anlamları ifade etmektedir.¹⁴⁸ Söz ve kavramdan kast edilen anlamlar için de vechü'l-kelam tabiri kullanılmaktadır.¹⁴⁹ en-Nezâir ise denk anlamında olan النظير/en-nazîr kelimesinin cemi şeklidir. النظير/en-nazîr ise sözlükte misil, benzer, eş ve denk gibi anlamları ifade etmektedir. Terim olarak ise vücûh kavramı iki farklı şekilde tanımlanmıştır. Birinci tanıma göre aynı lafızlara ve aynı hareketlere sahip bir kelimenin Kur'ân-ı Kerîm'in farklı yerlerinde farklı anlamlar ifade etmesidir. Zikredilen her bir lafız farklı yerlerde zikredilen lafzın naziridir. Zikredilen bu lafızların her birinin farklı anlam ifade etmesi ise vecih diye açıklanmıştır.¹⁵⁰ İkinci tanıma göre ise çeşitli anlamlarda kullanılan bir lafza Vücûh; aralarında ortak bir nokta bulunup mahiyetleri

¹⁴⁵ Okumuş, *Kuran Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar*, 28.

¹⁴⁶ Izutsu, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*, 73.

¹⁴⁷ Güven, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Çokanlamlılık Sorunu*, 109.

¹⁴⁸ Ebû Abdurrahmân Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim Samirraî (Beyrut: Daru'l-Hilal) 4/ 66.

¹⁴⁹ Ebû Bekr Muhammed b. Hasan el-Ezdî İbn Düreyd, *Cemheratü'l-Luğa*, thk. Remzi Münir (Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 1/498.

¹⁵⁰ Ebû'l-Ferâc Cemalüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yûni'n-Nevâzir fi İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir*, thk. Muhammed Abdu'l-Kerîm (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1987), 46-47.

farklı olan kelemelere de nezâir denir.¹⁵¹ Yani aynı lafızla Kur'ân'ın değişik yerlerinde farklı anlamlar kast edilmesine Vücûh, farklı kelimelerin aynı anlamı ifade etmesine de nezâir denilir.

Kur'ân'da yer alan çok anlamlı kelimelerin doğru şekilde anlaşılması, sağlıklı bir tefsir faaliyeti için zaruridir. Ancak bu süreç, birtakım temel problemleri beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda müfessirlerin karşılaştığı başlıca üç sorun şu şekilde özetlenebilir: İlk olarak, kelimenin geçtiği tüm bağlamlarda farklı anlamları göz ardı ederek, kelimeye tek bir anlam atfetme eğilimidir. İkinci problem, kelimenin tekil olarak kullanıldığı bir bağlamda bütün anlamlara işaret ettiğini iddia etmektir. Üçüncü sorun ise kelimenin kullanıldığı metnin genel bağlamı/siyak-sıbakı ve Kur'ân bütünlüğü göz ardı edilerek, kelimenin delalet ettiği anlamlardan herhangi birini ifade ettiğini söyleme çabasıdır.¹⁵²

Kelimenin her bağlamda sabit bir anlama sahip olduğunu düşünmek, dilin doğasındaki çokanlamlılığı göz ardı etmek anlamına gelir. Bu yaklaşım, metni yanlış anlamamıza ve zenginliği kaçırarak sınırlı bir yorum yapmamıza yol açabilir. Çünkü her kelimenin, özellikle Kur'ân gibi derin anlamlar içeren metinlerde çeşitli bağlamlarda farklı bir derinliğe işaret etme potansiyeli vardır. Bu durumda, kelimenin içerdiği zenginlikleri anlamak için dikkatli bir inceleme yapmak önemlidir. Kelimenin mutlak olarak kullanılmasının, her bağlamda aynı anlamı ifade ettiğini düşünmek, gerçek anlamın derinliğini kaçırmamıza neden olabilir. Örneğin; mutlak olarak kullanıldığında Allah'ın birliğini ya da Peygamberin nübüvvetini veyahut da onun getirdiklerini inkâr etmek anlamında olan “küfür” kavramının Kur'ân'ın tamamında bu anlamı ifade ettiğini söylemek metni yanlış anlamaya sebebiyet verecektir. Zira bu kavram ile Firavun'un Hz. Musa'ya hitaben söylediği: “*Sonunda yapacağımı yaptın. Artık sen kâfirlerden birisin*”¹⁵³ ayetinde terim anlamındaki inkâr anlamı kast edilmemektedir. Zira ismet sıfatına sahip bir peygamberin kâfir olması/Allah'ı inkâr etmesi düşünülemez. Bu ayetin öncesinde Firavun, geçmişte Hz. Musa'ya yaptığı iyiliklerden bahsetmektedir. Bu ayette

¹⁵¹ Bedruddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Thk. Ebi'l Fazl İbrahim (Beyrut: Daru'l-Marife, 1957) Zerkeşî, 1/102.

¹⁵² Güven, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Çokanlamlılık Sorunu*, 110.

¹⁵³ Şûarâ 26/19.

ise Firavun, küfür kelimesi ile Hz. Musa'ya nankörlük ettiğini söylemektedir ki bu anlam küfür kelimesinin lügavi anlamlarından birisidir.¹⁵⁴

Tek bir va'z ile kelimenin içerdiği bütün anlamları ifade ettiğini söylemek de yanlış olur. Zira kelimeyi kullanan kişi, o anlamlardan sadece bir tanesini kast etmiştir. Kast edilen anlamı tespit etmek ise kullanıldığı yerdeki siyak-sibak ilişkisine ve karinelere bağlıdır. Bütün anlamları aynı anda ifade ettiğini söylemek ilgili metni anlaşılmaz hale getirecektir. Aksi halde böyle kullanıldığı söylenen bir kelime tek bir anlama delalet etmeyeceği için aslında hiçbir anlam ifade etmiyor demektir. Örneğin; Maide suresi 6. ayette zikredilen “أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ” ifadesindeki لَمَسَ /lems kelimesinin biri hakiki biri de mecâzi olmak üzere iki anlama delaleti vardır. Hanefî mezhebi müctehitleri bunlardan mecâzi anlam olan “cinsel ilişkide bulunmak” anlamına yorarken; Şafii mezhebi müctehitleri ise kelimenin hakiki anlamı olan “kadınlara dokunmak” şeklinde ayeti açıklamışlardır. Şayet ayette bu kelimenin her iki anlamının da gerçekleştiğini söylersek aynı minvalde her iki anlamın murat edildiğini kabul etmiş oluruz ki bu da doğru değildir. Çünkü kelimenin mecâzi anlamı olan “cinsel ilişki” anlaşılması halinde hakiki anlamı olan “dokunmak” anlamı iptal edilmek zorundadır. Aksi halde bu ayetin pratik hayata yansımaları olarak giderilmesi mümkün olmayan sorunlar doğuracaktır.¹⁵⁵

Kelimenin kullanıldığı metnin anlam bütünlüğüne bakılmadan delâlet ettiği anlamlardan herhangi birisine yormak da yanlış olan bir durumdur. Kelimenin anlamlarından herhangi birisinin tercih edilmesi için söz sahibinin maksadının ne olduğunun araştırılması gerekmektedir. Bu aşamada söz sahibine müracaat etmek mümkün ise ona müracaat edilir. Söz sahibine müracaat mümkün değilse söz bağlamında o kelimenin anlamının tespit edilmesi gerekmektedir. Zira anlam, sadece kullanım ortamında tespit edilebilir. Çok anlamlı bir kelimenin anlamları arasında seçim yapma hususu vardır. Ancak seçilen bu anlam keyfî olmamalı; bir delil ile gerekçelendirilmeli; tercih edilen anlam, içinde zikredildiği metnin dilsel, tarihsel, konusal bağlamına uygun olmalıdır.¹⁵⁶ Zira herhangi bir dilin temel kelimelerinin ne anlam ifade ettiğini ve neye işrate ettiğini ortaya koyan semantik kadar o dili

¹⁵⁴ Güven, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Çokanlamlılık Sorunu*, 110.

¹⁵⁵ Güven, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Çokanlamlılık Sorunu*, 112.

¹⁵⁶ Güven, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Çokanlamlılık Sorunu*, 113-115.

kullananlar ve sözcükler arasındaki ilişkiyi ele alan bağlam yönü de bir o kadar ehemmiyet teşkil etmektedir.¹⁵⁷

1.2. DİLDE ÇOKANLAMLILIĞIN İMKÂNI VE VÜCÛH VE NEZÂİR LİTERARÜRÜNÜN ORTAYA ÇIKIŞI

Çokanlamlılık kavramının karşılığı olarak ifade edilen elfazı müşterek konusu, Arap filologları arasında ittifak edilen bir olgu değildir. Bazı dilbilimciler çokanlamlılığın varlığını kabul ederken diğer bazı dilbilimciler de bunu kabul etmemişlerdir. Her bir tarafın kendince dellilleri mevcuttur. Ancak çokanlamlılığı savunanların bazen kelimenin anlamını fazlaca geniş tuttukları, ilgili kavram ile ilişkilendirilebilecek bazı anlamların dışına da çıktıkları; çokanlamlılığı savunmayanların da bazen kavram için zikredilen bütün manaları asli manaya döndürmek sureti ile dildeki genişliği daralttıkları söylenebilir.¹⁵⁸

İbn Düresteveyh (ö. 347/958), dilin anlamları açığa çıkarma aracı olduğunu savunarak Arapça'da çokanlamlılığı reddedenlerden biridir. Ona göre, bir kelimenin birden fazla anlama işaret etmesi, dilin temel işlevini zayıflatacak ve anlamları daha karmaşık hale getirecektir. Dil, İbn Düresteveyh'e göre, net ve açık bir şekilde iletişimi sağlamak amacıyla kullanılır ve bu doğrultuda bir kelimenin tek bir anlama gelmesi beklenir. Ona göre Arapça'da var olan çokanlamlılık, birbirinden farklı iki dil ve lehçe ya da cümlede gerçekleşen kelime hazfetme ve ihtisardan dolayıdır.¹⁵⁹

Arapdilinde çok anlamlılığı yok saymanın ve kavramın anlamlarını teke indirmenin haklı bir yönü yoktur. Zira bunlar arasında bazı kelimeler var ki anlamları arasında geçerli tevili kabul edecek hiçbir münasebet ve bezerlik yoktur. Ayrıca birçok dilde var olan çokanlamlılık olgusu dildeki bir kusur değil; anlatım gücünün ve ifade tarzının zenginliğindendir.¹⁶⁰

Arapdilinin dışında Allah'ın kelamı olan Kur'ân'da çokanlamlı kelimelerin mevcut olup olmaması da tartışmalıdır. Dilde çokanlamlılığı kabul etmeyen dilbilimciler, farklı münasebetlerde Kur'ân'da da çok anlamlılığın olmadığını ifade

¹⁵⁷ Nurettin Turgay, *Arap Dili Belâgatı ve Kur'ân*, (Diyarbakır: Tibyan Yay. 2015), s. 136.

¹⁵⁸ Türkmen, *Arapçada Çok Anlamlılık ve Kur'ân-Kerim*, 535-536.

¹⁵⁹ Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Ali b. Muhammed Seyfuddîn el-Amidî, *el-ihkâm fî Usulî'l Ahkâm*, (Kahire: Daru İbn Hazm, 2019) 1/ 41.

¹⁶⁰ Türkmen, *Arapçada Çok Anlamlılık ve Kur'ân-Kerim*, 536-537.

etmişlerdir. Bunlar, çokanlamlı kelimelerin anlamayı engellemesi ya da anlamayı geciktirmesinden dolayı ilahi kelimeler için bu hususun olmadığını söylemişlerdir. Anlaşılacak için gönderilen ilahi mesaj olan Kur'ân'da anlamayı engelleyen unsurların var olduğunu ifade etmek gerçeğe bağdaşmamaktadır.¹⁶¹

Kur'ân'da çokanlamlı kelimelerin var olması onu anlamaya engel değildir. Zira kelimenin bağlamı onu anlamaya en büyük karinedir. Ayrıca edebi bir metinde çokanlamlı kelimelerin varlığı, anlam zenginliğini ifade etmektedir. İnsanların gündelik konuşmalarında çokanlamlılığın varlığını kabul edip bu hususu Allah'ın kelamı olan Kur'ân'da kabul etmemek çelişki doğuracaktır. Zira Kur'ân, nazil olduğu dönemdeki Arapların konuştuğu dili kullanmıştır. O dönemde insanlar arasında kullanılan hakikat-mecaz, amm-hass gibi hususlar Kur'ân'da bulunuyorsa o günün anlam ifadelerinden olan çokanlamlılığın bulunması da gayet normaldir. Nasıl ki Kur'ân'da ilk bakışta anlaşılmayan unsurların varlığı onun anlaşılmasına engel teşkil etmiyorsa aynı şekilde Kur'ân'da çokanlamlılığın olması da onu anlamaya engel değildir.¹⁶² Çokanlamlılıkla kelimeler daha esnek bir hale gelmekte sınırlı kelimelerle sınırsız anlamlar ifade edilmektedir.

Çokanlamlılık dilin dinamik ve esnek yapısının önemli bir özelliğidir ve dilin kelime hazinesinin zenginliğine işaret eder. Bu durum, yalnızca kelimelerin anlamlarının zamanla değişebilmesi veya farklı bağlamlarda farklı anlamlar taşıyabilmesiyle sınırlı değildir; aynı zamanda dilin evrimi, kültürler arası etkileşimler ve toplumsal değişimlerle de bağlantılıdır. Ayrıca, kelime hazinesinin yetersizliği de çokanlamlılık olgusunun ortaya çıkmasında önemli bir faktördür. Hangi sebeple olursa olsun bir kelimenin birden çok anlamda kullanılması çokanlamlılık olup bu türden kelimelere de çokanlamlı kelimeler denir. Çokanlamlılıktan bahsedilebilmesi için ilgili kelime için zikredilen bütün anlamlarının da dilde yaygın olarak kullanılması gerekmektedir. Yani çokanlam ifade ettiği söylenen bir kelimenin anlamlarından birisinin ön plana çıkıp diğer anlamlarının arka planda kalması gibi bir durum söz konusu değildir. Kelimenin bütün anlamları varlığını sürdürmelidir. Bundan dolayı da çokanlamlılık ifade eden kelimenin anlamlarından hangisinin kast edildiğini tespit etmek belli bir düzeyde araştırma ve dikkat ister. Herhangi bir delil olmadan ilgili

¹⁶¹ Amidi, el-İhkâm, 1/22; Türkmen, *Arapçada Çok Anlamlılık ve Kur'ân- Kerim*, 541

¹⁶² Türkmen, *Arapçada Çok Anlamlılık ve Kur'ân- Kerim*, 541.

kelimenin zikredildiği bütün yerlerde aynı anlamı vermek ya da tek anlam ifade etmesi gereken kelimenin muhtemel bütün vecihlerini kast etmek veya anlamlarından birini delil olmadan tercih etmek Kur'ân araştırmacısının hataya düşmesine sebebiyet verecektir. Bu tür hatalar kelimeyi bağlamından koparmak ile gerçekleşir. Çözüm ise ünlü bir düşünürün “bana kelimenin bağlamını verin, size anlamını söylerim” sözünden de anlaşılacağı gibi bağlamı gözetmektir.¹⁶³

Kur'ân'ın nüzulü, yalnızca bir metnin indirilişi şeklinde değil, aynı zamanda vahyin muhatapları tarafından anlaşılabilirliğini temin edecek dilsel ve kültürel bir bağlamda gerçekleşmiştir. Kur'ân'ın Arapça olarak nazil oluşu, dönemin Arap toplumunun hem diline hem de sosyo-kültürel yapısına hitap eden bilinçli bir tercihtir. Bu durum, Kur'ân'ın mesajının doğru anlaşılabilmesi için sadece dilsel yeterlilik değil, aynı zamanda nüzul ortamının tarihî, toplumsal ve kültürel kodlarının da dikkate alınmasını gerekli kılmaktadır.

Kur'ân'da zikredilen “*apaçık bir Arapça*”¹⁶⁴ ifadesi, Kur'ân'ın hem dilsel olarak anlaşılabilir olduğunu hem de mesajının açık ve net olduğunu vurgular. Kur'ân, vahiy olarak indirildiği dönemdeki toplumun diline ve kültürüne hitap etmiştir. O dönemdeki Araplar, dil ve edebiyat konularında son derece gelişmiş ve belagat ile fesahat açısından oldukça ileri seviyedeydi. Bu yüzden Kur'ân, en yüksek belagat ve fesahat düzeyine sahip bir dilde nazil olmuştur. Kur'ân'ın bu dilsel mükemmeliyeti, onun mucizesinin en önemli yönlerinden biri olduğu gibi Kur'ân mucizesinin de dilden kaynaklı belagat ve fesahat olmasını sağlamıştır. Kur'ân, kendilerine indirdiği toplumun kullandığı dilsel üslup özellikleri olan mecaz, teşbih, mübhem, tekrarlar, yeminler, teşbihler, Vücûhlar, nezâirler vb. üslupları kullanmıştır. Bundan dolayı da onun ilk muhatapları onu rahatlıkla anlamışlardı.¹⁶⁵

Mekke müşrikleri, Kur'ân'ı kendilerine tebliğ eden Hz. Peygambere ve onun risaletine itiraz ederken Kur'ân'ı anlamadıkları hususunda hiç itiraz etmemişlerdir. Sahabe ise umumu tahsis, mutlakı takyid, mücmeli beyan gibi durumlarda peygambere müracaat etmiştir. Ancak Kur'ân'ı anlamada dil ile ilgili herhangi bir problem

¹⁶³ Fatih Tiyeke, “Kur'ânı Anlamada Bağlamın Önemi”, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Editör: Ali Karataş-Yunus Emre Gördük (Ankara: Bilay Yay. 2019), 91.

¹⁶⁴ eş-Şuarâ, 26/195.

¹⁶⁵ İsmail Kurt, “*Vücûh ve Nezâir Literatürünün Doğuşu, Gelişimi ve Sistemleşmesi*” (Bilimname Dergisi 1/49 2023) s. 193.

yaşamamıştır. Tâbiîn ve sonraki nesillerin, ilk muhataplar gibi Kur'ân ayetlerini ve dilini anlama konusunda aynı seviyeye ulaşabilmesi zor olmuştur. Tâbiîn, sahabe nesliyle kıyaslandığında, Kur'ân'ı anlamada ve dilsel üslubuna hâkim olma konusunda daha sınırlı bir düzeyde kalmış, ilk muhatapların doğrudan Hz. Peygamber (s.a.v.) ile kurduğu ilişkiye sahip olamamıştır. Tarihsel bağlam, dilsel evrim ve doğrudan tefsir gibi hususlar buna etki etmiştir. Tâbiîn sonrasındaki nesiller de, Kur'ân'ın dilsel ve üslup özelliklerine hâkim olma konusunda, zamanla artan bazı zorluklarla karşılaşmışlardır. Sahabe'nin Kur'ân'ı anlama çabalarına paralel olarak, Tâbiîn ve sonrasındaki nesillerin bu amaca yönelik gayretleri, Kur'ân tefsirlerinin artmasına ve bazı Kur'ân ilimlerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Ayrıca, daha önce sözlü olarak aktarılan bu ilimler, Tâbiîn döneminden itibaren yazılı hale getirilmiş ve sistematik bir şekilde tedvin edilmiştir. Böylece vücûh ve nezâir ilminin müstakil bir literatür şeklinde doğuşu, Sahabe sonrası Tâbiîn ve Tebeu't-Tâbiîn dönemiyle başlamıştır.¹⁶⁶

Nitekim kaynaklarda, Tâbiîn ve Tebeu't-Tâbiîn nesillerinden olan bazı önemli şahsiyetlerin, el-vücûh ve'n-nezâir ilminin ilk sistematik eserlerini telif edenler arasında sayıldığı belirtilmektedir. Bu kişilerden biri, İbn Abbas'ın mevlası olan İkrime (ö. 105/724) olup, onun tefsirle ilgili katkıları, özellikle Kur'ân'daki kelimelerin farklı anlamlarını anlamaya yönelik önemli bir adım teşkil etmiştir. Ayrıca, Ali b. Ebî Talha (ö. 143/761) ve Muhammed b. Sâib el-Kelbî (ö. 146/763) gibi diğer önemli âlimler de, bu alanda ilk eserleri kaleme alarak, Kur'ân'ın anlaşılmasına dair derinlikli çalışmalar yapmışlardır.¹⁶⁷

İbn Abbas'a nispet edilen eserlere kıyasla, Tâbiîn ve Tebeu't-Tâbiîn neslinden olan İkrime, Ali b. Ebî Talha gibi müelliflere ait el-vücûh ve'n-nezâir literatürüne dair teliflerin kesinliği daha yüksektir. Çünkü Kur'ân tefsirine duyulan asıl ihtiyaç, sahabe döneminden sonra, özellikle Tâbiîn ve Tebeu't-Tâbiîn dönemlerinde daha fazla hissedilmiştir. Bununla birlikte, İkrime, Ali b. Ebî Talha gibi âlimlerin Kur'ân ve tefsirle ilgili bilgi birikimlerini, doğrudan İbn Abbas gibi sahâbîlerden aldıklarını da belirtmek gerekir. Bu âlimler, sahabe döneminin birikimini devralarak, Kur'ân'ın derinlikli anlaşılması için önemli katkılarda bulunmuşlardır. Nitekim bu iki âlime eser

¹⁶⁶ Kurt, "Vücûh ve Nezâir Literatürünün Doğuşu" 193.

¹⁶⁷ Ebu'l-Ferac Cemalüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yûni'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir*, thk. Muhammed Abdülkerim Kazım Râdî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1987), 82.

nisbet eden İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), onların el-Vücûh ve'n-nezâir konusundaki bilgilerini de doğrudan İbn Abbas'tan aldığını belirtmektedir.¹⁶⁸

Kur'ân ve tefsir ilimlerine duyulan ihtiyaç ilk olarak Tâbiîn devrinde ortaya çıkmış olmakla birlikte, bu ilimler, o dönemde genellikle sözlü olarak aktarılmıştır. Tâbiîn, sahabe neslinden öğrendikleri bilgileri, daha çok sözlü rivayetlerle bir sonraki kuşağailetmişlerdir. Ancak tefsir ilminde yazılı bir sistemin ortaya çıkması ve daha sistematik bir şekilde derlenmesi, Tebeu't-Tâbiîn devrinde gerçekleşmeye başlamıştır.¹⁶⁹

Nitekim tefsirlerde olduğu gibi, Tâbiîn döneminde telif edildiği söylenen el-vücûh ve'n-nezâir eserleri de günümüze ulaşmamıştır. Bu dönemde yapılan çalışmaların bir kısmı, sadece sözlü rivayetlerle aktarılmış ve yazılı hale getirilmeden kaybolmuştur. Bazı kaynaklarda vücûh ve nezâir ilmi ile alakalı eserlerin ilk asırdan itibaren yazıldığını iddia ediyorlarsa da bu eserlere dair elimizde kesin bir bilgi yoktur. Tabiîn döneminden İkrime (ö. 105/723) ve Ali b. Ebi Talhâ (ö. 143/760) bu konuda eser telif ettiği söyleniyorsa da böyle bir bilgiye kaynakalardarda rastlanılmamıştır. Vücûh ve nezâire dair günümüze ulaşan ilk telif, aynı zamanda günümüze ulaşan ilk tefsirin de sahibi olan Mukâtil b. Süleyman'a (ö. 150/767) aittir.¹⁷⁰

Böylece el-Vücûh ve'n-nezâir literatörünün h. II. asrın ilk yarısında doğduğunu, ancak günümüze ulaşan ilk eserin telif edilmesinin bu asrın ortalarını bulduğunu söyleyebiliriz. Tefsirlerin tedvinine (yazılmasına) başlandığı dönemde, aynı zamanda Kur'ân tefsiriyle doğrudan bağlantılı olan el-Vücûh ve'n-nezâir teliflerinin de başladığı görülmektedir.

İsmail Kurt'a göre vücûh ve nezâir ilminin doğuşunun temel nedeni, doğrudan Kur'ân tefsirine duyulan ihtiyaç ile bağlantılı olmakla birlikte, bu ilmin gelişmesine katkı sağlayan bazı ek sebepler de bulunmaktadır. Bunlar arasında:

1. H. II. asırda birçok gayr-ı Arap unsurun Müslüman olması ve onların Kur'ân'ı ve tefsirini öğrenme isteği, önemli bir etken olmuştur. Yeni Müslüman olan topluluklar,

¹⁶⁸ İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzir*, 82.

¹⁶⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 137.

¹⁷⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 185-186.

Arap dilini ve Kur'ân'ı daha iyi anlamak için detaylı açıklamalara ihtiyaç duymuşlardır.¹⁷¹

2. Bu asırda birçok fırkanın ortaya çıkması, farklı mezheplerin ve ideolojik grupların Kur'ân'ı kendi görüşlerine göre yorumlamaya çalışmaları, Kur'ân lafızlarının asıl maksatlarından sapmasının engellenmesi gerekliliğini doğurmuştur. Bu durum, doğru anlamların ortaya konması ve benzer ifadelerin açıklanmasını zorunlu kılmıştır.¹⁷²

3. Fetihlerle birlikte, Araplarla mevalilerin (yabancı kökenli Müslümanların) karışması sonucu dildeki bozulmaların artması, hem dil bilimleri hem de Kur'ân ilimleri ve tefsirlerine duyulan ihtiyacı artırmıştır. Bu karışım, özellikle Arapçayı asıl dil olarak konuşmayan toplumların, Kur'ân'ı doğru bir şekilde anlamalarındaki zorlukları beraberinde getirmiştir. Bu nedenle, Arapçanın doğru kullanımı ve Kur'ân'ın anlaşılabilirliği için dil bilgisi, tefsir ve el-vücûh ve'n-nezâir gibi ilimlerin gelişmesi bir gereklilik halini almıştır. Bu dönemde, Kur'ân'ın kelimelerinin farklı anlamları ve benzer ifadeler arasındaki ilişkiyi açıklayacak sistematik bir çabaya ihtiyaç duyulmuş, bu da tefsir ilminin daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmasına yol açmıştır.¹⁷³

Sonuç olarak, Vücûh ve nezâir ilmi, hem Arap olmayan Müslümanların Kur'ân'ı doğru anlamaya yönelik çabaları, hem farklı mezheplerin etkisiyle doğru tefsir ihtiyacı hem de dini bilgiyi daha derinlemesine öğrenme isteği gibi çeşitli faktörlerle şekillenmiş ve gelişmiştir. Bu sebepler, bu ilmin doğuşunu ve yayılmasını hızlandıran önemli unsurlardır.

1.3. VÜCÛH VE NEZÂİR İLMİNİN KUR'AN İLİMLERİ ARASINDAKİ YERİ VE ÖNEMİ

Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılabilirliği için geçmişten günümüze birçok çalışma gerçekleştirilmiş ve bu çalışmalar gelecekte de devam edecektir. Kur'ân'ın ifadelerinde bulunan amm-has, mücmel-mübeyyen, muhkem-müşâbih, hakikat-mecaz gibi çeşitli olasılıkların araştırılması sonucunda Kur'ân'ı konu edinen farklı ilimler ortaya çıkmıştır. Erken dönemde ortaya çıkan bu ilimlerden biri de vücûh ve nezâir ilmidir. Bu ilim, Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılabilirliği için oldukça önemlidir. Çünkü Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılması, kelimelerin ve kavramların doğru bir

¹⁷¹ Kurt, "Vücûh ve Nezâir Literatürünün Doğuşu" 198.

¹⁷² Kurt, "Vücûh ve Nezâir Literatürünün Doğuşu" 193.

¹⁷³ Kurt, "Vücûh ve Nezâir Literatürünün Doğuşu" 193.

şekilde anlaşılmasına bağlıdır. Vücûh ve nezâir ilmi, Kur'ân'da geçen kelimelerin siyak-sibakına dikkat ederek ifade ettikleri anlamları belirlemeyi amaçlayan bir Kur'âni ilimdir.¹⁷⁴

Kur'ân'ın kendisine münhasır bir anlatım tarzı vardır. Kur'ân'da bazen hususi bir anlam, umumu ifade eden bir lafızla ifade edilebilmektedir. Bu gibi yerlerde vücûh ve nezâir ilmine büyük görev düşmektedir. Zira amm olan bu ifadenin hususileştirilmesiyle ayetin vecihleri belirlenmektedir. Örneğin “خوف /havf” (korku) amm bir ifadedir. Ancak savaştan bahseden bir ayetin siyakında zikredilirse amm olan bu lafız hass bir anlama bürünüp savaş korkusu¹⁷⁵ anlamını ifade edebilmektedir. Sözlük anlamları incelendiğinde خوف /havf kelimesinin savaş anlamını ifade etmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Ancak siyakin güven hali ve savaş ile ilgili olmasından dolayı خوف /havf kelimesi ile savaş anlamı arasında anlam ilişkisi kurulabilmektedir. Çünkü savaş خوف /havf kelimesinin bir vechi olup umumi lafız ile hususi anlam kastedilmiştir.¹⁷⁶

Kur'ân ilimlerinden olan hakikat ve mecaz ile vücûh ve nezâir ilmi arasında da güçlü bir bağ bulunmaktadır. Örneğin ذكر /zıkr” kelimesinin Kur'ân'da yirmi vechi bulunmaktadır.¹⁷⁷ Bu anlamlardan biri de resul anlamıdır. ذكر /zıkr kelimesi ile resul anlamının ifade edilmesi mecâzi bir anlatımdır. Zira resuller bizatihi zikir değil; resullerin getirdiği mesajlar, aldıkları vahiyler, söyledikleri sözler zikre vesile olmaktadır. Zikir ve resul arasındaki bu münasebetten dolayı mecâzi olarak resuller de zikir kelimesi ile ifade edilmiştir. Bundan dolayı resullerin zikir olarak ifade edilmesi sebebiyet-müsebbebiyet ilişkisine dayalı mecâzi bir anlamdır. Bu açıdan bakıldığında ise vücûh-nezâir ile hakikat-mecaz arasında bir münasebet bulunmaktadır.¹⁷⁸

Kur'ân ilimlerinden olan muhkem-müteşâbihin de vücûh ve nezâir ile ilişkisi vardır. وجه /vech kelimesinin vecihleri arasında yüz, Allah rızası, din, yön, ön gibi anlamlar bulunmaktadır. “Allah'ın vechi hariç her şey helak olacaktır”¹⁷⁹ ayeti kerimesinde vecih lafzı, yüce Allah'ın zatı anlamında kullanılmıştır. Aslına bakıldığında Allah'a nisbet edilen bu anlam müteşâbihattandır. Bu itibarla Allah'ın zatının vecih

¹⁷⁴ Habip Gül, “Kur'ân Çevirilerinde Vücûh-Nezâir İlminin Önemi”, (Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, c. 11, sayı 59. Ekim 2018), 4.

¹⁷⁵ en-Nisâ 4/83.

¹⁷⁶ Gül, Kur'ân Çevirilerinde Vücûh-Nezâir İlminin Önemi, 4.

¹⁷⁷ İbnu'l-Cevzî, Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzir fi İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir, 302.

¹⁷⁸ Gül, Kur'ân Çevirilerinde Vücûh-Nezâir İlminin Önemi, 4.

¹⁷⁹ el-Kasas 28/88.

lafzının vecihleri arasına girmektedir. Allah'a ait kullanımı ise müteşâbih yani derinlemesine yorumlanması gereken bir anlam taşır.¹⁸⁰

Bunun gibi vücûh ve nezâir ilmini diğer Kur'ânî ilimler ile ilişkilendirmek mümkündür. Zira vücûh ve nezâir terimleri, Kur'ân ilimlerinde çok önemli bir yer tutar ve bunlar, Kur'ân'ın siyak (bağlam) ve bütünlüğü ile doğrudan bağlantılıdır. Kur'ân bütünlüğü denilince de ayet içi bütünlük ve Kur'ân geneli bütünlük anlaşılmaktadır. Kur'ân'da ifade edilen kelimelerin anlamları belirlenmeden bir bütüncüllükten bahsetmek mümkün değildir. Çünkü anlamlar, Kur'ân'da zikredilen ayetlerdeki kelimeler üzerinden belirlenir. Bazen kelimenin anlamı ayetin kendi iç bütünlüğünden bazen de kendi iç bütünlüğünün dışında siyakından ya da Kur'ân ve sünnet bütünlüğü çerçevesinden bakılarak belirlenir. Vücûh ve nezâir ilmi de Kur'ân bütünlüğünden hareketle kelimelerin anlamlarının tespitini gaye edinen bir ilimdir. Bu itibarla tefsir faaliyetiyle iştilal edecekler için olmazsa olmaz bir öneme sahiptir.¹⁸¹

Vücûh ve nezâir ilmi, esas itibarıyla Kur'an'daki siyak (bağlam) yapısına dayanmaktadır. Siyak, bir kelimenin geçtiği metinsel bağlam aracılığıyla, müfessirin o kelimeye nispetle en uygun anlamı belirlemesine imkân tanıyan yönlendirici unsurlar bütünüdür. Bu nedenle, vücûh ve nezâir ilminde bir kelimenin taşıdığı muhtemel anlamlar arasında tercih yapılırken, kelimenin yer aldığı ayetin siyakını dikkate almak belirleyici bir yöntem olarak öne çıkar.

1.4. ÇOKANLAMLI KELİMELERİN ANLAMININ BELİRLENMESİNDE BAĞLAMIN ÖNEMİ

Çokanlamlı kelimelerin, kullanıldıkları cümle içerisinde hangi anlamı taşıdığını tespit edebilmek için başvurulacak en temel ölçüt bağlamdır. Zira bir kelimenin aynı anda birden fazla anlamı ifade ettiğini söylemek, anlamın zihinde temsili bakımından sorunludur. Çünkü çok anlamlı bir kelimenin tüm muhtemel anlamlarının eşzamanlı olarak zihinde canlanması mümkün değildir. Bu noktada, metnin bağlamı devreye girer ve anlam seçenekleri arasında bir tercihte bulunarak zihinsel algıyı yönlendirir. Böylece kelimenin yalnızca bağlamca belirlenen anlamı öne çıkar ve muhatabın zihninde belirginleşir. Diğer muhtemel anlamlar ise bu bağlamda işlevsiz hâle gelir; anlam

¹⁸⁰ Gül, *Kur'ân Çevirilerinde Vücûh-Nezâir İlminin Önemi*, 4.

¹⁸¹ Gül, *Kur'ân Çevirilerinde Vücûh-Nezâir İlminin Önemi*, 4.

sürecinde dışlanır veya askıya alınır. Bu nedenle, anlamı tayin etmede bağlam, vazgeçilmez bir belirleyici olarak karşımıza çıkar.¹⁸²

Bir metni anlamak, yalnızca o metni oluşturan kelimelerin sözlük anlamlarını bilmekten ibaret değildir. Anlam, kelimelerin ötesine geçerek, bu kelimelerin içinde yer aldığı bağlamı dikkate almayı da gerektirir. Çünkü hiçbir metin bağlamdan bağımsız olarak varlık kazanamaz. Bağlam, hem dilin hem de metnin anlam kazanmasını mümkün kılan zemindir. Bu nedenle, dilsel unsurların anlamı, onları kuşatan sosyal, kültürel, tarihsel ve bağlamsal çerçeve içinde değerlendirilmeden tam olarak anlaşılamaz. Dil de metin de ancak bu bağlamsal yapı içerisinde var olur ve işlevsellik kazanır. Dolayısıyla metni doğru anlamlandırabilmek için, kelimelerin anlamını bilmenin yanı sıra, onların ilişki kurduğu bağlamsal ağın da çözümülemesi zorunludur.¹⁸³

Bağlam, ister sözlü ister yazılı olsun bir iletişim olayının oluştuğu fiziksel, sosyal ve kültürel ortamı ifade eder. İletişim sürecinde bağlam, yalnızca yer ve zaman boyutlarıyla sınırlı değildir; aynı zamanda konuşan ve dinleyen arasındaki ilişkileri, bu ilişkilerin biçimlendiği sosyal roller, iletişim niyetleri ve söylemin içeriği gibi birçok unsuru da kapsar. Bununla birlikte bağlamın belirleyicileri arasında, iletişimde bulunan bireylerin sahip olduğu ön bilgi, önyargılar, kişisel deneyimler, kanaatler, niyetler ve beklentiler gibi psikolojik ve zihinsel unsurlar da yer alır. Ayrıca bireylerin davranışsal eğilimleri, kültürel kodları ve içinde bulundukları toplumsal yapılar da bağlamın, anlamı belirlemede etkili bileşenleridir. Dolayısıyla bağlam, yalnızca dilsel bir arka plan değil, aynı zamanda söylemin anlaşılabilirliğini, yönünü ve etkisini tayin eden çok katmanlı bir anlam haritası işlevi görür. Bu yönüyle bağlam, anlamın oluşmasında sadece yardımcı değil, belirleyici bir roldedir.¹⁸⁴

Arapça bir metin olan Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanmasında, onun dilini bilmek kadar, nüzul bağlamını ve tarihsel arka planını da bilmek zorunludur. Zira Kur'an vahyi, yaklaşık 23 yıllık bir süreçte, belirli olaylara, sorulara, sosyal ve siyasal gelişmelere bağlı olarak tedricen inmiştir. Bu uzun tenzil sürecinde ayetlerin iniş sebepleri (esbâbu'n-nüzûl), muhatap kitlenin durumları, sosyo-

¹⁸² Güven, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Çokanlamlılık Sorunu*, 172.

¹⁸³ Düccane Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlam'ın Tarihi* (İstanbul: Tıbyân Yay. 1997), 17.

¹⁸⁴ Sabahat Tura, *Anlam ve Yorum* (Ankara TDK yay. 1980), 112.

kültürel ortam ve vahyin iniş sırası gibi unsurlar dikkate alınmaksızın yapılan yorumlar, çoğu zaman metnin maksadını ıskalamaya ve yanlış anlamalara yol açmaktadır.¹⁸⁵

Yüce Allah'ın emir ve yasaklarını, yani kullarından neyi yapmalarını neyi yapmamalarını istediğini anlamak için sadece Kur'an'ın kelimelerini bilmek yeterli değildir; bu kelimelerin kullanıldığı bağlamsal yapıyı da bilmek elzemdir. Kur'an dili, Arapçanın klasik üslubuna dayanmakla birlikte, bağlamla şekillenen çok anlamlı kelimelerle doludur. Bu tür kelimelerin anlamlarını tespit etmek için yalnızca sözlük anlamlarına müracaat etmek yeterli değildir; esas belirleyici olan, kelimenin içinde bulunduğu cümle, konu bütünlüğü ve nüzul ortamıdır. Çünkü çok anlamlı bir kelime, her kullanımında bütün anlamlarını birden yansıtmaz. Her bağlamda yalnızca bir anlam ön plana çıkar ve bu anlam, kelimenin geçtiği cümle ve metinsel bütünlük tarafından tayin edilir. Şayet bu husus dikkate alınmaksızın, kelimenin sahip olduğu tüm anlamlar aynı anda metne yüklenmeye çalışılırsa, bu durum anlamın dağılmasına ve çok anlamlılığın anlamsızlığa dönüşmesine sebep olur. Buna karşılık, çok anlamlı bir kelimenin farklı bağlamlarda farklı anlamlar kazanabileceği gerçeği göz ardı edilir ve anlam teke indirgenirse, bu sefer de çok anlamlılık işlevsiz hale gelir. Bu nedenle çok anlamlılık, bağlamla birlikte anlam kazanan dinamik bir özelliktir. Bir kelime, bağlamdan bağımsız olarak teorik anlam çeşitliliğine sahiptir; bu yönüyle anlam bakımından özgür sayılır. Ancak kelime bir metinde veya cümlede kullanıldığında, artık bu özgürlük sona erer ve onu kullanan söyleyenin kastına göre anlam daralır ve belirginleşir.¹⁸⁶

Sonuçta bağlam metin için olmazsa olmaz bir olgudur. Bağlamın da çeşitleri vardır. Kur'an üzerinde düşünüldüğünde metin içi bağlam ve metin dışı bağlam olmak üzere iki kısım bağlam mevcuttur.

1.4.1. Bağlamın Kısımları

Klasik dönem âlimleri siyakı, günümüzdeki gibi içsel ve dışsal bağlam şeklinde kategorize etmemişlerdir. Onların "siyak" ifadesiyle kastettikleri, çağdaş araştırmacıların "dilsel bağlam" veya "içsel bağlam" olarak tanımladıkları hususlardır. Buna karşılık, günümüzde "dışsal bağlam" olarak adlandırılan unsurlar, klasik

¹⁸⁵ Güven, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Çokanlamlılık Sorunu*, 173.

¹⁸⁶ Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri* (İstanbul: Şule Yay. 1992), 118.

literatürde genellikle “qarîne” (delil) ve “ahvâl” (durumlar) şeklinde isimlendirilmiştir.¹⁸⁷

Siyak (bağlam) konusu, son dönem araştırmalarında derinlemesine incelenmiş ve farklı boyutlarıyla sistematik alt başlıklara ayrılmıştır. Bu itibarla hem siyak kavramına hem de onun türlerine ilişkin genel bir değerlendirme yapmak, konunun anlaşılabilirliği açısından önem arz etmektedir.

1.4.1.1. Metin İçi Bağlam

Anlam belirlemede metin içi unsurların dikkate alındığı bağlam türü olan metin içi bağlam, literatürde dilsel siyak veya metinsel siyak terimleriyle de ifade edilmektedir. Metin içi bağlam, Metnin sınırları içerisinde kalan ve herhangi bir dış unsura başvurmaksızın anlamı tayin etmeye yarayan dilsel işaretlerin bütünüdür.¹⁸⁸ Bu bağlam türü, kelime ve cümlelerin içinde yer aldığı metinsel yapı göz önünde bulundurularak, dil bilgisel, morfolojik, fonetik ve sözdizimsel ilişkiler üzerinden anlamın tespit edilmesini sağlar. Dolayısıyla dâhilî siyak, bir ifadenin hangi anlamda kullanıldığını, metin içi unsurların karşılıklı etkileşimi çerçevesinde ortaya koyar.¹⁸⁹ Bunun da alt başlıkları mevcuttur.

1.4.1.1.1. Dilbilgisel Bağlam

Dilbilimsel bağlam, bir metinde geçen kelimelerin hem kendi aralarındaki ilişkilerini hem de bu kelimelerin oluşturduğu cümle yapılarıyla ve nihayetinde cümlelerin metin bütünüyle olan bağlantılarını ifade eder. Bu bağlam türü, özellikle cümle oluşumlarının, kelime-cümle ve cümle-metin ilişkilerinin çözümlemesi açısından temel bir işlev görür. Kur'an'ı anlama ve yorumlama sürecinde, bu bağlam türünün göz ardı edilmesi ciddi anlam sapmalarına yol açabilir. Kur'an, yaklaşık 23 yıllık bir dönemde, Hicaz bölgesindeki Arap toplumuna hitaben nazil olmuştur. Bu nedenle Kur'an'ın doğru anlaşılabilmesi için, öncelikle o dönemde geçerli olan dilsel kullanım biçimlerinin, anlatım kalıplarının ve kültürel-semiyotik kodların iyi bilinmesi gerekir. Zira Kur'an'ın mesajı, sadece evrensel bir öğreti değil, aynı zamanda tarihsel bir

¹⁸⁷ Fawzy Eid Bekhit Abdelaal, *Siyakın Kur'an Kelimelerinin Delâletine Etkisi*, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2024, 2.

¹⁸⁸ Muhammed Şehit Hakçıoğlu, *Kur'ân'ı Kerim'de Siyâk ve Makâm'ın İ'râb Tercihine Etkisi*, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023, 47.

¹⁸⁹ Fawzy Eid Bekhit, *Siyakın Kur'an Kelimelerinin Delâletine Etkisi*, 2.

söylemdir; belirli bir toplumsal gerçekliğe hitap eden, o toplumun dilsel alışkanlıklarını dönüştürerek yeni bir anlam dünyası inşa eden bir vahiydir.¹⁹⁰

Bu çerçevede, Kur'an'daki kelimelerin sadece sözlük anlamlarıyla veya daha sonra oluşan terimsel anlamlarıyla değerlendirilmesi eksik ve indirgemeci bir yaklaşımdır olacaktır. “Fısk” kelimesi bu duruma örnek teşkil eder. Nüzul öncesi Arap dilinde bu kelime, “bir şeyin kabuğunu yararak dışına çıkması” anlamına gelir.¹⁹¹ Bu anlamdan hareketle “sınırı aşmak” ya da “meşru olanı terk etmek” şeklinde soyut bir anlam kazanmıştır.¹⁹² Kur'an'da ise bu kavram, dinî sınırların ihlali bağlamında kullanılmış; bazı yerlerde küfür, bazı yerlerde ise Allah'a isyan eden Müslümanlar için tercih edilmiştir. Örneğin “وَأَدْخُلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجَ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَى فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ” *Şimdi elini koyuna sok da kusursuz bembeyaz olarak çıksın. Dokuz mucize ile Firavun ve kavmine git. Çünkü onlar fasık bir kavim oldular.*”¹⁹³ Ayetinde Firavun kavmi olan inkarcı toplumu ifade etmekte; “وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةٍ” *İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun ve artık onların şahitliklerini asla kabul etmeyin. İşte onlar fasıkların ta kendileridir*”¹⁹⁴ Ayetinde ise Müminler bağlamında kullanılmıştır.

“Fısk” kavramı, daha sonraki dönemlerde kelâmcılar tarafından farklı içeriklerle donatıldığı da bilinmektedir. Örneğin: Hâricîler, büyük günah işleyen her bireyi fasık ve dolayısıyla kâfir olarak tanımlamışlardır.¹⁹⁵ Mu‘tezile, “el-menzile beyne’l-menzileteyn” ilkesiyle, fasıkı iman ile küfür arasında bir konuma yerleştirmiştir. Mâtürîdiyye’ye gelince, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’ye göre fâsık kelimesi tıpkı fâcîr gibi mutlak olarak kullanıldığı zaman kâfir anlamına gelir. Bununla birlikte fisk verilen emrin dışına çıkmak demektir ve müminin de bazan ilâhî emirlerin dışına çıkması mümkün olduğundan fâsık her zaman kâfirle eş anlamlı kabul edilmemelidir; zira büyük

¹⁹⁰ Güven, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Çokanlamlılık Sorunu*, 188.

¹⁹¹ Zebidî, Muhammed Murtazâ el-Huseynî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* thk. Abdulaziz matar (Kuveyt: Turâsi'l-Arabî, 2001), 26/303.

¹⁹² Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, 26/303; Alûsî, Ebû's-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmud, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'il-Mesânî*, thk. Alî Abdîbârî Atiyye (Beyrut: Daru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 2009), 15/293.

¹⁹³ en-Neml 27/12.

¹⁹⁴ en-Nûr 24/4.

¹⁹⁵ Kâdî Abdülcebâr b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* nşr. Abdülkerîm Osman (Kahire, 1996), 630,649.

günah işleyen mümin karşılığında da kullanılır.¹⁹⁶ Selef âlimleri ise, fıska genellikle “büyük günah işlemek” veya “küçük günahlarda ısrar etmek” olarak tanımlamışlardır.¹⁹⁷

Bağlam için verilen bu “fıska” örneği, bir kelimenin sözlük anlamı, Kur’an’daki bağlamsal kullanımı ve sonraki ilmî gelenekte kazandığı terimsel anlamlar arasında ciddi farklılıklar olabileceğini açıkça göstermektedir. Her ne kadar bu anlamlar arasında tarihsel ve kavramsal bir ilişki kurulabilse de, Kur’an’ın her kullanımında ne sadece sözlük anlamına ne de sonraki terimsel anlamlarına indirgeme yapılabilir.¹⁹⁸

Kur’an, nazil olduğu dönemin Arapçasını kullanmakla birlikte, bu dili yeniden şekillendirmiş; kelimelere yeni anlam katmanları kazandırmış ve onları vahyin amacı doğrultusunda yönlendirmiştir. Bu nedenle, bir kelimenin cahiliye dönemindeki anlamını esas alarak yorum yapmak kadar, daha sonra İslâm kültür havzasında kazandığı anlamları merkeze alarak yorum yapmak da Kur’an’ın bağlamını göz ardı etmek anlamına gelir.¹⁹⁹

Dilbilimsel siyakın, bir lafzın hangi anlamda kullanıldığını belirlemede en belirleyici unsurlardan biri olduğu söylenebilir. Nitekim çok anlamlı bir kelime olan “‘ayn (عين)” lafzının anlamlandırılması bu duruma örnek teşkil eder. “‘Ayn” kelimesi sözlükte farklı anlamlara gelmekle birlikte, bu anlamlardan hangisinin kastedildiği, kelimenin yer aldığı bağlama göre tayin edilir. Örneğin, “(Bu,) Allah’ın has kullarının içtiği bir pınardır.”²⁰⁰ ayetinde geçen “‘ayn” kelimesi, “içme” fiilini ifade eden "يَشْرَبُ" ifadesiyle birlikte kullanıldığı için, burada “cennet ehlinin içeceği olan bir pınar” anlamında yorumlanmıştır. Benzer şekilde, “Biz ona iki göz vermedik mi?”²⁰¹ ayetinde yer alan “‘ayn” lafzı ise, “iki” anlamına gelen "عَيْنَيْنِ" şeklinde tesniye kalıbında ve “verme/yaratma” anlamındaki "تَجْعَلُ" fiiliyle birlikte kullanıldığından, burada kelimenin “organ olan göz” anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu örnekler, çok anlamlı

¹⁹⁶ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd, tah: Asım İbrahim* (Berut: Daru Kütübü’l-İlmiyye, 2006), 285-286.

¹⁹⁷ Ebu’l-Bekâ, Eyyüp b. Musa el-Hüseynî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş-Muhammed Mısıri (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1998), 692.

¹⁹⁸ Alûsî, *Rûhu’l-Meânî*, 15/293.

¹⁹⁹ Toshîhiko Izutsu, *Kur’ân’da Tanrı ve İnsan*, çev: M. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yay. 2018), 16-17.

²⁰⁰ el-İnsân, 76/6.

²⁰¹ el-Beled, 90/8.

lafızların bağlama uygun şekilde yorumlanmasında dilsel (dâhilî) siyakın vazgeçilmez bir rol oynadığını açıkça ortaya koymaktadır.²⁰²

Sonuç olarak, Kur'an'ı anlamada hem tarihsel dilsel çerçevenin hem de dilbilimsel bağlamın birlikte değerlendirilmesi gerekir. Kelimelerin anlamı, metin içerisinde edindikleri işlevle ve kullanıldıkları bağlamsal bütünlükle şekillenir. Anlamı doğru tayin edebilmek için, kelimenin öncesi, sonrası, cümledeki yeri, metnin genel konusu ve vahyin iniş ortamı gibi bağlam katmanları dikkate alınmalıdır. Aksi hâlde çok anlamlılık ya anlamsızlaşır ya da kelimelere dışsal anlamlar yüklenerek Kur'an'ın maksadı ıskalanır.²⁰³

1.4.1.1.2. Konusal Bağlam

Konusal bağlam, bir metinde yer alan ifadelerin veya parçaların, ortak bir içerik ya da konu etrafında anlam ilişkisi kurarak bütünlük oluşturmalarıdır. Başka bir ifadeyle, metnin parçaları arasında tutarlılık sağlayan ana eksen, genellikle belirli bir temaya veya konuya yönelmiş olur. Örneğin, bir kitap hakkında kaleme alınmış tüm tanıtım yazıları, aynı konu çevresinde şekillendikleri için konusal bağlam oluştururlar.²⁰⁴

Bu çerçeveden bakıldığında, Kur'an'ın konusal bağlam açısından klasik anlamda telif edilmiş bir eser yapısına sahip olmadığı görülür. İnsanlar tarafından yazılmış kitaplarda olduğu gibi konuların sistematik bir biçimde sıralandığı, belirli bir tertip içinde ilerlediği bir yapı Kur'an'da bulunmamaktadır. Bu durum, Kur'an'ın nazmî (yapısal) ve konusal özelliklerinin diğer tüm kitaplardan farklı olmasından kaynaklanır. Kur'an'daki konular, genellikle tarihi, ahlaki, itikadi veya hukuki içerikler etrafında dönmekle birlikte, bu temalar arasında kesin sınırlar çizmek mümkün değildir. Kur'an'da bir ayet ya da pasaj çoğu zaman birden fazla konuyu iç içe barındırır. Bu durum, Kur'an'daki konuların bölünemezliği ve bütüncül yapısı ile doğrudan ilişkilidir. Başka bir ifadeyle, Kur'an'da yer alan konular, çoğu zaman birbirinden bağımsız bölümler halinde değil, anlam düzeyinde bütünlük içinde ve iç içe geçmiş bir şekilde ele alınır.

Her ne kadar Kur'an genel olarak sistematik bir konu sıralaması izlemese de, bazı mesaj ve sûrelerde konusal bütünlükten söz etmek mümkündür. Özellikle belirli

²⁰² Abdelaal, *Siyâk'ın Kur'an Kelimelerinin Delâletine Etkisi*, 28.

²⁰³ Güven, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Çokanlamlılık Sorunu*, 190.

²⁰⁴ Güven, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Çokanlamlılık Sorunu*, 191.

sûrelerde, ayetlerin bir ana tema etrafında şekillendiği ve anlam bakımından birbirini tamamladığı görülmektedir. Bu bağlamda, Kur'an'ın bugün elimizdeki mushaf tertibinin, önceden Levh-i Mahfûz'da düzenlendiği, ardından da nüzul süreci içerisinde, inzal yöntemiyle Hz. Peygamber'in kalbine indirildiği yönündeki geleneksel görüş dikkate alındığında, ayetlerin yerlerinin gelişigüzel değil, önceden belirlenmiş bir plana göre yerleştirildiği anlaşılmaktadır. Bu anlayışa göre, bazı pasaj ve sûrelerde en geniş anlamıyla konusal birlikten söz etmek mümkündür. Hatta bu bütünlük, sûrelerin nüzul sırasına göre, yani indirildikleri tarihî bağlam ve toplumsal ihtiyaçlar dikkate alınarak okunması durumunda, daha da belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Böyle bir okuma biçimi, Kur'an'ın sadece içeriksel değil, aynı zamanda yapısal anlamda da anlamlı ve tutarlı bir bütün sunduğunu göstermektedir.²⁰⁵

Kur'an'ın konusal bağlamın belirleyici rolüne dair dikkat çekici örneklerden biri En'âm Sûresi 82. âyetin nüzulüne dair aktarılan rivayettir. Söz konusu âyette şöyle buyrulmaktadır:

*"İman edenler ve imanlarına zulüm bulaştırmayanlar var ya; işte güven onlarındır ve doğru yolda olanlar da onlardır."*²⁰⁶ Bu ifade ashâb-ı kirâm tarafından ilk anda zahir anlamıyla değerlendirilmiş ve *"Hangimiz nefesine zulmetmez ki?"* şeklinde bir açıklama da yapmışlardır. Çünkü onlar bu âyette ifade edilen "zulüm" kelimesini, ilk bakışta kişinin kendine veya başkasına karşı adaletsizlikte bulunması, haksızlık yapması gibi genel anlamda bir günah işleme olarak anlamışlardı. Ancak Hz. Peygamber (s.a.v), bu anlayışı düzeltmiş *"O düşündüğünüz gibi değildir. Durum Lokman'ın oğluna: "Ey oğulcuğum! Allah'a ortak koşma. Şüphesiz Allah'a ortak koşmak büyük bir zulümdür."*²⁰⁷ dediği gibidir.²⁰⁸ Buyurarak ve âyetteki "zulüm" kelimesinin, zannedildiği gibi genel anlamda günah değil, şirk anlamında kullanıldığını ifade etmiştir. Nitekim bunu, Lokmân Sûresi 13. âyeti delil göstererek açıklamıştır.

Bu örnek, Kur'an'da geçen bir kelimenin anlamının bağlamla şekillendiğini, bağlamdan bağımsız bir okumanın ise anlam kaymalarına veya hatalı sonuçlara yol açabileceğini açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu örnekte "zulüm" kelimesi, genel dil kullanımındaki bireysel haksızlık anlamı yerine, itikadî bir bağlamda şirkle

²⁰⁵ Güven, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Çokanlamlılık Sorunu*, 191.

²⁰⁶ el-En'âm 6/82.

²⁰⁷ Lokmân, 31/13.

²⁰⁸ Buhârî, İmân, 32.

özdeşleştirilmiştir. Dolayısıyla Kur'an'daki anlam inşasında sadece kelimenin sözlük anlamına değil, o kelimenin yer aldığı konusal bağlama, siyak-sibak ilişkisine ve diğer âyetlerle kurulan anlam bağlantılarına da dikkat edilmesi gerektiği açıkça anlaşılmaktadır.

1.4.1.1.3. İşlevsel Bağlam/Kur'an'î Bütünlük

İşlevsel bağlam, bir metinde yer alan ifadelerin belirli bir amaca hizmet edecek şekilde kullanılması ve bu ifadelerin oynadıkları işlevsel roller doğrultusunda anlam kazanmaları durumunu ifade eder. Eğer bir ifade, başka ifadelerle benzer maksat ve gayeye yönelik bir bağlam içinde yer alıyor ve bu ortak amaç etrafında anlam kazanıyorsa, söz konusu bağlam türü “işlevsel bağlam” olarak adlandırılır. Bu yaklaşıma göre işlevsel bağlam, bir ifadenin, benzer hedefe yönelmiş başka söylemlerle kurduğu anlam ilişkisini esas alır. Bu bağlama örnek vermek gerekirse, Kur'an'ın içeriği değerlendirildiğinde onun evrensel bir hidâyet (doğru yola iletme) kaynağı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Kur'an'da yer alan ifadelerin de bu temel amaç doğrultusunda, yani insanlığı doğruya yönlendirme misyonu çerçevesinde değerlendirilmesi gerekir. Bu perspektiften bakıldığında Kur'an'ı, modern bilimsel yöntemler çerçevesinde gözlem ve deneye dayalı bilimsel verilerin bulunduğu bir bilim kitabı gibi yorumlamak, onun asli işleviyle örtüşmeyen bir yaklaşım olacaktır. Bu sebeple Kur'an'da evrene, eşyanın tabiatına ve varlığa dair yer alan bilgiler, nesnelerin ve olguların nasıllığını (biçimsel/fiziksel özelliklerini) açıklamaktan ziyade, onların niçinliğine (hikmet ve maksat boyutuna) işaret eder. Zira varlıkların nasıl işlediğini keşfetmek, insana yüklenen bir görevdir. Kur'an ise bu tür bilgileri, insanı tefekküre sevk ederek onu hakikate ve doğru yola yönlendirmek amacıyla sunar. Bu bağlamda söz konusu ifadeler, daima Kur'an'ın temel hedefi olan hidâyet misyonu çerçevesinde anlam kazanır ve işlevselliklerini bu doğrultuda sürdürür.²⁰⁹

1.4.1.1.4. Sure Bağlamı

Kur'ân-ı Kerîm, farklı ilimler ve maksatlar doğrultusunda teşekkül etmiş, kendi içerisinde tutarlı, nazmı kuvvetli ve çok katmanlı anlamlar içeren bir metindir. Onun i'câzına) dair en güçlü delillerden biri de, her biri müstakil bir sure olarak gelen bölümlerinin muhkem bir yapıda, birbirleriyle uyumlu ve anlam bütünlüğü içinde yer

²⁰⁹ Güven, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Çokanlamlılık Sorunu*, 194-195.

almasıdır. Her bir sure, kendi içinde içeriksel bir tutarlılığa sahip olduğu gibi, bütüncül bir tema etrafında şekillenir. Bu tematik bütünlük “sure bağlamı” ya da “sure siyaki” olarak adlandırılır. Sure bağlamı, okuyucunun yalnızca ayet düzeyinde değil, sure düzeyinde de anlamı kavramasına imkân tanır. Bir sureyi derinlemesine tefekkür eden, onun yapısal kurgusunu ve anlam örgüsünü inceleyen kişi, Kur’an’ın azametini, nazmındaki bütünlüğü ve içerdiği ilahi hikmeti daha yakından idrak eder. Böylece Kur’an’ın her bir suresi, tek bir maksat etrafında örülmüş bir bütün olarak anlaşılır; ayetlerin birbiriyle olan ilişki ağı da bu çerçevede daha net bir şekilde ortaya çıkar.²¹⁰

1.4.1.1.5. Âyet Bağlamı

Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan her bir âyet, kendine özgü bir maksat ve anlam hedefi taşır. Ancak bu âyetler, diğerlerinden tamamen bağımsız değildir. Bilakis çoğu zaman bir önceki veya bir sonraki âyetle anlamca irtibat içindedir. Bu sebeple, herhangi bir âyetin anlamı, çoğu zaman kendi bağlamı içerisinde değerlendirilmeden tam olarak anlaşılamaz. Müfessirler, ayetlerin anlamlarını belirlerken bu bağlamsal ilişkilere büyük önem vermiş, özellikle anlam ihtilafı olan kelime ve ifadelerde siyakı dikkate alarak tercih yapmışlardır.

Bu yaklaşıma örnek olarak, Nisâ Sûresi 25. âyetinde geçen “فَإِذَا أُحْصِنَ” (fe-izâ uhşinna) ifadesinin tefsiri zikredilebilir. Söz konusu âyet şu şekildedir:

وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ
أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا
مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّهُنَّ فِجَاجُ شَيْءٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ
مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“İçinizden mümin ve hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kimse, ellerinizin altında bulunan mümin câriye kızlarınızdan alabilir. Allah sizin imanınızı daha iyi bilmektedir. Birbirinizden türeyip gelmektesiniz. Öyleyse iffetli yaşamaları, zina etmemeleri, gizli dost tutmamaları şartıyla ve ailelerinin de izniyle onları nikâhlayın, mehirlerini de âdete uygun olarak verin. Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa onlara, hür kadınların cezasının yarısı gerekir. Bu (câriye ile evlenmek), içinizden günaha düşmekten korkanlar içindir; sabretmeniz ise sizin için daha hayırlıdır. Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.”²¹¹

²¹⁰ Yasir Adel Zaynal Albayati, *Tefsirde Bağlam ve el-Muharrerü'l-Vecîz Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006) 79.

²¹¹ en-Nisâ 4/25.

Burada geçen “أُحْصِنَ” kelimesi, lügat açısından hem evlilik, hem de iffetli olma anlamlarını içerebilir. Bu çokanlamlılık (müştereklik), kelimenin bağlam içinde hangi anlamda kullanıldığının belirlenmesini gerekli kılar. İbn Kesîr, bu konuda siyak (bağlam) temelli bir yorum benimseyerek, “أُحْصِنَ” kelimesinden maksadın evlilik olduğunu belirtmiştir. O şöyle demektedir: İlgili ayette zikredilen ‘ihsan’dan (أُحْصِنَ) maksat, evliliktir. Zira ayetin bağlamı bu anlama açıkça işaret etmektedir. Çünkü âyetin başında evlenmeye gücü yetmeyenlerden, yani hür kadınlarla evlenemeyen erkeklerin, mü’min cariyelerle evlenmelerinden bahsedilmektedir. Dolayısıyla bu ifade (فَإِذَا أُحْصِنَ), ayetin genel bağlamına uygun olarak ‘evlendiklerinde’ şeklinde anlaşılmalıdır.”²¹²

Bu tefsir, sadece lafzî anlamlara değil, aynı zamanda bağlam analizine dayalı bir tercih örneğidir. Nitekim İbn Abbas’tan gelen rivayetler ve ona tabi olan bazı müfessirler de bu görüşü desteklemiş ve “أُحْصِنَ” kelimesini evlenme olarak yorumlamışlardır.²¹³

Bu örnek, Kur’an’da geçen çok anlamlı kelimelerin tefsirinde ayet bağlamının nasıl belirleyici rol oynadığını göstermektedir. Sadece sözlük anlamı yeterli olmayıp, âyetin geçtiği ortam, öncesi ve sonrası da göz önünde bulundurularak daha sağlam ve tutarlı bir anlam inşası mümkün hâle gelmektedir.

1.4.1.2. Metin Dışı Bağlam

Hâricî siyak, literatürde dil dışı bağlam veya siyak-ı gayr-i lügatî olarak da adlandırılmaktadır. Bu bağlam türü, metin dışı unsurların anlam üzerindeki etkisini incelemektedir. Hâricî siyak; konuşmanın gerçekleştiği ortamı ifade eden hâl bağlamı (siyâkü’l-hâl), iletişimin amacı ve ciddiyet düzeyine göre şekillenen makam bağlamı (siyâkü’l-makâm), ayrıca kültürel, toplumsal, tarihî, dinî, duygusal unsurlar ile konuşmacı ve muhatabın psikolojik durumu gibi çok katmanlı etkenleri kapsamaktadır. Bu bağlam türü, anlamın yalnızca metin içi yapılarla sınırlı olmadığını; sözün söylendiği ortam, kültürel normlar veya muhatabın konumu gibi dışsal unsurların da anlam üzerinde belirleyici rol oynayabileceğini ortaya koyar. Örneğin, bir toplumda övgü olarak kabul edilen bir ifade, başka bir toplumda küçümseme ya da hakaret olarak

²¹² İmâdüddîn İsmail b. Şihâbiddin Ömer İbni Kesîr, *Tefsirü’l-Kur’âni’l-Azîm*. thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd. (Kahire: Metebetu Evladü’ş-Şeyh Li’t-Tûras, 2000) 3/434.

²¹³ İbni Kesîr, *Tefsirü’l-Kur’âni’l-Azîm*, 3/434.

algılanabilir. Benzer şekilde, belirli bir sosyal ya da resmî bağlamda uygun düşen bir söz, farklı bir konumda yersiz veya anlamını yitirmiş olabilir.²¹⁴

Sîbeveyhi, metnin anlamının doğru tespitinde, onu kuşatan dış unsurların oluşturduğu hâricî siyaka büyük önem atfetmiştir. Ona göre, bir ifadenin anlamının tam olarak kavranabilmesi için sadece dilsel yapılar değil, aynı zamanda ifadenin içinde ortaya çıktığı dinî ve kültürel bağlam da dikkate alınmalıdır. Nitekim Sîbeveyhi, Allah Teâlâ'nın, "*Demek erkek size, dişi O'na öyle mi?*"²¹⁵ ayeti hakkında şu değerlendirmede bulunur: "Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Müslümanlar, Allah'ın çocuk sahibi olmadığını zaten biliyorlardı. Ancak müşriklerin bu inançtaki sapkınlığını vurgulamak amacıyla ayette soru edatına yer verilmiştir."²¹⁶ Bu yorum, Sîbeveyhi'nin, sorgulama biçiminin sadece lafzî değil, toplumsal ve inanç bağlamı çerçevesinde de anlamlandırılması gerektiğine inandığını göstermektedir.

1.4.1.2.1. Nüzûl Sebepleri

Kur'an'ın nüzûl sebeplerine dair bilgiler, çoğu zaman metin içerisinde açıkça yer almaz; buna rağmen, bir âyetin doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanabilmesi açısından vazgeçilmez bir işleve sahiptir. Zira sebep-i nüzûl, ilgili âyetin indiği tarihi, toplumsal ve psikolojik arka planı yansıtır. Başka bir ifadeyle, nüzûl sebebi, Kur'an'ın indiği ortamın fotoğrafını sunar ve metnin dış bağlamına dair önemli ipuçları sağlar. Bu tür bilgiler, âyetin hangi olaya, soruya veya gelişmeye karşılık olarak indiğini ortaya koyarak, lafzın taşıdığı anlam alanını sınırlar, muhtemel anlamların arasında en isabetli olanı tercih etme imkânı sunar. Böylece nüzûl sebebi, bir anlamda Kur'an âyetleri ile tarihî gerçeklik arasındaki "nas-olgu diyalektiğini" aydınlatan önemli bir unsurdur. Ayrıca nüzûl sebebi, sadece anlamı belirlemede değil, aynı zamanda hükmün kapsamını ve uygulanma bağlamını tayin etmede de belirleyici bir işleve sahiptir. Bu yönüyle sebep-i nüzûl bilgisi, hem nüzûl sürecinin doğasını, hem de vahyin şekillenme biçimini anlama açısından kritik bir anahtar işlevi görür.²¹⁷

²¹⁴ Fawzy Eid Bekhit, *Siyakın Kur'an Kelimelerinin Delâletine Etkisi*, 3.

²¹⁵ en-Necm, 53/21

²¹⁶ Ebû Bişr, Sîbeveyhi Amr b. Osman el-Hârisî, *el-Kitâb* (Kahire: Mektebetu'l-Hancî bi'l-Kâhira, ts.) 3/171.

²¹⁷ Fatih Tiyek, *Kur'anı Anlamada Bağlamın Önemi, Günümüz Tefsir Problemleri*, Editör: Ali Karataş-Yunus Emre Gördük (Ankara: Bilay Yayınları, 2019)87-88.

Sebeb-i nüzûl bilgisi, Kur'ân'ın sadece metinsel değil, aynı zamanda tarihsel ve toplumsal bağlamını da göz önüne alan bütüncül bir anlamlandırma çabasında doğru anlamı tespit etmenin en önemli gerekçelerinden biri olarak daima dikkate alınmalıdır. Bu bağlamda sebeb-i nüzûller, müfessirin Kur'an'la ilgili yaptığı yorumların sağlam bir zemine oturmasına katkı sağlayan temel tarihsel verilerdir.

Kur'ân'daki bazı âyetler, lafız bakımından oldukça geniş bir anlam alanına sahip olabilir. Ancak bu tür âyetlerin anlaşılmasında sebeb-i nüzûl bilgisi, lafzın taşıdığı muhtemel anlamları daraltan ve bağlama en uygun olanı belirlemeye yardımcı olan temel unsurlardan biridir. Bu bağlamda Bakara 115. âyet dikkate değer bir örnek teşkil eder: *"Doğu da Batı da Allah'ındır. O hâlde nereye dönerseniz dönün, Allah'ın vechi (yüzü) oradadır. Şüphesiz Allah, lütfu bol olandır, her şeyi bilendir."*²¹⁸

Bu âyet, zahirî anlamıyla değerlendirildiğinde, namazda kıbleye yönelmenin zorunlu olmadığı gibi genel bir anlam ortaya çıkabilir. Lafzın semantiği, yeryüzünün tamamının Allah'a ait olduğu gerçeğine dayanarak yön tayininin mutlak bir kayıt içermediğini düşündürebilir. Ancak sebeb-i nüzûl dikkate alındığında, bu yorumun eksik ve bağlamdan kopuk olduğu anlaşılır.

Rivayetlere göre bu âyet, iki ayrı durum sebebiyle nâzil olmuştur: Hz. Peygamber'in bineği üzerindeyken nafil namaz kıldığı bir esnada, Kudüs yönü yerine Mekke'ye yönelmesi üzerine birtakım kimselerin yaptığı itirazlar nedeniyle; Veya bazı sahabelerin kible yönünü kesin olarak bilmedikleri bir durumda içtihadî olarak bir yöne yönelerek namaz kılmaları ve ardından kıbleye isabet edemediklerinin fark edilmesi üzerine inmiştir.²¹⁹

Bu tarihî arka plan göz önüne alındığında, âyetin maksadının kıbleye yönelmenin şart olmadığı değil, belirsizlik, yolculuk gibi zaruri hallerde kible konusunda esneklik tanındığı olduğu netleşmektedir. Dolayısıyla burada sebeb-i nüzûl, lafzın ihtiva ettiği genel anlamı sınırlamakta, hükmün bağlamını tayin etmekte ve metnin anlaşılmasını doğru bir çerçeveye oturtmaktadır.

Bununla birlikte, bu örnek aynı zamanda şunu da göstermektedir ki: siyak ve sebeb-i nüzûl arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Siyak, doğru sebeb-i nüzûlü tayin

²¹⁸ Bakara 2/115.

²¹⁹ Abdullah b. Ömer b. Muhammed Nasıruddin el Beyzavî, Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl, thk. Muhammed Muhyüddin el-Asfer(Beyrut: Daru'l-Marife, 2013) 99.

etmekte önemli bir delildir; sebab-i nüzûl ise siyakın taşıdığı anlamı tayin ve tahdit etmede vazgeçilmezdir. Bu karşılıklı ilişki, Kur'an'ın indiriliş süreci ile metinsel örgüsü arasındaki nas-olgu diyalektiğini anlamada büyük katkı sağlar.

1.4.1.2.2. Nüzul Ortamı ve Süreci

Kur'an'ın doğru anlaşılması ve sağlıklı bir şekilde tefsir edilmesi sürecinde dikkat edilmesi gereken en önemli hususlardan biri, ayetlerin nazil olduğu zaman ve mekân bağlamının yanı sıra, o dönemin sosyal, siyasal ve kültürel şartlarının da titizlikle tespit edilmesidir. Zira her söz, söylendiği bağlam içinde, yani ait olduğu zaman, mekân ve şartlar çerçevesinde anlam kazanır. Klasik Kur'an ilimleri içerisinde yer alan esbâb-ı nüzûl ilmi, bu ihtiyacı karşılamaya yönelik önemli bir disiplin olarak ortaya çıkmış ve ayetlerin hem iniş sebeplerini açıklayarak hem de onların tarihsel bağlamını, nüzul dönemindeki sosyo-kültürel bağlamı hakkında bilgi vermiştir. Bu yönüyle esbâb-ı nüzûl, sadece tarihî bir malumat vermekle kalmaz; aynı zamanda ayetin doğru yorumlanmasında işlevsel bir bağlamsal açıklama aracı olarak da değerlendirilir.²²⁰

Bir metnin ne söylediğini ve neyi amaçladığını doğru biçimde anlayabilmek için, öncelikle o metni ortaya çıkaran tarihsel arka plan, yazılma amacı, bu amacın ifade ediliş biçimleri ve genel olarak metnin üretildiği sosyo-kültürel koşullar hakkında bilgi sahibi olunması gerekir. Zira her metin, kendine özgü bir bağlam içerisinde anlam kazanır ve bu bağlam dikkate alınmaksızın yapılan yorumlar, metnin asıl maksadını yansıtmakta yetersiz kalabilir.²²¹

Bu konuyu anlamamıza yardımcı olabilecek bir örnek olarak aşağıdaki ayeti zikredebiliriz:

Sana hilallerden sorarlar. De ki: Onlar, insanlar ve hac için vakit ölçüleridir. İyilik, evlere arkalarından girmeniz değildir. Asıl iyilik, takvaya eren kimsenin yaptığıdır. Öyleyse evlere kapılarından girin ve Allah'a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz."²²²

Bu âyetin zahiri ifadesi, evlere kapılardan girilmesi gerektiğini bildiriyor gibi görünse de, bağlam dışı bir okuma, âyetin gerçek maksadını kavramakta yetersiz kalır. Zira insanlar zaten doğal olarak evlerine kapılarından girerler; bu yönüyle bu ifadenin

²²⁰ Muhammed Ali es-Sâbunî, *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Mekke, Dâru'l-Ceyl, t.s. 17.

²²¹ Cündioğlu, *Anlamın Tarihi*, 19.

²²² el-Bakara 2/189

anlamı ilk bakışta sıradan bir bilgi gibi görünebilir. Ancak nüzûl sebebi dikkate alındığında, âyetin belirli bir sosyal davranışı tashih etmeye yönelik olduğu anlaşılır.

Rivayetlere göre, Ensar'dan bazıları hacdan dönerken ya da bir ihtiyaç sonrası evlerine geldiklerinde, ön kapıdan girmeyi uygun görmez, arkadan girmeyi takvaya daha uygun bir davranış zannederlerdi. Bu, cahiliye dönemine ait bir anlayışın etkisiyle oluşmuş dinî mahiyetli bir uygulamaydı. İşte bu yanlış anlayışı düzeltmek üzere, söz konusu âyet nazil olmuştur.²²³

Bu bağlamda âyet, dış görünüşte takvaya benzeyen ancak içi boş, şekilci geleneksel davranışları eleştirerek; takvanın özü itibarıyla ihlas ve doğru davranış olduğunu vurgulamaktadır. Yani Kur'an burada şunu söylemektedir: "Takva, şekilsel değil, bilinçli ve samimi davranışlarda aranmalıdır.

1.4.1.2.3. Ayetin Muhatabı

Kur'an-ı Kerîm, hitap ettiği topluluklara göre farklı üslup ve mesaj stratejileri kullanmıştır. Hitap bazen doğrudan Hz. Peygamber'e (s.a.v.), bazen müminlere, bazen müşriklere, bazen ehli kitap mensuplarına veya münafıklara yönelik olmuştur. Bu çeşitlilik, nassın anlamını şekillendiren en temel bağlamsal unsurlardan biridir. Hitabın kimlere yöneldiği bilgisi, ayetin siyakını ve dolayısıyla anlam alanını doğrudan etkiler.

Bu bağlamda, Kur'an'ın indiği dönemdeki Arap toplumunun sosyal, kültürel ve dinî pratiklerini bilmek, âyetlerin maksadını kavramada vazgeçilmezdir. Nüzûl ortamı, Kur'an'daki hükmün hangi yanlış anlayış veya pratiğe karşılık olarak geldiğini göstererek nassın gerekçesini ortaya koyar.

Muhatap kitlenin ayetin anlamını belirlemede etkin rol oynadığına dair çarpıcı örneklerden biri:

"Ey Âdemoğulları! Her secde ettiğinizde ziynetlerinizi (güzel elbiselerinizi) giyin. Yiyin, için; fakat israf etmeyin. Şüphesiz Allah israf edenleri sevmez."
*"De ki: Allah'ın, kulları için yarattığı ziynetleri ve tertemiz rızıkları kim haram kıldı? De ki: Bunlar, dünya hayatında müminler içindir, kıyamet gününde ise yalnız onlarındır. İşte biz, bilen bir topluluk için ayetleri böyle açıklıyoruz."*²²⁴

Rivayetlere göre, cahiliye Arapları arasında, özellikle müşrikler, günah işledikleri elbiselerle Allah'a ibadet etmeyi uygun görmez, bu nedenle Kâbe'yi çıplak olarak tavaf

²²³ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 125.

²²⁴ el-A'râf, 7/31-32.

ederlerdi.²²⁵ Bu davranış, onların yanlış dinî anlayış ve uygulamalarından sadece biridir. Ayrıca Benî Âmir gibi bazı kabileler, sadece belirli şekillerde yeme-içme veya elbise kullanımı gibi bid'atler geliştirip bunları dindarlık olarak lanse ederlerdi.²²⁶

İşte bu tür uygulamalara karşılık olarak Kur'an, hem fitrî hem de şer'î düzlemde bir düzeltme getirerek, ziynet kullanmanın ve nimetlerden istifade etmenin ilahî bir hak olduğunu ilan etmiştir. Kur'an burada hem batıl bir dinî anlayışı tashih etmiş, hem de Allah'ın nimetlerini haram kılma yetkisinin kimseye ait olmadığını vurgulamıştır.

İbni Kesîr'in de rivayet ettiği gibi bu ayetin muhatapları, doğrudan müşriklerdir.²²⁷ Ancak bu hitap üzerinden dolayı olarak Müslümanlar da bilgilendirilmekte ve uyarılmaktadır. Eğer bu nüzûl sebebi ve müşriklerin tavırları bilinmezse, bu ayet sadece genel bir ahlâkî tavsiye gibi algılanabilir. Oysa ayetin amacı, dini hayatta keyfî yasaklar koyan batıl anlayışlara itiraz etmek ve bunların tevhidî bir bakış açısıyla reddedilmesi gerektiğini bildirmektir.

1.5. SÖZCÜKLERİN ASLİ VE İZAFİ ANLAMLARI

Bir kelimenin temel anlamı, o kelimenin kullanıldığı bağlamdan bağımsız olarak özgün ve sabit bir anlam taşıyan, genel olarak kabul edilen anlamıdır. Bir kelimenin yan anlamı ise o kelimenin tek başına ifade ettiği anlam değil, ilgili kelimenin kullanıldığı bağlam içinde değer kazanan anlamıdır. Yani, bir kelime, farklı bağlamlarda veya sistemlerde kullanılsa da eğer aynı anlamı ifade ediyorsa, o anlam, kelimenin temel anlamı olarak kabul edilir. Temel anlam, kelimenin ilk kullanıldığı bağlamda kurulan, ortaya çıktığı dönemde ifade ettiği ilk manadır. Dilin sözlüklerinde de genellikle kelimenin temel anlamları ilk sırada zikredilir ve bu temel anlamda süreklilik esastır. Sözcükler, yalnızca temel anlamlarıyla sınırlı değildir. Bir kelimenin kullanıldığı sistemde siyak ve sibakına göre var olan anlamlarından kullanıldığı bağlama göre kazandığı izafî anlama yan anlam denir. Yan anlamlar, genellikle kelimenin temel anlamıyla bağlantılı olarak oluşur. Yan anlamların kök anlamla ilişkisini kurmak ekseriyetle mümkündür. Dilin yapısında mecaz ya da yan anlamlar genellikle kelimenin temel, kök anlamı üzerinden gelişir. Yani, bir kelime farklı bağlamlarda yan anlamlar taşıırken, bu anlamlar genellikle kelimenin asıl veya temel anlamından türetilir. Temel

²²⁵ İbn Kesîr, *Tefsiru Kur'an'i'l-Azîm*, 6/285.

²²⁶ Beyzâvi, *Envâru't-Tenzîl*, 355.

²²⁷ İbn Kesîr, *Tefsiru Kur'an'i'l-Azîm*, 6/285.

anlam, kelimenin her koşulda ifade ettiği anlam iken; yan anlam dilin ve kültürün menşesine dayalı olarak şekillenir ve belirli bir dilin ve kültürün özelliklerine göre gelişir.²²⁸

Kelimeler, kendi başlarına yalnızca temel anlamlar taşıırken, bunların yan anlamları genellikle dilin kullanım alışkanlıkları, toplumun değerleri, toplumsal deneyimler ve kültürel bağlam ile şekillenir. Örneğın; gün anlamını ifade eden يوم /yevm kelimesinin asıl anlamı, dünyanın kendi etrafında dönmesi ile oluşan yirmi dört saatlik zaman dilimidir. Bu anlam kavramın asıl/temel anlamıdır. Ama يوم /yevm kelimesi, Kur’ân’da farklı anlamlar kazanmıştır. Kıyamet, ba’s, hesap, ahiret, din günü/hesap günü gibi kelimelerin oluşturmuş olduğu sementik alan içinde يوم /yevm kelimesi artık bilinen yirmi dört saatlik zaman dilimini değıl; ahiret günü ile ilgili zamanı ifade edip uhrevi bir kimlik kazanmıştır. Kuran, يوم /yevm kelimesini geniş anlamda kullanmış ve ahiret günü, hesap günü tamlamaları içinde kullanarak ona yeni anlamlar yüklemiştir. Edindiğı yeni anlamlar onun ilk anlamıyla bağlantılı olarak genişlemiştir. Aynı şekilde küfür kelimesinin asıl anlamı, gizlemek, örtmek, birinin yaptığı iyiliğe karşılık nankörlükle karşılık vermektir. Ama küfür kelimesi, Kur’ân-ı Kerîm’de basit bir nankörlük değıl; Allah’a ve onun verdiğı nimetlere karşı nankörlük edip onun gönderdiğı ayetleri ve Peygamberleri kabul etmemektir. Daha önce شكر /şekere (teşekkür etmenin) zıt anlamlısı iken yeni edindiğı bu anlam ile iman etmenin zıt anlamlısı olmuştur. Bu itibarla küfür kavramı, nankörlük anlamından ziyade yeni bir anlam kazandığı için daha önce “şükür” kavramının zıt anlamlısıyken yeni edindiğı bu anlam sayesinde “iman” kavramının zıt anlamlısı olmuştur.²²⁹

Kelimelerin temel anlamlarının tespiti bazı kavramlarda kolay iken bazı durumlarda da kelimenin anlamının tamamem kaybolması, unutulması vb. bazı sebeplerden dolayı da mümkün görünmemektedir. Kavramların sonradan edindiğı yan anlamlar, bazen daha fazla yaygınlık kazanındığı durumlarda asıl anlamını gölgede bıraka bilir. Örneğın Kur’ân-ı Kerîm’de zikredilen “salât” “zekat” “nifâk” “fısk” gibi bazı kavramların (yeni kazandığı) şer’i anlamları, nüzul dönemi ve sonraki dönemlerde daha fazla yaygın olduğu için bu kelimelerin temel anlamları neredeyse unutulur hale

²²⁸ Izutsu, *Kur’ân’da Tanrı ve İnsan*, 43-45; İsmail Karagöz, *Kur’ân’ın Temel Kavramları*(Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. 2021,)1/17.

²²⁹ Izutsu, *Kur’ân’da Tanrı ve İnsan*, 43-48; Karagöz, *Kur’ân’ın Temel Kavramları*, 1/17-18.

gelmiştir. Bundan dolayı Kur'ân'da zikredilen bu kelimelerin lügavi ve ıstılahi olmak üzere iki farklı anlamlara delalet etmeleri durumunda karine yoksa ıstılâhi anlam, lügavi anlamına tercih edilir. Temel anlamın lügavi anlamı olmasına rağmen buna riayet edilmemesi, kavramın yeni edindiği anlamının kelimenin ilk anlamını unutturacak kadar yaygınlık kazanmasındandır.²³⁰

Kur'ân-ı Kerim'de bazı Arapça kelimeler ve ifadeler, cahiliye dönemi Araplarının kullandığı anlamlarından farklı şekilde kullanılmıştır. Bu husus, Kur'ân'ın dilini, evrimini ve kültürel bağlamda değişen anlamlarını yansıtan önemli bir özelliktir. Cahiliye dönemi Arapları, kelimelere kendi kültürel, toplumsal ve dini perspektiflerinden anlamlar yüklerken, Kur'ân bu kelimeleri genellikle yeni ve daha yüksek bir anlamda kullanarak onları dönüştürmüş ve yeniden şekillendirmiştir. Bu, Kur'ân'ın mesajının evrenselliğini ve insanlığa olan hitabını sağlamak amacıyla dilin nasıl yeniden yapılandırıldığının bir göstergesidir. Kur'ân'da kullanılan bazı kavramlar, anlam daralmasına uğrarken diğer bazı kavramlar da anlam genişlemesine uğramıştır. Bazı kavramlarda ise tamamen yeni anlamlar yer edinmiştir.²³¹ Kur'ân, Arapların inanç, fikir ve hayat tarzında değişiklik yaptığı gibi kavramlarında özellikle anahtar terimlerin kullanım alanları ve kullanım biçimlerinde değişiklik yapmıştır.

Kur'ân'da zikredilen sözcüklerin neredeyse tamamı cahiliye döneminde de kullanılmıştır. Ama Kur'ân, bu sözcüklerden özellikle anahtar terimleri yeni manalar ile farklı ilişkiler sisteminde kullanmıştır. Bu kullanılış biçiminde köklü değişiklikler yapmıştır. Kur'ân'ın anlaşılması için bu değişikliğin ve kavramlara yüklenen bu yeni anlamların dikkate alınması gerekir.²³² Dolayısıyla bir kavramın sadece sözlüklerde ifade edilen anlamıyla yetinilmesi ilgili kavramın Kur'ân'daki gerçek anlamını ifade etmez. Sözlük anlamı, bu konu hakkında sadece fikir verebilir.

Sözlük anlam, kavramın temel ve yan anlamını ifade etmede yetersiz kalır. Özellikle Kur'ân'ın bu kavramları başka bir dile tercüme edildiğinde kavramın lügavi anlamı ile çevrilmesi yeterli değildir. Örneğin zulüm kelimesi, kötülük etmek ya da haksızlık yapmak şeklinde tercüme edilirse yanlış olmaz ama Kur'ân'ın ifade etmek istediği anlamın tamamını da yansıtmaz. Çünkü Kur'ân'a göre zalim, sadece haksızlık

²³⁰ Güven, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Çokanlamlılık Sorunu*, 38.

²³¹ İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 110.

²³² İzutsu, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*, 36.

eden ya da kötülük yapan kişi değildir.²³³ Zira zulüm ile nitelenen pek çok davranış vardır. Aynı şekilde cahil kavramının âlim kavramının zıddı olduğu ve bilgisiz anlamını ifade ettiği söylenirse, bu durum cahil kavramının tam anlamını yansıtmaz. Bu anlam yanlış bir anlam değildir, ama kâmil de değildir; eksik ve yetersiz bir anlamdır.²³⁴



²³³ İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev: Selahattin Ayaz, (İstanbul: Pınar Yay. 1995) 46-47.

²³⁴ İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 51.

İKİNCİ BÖLÜM

ÖRNEK KAVRAMLAR ÜZERİNDEN MUKÂTİL B. SÜLEYMAN'IN el-VÜCÛH VE NEZÂİR ESERİ BAĞLAMINDA KELİMELERE VERİLEN ANLAMLARIN SINIRLANDIRILMASI SORUNU

Bu bölümde, Mukâtil b. Süleyman'ın *el-Vücûh ve 'n-Nezâir* adlı eserinde yer alan bazı temel Kur'ân kavramlarının anlamsal çözümlemesine yer verilecektir. Çalışma kapsamında özellikle şu kavramlar incelenecektir: *Hikmet, Zulüm, Fesad, Hasene-Seyyie, en-Nâs, Ahiret, el-Hak, Mevt, Kebîr, Hayr, Uhuvvet* ve *Ümmet*. Bu kavramların seçilmesinde, hem Kur'ân'da merkezi bir yer işgal etmeleri hem de çok anlamlılık iddialarına konu olmaları etkili olmuştur. Mukâtil, söz konusu kavramların birden fazla anlam taşıdığını belirtmiş ve her bir anlamı, kelimenin geçtiği ayetin bağlamsal özelliklerine göre açıklamaya çalışmıştır.

Çalışmanın bundan sonraki kısmında evvela Mukâtil'in ilgili kavramlara atfettiği anlamlar ele alınacak ve bu anlamların metin bağlamına uygun olup olmadığı incelenecektir. Daha sonra kavramların Kur'ân'daki kullanım yerleri detaylı bir şekilde analiz edilerek, anlamları arasındaki ilişkiler tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu süreçte şu sorulara odaklanılacaktır:

1. Mukâtil'in verdiği anlamların her biri kavramın temel veya yan anlamlarından biri midir?
2. Kavramın içerdiği anlamlar arasında tarihsel, kültürel veya dilsel bir bağ bulunmakta mıdır?
3. Bu kavramların nüzûl dönemi kullanılan Arapça'nın sözlük ve terim anlamlarıyla örtüşen tutarlı bir anlam haritası oluşturulabilir mi?

Araştırma sonunda, ele alınan kavramların gerçekte kaç anlam taşıdığına ve bu anlamların arasında nasıl bir ilişki bulunduğuna dair bir sonuca ulaşılabilecektir. Bu süreçte, Mukâtil'in yorumlarının ne derece tutarlı olduğu ve bu kavramların Kur'ân'daki kullanımının tarihsel bağlamla ne ölçüde örtüştüğü ortaya konulacaktır. Bu inceleme, hem Kur'ân kavramlarının sınırlarını daha iyi anlamaya hem de *vücûh ve Nezâir*

çalışmalarının kavramsal analizdeki rolünü daha derinlemesine değerlendirmeye katkı sağlayacaktır.

2.1. HİKMET²³⁵

2.1.1. Hikmet Kavramının Lugat ve İstilah Anlamları

2.1.1.1. Lugat Anlamı

a) Alıkoymak/Engellemek

İlk dilbilimcilerden Halil b. Ahmed'e (ö.175/791) göre hikmetin temel anlamı, engellemek demektir. “أحكم عني فلان كذا” /ahkeme annî fûlanün keza” ifadesinde hikmet kelimesi “engellemek” anlamını ifade eder. “ألما يحكم الشعراء عني”/şairler neden beni engellemiyor” dizelerinde de hikmet aynı kelimenin türevi olan يحكم/yehkümü “engellemek” anlamında kullanılmıştır.²³⁶

أ بني حنيفة أحكموا سفهاءكم * إني أخاف عليكم أن أغضباً “Ey Hanife oğulları delilerinize sahip çıkın aksi halde size kızacağıma endişe ederim.” Şiirinde zikredilen أحكموا /uhkemu ifadesi ile alıkoymak/engel olmak anlamı kastedilmiştir.²³⁷ Bu minvalde İbn Düreyd (ö. 321) “hayra çağırın”, “kötülüğe engel olan her söz hikmettir” demiştir.²³⁸

Ezherî'nin (ö. 370/980) ifadesine göre حَكَمْتُ/hakkemte ifadesi “men etmek/engellemek, döndürmek” anlamındadır. Bundan dolayıdır ki zalimi zulmünden döndürdüğü için insanlar arasında hükmeden kişilere “hâkim” denir. Aynı manadan

²³⁵ Hikmet kavramı ile ilgili yapılan çalışmalar ulaşabildiğimiz kadarı ile şunlardır:

Doktora tezi: Selman Kuzu, “Kur’ân’a Göre Hikmet Kavramı” (Sakarya Üniversitesi 2002).

Yüksek Lisans Tezi: Murat Kalkan, “Kur’ân’da Hikmet Kavramı” (Bursa Uludağ Üniversitesi 2020) Bilal Tan, “Kur’ân-ı Kerîm’de Hikmet Kavramı” (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi 1997); Elif Batman, “Din Eğitimi Açısından Hikmet Kavramı” (Marmara Üniversitesi 2016); Esat Burak Şaman, “İbni Arabî’de Hikmet Kavramı” (Fransızca) (Galatasaray Üniversitesi 2010); Hasibe Akbaş, “Seyyid Hüseyin Nasr’ın Düşüncesinde Hikmet Kavramı”(Atatürk Üniversitesi 2019); İbrahim Günaydın, “Te’vilatı’l-Kur’ân’da Hikmet Kavramı” (İstanbul Üniversitesi 2012); Halil İbrahim İnak, “Hadislerde Hikmet Kavramı” (Sakarya Üniversitesi 2007); Servet Doğan, “İslam Düşüncesinde Hikmet Kavramı”(Marmara Üniversitesi 1997).

Makale: Mehmet Özşenel, Hikmet Hadisi Üzerine bir İnceleme (Divan İlmi Araştırma Dergisi 1996); Hanifi Özcan, “Mâtürîdî’ye Göre Hikmet Terimi” (İslami Araştırmalar Dergisi 1988); Ayşe Sıdika Oktay “Kınalızâde Ali Efendi’de Hikmet Kavramı”(Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2003); Cevdet Kılıç “Gazzâlî’de Tefekkür ve Hikmet Kavramları”(İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi 2001); Veysel Güllüce, “Kur’ân’da Hikmet Kavramı Üzerine” (EKEV Akademi Dergisi 1998); Mehmet Çalışkan “Kur’ân’da Hikmet Kavramı” (Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2001); Ali Bulaç “Nubuvvetin Hikmet ve Felsefe Üzerine Etkisi” (İslami Araştırmalar Dergisi 1987); Gıyasettin Arslan “İmam Şafî’nin Hikmet Teorisi” (İslamî Araştırmalar Dergisi 2003).

²³⁶ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, 3/67.

²³⁷ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, 3/67.

²³⁸ İbn Düreyd, *Cemheratü’l-Luğa*, 1/616.

dolayı hükümet kelimesinin asıl anlamı da “zulme vb. şeylere engel olmak”tır. Ezherî, *hukm* ve *hikme* kelimelerinin bu engelleme anlamına geldiğini desteklemek üzere, Arap şiir geleneğinden Lebîd b. Rabîa’ya (ö. 41/661) ve Cerîr b. Atıyye’nin (ö. 728) şiirlerine atıfta bulunmuştur.²³⁹ Ayrıca *hakeme* ‘ani’ş-şey’ (حكم عن الشيء) ifadesinin de “alıkoymak, engellemek” gibi anlamlara geldiğini ifade ederek, kelimenin kökensel anlam alanını daha da pekiştirmiştir.²⁴⁰

Cevherî (ö. 400/1009) ise bu anlam çerçevesini daha somut örneklerle desteklemiştir. Ona göre *hakemtü’-d-dâbbe* (حكمت الدابة) ifadesi, “bir hayvanı –özellikle bir atı– kamçı veya benzeri araçlarla kontrol altına almak, dizginlemek” anlamına gelir. Benzer şekilde, *hakamtü’-r-racule* (حكمت الرجل) tabiri ise “bir adamı engellemek, yapmak istediği bir şeye mani olmak” anlamında olup her iki örnekte de *hakeme* fiili engellemek anlamındadır.²⁴¹

Mutarrizî’ye (ö. 610/1213) göre hüküm kökeninden türeyen *الحكمة/hikmet*, “cahilliğe engel olan şey”; “menetmek ve engellemek” anlamındadır. Ona göre Sâd suresi 20. Ayet “biz ona hikmeti ve güzel konuşma yeteneği verdik” ayetinde zikredilen hikmet kavram ise Tevrat anlamındadır.²⁴²

b) Koruma

Halil b. Ahmed’e göre Arapçada “bozulmaması için koruma altına alınan” her şey için *hakeme* ifadesi kullanılır.²⁴³

c) Sağlamlık

Halil b. Ahmed’e göre *استحكم/istahkeme’l-emru*, ifadesi “bir işin sağlam olduğu” anlamını ifade eder. “Sağlam kaside/şiir” Arap dilinde *حكيمة/hakîme* kelimesiyle ifade edilmiştir.²⁴⁴ Bu minvalde Şair A’sa (ö. 3/625) da şiirinde muhkem (sağlam) anlamını *حكيمة/hakîme* sözü ile ifade etmiştir. “Sağlam kaside/şiir” olarak da bahsedilen

²³⁹ Ebu Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Mu’cemu Tehzîbu’l-Luğâ*, thk. Abdulkerim Azavî (Kahire: Daru’l-Misriyye) 4/111.

²⁴⁰ Ezherî, *Mu’cemu Tehzîbu’l-Luğâ*, 4/112.

²⁴¹ Ebu Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Muhammed Muhammed Tamr (Kahire: Daru’l-Hadis, 2009), 270.

²⁴² Ebu’l-Feth Nasiruddîn el-Mutarrizî, *el-Muğrib fî Tertîb’l-Mu’rib*, thk. Mahmûd Fâhûrî Abdulhamîd Muhtar (Halep: Mektebetü Üsâme b. Zeyd, 1979), 1/218.

²⁴³ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, 3/67.

²⁴⁴ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, 3/67.

ifade, Arap şiirinde genellikle çok dikkatle ve özenle yazılmış, estetik açıdan güçlü olduğunu vurgular.²⁴⁵

el-Ezherî'ye de göre حکم / H-k-m maddesi “sağlamlık” anlamını ifade etmektedir. Bu minvalde Hûd suresi 1. ayette zikredilen “*Bu kitap ayetleri muhkem kılınmış sonra ayrıntılı hale getirilmiştir*”²⁴⁶ ifadesi, söz konusu anlamı desteklemektedir. Ayetin bu kısmında, Kur’ân’ın ayetlerinin “muhkem” yani sağlam ve kesin kılındığı; daha sonra ise “tafsil” edilerek, yani açıklanarak detaylandırıldığı ifade edilmektedir. Ezherî'ye göre bu ifadeyle Kur’ân’ın ayetlerinin emir-nehiy, helal-haramlar ile sağlamlaştırılmış sonra Allah’ın varlığı ve birliğine işaret eden deliller ile detaylandırılmış olduğu ifade edilmek istenmektedir.²⁴⁷

Cevherî'ye göre hikmet mastarından türeyen “الحكيم /el-hekîm” kelimesi *bir işte uzmanlaşmış, işini sağlam yapan kişi*” anlamındadır.²⁴⁸ “Hikmet” kelimesi, genel anlamda bilgelik veya akıl yürütme yeteneği anlamına gelirken, “hekîm” (حكيم) bu kavramı pratiğe döken, bilgi ve akılla bir işin en doğru şekilde yapılmasını sağlayan kişi anlamına gelir. Bu anlamda “el-hekîm” kelimesi, sadece “bilge” veya “akıllı” bir kişiyi değil, aynı zamanda bir konuda derin bilgi ve deneyime sahip, işinde uzmanlaşmış ve yaptığı işte sağlam bir başarıya sahip kişiyi de ifade eder.²⁴⁹

İbn Manzûr’a (ö. 711/1311) göre الحكيم /hekîm kelimesi “*işini iyi yapan kişiler*” için kullanılan bir tabirdir. O, Kur’ân’da geçen آيَاتٍ مُحْكَمَاتٍ “ayetleri muhkem kılınmış”²⁵⁰ ifadesini ise iki farklı anlam boyutuyla ele alır. Buna göre muhkem ayetler ya neshedilmemiş, yani hükmü geçerli olan ayetlerdir; ya da lafzî ve anlam bakımından açık ve net olup, detaylı açıklamaya veya başka ayetlerle tafsil edilmesine ihtiyaç duymayan ayetlerdir.²⁵¹

d) Hüküm vermek/Yargıda Bulunmak

Halil b. Ahmed’e göre واحتكم في ماله /ihtekem fî malihi” ifadesi, kişinin kendi malında hüküm vermesi/ hükmü gerçekleştirmesidir. Ona göre şair A’sâ, ولمثل الذي جمعت

²⁴⁵ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 3/67.

²⁴⁶ Hûd 11/1.

²⁴⁷ Ezherî, *Mu'cemu Tehzîbu'l-Luğâ*, 4/112.

²⁴⁸ Cevherî, *es-Sihâh*, 270.

²⁴⁹ Cevherî, *es-Sihâh*, 270.

²⁵⁰ Al-i İmrân 2/7.

²⁵¹ İbn Manzûr Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed bin Mukerrem el-İfrikî el-Mısrî, *Lisânu'l-Arab*, thk. Yusuf Bekai vd. (Beyrut: Müesseseti'l-A'lem li'l-Matbuât, 2005), 12/144;616.

لريب الدهر يأبى حكومة المقتال “Ve derlediklerim gibi, sonsuzluğun savaşının yönetimini reddettiğine hiç şüphe yok” dizesinde ifade edilen حكومة/hükûme tabiri ile hükümünü gerçekleştirme anlamını kast etmiştir.”²⁵² Hakemnahü ilellah” ifadesi de “onu Allah’ın hükümüne çağırdık” anlamını ifade eder.²⁵²

el-Ezherî’ye göre حكم maddesi “adaletle hüküm vermek” demektir. Ezherî, bu iddiasını şair Nâbiğâ’nın şiirine atıfta bulunarak delillendirmiştir.²⁵³ Yine ona göre aynı maddeden türeyen ارش حكومة/hükûmetu erş tabiri, hakkında diyet belirlenmeyen yaralamalarda “mağdura ödenen tazminat” cezası demektir.²⁵⁴ Bu da aslında hüküm vermek/hükmetmek anlamındadır. Zira mağdura ödenen cezanın belli olmaması durumunda bu diyetin ne kadar olması gerektiği ile alakalı uzman kişilerin bir bedel belirlemesi olduğu için verdikleri hükümdür.

Cevherî’ye göre hikmet, h-k-m (حكم) kelimesinden türemiş olup “حكم بينهم/hakeme beynehüm” ifadesi ile “aralarında hüküm vermek/yargıda bulunmak anlamındadır”²⁵⁵ Aynı kelimedenden türeyen “محاكمة/muhakeme” kelimesi ise “mahkemeye müracaat etmek” anlamını ifade eder.²⁵⁶

Mutarrizî’ye göre “حكم في الدار /hakeme fî’d-dâr” ve “محكومة/mahkûme” ifadeleri ile “memleket sakinlerinin mürted olup dinden çıktığına hükmetmek”; “حكمت الخوارج /hakkemehû” “birisini hakem tayin etmek/hükümü ona bırakmak” “hariciler “hüküm sadece Allah’ındır” diye hükümde bulundu anlamını ifade etmektedir.²⁵⁷

Lügatçılardan İbn Manzûr’a (ö. 711/1311) göre الحاكم/hâkim kelimesi, Allah’ın isimlerinden olup hükmeden anlamındadır. Allah da “hüküm verdiği/hükmettiği” için bu isim ile isimlendirilmiştir.²⁵⁸

e) Atı Dizginleyen Gem

²⁵² Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, 3/67.

²⁵³ Ezherî, *Mu’cemu Tehzîbu’l-Luğâ*, 4/111.

²⁵⁴ Ezherî, *Mu’cemu Tehzîbu’l-Luğâ*, 4/113.

²⁵⁵ Cevherî, *es-Sihâh*, 270.

²⁵⁶ Cevherî, *es-Sihâh*, 270.

²⁵⁷ Ebu’l-Feth Nasiruddîn el-Mutarrizî, *el-Muğrib fî Tertîb’l-Mu’rib*, thk. Mahmûd Fâhûrî Abdulhamîd Muhtar (Halep: Mektebetü Üsâme bin Zeyd, 1979), 1/218.

²⁵⁸ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 12/144; 616.

Halil b. Ahmed'e göre atın çenesine geçip onu koştırmaktan alıkoyduğu için gеме de “*alikoymak*” anlamında “hikmet” denmiştir.²⁵⁹

el-Ezherî'ye göre الحكمة/lucâm tabiri, “*atın her iki çenesini kuşatan şey*” demektir.²⁶⁰ “*Atı dizginleyen gеме*” “hakeme” denilmesi, hikmet kelimesinin asıl anlamı olan engelleme ile alakalıdır. Zira ‘gem’ kelimesi, atın ağzına takılan dizgin anlamına gelir ve atın kontrolünü sağlayan bir araç olarak işlev görür. Atın binicisi, gеме kullanarak atı yönlendirebilir; ancak bu yönlendirme, aynı zamanda atın doğal hareketlerini kısıtlayan bir engel oluşturur. Bu münasebetten kaynaklı olarak gеме de hikmet denilmiştir.²⁶¹

Cevherî'ye göre “حكمة الشاة/hikmetü’ş-şat” ifadesi ile “*koyunun çenesi*” kastedilir. الحكمة /Hikmet kelimesi, atın gеме manasında olan لجام/lucâm” ile kullanıldığında “*çeneyi kaplayan yer*” anlamındadır.²⁶²

f) Allah’ın İsim ve Sıfatı

el-Ezherî'ye (ö. 370/980) göre الحكم/el-Hakem “*yüce Allah*”tır. Ona göre, Allah’ın sıfatlarından olan الحكيم/el-hekîm ve الحاكم/el-hâkîm kelimeleri yakın anlamlı olup bunlarla neyin kast edildiğini biz bilmiyoruz. Bunu en iyi Allah bilir. Bize düşen sadece bunların Allah’ın isim ve sıfatları olduğuna inanmaktır.²⁶³

Lügatçılardan İbn Manzûr’a (ö. 711/1311) göre الحاكم/hâkim kelimesi, Allah’ın isimlerinden olup hükmeden anlamındadır.²⁶⁴

g) İlim/Derin Bilgi

Halil b. Ahmed'e göre hikmet “*ilim ve hilm*” anlamını da ifade etmektedir.²⁶⁵ Bu minvalde hikmet, bir kişinin doğru düşünme (ilim) ve doğru davranma (hilm) yeteneğinin birleşimi olarak değerlendirilebilir.

el-Ezherî'ye göre الحكم/el-hüküm, “*ilim ve fıkıh*” anlamını ifade eder. “*O henüz çocukken biz ona hikmeti verdik*”²⁶⁶ ayetinde de “*ilim ve fıkıh*” manasındadır. “الصمت

²⁵⁹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 3/67.

²⁶⁰ Ezherî, *Mu'cemu Tehzîbu'l-Luğâ*, 4/114.

²⁶¹ Ezherî, *Mu'cemu Tehzîbu'l-Luğâ*, 4/112.

²⁶² Cevherî, *es-Sihâh*, 270.

²⁶³ Ezherî, *Mu'cemu Tehzîbu'l-Luğâ*, 4/110-111.

²⁶⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 12/144;616.

²⁶⁵ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 3/67.

²⁶⁶ Meryem 19/12.

الحكم وقليل فاعله susmak hükümdür. Bunu yapan da pek azdır.” İfadesinde hikmet kelimesinin türediği حكم /hüküm ifadesi “derin bilgi” anlamındadır.²⁶⁷

Cevheri’ye göre الحكمة /el-hikmet, “ilim” anlamında olup bu mastardan türeyen الحكيم /el-hekîm kelimesi ise “âlim/bilgin, bir işte uzmanlaşmış, işini sağlam yapan kişi” anlamındadır.²⁶⁸ Mutarrizi’ye göre hüküm kökeninden türeyen الحكمة /hikmet, “cahilliğe engel olan şey” anlamındadır.²⁶⁹ Cahillik (جهل, cehl), bilgi eksikliği veya yanlış bilgiyle hareket etme durumunu ifade eder. Bu bağlamda, hikmet, “doğru bilgi ve akıl yürütme kapasitesine sahip olmakla birlikte, yanlış bilgi ve cahilliğin önüne geçme, yanıltıcı fikirlerden korunma” yeteneği olarak düşünülebilir.

İbn Manzûr’a göre الحكمة/hikmet kelimesi “en değerli varlıkları en üstün bilgi ile bilmek” anlamındadır. Ayrıca الحكيم /hekîm “hikmet sahibi, âlim kişileri” ifade etmek için kullanılan bir sıfattır. Yine ona göre حكم/hüküm “ilim ve hikmet” anlamını da ifade eden bir kalıptır.²⁷⁰

Ayrıca el-Ezherî’ye göre hikmet, الرجل /hakeme’r-recül cümlesinde “adam son derece övüldü” anlamını ifade etmektedir. Ezherî hikmet/hüküm kelimesinin övülme anlamına delil olarak şair Murakkiş’in şiirine atıfta bulunmuştur.²⁷¹

Son dönem sözlüklerde Hikmet, en iyi şeyleri en iyi ilimlerle bilmek, ilim, özlü sözler²⁷² şeklinde açıklanmıştır.

Zikredilen bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla hikmet kelimesinin lügavi anlamı, genel olarak engellemek anlamındadır. Cehaleti engellediği için bilgiye hikmet, suçu önlediği için hüküm verene hakim, ata hükmedip onu kontrol altında tuttuğu için gеме hikmet denilmiştir. Zikredilen diğer anlamları da bir şeylere engel olmaları münasebetiyle hikmet olarak ifade edilmiştir.

2.1.1.2. İstilah Anlamı

Hikmet kelimesi, ıstilah kitaplarında farklı şekillerde tanımlanmıştır. Ebu’l-Bekâ’ya (ö. 1095/1684) göre hikmet, bir şeyi uygun olan yerine koymak demektir.

²⁶⁷ Ezherî, *Mu’cemu Tehzîbu’l-Luğâ*, 4/110-114.

²⁶⁸ Cevheri, *es-Sihâh*, 270.

²⁶⁹ Mutarrizî, *el-Muğrib fî Tertîb ’l-Mu’rib*, 1/218.

²⁷⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 12/144;616.

²⁷¹ Ezherî, *Mu’cemu Tehzîbu’l-Luğâ*, 4/114.

²⁷² İbrahim Mustafa vd. *el-Mu’cemu’l-Vasît*, (Mısır: el-Mektebetu’l-İslamiyye, 1972) 1/190.

Adalet, ilim, peygamberlik, gücün yettiği mesabede gerçekleri olduğu gibi bilmek de hikmet kelimesinin anlamlarındandır. Lehteki ve aleyhteki hükümleri bilme diye ifade edilen faydalı ilim; akli kullanmak suretiyle nazari ilimleri elde etmek ve iyi işleri yapma melekesi gibi farklı tanımları vardır. Bu durumun tefriti fikri gücün işlevsizliği ve bilgi ediminin durdurulması olan gabavettir. Bütün bu vecihler araştırıldığında sonuç bilgiye döner. İlim erbabının çoğunluğuna göre hikmet, normal bir bilgi değil bilginin ileri derecesidir. Ya da amelle birlikte var olan ilimdir. Hikmet kelimesi ilim ile beraber kullanıldığında hangisinin daha önce zikredileceği makama göre ve hangisinin önemine vurgu yapılacağına göre değişkenlik gösterebilir.²⁷³

Cürcanî'ye (ö. 816/1413) göre hikmet, “beşer takatı nispetinde nesnelerin hakikatini (gerçekliğini) araştıran bir ilimdir.” Hikmet, nazari bir ilimdir. Ayrıca hikmet, ifrat ile tefrit arasında akli bir kuvve/melekedir. İbn Abbas (ö. 687), Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan hikmet kelimesini “helal ve haramı bilmektir” şeklinde tanımlamıştır. Cürcanî’nin aktardığı bir görüşe göre hikmet sözlükte ilim ve ameldir. Hikmet, “doğruya mutabık olan her sözdür.” Kelamda hikmet ise makul olup söz uzatmanın olmadığı sözlerdir. İlahi hikmet, beşeri güç ve kudretin kontrolünde olmayan, maddeden soyut olup mevcudatın hallerini ele alan bir ilimdir. Cürcanî’nin naklettiği bir görüşe göre ilahi hikmet, mevcudatı olması gerektiği gibi bilmek ve onun gerekliliklerine göre amel etmektir. Bundan dolayı ilmi ve ameli diye iki kısma ayrılır. el-Hikmetü’l-mantûk bihi: Dile getirilebilen tarikat ve şariat ilimleri çerçevesinde oluşan hikmettir. el-Hikmetü’l-meskutu anha: Sadece seçilmiş kullara verilen hikmet çeşididir.²⁷⁴

Tahânevî'ye (ö. 1158) göre hikmet birçok anlamda kullanılır. Bu anlamlardan bazıları şöyledir: “Zatından dolayı bir şeyi bilmek,” “amel etmek için hayrı bilmek” -ki bunlar şer’i yükümlülüklerdir-. Hikmet, “hile ve ahmaklık arası akli bir melekedir.” Hikmet bu anlamıyla zulmün mukabili olan adaletin bir unsurudur. Hikmet, sülûk ehli (tasavvuf erbabına) göre “nefsin ve şeytanın afatlarının bilinmesidir.” Hikmet, zan değil de yakınlık ifade eden kesin delil ve kâmil bir iknadır. Ona göre “*Kime hikmet verildiyse kendisine büyük bir hayır verilmiştir*”²⁷⁵ ayetinde bu anlama işaret edilmiştir.

²⁷³ Ebu'l-Bekâ Eyyüp b. Musa el-Hüseynî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş-Muhammed Mısırî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1998), 382.

²⁷⁴ Ali b. Muhammed eş-Şerif el-Cürcanî, *Kitabu't-Ta'rifât* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985), 96.

²⁷⁵ Bakara 2/269.

Hikmet, fail için tetikleyici olmadan fiile terettüp eden fayda ve maslahatlardır –ki buna gaye de denir-.²⁷⁶

Hikmet, “çirkin olan aptallığı önleyen her şey”²⁷⁷ ya da “doğru olan bütün sözler”²⁷⁸ şeklinde de tarif edilmiştir. Filozoflara göre hikmet, “beşer gücünün yettiğinde ilaha benzeme çabasıdır.”²⁷⁹

İslam düşüncesinde hikmetin tanımı yapılırken felefenin etkisinde kalınmıştır. Buna göre hikmet, “insanın sınırlı anlama kapasitesi dâhilinde, varlığın mahiyetini anlamayı ve gerçeğe ulaşmayı amaçlayan bir ilim” olarak tanımlanmış; teorik ve pratik olmak üzere iki ana kategoride ele alınmıştır. Ne var ki asr-ı saadette hikmetin bu manayı ifade etmediği malumdur. Kur’ân’ın indiği dönemde toplum, hikmet kelimesini “içinde nefsi uyandıran, iyilikleri teşvik eden, saadet ve felaketle ilgili deneyimleri aktaran, edep ve ahlakın özünü yansıtan sözler” şeklinde anlamış ve bu şekilde kullanmıştır.²⁸⁰ Müfessir İbn Atiyye’nin (ö. 541/1147) naklettiğine göre hikmet, erken dönem müfessirlerinden İbn Abbas’a (ö. 68/687) göre “Kur’ân bilgisi,” Süddî’ye (ö. 127/745) göre “peygamberlik,” Katâde’ye (ö. 117/735) göre “Kur’ân’la ilgili doğru anlayış (fıkıh),” Mücâhid’e (ö. 103/721) göre “sözde ve davranışta doğruyu yakalamak,” diğer bazı düşünörlere göre “din üzerinde düşünmek, akıl yürötmek, ilâhî emir üzerinde düşünmek ve ona uymak, Allah’tan korkmaktır.”²⁸¹

İstilah kitaplarından nakledilen bu bilgiler gölgesinde hikmet kavramının ıstılâhî anlamı lügavi anlamları ile ilişkili olarak kullanılmıştır. Buna göre “bilgi/ ilim ve insanda bulunan meleke, kişiyi güzel amel işlemeye sevk eden iman ve ameli olgunluk” diye ifade edilebilir. Hayatı boyunca biriktirilen tecrübe ve deneyimin neticesi olarak bigece söylenen özlü sözlere de hikmet denilmiştir.

²⁷⁶ Muhammed Ali et-Tahanevî, *Keşşafu Istilahati'l-Funun*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetu Lübnan), 1/701.

²⁷⁷ Şevkani, *Fethu'l-Kadîr*, 1/ 491.

²⁷⁸ Mutarrizî, *el-Müğrib fî Tertîbi'l-Mu'rib*, 1/ 218.

²⁷⁹ Ahmed Ubeyd el-Kebîsî, *Mesvûatü'l-Kelime*, 3/ 477.

²⁸⁰ Hayreddin Karaman vd. *Kuran Yolu Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. 2006), 1/423

²⁸¹ Ebû Muhammed Abdülhak Galib b. Abdirrahman İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsiri Kitabi'l-Azîz*, thk. Abdüs'selam Abdu'sâfi Muhammed (Beyrut: Daru Kütübi'l-İlmiyye 2001) 1/364.

2.1.2. Cahiliyye Şiirlerinde Hikmet

İslamiyetten önce Arap dünyasında düşünce ve kültürü yansıtan sözlü anlatımların başında şiir gelmektedir. Cahiliyye döneminde şair, kendi dönemindeki kültürel unsurları en iyi şekilde algılayıp şiirlerinde bunu kullanırdı.²⁸² Cahiliyye döneminde şair yeri geldiğinde din adamlığı yapar, insanlar arasında dini ve fikri düşünceleri yayar, fikirlerini şiirlerle dile getirirdi.²⁸³ Bedevi Araplar, dillerini şiirle öğrenmiş, neseplerini şiirle korumuşlardır.²⁸⁴ Cahiliyye şiiri Arapların hayatlarına yansıtılmış bir ayna gibidir. Onların hayat tarzları, adetleri, inançları, savaşları ve inançları gibi pek çok konu hakkında bizlere bilgi verir. Onların şiirleri o günlere ait pek çok tarihi bilgiyi de günümüze aktarır.

Peygamber (s.a.v.)'in vefatından sonraki dönemde Müslümanlar, Kur'ân'daki garip kelimelerin anlaşılması için Arap şiirine müracaat etmişlerdir.²⁸⁵ Bir rivayete göre Haricilerin liderlerinden Nâfi' b. el-Ezrak (ö. 65/685) Kur'ân'daki garip kelimelerden iki yüz kelimeyi Abdullah b. Abbas'a sormuş, İbn Abbas da bu sorulan sorulara cahiliyye şiirinden delil getirerek açıklamıştır.²⁸⁶

Hikmet kavramı, insanı ilgilendirdiği için insan ürünü olan şiirlere de konu olmuştur. Cahiliye şairlerinden Nemr b. Tevleb (ö. 13/635) şiirinde hikmet kelimesini kullanırken şöyle demiştir:

وَأَبْغَضُ بَغِيضِكَ بُغْضًا رُوِيْدَا إِذَا أَنْتَ حَاوَلْتَ أَنْ تَحْكُمَا

“*Hekîm/Muteber bir insan olmak istiyorsan senden nefret edenlerden az nefret et*”

Bu şiirde hikmet kelimesi “bilgin, uzman ve muteber” anlamında kullanılmıştır.²⁸⁷ Bu anlamlar ise yukarıda zikredilen hikmet kavramının lügavi anlamları ile aynı anlamdadır.

Cerîr (ö.110/782) de şiirinde hikmet kelimesini şöyle kullanmıştır:

اِبْنِي حَنِيفَةً احْكُمُوا سَفَهَاءَكُمْ اِنِي اخَافُ عَلَيْكُمْ اِنْ اغْضَبَا

²⁸² Ebu Ali b. Hasan el-Reşik el-Kayravanî, *el-Umde fi Mehasini 'ş-Şi'ri ve Adabihi ve Nakdihi* (Suriye: Daru'l-Cîl, 1981), 196.

²⁸³ Nurettin Ceviz vd, *Yedi Askı Arap edebiyatının Harikaları* (Ankara: Ankara Okulu Yay. 2010), 11.

²⁸⁴ Ebu'l-Hasan Ahmet b. Faris ez-Zekeriya, *es-Sahihu fi Fıkhi'l-Lügati'l-Arabiyya ve Mesailiha ve Süneni'l-Arab fi Kelamiha* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 43.

²⁸⁵ Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 1/ 382.

²⁸⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/382.

²⁸⁷ Cevherî, *es- Sihâh*, 270.

“Ey Hanife oğulları! Sefihlerinizi engelleyin. Aksi halde size öfkelenmekten endişe ederim.”²⁸⁸

Bu şiirde şair, hikmet kelimesini lügavi anlamlarından biri olan “engellemek” anlamında kullanmıştır. Dolayısı ile yukarıdaki anlamlara mutabık olup farklı bir anlam ifade etmemektedir.

Cahiliyye şairlerinden birisi de Züheyr b. Ebî Selma’dır (ö. 609). O, ilgili kavramı beytinde şöyle dile getirmiştir:

القائدُ الخيل، منكوباً دوابرها

قد أحكمتْ حَكَمَاتِ القَدِّ، والأبقا

“Binicinin atına daireler çizerek uzaklaştırması ona keten ve deriden kamçılar ile dizginlemesindendir/kontrol altına almasındandır.”

Bu şiirde de hikmet kelimesi ile kavramın lügavi anlamında zikredilen “engellemek” anlamında kullanılmıştır. Bu bağlamda, hikmet kelimesinin kullanımı, bir tür engelleme veya bir şeyin önü kesilmesi olarak düşünülebilir.

Cahiliyye döneminin en meşhur şairlerinden olan ve Muallaka şairlerinden biri kabul edilen Lebîd’de (ö. 661) bu kavramı şiirlerinde zikretmiştir:

احكم الجنثي عن عوراتها كل حرباء اكره صل

“Kılıcı zırhın içine sok/döndür bütün çiviler zorlandığında çekilir”

Bu şiirde hüküm kelimesi “döndürmek/geri çevirmek” anlamındadır.²⁸⁹ Bu anlam da ilgili kavramın yukarıda zikredilen lügavi anlamlarındandır.

Nabiğa (ö.604) şiirinde hüküm kelimesine hükmetmek anlamını yüklemiştir.²⁹⁰

واحكم كحكم فتاة الحَيِّ، إذ نظرت
إلى حمام سراعٍ وارد التمدد

“Sen hay kabilesinin genç kızları gibi hüküm ver zira o suya giden güvercinlere bakmıştı ve haklarında hüküm vermişti”²⁹¹

²⁸⁸ Cevherî, *es-Sihâh*, 270; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, 2/953.

²⁸⁹ el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğâ*, 4/111.

²⁹⁰ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, 2/ 953.

²⁹¹ el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğâ*, 4/111.

Bu cümlede “hüküm vermek” ifadesi, bir şey hakkında hızlıca ve keskin bir şekilde karar verme anlamında kullanılmıştır. Şiirde ifade edilen bu kelime bağlamına göre, bu karar verme sürecinin çok dikkatli bir gözlem ve sonrasında gelen kesin bir yargıyı ifade etmektedir.

Görüldüğü gibi Cahiliye şairleri hikmet kelimesini kullanırken lügavi anlamını ifade eden “hükmetmek” ya da “hikmet sahibi/muteber” anlamlarını yüklemişlerdir. Cahiliye şairleri hikmet kelimesini genellikle “bir kişinin derin bilgiye, akla ve doğru kararlar vermeye dayalı yönetme yeteneğine sahip olması anlamında” kullanmışlardır. Bu anlamda hikmet, yalnızca bir bilgi birikimi değil, aynı zamanda bu bilgiyi etkili bir şekilde hükmetmek (yönetmek, karar vermek) ve başkalarını doğru yola yönlendirmek için kullanabilme kapasitesini de ifade eder.

2.1.3. Kur’ân-ı Kerîm’de Hikmet

Hikmet kelimesi, Kur’ân-ı Kerîm’de on dokuz ayette yirmi defa zikredilmektedir. (Bakara 269. Ayette iki defa zikredilmektedir). Bunlardan on yerde kitap kelimesiyle beraber,²⁹² iki yerde mülk²⁹³ kelimesiyle; birer defa hayır,²⁹⁴ ayet,²⁹⁵ mevi’za,²⁹⁶ vahiy,²⁹⁷ Hz. Davud’a hikmetin verilmesi,²⁹⁸ Hz. İsa’nın hikmeti getirmesiyle²⁹⁹ birlikte kullanılmışken bir ayette ise “hikmetün balığa”³⁰⁰ tabiri içinde zikredilmiştir. Türevleri master, isim ve fiil olarak da 210 ayette zikredilmektedir.³⁰¹

Nüzul sırasına göre ilk defa Kamer suresinin 5. ayetinde; وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ الْأَنْبَاءِ مَا فِيهِ : *Andolsun ki onlara tuttukları yoldan vazgeçirecek nice haberler geldi; Eksiksiz bir hikmet! Ama uyarılar fayda vermiyor.*³⁰² Zikredilmiştir. Hikmet kavramı, Kuran’ın resmi sıralamasına göre ise Bakara suresinin 129. ayetinde geçmektedir. “ رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ

²⁹² el-Bakara 2/129, el-Bakara 2/151, el-Bakara 2/231, Âl-i İmrân 3/48, Âl-i İmrân 3/81, Âl-i İmrân 3/164, en-Nisâ 4/54, en-Nisâ 4/113, el-Mâide 5/110, el-Cuma 62/2.

²⁹³ el-Bakara 2/251, Sâd 38/20.

²⁹⁴ el-Bakara 2/269.

²⁹⁵ el-Ahzâb 33/34.

²⁹⁶ en-Nahl 16/125.

²⁹⁷ el-İsrâ 17/39.

²⁹⁸ Lokmân 31/12.

²⁹⁹ ez-Zuhruf 43/63.

³⁰⁰ el-Kamer 54/5.

³⁰¹ Muhammed Fûad Abdülbâkî, *el-Mu’cemu’l-Mufehres li Elfazi’l-Kur’ân*, (Beyrut: Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabî), s. 212-215.

³⁰² el-Kamer 54/4-5.

الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ : Soyumuzdan, onlara senin âyetlerini okuyacak, kitabı ve hikmeti öğretecek, onları arındıracak bir elçi çıkar rabbimiz! Çünkü yalnız sensin kudret ve hikmet sahibi”³⁰³ Ayrıca hikmet kelimesi Mekki surelerde zikredilmeyip tamamı Medeni surelerde geçmektedir.

2.1.4. Hadislerde Hikmet

İslami kavramların teşekkül ettiği ikinci kaynak peygamberimizin hadislerdir. İslam düşüncesi ve pratiği, temel olarak Kur’ân-ı Kerîm’e dayanmakla birlikte, peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v)’in hadisleri de bu anlayışın şekillenmesinde çok önemli bir yer tutar. İslami kavramların doğru bir şekilde anlaşılması ve ortaya konması için hadislerin de göz önünde bulundurulması, özellikle bu kavramların tarihsel süreçte nasıl şekillendiğini görmek açısından büyük önem taşır. Zira hadis, Kur’ân’dan sonraki ikinci kaynak olup Kur’ân’ı açıklayıcı mahiyettedir.

Hikmet kavramı hadislerde farklı anlamlarda ifade edilmiştir. Örneğin bir hadiste Peygamberimiz (s.a.v.) şöyle buyuruyor: “Ben hikmetin şehriyim. Ali ise onun kapısıdır.”³⁰⁴ Bu hadiste hikmet kelimesi, “ilim” anlamında kullanılmıştır. Nitekim hadisin başka bir versiyonunda *انا مدينة العلم و علي بابها* “Ben ilim şehriyim Ali ise onun kapısıdır.”³⁰⁵ Şeklinde ifade edilmiştir. Hadisin bu versiyonundan hareketle hikmetin ilim anlamına geldiğini ifade edebiliriz. Zikredilen bu hadis, Hz. Ali’nin ilim yönünden büyüklüğüne vurgudur. Alevilerin ya da şiilerin ifade ettiği gibi gaybi bilen batini bir anlayış değil de kitap ve sünnetteki bilgisinin derinliğine işaretir.

Peygamberimiz farklı siyâklarda hikmet kelimesini değişik anlamlarda kullanmıştır. Örneğin: “kimi şiirde hikmet vardır”³⁰⁶ ve “Resulullah (sav)’a, bir bedevi geldi. (Dikkat çekici bir üslubla) konuşmaya başladı. Efendimiz (s.a.v.): “Şurası muhakkak ki beyanda sihir vardır, şurası da muhakkak ki şiirde de hikmetler vardır.” Buyurdu.³⁰⁷ Zikredilen bu iki hadiste de hikmet kelimesi, “cahilliğe engel olan faydalı bilgiler; ibret alınacak sözler” anlamındadır. Edebiyat, özellikle de şiir, cahiliyye döneminde revâçta olan bir alandı. Okur-yazar oranı az da olsa insanlar birbirlerine şiirlerle hitap edecek seviyede idi. Arap dilinin en belîğ hali bu şiirlerde ifade edilmiştir.

³⁰³ el-Bakara 2/129.

³⁰⁴ Tirmizî, “Kitâbu’l-Menâkib”, 3723; Ahmed b. Hanbel, “Fedâilu’s-Sahabe” 1081.

³⁰⁵ Münâvi, *Feyzu’l-Kadîr Şerhu’l-Cami’s-Sağîr* (Beyrut: Daru Kütübü’l-İlmiyye) 3/ 46.

³⁰⁶ Buhârî, “Edeb” 90.

³⁰⁷ Ebû Davûd, “Edeb” 95.

Hadisten de anlaşıldığı kadarıyla bazı şiirler insana fayda verecek, ibret alınacak ve ders çıkartılacak biçimlerde ifade edilmiştir.

Bir hadisi şerifte Resulullah (s.a.v.) İbni Abbas'a dua ederken şöyle demişti: *"Allah'ım! Bütün ilim ve hikmeti bu başa ver, ona tevil ve tefsiri öğret. Allah'ım! İnsanoğluna verdiği her ilim ve hikmeti bunun göğsünde topla."*³⁰⁸

Bu hadiste hikmet, "Kur'an ilmi, Kur'an'la amel, görüşünde doğru söz ve isabet" manasındadır. Allah elçisi, arkadaşlarını her zaman ilme, ihlaslı olmaya ve salih amele davet etmiştir. Bazen de bu hususta onlara dua etmiştir. Şahsa özel dualarından bir tanesi de yukarıda zikredilen hadistir. İbn Abbas, bu duanın bereketi ile Kur'an tefsirinde temayüz etmiştir.

*"Size Yemen ahalisi gelmiş bulunuyor. Onlar kalpleri pek zayıf, yürekleri pek yufkadır. Fıkıh (derinliğine din bilgisi) Yemenlidir, hikmet de Yemenlidir."*³⁰⁹ Hikmetin Yemen'li olmasından kasıt, "derin ilmi bilgi, hakikate muvafık hal, ilim ve amelde isabet" eden kişilerin orada olduğu manasındadır. Zira bir kimse bir nitelikle vasıflanırsa o halinde kemal üzere olduğunu göstermek için o şeye nisbet edilebilir.

*"Hikmet Müslümanın yitiğidir onu nerede bulursa alur"*³¹⁰ Mezkûr hadiste hikmet ile "Müslümanların işine yarayan her türlü doğru ve faydalı bilgi" kastedilmiştir. Faydalı ilim nerede olursa olsun Müslüman kişi onun peşinde olmalıdır. Kimden ve nereden geldiğine bakılmadan Mü'min, onu elde etmeye çalışmalıdır.

*"Hikmetin başı Allah korkusudur."*³¹¹ Zikredilen bu hadiste hikmet kelimesi, "ariflik/alimlik" anlamındadır. Hadisteki "Allah korkusu" ise sadece korku anlamında değil, aynı zamanda derin bir saygı, sevgi ve bilinçli bir teslimiyet anlamında kullanılmıştır. Bu, hikmetin (ariflik, alimlik) temeli olan bir ruh halini oluşturur. Yani, "hikmet doğru bilgi edinme, bilgiyi doğru kullanma ve bu bilgiyi Allah'ın rızasına uygun şekilde hayata geçirme" sürecidir. Bu nedenle, Allah korkusu olmadan hikmetin gerçek anlamına ulaşmak zordur.

"Allah yeryüzünün ahalisine azap etmek ister. Ancak çocuklara hikmetin öğretilmesini işitince bu azabı o topluluktan geri çevirir. Hadisin ravilerinden Mervân,

³⁰⁸ Buhârî, "Vudû" 10; Müslim, "Fedailu's-Sahabe" 138.

³⁰⁹ Buhârî, "Meğâzî" 75.

³¹⁰ Tirmizî, "İlim" 19.

³¹¹ Beyhaki, "Şuabü'l-İman" 409.

hikmetin Kur'ân olduğunu söylemiştir."³¹² Yukarıdaki hadisi şerifte hikmetin "Kur'ân" anlamına geldiğini ravi ifade etmiştir. Kur'ân, Hâkim olan Allah'ın keliması olduğu için o da hikmet sıfatı ile nitelenmiştir. Bunu delil göstererek mezkûr hadiste hikmetin Kur'ân manasına geldiğini ifade edebiliriz.

Hikmet kelimesinin fiil kalıbında zikredildiğinde lügat anlamındaki "hüküm vermek/yargıda bulunmak" anlamındadır. "*Bir hâkim/yargıç müçtehit, içtihat eder ve içtihadında isabet ederse iki sevap; hata ederse bir sevap kazanır.*"³¹³ Bu hadisten de anlaşıldığına göre içtihadın hatası da günah değil sevaptır. Dolayısı ile farklı ictihat sahibi kişilere ictihadlarından dolayı dil uzatılamaz.

Zikredilen hadisler incelendiğinde hikmet kelimesi genel olarak "ilim/derin bilgi ve bilgide hakikate isabet etmek" anlamlarının ön planda olduğu görülür. Ayrıca kötülüğe ve yanlışla engel olma gibi temel anlamı olarak da kullanılmıştır. Hikmetin yanlışla engel olma anlamına geldiği vurgusu, özellikle ahlaki ve etik bir yönüyle ön plana çıkar. Hikmet, sadece derin bilgi anlamına gelmez; aynı zamanda bu bilginin doğru bir şekilde kullanılmasını, kötülüklerden ve sapmalardan korunmayı sağlar. İslam'da hikmet, hem bireyin kendisini hem de toplumu ahlaki sapmalardan, kötülüklerden ve yanlış yollardan koruyan bir erdem olarak görülür.

2.1.5. Garîbu'l-Kur'ân Eserlerinde Hikmet

Garîbu'l-Kur'ân musanniflerinden Sicistânî'ye (ö. 330/941) göre Kur'ân-ı Kerîm'de hikmet kavramı, "akıl" anlamındadır. Ona göre akla hikmet denmesinin sebebi ise aklın sahibini cahillikten korumasından kaynaklanmaktadır.³¹⁴

Râgıb el-İsfahânî'ye (ö. 502/1108) göre hikmet, sözlükte "menetmek" anlamında olup hikmet de sahibini yanılmaktan ve sapmaktan koruduğu için bu ismi almıştır. Atı yanlış yola girmekten koruyan ve onu dizginlemek/kontrol etmek için ağzına takılan "game" de bu sebepten dolayı "hakeme" denilmiştir. Hikmet, "ilim ve akılla gerçeğe uymaktır". Genel anlamda "bilginin gerçeğe uygun olması ve aklın gerçeği yakalaması" demektir. Hikmet, Allah'a nispet edildiğinde "varlıkları/eşyayı bilmek ve kusursuz

³¹² Darimî, "*Fedailu'l-Kur'ân*" 1.

³¹³ Buhârî, "*İ'tisam*" 21.

³¹⁴ Ebubekir Muhammed b. Aziz es- Sicistânî, *Garibu'l Kur'ân*, thk. Mustafa Ananibek (Mısır: Matbaatu'r-Rahmâniyye, 1932), s. 82.

olarak yaratmak”, insana nispet edildiğinde ise “yaratılmışları bilmek ve iyi şeyler yapmak” anlamını ifade eder.³¹⁵

İbni Cevzî, (ö. 597/1201) hikmeti “sünnet”,³¹⁶ “Zebûr”,³¹⁷ “ilim ve fıkıh”,³¹⁸ “Kur’ân”,³¹⁹ “akıl ve anlama yeteneği”,³²⁰ ve “peygamberlik”³²¹ olarak açıklamıştır. Firuzâbâdî (ö. 817/1415) hikmet kavramına “adalet”, “ilim”, “hilm” (yumuşak huyluluk), “Kur’ân” “peygamberlik,” “İncil” gibi anlamlar yüklemiştir. Ona göre muhkem sure, “neshe uğramamış olan sure/ayetlerdir.” Muhkem ayetler, “okuyanın/dinleyeninin onu anlaması için tevile ihtiyaç duymayacak şekilde delaleti açık olan ayetlerdir.”³²²

Son dönemde garip kelimeler üzerine araştırma yapan es-San’anî (ö. 1182/1768) de hikmeti “akıl ve anlayış” olarak yorumlamıştır. O, akla hikmet denmesi hususunda es-Sicistânî’nin zikrettiği delilin aynısını zikretmiştir.³²³

2.1.6. Vücûh ve Nezâir Eserlerinde Hikmet

Mukatil b. Süleyman’ın (ö. 150/767) “el vücûh ve’n-Nezâir” adlı eserinde hikmetin beş farklı anlama geldiğini söylemiştir. Bu anlamları şu şekilde sıralayabiliriz:

1) Öğüt/Vaaz:

“وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكُم مِّنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ وَادْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ” : Allah’ın size bahşettiği nimetleri, kitaptan ve hikmetten size öğüt vermek üzere gönderdiklerini hatırlayın.”³²⁴ Ayetinde hikmet, “Kur’ân ve Kur’ân’ın içindeki öğütler” manasındadır.³²⁵

“وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ” : Size kitabı ve hikmeti öğretiyor.”³²⁶ Ayetinde “hikmet” kavramı ile “öğüt”, “Kur’ân’daki helal ve haramlar” kastedilmiştir.³²⁷

³¹⁵ Ebu’l-Kâsım Huseyn b. Rağıb el-İsfahanî, *Müfredatu Elfazi’l-Kur’ân*, thk. Safvan Adnan Davûdî (Beyrut: Dâru’ş-Şâmiyye, 1997), 249.

³¹⁶ Ebû’l-Ferâc Cemalüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbn Cevzî, *Tezkiratu’l-Erîb fî Tefsîri’l-Ğarîb*, thk. Târik Fethî es-Seyyid (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004), 23-300.

³¹⁷ İbn Cevzî, *Tezkiratu’l-Erîb fî Tefsîri’l-Ğarîb*, 36.

³¹⁸ İbn Cevzî, *Tezkiratu’l-Erîb fî Tefsîri’l-Ğarîb*, 38.

³¹⁹ İbn Cevzî, *Tezkiratu’l-Erîb fî Tefsîri’l-Ğarîb*, 201.

³²⁰ İbn Cevzî, *Tezkiratu’l-Erîb fî Tefsîri’l-Ğarîb*, 294.

³²¹ İbn Cevzî, *Tezkiratu’l-Erîb fî Tefsîri’l-Ğarîb*, 326; 347.

³²² Meccüddîn Muhammed b. Ya’kub el-Firuzâbâdî, *el-Kâmusu’l-Muhît*, thk. Halil Mektebetu’t-Tahkîk (Dimeşk: Müessesetu’r-Risâle, 1998), 1096.

³²³ Muhammed b. İsmâîl el-Emîr es-San’anî, *Tefsîru Ğarîbi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Subhî b. Hasen Hallâk (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2016), 157.

³²⁴ el-Bakara 2/231.

³²⁵ Mukâtil b. Süleymân, *el-Vücûh ve Nezâir fî’l-Kur’ânî’l-Azim*, thk. Hatim Salih Damin (Irak: Mektebetur’ Rüşd, 2011), 87.

2) Anlamak/bilmek:

”³²⁸ ve *وَأَتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا* : ve ona henüz çocukken hikmeti verdik.”

”³²⁹ *Andolsun biz, Lokman’a hikmeti verdik*” ayetlerinde hikmet kavramı, “bilmek/anlamak” anlamında kullanılmıştır.³³⁰

3) Peygamberlik/Nübüvvet

”³³¹ *Allah, ona (Davud’a) hükümdarlık ve hikmet verdi.*”

”³³² *Şüphesiz biz, İbrahim ailesine de kitap ve hikmet vermişizdir.*” ayetlerinde hikmet, “peygamberlik/Nübüvvet” anlamında kullanılmıştır.³³³

4) Kur’ân Tefsiri

”³³⁴ *Kime hikmet verilmişse şüphesiz ona çokça hayır verilmiştir*” ayetinde hikmet kavramı, “Kur’ân tefsiri” anlamında kullanılmıştır.³³⁵

5) Kur’ân

”³³⁶ *Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütle çağır*” âyetinde hikmet “Kur’ân’ın kendisi” anlamında kullanılmıştır.³³⁷

Vücûh ve nezâir türü eser yazan müelliflerden Ebû Hilâl el-Askerî, (ö. 400/1009) hikmetin asıl anlamının engellemek olduğunu zikreder. Ona göre öğüt/vaaz da kişiyi günaha dalmaktan koruduğu için ona da hikmet denmiştir. İnsanların arasında kavga ve münakaşaya engel olduğu için yargıda bulunmaya da hüküm denilmiştir. İlim/bilgiye hikmet denilmesi de ilmin sahibini cahil kişinin yaptığı kötü fiillerden korumasından kaynaklı oluşundandır. Allah’a hakîm denmesi iki sebepten dolayıdır. Birincisi zatından dolayı yani yüce Allah, Âlim olduğu için Hakîm diye isimlendirilmiş. İkincisi de

³²⁶ el-Bakara 2/151.

³²⁷ Mukâtil b. Süleymân, *el-Vücûh ve Nezâir fî'l-Kur'âni'l-Azim*, 87.

³²⁸ Meryem 19/12.

³²⁹ Lokmân 31/12.

³³⁰ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve Nezâir fî'l-Kur'âni'l-Azim*, 87.

³³¹ el-Bakara 2/251.

³³² en-Nisâ 4/54.

³³³ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve Nezâir fî'l-Kur'âni'l-Azim*, 88.

³³⁴ el-Bakara 2/269.

³³⁵ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve Nezâir fî'l-Kur'âni'l-Azim*, 88.

³³⁶ en-Nahl 16/125.

³³⁷ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve Nezâir fî'l-Kur'âni'l-Azim*, 88.

zatından kaynaklanmayıp fiillerinden kaynaklanmaktadır. Yani onun bütün fiilleri sağlam ve hikmetli olduğundan dolayı ona Hakîm denilmiştir.³³⁸

Erken dönemde vücûh ve nezaîr alanında kitap yazan Ebu Hilal el-Askerî'ye göre de hikmet kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de helal-haram, sünnet ve şer'i hükümler; anlama ve ilim; peygamberlik; Kur'ân tefsiri ve Kur'ân olmak üzere beş farklı anlamda kullanılmıştır.³³⁹ Ne var ki, Mukâtil'in öğüt/vaaz olarak yorumladığı ayeti o, helal ve haram olarak tefsir etmiştir.³⁴⁰

İbn Cevzî'ye göre hikmet, bâtılı işlemekten alıkoyan/engelleyen bir tür ilimdir. Ya da ilim ve amelde insanın ulaşabileceği zirve noktasıdır. İbni Kuteybe, kişi ilim ve amelde kemale ermedikçe ona hakîm denilmez demiştir. İbn Cevzî müfessirlerin hikmet kelimesine altı farklı anlam yüklediğini iddia eder. Yukarıda zikredilen beş anlama ek olarak o, Kamer suresi 5. ayette zikredilen “*Hikmetün baliğa*” tabiri ile vaaz anlamının kastedildiğini zikreder.³⁴¹

ed-Damâğânî (ö. 478), Mukâtil'in zikrettiği beş anlama katılıp onları olduğu gibi zikretmiştir.³⁴² el-Mutarrizî, Mukâtil'in hiç zikretmediği bir anlamı daha zikreder. O, Hz. Davud'tan bahseden Sâd suresi 20. ayetinde ifade edilen “*Biz ona hikmeti ve güzel konuşma yeteneği verdik.*”³⁴³ ayetinde hikmetin “Zebûr” olduğunu ifade etmiştir.³⁴⁴

2.1.7. Tefsir Eserlerinde Hikmet

Tefsir kaynaklarında müfessirler, bahsi geçen ayetlerdeki hikmet kavramını Mukâtil'den farklı şekilde yorumlamıştır. Mukâtil'in Bakara 151-231 ayetlerde hikmet kelimesine verdiği “öğüt ve vaaz” anlamını, müfessirler “sünnet,”³⁴⁵ anlamıyla

³³⁸ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh ve'n-Nezâîr*, thk. Muhammed Osman (Mısır: Mektebetü's-Sekâfetu'd-Diniyye, 2007), 180.

³³⁹ el-Askerî, *el-Vücûh ve'n-Nezâîr*, 180-181.

³⁴⁰ el-Askerî, *el-Vücûh ve'n-Nezâîr*, 180.

³⁴¹ İbn Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yûni'n-Nevâzır fî İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâîr*, 261-262.

³⁴² Ebû Abdullâh Huseyn bin Muhamed ed-Damâğânî, *el-Vücûh ve'n-Nezâîr li Elfâzi Kitâbillehi'l-Azîz*, thk. Arabî Abdulhamîd Alî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 176.

³⁴³ Sâd 38/ 20.

³⁴⁴ el-Mutarrizî, *el-Müğrib fî Tertibi'l-Mu'rib*, 1/218.

³⁴⁵ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Camîu'l-Beyân an Tefsiri'l-Ayi'l-Kur'ân*, tah. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Darü'l-Hicr, 2001), 2/695; İmâdüddîn İsmail b. Şihâbiddin Ömer ibn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd. (Kahire: Metebetu Evladü's-Şeyh Lit'-Türas), 2/ 124-370; Ebül Kasım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmi ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûnu'l-Ekâvil fî Vücûhu't-Te'vîl*, thk. Şeyh Adil Ahmed Abdü'l-Mevcud (Riyad: Mektebetü'l-Abikan, 1998), 1/454; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsir* (Beyrut: Daru Kur'âni'l-Kerim), 1/106.

karşılamışlardır. Mukâtil'in hikmeti anlamak ve bilmek anlamında kullandığı Meryem 12 ve Lokmân 12. ayetlerinde ise müfessirler, bu kavramı “doğru söz söyleme,” “doğru konuşma”³⁴⁶ “anlama, bilme ve hayra yönelme,”³⁴⁷ “öğüt verilen ve kendisi ile uyarılan dil”³⁴⁸ anlamı ile karşılamışlardır. Mukâtil'in hikmeti, peygamberlik/nübüvvet anlamıyla ifade ettiği Bakara 251 ve Nisâ 54. ayetlerinde zikredilen hikmeti müfessirler, “sünnetullaha uygun hüküm vermek/hükmetmek,”³⁴⁹ “hakikatin sırları” ve “ilmin kemale ermesi”³⁵⁰ gibi anlamlarla karşılamışlardır. Mukâtil'in hikmet kavramının Kur'ân tefsiri anlamına geldiğini söylediği Bakara 269. Ayetiyle ilgili olarak müfessirler hikmeti “ilim,” “anlama,” “doğru söz söyleme,”³⁵¹ anlamıyla ifade etmişlerdir. Mukâtil'in hikmeti Kur'ân anlamıyla ifade ettiği en-Nahl 125. ayetini ise müfessirler, “doğru söz,” “kessin delil,”³⁵² “hikmetli, yumuşak söz söyleme uslubu,”³⁵³ “tebliğ ve irşad yaparken kullanılan yöntem”³⁵⁴ anlamlarıyla karşılamışlar. Müfessirler, bu ayetteki hikmet kavramının “kesin deliller ile muhatabı ikna edici ve kötü niyetli tartışmalara son noktayı koyan kesin sağlam bilgi” olduğunda hemfikirler.³⁵⁵

Görüldüğü üzere müfessirler, *hikmet* kavramına farklı bağlamlarda çeşitli anlamlar yüklemiş ve bu kavrama dair yorumlarını vüçûh ve Nezâir literatüründe zikredilen anlamlarla sınırlı tutmamışlardır. Eğer vüçûh ve Nezâir müelliflerinin sundukları anlamlar mutlak ve değişmez kabul edilseydi, tüm müfessirlerin *hikmet* kavramını aynı şekilde yorumlamaları gerekirdi. Ancak tefsir tarihinde bu kavrama dair farklı yaklaşımların ortaya çıkması, kelimenin çok anlamlılığı ile birlikte bağlamın belirleyici rolünü de gözler önüne sermektedir.

2.1.8. Hikmet Kavramı Hakkında Genel Değerlendirme

Hikmet, vüçûh ve nezâir eserlerinde zikredilen anlamlarından olan nübüvvet ve Kur'ân'ı anlama kuvveti anlamlarına gelemmez. Çünkü “el-hakîm” kelimesinin

³⁴⁶ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 2/491.

³⁴⁷ İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 9/221.

³⁴⁸ Ebu Hayyân Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Hayyân el-Endelüsî, *Tefsiru Bahrû'l-Muhît*, thk. Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Daru Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 7/181.

³⁴⁹ İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 4/120.

³⁵⁰ Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Huseyn, er-Razî, *Mefâtihi'l-Gayb* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981), 10/137.

³⁵¹ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethû'l-Kadîr: el-Câmi' Beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr*, thk. Dr. Abdurrahman Ümeyra (Mısır: Daru'l-Vefâ) 1/491.

³⁵² Şevkânî, *Fethû'l-Kadîr*, 3/281.

³⁵³ es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 2/148.

³⁵⁴ Hayreddin Karaman vd, *Kur'ân Yolu Tefsiri*, 1/424.

³⁵⁵ Hayreddin Karaman vd, *Kur'ân Yolu Tefsiri*, 1/424.

peygamberler dışında da kullanıldığı tevatüren sabittir. Peygamber dışındaki varlıklar için kullanıldığında ise peygamberlik ve Kur’ân’dan farklı bir şey olup nesnenin hakikatini anlama ya da güzel işlere yönelme anlamında olur.³⁵⁶

Razî (ö. 606/1210) de hikmetin çok anlamlılığını eleştirmiştir. O, Mukâtil b. Süleyman’ın hikmetin dört anlamda kullandığını zikreder ama bu anlamların tamamı tek bir anlam ifade ettiğini ve hepsinin hakikatte “ilim/bilgi” manasında olduğunu belirtir.³⁵⁷ Ayrıca doğruluk yapma anlamına gelen hikmetin tanımını şöyle yapmıştır: “beşerin takati ölçüsünde ilahi ahlak ile ahlaklanmasıdır.” Razî, hikmetin bunun ve ilim dışında başka anlama gelmediğini de vurgulamıştır.³⁵⁸

Hikmet, ilim ya da akıl ile doğru olanı yapmaktır. Hikmet, Allah’a nispetle nesneleri son derece sağlam icat etme ve onların durumunu bilmektir. İnsana nispetle mevcudatı bilmek ve iyi işler yapmaktır. “*Biz Lokmana hikmeti verdik*”³⁵⁹ ayetinde Hz. Lokman, bu anlam ile nitelendirilmiştir. Hikmet, kişiyi cahillikten koruyup, ilim veya akıl ile doğru olana uygunluk halidir. Zikredilen bütün ayetlerde hikmet bu anlamdadır. Buna rağmen iddia sahiplerinin iddia ettikleri görüşlerin (hikmetin beş farklı anlama gelmesi) doğru olduğunu varsayarsak o zaman hikmetin daha çok vecihlerinin olması gerekir. Çünkü Kur’ân, hikmeti bu vecihlerin anlamları kılmamış, zikredilen bu anlamların hepsinin hikmet olduğunu vurgulamıştır. Zira hikmet, zikredilen anlamı ile cahillikten koruyan/cahilliğe engel olan ve ilim-akıl ile doğru olana muvafık olan her şeyin sıfatı olabilir. Bu husus hikmete nispet edilen bütün vecihlere şamildir.³⁶⁰

Vücûh ve nezâir müelliflerinden Ebû Hilâl el-Askeri’nin de dediği gibi vaaz kişiyi günaha dalmaktan koruduğu için ona hikmet denilmiştir. İlim, sahibini cahil kişinin yaptığı kötü fiillerden koruduğundan dolayı ona da hikmet denilmiştir. Kur’ân, vücûh yazarlarının iddia ettiği gibi hikmeti “nasihat sözleri” olarak isimlendirmemiş; bilakis “nasihat sözlerinin” hikmet olduğunu ifade etmiştir. Aynı şekilde hikmeti ilim olarak açıklamamış; ilmin hikmet olduğunu vurgulamıştır. Kur’ân’ın hikmeti bir yerde öğütlerle bir başka ayette ilim ve anlama, başka ayette peygamber, bir başka ayette Kur’ân ve

³⁵⁶ Razî, *Mefâtihi’l-Gayb*, 7/73.

³⁵⁷ Razî, *Mefâtihi’l-Gayb*, 7/73.

³⁵⁸ Razî, *Mefâtihi’l-Gayb*, 7/73.

³⁵⁹ Lokmân 31/12.

³⁶⁰ Abdulcebbar Fethi Zeydan, *lâ vücûh velâ Nezâir fî Küttübi’l-Vücûhi ve’n-Nezâir*, (Bağdat: Daru Kütübü’l-Vesâik, 2018), 141-142.

Kur'ân'ın tefsiri olarak ifade etmesinden hareketle vücûh alanında eser yazanlar onun farklı anlamlarının olduğunu sanmışlar. Ama Kur'ân, bunları hikmet olarak isimlendirmeyip bütün bu anlamların hikmet olduğunu vurgulamaktadır. Bu itibarla zikredilen bütün bu vecihler tek bir anlam ifade eder. Yani Kur'ân “*Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle davet et*”³⁶¹ ifadesiyle “Rabbinin yoluna Kur'ân ile davet et” anlamı değil “Rabbinin yoluna insanları cehalet kaynaklarından koruyacak şeylerle davet et” kastetmiştir ki hikmet kelimesinin asıl delaleti budur. Aynı şekilde “O, *hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verildiyse ona büyük bir hayır verilmiştir*”³⁶² ayeti ile “Dilediğine Kur'ân tefsirini verir. Kime Kur'ân tefsiri verildiyse büyük hayır verilmiştir” anlamı değil; “cehaletten korunmayı ve doğruyu ifade etmeyi dilediğine verir. Bu kime verilirse ona büyük bir hayır (nimet) verilmiştir” anlamı kastedilmiştir.³⁶³

Görüldüğü üzere hikmet kelimesinin anlamı her bir müfessire göre ayrıdır. Her müfessir kendi bilgi birikimi ve anlayışına göre kelimeleri tefsir etmiştir. Ayetlerde mübhem olan bu kelimeyi her bir müfessir kendince izah etmiştir. Verilen bu anlamlar da kişisel yorum olup hikmet kelimesinin asıl ve yan anlamlarından değildir.

Kur'ân'da “hikmet” kavramının kökü olan “hüküm” kelimesiyle yargıda bulunmak ve bilmek anlamları kastedilmiştir. *ذَٰلِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ* “Bu, Allah'ın hükmüdür. O, aranızda hüküm veriyor.”³⁶⁴ ayetinde “yargıda bulunma;” “ey Yahya, Kitabı kuvvetle tut. Daha çocuk iken ona hükmü verdik.”³⁶⁵ ayetinde ise “bilgi ve ilim” anlamlarını ifade etmektedir. Bazen de hüküm kavramı ile her iki anlama da yorumlanması mümkündür. “Öyleyse, Rabbinin hükmüne sabır göster.”³⁶⁶ ve “Süleyman'a bu meselenin hükmünü bildirmiştik; her birine hüküm ve ilim verdik.”³⁶⁷ ayetlerinde hüküm kavramı ile yargıda bulunma anlamı ya da bilgi/hikmet anlamlarından biri tercih edilebilir. Kur'ân'da hikmet ise sadece “ilimle birlikte amel ya da değerli/derin ve yararlı bilgi” anlamındadır.³⁶⁸

³⁶¹ en-Nahl 16/125.

³⁶² Bakara 2/269.

³⁶³ Zeydan, *lâ vücûh velâ Nezâir fî Kütübi 'l-Vücûhi ve 'n-Nezâir*, 142.

³⁶⁴ el-Mümtehine 60/10.

³⁶⁵ Meryem 19/12.

³⁶⁶ el-İnsan 76/24.

³⁶⁷ el-Enbiyâ 21/79.

³⁶⁸ Fâdıl Salih es-Samerraî, *min Esrâri Beyâni 'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru İbni Kesîr, 2019), 11-13.

Yine Kur'ân'a göre hikmet, eğitim ile elde edilebileceği gibi Allah tarafından verilmiş bir lütuf da olabilir. Buna mukabil hüküm ise sadece Allah tarafından verilip eğitim ile elde edilecek şey değildir. “*Rabbimiz! İçlerinden onlara bir peygamber gönder; onlara kitabı ve hikmeti öğretsin.*”³⁶⁹ “*Sana kitabı, hikmeti, Tevrat’ı ve İncil’i öğrettim.*”³⁷⁰ ayetlerinde hikmetin öğretme sonucu elde edildiği; “*Davud Calut’u öldürdü. Allah da ona hükümdarlık ve hikmet verdi.*”³⁷¹ ve “*O, dilediğine hikmeti verir ve kime hikmet verilirse o kimse birçok hayra nâil olmuş demektir.*”³⁷² ayetlerinde ise hikmetin vehbi yönüne işaret edilmiştir. Ama Kur'ân'ın hiçbir yerinde hüküm öğretme ile zikredilmemiş; Kur'ân'da hüküm kelimesinin geçtiği bütün yerlerde onun Allah tarafından verdiğinden bahsedilmiştir “*(Yusuf) Erginlik çağına erişince, kendisine hüküm ve ilim verdik.*”³⁷³ Ve “*Sizden korktuğum için de hemen aranızdan kaçtım. Derken, Rabbim bana hüküm ve hikmet bahşetti*”³⁷⁴ ayetlerinde buna işaret edilmiştir.³⁷⁵

Aynı maddeden türeyen kelimler olan احكم يحكم احكاما ifadeleri ile bir şeyin dışarıdan delinmeyecek/bozulmayacak şekilde sağlam yapılması; حكم يحكم kalıbı ile yargıda bulunmak/hüküm vermek; الحكمة ise akla hakikat ve bilginin isabet etmesi; derin ve faydalı bilgi anlamındadır.³⁷⁶ Bu itibarla حكم/h-k-m maddesinden türeyen hikmetin üç vecihli olduğu söylenilebilir.

Sonuç olarak hikmet kavramının temel anlamı, engel olmak demektir. Cehaleti engellediği için bilgiye hikmet, suçu önlediği için hüküm verene hakim, atı kontrol altında tuttuğu için gеме de hikmet denilmiştir. Aralarında var olan bu münasebetten dolayı bu anlamlar hikmetin yan anlamlarıdır. Mukâtil'in hikmet kavramı için zikrettiği öğüt, peygamberlik, Kur'ân tefsiri ve Kur'ân hikmet kavramının yan anlamlarından olmadığı gibi bu anlamlar ne Arapdili sözlüklerinde ne de Garîbu'l-Kur'ân eserlerinde yer edinmemiştir. Mukâtil'in hikmet kavramı için zikrettiği anlamak/bilmek Arapdili sözlüklerinde hikmet için zikredilen yan anlamlardandır. Nitekim Razi de hikmet için

³⁶⁹ Bakara 2/129.

³⁷⁰ el-Mâide 5/110.

³⁷¹ el-Bakara 2/251.

³⁷² el-Bakara 2/269.

³⁷³ Yûsuf 12/22.

³⁷⁴ eş-Şuarâ 26/21.

³⁷⁵ es-Samerraî, *min Esrâri Beyânî 'l-Kur'ân*, 11-13.

³⁷⁶ Ahmed Ubeyd el-Kebîsî, *Mesvûatü 'l-Kelime*, 3/ 458-461. (2120-23).

zikredilen bu anlamların hiçbirinin uygun olmadığını; hikmetin sadece ilim/bilmek anlamında olduğunu ifade etmiştir.³⁷⁷

2.2. ZULÜM³⁷⁸

2.2.1. Zulüm Kelimesinin Lugat ve Istılah Anlamları

2.2.1.1. Lugat Anlamı

a) Başkasının Hakkını Almak/Haksızlık

Z-l-m ظلم kelimesinin mastarı olan zulüm, Halil b. Ahmed'e göre “başkasının hakkını almak” ve “bir kişiye haksızlık yaptığını bildirmek”³⁷⁹ demektir. Z-l-m kökü, genellikle bir kişiye veya bir şeyin doğasına karşı yapılan “haksız hareket” veya “adil olmayan davranış” ile ilişkilendirilir. Z-l-m kalıbının iftial babı olan “ظلم فلان فاضلم/ zülime fılanün fe'z-zeleme” tabiri “kişinin kendi rızası ile haksızlığı üstlenmesi”ni ifade eder. “Cömert birinden göçünden fazlasını istemek” de zulüm kelimesinin anlamındandır. Bu minvalde olan kişiler için de “مظلوم/mazlum” tabiri kullanılır. Nitekim Şair Züheyr de (ö. 609) ويظلم أحيانا فيظلم “bazen ondan yükleneceğinden fazla istenirdi o da buna rıza gösterip bu üstlenirdi” dizesinde zulmün “gücünden fazlasını istemek” anlamını kast etmiştir.³⁸⁰

Yukarıda zikredilen anlamı ile “ظلم”, sadece birine haksızlık yapmak değil, aynı zamanda o kişinin zulme karşı koymaması veya zulme cevap vermemesi anlamına gelir. Bu kullanım, sabrı ve hoşgörüyü de ifade etmektedir. Zulme uğrayan kişinin, gücü

³⁷⁷ Râzî, *Mefâtiḥü'l-Gayb*, 7/73.

³⁷⁸ Ulaşabildiğimiz kadarıyla zulüm hakkında şu çalışmalar yapılmıştır.

Doktora Tezi: İsmail Karagöz, *Kur'an'da Zulüm Kavramı* (Ankara Üniversitesi 1994).

Yüksek Lisans Tezi: Azamat Assanov, *Matürüdi Düşüncede Zulüm Kavramı* (Ankara Üniversitesi 2018); Musa Özzeybek, *Kur'an'da Zulüm Kavramı* (Selçuk Üniversitesi 1992); Mehmet Kutlay, *Kur'an-ı Kerim'de Zulüm Kavramı* (Bursa Uludağ Üniversitesi 1994); Abdülaziz Yenyol, *Din Eğitimi Açısından Kur'an-ı Kerim'de Zulüm Kavramı* (Marmara Üniversitesi 1997); Betül Altun, *Hadis Literatüründe Zulüm Kavramı* (Ankara Üniversitesi 2002); Hanife Özer, *Kur'an-ı Kerim'e Göre İnanç Hayatını Etkileyen Faktörler Zulüm Örneği* (Marmara Üniversitesi 2003).

Makale: Veli Ulutürk, *Kur'an-ı Kerim'de Zulüm Kavramı*, (Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1990, sayı: 9); Veli Ulutürk, *Kur'an-ı Kerim'in Zulüm ve Zalim Dedikleri*, (Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1991, sayı: 10); Abdülhamit Sinanoğlu, *Zulüm ve Kötülükler İlahî mi İnsanı midir?* (Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012, cilt: 10, sayı: 19); Duran Ali Yıldırım, *İnanç Amel ve Ahlak Ekseninde Zulüm Kavramı* (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2016, sayı: 9); Şadi Eren, *Kur'ânî Perspektiften Adalet ve Zulüm Kavramlarına Genel Bir Bakış* (Katre: Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi 2018, sayı 6); Mesut Avcı, *Kur'an'da Zulüm Kavramı* (Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2017 c.3).

³⁷⁹ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 8/163.

³⁸⁰ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 8/163.

yetmesine rağmen karşılık vermemesi, onun sabırlı ve metin olmasını anlatan bir durumu ifade eder.

Ezherî, (ö. 370/980) الظلم/ez-zulüm sadece bir hak ihlali değil, aynı zamanda bilinçli bir tercihi içerdiğini vurgular. Ona göre zulüm, ifti'al kalıbında kullanıldığında, “Zülime fülânün fe'z-zeleme” “zulmedilmeye tahammül” edip “gücü yetmesine rağmen karşılık vermedi” anlamındadır. Ayrıca ظلم /zulüm kelimesi, “bir kişiden gücünden fazlasını talep etmek” anlamına da gelir.³⁸¹ Yani birine, kapasitesinin veya imkanlarının ötesinde bir yük koymak, ona aşırı ve haksız bir yükümlülük yüklemek zulüm olarak kabul edilir.

el-Mutezellîm/المتظلم, “zulme uğrayan” ya da “uğradığı zulmü şikayet eden” kişiyi ifade eder. Yani, bir kişi başka birinin zulmüne maruz kalıyorsa, bu kişi “el-mütezellîm” olarak adlandırılır. “ما ظلمك عن كذا”/Mâ zelemeke an kezâ/seni bundan zulmeden nedir? cümlesinde ise “zulüm” kelimesi, “alıkoymak” veya “engellemek” anlamında kullanılmıştır. Yani “sana şu konuda zulmetmedim” ifadesi, “seni bu şeyden alıkoymadım” veya “sana bu konuda engel olmadım” şeklinde anlaşılabilir. Buradaki “zulüm”, genellikle zarar vermek anlamından daha çok “bir şeyi yapmaktan alıkoymak” anlamına gelir.³⁸²

Mutarrizi'nin tanımına göre zulüm, “birinden zorla alınan şey” demektir. Bu anlam, daha çok maddi veya manevi bir şeyin haksız bir şekilde alınması, çalınması ya da birine ait bir hakkın zorla gasp edilmesi manasındadır. “ظن النصراني انه لم يلتفت الى ظلامته”/Zanne'n-Nasrâni ennahü lem yaltafit ila zelâmetihi/ Hristiyan, zulmüne dikkat edilmediğini düşündü” ifadesindeki ظلامته/zelamatihi kelimesi, “şikayet etme” anlamında mecazî olarak kullanılmıştır. Yani, burada zulüm yalnızca haksızlık, zorla alma ya da gasp etme anlamında değil, aynı zamanda bir kişinin başına gelen haksızlık karşısında duyduğu mağduriyetin ifade edilmesi için mecazî olarak kullanılmıştır.³⁸³

İbni Manzûr'a göre zulüm kelimesinin asıl anlamı “eziyet vermek,” “sapmak,” “haddi aşmak”tır. تَظَلَّمَ /Tezelleme minhû ifadesi “kendisine yapılan zulmü şikayet etmek”; وَتَظَلَّمَ الرَّجُلُ/tezelleme'-recül “adam kendisine yapılan zulmü geri çevirdi/zulüm altında kalmadı”; فَتَظَلَّمَ/ez-zelemetû “hak sahiplerini haklarından alıkoyanlar”;

³⁸¹ Ezherî, *Tehzibu'l-Luğâ*, 14/384.

³⁸² Ezherî, *Tehzibu'l-Luğâ*, 14/384.

³⁸³ Mutarrizi, *el-Muğrib fî Tertibi'l-Mu'rib*, 2/35.

ظَلَمْتُهُ/zalemtuhû fetezelleme “zulme rıza göstermek/kabullenmek” anlamındadır. وَظَلَمَهُ/Zallemehû bir kişiye “zalim olduğunun bildirilmesi;” الْمَظْلُومُ/el-mazlime “zulüm yoluyla birinden alınan mal” veya benzeri şey; الظَّالِمُ/ez-zelîm “çok zulmeden/zalim” anlamındadır.³⁸⁴

b) Bir Şeyin Olmaması Gerektiği Bir Yerde Olması/Bir Şeyin Olması Gerektiği Yerin Dışında Başka Bir Yerde Olması

Halil b. Ahmed’e göre zulüm, bir şeyin “olmaması gerektiği yerde olması” anlamına da gelir. ظَلَمْتُ الارض/Zalemtü’l-arze örneğinde olduğu gibi yer/toprak için kullanıldığında “hiç sürülmeyen toprağı sürmek”; ظَلَمْتُ الناقة/zalemtü’n-nâkete örneğinde olduğu gibi hayvan için kullanıldığında “hastalık ya da yaşlılık olmaksızın hayvanın kesilmesi”; demektir. Lokman suresinin 13. ayeti olan اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ “Çünkü O’na ortak koşmak kesinlikle çok büyük bir zulümdür”³⁸⁵ ayetinde ise zulüm, şirk anlamındadır.³⁸⁶

İbni Düreyd’e göre zulmün asıl anlamı “bir şeyi yanlış yere koymaktır.” Ona göre zulüm kelimesinin bu şekilde kullanılışı çok yangın olup daha sonra kötü olan her şeye zulüm denilmiştir. ظَلَمْتُ الارض/Zalemtü’l-arde ifadesindeki zulüm, “uygun olamayan yeri kazmak”, ظَلَمْتُ السَّاء/zalemtü’s-seqae ifadesinde ise zulüm kelimesi, “hiç susamadığı halde su içmek” anlamındadır.³⁸⁷

el-Ezheri’ye göre zulüm, اَظْلَمَ فُلَانٌ عَلَيْنَا الْبَيْت/ezlame fülânün aleyye’l-beyte ifadesinde “birinin sana hoşlanmayacağı kelimeleri şiirle söylemesi;” مِنْ أَشْبَهَ أَبَاهُ فَمَا ظَلَمَ /men eşbehe ebâhû femâ zaleme/babasına benzeyen zulmetmemiştir” atasözünde ise zulüm, “benzerliği başka bir yere vermemek” anlamındadır. Zulüm, yiyecek ve içecekler için kullanıldığında bir şeyin “olgunlaşmamış, ham hali;” nehir ve su için kullanıldığında “suyunun daha önce ulaşmadığı yerlere ulaşması;” anlamındadır. Zulüm, اَلْأَرْضُ الْمَظْلُومَةُ/el-arzü’l-mazlûme tabirinde “yağmur yağmayan toprak” anlamını ifade eder. ظَلَمْتُ اللَّبَنَ/Zalemtü’l-lebene ifadesindeki zulüm, “kaymak tutmadan önce sütü içmek” anlamını ifade eder. Zulüm kelimesi, اَدْنَى ظَلَمَ /laqituhû ednâ zalem cümlesinde “ilk olarak onunla karşılaştım” anlamını ifade eder. ظَلَمَ السَّيْلُ الارض

³⁸⁴ İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, 13/373.

³⁸⁵ Lokmân 31/13.

³⁸⁶ Halil b. Ahmed, *Kitabu’l-Ayn*, 8/163.

³⁸⁷ İbn Düreyd, *Cemheratü’l-Luga*, 2/934.

/Zaleme's-seylu el-arze/ sel yere zulmetti ifadesindeki zulüm, “hiç kanal olmayan yerde selden dolayı su kanalının açılması” anlamındadır. ظلم الحمار الاتان /Zaleme'l-himâru el-etâne/erkek eşeğin dişisine zulmetmesi cümlesindeki zulüm, onu “hamile bırakması”dır. لزموا الطريق فلم يظلموه /lezimût'-tarîqe felem yazlimuhu/yola sadık kaldılar, yoldan sapmadılar ifadesinde ise zulüm, cümleye “yoldan sapmak” anlamında katmaktadır.³⁸⁸ Bu kullanımda “ظلم” kelimesi, “sapmak” anlamında mecaz olarak kullanılıyor ve fiziksel ya da manevi bir yoldan sapma durumu ifade etmektedir.

İbni Manzûr'a göre zulüm kelimesinin asıl anlamı “eziyet vermek”, “sapmak”tır. /yola أَخَذَ فِي طَرِيقٍ فَمَا ظَلَمَ يَمِينًا وَلَا شِمَالًا/ Yola girin ona zulmetmeyin لَزِمُوا الطَّرِيقَ فَلَمْ يَظْلَمُوهُ /yola koyuldu sağa sola sapmadı cümlelerinde zulüm “yoldan çıkmak/sapmak” anlamında kullanılmıştır. Aynı şekilde لَا تَظْلِمْ هَذَا الصَّوْبَ /şu cihete yönel ondan ayrılma misalinde de “sapmak/ayrılmak” anlamına gelir. /Kim kurta من اسْتَرْعَى الذَّنْبَ فَقَدْ ظَلَمَ/ Kim kurta çobanlık yaptırırsa zulmetmiştir” atasözünde zulüm, “yanlış yapmak” anlamını ifade etmektedir. /ez-Zalîme ve الظَّالِمُ/ ile “henüz kaymak tutmadan tüketilen süt” anlamı kast edilir. /Zellâmun lil cüzür/ deveye zulmettiler “deveyi kesme işini beceremedi” ظَلِمْتَ النَّاقَةَ/ zulimeti'n-Nâqetu “hastalık olmaksızın deve kesildi” anlamını ifade eder. Yukarıda zikredilen örneklerin tamamında zulüm “vakinden önce” “uygun olmayan yerde uygunsuz zamanda” anlamını ifade edip bunların tamamı zulüm olarak nitelendirilmiştir.³⁸⁹

c) Karanlık/Aydınlığın Olmaması

Halil b. Ahmed, zulüm kelimesinden türeyen الظلمة /ez-zulmet “nurun/aydınlığın gitmesi” anlamını ifade ettiğini zikreder. O, لَيْلَةُ ظُلْمَاءَ/leyletü'z-zelma/karanlık gece ve يَوْمٌ مَظْلَمٌ/yevmün müzlim karanlık gün ifadelerinin “kötü/şerli gün ve gece” anlamına geldiğini zikretmiştir.³⁹⁰

Halil b. Ahmed, bu tür ifadelerin sadece fiziksel bir karanlığa işaret etmediğini, aynı zamanda kötü, şerli, belalı günler veya geceler anlamına geldiğini kast etmiştir. Bu kullanımlar, zulmün bir anlamda kötülüğü, adaletsizliği ve karanlık bir durumu simgeleyen bir mecaz anlam taşıdığını gösterir. Bu mecaz kullanım, zulmün insanların yaşamına getirdiği karanlık, belirsizlik ve adaletsizlik gibi soyut anlamlarını ifade eder.

³⁸⁸ el-Ezherî, *Tehzibu'l-Luğâ*, 14/382-387.

³⁸⁹ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, 13/373.

³⁹⁰ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 8/163.

Bu yüzden “leyletü’z-zulme/karanlık gece” ve “yevmün müzlim/karanlık gün” gibi ifadeler, aynı zamanda kötülük ve şerle ilişkilendirilir.

el-Ezheri’ye göre de الظلمة/ez-zulme, “*aydınlığın gitmesi*” anlamında olup الظلم/ez-zulm ifadesi de bu kelimenin isimleşmiş halidir.³⁹¹ Aynı şekilde İbn Düreyd de ظلم zulmün bir madde olduğunu ve karanlık anlamını ifade ettiğini zikretmiştir. Ona göre الظلم/azleme’l-leylu ve الظلام/zellâm ifadeleri “*gece karanlığını*” ve “*ileri derece karanlığı*” ifade eden kelimelerdir.³⁹² Bu minvalde “zulüm” bir bakıma, bir insanın ruhsal veya toplumsal anlamda karanlık bir duruma düşmesi olarak da düşünülebilir.

Zulüm kavramının lügavi anlamı incelendiğinde bu kavramın genel olarak, bir şeyi uygun olmayan yere koymak, haksızlık gibi anlamlarda kullanıldığı görülür. Kavramın asıl anlamı bir şeyi uygun olmayan yere koymak/uygun olmayan yerde uygun olmayan davranış olup haksızlık ve adaletsizlik de uygun olmayan davranış olması münasebetiyle zulüm olarak nitelendirilmiştir.

2.2.1.2. Istılah Anlamı

Bir kavram olarak zulüm, Ebu’l-Bakâ’ya göre “bir şeyi yeri olmayan (yanlış bir yere) koymak;” “başkasının hakkında tasarruf etmek” ve “hüküm koyucunun/Allah’ın kurallarını çiğnemek” demektir. Ayrıca Ebu’l-Bakâ, zulmün hakkı çiğneme, kural dışı hareket etme ve hukukun veya toplumsal normların ihlali anlamına geldiğini de belirtir.³⁹³ Burada, zulüm hem kişisel hem de toplumsal bir bozulma ve adaletin ihlali olarak karşımıza çıkar.

Cürcânî, Ebü’l-Bekâ’nın tanımlarını esas almakla birlikte, zulüm kavramına daha kapsamlı bir yaklaşım sunar. Ona göre zulüm, bir şer’î terim olarak sadece maddî anlamda bir haksızlık veya adaletsizlikten ibaret değildir. Zulüm, temelde “haktan saparak bâtıla yönelmek”, yani doğru olandan bilinçli şekilde uzaklaşıp yanlış olana meyletmek anlamına gelir. Bunun yanı sıra “haddi aşmak”, yani Allah’ın ya da toplumun koyduğu sınırları ihlâl etmek ve “eziyet ve cefa etmek”, yani başkalarına fiziksel veya psikolojik zarar vermek gibi anlamları da kapsamaktadır.³⁹⁴

³⁹¹ Ahmed el-Ezherî, *Tehzibu’l-Luğâ*, 14/382.

³⁹² İbn Düreyd, *Cemheratü’l-Luğâ*, 2/934.

³⁹³ Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât*, 594.

³⁹⁴ Seyyid Şerif, *Kitabu’t-Ta’rifât*, 148.

Tahânevî de yukarıda zulüm kelimesi için terim olarak zikredilen anlamları kabul eder. Ancak o, zulüm kelimesinin kelimî tartışmalarına da değinir. Ona göre zulüm, başkasının malında haksız olarak tasarrufta bulunmak ya da haddi aşmak demektir. Bu ikisinin de Allah hakkında olması mümkün değildir. Zira bütün mülk Allah'ındır. Onun kendi mülkünde ya da kullarında dilediği gibi tasarruf etmesi, başkasının hakkına ve mülküne taalluk etmeyeceğinden cumhura göre zulmün Allah hakkında düşünülmesi mümkün değildir. Ya da bazı kelamcıların dediği gibi Allah hakkında zulmün düşünülmesi mümkün olsa bile o, adaleti gereği kullarına zulm etmez. Zira yüce Allah, “*ben kullara zulmedecek değilim.*”³⁹⁵ ayetinde bu hususla övünmüştür. Çünkü hikmet sahibi birisi ancak kendisinin yapabileceği bir şey ile övünür. Nitekim görme engelli birisi “ben harama bakmayacağım” derse bu, kendisinin alay konusu edilmesine neden olur. Zulmün Allah hakkında düşünülmesi doğru değildir. Zira yukarıda zikrettiğimiz gibi zulüm, başkasının mülkünde tasarruf etmek ya da haddi aşmaktır. Akıllı olan kişi, bu hususun Allah hakkında mümkün olmadığını bilir. Zira O'nun uygun olmayan yerde tasarruf etmesi düşünülemez.³⁹⁶

Nekerî (1768) de zulmün tanımını şu şekilde yapmıştır: Zulüm, “adaleti düşürmeye sebebiyet veren günahları işlemektir.” Bu tür günahları işleyen kişinin şahitliği kabul edilmez. Şahitliği düşürmeye sebebiyet vermeyen küçük günahları işleyen kişi zulüm ile nitelendirilemez. Ne var ki böyle bir kişi peygamberler gibi masum da değildir.” Nekerî'ye göre bu kavram için en uygun tanım, “bir şeyi kendisine uygun yere koymamak” şeklinde tarif edilmesidir. Onun naklettiği bir görüşe göre de zulüm, “başkasının mülkünde tasarrufta bulunmaktır.”³⁹⁷

İslami ilimlerde zulüm, “kendisi için tayin edilmiş sınırları ihlal etmek, haktan batıla dönmek, kendi sınırları dışına çıkıp başkalarına zarar vermek, başkasının rızası olmadan onun mülkünde tasarruf etmek, nüfuz sahibi kişilerin adaletsiz uygulamaları ve haksızlıkları” şeklinde tanımlanmıştır.³⁹⁸ İnsaf, adalet ve kıst zulmün zıt anlamlılardır. Bağy, cevır, tuğyân, udvân, fîsk ve i'tida kavramları da zulüm kavramının eş

³⁹⁵ Kâf 50/29.

³⁹⁶ Tahanevi, *Keşşafu Istilahati'l-Fünuni ve'l-Ulûm*, 2/109.

³⁹⁷ Abdunnebi b. Abdurresul el-Ahmed Nekerî, *Düstûru'l-Ulemâ/Câmiu'l-Ulûm*, thk. Hasan Han (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 2/208.

³⁹⁸ Seyyid Şerif, *Kitabu't-Ta'rifât*, 148; Tahanevi, *Keşşafu Istilahati'l-Fünuni ve'l-Ulûm*, 2/109.

anlamlıdır. Zulmün eş anlamlısı olarak en çok cevr kavramı kullanılır. Zulüm, insan ilişkilerinde haksızlıkları ifade ettiğinden cevr kavramından daha dar anlamlıdır.³⁹⁹

2.2.2. Cahiliyye Şiirlerinde Zulüm

Cahiliyye şairlerinden Nâbiğâ (ö. 604), zulüm kelimesini bir şiirinde şu şekilde zikretmiştir:

إِلَّا أَوَارِيَّ لَأَيَّا مَا أُبَيِّنُهَا وَالنُّوْيَ كَالْحَوْضِ بِالْمَظْلُومَةِ الْجَادِ

*Barakalar hariç, evden eser kalmamış. Ama yine de su girmemesi için çadırların etrafına yığılmış toprak kalmış, tıpkı yeri uygun olmayan bir yerde kazılmış havuz gibi*⁴⁰⁰

Bu şiirde mazlûme kelimesi, mecazen “üzerine izinsiz kazı yapılmış, haksız yere delik açılmış toprak” anlamında kullanılmıştır. Bu anlam ise yukarıda zulüm kavramı için zikredilen lügavi anlamları arasında yer almaktadır. Zira Arapdili sözlük yazarları, zulmün toprak için kullanıldığında uygun olmayan yerde kazı yapmak anlamını ifade ettiğini belirtmişlerdir.

Mütenebbi (ö. 354/965), zulmü lügavi anlamlarından olan ihtiyaç duymadığı halde içmek/sulamak anlamında kullanmıştır. Örneğin:

وقائلة ظلمت لكم سقائي وهل يخفى على العكد الظليم

*Ve bir kadın dedi: “Zulmettim sizin için testimi (suyumu).” Kaymak tutmamış taze süt nasıl gizlenebilir ki sağlam karınlılardan?”*⁴⁰¹ dizelerinde süt kaymak tutmadan size içirdim demek istemiştir. Buna göre zulüm kavramı “zamanı gelmeden önce bir işi yapmak” anlamını ifade etmektedir ki bu anlam da kavramın lügavi anlamları arasında mevcuttur.

Cahiliye şairlerinden Züheyr, şiirlerinde zulüm kelimesini ekonomik ve sosyal adaletsizlik bağlamında kullanmıştır. Bu husus şiirine şöyle yansımış:

هو الجواد الذي يعطيك نائله عفوا ويظلم أحيانا فيظلم

³⁹⁹ Ebû Hayyân Ali b. Muhammed b. Abbas et-Tevhîdî, *el-Hevâmil ve's-şevâmil*, nşr. Ahmed Emîn – Seyyid Ahmed Sakr, (Kahire:el-Hey'tu'l-Amme li Kusuri's-Sekâfe, 1951) 84-85.

⁴⁰⁰ İbn Dureyd, *Cemheratü'l-Luğâ*, 2/ 934; Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 8/163.

⁴⁰¹ el-Ezheri, *Tehzibu'l-Luğâ*, 14/383; İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luğâ*, 2/934.

*O, öyle cömert ki malından ihtiyaç fazlasını sana karşılıksız verir. Bazen kendisine zulmedilir de o bu zulme katlanır.*⁴⁰²

Bu şiirde zulüm, “bir kişinin ekonomik olarak karşılayamayacağı kadar mal talep etmek” anlamındadır. Yani şiirde övülen husus, Zuheyr’in bütçesinden fazla mal talep edilmesine rağmen o, buna katlanıp yine de kendisinden istenilen malı onlara vermesidir. Yukarıda zulmün lügavi anlamlarında da ifade edildiği gibi bu anlam da zulmün lügavi anlamları arasındadır.

Antere (ö. 608) zulüm kelimesini karanlık anlamında kullanmıştır.

حُسِفَ الْبَدْرُ حِينَ كَانَ تَمَامًا - وَخَفِيَ نُورُهُ فَعَادَ ظِلَامًا

“Ay tam iken tutuldu da aydınlığı gidip karanlık oldu”⁴⁰³

فَقُلْتُ تَبَيَّنُوا ظَعْنًا أَرَاهَا ... تَحِلُّ شَوَاحِطًا جَنَحَ الظَّلَامِ

*(Arkadaşlarıma) gecenin karanlığında şevahit denilen bölgeye gelip gördüğüm develeri açıklayın dedim.*⁴⁰⁴

Yukarıdaki her iki şiirde “zellâm” kelimesi ile aydınlığın mukabili olan “karanlık” ifade edilmiştir. Bu anlam da kelimenin lügavi anlamları arasında mevcuttur. Nitekim “zellâm” kelimesinin kelime kökeni itibarıyla “karanlık” anlamına geldiğini zulmün lügavi anlamlarını zikrederken ifade etmiştik.

Cahiliye şiirinde zulüm kavramının haksızlık/hukusuzluk anlamında da kullanıldığı vakidir. Muallaka şairlerinden Züheyr b. Ebû Sülmâ (ö. 609), Kâbe duvarına asılan şiirinde zulmü teşvik edip onu övmüştür. Bu hususu şu şekilde kullanmıştır:

وَمَنْ لَمْ يُنْذَرْ عَنْ حَوْضِهِ بِسِلَاحِهِ يَهْدَمُ وَمَنْ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ يُظْلَمُ

*Kabilesini silahıyla savunmayan kişi zillate uğratılır. Düşmanlarına acımasız davranmayan kişi zulme maruz kalır.*⁴⁰⁵

Aynı şair, başka bir şiirinde:

جَرِيءٌ، مَتَى يُظْلَمَ يُعَاقَبُ بِظُلْمِهِ سَرِيعًا، وَإِلَّا يُنْذَرِ بِالظُّلْمِ يُظْلَمُ

⁴⁰² Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 8/163.

⁴⁰³ Hatip et-Tibrizî, *Şerhu Divani Antere* (Beyrut: Daru Kitabi'l-Arabî, 1993), 138.

⁴⁰⁴ Hatip et-Tibrizî, *Şerhu Divani Antere*, 143.

⁴⁰⁵ Şerafettin Yalçınkaya, *Yedi Arap Edebiyatının Harikaları* (Ankara: Ankara Okulu Yay. 2004), 61.

*Cesur kişidir; zulme uğrarsa hemen misliyle cezalandırır. Ama eğer zulüm baştan ona yönelmeden gelirse, kendisi zulmeder.*⁴⁰⁶

Bu beyitte Züheyr, zulüm kelimesini, Arap dilinde yerleşmiş olan “haksızlık, adaletsizlik, bir başkasının hakkını gasp etmek” şeklindeki kavramsal anlamıyla kullanmaktadır. Şair, güçlü bir kişiliği tasvir ederken bu kişinin adaletsizliğe maruz kaldığında misliyle mukabele ettiğini; eğer böyle bir durum yaşanmazsa bile zaman zaman kendisinin zulümle işe başlayabileceğini ifade etmektedir.

Tarefe (ö.569) de zulüm kavramını literatürdeki bilinen zulüm anlamında kullanmıştır. O, Kâbe’ye asılan şiirinde ilgili kavramı şöyle ifade etmiştir:

وْظَلُمْتُ ذَوِي الْقُرْبَى أَشَدُّ مَضَاضَةً

على المرء من وقع الحسام المهند

Akrabadan gördüğün zulüm

*Daha ağırdır saplanışından bir Hint kılıcının*⁴⁰⁷

Aynı şekilde Antere (ö. 608) de zulüm kavramını bilinen zulüm anlamı olan haksızlık ve adil olmama anlamında kullanmıştır.

وَأَحْمِلُ ثِقَلِ الضَّيْمِ وَالضَّيْمُ جَائِرٌ

وَأُظْهِرُ أَنِّي ظَالِمٌ وَإِنْ ظَالِمٌ

Haksızlığın ağırlığını taşıyorum. Haksızlık yapan zalimdir.

*Ve ben zalim oğlu zalim olduğumu ilan ediyorum/açıklıyorum.*⁴⁰⁸

Antere başka bir şiirinde:

أَتْنِي عَلِيٍّ بِمَا عَلِمْتَ فَإِنِّي سَمَحٌ مَخَالِقَتِي إِذَا لَمْ أَظْلَمْ

وَإِذَا ظَلَمْتُ فَإِنْ ظَلَمِي بَاسِلٌ مَرٌّ مَذَاقُهُ كَطْعَمِ الْعَلَقَمِ

Geçinmek kolaydır benimle haksızlığa uğramazsam

Hakkımda bildiklerinle methet beni

Haşin olur zorbalığım haksızlığa uğrarsam

⁴⁰⁶ Mehmet Hakkı Suçin, *Yedi Askı Şiirleri*, 101.

⁴⁰⁷ Mehmet Hakkı Suçin, *Yedi Askı Şiirleri*, s. 69.

⁴⁰⁸ Hatip et-Tibrizî, *Şerhu Divani Antere*, s. 190.

*Acı olurum Ebucehil karpuzu gibi*⁴⁰⁹

Antere başka bir dizesinde zulüm kavramını şöyle dillendirmiştir:

فَجُورُوا وَاطْلُبُوا قَتْلِي وَظَلْمِي

وَتَعْذِيبِي فَإِنِّي لَا أَمَلُ

Bana zulmedin ve beni öldürmeye yeltenin

*ve beni işkence edin. Ben bunları ummuyorum*⁴¹⁰

Antere bu şiirlerde zulüm kelimesini literatürdeki bilinen anlamı olan haksızlık/hukuksuzluk anlamında kullanmıştır. Zikrettiğimiz en son şiirinde ifade ettiği “cevr” kelimesi de aynı anlamı ifade etmektedir.

Cahiliye şiirlerinde zulüm kavramı, tamamen beşeri ilişkilerde insanların birbirleri ile olan münasebetlerindeki olumsuzlukları vurgulamak için kullanılmış olup olumsuz söz fiil ve davranışları ifade eden bir kavramdır.⁴¹¹

2.2.3. Kur’ân-ı Kerîm’de Zulüm

Zulüm kelimesi, Kur’ân’da yirmi ayette masdar kalıbında; iki yüz altmış dokuz ayette ise türevleriyle kullanılmıştır.⁴¹²

Masdar haliyle zikredildiği yerlerden beş ayette cer harfi olan “ب” ile mecrur⁴¹³ haliyle zikredilmiştir. Birer defa kıyamet günü,⁴¹⁴ Allah’ın zulmü istememesi⁴¹⁵ ve şirkin sıfatı⁴¹⁶ olarak; üç ayette tek başına;⁴¹⁷ dört ayette kendisinden önce yakın anlamlı bir isme atfedilerek;⁴¹⁸ beş ayette ise izafeli zikrolunmuştur.⁴¹⁹

Bütün türevleri ile toplamda iki yüz seksen dokuz defa zikredilmiştir. Bunlardan kırk üç ayette Allah’ın insanlara zulmetmemesi; iki ayette insanların Allah’a

⁴⁰⁹ Hatip et-Tibrizî, *Şerhu Divani Antere*, s. 167; Şerafettin Yaltkaya, *Yedi Askı* (İstanbul: Maarif Yay. 1943), 54. Mehmet Hakkı Suçin, *Yedi Askı Şiirleri*, s. 82.

⁴¹⁰ Divanu Antere, 115.

⁴¹¹ İsmail Karagöz, *Kur’ân’da Zulüm Kavramı*, 75.

⁴¹² Muhammed Fuad Abdülbaki, *Mu’cemu’l Mufehres li Elfazi’l-Kur’âni’l-Kerim* (Beyrut: İhyai Turasi’l-Arabi), 334-339.

⁴¹³ en-Nisâ 4/160; En’am 6/82; En’am 6/131; Hûd 11/117; Hac 22/25.

⁴¹⁴ Mü’min/Ğafir 40/17.

⁴¹⁵ Al-i İmrân 2/108.

⁴¹⁶ Lokmân 31/13.

⁴¹⁷ en-Nisâ 4/10; Tâhâ 20/111; el-Mü’min 40/31.

⁴¹⁸ en-Nisâ 4/30; Tâhâ 20/112; Furkan 25/4; Neml 27/ 14.

⁴¹⁹ Mâide 5/39; Şûra 42/41; en-Nisâ 4/153; er-Ra’d 13/6; en-Nahl 16/61.

zulmetmemesi; yüz doksan beş ayette şirk, nifak küfür, isyan gibi teolojik meseleler; yirmi yedi ayette mü'minlerin zulm fiilleri ve davranışlarından bahsedilmektedir. Bir ayette bahçenin zulmetmemesi (mahsulde eksiklik vermemesi); yirmi bir ayette insan iradesinin başka insana zarar yapabileceği gibi anlamlarla kullanılmıştır.

Bu kavram, nüzul sırasına göre ilk olarak Mekkî surelerden Furkan 4. Ayette وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا *“İnkâr edenler, “Bu Kur’ân, onun uydurduğu, birilerinin de bu konuda kendisine yardım ettiği bir düzmecedен ibarettir” dediler; böylece onlar açık bir haksızlık ve iftirada bulunmuş oldular”*⁴²⁰ anlamındaki ayette kullanılmıştır. Kur’ân’ın resmi sıralamasına göre ise ilk olarak Bakara 54. Ayette *وَاذْكُرْ مَوْسَىٰ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنِّي كُنْتُ نَذِيرًا لَّكُمْ أَنْ تُعْبَدُوا إِلَّا أَنْتُمْ عَلَىٰ غَلَاظِنَا قَوْمٌ فَلَا خَلْقَ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَاصْصَبْ وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُن مِمَّنْ أَعْرَضَ وَنَسِيَ حَافِظَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّكَ عَلَىٰ عَيْنِ رَبِّكَ فَاعْبُدْهُ وَلَا تَكُن مِمَّنْ يَتَّبِعُ الْأَفْهَامَ قَوْمًا لَّا يَفْقَهُونَ شَيْئًا مِنَ الْإِسْلَامِ إِلَّا الْغَيْبَ الَّذِي لَا يَأْتِي الْقَوْمَ بِبَيِّنَاتٍ مِنْ رَبِّهِمْ فَكَفَرُوا بِهِمْ فَأَنجَاهُ اللَّهُ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ* *“Mûsâ kavmine demişti ki: “Ey kavmim! Şüphesiz siz buzağıyı (tanrı) edinmekle kendinize zulmettiniz demişti”*⁴²¹ şeklinde zikredilir. En çok kullanıldığı sure Bakara suresidir.

2.2.4. Hadislerde Zulüm

Zulüm kelimesi peygamberimizin hadislerinde de yer almıştır. Zulüm kavramının kullanıldığı bir hadis, şu şekilde varit olmuştur:

*“Bir bedevî Resulullah (s.a.v)’a geldi ve ona abdest hakkında soru sordu. Resulullah (s.a.v) abdestin alınışını, uzuvları üçer sefer yıkayarak gösterdi, sonra şöyle dedi: “Abdest işte böyledir. Kim buna ziyade de bulunursa kötü bir iş yapmış, haddi aşmış ve de zulmetmiş olur.”*⁴²²

Bu hadisi şerifte zulüm kelimesi “bir şeyi eksik/noksan yapmak, hakkını vermemek” anlamını ifade eder. Yani abdestte belirtilen esasları yerine getirmeyen kişinin abdestin hakkını vermediği denilmek istenmiştir. Allah resulü (s.a.v.), kendisine abdestin nasıl alınacağını soran bedeviye şifahi değil de fiili olarak abdestin alışı şeklini göstermesi bir nebevi metoddur. Bu şekide daha kalıcı olur.

Peygamberimizin (s.a.v.) bazı hadislerinde zulüm, fillerdeki haksızlık/hukuksuzluk anlamında zikredilmiştir. Bu anlamı ifade eden kudsi bir hadiste şöyle denilmektedir: *“Ey kullarım! Ben zulmü kendime haram kıldım ve onu sizin*

⁴²⁰ Furkân 25/4.

⁴²¹ Bakarâ 2/54.

⁴²² Nesaî, “Teharet ” 105.

aranızda da yasakladım. Sakın birbirinize zulmetmeyin.”⁴²³ İlgili hadiste zulüm, “hakkı zayi etme, haksızlık yapma” anlamına gelir. Bu kavram, insanlara yapılan fiziksel ya da manevi haksızlıkları içerir. Bu minvalde mezkûr hadis, zulmün her biçimini kınayan, adalet ve eşitliği savunan güçlü bir mesaj taşır.

“Kim, ölü bir toprağı ihyâ ederse, o toprak onundur. Haksız dökülen ter için bir hak yoktur”⁴²⁴ Yukarıda hadisteki “haksız ter” (عرق ظالم) ifadesi, “hak etmediği/haksız” anlamını karşılar. Yani kişinin meşru bir mülkiyet hakkına sahip olmaksızın bir arazi üzerinde emek sarf etmesini ifade etmesi demektir. Bu tür bir fiil neticesinde kişi, söz konusu arazide herhangi bir hak iddiasında bulunamaz.

Başka bir hadiste Allah Resulü (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “İster zalim olsun ister mazlum olsun kardeşine yardım et” orada bulunanlardan bir adam: Ey Allah’ın Resulü! Mazlumsa yardım edeyim ama zalimse ona nasıl yardım edeyim? diye sorunca Peygamber efendimiz (s.a.v.) şöyle buyurdu: Onu zulümden alıkoyarak zulmüne engel olursun. Şüphesiz bu ona yardım etmektir”.⁴²⁵ Zalime yardım edilmesi gerektiğini ifade eden yukarıdaki hadiste zulüm kelimesi “haksızlık ve haddi aşma” anlamındadır. Yani zulmün literatürdeki anlamında kullanılmıştır. Zalim bir kişi, haksızlık yapıyorsa, ona yapılacak yardım, zulmünü sona erdirilmesini sağlamak, doğru yola yönlendirmek ve adaletin sağlanmasına katkıda bulunmaktır. Kısacası, zalime yapılacak yardım, onun zulmünü durdurmak ve onun da mazlum haline gelmemesini sağlamaktır.

Peygamberimizin bir duasında şöyle niyazda bulunduğu rivayet edilir: “Bismillâh, Allah’a sığındım. Allahım! Hata yapmaktan, yanlış yollara sapmaktan, zulmetmekten ve zulme uğramaktan, cahillik etmekten ve cahilliğe mâruz kalmaktan sana sığınırım.”⁴²⁶ Yukarıdaki hadiste geçen zulmetmek ve zulme uğramak kavramları, İslam’daki adalet anlayışını ve haksızlığa karşı durma prensibini anlamak için kritik öneme sahiptir. Zulmetmek, “başkalarına haksızlık yapma ve adalet dışı hareket etme” anlamına gelirken, zulme uğramak, başkalarının haksız davranışlarına maruz kalma anlamına gelir. İslam, her iki durumu da reddeder ve zulme karşı güçlü bir duruş sergilenmesini öğütler.

⁴²³ Müslim “Birr” 55; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/160.

⁴²⁴ Buhârî, “Hars” 15; Ebû Dâvud, “İmâr” 37.

⁴²⁵ Buhârî, “İkrah” 6.

⁴²⁶ Tirmizî, “Deâvât” 34.

“Zulümden sakınıp kaçınınız. Çünkü zulüm, kıyamet gününde zâlîme zifiri karanlık olacaktır. Cimrilikten de sakınınız. Çünkü cimrilik sizden önceki ümmetleri helâk etmiş, onları birbirlerinin haksız yere kanlarını dökmeye, haramlarını helâl saymaya sevk etmiştir.”⁴²⁷ Mü'minlerin zulümden kaçınmalarını teşvik eden bu hadisi şerifte de zulüm kelimesi, terim anlamında kullanılmış olup “haksızlık ve adaletsizliği” ifade eder. Hadiste geçen bu ifade, mü'minlerin hem bireysel hem de toplumsal düzeyde zulme karşı duyarlı olmalarını, zulüm yapmaktan kaçınmalarını ve başkalarına haksızlık etmelerini engellemeye yönelik bir uyarıdır.

Bazı hadislerde ise zulüm kelimesi, günahkârlık ve kişinin kendisine zulmetmesi anlamında kullanılmıştır. Örneğin: “Allah'ım! Kendime zulmettim, kusurlarımı itiraf ediyorum. Bütün günahlarımı bağışlamamı diliyorum”⁴²⁸ hadisinde zulüm, bu anlamı ifade etmektedir.

Peygamberimizin (s.a.v)'in hadisleri incelendiğinde onun hadislerinde zikredilen zulüm kelimesinin “haksızlık yapmak,” “uygun olmayan davranışlarda bulunma” anlamını ifade ettiğini söyleyebiliriz. Bu anlam yelpazesinde zulüm, sadece bir kişinin bir başkasına karşı haksızlık yapması değil, aynı zamanda toplumun adaletini bozan, sosyal eşitsizliği doğuran ve Allah'ın emirlerine karşı duyarsız kalmayı içeren bir olgudur. Bu nedenle, zulüm, İslam'da hem bireysel hem de toplumsal düzeyde son derece büyük bir günah olarak kabul edilir.

2.2.5. Garîbu'l-Kur'ân Eserlerinde Zulüm

Garîbu'l-Kur'ân müelliflerinden İbni Kuteybe ve Firuzabâdî'ye (ö. 817/1415) göre zulüm kavramı, “şirk”⁴²⁹ “noksanlık ve eksiltmek”⁴³⁰ anlamlarını taşır. Zulüm kelimesi es-Sicistani'ye (ö. 330/941) göre ise “bir şeyi yanlış yere koymak”⁴³¹ anlamındadır.

Ragıb el-İsfehânî'ye (ö. 502/1108) göre zulüm, “eksik ya da fazla yapmak” veya “kendisine uygun mekânından ve zamandan çıkarmak suretiyle bir şeyi kendisine has

⁴²⁷ Müslim, “Birr” 56.

⁴²⁸ Buharî, “Ezan” 149; Müslim, “Salatü'l-Müsafirîn” 201.

⁴²⁹ Ebu Muhammed Abdullah b. Muslim ibn Kuteybe ed-Dineverî, *Tefsiru Ğarîbu'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1978) 156.

⁴³⁰ Firuzâbâdî, *el-Kâmusu'l-Muhît*, 50.

⁴³¹ Ebu Bekr Muhammed b. Aziz es-Sicistani, *Tefsiru Ğarîbu'l-Kur'ân/Nüzhetu'l-Kulûb* (Mısır: Matbaatu'r-Rahmaniyye, 1936), 137.

olan hükümden çıkartmak”tır. Zulüm, ister büyük ister küçük olsun, bir şeyin doğal hakkından saparak, doğru ölçüden ve yerinden çıkarılması anlamına gelir. Bu bağlamda, hem büyük günahlar hem de küçük günahlar zulüm olarak kabul edilebilir. Bundan dolayıdır ki -her ne kadar iki zulüm arasında büyük bir fark olsa da- Âdem (a.s) ve İblis’in işledikleri suçlarından dolayı her ikisi de zalim olarak nitelendirilmişlerdir.⁴³²

İsfehânî’nin belirttiğine göre bazı ilim adamları zulmü üç kısma ayırmıştır:

1) İnsan ile Rabbi arasındaki zulüm: Bunun en büyüğü küfür, şirk ve münafıklıktır. Bundan dolayı yüce Allah “*Şirk elbette büyük bir zulümdür*”⁴³³ demiştir. Bu zulüm çeşidine örnek olarak “*Allah’ın laneti zalimlerin üzerine olsun*”⁴³⁴ ve “*Allah zalimlere büyük bir azap hazırlamıştır*.”⁴³⁵ ayetleri gösterilebilir.

2) İnsanlar arasındaki zulüm: “*Allah zalimleri sevmez*.”⁴³⁶ ayetinde zulüm kulların birbirlerine yaptıkları haksızlıklar anlamındadır.

3) Kişinin kendi nefesine zulmü: “*Onlardan kimileri nefesine zulmetti*”⁴³⁷ ve “*ben nefsiime zulmettim*.”⁴³⁸ ayetleri bu kabildendir.⁴³⁹

Kişinin kendisi ile Rabbi arasındaki zulmü, insanlar arasındaki zulüm ve kişinin kendi nefesine zulmü olmak üzere üç kısmı olsa da bütün bunlar hakikatte kişinin kendisine zulmetmesi kabilindendir. Çünkü bütün bu zulüm türleri ile ancak insan kendisine zulmeder/zarar verir.⁴⁴⁰

Firuzâbâdî’ye göre zulüm, “bir şeyi uygun olmayan yere koymak,” yer için kullanıldığında ise “uygun olmayan yerde kazı işlemi yapmak” demektir.⁴⁴¹ es-San’anî (ö. 1182) de diğerleri gibi zulüm kavramını “bir şeyi uygun olmayan/yanlış yere koymak” şeklinde tarif etmiştir.⁴⁴²

⁴³² Rağıb el-İsfehânî, *Müfredatu Elfazi l-Kur’ân*, 537.

⁴³³ Lokmân 31/13.

⁴³⁴ Hûd 11/18.

⁴³⁵ el-İnsan 76/31

⁴³⁶ Şûrâ 42/40.

⁴³⁷ Fâtır 35/32.

⁴³⁸ en-Neml 27/44.

⁴³⁹ Rağıb el-İsfehânî, *Müfredatu Elfazi l-Kur’ân*, 537-538.

⁴⁴⁰ Rağıb el-İsfehânî, *Müfredatu Elfazi l-Kur’ân*, 537-538.

⁴⁴¹ Firuzâbâdî, *el-Kâmusu l-Muhît*, 1134.

⁴⁴² Muhammed bin İsmâil el-Emîr es-San’anî, *Tefsîru Ğarîbi l-Kur’ân*, thk. Muhammed Subhî bin Hasen Hallâk (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2016), 231.

Kur’ân’da, Allah’ın hükümlerine uymamak ve emirlerini ihlal etmek bağlamında, Âdem ile Havvâ’nın yasaklı ağaçtan meyve yemeleri, insanlık tarihindeki ilk zulüm olarak kabul edilmektedir.⁴⁴³ Hz. Nuh’un davetine karşı çıkararak ona inananları aşağılamaları sonucunda, Kur’ân’da bu kişiler zulmedenler olarak anılmaktadır.⁴⁴⁴ İsrâiloğulları’nın Hz. Mûsâ’ya yönelik olarak “Allah’ı açıkça görmedikçe sana asla inanmayacağız”⁴⁴⁵ demeleri, buzağı heykeline tapmaları, cumartesi yasağına uymamaları gibi bazı davranışları da Kur’ân’da zulüm olarak nitelendirilmiştir.⁴⁴⁶ Daha önce inkârcı bir kavimden olan Sebe melikesi, Hz. Süleyman ile bağlantı kurduktan sonra, “*Ey rabbim, ben kendime zulmetmişim*”⁴⁴⁷ diyerek Allah’a teslim olduğunu ifade etmiştir. Birçok âyette, gerek inançları bakımından gerekse söz ve davranışlarıyla Allah’ın hükümlerini çiğneyip doğru yoldan saptıkları için zalimler diye anılanların dünyada çeşitli felâketlerle helâk edildikleri⁴⁴⁸ âhirette cezalandırılacakları,⁴⁴⁹ bunların dünyada yaptıkları, iyi gibi görünen işlerinin boşa gideceği⁴⁵⁰ bildirilir.⁴⁵¹

Garîbu’l-Kur’ân eserlerinde de zulüm kavramını genel olarak uygun olmayan davranış anlamında kullanıldığı söylenebilir.

2.2.6. Vücûh ve Nezâir Eserlerinde Zulüm

Vücûh ve Nezâir müelliflerinden Ebû Hilâl el-Askerî’ye göre mastar olan ez-zulm /الظلم kelimesi, “şirk,” “kişinin kendisine zulmetmesi” (zararı kendisine has olduğundan dolayı), “insanın başkasına zulmetmesi” (düşmanlık) ve “eksiltmek” olmak üzere dört anlamı vardır.⁴⁵² ez-Zalimîn/الظالمين şeklindeki ismi fail sigasıyla kullanımıyla da dört farklı anlamda kullanılmıştır. Bu anlamlar: “Müşrikler,” “günah işlemek suretiyle kendisine zarar verenler,” “*ayetlerimize zulm etmeleri sebebiyle*”⁴⁵³ ayetinde inkâr anlamındadır. el-Askerî ismi fail kalıbı olan ez-Zalimîn kelimesinin vecihlerini sayarken zikrettiği ayette bu kalıbın muzari şekli olan yezlimûn/يظلمون olup ismi fail olan ez-

⁴⁴³ Bakara 2/35; el-A’râf 7/19,23.

⁴⁴⁴ Hûd 11/27, 37, 44.

⁴⁴⁵ Bakara 2/55.

⁴⁴⁶ Bakara 2/54-59; el-A’râf 7/160-165.

⁴⁴⁷ en-Neml 27/38-44.

⁴⁴⁸ Hûd 11/67, 94; el-Kehf 18/59; el-Ankebût 29/14, 40.

⁴⁴⁹ Âl-i İmrân 3/151; el-Mâide 5/29; et-Tûr 52/47.

⁴⁵⁰ Âl-i İmrân 3/117.

⁴⁵¹ Çağrıcı, “Zulüm” 44/ 508.

⁴⁵² el-Askerî, *el-Vücûh ve’n-Nezâir fi’l-Kur’âni’l-Kerim*, 321-324; Damâğani, *el-Vücûh ve’n-Nezâir li Elfazi Kitabillahi’l-Azîz*, 323.

⁴⁵³ el-A’râf 7/9.

zalimîn/الظالمين kalıbı olmamasına rağmen burada zikretmesi dikkat çekicidir. Mâide 39⁴⁵⁴ ve A'raf 41⁴⁵⁵ ayetlerinde ise ez-zalimîn/الظالمين “hırsızlık” anlamındadır.⁴⁵⁶

ed-Dameğânî (ö. 478/1085), *zulüm* kelimesinin Kur'ân'daki anlam çeşitliliğine dikkat çekmiş ve bu kavramı dört ana anlam kategorisinde değerlendirmiştir: “şirk,” “şirk olmaksızın günah işlemek,” “haksız yere öldürmek” ve “azaltmak” anlamlarında olduğunu açıklamıştır. Buna bağlı olarak, *zulüm* kelimesinin ismi fâil formu olan ez-zâlimîn (الظالمين) ifadesi de Kur'ân'da bağlama göre yedi farklı anlamda kullanılmıştır: “müşrikler,” “şirk olmaksızın günah işleyen müminler,” “insanlara haksızlık edenler,” “zarar verenler,” “cevr/literatürde bilinen zalimler,” “Kur'ân'ı inkâr edenler” ve “hırsızlar” olmak üzere yedi anlamda kullanılmıştır.⁴⁵⁷

İbnü'l-Cevzî (ö. 597) yukarıda zikredilen bu anlamlara ilaveten masdar olan *zulüm* kelimesinin Kur'ân-ı Kerîm'de “inkâr etmek,” “hırsızlık” ve “nefse zarar vermek anlamlarını” da ifade ettiğini söyleyip *zulüm* kavramının toplamda altı farklı anlamda kullanıldığını ifade etmiştir.⁴⁵⁸

Mukâtil, el-Vücûh ve'n-Nezâir'de *zulüm* kavramının dört farklı anlamının olduğunu zikretmiştir.

1) Şirk anlamı:

الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ : *İman edip de imanlarına zulüm bulaştırmayanlar var ya, işte onlar güven içindedir; doğru yolu bulanlar da onlardır.*⁴⁵⁹

يَا بَنِيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ : *Sevgili oğlum! Allah'a ortak koşma; çünkü O'na ortak koşmak kesinlikle çok büyük bir zulümdür.*⁴⁶⁰ ayetlerinde *zulüm* kavramı “şirk” manasındadır.⁴⁶¹

2) Şirk olmaksızın “kişinin işlediği günahlar sebebiyle kendisine zulmetmesi.”

⁴⁵⁴ “Her kim zulmettikten sonra tövbe ederse”

⁴⁵⁵ “İşte biz zalimleri böyle cezalandırırız.”

⁴⁵⁶ el-Askerî, *el-Vücûh ve'n-Nezâir fî'l-Kur'âni'l-Kerim*, 321-324; Damâğanî, *el-Vücûh ve'n-Nezâir li Eلفazî Kitabillahi'l-Azîz*, 328.

⁴⁵⁷ ed-Dameğânî, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, s. 328

⁴⁵⁸ Ebu'l-Ferac Cemalüddin Abdurrahman b. Ali B. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yûni'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir*, thk. Muhammed Abdülkerim Kazım Râdî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1987), s. 427-428;

⁴⁵⁹ el-En'âm 6/82.

⁴⁶⁰ Lokmân 31/13.

⁴⁶¹ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-Nezâir fî Kur'ân'i'l-Azim*, 97.

”وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَخُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا“
Kadınları boşadığınızda, bekleme sürelerini tamamlamışlarsa, onları ya güzellikle tutun ya da güzellikle bırakın. Fakat haklarını ihlal edip zarar vermek için onları (yanınızda) tutmayın. Kim böyle yaparsa artık o, kendi nefesine zulmetmiş olur.”⁴⁶²

”ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ“
Sonra biz kullarımızdan seçtiklerimizi o kitaba mirasçı kıldık. Onlardan kimi kendine kötülük eder”⁴⁶³

”وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ“
Kim Allah’ın sınırlarını aşarsa, şüphesiz kendine zulmetmiş olur”⁴⁶⁴ ayetlerinde zulüm, “kişinin kendisine zulmetmesi” anlamında kullanılmıştır.⁴⁶⁵

1) İnsanlara zulmetmek:

”وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا“
Kim haksız yere öldürülürse, onun velisine hakkını arama yetkisi vermişizdir.”⁴⁶⁶

”وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُذًّا أَوْ ظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا“
Kim haddi aşarak ve haksızlığa saparak yasaklanan bu fiilleri işlerse, şunu bilsin ki, biz onu pek yakında o müthiş cehennem ateşine sokacağız.”⁴⁶⁷ ayetlerinde zulüm kelimesi, “kişinin başkalarına zulmetmesi” anlamındadır.⁴⁶⁸

2) Eksiltmek:

”كُلْنَا الْجَنَّتَيْنِ أَتَتْ أَكْلَهَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئًا“
Her İki bağ da yemişlerini vermiş, ondan (verim bakımından) hiç bir şeyi noksan bırakmamıştır”⁴⁶⁹

”إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئًا“
Ancak günahlarından vazgeçip Allah’a yönelen, iman eden ve sâlih amel işleyenler, işte bunlar, cennete girecek ve hiçbir zulme uğramayacaklardır.”⁴⁷⁰

⁴⁶² Bakara 2/231.

⁴⁶³ Fâtır 35/32.

⁴⁶⁴ et-Talâk 65/1.

⁴⁶⁵ Mukâtil b. Süleyman, el-Vücûh ve’n-Nezâir, 97.

⁴⁶⁶ el-İsrâ 17/33.

⁴⁶⁷ en-Nisâ 4/30.

⁴⁶⁸ Mukâtil b. Süleyman, el-Vücûh ve’n-Nezâir, 97.

⁴⁶⁹ el-Kehf 18/33.

⁴⁷⁰ Meryem 19/60.

وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا“ : Biz, kıyamet günü için adalet terazileri kurarız; artık kimseye hiçbir şekilde haksızlık edilmez.”⁴⁷¹ ayetlerinde zulüm kavramı “eksiltmek” manasındadır.⁴⁷²

Mukâtil’e göre zulüm masdarından türeyen “ez-Zâlimîn/الظَّالِمِينَ” ifadesi ise Kur’ân-ı Kerîm’de yedi anlamda kullanılmıştır.⁴⁷³

1) Müşrikler:

فَإِذْ يُؤَذِّنُ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ: İçlerinden seslenen biri (şöyle) seslenecektir: “Allah’ın laneti zalimlerin üzerine olsun.”⁴⁷⁴

أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ: Allah’ın laneti zalimlerin üstünedir.”⁴⁷⁵ ayetlerinde ez-zalimin/الظَّالِمِينَ kavramı ile “müşrikler” kastedilmiştir.⁴⁷⁶

2) Günahları sebebi ile kendilerine zulmedenler:

وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ: Şu ağaca da yaklaşayım demeyin, sonra zalimlerden olursunuz”⁴⁷⁷

نَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ: Senden başka ilah yoktur, sen yücesin, gerçekten ben zulmedenlerden oldum” diye çağrıda bulunmuştu.”⁴⁷⁸ ayetlerinde ise ez-zalimin/الظَّالِمِينَ kelimesi ile “kendilerine zulm eden Müslümanlar” kastedilmiştir.⁴⁷⁹

3) İnsanlara zulmedenler:

فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ: Kim affeder ve ıslah ederse (dirliği kurup sağlarsa) artık onun eciri Allah’a aittir.”⁴⁸⁰

إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ: Ceza yolu ancak insanlara zulmedenler ve yeryüzünde haksız yere taşkınlık edenler içindir. İşte onlar için elem dolu bir azap vardır.”⁴⁸¹

⁴⁷¹ el-Enbiyâ 21/47.

⁴⁷² Mukâtil b. Süleyman, el-Eşbah ve’n-Nezâir, 98.

⁴⁷³ Mukâtil b. Süleyman, el-Eşbah ve’n-Nezâir, 94.

⁴⁷⁴ el-A’râf 7/44.

⁴⁷⁵ Hûd 11/18.

⁴⁷⁶ Mukâtil b. Süleyman, el-Eşbah ve’n-Nezâir, 94.

⁴⁷⁷ el-Bakara 2/35.

⁴⁷⁸ el-Enbiyâ 21/87.

⁴⁷⁹ Mukâtil b. Süleyman, el-Eşbah ve’n-Nezâir, 95.

⁴⁸⁰ eş-Şûrâ 42/40.

Ayetlerinde ez-zalimin/الظَّالِمِينَ kavramı ile “başkalarına haksızlık eden/zulmedenler” kastedilmiştir.⁴⁸²

4) Şirk olmaksızın kendilerine zarar veren/ kendileri aleyhine taksirat yapanlar:

Size rızık olarak verdiklerimizin temizinden yiyin (dedik). Onlar bize zulmetmediler, ancak kendi nefislerine zulmettiler.”⁴⁸³ ayetinde ilgili kavram kişilerin “şirke bulaşmadan günaha bulaşmalarını” ifade eder.⁴⁸⁴

5) Şirk ve yalanlamak suretiyle kendilerine zulmedenler:

Biz onlara zulmetmedik; onlar kendilerine zulmetmişlerdir.”⁴⁸⁵ ayetinde ez-zalimin/الظَّالِمِينَ kelimesi ile “şirk ve yalanlamak suretiyle kendilerine zulmedenler” kastedilmiştir.⁴⁸⁶

6) İnkâr anlamı:

Kimlerin sevabı da hafif gelirse, işte onlar ayetlerimize haksızlık etmiş olmaları sebebiyle kendilerini ziyana sokanlardır.”⁴⁸⁷

Sonra onların ardından Musa'yı, apaçık mucizelerimizle Firavun'a ve onun ileri gelen adamlarına peygamber olarak gönderdik de onları (mucizeleri) inkar ettiler. Bak, bozguncuların sonu nasıl oldu.”⁴⁸⁸

Yukarıdaki ayette ez-zalimin/الظَّالِمِينَ kavramı, Allah'ın indirdiği hükümlerin Allah katından olmadığı iddia eden (Allah katından indirildiği hususunu) “inkâr edenler” anlamını ifade eder.⁴⁸⁹

7) Hırsızlar anlamı:

⁴⁸¹ eş-Şûrâ 42/42.

⁴⁸² Mukâtil b. Süleyman, *el-Eşbah ve 'n-Nezâir*, 95.

⁴⁸³ el-Bakara 2/57.

⁴⁸⁴ Mukâtil b. Süleyman, *el-Eşbah ve 'n-Nezâir*, 95.

⁴⁸⁵ ez-Zuhruf 43/76.

⁴⁸⁶ Mukâtil b. Süleyman, *el-Eşbah ve 'n-Nezâir*, 96.

⁴⁸⁷ el-A'râf 7/9.

⁴⁸⁸ el-A'râf 7/103.

⁴⁸⁹ Mukâtil b. Süleyman, *el-Eşbah ve 'n-Nezâir*, 96.

"قَالُوا جَزَاؤُهُ مَنْ وَجَدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ" Dediler ki: Bunun cezası, (su tası) yükünde bulunanın kendisidir. İşte biz zulmedenleri böyle cezalandırırız."⁴⁹⁰

"فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ" Ancak kim işlediği zulümden sonra tevbe eder ve (davranışlarını) düzeltirse, şüphesiz Allah onun tövbesini kabul eder."⁴⁹¹

Zikredilen bu ayetlerde zulüm kavramı, "hırsızlık;" zalimin ise "hırsızlar" anlamındadır.⁴⁹²

2.2.7. Tefsir Eserlerinde Zulüm

Tefsir kaynakları, zulmü farklı şekilde açıklamıştır. Mukâtil'in zulmü, küfür anlamıyla karşıladığı A'râf 44. ayetindeki zulüm kelimesini müfessirler, "küfür,"⁴⁹³ "iman etmemek," "tekzip edip yalanlamak,"⁴⁹⁴ "kâfir olsun fasık olsun bütün zalimler"⁴⁹⁵ anlamıyla karşılamışlardır.

Mezkûr ayette lafzın umumiliğinden hareketle zulüm kelimesini "bütün zalimler" anlamına hamletmek daha uygundur.⁴⁹⁶ Ayrıca ilgili ayetin devamında gelen "Onlar, Allah yolundan alıkoyan ve onu eğip bükmek isteyen zalimlerdir. Onlar ahireti de inkâr edenlerdir."⁴⁹⁷ ifadesi, "ez-zâlimîn" kelimesinin sıfatı olup onu açıklamaktadır.⁴⁹⁸ Bu bağlamda, zulüm yalnızca küfür ile sınırlı bir kavram olarak değil, aynı zamanda ayette belirtilen fiilleri—yani Allah'ın yolundan alıkoymak, dini tahrif etmek ve ahireti inkâr etmek gibi eylemleri—içeren daha geniş bir çerçevede ele alınmalıdır. Dolayısıyla ayette geçen "zâlimler" ifadesi, yalnızca kâfirleri değil, bu tür sapkın davranışlarda bulunan tüm kimseleri kapsayan kuşatıcı bir anlam taşımaktadır. Bu durumda küfür, zulüm kavramı altında yer alan unsurlardan yalnızca biri olarak değerlendirilmelidir; zulmün tümünü temsil etmemektedir.

Mukâtil'in zalim kelimesini günahları sebebi ile kendilerine zulmedenler anlamına geldiğini ifade ettiği Bakara 35 ve Enbiyâ 87. ayetlerde zalim kelimesini

⁴⁹⁰ Yûsuf 12/75.

⁴⁹¹ el-Mâide 6/39.

⁴⁹² Mukâtil b. Süleyman, *el-Eşbah ve'n-Nezâir*, 96.

⁴⁹³ Tâberî, *Câmiu'l-Beyân ân Te'vili Ayi'l-Kur'ân*, 12/451.

⁴⁹⁴ Muhammed Mütevelli Şa'ravî, *Tefsirü's-Şa'ravî*, 7/278.

⁴⁹⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 14/91.

⁴⁹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 14/91.

⁴⁹⁷ el-A'raf 7/45.

⁴⁹⁸ Ebu'l-Fidâ İmadüddîn İsmail b. Kesîr, *Tefsiru Kur'âni'l-Azim*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd.(Kahire: Mektebetu Evladu Şeyh, 2000), 6/304.

müfessirler, “haddi aşmak,” “emre karşı gelmek,” “haramı helal görmek,”⁴⁹⁹ “kendilerine zulm etmek,”⁵⁰⁰ “yapmaması gereken şey”⁵⁰¹ anlamlarıyla izah etmişlerdir.

Mukâtil’in zulüm kelimesini başkalarına zulmetmek anlamıyla karşıladığı İsrâ 33 ve Nisâ 30. ayetlerinde zulüm kelimesini müfessirler, “Allah’ın izin vermediği şeyler,” “Allah’ın yasakladığı şeyleri yapmak,”⁵⁰² “bir şeyin yerine uygun yerde olmaması,”⁵⁰³ “müstahak olmayan bir şey yapmak,” “kişinin kendisine zulmetmesi”⁵⁰⁴ anlamlarını vermişlerdir.

Ancak Mukâtil’in “başkasına zulüm” anlamına geldiğini ifade ettiği Nisâ 30. ayette zulüm kelimesinden hemen önce “غُذَوَاتٌ /düşmanca/düşmanlık” ifadesi zikredilmiştir. Bu iki kelimenin de tekrara düşmemesi için aralarında bir farkın olması gerekir.⁵⁰⁵ Düşmanlık zaten başkalarına yapılır. Zulüm kelimesi de “düşmanca” kelimesine atfedilmiştir. Atıf müğayeret (atfedildiği isimden başka bir anlam) ister. Buna göre matuf, matufu aleyhten farklı bir şeydir. Bu itibarla ayette zikredilen “غُذَوَاتٌ”/düşmanca kelimesi kasıtlı olarak hakkı aşmaktır. Zulüm de ise kişinin kendi nefsi ile alakalı araştırmaksızın yaptığı hatalardan kaynaklanan bir suç oluşmuştur.⁵⁰⁶ Sonuçta bu ayette ifade edilen zulüm kavramı, başkalarına haksızlık anlamına gelmez.

Mukâtil’in zulüm kavramını eksilmek/eksiltmek anlamına geldiğini ifade ettiği Kehf 33 ve Meryem 60. Ayetlerinde müfessirler de zulmü eksiltmek/azaltmak⁵⁰⁷ şeklinde açıklamıştır. Ancak zulüm kelimesinin noksanlık anlamına gelmesi hakiki anlam olmayıp istiare yoluyladır. Gelirin ve verimin az olması, haklı birisini hakkından mahrum etmek olan zulüm kavramı ile ifade edilmiştir.⁵⁰⁸

Mukâtil Bakara 57. ayetinde zikredilen ez-zalimin kelimesinin kendileri aleyhine taksirat yapanlar anlamına geldiğini zikretmiştir. Aynı ayeti müfessirler, “günah işlemek,” “zarar vermek,”⁵⁰⁹ “kendilerine zulmetmek,”⁵¹⁰ “eksiltmek,”⁵¹¹ “nankörlük

⁴⁹⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Ayi'l-Kur'ân*, 1/559.

⁵⁰⁰ Ebû Hayyan, *Tefsiru Bâhru'l-Muhît*, 1/ 310.

⁵⁰¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 3/ 6.

⁵⁰² Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Ayi'l-Kur'ân*, 6/640.

⁵⁰³ Beğâvî, *Mea'limu't-Tenzîl*, 2/210.

⁵⁰⁴ Âlûsî, *Ruhü'l-Meânî*, 5/16.

⁵⁰⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 10/75.

⁵⁰⁶ Merağî, *Tefsiru'l-Merâğî*, 5/19.

⁵⁰⁷ Tâberî, *Cami'u'l-Beyân an Te'vil-i Âyi'l-Kur'ân*, 15/258; İbn Kesîr, *Tefsiru Kur'âni'l-Azim*, 9/136.

⁵⁰⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 15/318.

⁵⁰⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/711; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 1/197.

etmek”⁵¹² anlamlarıyla açıklamışlardır. Ancak zulüm kelimesinin “bir şeyi yerine uygun olmayan bir yere koymak” anlamına geldiğinden bu ayette de aynı anlama yormak daha uygun olur.⁵¹³ Zira zikredilen bu hususların tamamını tek bir çatı anlam olan “uygun olmayan bir iş yapmak” altında toplamak daha derleyici ve kapsayıcı olur.

Mukâtil, Zuhurf 76. Ayetindeki zulmü kelimesine “şirk ve yalanlamak suretiyle kendilerine zulmedenler” anlamlarını vermiştir. Aynı ayeti müfessirler, “şirk koşturmak,”⁵¹⁴ “işledikleri günahlar sebebi ile kendilerine zulm etmek”⁵¹⁵ ve “haddi aşmak”⁵¹⁶ anlamlarını vermişlerdir. Ancak zulmün bir şeyi “uygun olmayan bir yere koymak” anlamına geldiğini daha önce ifade etmiştik. Bu ayette Tâberî’nin de dediği gibi ibadeti, ibadete layık olmayan kişilere yapmak sureti ile zulmetmek⁵¹⁷ şeklinde yorumlayıp zulüm kavramını temel anlamı ile açıklamak daha uygundur.

Mukâtil, A’raf 9 ve 103. ayetlerinde zikredilen zalimin kavramını “inkâr etmek” anlamı ile açıklamıştır. Müfessirler de aynı ayetleri “ayetleri inkâr etmek,”⁵¹⁸ “yalanlamak suretiyle zulmetmek”⁵¹⁹ “günah işlemek,”⁵²⁰ “uygun olmayan davranış”⁵²¹ anlamları ile açıklamışlardır. Ancak ilgili kavram, mezkûr ayetlerde, adalet kelimesinin zıt anlamlı olan zulüm kavramı anlamındadır. Zulmetmeleri, insafli davranmayarak ayetlerin hakkı olan tasdiki gerçekleştirmemeleridir. Mezkûr ayetlerde zulüm kelimesi, tekzip/yalanlama anlamını içerdiğinden “ب” harfi cerri ile müteaddi/geçişli olmuştur. Ayetin anlamı şöyledir: “Ayetlerimizi yalanlayarak zulmettiler.” Ayetleri yalanlamanın zulüm olarak ifade edilmesinin nedeni, apaçık delillerin doğruluğuna şahit oldukları hâlde bu delilleri görmezden gelip inkâr etmeleridir. Bu tutum, Allah’ın varlığını ve kudretini gösteren delillere karşı zulüm olarak değerlendirilir.⁵²²

⁵¹⁰ İbn Kesîr, *Tefsiru Kur’âni’l-Azim*, 1/416.

⁵¹¹ Beğâvî, *Meâlimut’-Tenzîl*, 1/98.

⁵¹² Âlûsî, *Ruhu’l-Meânî*, 1/264.

⁵¹³ Taberî, *Camîu’l-Beyân*, 1/712.

⁵¹⁴ Kurtubî, *el-Camî’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 19/84.

⁵¹⁵ Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, 4/738.

⁵¹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîru ve’t-Tenvîr*, 25/258.

⁵¹⁷ Taberî, *Camîu’l-Beyân*, 20/648.

⁵¹⁸ Taberî, *Camîu’l-Beyân*, 10/73.

⁵¹⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/425.

⁵²⁰ Merâğî, *Tefsiru’l-Merâğî*, 8/106.

⁵²¹ Ebu Muhammed Abdülhak b. Ğalib b. Atiyye, *el-Muharreru’l-Vecîz*, thk. Abdusselam Abdu’s-Şafi Muhammed (Beirut: Daru Kütübü’l-İlmiyye, 2001), 2/ 377.

⁵²² İbn Âşûr, *et-Tahrîru ve’t-Tenvîr*, 8/ 248.

Mukâtil'in zâlimîn kavramını “hırsızlar” anlamına geldiğini söylediği ayetlerde müfessirler aynı kelimeyi “yapmaması gereken bir işi yapmak/ bir şeyi uygun olmayan yerde yapmak,”⁵²³ “başkalarının mallarını çalmak suretiyle onlara zulmetmek”⁵²⁴ anlamlarına geldiği zikretmişler.

2.2.8. Zulüm Kavramı Hakkında Genel Değerlendirme

Zulüm kelimesi, yukarıda zikredilen ayetlerde fiil şeklinde ya da ismi fail kalıbında kullanılmıştır. Sadece bir ayette ismi mef'ul sigası ile varit olmuştur. (Burada da haksız yere öldürülen kişi anlamındadır). İman eden ya da etmeyen topluluklar hakkında kullanılan zalim kelimesiyle “yanlış davranışlarda bulunma” anlamı kastedilmiştir. Allah hakkında kullanılan “Allah zulmetmez”⁵²⁵ ifadesiyle “onun kimseye haksızlık etmeyeceği,” herkese emeğinin karşılığını tastamam vereceği, suçlunun cezasını arttırmayacağı gibi kimseyi başkasının yaptığı bir günahtan dolayı sorumlu tutmayacağı şeklinde açıklanabilir. İlgili kelimenin herkesçe bilinen zulüm/haksızlık anlamında kullanılması temel anlamı olup; diğer anlamlarda kullanılması yan anlamlardır.

Zulüm kavramının Mukatil'in zikrettiği bu anlamlara hamledilmesi uygun değildir. Zira herhangi bir delil olmadan bir kelime başka bir anlamda kullanılamaz. Sadece “İman edenler ve imanlarını zulüm ile karıştırmayanlar işte güven onlarındır ve doğru yolu bulanlar da onlardır.”⁵²⁶ ayetinde zulüm kelimesinin şirk olduğu hususunda peygamberden (s.a.v.) varîd olan delile⁵²⁷ binaen zulüm kelimesinin şirk anlamını ifade ettiğini kabul edebiliriz ki bu hususta yukarıda zulüm kelimesinin “büyük olsun küçük olsun bütün günahları kapsadığını” ifade etmiştik.⁵²⁸ Bunun dışındaki zikredilen anlamlarda kullanılması müfessirlerin ayetin siyak ve sibakını da dikkate alarak yorumlamaları olup bağlayıcılığı yoktur. Zulüm kelimesi Kur’anda mübhem bırakılmış ancak mübhem kelimeler bağlam gereği açıklanınca kelimenin ifade ettiği anlamış gibi anlaşılmıştır.

⁵²³ Tâberî, *Camiu'l-Beyân*, 13/257.

⁵²⁴ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 3/59.

⁵²⁵ en-Nisâ 4/40; Yûnus 44.

⁵²⁶ el-En'âm 6/82.

⁵²⁷ Buhârî, “*Kitabu'l-İman*”, “*İman Dune'l-İman*” 32.

⁵²⁸ Zeydan, *lâ vüçûh velâ Nezâir fî Kütübi'l-Vüçûhi ve'n-Nezâir*, 164.

Küçük olsun büyük olsun zulüm, bütün günahlarda vardır. Küfür, fisk, gıybet vb. hususların tamamı zulümdür. En küçük zulüm su-i zan en büyüğü de şirktir. “*imanlarına zulmü karıştırmayanlar*” ayetinden de bu anlam kast edilebilir.

Şirk anlamının zulüm kelimesinin bir vechi olması uygun değildir. Çünkü ayette zulüm şirk olarak isimlendirmek ya da nitelendirmek istenilmemiştir; bilakis şirkin zulüm olduğu kastedilmiştir. Nitekim ayette “*Şirk büyük bir zulümdür*”⁵²⁹ denilmiş olup; “zulüm büyük bir şirktir” denilmemiştir. Ayrıca Kur’ân, pek çok kelimeye olduğu gibi zulüm kavramında da lafzın genel anlamını kastetmek için va’z etmiştir. Ancak Kur’ân, zulüm kavramında bazen kelimeyi bütünüyle asıl anlamdan soyutlamadan genel anlamdan alıp özel bir anlam yüklemiştir. “*İmanlarına zulüm karıştırmayanlar*”⁵³⁰ ayetinde bu husus gerçekleşmiştir. Bu ayette zulüm kavramı asıl anlamından tamamen çıkmamış kelimeye bilinen zulüm anlamı vardır. Ancak onda genel manadaki zulüm olmayıp şâri (peygamber) tarafından şirk olan zulme hamledilmiştir.⁵³¹

Genel algıya rağmen, zulüm kavramı sadece maddi şiddet uygulamak anlamıyla sınırlı değildir. Zulüm, sadece fiziksel şiddet veya acı çekme anlamına gelmez; aynı zamanda manevi bir boyutta da gerçekleşebilir. Bu manevi zulümler, Kur’ân’da özellikle putlar, despot yönetimler ve günahlar bağlamında kendini göstermiştir.⁵³²

Kur’ân-ı Kerîm’de الظلمة /ez-zulme isminin çoğulu olan الظلمات /ez-zulumât ifadesi ile aydınlığın mukabili olan karanlık kastedilmiştir. Ayrıca bu kavram mecâzi olarak da dalalet anlamını ifade eder. Master olan الظلم /ez-zulüm ve ismi fail kalıbı olan الظالمون /ez-zâlmûn-الظالمين /ez-zâlimîn, mübalağa kalıbı olan ظلام /zellâm ve ismi mef’ul kalıbı olan مظلوم /mazlum ifadeleri ile de literatürde bilinen zulüm (haksızlık) anlamı kastedilmiştir.

Mukâtil’in zulüm kavramına yüklediği *şirk/müşrikler, günahları sebebiyle kendilerine zulmetmek, kişilerin kendi aleyhinde taksirat yapması, inkâr ve hırsızlık* gibi anlamlar, zulüm kavramının ne temel ne de yan anlamları arasında yer almaktadır. Ayrıca bu anlamlar, garîbu’l-Kur’ân literatüründe veya hadislerde de doğrudan zulüm kavramıyla ilişkilendirilmemiştir. Zulüm kelimesinin sözlükteki temel anlamı, “*bir şeyi*

⁵²⁹ Lokmân 31/13.

⁵³⁰ el-En’am 6/82.

⁵³¹ Zeydan, *lâ vücûh ve lâ Nezâir fî kütübi’l-Vücûhi ve’n-Nezâir*, 164-165.

⁵³² Nevriye Sümeýra Budak, *Kur’ân’da İnsanın Kendisine Zulmetmesi*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), s. 98.

yerli yerine koymamak” veya “hakkı çiğnemek”tir. Yan anlamları ise genellikle *adaletsizlik*, *karanlıkta bırakmak* gibi adaletin ihlali bağlamında şekillenmiştir. Mukâtil’in ileri sürdüğü anlamlar, doğrudan bu temel veya yan anlamlarla özdeşleşmemekle birlikte, kavramın geniş kapsamlı yorumları arasında değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, Mukâtil’in ifade ettiği anlamların “*bir şeyi uygun olmayan yere koymak*” veya “*uygun olmayan bir davranışta bulunmak*” şeklindeki çatı anlam altında birleştirilmesi mümkündür. Böyle bir yaklaşım, zulüm kavramının anlam sınırlarının daha tutarlı bir şekilde belirlenmesine katkı sağlayacaktır.

2.3. FESAD⁵³³

2.3.1. Fesad Kavramının Lugat ve Istılah Anlamları

2.3.1.1. Fesad Kavramının Lugat Anlamı

a) Bozulma:

İslam düşüncesinde olumsuz vasıflardan olan fesad/فساد kavramı, sözlüklerde birbirine benzer ifadelerle zikredilmiştir. Erken dönem alimlerinden Halil b. Ahmed ve İbn Düreyd’e göre fesad kelimesinin tek anlamı olup o da salahın zıddıdır. Yani “bozulmak” anlamındadır.⁵³⁴

İlk dönem âlimlerden olan Ezheri’ ye göre فسد يفسد فسادا kalıbından türemiş bir isim olan fesad, salah (düzeltmek/iyi olmak) kavramının zıddıdır. فسد kalıbı ile kullanıldığı gibi hemze ile müteâddi (geçişli) hale getirilip. افسد فلان المال /efsede fülânün el-mâlê/falanca kişi malı bozdu anlamındaki افسد kullanımı da yaygındır. فسَد الشيء /fessede’ş-şey “iğnelemek” anlamında, استفسد السلطان قاعده /istefsedes’sultânu kâidehû/kral

⁵³³ Ulaşabildiğimiz kadarıyla fesad kavramı hakkında şu çalışmalar yapılmıştır:

Yüksek Lisans Tezi: Halil Kuşen, Kur’ân-ı Kerim’de Fesad Kavramı (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi 1998); Fatih Bayar, Kur’ân’da Fesâd Kavramı (Bursa Uludağ Üniversitesi 2002); Ramazan ÇEKİÇ, Hanefi Fıkhiinde Fesad ve Butlanı (İzmir Katip Çelebi Üniversitesi 2017); Musa Pakır, İslam Hukukunda Akidlerin Fesad ve Butlanı (Kayseri Erciyes Üniversitesi 2018) Ayşegül Murteza, Fesad Kavramının Akitler ve Toplumsal Yapı Üzerindeki Etkisi (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi 2019) Makale: Duran Ali Yıldırım, (Ayetler Işığında Bireysel ve Toplumsal Fesad Sebepleri, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2016/1, cilt: 8, sayı: 13); Mansur Koçinkağ, (Şâfi Mezhebinde Fesâd ve Butlân Kavramları Eşanlamlı mıdır?, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2018, sayı: 31).

Yapılan çalışmalarda *fesad* kavramının kavramsal boyutu, dinî literatürdeki farklı ilim dallarındaki kullanımları ve Kur’ân-ı Kerim’deki bağlamları ele alınmıştır. Ancak bu çalışmalar, fesad kavramının anlamlarını sınırlandırma ve bu anlamların temel ya da yan anlamlar açısından değerlendirilmesi konusunu derinlemesine incelememiştir. Çalışmamız, fesad kavramına yüklenen anlamların sistematik bir analizini yaparak, kavramın anlam sınırlarının belirlenmesi açısından yeni bir perspektif sunmayı hedeflemektedir.

⁵³⁴ Halil b. Ahmed, *Kitabü’l-Ayn*. 3/321; İbn Düreyd, *Cemheratü’l-Lugâ*, 720.

durumudur. Bu tür bir yaklaşım, şer‘î delillere uygun olmayan bir gerekçeye dayanarak hüküm çıkarmak anlamına geldiğinden, geçersiz kabul edilir. Nitekim Şâfî mezhebine göre, eşlerden birinin İslâm’ı kabul etmesi sebebiyle evlilik bağının kendiliğinden sona erdiğini ileri sürmek, illetin nas ve icmâya aykırı şekilde hükümde esas alınmasına örnek teşkil eder.⁵³⁹

“Ebu’l-Bakâ’ya göre ‘fesad’ kavramı, anlam bakımından ‘zulüm’den daha kapsamlıdır. Zira zulüm, genellikle bir şeyi eksiltme anlamına gelir; nitekim bir kimsenin başkasının malını çalması, o malın eksiltilmesi anlamına gelir. Buna karşılık fesâd, sadece eksiltme ve bozgunculukla sınırlı kalmaz; aynı zamanda ‘yenilik’, ‘oyun’ ve ‘eğlence’ gibi daha geniş çağrışımları da içinde barındırır. Bu yönüyle fesad, farklı bağlamlarda çeşitli olumsuzlukları ifade edebilecek çok yönlü bir kavram olarak öne çıkar. “Fâsit” kavramı, Arapça “فَسَدَ اللَّحْمُ / fesede’l-lahmu” ifadesinden türetilmiştir ve bu ifade, “et bozulmaya başladı, fakat hâlâ bir ölçüde kullanılabilir durumda” anlamını taşır. Dolayısıyla ‘fâsit’ kelimesi, tam anlamıyla geçersiz veya kullanılmaz hâle gelmiş değil; ancak bozulma emaresi gösteren, işlevini yitirme sürecine girmiş unsurları ifade eder.⁵⁴⁰ İfsâd, “bir şeyi bozmak,” bir şeyi “olması gereken, faydalınabilir olmaktan çıkartmak” demektir. Hakikatte fesad, geçerli bir mazeret olmaksızın “bir şeyi övgüye değer halden çıkartmaktır.” İfsâd, Allah’ın fiillerinde mevcut değildir. Allah’ın fiillerinde fesad gibi görünen hususlar ise kullara izafetendir. Ama Allah’a izafet ile hepsi salâhtır.⁵⁴¹

Tahânevî’nin (ö.1158/1899) naklettiğine göre fesad, filozofların nezdinde “varlığın mukabili/zıttı”; fıkıh erbabından Şafîlilere göre “akdın batıl olması”; Hanefîlere göre ise fiilin “aslından sahih olup vafında sahih olmaması,” demektir. Onun yakın anlamlısı olan batıl da hem aslında hem de vafındaki illetten dolayı sahih olmaması durumudur. Buna göre fasit ve batıl birbirinden ayrı şeylerdir. Bunun sonucu olarak fasit akit ile yapılan bir alışverişte mal alıcının mülkiyetine geçmiş olup batıl akitte mal onun mülkiyetine nakil olmaz. Bu husus tanımdan da anlaşılmaktadır. Zira fasit, “aslında meşru olup vafında meşru olmayan;” batıl ise aslında da vafında da meşru olmayan akit çeşididir. Bu durumda aynı şey olmaları mümkün değildir. Bazen

⁵³⁹ Cürcânî, *Kitab’ut-Ta’rifât*, s. 173.

⁵⁴⁰ Ebu’l-Bakâ, *el-Külliyât*, 692.

⁵⁴¹ Ebu’l-Bakâ, *el-Külliyât*, 154.

de asıl ya da vasfındaki illete bakılmaksızın fâsid ile genel anlam kast edilir. Yani “meşru olmayan akit” anlamı kast edilir.⁵⁴²

Şeyhu’l-İslam Yahyâ Efendi, nikâh ile ilgili bir fetvasında fâsid ve bâtıl kavramlarının tanımına dair şu açıklamayı yapmıştır: “İbadetlerde fâsid ile bâtıl aynı şeylerdir. Bu durum nikâh akdi için de geçerlidir.” Yani, Yahyâ Efendi’ye göre nikâhta fâsid ve bâtıl aynı anlamda kullanılır. Ancak Hanefî mezhebi müctehidlerinden bazılarına göre mahremlerle yapılan evlilik fâsid olup bu tür bir akit hadd/ceza gerektirmezken, bazılarına göre ise bu tür bir akit bâtıldır. Bununla birlikte, alışveriş işlemlerinde fâsid ve bâtıl kavramları birbirinden farklı anlamlar taşımaktadır. Hanefî fıkıh anlayışına göre bâtıl akit; hem aslı hem de vasfı itibariyle meşru olmayan ve geçerliliği bulunmayan akittir. Örneğin, satılması dinen caiz olmayan bir malın alım satımı bu kapsama girer. Fâsid akit ise aslı itibariyle meşru olmakla birlikte vasfı yönünden bir eksiklik ya da şer‘î bir sakınca taşıyan akit türüdür. Bu nedenle bâtıl bir akitle yapılan alışveriş sonucunda mal müşterinin mülkiyetine geçmezken, fâsid akit ile yapılan bir alışverişte mal temlik edilmiş sayılır.⁵⁴³

Fesad, düzeltmenin zıt anlamlısıdır.⁵⁴⁴ “Zarar vermek,” “bozmak”⁵⁴⁵ “bir şeyin önce düzgün/düzenli ve yararlı iken sonradan bu vasıflarını kaybederek değişmesi” ve bozulması “faydalı durumdayken istikametten çıkıp faydasız hale gelmesi” olup zıttı olan salah ise yararlı ve doğru olan hâl üzere bulunmaktır.⁵⁴⁶ Fesad, gerek insanın kendisinde gerekse insan eylemlerinde meydana gelen bozulma, ölçü ve dengeden sapma ve fitrattan uzaklaşmak olarak özetlenebilir.

2.3.2. Cahiliyye Şiirinde Fesad

İslam dönemini de idrak eden İbn Cündüb (ö. 680) fesad kelimesini şiirinde kullanırken şu ifadelerle yer vermiştir:

وقلت لهم قد ادركتكم كتيبة مفسدة الادبار ما لم تحفر

⁵⁴² Tahanevî, *Keşşafü İstilahâtî l-Fünûn*, 1271.

⁵⁴³ Tahanevî, *Keşşafü istilahâtî l-Fünûn*, 1271-1272.

⁵⁴⁴ Cevherî, *es-Sihâh*, 888; İbn Manzûr, *Lisanu l-Arab*, 3/335.

⁵⁴⁵ İbrahim Mustafa vd. *el-Mu’cemu l-Vasit*, 2/688.

⁵⁴⁶ Rağıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi l-Kur’ân*, 636; Neseî, *Medarikü t-Tenzil ve Hakâikü t-Te’vil*, 26.

*Onlara bir taburun onlara yaklaştığını söyledim bu tabura karşı korunmadığınız sürece soyunuzu kurutacaklar.*⁵⁴⁷

Bu beyitte, *fesad* kavramından türeyen “mefsede” kelimesi, “mahvetmek” ve “felaket” anlamında kullanılmıştır. Bu bağlamda *mefsede*, fesadın temel anlamı olan “bozulmak” kavramını genişleterek toplumsal yıkım veya kalıcı zarar verme anlamına işaret etmektedir. Şair, *fesad*ı hem fiziksel hem de sosyal felaketlere sebep olabilecek bir tehdit olarak tanımlamıştır.

إن الشباب والفراغ والجدة مفسدة للمرء أي مفسدة

*Gençlik, boş zaman ve zenginlik kişiyi son derece bozar.*⁵⁴⁸

Yukarıdaki şiirde *fesâd* kelimesinden türeyen مفسدة /mefsede, salahın zıt anlamı olan bozmak manasındadır. Şair, gençlik, boş zaman ve zenginlik gibi nimetlerin, uygun şekilde değerlendirilmediğinde, kişinin ahlakını ve düzenini bozabileceğini ifade etmiştir. Bu bağlamda, *fesad* kavramı, bireysel ve toplumsal düzene zarar veren bir durum olarak tasvir edilmiştir. Yani şiirde, bu üç şeyde *fesad* (bozulma) olduğu, insanın bunları yanlış kullanması durumunda kendine zarar vereceği ve düzeninin sürdürülemez hale geleceği vurgulanmaktadır.

تمدد الثدي في المجاسد الى الرجال خشية التفاسد

*Fesattan korktukları (erkeklerin kendilerine sırt vermesinden/ilgilenmemesinden endişe ettikleri) için kadınlar elbiselerinin altından göğüslerini erkeklere gösterdiler. (kadınlar, erkeklerin kendilerini koruyup kollamaları için böyle yapardı)*⁵⁴⁹

Yukarıdaki şiirde *fesad* kelimesinden türeyen التفاسد /et-tefâsüd kelimesi, “sırt vermek,” “bağı kesmek” manasında kullanılmıştır ki bu anlamlar da kavramın lügavi anlamlarındadır.

Şair Antere *fesad* kelimesini şiirinde şu şekilde kullanmıştır:

وَلَا غَيْبٌ عَلَيَّ وَلَا مَلَامٌ

إِذَا أَصْلَحْتُ حَالِي بِالْفَسَادِ

*Durumumu fesad ile düzeltirsem bana ne bir ayıp olur ne de kınama*⁵⁵⁰

⁵⁴⁷ Ezherî, *Tehzibu'l-Lugâ*, 12/370; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, 3/ 335.

⁵⁴⁸ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 8/ 495.

⁵⁴⁹ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, 8/495.

Bu beyitte *fesad* kavramı, terimsel anlamıyla *salah*ın (iyilik ve düzen) zıddı olarak kullanılmıştır. Şair, kendi durumunu iyileştirmek için başvurabileceği yanlış ya da bozuk yolları ifade ederken, fesadı *salah*ın karşıtı olarak dile getirmiştir. Şiirde *fesad* ve *salah* kavramlarının birbirinin mukabilinde kullanılması, fesadın burada *bozmak* veya *düzeni yıkmak* anlamına geldiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Züheyr b. Ebu Sulma Sinan b. Ebu Harise'yi överken şöyle demiştir:

تعفو على خلق المسيء المفسد حزما وبراً للاله وشيمة

*Allah'a kulluk ve mataneti (vardı) güzel ahlakı kötülük yapan ifsad eden kişilere çoktur.*⁵⁵¹

Bu beyitte *ifsad* masdarından türeyen *müfsid* “bozgunculuk yapan” veya “bozguncular” anlamında kullanılmıştır. Şair, bu dizede güzel ahlakı ve doğru yolu izleyen bir kişiyi, kötülük yapan ve düzeni bozanlardan ayırarak, doğru davranışları yücelten bir anlatımda bulunmuştur. Buradaki *müfsid* ifadesi, toplumda bozulmaya yol açan kişilere karşı bir eleştiri ve karşı duruşu ifade etmektedir.

Cahiliyye dönemi şairleri, özellikle *fesad* kelimesini, toplumun doğru bir şekilde işlemesi gereken ahlaki ve sosyal düzenine zarar veren davranışları tanımlamak için kullanmışlardır. Bu bağlamda *fesad*, genellikle bireylerin ve toplumların bozulmasına neden olan davranışların, ahlaksızlıkların ve kötü alışkanlıkların bir göstergesi olarak yer alır.

2.3.3. Kur'ân-ı Kerîm'de Fesad

Fsd maddesi (فسد) türevleri ile birlikte Kur'ân-ı Kerîm'de elli defa zikredilmiştir. Mazi sigası ile dört yerde kullanılıp bunlardan iki ayette yer ve göğün sıfatı olarak,⁵⁵² bir ayette sadece yerin sıfatı,⁵⁵³ bir ayette de yurt ile birlikte⁵⁵⁴ kullanılmıştır.

F-s-d- maddesi, muzari kalıbında ondört ayette zikredilip bunlardan onüç ayette yeryüzünde fesat çıkartma anlamını ifade edip yer kelimesi ile birlikte,⁵⁵⁵ bir ayette de tek başına mutlak bozgunculuk yapmak anlamında zikredilmiştir.⁵⁵⁶

⁵⁵⁰ Hatib et-Tibrizî, Şerhu Divani Antere, 57.

⁵⁵¹ Zuheyr b. Ebu Sülam, *Divanu Zuheyr b. Ebu Sülmâ*, thk. Ali Hüseyin Fa'ur (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 47.

⁵⁵² Mü'minûn 23/71; el-Enbiyâ 21/22.

⁵⁵³ Bakara 2/251.

⁵⁵⁴ en-Neml 27/34.

Mastar kalıbında onbir ayette zikredilen f-s-d- maddesi, bu kullanımlardan altı ayette el takısı ile marifelendirilmiş,⁵⁵⁷ beş ayette ise nekra olarak zikredilmiştir.⁵⁵⁸ Ayrıca masdar şeklindeki kullanımlarından sekiz ayette “yer” kelimesiyle birlikte kullanılmıştır. Fesad kavramı, Kur’ân-ı Kerîm’de yirmibir ayette de ismi fail kalıbında kullanılmıştır.⁵⁵⁹

Nüzul sırasına göre ilk defa Mekkî surelerden olan Fecr suresinin 12. ayetinde; *فَاكْثُرُوا فِيهَا الْفُسَادَ* : *Oralarda durmadan fesad çıkardılar.*” zikredilen fesad, Kur’ân’ın resmi sıralamasına göre ise ilk olarak zıt anlamlısı olan ıslah kelimesi ile birlikte Bakara suresinin 11. *إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ* : *Onlara yeryüzünde düzeni bozmayın denildiğinde, hayır, biz yalnızca ıslah edenleriz derler*” anlamındaki ayetinde yer edinmiştir.

Kur’ân-ı-Kerimde bu kavram, istikrar ve düzenin bozulması, istikametten sapmak olarak özetlenebilir.⁵⁶⁰ Fesad kelimesi Kuran-ı Kerim’de genellikle yer/yeryüzü ile birlikte zikredilip yeryüzünü bozmak/bozgunculuk çıkartmak anlamında kullanılmıştır.

2.3.4. Hadislerde Fesad

Fesad kavramı, peygamberimizin (s.a.v) hadislerinde de zikredilmiştir. Ondan rivayet edilen bir hadiste İbnu’d-Deylemî (r.a) şöyle rivayet etmiştir: *Kader konusunda bir şey (şübhe) benim içime girdi. Ben bunun, dinimi ve durumumu fesada uğratmasından (bozmasından) korktum. Bunun üzerine Ubey b. Kâ’b (r.a) vardım ve: Ya Ebe’l-Munzir, bu kader meselesi hakkında gerçekten bir şey (şübhe) kalbime girdi. Ben de, dinim ve halimden korktum. Kader meselesi ile ilgili aydınlatıcı bir şeyler bana söyle. Senin sözlerinden istifade ettirmesini Allah’dan umarım, dedim....*⁵⁶¹ Bu hadiste yer alan fesad kavramı, “inançsal boyuttaki bozukluğu” ifade etmektedir. Buna göre fesad, Allah inancı ile alakalı kişinin aklına gelen vesvese ve şüpheli durumlardan kaynaklanan inanç bozukluğu olarak ifade edilebilir.

⁵⁵⁵ el-İsrâ 17/4; Bakara 2/11; el-A’râf 7/56; el-A’râf 7/85; Muhammed 47/22; Yûsuf 12/12; Bakara 2/205; el-A’râf 7/127; Bakara 2/27; er-Ra’d 13/25; eş-Şuarâ 26/152; en-Neml 27/33; Bakara 2/30.

⁵⁵⁶ en-Nahl 16.

⁵⁵⁷ Bakara 2/205; Hûd 11/116; el-Kasas 28/77; er-Rûm 30/41; el-Mü’min 40/26; el-Fecr 89/12.

⁵⁵⁸ el-Mâide 5/32; el-Enfâl 8/73; el-Mâide 5/33; el-Mâide 5/64; el-Kasas 28/83.

⁵⁵⁹ Bakara 2/220; Bakara 2/12; el-Kehf 18/94; Bakara 2/60; Al-i İmrân 3/63; el-Mâide 5/64; el-A’râf 7/74; el-A’râf 7/86; el-A’râf 7/103; el-A’râf 7/142; Yûnus 10/40; Yûnus 10/81; Yûnus 10/91; Hûd 11/85; Şuarâ 26/183; en-Neml 27/14; el-Kasas 28/4; el-Kasâs 28/77; el-Ankebût 29/30; el-Ankebût 29/36; Sâd 38/28.

⁵⁶⁰ Apaydın, “Fesad” 12/417.

⁵⁶¹ İbn Mace, “Mukaddime” 10.

Fesad kavramının zikredildiği başka bir hadiste ise Allah elçisi (s.a.v.) şöyle demiştir: *Şunu iyi bilin ki, insan vücudunda küçük bir et parçası vardır. Eğer bu et parçası iyi olursa, bütün vücut iyi olur. Eğer o bozulursa, bütün vücut bozulur. İşte bu et parçası kalptir.*⁵⁶² İlgili hadisi şerifte ise fesad kavramı, “ruhi, ahlaki ve fitri bozulma” anlamını ifade etmektedir. Bu hadiste de fesad kavramı zıt anlamlısı olan salâh kavramı ile birlikte zikredilmiştir. Hadiste ifade edilen fitri bozukluk, kişinin kalbinin ve bedeninin manevi olarak çökmesine ve bozulmasına sebebiyet vereceği bildirilmiştir.

Bazı hadislerde Peygamberimiz, fesattan kaçınmayı bizlere tavsiye etmiştir. Örneğin: *“Savaş iki türdür: Allah’ın rızasını kazanmak isteyen, komutanına itaat eden, değerli malını bu yolda harcayan, arkadaşına kolaylık gösteren ve fesattan kaçınan kimsenin uykusu da uyanıklığı da tamamıyla sevap olarak yazılır. Gösteriş ve başkalarına duyurmak için savaşan, komutanına isyan eden ve yeryüzünde bozgunculuk çıkaran kimse ise bundan hiçbir karşılık göremez.”*⁵⁶³ Bu hadisi şerifte Allah elçisi (s.a.v.), fesattan kaçınmayı teşvik etmiştir. O, savaş sırasında dikkat edilmesi gereken hususları ifade edip Mü’minlerin bu ahlaklar ile ahlaklanmasını teşvik etmiş; bunlara aykırı davranmayı bozgunculuk olarak nitelemiş ve bunlardan da sakındırmıştır. Dolayısıyla fesad kavramı bu hadiste de “bozgunculuk” anlamındadır.

Fesad, hadislerde toplumsal fesad şeklinde ifade edilmiştir. Öreğin: *“Ümmetimin fesada gittiği zamanda kim benim sünnetime sarılsa ona yüz şehit sevabı vardır.”*⁵⁶⁴ *“İslâm garip olarak başladı, başladığı gibi garip haline dönecektir. Ne mutlu gariplere! Onlar kimlerdir Ey Allah’ın elçisi? diye soruldu. Buyurdu ki: Onlar o kimselerdir ki, insanların bozduklarını ıslâh ederler (düzeltirler)”*⁵⁶⁵ Zikredilen bu hadislerde fesad kelimesi, ümmetin fesadı olarak ifade edilmiştir. Ümmetin ifsadı ise dini değerlerin bozulması, Allah’ın kanunları ile amel etmeme, Müslümanların haktan sapması ve şer’i hükümlerin lüzumsuz olduğunun ifade edilmesi gibi anlamları ifade etmektedir.

Yukarıda zikredilen hadislerde kullanılan fesad kavramının lügavi anlamı olan “bozulma” anlamı ön planda olduğu anlaşılmaktadır. Hadislerde fesad, İslam’ın emirlerine ve ahlakına aykırı her türlü bozulma, kötüye gidış ve düzenin yıkılması

⁵⁶² Buharî, “İmân” 39; Müslim, “Müsâkât” 107.

⁵⁶³ Nesâî, “Cihâd” 46

⁵⁶⁴ Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, 1394.

⁵⁶⁵ Tirmizi, İmân 13; Ebu Amr ed-Dânî, *es-Sünenü’l-Vâride fi’l-Fiten*; 1/25.

olarak ele alınmıştır. Hem bireysel hem de toplumsal düzeyde fesad, Allah'ın buyruklarına karşı bir tavır olarak görülür ve İslam, fesadı ortadan kaldırmak için adalet, iyilik ve düzen üzerine vurgu yapmıştır.

2.3.5. Garibu'l-Kur'ân Eserlerinde Fesad

İbni Kütaybe'ye göre fesad, “bozgunculuk,” “ihamet” ve “mallardaki bozukluk” anlamlarındadır.⁵⁶⁶ Firuzâbâdî'ye göre fesad, “ıslah etmenin/düzeltilmenin” zıt anlamlısıdır. Aynı şekilde fesad, “başkasının malını zorla almak,” “kuraklık/kıtlık” anlamlarını da ifade etmektedir.⁵⁶⁷

Râğib el-İsfahânî, fesad kavramını, *az ya da çok miktarda olsun, bir şeyin itidalden çıkması* şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre fesad, yalnızca ahlâkî ya da toplumsal alanla sınırlı bir bozulmayı değil, aynı zamanda bireyin *nefsinde, bedeninde* ya da *istikametten çıkan her türlü varlıkta* ortaya çıkabilecek bir düzensizliği de ifade eder. Salah kavramı onun zıt anlamlısıdır.⁵⁶⁸

İbn Cevzî, fesadı şu şekilde tarif etmiştir: “Fesad, daha önce düzenli olan bir şeyin değiştirilip bozulmasıdır.” Ona göre bu bozulma, bazen bir şeyin zatının varlığı ile olurken bazen de zatın bozulması sonucu olur. Dindeki fesad, bazen isyan ile bazen de küfür/inkâr ile olur. İbadetlerde fesad, hac ve umrede olduğu gibi fesadında devam etmesinde sakınca olmayan itaatlerdir. Namaz gibi bazı ibadetlerde ise fesad ile devam etmesi mümkün olmayan ibadet kısımları da vardır. Alışverişte fesad, “şer'i şartların yerine getirilmediği akitlerdir.” Şahitlikte fesad, “kendisi ile hüküm verilmeyen şahitliktir.” Davalarda fesad, “kabul görülmeyen;” sözlerde fesad “düzensiz sözlerdir.” Fiillerde fesad, “itibar edilmeyen eylemlerdir.”⁵⁶⁹

Sonuç olarak Garîbu'l-Kur'ân eserlerinde fesad düzenin bozulması veya doğal dengiyi kaybetme olarak ele alınmıştır. Bu bozulma yalnızca ahlaki veya manevi bir durum değil, aynı zamanda toplumsal ve hukuki alanlarda da geçerlidir.

⁵⁶⁶ İbni Kütaybe, *Garîbu'l-Kur'ân*, s. 83.

⁵⁶⁷ Firuzâbâdî, *el-Kâmusu'l-Muhît*, s. 306

⁵⁶⁸ Râğib el-İsfahânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, s. 637.

⁵⁶⁹ İbnu'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yûni'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir*, 469.

2.3.6. Vücûh ve Nezaîr Eserlerinde Fesad

Fesad kavramı, Ebû Hilâl el-Askerî'ye göre Kur'ân-ı Kerîm'de beş farklı anlamda kullanılmıştır. “Kâfirlere meyletmek,”⁵⁷⁰ “helak olmak/yok olmak,”⁵⁷¹ “kuraklık/kıtlık,”⁵⁷² “salâh kavramının zıttı,”⁵⁷³ “sihir ve sihirbazlar”⁵⁷⁴ anlamları fesad kelimesinin Kur'ân'da kullanılan anlamlarıdır. el-Askerî'nin naklettiğine göre bazı müfessirler “*Ye'cuc ve Me'cuc yeryüzünde fesad çıkarıyorlar*”⁵⁷⁵ ve “*Musa ve kavmini yeryüzünde fesad çıkartsınlar diye mi serbest bırakacaksın?*”⁵⁷⁶ âyetlerinde zikredilen fesadın öldürme anlamında olduğu söylemişlerse de Ebu Hilal bu görüşe katılmamaktadır. Ona göre bu âyetlerde fesad'ın öldürme anlamını ifade etmesi doğru değildir. Ona göre doğru olan görüş fesadın bu âyetlerde de salah kavramının zıt anlamlısı olmasıdır.⁵⁷⁷

Damâğani (ö. 478) fesad kavramının altı anlamda kullanıldığını ifade etmiştir. Ona göre fesad, “günah ve isyan,”⁵⁷⁸ “helak olmak,”⁵⁷⁹ “yağmur ve ekin kıtlığı,”⁵⁸⁰ “öldürme,”⁵⁸¹ “bozgunculuk”⁵⁸² ve “sihir/büyü,”⁵⁸³ anlamlarını ifade etmektedir.⁵⁸⁴

İbnu'l-Cevzî (ö. 597), fesad kavramının Kur'ân-ı Kerîm'de yedi farklı anlamda kullanıldığını zikreder. O, fesad kavramını “ma'siyet/günah,”⁵⁸⁵ “helak,”⁵⁸⁶ “yağmur

⁵⁷⁰ Bakara 2/11.

⁵⁷¹ el-Mü'minûn 23/71; el-Enbiyâ 21/ 22.

⁵⁷² er-Rûm 30/41.

⁵⁷³ Bakara 2/ 205.

⁵⁷⁴ Yûnus 10/81.

⁵⁷⁵ el-Kehf 18/94.

⁵⁷⁶ el-A'raf 7/127.

⁵⁷⁷ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh ve 'n-Nezaîr*, s. 363-364.

⁵⁷⁸ el-Bakara 2/11.

⁵⁷⁹ el- İsrâ 17/4.

⁵⁸⁰ er-Rûm 30/41.

⁵⁸¹ el-A'raf 7/ 127.

⁵⁸² el-Bakara 2/ 205.

⁵⁸³ Yûns 10/81.

⁵⁸⁴ Damâğani, *el-Vücûh ve 'n-Nezâir li Elfâzi Kitâbillehi 'l-Azîz*, 363.

⁵⁸⁵ el-Bakara 2/11.

⁵⁸⁶ el-Enbiyâ 21/22.

kıtlığı,”⁵⁸⁷ “öldürme”⁵⁸⁸ “bozmak/harap etmek”⁵⁸⁹ “küfür”⁵⁹⁰ “büyü/sihir”⁵⁹¹ anlamlarına tefsir etmektedir.⁵⁹²

Mukatil b. Süleyman (ö. 150) el-Vucuh ve’n-Nezâir adlı eserinde fesad kelimesinin altı farklı anlamda kullanıldığını söylemiştir. Her bir mana için de aşağıda zikredeceğimiz ayetleri delil olarak zikretmiştir:

1) Günah/ İtaatsizlik:

Mukatil b. Süleyman’a göre “وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ” : *Onlara yeryüzünü ifsad etmeyin” denildiğinde, “Hayır, biz yalnızca ıslah edenleriz derler.”*⁵⁹³ Anlamındaki ayette fesad “günah” anlamında olup yeryüzünde günah işlemeyin denilmek istenmiştir.⁵⁹⁴

Yine ona göre “وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا” : *Islah edilmesinden sonra yeryüzünde fesada uğratmayın.”*⁵⁹⁵ ayetinde fesad kelimesi, “günah işleyip şirk koşmayın” anlamındadır.⁵⁹⁶

2) Helak olmak/Telef etmek:

“وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَآئِيلَ فِي الْكِتَابِ لُتْفُسِدَنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ” : *Biz kitapta İsrâiloğulları’na şöyle bildirmiştik: “Yeryüzünde mutlaka iki defa fesat çıkaracaksınız.”*⁵⁹⁷ Mukâtil’e göre fesad bu ayette “telef etmek/helak etmek” anlamındadır. Buna göre ayetin anlamı şöyledir: “Siz yeryüzünü iki defa helak edeceksiniz.”⁵⁹⁸

Mukâtil, “لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا” : *Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yer ve gök fesada uğrardı.”*⁵⁹⁹ Ayetinde Mukâtil, fesad kavramını “helâka uğrardı” anlamında olduğunu zikretmiştir.⁶⁰⁰

⁵⁸⁷ er-Rûm 30/41.

⁵⁸⁸ el-A’raf 7/ 127; el-Kehf 18/94.

⁵⁸⁹ el-Bakara 2/295;en- Neml 27/34.

⁵⁹⁰ Hûd 11/116.

⁵⁹¹ Yûnus 10/81.

⁵⁹² İbnu’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-A’yûni’n-Nevâzir fî İlmi’l-Vücûh ve’n-Nezâir*, 470-471.

⁵⁹³ el-Bakara 2/11.

⁵⁹⁴ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-Nezâir*, 31-32.

⁵⁹⁵ el-A’raf 7/56

⁵⁹⁶ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-Nezâir*, 32.

⁵⁹⁷ el-İsrâ, 17/4.

⁵⁹⁸ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-Nezâir*, 32.

⁵⁹⁹ el-Enbiyâ 21/22.

⁶⁰⁰ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-Nezâir*, 32.

Aynı şekilde” *وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ* : *Eğer hak onların keyfi arzularına uysaydı muhakkak ki gökler, yer ve bunlarda bulunanların fesada uğrardı.*”⁶⁰¹ ayetinde Mukâtil, fesad kavramını “helak olmak” anlamında olduğunu nakletmiştir.⁶⁰²

3) Yağmur kıtlığı/Kuraklık:

Mukâtil, *ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ* : *İnsanların kendi elleriyle yapıp ettikleri yüzünden karada ve denizde fesad çıktı.*”⁶⁰³ ayetinde fesad kelimesinin karada “bitki/ürün ve yağmur eksikliği oldu.” anlamında olduğunu zikretmiştir.⁶⁰⁴

4) Öldürmek:

Mukâtil b. Süleyman, *أَتَذَرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ* : *Yeryüzünde fesatlık çıkarsınlar diye mi Mûsâ’yı ve kavmini serbest bırakacaksın.*”⁶⁰⁵ ayetindeki fesad kavramının öldürmek anlamında olduğunu söylemiştir. Ona göre ayetin anlamı şöyledir: Musa ve kavmini, Mısırlıları “öldürmeleri” için mi serbest bırakıyorsun?”⁶⁰⁶

Aynı şekilde Mukâtil, *إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ* : *Bu memlekette Ye’cûc ve Me’cûc fesat çıkartıyorlar*”⁶⁰⁷ ayetinde fesadın “insanları öldürüyorlar.” anlamında olduğunu zikreder.⁶⁰⁸

5) Bizzat fesadın bilinen anlamı (Bozgunculuk):

Mukâtil, *وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا* : *Hâkimiyeti ele aldığı anda ise ülkede bozgunculuk çıkarıp ürünleri ve nesilleri yok etmeye çalışır.*”⁶⁰⁹ve *إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا* : *bir ülkeye girdiklerinde orayı fesada uğrattılar*”⁶¹⁰ ayetlerindeki fesadın bozgunculuk anlamını taşıdığını söylemiştir.⁶¹¹

6) Sihir/ büyü:

⁶⁰¹ el-Mü’minûn 23/71.

⁶⁰² Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-Nezâir*, 32.

⁶⁰³ er-Rûm 30/41.

⁶⁰⁴ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-Nezâir*, 32.

⁶⁰⁵ el-A’râf 7/127.

⁶⁰⁶ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-Nezâir*, 32.

⁶⁰⁷ el-Kehf, 18/94.

⁶⁰⁸ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-Nezâir*, 33.

⁶⁰⁹ el-Bakara, 2/205.

⁶¹⁰ en-Neml, 27/34.

⁶¹¹ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-Nezâir*, 33.

Mukâtil b. Süleyman ” إِنَّ اللَّهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ : Allah fesatçıların işini düzeltmez.⁶¹² ayetindeki fesadçıların sihirbazlar anlamında olduğunu söyler.⁶¹³

Vucuh ve nezâir türü eser veren alimlerin fesad kelimesi hakkında yek diğerinden farklı görüşleri vardır. Bu farklılık şöyledir: Damâğânî, fesad kavramında Mukatîl ile mütabık kalmıştır. Ebu Hilal el-Askeri Mukatîl’in fesadı “günah/itaatsizlik” anlamına yorumladığı ayette “meyletmek/münafıkların kâfirlere meyletmesi” olarak yorumlamıştır. el-Askeri, Mukatîl’in fesad kelimesi için zikrettiği “öldürme” anlamını kullanmamıştır.⁶¹⁴ İbnu’l-Cevzî de Mukatîl’e ek olarak fesad kavramına “küfür” (Allah’ı inkâr etmek) anlamını da eklemiştir.

2.3.7. Tefsir Eserlerinde Fesad

Mukâtil b. Süleymân’ın *fesad* kelimesine Bakara 11 ve A’râf 56. ayetlerinde “günah” ve “itaatsizlik” anlamlarını verdiği görülmektedir. Aynı ayetler bağlamında diğer müfessirler ise *fesad* kelimesine daha geniş ve çeşitli anlamlar yüklemişlerdir. Bu çerçevede *fesad*, “savaş ve fitnelere neden olmak” “anarşi çıkarmak”⁶¹⁵ “günah,” “şirk,” “zulüm”⁶¹⁶ “nifak,” “düzenbazlık,” “hilekârlık,” “entrika,”⁶¹⁷ “küfür” ve “günah işlemek”⁶¹⁸ anlamlarını vermişlerdir.

Bununla birlikte, ilgili ayetlerin bağlamı dikkate alındığında, *fesad* kelimesinin temel anlamının “düzenin bozulması” olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle :”*İslah edilmesinden sonra yeryüzünde fesada uğratmayın.*”⁶¹⁹ ayetinde, *fesad* kelimesi *ıslah* kavramının karşıtı olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda *fesad*, doğrudan “bozmak, ifsâd etmek” yani var olan düzeni tahrip etmek anlamını taşımaktadır. Dolayısıyla bu kullanım, *fesad* kelimesinin asli anlamının “günah” değil, “ıslahın zıddı olarak düzeni bozmak” olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.⁶²⁰

Mukatîl’in fesadı “helak olmak” şeklinde yorumladığı İsrâ 4 ve Enbiyâ 22. ayetlerinde müfessirler, “Allah’ın Tevrat’ta kendilerine emrettiği hükümlere muhalefet

⁶¹² Yûnus, 10/81.

⁶¹³ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-Nezâir fî l-Kur’ânî l-Kerîm*, s. 33.

⁶¹⁴ Ebu Hilal el-Askeri, *el-Vücûh ve’n-Nezâir fî l-Kur’ânî l-Kerîm*, 363.

⁶¹⁵ Nesefî, *Medâriku’t-Tenzîl*, 26.

⁶¹⁶ Nesefî, *Medâriku’t-Tenzîl*, 367.

⁶¹⁷ İzzet Derveze, *et-Tefsîrü l-Hadis*, çev. Vahdettin İnce-Mustafa Altınkara (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014), 50.

⁶¹⁸ eş-Şevkânî, *Fethu l-Kadîr*, 1/124.

⁶¹⁹ el-A’râf 7/56.

⁶²⁰ Zeydân, *lâ Vücûhe velâ Nezâir fî Kütûbi l-Vucuhi ven’-Nezâir*, 98.

etmek,”⁶²¹ “Allah’a karşı gelmek,”⁶²² “düzenin bozulması”⁶²³ şeklinde izah etmişler. Ancak Enbiyâ Suresi 22. ayet’in devamında geçen “hak” kavramı, “Peygamberin getirdiği hükümler” bağlamında değerlendirildiğinde bu hükümlerin müşriklerin talepleri doğrultusunda şirke dönüşseydi Allah’ın kıyameti kopararak âlemi helak edeceği⁶²⁴ şeklinde bir yoruma yönlendirilmesi, Peygamberin makamı ve haline uygun düşmez. Bu şekilde bir anlam çıkarmak, hem İslam’ın tevhid inancına hem de Peygamberin elçilik misyonuna aykırıdır.

Bazı müfessirlerin “hak onların heveslerine uysaydı Allah ilah olmaktan çıkardı” şeklindeki yorumları asla kabul edilecek tevil değildir.” Zira, Enbiyâ 22. ayetinin bağlamına uygun düşen en doğru anlam, *fesad* kelimesinin asli anlamı olan “ıslahın zıddı” olarak, Peygamberin getirdiği hak yolunun müşriklerin batıl isteklerine uygun olsaydı göklerin ve yerin bozulacağı, düzenin ve intizamın kaybolacağı şeklinde anlaşılmalıdır.”⁶²⁵

Mükatil’in fesad kavramını kuraklık olarak açıkladığı Rûm 41. ayeti müfessirler “kıtlık,” “yangınların artması,” “bereketin olmaması,” “zararlı şeylerin çoğalması,” “zulüm ve sapkınlık,”⁶²⁶ “karadaki fesatlık Kabil’in kardeşi Habil’i öldürmesi,” “denizdeki fesatlık ise Kehf suresinde zikredilen “kralın bütün gemileri gasp etmesi,” “insanların günahı yüzünden deniz avının bitmesi”⁶²⁷ “günahlar ve yol kesme”⁶²⁸ gibi farklı anlamlar ile açıklamışlardır. Bu ayetteki bu kadar çok anlamlılığı Şevkanî (ö. 1250/1834) de eleştirmiş ve zikredilen manaların uzak teviller olduğunu ifade etmiştir. O, fesad kelimesinin bu ayette gerçek anlamının “fesatlık/düzenin bozulması” anlamına gelebilecek her şey olduğunu ifade etmiştir.⁶²⁹ Bundan dolayı da bu ayette çokanlamlılık yoktur. Genel olarak zikredilen fesad kavramının öze indirgenmesi vardır.

⁶²¹ Kurtübî, *el-Câmi’ lî Ahkâmi’l-Kur’ân*, 13/20; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, 3/290.

⁶²² Tâberî, *Camîu’l-Beyân an Tefsiri’l-Ayi’l-Kur’ân*, 14/ 455.

⁶²³ Celâleddîn es-Süyûtî-Celâleddîn el-Muhallî, *Tefsiru’l-Celâleyn*, 346.

⁶²⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/241.

⁶²⁵ Muhammed b. Muhammed Ebû Suud el-İmadi, *İrşâdu Akli Selîm ilâ Mezâyâ’l-Kitâbi’l-Mübîn*, çev. Ali Akın (İstanbul: Sistem Matbaacılık, 2007), 9/4215.

⁶²⁶ Neseffî, *Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl*, 910.

⁶²⁷ Kurtübî, *el-Câmi’ lî Ahkâmi’l-Kur’ân*, 16/442; el-Âlûsî, *Rûhü’l-Meânî*, 21/47.

⁶²⁸ Kurtübî, *el-Câmi’ lî Ahkâmi’l-Kur’ân*, 16/442.

⁶²⁹ Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, 4/300.

Mükatil, A'raf 127 ve Kehf 94. ayetlerinde zikredilen fesad kavramını “öldürmek” olarak açıklamıştı. Aynı kavram müfessirlere göre “grupları dağıtmak,”⁶³⁰ “insanları Firavuna ibadet etmemeye çağırmak,”⁶³¹ “dini ve dünyevi bozgunculuk,”⁶³² “insanların dinlerini bozmak,”⁶³³ “Ye’cuc ve Mecuc’un insanları yemesi,”⁶³⁴ “yağma ve zulüm”⁶³⁵ anlamlarındadır. Fesad kavramı, genel olup zikredilen bütün bu anlamlar onun altına giren türleridir. Fesad kelimesinden bu anlamlardan herhangi birini alıp diğerlerini almamak tercih-i bilâ müreccih (delil/dayanak olmaksızın eşit olan iki manadan birini diğerine tercih etmek) olur ki bu da caiz değildir.

Mukâtil’in fesad kavramını bilinen asli anlamı/bozgunculuk anlamıyla açıkladığı Bakara 235 ve Neml 34. Ayetlerde müfessirler de fesad kavramının “bozgunculuk” anlamını ifade ettiğini zikretmiştir.⁶³⁶

Mükatil’in fesadı sihir/büyü anlamına geldiğini söylediği Yûnus 81. ayette fesadın asıl anlamı olan “bozgunculuk” olduğu tefsir kaynaklarımızda zikredilmektedir.⁶³⁷ Bu ayette geçen “الْمُفْسِدِينَ” *el-Müfsidîn* ifadesindeki *el* takısının marife olması, bozgunculuk ve ıslah kavramlarının genelleme yapılacak şekilde kullanıldığını gösterir. Yani burada sihir, bozgunculuğun bir türü olarak ele alınmıştır. Ayrıca, ayetin devamında yer alan “عمل” *'amel* kelimesinin “الْمُفْسِدِينَ” *el-Müfsidîn* kelimesine izafeti, bu işin fasid bir iş olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, ayette geçen *fesad* kelimesinin asıl anlamı, *bozgunculuk* olup, sihir bu bozgunculuğun bir türevi olarak yorumlanabilir.⁶³⁸

2.3.8. Fesad Kavramı Hakkında Genel Değerlendirme

Fesad, bir kişinin veya grubun, belirli bir ortamda anlaşmayı veya düzeni bozan olumsuz eylemler gerçekleştirmesini ifade eder. Bozgunculuk, genellikle sosyal, politik veya toplumsal bir bağlamda kullanılır ve huzursuzluğa, kargaşaya veya anlaşmazlıklara neden olan eylemleri ifade eder.

⁶³⁰ Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 9/300.

⁶³¹ M. Ali es-Sâbûnî, *Saḡvetu't-Tefâsîr*, 1/465.

⁶³² Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 9/8.

⁶³³ Râzî, *Mefâtiḥu'l-Ġayb*, 14/219.

⁶³⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/614.

⁶³⁵ Celâleddîn es-Suyûtî-Celâleddîn el-Mahallî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 304.

⁶³⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 2/96. Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, c. 3, s. 387.

⁶³⁷ Tâberî, *Câmiu'l-Beyân*, 12/244; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 2/652.

⁶³⁸ İbni Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 11/256.

Kur'ân-ı Kerîm'de onbir ayette fesad otuzdokuz ayette ise onun türevleri ile zikredilen bu kelime fitri denge ve düzenin bozulmasını ifade etmektedir.⁶³⁹ Ya da fesad, göreceli bir durum olup itidalden çıkan ve düzeltilmesi/ıslah edilmesi mümkün olan şeylerdir. Yukarıda da ifade edildiği gibi fesadın tek bir anlamı vardır. O da bir şeyi güzel halini değiştirip onu bozmaktır.⁶⁴⁰ Fesad bu anlamıyla bütün ayetlerde hakiki anlamında kullanılmıştır. Diğer anlamlar ise fesadın çeşitleri olup hepsi fesatlığın birer örnekleri gibidir. Onun içindir ki müfessirlerin her biri fesat kelimesini tefsir ederken fesadın bir örneğini zikretmişlerdir.

Fesad salah kelimesinin zıt anlamlısıdır. Yukarıda zikredilen ayetlerde de fesad kelimesinin ıslah kelimesi ile zikredilmesi onun ıslah etmenin zıt anlamlısı olduğunun delilidir. Bundan da fesad kelimesinin tek bir anlamının var olduğu sonucu çıkmaktadır. Erken dönemde Kur'ân kelimeleri üzerine kitap yazan Rağıb el-İsfahanî de zikredilen bütün ayetleri salahın zıddı yani “istikametten çıkmak” anlama hamletmiştir.⁶⁴¹

Fesad kelimesi, *amm* (genel) bir lafız olup, helak olma ve bozma gibi eş veya yakın anlamlı kavramlarla ilişkilidir. Bir kelimenin farklı *vecih*lerinin olabilmesi, bu anlamların birbirinden bağımsız ve ayrı anlamlar taşımasına bağlıdır. Bu bağlamda, *Mukâtîl b. Süleymân*'ın *fesad* kelimesine atfettiği *helak olmak* ve *bozmak* anlamları, birbirine yakın anlamlar taşıdığı için *fesad* kelimesinin *vecih*lerinden sayılmamalıdır. Çünkü bu iki anlam, *fesad*'ın genel (*amm*) anlamı içinde yer alan, ancak birbirinin yerine kullanılabilecek eş anlamlılardır. *Mukâtîl b. Süleymân*'ın *fesad* kelimesinin *vecih*lerinden saydığı *suç işlemek*, *kıtlık oluşması*, *öldürme eylemi* ve *büyü yapmak* da *ıslah etmenin zıddı* olan eylemler olup, insanların hayatını bozmak ve ifsad etmek anlamlarına gelmektedir. Bu bağlamda, söz konusu anlamlar, *fesad* kelimesinin genel anlamına dâhil olup, birbirinden bağımsız *vecih*ler olarak kabul edilemez.⁶⁴²

Ayrıca fesat, itaatsizlik, helak olmak, kıtlık, öldürmek ve sihir anlamlarında kullanıldıysa o zaman yüce Allah neden bu kelimeleri doğrudan kullanmamış onların yerine fesad kelimesini kullanmıştır? Çünkü yüce Allah, bu ayetlerde zikredilen

⁶³⁹ İlhan Kutluer, “Fesad” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 1995) 12/421.

⁶⁴⁰ Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 2/96.

⁶⁴¹ Rağıb el-İsfahanî, *el-Müfredât*, 636.

⁶⁴² Zeydân, *lâ vücûh velâ Nezâir fî Kütübi'l-Vücûhi ve'n-Nezâir*, 98.

anlamları değil fesadın asıl anlamını kast etmiştir. Aksi halde Kur'ân, bazı lafızları yerinde ve anlamında kullanmamış olur ki bu batıl bir iddiadır.⁶⁴³

Kısacası günah, helak, kılığın olması, öldürmek, bozgunculuk ve büyü fesadın eş anlamlıdır. Bundan dolayı onun vecihleri olamaz. Bütün bu anlamları genel olan fesad kavramı kapsamaktadır. Ayrıca Kuran-ı Kerim fesadı zikredilen bu vecihler ile isimlendirmemiş; bu anlamların her birinin fesat olduğunu vurgulamıştır. Öyleyse bütün bunlar farklı vecihler olmayıp tek bir vecihtir. Fesad kavramı, Kur'ân'da geçtiği her ayette, genel anlamda bozulma veya bozgunculuk anlamında kullanılmıştır.⁶⁴⁴ vüçûh eserlerinde fesad kavramı için zikredilen günah, helak olmak, kuraklık/yağmur kıtlığı, öldürmek ve sihir anlamlarının fesad فساد maddesinin ne temel ne de yan anlamlarından değildir. Bu anlamlar fesad kelimesinin lügavi anlamları arasında olmadığı gibi hadislerde ve garîbu'l-Kur'ân türü eserlerde de fesad kelimesi için bu anlamlar kastedilmemiştir.

Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki fesad kavramı maddi şeylerde kullanıldığında o şeyin “faydalınabilir halden çıkması;” manevi şeylerde kullanıldığında ise “düzenin bozulması” anlamını ifade etmektedir.

2.4. HASENE VE SEYYİE ⁶⁴⁵

2.4.1. Hasene ve Seyyie Kavramlarının Lugat ve İstilah Anlamları

2.4.1.1. Lugat Anlamı

a) Hasene, Güzellik; Seyyie, Kötülük

⁶⁴³ Zeydân, *lâ vüçûh velâ Nezâîr fî Kütübi'l-Vüçûhi ve'n-Nezâîr*, 99.

⁶⁴⁴ Zeydân, *lâ vüçûh velâ Nezâîr fî Kütübi'l-Vüçûhi ve'n-Nezâîr*, 99-100.

⁶⁴⁵ Ulaşıldığımız kadarıyla hasene ve seyyie kavramları hakkında şu çalışmalar yapılmıştır.

Yüksek Lisans Tezi: Havva Yıldırım, “Kur'ân'da Hüsn Kavramı” (Bursa Uludağ Üniversitesi 2007); Tuba Tophan da “Kur'ân'da Hasene Kavramı” (Marmara Üniversitesi 2008); Yunus Çakır “Kur'ân'da Seyyie Kavramı” (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi 2019).

Makale: Halil İbrahim Kocabıyık, *Arap Dilinde Etimolojik Açısından Hasene Maddesinin incelenmesi* (Kilitbahir 19 Eylül 2021); Yener Öztürk, “Hasene'nin Allah'tan Seyyie'nin Nefisten olduğunu Bildiren Ayetin Yorumu” (Ekev Akademi Dergisi 2003).

Hasene ve seyyie kavramlarına dair yapılan çalışmalarda, bu terimlerin sözlük ve istilah anlamları, İslam literatüründeki kullanım şekilleri ve orta çağdaki yorumları detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Ayrıca, bu kelimelerin Kur'ân'daki anlamları incelenmiş ve yakın anlamlı kavramlarla birlikte değerlendirilmiştir. Ancak söz konusu çalışmaların odak noktası bu kavramların anlamlarını kapsamlı bir şekilde açıklamak ve ilişkili terimlerle bağdaştırmak olmuştur. Bununla birlikte, bizim çalışmamızda olduğu gibi bu kavramların anlamlarını sınırlandırmaya yönelik bir girişim yapılmamıştır.

Sözlük konusunda temel kaynak kabul edilen Halil b. Ahmed'e göre حسن /hasene maddesi, "güzel olmak" anlamını ifade eder. المحسن /el-muhasen "insan bedenindeki güzel yer" anlamında; الحسان el-hassan "aşırı güzel" anlamında; المحاسن الاعمال /mehâsinu'l-a'mal "güzel ameller tabiri," kötü işlerin zıt anlamlısıdır. حسن/hasen Sa'd oğullarının yurdu anlamındadır.⁶⁴⁶

Halil b. Ahmed "seyyie" kavramını tanımlarken "Seyyie kelimesinin aslı olan السوء /es-sû' kelimesinin "kötü olan her şeyi niteleyen bir sıfat" olduğunu ifade etmiştir. Bu minvalde ساء الشيء/sâe'ş-şey'u "bir şey kötü oldu" anlamını ifade eder. Bu kelimeden türeyen السوء /es-sû' kelimesi, "bütün hastalık ve zararları" ifade eden bir isimdir. السيئ /es-seyyiu ve السيئة/es-seyyietu ifadeleri "kötü ameller/eylemlerdir." Aralarındaki tek fark السيئ tabirinin eril, السيئة tabirinin dişil anlam taşımasıdır. السوى /es-Sev'â ifadesi, fu'lâ kalıbında olup "kötü fiillerin" ismidir. Nitekim aynı kalıpta olan الحسنی kelimesi de güzel fiiller demektir. Eriller için رجل اسوء /recülün esve'e ve dişil kalıbı olan امرأة سواى /imreetün sev'a "kötü erkek ve kötü kadın" anlamındadır. "Kötülükle anılan her şey" السوء /es-sû' tabiri ile ifade edilir. "تَخْرُجُ بَيَاضًا مِنْ غَيْرِ سَوٍّ : Kusursuz ve lekesiz bir biçimde bembeyaz çıkıversin"⁶⁴⁷ ayetinde cüzzam hastalığı da السوء kelimesi ile ifade edilmiştir.⁶⁴⁸

İbn Düreyd'e göre hasene kavramı, kabîh kavramının zıttı olup حَسَنٌ kalıbında kullanılmaktadır. Müzekker siğasında احسن /ahsene kalıbı kullanılmazken müenneslerde حُسَانَةٌ /hüssane kalıbının kullanımı mevcuttur. Necid'de Dabbeoğulları bölgesindeki kumdan tepelerdir.⁶⁴⁹ Mutarrizî'ye göre حَسُنَ /hasüne "güzel oldu" fiilinden türeyen حَسَنٌ /hasen kalıbı "güzel olan her şeyin" sıfatıdır.⁶⁵⁰

Ezherî, الحسنه /hasene kelimesinin güzel anlamında olan حَسُنَ /hasüne fiilinin sıfat kalıbı olduğunu; ya da حَسُنَ /hasüne kalıbının master şekli olduğunu zikreder. Ona göre bu anlamın حسنى /hüsnâ kalıbı ile zikredilmesi uygun değildir. Aynı kalıptan türeyen المحسن /el-mahsin ifadesi "bedendeki güzel yer" anlamını ifade eder. فلانة كثيرة المحاسن /Fülânetün kesîretü'l-mehâsin "falancanın iyilikleri çoktur" ifadesinde mehâsin iyilik anlamındadır. Bu ve benzeri örneklerde doğru olan المحاسن /el-mehâsin kelimesinin

⁶⁴⁶ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-A'yn*, 3/143-144.

⁶⁴⁷ Tâhâ 20/22.

⁶⁴⁸ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-A'yn*, 7/327-328.

⁶⁴⁹ İbn Düreyd, *Cemheratu'l-Lügâ*, 576.

⁶⁵⁰ Mutarrizî, *Muğrib*, 1/203.

müfret kalıbında değil de محسن /mahsen biçiminde cemi kalıbının kullanılmasıdır. Müennes kalıbı olan حُسْنَاء/hüsna kalıbı kullanılırken müzekker olan احسن /ahsen kalıbı kullanılmaz. Yani bu babta diğer geçişsiz fiillerde olduğu gibi sıfat-ı müşebbeh kalıbı kullanılmaz. Yani bu babta diğer geçişsiz fiillerde olduğu gibi sıfat-ı müşebbeh kalıbı افعال فعلاء /efale-fe'lâ kalıbı kullanımı yoktur. شيء حسن /şey'ün hasen kalıbı kullanımı varsa da bu, aslında diğer sıfat-ı müşebbehler gibi فعل /fa'il kalıbında yani حسين /hasin şeklinde olduğu varsayılır. المحاسن في الاعمال “güzel fiiller tabiri kötü/çirkin eylemlerin zıddıdır.” Bu kelimeden türeyen احسان /ihsân da اساءة /isaet çirkin/kötü kavramının zıddıdır.⁶⁵¹

el-Ezherî'ye göre seyyie kelimesi, hem geçişli hem de geçişsiz fiil kalıplarında kullanılabilir. ساء الشيء /sae'ş-şey'u tabirindeki sâe fiili, “bir şeyin kötü olmasını” ifade eder. Aynı maddenin farklı bir kalıbı olan السوء /es-sû, zararlı durumu ve hastalığı ifade eder. ساء ما فعل صنيعا /sâe ma feale sanîan kalıbındaki sâe fiili, “ne kötü iş yaptı” anlamını ifade etmektedir. السيئ /es-seyyiu ve السَّيِّئَة /es-seyyietu tabirleri, “kötü eylemlerdir.” Fu'lâ فعلی kalıbında olan ساء /sew'â “kötü fiiller için kullanılan bir isimdir.” السوء /es-sû kelimesi “çirkinliktir.” Kötü ve çirkin olan her söz ve eylem السوء /es-su' tabiri ile ifade edilebilir. السوء /es-sew'u kadın ve erkeğin avret yeri demektir. Küfretmek ya da beddua anlamında سوءة لفان /sev'eten li fülânin tabirinde sev'et fiili, “kötülük” anlamındadır.⁶⁵²

Zehebî'nin naklettiğine göre el-Esmaî, الحسن/el-hasen kelimesinin “güzellik anlamında” olan الجمال /el-cemâl ile eş anlamlı olduğunu ifade etmiştir.⁶⁵³ حسن/hasane “güzelliğinden dolayı rağbet edilen ve güzel olan her şeydir.” Bunun da aklın güzel gördüğü, nefsin güzel gördüğü ve hissen/duyu organlarının güzel gördüğü olmak üzere üç kısmı vardır. Güzel olan şeyler, örfe göre genellikle duyu organlarımızdan göze güzel gelen şeylerdir. Kur'ân'ın güzel saydığı şeyler ise genellikle basiretin güzel saydığı hususlardır. حُسْنَى /Hüsna “güzel akıbet;” الاحسان/el-ihsân “kötülük ve suç anlamına gelen الاساءة /el-isâet kavramının zıt anlamlısıdır.” الاحسان/el-ihsân ile الانعام /el-in'am arasındaki fark şudur: İhsan, kişinin hem kendisine hem de başkasına yaptığı iyilikler iken; ina'm ise sadece başkalarına yapılan iyiliklerdir. Ayrıca ihsan, adaletin üstünde bir husustur. Çünkü adalet, birisine tam hak ettiği kadarını verip ondan hak ettiğin kadar almaktır. İhsan ise hak ettiğinden fazlasını vermektir. الاحسان/el-ihsân

⁶⁵¹ el-Ezherî, *Tehzibu'l-Lûgâ*, 4/314-318.

⁶⁵² el-Ezherî, *Tehzibu'l-Lûgâ*, 13/131-134.

⁶⁵³ Zehebî, *Tacu'l-Arûs*, 14/ 418.

kökünden türeyen حسنة/hasene kelimesi ise سية/seyyie kavramının zıddıdır. Hasene kavramı, “insanın nefsinde, bedeninde ya da tavırlarında kişiyi sevindiren bütün nimetlerdir.” Seyyie de bunun zıddıdır. الحسن/el-hüsn “her şeyin en güzeli” demektir.⁶⁵⁴

Zehebî’ye göre seyyie kavramı “günah ve hata” anlamındadır. Bu kavram, kelimenin sıfatı olduğu gibi kötü söz ve kötü eylem örneklerinde olduğu gibi fiilin sıfatı da olabilir. فلان سيء الاختيار/Fülânün seyyiu’l-ihyâr kötü tercih/tercihini kötü yaptı anlamındadır.⁶⁵⁵

Cevherî’ye göre de hasene, kabih kavramının zıt anlamlısıdır. Bu kelimedenden türeyen الحسن/el-Hâsin ay; يستحسنه /yetahsinihu bir şeyi güzel saymak; الحسنه kavramı seyyienin zıddıdır.⁶⁵⁶

İbn Manzûr’a göre seyyie, ساءه يسوءه سوءًا kalıbından gelip “hoşlanmadığı bir şeyi ona yaptı” anlamındadır. استاء فلان بمكاني/İstâe fülânün bî mekânî “yerim ona kötü geldi” anlamındadır. فلان سيء الاختيار/fülânün seyyiu’l-ihyâr “günah ve kötülük,” السوء/es-Sû’ “birinin tercihinin kötü olduğunu” ifade eden kalıptır. السوء/es-Sev’etu ve السوء/es-sev’â kalıpları “kötü huy, kötü olan bütün söz ve davranışlar” anlamındadır. أساء الشيء/Esâe’s-şey’e “bir şeyi bozdu/güzel yapmadı” anlamındadır. Bu kökenden gelen السئية/es-seyyietu kelimesi “hata ve kötü iş” anlamını taşır. لسوء/Sev’et hem kadının hem de erkeğin avret yerini ifade eder. السوء “Kötülük, hoş gitmeyen durumu” ifade etmektedir.⁶⁵⁷

Sözlüklerde genel olarak “hasenat” kelimesinin dinin, aklın ya da vicdanın güzel görüp onu yapmayı teşvik ettiği, kendisini işleyenlerin övüldüğü güzel davranışları; “seyyie” kelimesi ise ahlak sınırlarını ihlal edip kişisel ya da toplumsal sorunlar doğuran bütün olumsuz durumları ifade ettiğini söyleyebiliriz.

2.4.1.2. Hasene ve Seyyie’nin İstılah Anlamları

Hasene ve seyyie kavramlarının birçok terimsel tanımları yapılmıştır. Bu tanımlardan bazıları şu şöyledir: Cürçânî’ye (ö. 816) göre “dünyada övgü, ahirette sevaba vesile olan her şey” hasenedir. Sevinmek örneğinde olduğu gibi insan huy ve tabiatına uygun olan ya da ilim örneğinde olduğu gibi bir şeyin kemal noktasına

⁶⁵⁴ Zehebî, *Tacu’l-Arûs*, 14/ 418-430.

⁶⁵⁵ Zehebî, *Tacu’l-Arûs*, 1/375-276.

⁶⁵⁶ Cevherî, *es-Sihâh*, 251.

⁶⁵⁷ İbni Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 1/ 96-99.

ulaşması durumudur. Hüsn (güzel olan) şeyler iki kısma ayrılır. Birincisi: Allah’a ve onun sıfatlarına iman gibi kendi zatından kaynaklı güzel olan şeyler. İkinci kısmı ise: Allah yolunda savaşmak gibi kendi zatından dolayı değil de başka bir husustan dolayı güzel olan durumlardır.⁶⁵⁸

Ebu’l-Bekâ’ya göre Hasen; “azaların uyumu” anlamında olup çoğulu/el-mehâsin şeklinde kullanılır. Hasene kavramının ifade ettiği güzellik, genel tanıma göre “gözün güzel gördüğü şeyler” için kullanılır. Kur’ân-Kerim’de zikredilen الحسن/el-hüsün kelimesi ile genellikle “basiret ciheti ile güzel olan şeyler” kastedilmiştir.

Ebu’l-Bekâ’ya göre *hasen* kelimesi, “azaların uyumu” anlamına gelir ve bu kelimenin çoğul hali المحاسن *el-mehâsin* şeklinde kullanılır. *Hasene* kavramı, genel anlamda “gözün güzel gördüğü şeyler” için kullanılsa da bu güzellik yalnızca zahirî bir beğeniye değil, aynı zamanda daha derin bir anlamı da içerir. Kur’ân-ı Kerîm’de geçen *el-hüsün* kelimesi ise genellikle “basiret cihetiyle güzel olan şeyleri” ifade eder. Yani bu kullanımda söz konusu olan güzellik, sadece dış görünüşe dayalı değil, aklî, ahlakî ve manevî yönleriyle de değerlendirilen bir güzelliştir. Bu yönüyle Kur’an’daki *hasen* ve *hüsün* kavramları, hakikî güzelliğe işaret eden, insanın iç dünyasında karşılık bulan derinlikli anlamlar taşır. Ebu’l-Bekâ’nın naklettiği bir görüşe göre *hasene*, “insan nefsinin kabul ettiği ve tabiatının meylettiği her şey” olarak tanımlanır. Ancak burada önemli bir ayrım yapılmalıdır: Kişinin tabiatından dolayı meylettiği şeyler, sadece insan doğasının hoşlandığı için güzel kabul edilen şeylerdir. Bu tür güzellikler subjektiftir ve kişiden kişiye değişebilir. Oysa *Allah’a iman*, *adalet* ve *iyilik* gibi değerler yalnızca insan tabiatının hoşuna gittiği için değil, *aklen* ve *şer’an güzel* oldukları için güzeldir. Aynı şekilde dinin belirlediği *ibadetlerin şekli*, *sayısı* ve *miktarı* gibi hususlar da ne insan tabiatı ne de akıl yoluyla bilinebilecek türdendir. Bu gibi hükümler, *şer’in güzel gördüğü* için güzel sayılan şeylerdir. Dolayısıyla *hasene* kavramı, hem insanın doğal eğilimlerini hem de akıl ve vahyin belirlediği değerleri kapsayan çok katmanlı bir anlama sahiptir. Ebu’l-Bakâ’nın naklettiği başka bir görüşe göre “bir eylemin durumundan haberdar olan biri bildiği halde onu yapıyor ve yaptığından dolayı da kınanmıyorsa” bu husus güzel (*hasene*) ile tabir edilir.⁶⁵⁹

⁶⁵⁸ Cürcânî, *Kitabu’t-Ta’rifât*, 91-92.

⁶⁵⁹ Ebû’l-Bekâ, *el-Külliyât*, 402.

Ebu'l-Bekâ'nın ifadesine göre سَيِّئَة /seyyie ve إِسَاءَة /isâet kavramları, “bozmak ifsad etmek ve hasene kavramının zıt anlamlarını” barındırır. Ebu'l-Bekâ'nın söz konusu açıklamaları, seyyi'e ve isâe kavramlarının birer kötülük veya bozma anlamı taşıyan kelimeler olduğunu gösterir.⁶⁶⁰

Tahanevî'ye (ö. 1158) göre *el-hüsün* (الحسن) kavramı üç farklı anlamda kullanılmaktadır. Birinci anlam, *tatlılık* örneğinde olduğu gibi bir şeyin *insan tabiatına uygun* olmasıdır. Bu durumda, insan doğasının hoşlandığı şeyler güzel (*hasen*), acı ya da ekşi gibi doğanın hoşlanmadığı şeyler ise *çirkin* (*kubh*) olarak değerlendirilir. İkinci anlam, *ilim* örneğinde olduğu gibi bir şeyin *kemal sıfatı* taşımasıdır. Yani bir varlık ya da nitelik, kendi türünde mükemmelliğe ulaşmışsa, bu da *hasen* kabul edilir. Üçüncü anlam ise *övgüyle* ilgilidir. Burada *hasen*, *övlümeye değer olan şey* anlamında kullanılır. Yani bir şeyin övgüye konu olması, onun güzel ve değerli görülmesiyle ilişkilidir.⁶⁶¹ Nekerî de Tahanevî'nin zikrettiği üç kısmı olduğu gibi zikretmiştir.⁶⁶²

Hasene kavramı, sadece “iyi eylemler”i değil, aynı zamanda belli bir fiilin *iyilik vasfını* belirtmek ya da *özlenen, ulaşılmak istenen iyi durumları ve tutumları* ifade etmek için de kullanılır. Bu yönüyle kavram, anlam bakımından *hayır* ve *mâruf* kavramlarıyla örtüşür. Öte yandan, *seyyie* kavramı da benzer şekilde *şer* ve *münker* kavramlarının eş anlamlısı olarak kabul edilebilir. Ancak bu kavramlar arasında ince anlam farkları da vardır:

- *Hayır*, genellikle bir fiil ya da gayenin doğrudan *yarar* ve *iyilik* yönünü vurgular.
- *Mâruf*, toplumun genel olarak beğendiği, onayladığı ve kabul ettiği *güzel davranış* biçimlerini ön plana çıkarır.
- *Hasene* ise bir fiil ya da amacın daha çok *hoşa giden, gönül okşayan, tatmin edici* ve *hayranlık uyandıran* yönüne vurgu yapar.⁶⁶³

Kötü hâl ve durum anlamına gelen *seyyie* kavramı, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde olumsuzlukları ifade eden kapsamlı bir terimdir. Bu kavram, Mutlak

⁶⁶⁰ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 114.

⁶⁶¹ Tahanevî, *Keşşafu Istilahatı'l-Funun*, 726.

⁶⁶² Nekerî, *Düstûru'l-Ulemâ*, 2/ 24.

⁶⁶³ Mustafa Çağrı, “Hesene” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay. 1997) 16/377.

olarak kötü iş, zararlı ve yıkıcı davranışlar;⁶⁶⁴ özel bir hal ve hareketin kötü sıfatı;⁶⁶⁵ bela, sıkıntı, pahalılık, kuraklık, kıtlık gibi fiziksel ve ruhi bunalım⁶⁶⁶ anlamlarını ifade etmektedir. Kısacası seyyie, ferdi ya da toplumsal yıkımlara sebebiyet veren ve bütün kötü durumları bildiren bir kelimedir.

Sonuç olarak hasene iyi, güzel bir davranış ya da nitelik olarak tanımlanabilir. Hasene, ahlaki, dini veya toplumsal anlamda değerli ve takdir edilecek bir şeydir. İslam literatüründe, Allah'ın rızasına uygun, doğru ve erdemli davranışlar bu kavramla ilişkilendirilir. Seyyie ise kötü, çirkin bir davranış ya da nitelik olarak tanımlanabilir. Seyyie, ahlaki açıdan olumsuz, dinî veya toplumsal açıdan hoş karşılanmayan bir durumdur. İslam'da, kötü, günahkâr, zararlı eylemler seyyie kavramıyla ifade edilir.

2.4.2. Cahiliye Şiirinde Hasene ve Seyyie

Hasene ve **seyyie** kavramları, Cahiliye dönemi Arap toplumunda günlük dilde yaygın olarak kullanılan kelimeler arasında yer aldığından, bu kavramlar dönemin şiirlerinde de sıklıkla yer almıştır.

والله يعفو عن السيئات و الزلل

*Allah hata ve günahları affeder.*⁶⁶⁷ mısrasında geçen “السيئات” (seyyiât) kelimesi, bağlam gereği “kötü fiiller” anlamında kullanılmıştır. Burada seyyie, insanların işlediği ahlâkî veya dinî bakımdan kötü, yanlış ya da günah sayılan davranışları ifade eder. Ayrıca, الزلل kelimesi ise “yanılma, sürçme, hata” gibi istemeden yapılan fiilleri ima eder. Böylece mısra, hem kasıtlı kötü eylemleri (seyyiât) hem de kasıtsız hataları (zellât) kapsamına alarak Allah'ın affediciliğini daha kuşatıcı bir şekilde ifade etmektedir.

Abdullah b. Aneme şiirinde hasene kelimesini şöyle kullanmıştır:

لَأَمْ الْأَرْضُ وَيْلٌ مَا أَجَنَّتْ غَدَاةً أَضَرَّ بِالْحَسَنِ السَّيِّئُ

*“Toprağın anasına yazıklar olsun; sabahleyin ne doğurdu ki, bu durum Necd'in güzel kumluklarına (tepelerine) giden yolu harap etti.”*⁶⁶⁸

⁶⁶⁴ Hûd 11/114; el-Fussilet 41/34.

⁶⁶⁵ en-Nisâ 4/85.

⁶⁶⁶ Al-i İmrân 3/118-120.

⁶⁶⁷ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-A'yn*, 7/327.

⁶⁶⁸ İbn Düreyd, *Cemheratu'l-Lügâ*, s. 576. el-Ezherî, *Tehzibu'l-Lügâ*, 4/316.

Bu şiirde hasene kelimesi ile Necd bölgesinde kumdan tepeleri kast etmektedir. “Hasen” kelimesinin özel bir coğrafi anlam yükleyip Necd bölgesinin çölüne atıfta bulunmuştur.⁶⁶⁹

Ebû Zübeyd (ö. 62/681) seyyie kelimesini şöyle zikretmiştir:

ظَلَّ ضَيْفًا أَخَوْكُمُ لَأَخِينَا ... فِي شَرَابٍ وَنِعْمَةٍ وَشِوَاءٍ
لَمْ يَهَبْ حُرْمَةَ النَّدِيمِ وَحَقَّتْ ... يَا لَقَوْمِي لِلسَّوَاءِ السَّوَاءِ

Kardeşiniz misafir kaldı kardeşimize içkide, lütufta ve mangalda

*Nazik olanın (içki arkadaşı) kutsiyetini bahşetmedi ve haklıydı. Ey halkım, kötü işler için yardım istiyorum.*⁶⁷⁰

Yukarıdaki şiirde لسوء kelimesini “çirkin, kötü eylemler” anlamında kullanmıştır.⁶⁷¹ Kötü işler tabiri burada ahlaki sapmalar, toplumsal yozlaşma veya kişisel ve toplumsal hatalar olarak düşünülebilir.

Kesîr el-Huzzaî beytinde hasene ve seyyieyi şu şekilde kullanmıştır:

أَسِئْتُ بِنَا أَوْ أَحْسِنِي لَا مَلُومَةً
لَدِينَا وَلَا مَقْلِيَةً إِنْ تَقَلَّتْ

*İster bize iyilik yap ister kötülük (sana) bizim nezdimizde kınama yoktur. Sen nefret etsen de biz nefret etmeyiz.*⁶⁷²

Yukarıdaki şiirde ifade edilen iyilik ve kötülük, “doğrudan ahlaki değerlerle ilişkili iki zıt kavramdır.” Ancak burada iyilik ve kötülük, daha çok insan ilişkileri bağlamında ele alınmıştır. Şiirin siyakından iyiliğin, genellikle yardımseverlik, merhamet, doğruluk, başkalarına faydalı olma gibi olumlu eylemleri ifade ettiği anlaşılmaktadır. Birine iyilik yapmak, ona yardımda bulunmak, gönül almak, onun iyiliğini istemek anlamına gelir. Kötülük ise genellikle zarar verme, haksızlık, başkalarını zor durumda bırakma, nifak ve düşmanlık gibi olumsuz eylemleri ifade eder. Birine kötülük yapmak, ona zarar vermek, ihanet etmek, onun haklarını ihlal etmek anlamına gelir.

⁶⁶⁹ İbn Düreyd, *Cemheratu'l-Lûgâ*, s. 576. el-Ezherî, *Tehzibu'l-Lûgâ*, 4/316.

⁶⁷⁰ el-Ezherî, *Tehzibu'l-Lûgâ*, 13/131.

⁶⁷¹ el-Ezherî, *Tehzibu'l-Lûgâ*, 13/131.

⁶⁷² el-Ezherî, *Tehzibu'l-Lûgâ*, 4/318.

Amr b. Gülsüm (ö. 584 veya 600) hasene lafzını şu şekilde kullanmıştır:

كَأَنَّا يَوْمَ قَرَى ... إِنَّمَا نَقْتُلُ إِيَّانَا

قَتَلْنَا مِنْهُمْ كُلَّ ... فَتَى أَبْيَضَ حَسَانَا

*Karra savaşında sanki biz kendimizi öldürüyoruz. Ve biz onlardan beyaz tenli güzel gençleri öldürüyoruz.*⁶⁷³

Şair yukarıdaki dizlerinde zikrettiği حَسَانَا /hessânen ifadesini delikanlı manasına gelen فتى kelimesinin sıfatı olarak kullanmıştır. Bu kelimedenden de “güzel” anlamını kast etmektedir.⁶⁷⁴ Şairin kullandığı “حَسَانَا” (hessânen) kelimesi, bir delikanlının (فتى) hem dışsal hem de içsel güzelliklerini betimleyen bir sıfat olarak kullanılmıştır. Bu kullanımda güzellik, sadece fiziksel bir güzellik değil, aynı zamanda cesaret, erdem ve nazik bir karakteri de ifade eder.

Tuhevî hasene ve seyyie’yi şöyle kullanmıştır.

وَلَا يَجْزُونَ مِنْ غَلْظِ بَلِينٍ ... وَلَا يَجْزُونَ مِنْ حَسَنِ بَسْوَى

*Kötü olanın yerine iyi olanı vermezler kalın olanın yerine de ince olanı vermezler.*⁶⁷⁵

Bu şiirde de hasene ve seyyie birbirlerinin mukabilinde kullanılmış olup bu kelimeler ile terim anlamları kastedilmiştir.

2.4.3. Kur’ân-ı Kerîm’de Hasene ve Seyyie

Hüsn kelimesi, bütün türevleri ile beraber Kur’ân-ı Kerîm’de yirmi dokuzu Mekî yirmi sekizi de Medenî olmak üzere toplam elliyedi surede yüz yetmiş altı ayette yüz doksan dört defa zikredilmiştir. “Hasene” şeklinde kullanımlarda yirmi sekiz ayette müfret; üç ayette de cemi kalıbı ile kullanılmıştır. Müfret kalıbında zikredilirken beş ayette altı defa dünya ve ahiretin sıfatı olarak zikredilmiştir.⁶⁷⁶ (Bakara 201. ayette iki defa zikredilmiştir.) On ayette münferiden;⁶⁷⁷ altı ayette mukabili olan seyyie kavramı ile birlikte⁶⁷⁸ üç ayette örnek anlamındaki “üsve” kelimesi ile (üsve-i hasene

⁶⁷³ Zehebî, *Tacu’l-Arûs*, 34/ 419.

⁶⁷⁴ Zehebî, *Tacu’l-Arûs*, 34/419.

⁶⁷⁵ Zehebî, *Tacu’l-Arûs*, 1/276.

⁶⁷⁶ Bakara 2/201; el-A’râf 7/156; en-Nahl 16/30; en-Nahl 16/41; en-Nahl 16/122; ez-Zümer 39/10.

⁶⁷⁷ Al-i İmrân 3/120; en-Nisâ 4/40; en-Nisâ 4/78; en-Nisâ 4/79; el-En’âm 6/160; el-A’râf 7/131; Tevbe 9/50; en-Neml 27/89; el-Kasas 28/ 84; eş-Şurâ 42/23.

⁶⁷⁸ el-A’raf 7/95; er-Ra’d 13/6; er-Ra’d 13/22; en-Neml 27/46; el-Kasas 28/54; el-Fussilet 41/34.

tabiriyle)⁶⁷⁹ bir ayette şefaatin sıfatı⁶⁸⁰ bir ayette ise vaazın sıfatı⁶⁸¹ olarak zikredilmiştir. Cemi kalıbında zikredilen üç ayette mukabili olan seyyie kavramı⁶⁸² ile zikredilmiştir.⁶⁸³

Bu kavram, Kur’ân’ın kronolojik sıralamasına göre ilk defa A’raf 131. ayette; فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَنْ مَعَهُ : Onlara bir iyilik gelince “bu bizim hakkımızdır” derler, eğer başlarına bir felâket gelirse bunu Mûsâ ve onunla beraber olanların uğursuzluğuna bağlarlardı.”⁶⁸⁴ Hasene kavramı, Kur’ân’ın resmi sıralamasına göre ise ilk olarak Bakara suresi 201. ayette وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً : İnsanlardan öyleleri de vardır ki, “Ey rabbimiz! Bize bu dünyada da iyilik ver, öteki dünyada da iyilik ver; bizi cehennem azabından koru” derler.”⁶⁸⁵ zikredilmiştir.

Seyyie kavramının aslı olan “sâe” kelimesi bütün türevleri ile beraber Kur’ân-ı Kerîm’de yüz altmış yedi yerde zikredilmektedir. Araştırma konumuz olan “seyyie” kavramı ise yirmi iki yerde tekil otuz altı yerde ise çoğulu olan “seyyiât” şeklinde zikredilmiştir. Müfret kalıbında zikredilirken on dört ayette mukabili olan “hasene” kavramı ile birlikte;⁶⁸⁶ yedi ayette sekiz defa da tek başına/münferiden zikredilmiştir.⁶⁸⁷ (eş-Şûrâ 40. Ayette iki defa zikrolunmuştur). Cemi şekli ise yirmi bir ayette otuz altı defa zikredilmiştir. Bunlarda üç ayette mukabili olan “hasenat” kavramı ile birlikte;⁶⁸⁸ on sekiz yerde mutlak olarak⁶⁸⁹ onbeş ayette ise izafeli⁶⁹⁰ (isim tamlaması) şeklinde zikredilmiştir.

⁶⁷⁹ el-Ahzâb 33/21; el-Mümtehine 60/4; el-Mümtehine 60/6.

⁶⁸⁰ en-Nisâ 4/85.

⁶⁸¹ en-Nâhl 16/125.

⁶⁸² el-A’raf 7/168; Hûd 11/114; Furkân 25/25.

⁶⁸³ M. Fuad Abdûlbakî, *el-Mu’cem el-Mufehres*, 203.

⁶⁸⁴ el-A’raf 7/131.

⁶⁸⁵ el-Bakara 2/201.

⁶⁸⁶ Al-i İmrân 3/120; en-Nisâ 4/78; en-Nisâ 4/79; en-Nisâ 4/85; el-En’âm 6/160; el-A’raf 7/95; el-A’raf 7/131; er-Ra’d 13/6; er-Ra’d 13/22; el-Mü’minûn 23/96; en-Neml 27/46; el-Kasas 28/54; el-Kasas 28/84; Fussilet 41/34.

⁶⁸⁷ el-Bakara 2/81; Yûnus 10/27; en-Neml 27/90; er-Rûm 30/36; el-Mü’min 40/40; eş-Şûrâ 42/40, eş-Şûrâ 42/48.

⁶⁸⁸ el-A’raf 7/168; Hûd 11/114; Kasas 28/84;

⁶⁸⁹ en-Nisâ 4/18; el-A’raf 7/153; Yûnus 10/27; Hûd 11/10; Hûd 11/78; en-Nahl 16/34; en-Nahl 16/45; el-Ankebût 29/4; Fâtır 35/10; ez-Zümer 39/48; ez-Zümer 39/51; ez-Zümer 39/51; el-Mü’min 40/9; el-Mü’min 40/9; el-Mü’min 40/45; eş-Şârâ 42/25; el-Câsiye 45/21; el-Câsiye 45/33.

⁶⁹⁰ el-Bakara 2/271; en-Nisâ 4/31; el-Mâide 5/12; el-Enfâl 8/29; et-Tahrîm 66/8; Al-i İmrân 3/193; et-Teğâbün 64/9; et-Talâk 65/5; Al-i İmrân 3/195; el-Mâide 5/65; Furkan 25/70; el-Ankebût 29/7, el-Ahkâf 46/16; Muhammed 47/2; el-Fetih 48/5.

Ayrıca seyyie kavramı, Kur’ân’ın kronolojik sıralamasına göre ilk defa A’raf 95. ayette; *ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَوْا وَقَالُوا قَدْ مَسَّ آبَاءَنَا الضَّرَّاءُ وَالسَّرَّاءُ فَأَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ*: *Sonra kötülüğü değiştirip yerine iyilik getirdik. Nihayet çoğaldılar ve “Atalarımız da böyle sıkıntı ve sevinç yaşamışlardı” dediler. (İnkârda ısrar edince) biz de onları, kendileri farkında olmadan ansızın yakaladık*”⁶⁹¹ Resmi sıralamaya göre ise Bakara suresinin 81. ayetinde *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السَّبِيلَ وَهِيَ أَخَاطَتْ بِهَا خَطِيئَتُهُ فَاُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ*: *Hayır! Kim bir kötülük işler de kötülüğü kendisini çepeçevre kuşatırsa işte bu kimseler cehennemliklerdir*”⁶⁹² ayetinde zikredilmiştir.

2.4.4. Hadislerde Hasene ve Seyyie

Hasene ve seyyie kavramları, temel dini kavramlar olmaları hasebiyle hadislerde de yer almışlardır. Bir hadisi şerifinde peygamberimiz (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *“İhsan, Allah’ı görür gibi ibadet etmendir; çünkü sen O’nu görmesen de O seni görmektedir.”*⁶⁹³ Mezkûr hadiste ifade edilen “ihlas”, ibadetin safiyetidir. Kişinin, nefsinden, başkalarına gösteriş yapmaktan ve diğer dünyevi amaçlardan uzaklaşarak amellerini yalnızca Allah için yapmasıdır. “İhlas”, niyetin temizliğidir, dışsal gösterişlerden uzak bir kalbin haliyle yapılan her ibadettir. “İhsan”, ibadetlerin güzelliği/mükemmelliğidir. İhsan, Allah’a karşı olan ibadetlerdeki güzellik, derinlik ve titizliktir. İhsan, aynı zamanda ihlasın göstergesidir. Bir insan ihlasla Allah’a ibadet ederse, bu ibadet, ihsan noktasına ulaşır ve en güzel şekilde yapılır. İhsan, ihlasın doğrudan bir sonucu ve yansımasıdır. Kişi, ihlasla ibadet ettiğinde, bu samimi niyet, ihsana dönüşür ve kişinin ibadeti, Allah’ı görüyormuş gibi bir hal alır. İhlas olmadan ihsan olmaz, çünkü ihlas, ibadetin temelinde bulunan samimiyettir. Aynı şekilde, ihsan da ihlasın somutlaşmış halidir. Kişi, Allah’ın huzurunda olduğunu içtenlikle bilerek ve her türlü riya ve gösterişten arınarak ibadet ederse bu husus onu ihsana ulaştırır. “İhsan” ile “ihlas” arasındaki bu derin anlamdan dolayı da hadiste “ihsan” “ihlas” olarak tanımlanmıştır.

Başka bir hadislerinde Allah Elçisi (s.a.v.) şöyle buyurur: *“Sakın haset etmeyin, çünkü ateş odunu yiyip bitirdiği gibi, haset de hasenatı (salih amelleri) yer bitirir.”*⁶⁹⁴ Bu hadiste hüsün maddesinin çoğul kalıbı olan *الْحَسَنَاتِ/el-hasenât*, “mutlak olarak iyi ve

⁶⁹¹ el-A’raf 7/95.

⁶⁹² el-Bakara 2/81.

⁶⁹³ Buharî, “İman” 1.

⁶⁹⁴ Ebû Davud, “Edep” 44.

güzel fiiller/güzel davranışlar” ve kişinin “Allah katındaki iyi amelleri ve sevapları” anlamlarını ifade eder. İslam’da salih ameller, kişinin Allah’a yakınlaşmasını ve ahirette ödüllendirilmesini sağlayan önemli davranışlardır. Ancak haset, bir insanın kalbini karartabilir ve bu amellerin değerini kaybetmesine yol açabilir. Haset duygusu, insanı içsel olarak kirletir ve kalbin huzurunu bozar. Bu da kişinin yaptığı iyi işlerin ve amellerin değerini etkileyebilir.

Hasene ve seyyie kavramlarını birbirlerinin mukabilinde zikredildiği bir hadiste Peygamberimiz (s.a.v.) şöyle demiştir: “*Yaptığı Hasanelere sevinen, Seyyielere de üzülen kimse Mü’mindir.*”⁶⁹⁵ Hadisteki hasene “Allah’ın rızasını gözeterek yaptığı her türlü iyi amel”; seyyie ise “Allah’ın yasakladığı kötü amel” anlamlarını ile ifade eder. Bu kavramlar, genel olarak “iyilik” ve “kötülük” anlamında olup ilgili hadiste de kavramsal anlamları kastedilmiştir. Birbirinin mukabilinde zikredilmeleri de buna delildir. Ayrıca bu hadis, İslam anlayışında iman ile ahlak ilişkisine vurgu yapmaktadır. Bir müminin içsel dünyasının, iman ve ahlakıyla nasıl şekillendiğine dair önemli bir öğretiler. Mümin, iyi işlere sevinen, kötülüklerden ise üzülüp pişmanlık duyan bir kişidir. Bu hal, onun imanının derinliğini ve doğru yolda ilerlemesini gösterir.

“*Kim, İslâm’da iyi bir çığır açarsa, o kimseye bunun sevabı vardır. O çığırda yürüyenlerin sevabından da kendisine verilir. Fakat onların sevabından hiçbir şey eksilmez. Her kim de İslâm’da kötü bir çığır açarsa, o kişiye onun günahı vardır. O kötü çığırda yürüyenlerin günahından da ona pay ayrılır. Fakat onların günahından da hiçbir şey eksilmez.*”⁶⁹⁶ Bu hadiste hasene ve seyyie terimleri, mutlak anlamda olmayıp belli bir davranış, tutum ve durumu nitelemiştir. Ayrıca hadiste bu iki kavram birbirinin mukabilinde kullanılmış olup onlardan kavramsal anlamları kastedilmiştir. Mezûr hadiste, hasene de seyyie de adet ve çığır anlamına gelen “sünnet” kelimesinin sıfatı olup sosyal hayatta ve ahlaki prensiplerde iyiliğe öncü olup iyiliği teşvik etmekte kötülükten de sakındırmaktadır. Hadisin açıklamasında kullanılan hasene ve seyyie kavramlarının bağlamı, sadece bireysel iyilik ve kötülükleri değil, aynı zamanda toplumsal ve sosyal anlamda bir çığır açma, bir örnek olma anlamına gelir. **سُنَّةٌ حَسَنَةٌ** Sünneten hasene (iyi çığır): Bir kişi, “topluma veya çevresine iyi bir davranış,” örnek veya alışkanlık kazandırır, o kişinin hem kendisi hem de onun ardından o yolu takip

⁶⁹⁵ Tirmizi, “Fiten” 7.

⁶⁹⁶ Müslim, “Zekat” 69.

edenler bu iyiliklerden sevap kazanır. Burada, kişinin açtığı iyi çıkır, sadece kişisel bir ödüllendirme değil, toplumsal bir fayda sağlamaktadır. Örneğin, bir hayır kurumu kurmak, insanların birbirlerine yardım etmeleri için bir teşvik yaratmak, başkalarına doğru yolu gösteren eğitimler düzenlemek gibi iyi davranışlar, yalnızca o kişiye değil, o davranışı takip edenlere de sevap kazandırır. سُنَّةٌ سَيِّئَةٌ Seyyie (kötü çıkır): Bir kişi “kötü bir alışkanlık”, “zarar verici bir davranış” veya “kötü bir yol” açarsa, o kişi bu kötülükten sorumlu olur ve ardından bu kötü yolu takip edenlerden de günah alır. Burada, “kötü çıkır” açmak, insanların yanlış bir davranışı öğrenmesi ve ona yönelmesi anlamına gelir. Mesela, insanlar arasında kin, nefreti yaymak, insanları harama sevk etmek veya toplumu zarara uğratacak bir davranışta bulunmak da kötü bir çıkır açmaktır.

“Müflis kimdir bilir misiniz? Ümmetimden müflis olan o kimsedir ki: Kıyamet günü namazı, orucu ve zekatı olduğu halde gelir. Ancak birine küfretmiş, diğerinin kanını dökmüş, bir diğerinin de malını yemiştir. Hasenatı, buna, öbürüne, diğerine dağıtılır. Üzerindeki borçlar bitmeden hasenatı tükenmişse öbürlerinin günahlarından alınır, üzerine yüklenir ve böylece ateşe atılır.”⁶⁹⁷

Bu Hadis, iflas eden kişiyi açıklamaktadır. Allah Resulü (s.a.v.), gerçek müflisin insanların bildiği gibi dünyalık malı olmayan kişi olarak açıklamamış asıl müflisin ahirette iflas eden kişi olduğunu ifade etmiştir. Hadiste anlatılan müflis, dünya hayatında ibadetlerini yerine getiren (namaz kılan, oruç tutan, zekât veren) bir kişidir; Ancak kul haklarını ihlal etmiş, başkalarına zarar vermiş ve onların haklarını yemiştir. Hadiste geçen hasenat kelimesi, “yapılan iyilikler”, “sevaplar,” “yararlı işler” anlamına gelir. Burada, kişinin ibadetleri ve salih amelleri (namaz, oruç, zekât gibi) önemli olduğu kadar, başkalarına yapılan haksızlıkların da bir karşılığı vardır. Bir insan, başkalarına zarar vermişse, bu zarar, onların hakları üzerinden yüklenir. Yani, kul hakkı, kişinin ahiretteki sevaplarını ve günahlarını doğrudan etkiler. Bu hadiste de hasenat kelimesi, mutlak olarak zikredilmiş olup kişinin “iyilikleri” ve “yaptığı sevaplar” anlamını ifade etmektedir.

⁶⁹⁷ Müslim, “Birr” 59.

2.4.5. Garîbu'l-Kur'ân Eserlerinde Hasene ve Seyyie

Kur'ân'ın garip kavramları hakkında eser yazan İbni Kuteybe (ö. 276) hasene kavramının “nimet” anlamında olduğunu ifade etmiştir.⁶⁹⁸ Ebû Mûsâ el-Medînî (ö. 581), seyyie kavramını “kötülük”, “üzülmek”, “başına kötülük gelmesi, “kötü erkek ve kadın”⁶⁹⁹ anlamlarında olduğunu zikretmiştir.

Ragîb el-İsfahânî'nin yaptığı açıklama, hasene ve seyyie kavramlarının anlamını oldukça kapsamlı bir şekilde ele alır. Buna göre hasene, kişiyi ruhsal, bedensel ya da hissi duygusal anlamda sevindiren ve istenilen her türlü şeyi ifade ederken, bunun zıddı olarak seyyie, kişiye üzüntü, sıkıntı ve istenmeyen her türlü duyguyu veya durumu ifade eder.⁷⁰⁰ Hasene, aklın güzel gördüğü, nefsin güzel gördüğü ve hissin/duyu organlarının güzel kabul ettiği kısımlara ayrılmaktadır. Aynı kökten olmalarına rağmen الحسن/el-hüsün حُسْنِي/hüsna ve الحسنة/el-hasene kelimelerinin arasındaki fark şudur: الحسن (el-Hüsün): Bu kelime, hem duyularla idrak edilen güzellikleri hem de varlık açısından başlı başına kendi varlığını sürdüren, objektif anlamdaki güzellikleri ifade eder. Ayrıca ismi aynlarda (doğrudan idrak edilen varlıklar) ve ismi ahdaslarda (başka bir şeye bağlı olan, başka bir şeyle anlaşılabilen kavramlar) kullanılabilir. Yani, hem fiziksel hem de soyut güzellikler için kullanılabilir. الحسنة/el-Hasene kelimesi de sıfat iken her iki anlamda kullanılır. Ancak isim olarak kullanılırsa sadece ikinci anlamda kullanılır. حُسْنِي Kelimesi de sadece birinci anlamda kullanılıp ikinci anlamda hiç kullanılmaz. Avamın örfünde الحسنة/el-hasene kavramı ile sadece göze güzel gelen hususlar kastedilir. Kur'ân'da zikredilen الحسنة/el-hasene kavramı da genellikle basiret yolu ile güzel olan hususlar kastedilmiştir.⁷⁰¹

Firuzâbâdî, hasene kavramını, “güzel olan,” “kötülüğün zıttı,” “güzel sonuç,” “zafer ve şehitlik,” “bir şeyi güzel saymak,” “her şeyin güzel olanı” şeklinde⁷⁰²; seyyie'yi ise “hoşlanılmayan durum,” “cüzam hastalığı,” “bütün afetler,” “kötü olan

⁶⁹⁸ İbni Kuteybe, *Tefsiru Garibi'l-Kur'ân*, 79.

⁶⁹⁹ Ebû Mûsâ Muhammed b. Ebubekr, b. Ebi İsa el-Medînî, *el-Mecmû'l-Muğîs fi Ğaribi'l-Kur'âni ve'l-Hâdis*, thk. Abdülkerim Azbavâ, 1. Baskı, (Mekke: İhyâu Tûrasi'l-İslâmî, 1988), 2/144.

⁷⁰⁰ Ragîb el-İsfahânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, 235.

⁷⁰¹ Ragîb el-İsfahânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, 235-236.

⁷⁰² Firuzabâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, 1190.

her şey,” “hezimet,” “değersiz şey,” “fesad/bozgunculuk,” “hasene kavramının zıddı,” “hata ve günah” şeklinde izah etmiştir.⁷⁰³

Fûad Abdûlbakî (ö. 1968)’ye göre hesene kavramı; “öfke anında sabır” “kötülüğe mukabil affetmek,” “fetih ve şehitlik;”⁷⁰⁴ seyyie kavramı da “kötü düşüncede bulunmak,” “kötülük,” “kötülük yapanların cezası” anlamlarındadır.⁷⁰⁵

Seyyie kavramı, “dünya veya ahiret ile alakalı maddi ve manevi olarak kişiyi kederlendiren bütün hususlardır.” “Afet,” “felaket” ve “kötü olan her durum” seyyie kavramı ile dile getirilir. Bundan dolayı da seyyie, hasene kavramının zıt anlamlısıdır. Hasene ve seyyie aklın ve şer’in (İslam dini hukukunun) güzel veya çirkin saydığı, insan huy ve fitratının güzel ve çirkin saydığı (fitrata hafif gelen şeyler güzel; ağır gelen şeyler de çirkin/kötü kabul edilmektedir) kısımları mevcuttur. Birinci kısma örnek: “*Kim (Allah huzuruna) iyilikle gelirse ona getirdiğinin on katı vardır. Kim de kötülükle gelirse o sadece getirdiğinin dengiyle cezalandırılır. Onlar haksızlığa uğratılmazlar*”⁷⁰⁶ ayeti; ikinci kısmına da örnek olarak “*Onlara bir iyilik gelince, «bu bizim hakkımızdır» derler; eğer kendilerine bir fenalık gelirse Musa ve onunla beraber olanları uğursuz sayarlardı.*”⁷⁰⁷ ayeti örnek gösterilebilir.⁷⁰⁸

2.4.6. Vücûh ve Nezâir Eserlerinde Hasene ve Seyyie

Mükâtil’e (ö. 150) göre el-Hasene ve Seyyie kelimesi beş anlamda kullanılmıştır:

1) Hasene kelimesi, “zafer ve ganimet”; seyyie kelimesi ise “Uhud savaşındaki hezimet ve öldürmek” anlamındadır:

Size bir hasene gelirse, bu onları üzer. Başınıza bir seyyie gelse, ona sevinirler”⁷⁰⁹ ayetinde hasene ile “bedir savaşında size bir zafer ve ganimet” gelirse bu onları tasalandırır; seyyie, “Uhud savaşında olduğu gibi bir hezimet” gelirse ona sevinirler anlamındadır.⁷¹⁰

⁷⁰³ Firuzabâdî, *el-Kâmûsü 'l-Muhît*, 43.

⁷⁰⁴ Muhammed Fûad Abdûlbakî, *Mu'cemu Ğaribi'l-Kur'ân*, (Lübnan: Daru'l-Ma'rife, 1950), 36-37.

⁷⁰⁵ Fûad Abdûlbakî, *Mu'cemu Ğaribi'l-Kur'ân*, s. 96.

⁷⁰⁶ el-En'âm 6/160.

⁷⁰⁷ el-A'râf 7/131.

⁷⁰⁸ Ragıb el-İsfahânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, 441-442.

⁷⁰⁹ Al-i İmrân 3/120.

⁷¹⁰ Mukâtil b. Süleymân, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, 38.

مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ“ : Sana isabet eden hasene Allah'tandır. Sana isabet eden seyyie kendindendir”⁷¹¹ aynı şekilde hasene “Bedir savaşındaki ganimet” seyyie ise “Uhud savaşındaki hezimettir.”⁷¹²

2) Hasene “tevhid”; seyyie “şirk” anlamındadır:

مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلُهَا“ : Kim bir hasene ile gelirse, ona on katı vardır. Kim de bir seyyie ile gelirse, o da sadece o kötülüğün misliyle cezalandırılır.”⁷¹³ ayetinde hasene “tevhid,” seyyie ise “şirk” anlamındadır.⁷¹⁴

3) Hasene, “yağmur ve mahsul bolluğu;” seyyie, “yağmur ve mahsulün azlığı ve kıtlık” anlamında:

ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّى عَفَوْا“ : Sonra kötülüğün yerine iyiliği getirdik. Nihayet çoğaldılar.”⁷¹⁵ ayetinde hasene, yağmur sebebiyle mahsüllerin bolluğu; seyyie, kuraklık anlamındadır.⁷¹⁶

وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ“ : Onları iyiliklerle ve kötülüklerle imtihan ettik.”⁷¹⁷ ayetinde hasene “verimlilik bolluk”, seyyie ise “kıtlık” anlamındadır.⁷¹⁸

4) Hasene, “afiyet/sağlık;” seyyie “dünya azabı” anlamındadır.

وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ“ : Onlar, senden iyilikten önce çarçabuk kötülük isterler.”⁷¹⁹ ayetindeki hasene sağlık; seyyie dünya azabı anlamındadır.⁷²⁰

لِمَ تَسْتَعْجِلُونَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ“ : Neden iyilik yerine kötülükte acele ediyorsunuz”⁷²¹ ayetinde de seyyie “dünya azabı”, hesene de “afiyetir.”⁷²²

5) Hasene kelimesi, “af ve güzel söz” seyyie kelimesi de “kötü söz ve eziyet” anlamındadır.

⁷¹¹ en-Nisâ 4/79.

⁷¹² Mukâtil b. Süleymân, *el-Vücûh ve 'n-Nezâir*, 38.

⁷¹³ el-En'âm 6/160

⁷¹⁴ Mukâtil b. Süleymân, *el-Vücûh ve 'n-Nezâir*, 38.

⁷¹⁵ el-A'râf 7/95.

⁷¹⁶ Mukâtil bin Süleymân, *el-Vücûh ve 'n-Nezâir*, 39.

⁷¹⁷ el-A'râf 7/168.

⁷¹⁸ Mukâtil b. Süleymân, *el-Vücûh ve 'n-Nezâir*, 39.

⁷¹⁹ er-R'ad 13/6.

⁷²⁰ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve 'n-Nezâir*, 39.

⁷²¹ en-Neml 27/46.

⁷²² Mukâtil b. Süleymn, *el-Vücûh ve 'n-Nezâir fi 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*, 39.

السَّيِّئَةِ /es-seyyie “af ve güzel söz” anlamındadır.⁷²⁴

السَّيِّئَةِ : وَيَذَرُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةِ “Onlar kötülüğü iyilikle savarlar”⁷²⁵ ayetinde seyyie “kötü söz ve eziyet” hasene, “güzel söz ve af” anlamındadır.⁷²⁶

Mukâtil ile aynı alanda eser veren Ebu Hilal el-Askeri ve ed-Damağânî de hasene ve seyyie kelimelerinde Mukâtil ile mutabıkken⁷²⁷ İbnu'l-Cevzî (ö. 597) hasene ve seyyie kavramlarının Kur'ân'ı-Kerim'de altı farklı anlamda kullanıldığını ifade eder. O, Mukatil'in bir anlama aldığı yerde güzel söz/kötü söz ve güzel iş, davranış/ kötü iş ve davranış olarak iki farklı anlama tevîl etmiştir.⁷²⁸

2.4.7. Tefsir Eserlerinde Hasene ve Seyyîe

Mukatil'in hasene kavramını “zafer” seyyie kavramını “hezimet” olarak açıkladığı Al-i İmrân 120 ve Nisâ 79. ayetinde müfessirler, haseneyi “verimlilik,” “bolluk,”⁷²⁹ “Allah'tan gelen nimet,”⁷³⁰ “sağlık,” “düşmanı yenmek,” “ganimet elde etmek” ve “her çeşit dünya menfaati”⁷³¹ şeklinde; seyyie kelimesini de bunların zıddı olan “hastalık,” “fakirlik,” “düşmana yenilmek” gibi anlamlara hamletmişlerdir.⁷³²

Ne var ki, zikredilen bu anlamların hiçbirisi, “hasene” ve “seyyie” kelimelerinin lugavî (sözlük) anlamı bakımından asli karşılıklarını teşkil etmemektedir. Bu iki kelime, Kur'ân'ın farklı sûre ve âyetlerinde çeşitli bağlamlarda kullanılsa da, özellikle Âl-i İmrân Sûresi'nin 120. âyeti ile Nisâ Sûresi'nin 79. âyetinde herhangi bir tahsis edici kayıt olmaksızın, genel geçer anlamlarıyla yer almışlardır. Bu âyetlerde “hasene” iyilik, hayır, güzellik; “seyyie” ise kötülük, şer ve çirkinlik anlamında kullanılmış olup, bu kullanımlar kelimelerin temel, bağlamdan bağımsız anlam dünyalarına işaret etmektedir.

⁷²³ el-Müminûn 23/96.

⁷²⁴ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 39.

⁷²⁵ el-Kasas 28/54.

⁷²⁶ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 39.

⁷²⁷ Askerî, *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s.171; ed-Damâğânî, *el-Vücûh ve'n-Nezâir li Elfâzi Kitâbillehi'l-Azîz*, 172-173.

⁷²⁸ İbnu'l-Cevzî, *Nüzhethü'l-A'yûni'n-Nevazır fi'l-İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir*, 256.

⁷²⁹ Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/281.

⁷³⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 4/40.

⁷³¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb/Tefsîru'l-Kebîr*, 8/221.

⁷³² Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb/Tefsîru'l-Kebîr*, 8/221; Ebû Hayyân, *Tefsîru'l-Bahru'l-Mühîr*, 3/45.

Mukâtil'in hasene'yi "tevhid" seyyie'yi "şirk" anlamıyla açıkladığı En'âm 160. ayette müfessirler, bu kavramı "iyi ya da kötü amel işlemek"⁷³³ anlamlarına geldiğini zikretmişlerdir. Ayrıca vücûh ve nezâir alanında kitap yazan Ebu Hilal el-Askeri de Mukatil'in "tevhid ve şirk" olarak yorumladığı bu ayeti, "salih amel ve günah" anlamında kullanıldığını ifade etmiştir.⁷³⁴

Fahredden er-Razi de hasenatın tevhid, seyyiatın ise küfür olma fikrini eleştirmiştir. Razi, bu konudaki görüşünü şöyle açıklamıştır: "Bazı müfessirler, bu ayette geçen "hasene"nin, "Lâ ilahe illallah!" sözü olduğunu; "seyyie"nin ise şirk manasına geldiğini söylemişlerdir ki, bu uzak bir ihtimaldir. Dolayısıyla bu ifadenin, ya yalnızca kelimenin lafzına dayanarak ya da bu ifadeye uygun bir vasma göre bir hüküm çıkarıldığını söyleriz. Bu durumda, hükmün belirli bir vasma dayandırılması gerektiğinden, bu hükmün genel (umûmî) bir anlamda anlaşılması gerekir. Binaenaleyh bu ayette illet umûmî olduğu için, hükmün de umûmî olması gerekir."⁷³⁵

Mukatil Araf suresi 95 ve 168. ayetlerde yer alan hasene kelimesini bolluk, seyyie kelimesini ise kıtlık olarak tevil etmiştir. Buna mukabil müfessirlerin aynı kelimeleri "sıkıntı ve bolluk", "hastalık ve sağlık," "fakirlik ve zenginlik,"⁷³⁶ "iyilik ve kötülük,"⁷³⁷ "bela ve imtihandan çıkıp iyi duruma girmek"⁷³⁸ olarak yorumladığı görülmektedir. "ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَوْا" : Sonra kötülüğün yerine iyiliği getirdik. Nihayet çoğaldılar.⁷³⁹ ifadesinde geçen "hasene" ve "seyyie" kelimeleri, nahiv açısından hazfedilmiş bir mevsûfun sıfatları konumundadır. Buna göre, burada kast edilen anlam, "kötü durumun/mekânın yerine iyi bir durum/mekânı getirdik" şeklindedir. Her ne kadar bu iki kelime âyette isimleşmiş (ism-i mevsuf yerine geçmiş) görünse de, anlam düzeyinde "hâletü'l-hasene" ve "hâletü's-seyyie" (iyi hâl/kötü hâl) şeklinde te'vil edilmektedir.⁷⁴⁰ Bu da, söz konusu kelimelere doğrudan kıtlık (dar geçim) ve bolluk (refah) gibi anlamlar yüklenemeyeceğini göstermektedir. Zira burada tercih edilen ifadeler, lafzen bu anlamları içermemekte; daha genel bir hal veya durumun niteliğini belirtmektedir. Dolayısıyla, bu kullanımlar, hasene ve seyyie

⁷³³ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 2/257; İbn Aşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 8/195.

⁷³⁴ Ebu Hilal el-Askeri, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, s. 172.

⁷³⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb/Tefsîru'l-Kebîr*, 14/10.

⁷³⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 6/352.

⁷³⁷ Tâberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 10/ 329.

⁷³⁸ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 2/322.

⁷³⁹ el-A'râf 7/95.

⁷⁴⁰ İbn Aşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 9/18.

kelimelerinin sözlük anlamlarının dışına çıkarılarak bağlam dışı anlamlarla yorumlanamayacağını nahvî bir delili olarak değerlendirilebilir.

Mukâtil'in Ra'd 6 ve Neml 46. ayetlerinde yer alan haseneyi "sağlık/afiyet" seyyieyi de "dünya azabı" manasına te'vil etmiştir. Buna mukabil tesir kaynaklarında "kötülük" ve "iyilik"⁷⁴¹ "afiyet ve ceza,"⁷⁴² "ahiret ve dünya azabı"⁷⁴³ "iman ve ceza"⁷⁴⁴ olarak yorumlandığı görülmektedir. Hasenat kelimesinin sözlüklerde iyilik afiyet manasına gelmediği gibi seyyiat kelimesi de ceza ve azap manasına gelmemektedir. Yapılan bu yorumlar, müfessirin kendi yorumları olduğundan her bir müfessir hasenat ve seyyiat kelimesini diğerlerinden farklı yorumlamıştır. Şayet bu anlamlar kelimenin hakiki manası olsaydı farklı yorumlanmaz bütün müfessirler aynı şekilde izah ederdi.

Mukâtil'in Mü'minûn 96 ve Kasas 54. ayetlerinde ifade edilen hasene kavramını "güzel söz" seyyie kavramını da "kötü söz" olarak yorumlamıştır. Buna mukabil müfessirler, haseneyi "güzel haslet"⁷⁴⁵ "müsamaha" ve "güzel ahlak",⁷⁴⁶ "sabır", "kelime-i tevhid"⁷⁴⁷ seyyie'yi, "müşriklerin yalanlaması", "işkenceleri",⁷⁴⁸ "kötülük", "şirk", "kötü vaaz"⁷⁴⁹ anlamları ile açıkladıkları görülmektedir.

2.4.8. Hasene-Seyyie Hakkında Genel Değerlendirme

Hasenat, "akıl ve insan fitratının hoş kabul ettiği", seyyie ise "onu işleyene kötülük veren her şeydir."⁷⁵⁰ Hasene "güzel ve iyi olan bütün şeyleri", seyyie de "tüm kötülük ve çirkinlikleri" ifade eden kalıplardır. Bu iki kelime Kur'an'da akıl, din ve insan fitratının benimsemesine göre "iyiyi" ve "kötüyü" ifade eden kavramlardır.⁷⁵¹

Alûsî (ö. 1270), müfessirlerin حسنة/hasene ve سيئة/seyyie kavramlarına farklı anlamlar verdiklerini belirterek yapılan bu farklı yorumları eleştirmiştir. Ona göre asıl olan bunların amm lafız olup "bütün iyilik" ve "kötülükleri" kapsamasıdır. Onun

⁷⁴¹ Tâberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, 13/435.

⁷⁴² Kûrtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 12/15.

⁷⁴³ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb/Tefsîru'l-Kebîr*, 19/11.

⁷⁴⁴ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 3/93.

⁷⁴⁵ Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, s. 887; Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, 17/104.

⁷⁴⁶ Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/82.

⁷⁴⁷ Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, s. 764.

⁷⁴⁸ Tâberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, 17/104; Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, 887.

⁷⁴⁹ Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, 764.

⁷⁵⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb/Tefsîru'l-Kebîr*, 14/192.

⁷⁵¹ Çağrı, "Seyyie" 37/78.

ifadesine göre Müfessirlerin bu kavramlar için zikrettiği anlamlar da örnekler kabilindendir.⁷⁵²

Aynı şekilde Fahrüddin er-Râzî (ö. 606) de hasenat ve seyyiatın farklı anlamlara hamledilmesini eleştirir. O, bu farklı anlamların zikredilmesini ya lafza tutunarak veyahut da bunun kendisine uygun bir vasfa göre getirilmiş bir hüküm olup, hükmün bu vasıfla muallel olmasını gerektirdiğinden bunun umûmî manaya hamledilmesi gerektiğini ifade etmiştir. İletin umûmî olmasından hareketle hükmün de umûmî olması gerektiğini vurgulamıştır.⁷⁵³

Aynı şeyleri başka müfessirler de söylemiştir. Hasene, “güzel olmak/ güzel olan şey”⁷⁵⁴ demektir. Hasene ve seyyie kelimeleri “kişiye göre güzel” ya da “kötü olan hal ve durumlardır.”⁷⁵⁵ Bu kelimeler, amm lafızlar olup “bütün güzellik ve kötülükleri” ifade eder. Müfessirlerin zikrettiği manaların hepsi birer örnek olup aralarında ihtilaf yoktur.⁷⁵⁶

Hasene ve seyyie kelimelerinde çok anlamlılığını savunanlar hasene ve seyyie kavramları ile vasıflandırılacak anlamları onun bir vechi saymışlardır. Halbu ki hasene ve seyyie lafızları genel olup Kur’ân’da bazı örnekler ile tahsis edilmemişlerdir. Yukarıda zikredilen ayetlerin tamamında حسنة/hasene kavramı ile onun bilinen ıstılahi anlamı; سيئة/seyyie kavramı ile de ıstılahta bilinen anlamı kastedilmiştir.⁷⁵⁷ Ayrıca vücûh ve nezâir alanında kitap yazan Ebu Hilal el-Askeri (ö. 400) de Mukatil’in tevhid ve şirk olarak yorumladığı ayeti, “salih amel ve günah” anlamında kullanıldığını ifade etmiştir.⁷⁵⁸ Eğer denildiği gibi bu anlamlar kelimenin asıl anlamı olsaydı aynı alanda kitap yazan bu müellifler de kelimenin anlamı hakkında ayrılığa düşmezdi. Ayrıca Beydâvî, “seyyiât” kavramının Lût (a.s.) kıssasında zikredilen “onlar daha önce de seyyiâtı işliyorlardı”⁷⁵⁹ ayetinde seyyiâtın fahişelik (homoseksüellik) anlamında olduğunu ifade eder.⁷⁶⁰ Bu anlamında vücûh eserlerinde zikredilmediği aşîkârdır.

⁷⁵² Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 18/61.

⁷⁵³ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb/Tefsîru'l-Kebîr*, 14/10.

⁷⁵⁴ el-Mutarrizî, el-Muğrib, 1/203.

⁷⁵⁵ İbn Aşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 4/68.

⁷⁵⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/281.

⁷⁵⁷ Zeydân, *lâ vücûh velâ Nezâir fî Kütübi'l-Vücûhi ve'n-Nezâir*, 136-137.

⁷⁵⁸ Ebu Hilal el- Askeri, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, s. 172.

⁷⁵⁹ Hûd 11/78.

⁷⁶⁰ Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 478.

Hasene (حسنة) ve seyyie (سيئة) kavramlarının lügavi anlamları, sırasıyla “iyilik/güzellik” ve “kötülük/çirkinlik”tir. Bu temel anlamlar, klasik Arapça sözlüklerde geniş bir şekilde yer alırken, hasene için “zafer, tevhid, bolluk, sağlık, af” ya da seyyie için “hezimet, şirk, kıtlık, dünya azabı, kötü söz” gibi anlamların sözlüklerde veya klasik kaynaklarda yer almadığı tespit edilmiştir.

Bu bağlamda, ğarîbu’l-Kur’ân türü eserlerde de hasene ve seyyie kavramlarının bu tür anlamlarla ilişkilendirilmediği gözlemlenmiştir. Dolayısıyla, bu anlamların söz konusu kavramların temel veya yan anlamlarıyla doğrudan bir bağlantısı olmadığı açıkça ortaya çıkmaktadır. Bir kavramın anlamını belirlerken, ilgili kavramın siyak ve sibak (bağlam) dikkate alındığı gibi, belirlenen anlamın lügavi anlamlarıyla uyumlu olmasına da özen göstermek gerekmektedir. Bu şekilde, kavramın doğru ve tutarlı bir şekilde anlaşılması sağlanır.

Sonuç olarak, hasene ve seyyie kavramlarının temel ve yan anlamları dışında zikredilen bu tür anlamların, kelimelerle doğrudan bir semantik bağlantısı bulunmamaktadır.

Hasene ve seyyie kavramlarının, farklı eserlerde birçok farklı anlamla ilişkilendirilmiş olması, bu kavramların aslında birer *çatı kavram* olarak, farklı bağlamlardaki tüm bu anlamları kapsayabilecek bir üst yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Bu durum, vüçûh ve nezâir eserlerinde “hasene” ve “seyyie” kelimelerinin çoğunlukla alt anlamlarla ifade edilmesine rağmen, kavramların kapsamlı ve soyut bir yapıya sahip olduğuna işaret eder.

Bu bağlamda, hasene “iyilik” veya “güzellik” anlamı temelinde her türlü olumlu olguyu; seyyie ise “kötülük” veya “çirkinlik” anlamı temelinde her türlü olumsuz olguyu kapsayabilir. Ancak bu ayrım, vüçûh eserlerinde çoğunlukla belirli alt anlamlara indirgenmiştir.

Kur’ân’da “hasene” ve “seyyie” kavramları, üst/çatı bir anlam olarak sırasıyla “iyilik” ve “kötülük” anlamlarını ifade etmektedir. Bu çatı kavramların altında, daha önce zikrettiğimiz birçok kelime ve anlam yer almaktadır. Bu kavramlar, bağlamlarına göre geniş bir anlam yelpazesıyla kullanılmakta; ancak bu alt anlamların, kavramların temel yapısına dayalı olarak birer örnek teşkil ettiği görülmektedir. Örneğin, “zafer, tevhid, bolluk, sağlık ve af” gibi anlamlar hasene (iyilik) ile ilişkilendirilebilecek alt

kavramlar olarak karşımıza çıkarken; “*hezimet, şirk, kıtlık, dünya azabı ve kötü söz*” gibi anlamlar ise seyyie (kötülük) ile ilişkilendirilebilecek örneklerdir. Bu ilişkiden dolayı, söz konusu anlamların ilgili kavramların farklı vecihleri olduğu düşünülmüştür.

Ancak bu alt anlamlar hasene ve seyyie kelimelerinin asli anlamlarından ziyade, kavramların genel iyilik ve kötülük bağlamında kullanılan özel örnekleridir. Bu durum, “hasene” ve “seyyie” kavramlarının Kur’ân’daki çatı anlamlarını ve soyut yapısını daha net bir şekilde anlamayı gerektirmektedir.

Kur’ân’da zikredilen bütün ساءت /sâet ve ساء /sâe ifadeleri “çirkinlik/kabih” anlamındadır. — اساء /Esâe – اساتم /es’etüm ve اساء /esâû ifadeleri ise “dinen çirkin sayılan davranışları yapmak” anlamındadır. Kur’ân’da isim olsun sıfat olsun zikredilen bütün سُوء /sû’ kavramları göreceli çirkinlikleri ifade eder.⁷⁶¹

2.5. en-NÂS ⁷⁶²

2.5.1. en-Nâs Kavramının Lugat ve Istılah Anlamları

2.5.1.1. en-Nâs Kelimesinin Lugat Anlamı

a) Unutkanlık

Halil b. Ahmed’e göre insan, “unutkanlık” anlamındaki نسي /nesiye kökeninden türemiştir. Ona göre insan kelimesinin aslı da انسيان /insiyândır.⁷⁶³ İnsan doğası gereği unutkan bir varlık olarak kabul edilir. İnsan, sürekli unutma eğiliminde olan ve bu özelliğiyle öne çıkan bir varlık olduğundan ona verilen isim de unutkanlık kelimesiyle aynı kökten alınmıştır.

⁷⁶¹ Muhammed Hasan Hasan Cebel, *el-Mu’cemu’l-İştikâkî*, 8/ 939.

⁷⁶² Ulaşabildiğimiz kadarıyla en-Nâs (İnsan/İnsanlar) kavramı ile alakalı 3 adet Yüksek Lisans Tezi yapılmıştır. Mustafa Aktaş, *Kur’ân’da Muttaki İnsan* (Ankara Üniversitesi 1999) konuyu insanın takva meselesi ile araştırmıştır. Zehra Akkuzu, *Evensel ve Tarihsel Boyutlarıyla Kur’ân’da İnsan Kavramı* (İstanbul Üniversitesi 2020); Konunun kavramsal çerçevesini, kavramın Kur’ân’daki kullanımını, insanın psikolojik yönlerini ve yaratılışını ele almıştır. Duygu Mete, *Kutsal Kitaplar Bağlamında İlahi Dinlerde İnsan Kavramı* (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi 2019) insan kelimesinin kökeni ve ilahi olmayan dinlerde ve ilahi dinlerin kutsal kitaplarında insan kavramının kullanılmasını araştırmıştır.

Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’ân’da İnsan Kavramı* (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Darulfunun İlahiyat Dergisi 2001, sayı: 3); Süleyman Narol, *İnsan Kelimesinin Kur’ân’daki Kullanımları Bağlamında Meallere Eleştirel Bir Yaklaşım* (Bilimname: Düşünce Platformu, 2018/1, sayı: 35); Fikret Gedikli, *Kur’ân’da İnsan Kelimesi: Anlam ve İşaret Alanı* (EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -, 2018, cilt: 22, sayı: 74) makalele çalışmaları vardır. Yapılan bu çalışmaların hiç birinde bizim araştırma konumuz olan kavramın anlamının sınırlandırılması cihetine gidilmemiştir. Böylelikle araştırmamız bu yönüyle baktırır.

⁷⁶³ Halil b. Ahmed, *Kitabü’l-A’yn*, 7/304.

Cevherî'nin naklettiğine göre İbn Abbas da insan kelimesine “unutkalık” anlamını vermiştir. O, bu görüşünü “وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَتَسِيَّ” : *Biz daha önce Âdem'den söz almıştık, fakat o unuttu.*⁷⁶⁴ ayeti ile delillendirmiştir. Zira Hz. Adem'den bir söz alınmıştı fakat o, bu sözü unuttu. Bu münasebetten dolayı da insân (unutan) olarak isimlendirildi. İbn Abbas, bu durumu insanın genel özelliğiyle ilişkilendirmiş ve “insân” kelimesinin unutkanlıkla özdeşleşmesini şu şekilde açıklamıştır: “İnsan, unutkanlık nedeniyle insân olarak adlandırılmıştır.”⁷⁶⁵

Cevherî'nin zikrettiğine göre insan kelimesinin “unutkanlık” anlamını ifade eden “nisyan” kelimesinden türediğini söyleyen alimler vardır.⁷⁶⁶

b) Beşer/İnsan Topluluğu

Halil b. Ahmed'e göre insan kelimesinin kökeni olan ins “insan topluluğu” anlamındadır.” *رايت بمكان كذا انسا كثيرا* /raeytu bi mekâni kezâ ünüsen kesîren /falan yerde pek çok insan gördüm cümlesinde انسا kelimesi, insan topluluğu anlamındadır.⁷⁶⁷

Ezherî'ye göre de الانس/el-insu “beşer/insan topluluğu” anlamını ifade eder. Ezherî, الانس/el-insu kelimesinin insan topluluğu anlamını ifade eden şiirlerle de iddiasını delillendirmiştir.⁷⁶⁸ انسي kalıbı müfred olup, çoğulu اناسي ya da انسان şeklinde kullanılmaktadır. الانس/el-insu kelimesinin tasğir ismi انسيانا şeklindedir. Münziri'nin naklettiğine göre الناس/en-nâs kelimesinin aslı da الأناس/el-ünâs kelimesidir. الإنسان/İnsan kelimesinin aslı fi'liyan kalıbı olan انسيان dır.⁷⁶⁹

Zebidî'ye göre انسان /ins kelimesinin kökeni olan انس /ins, “beşer” demektir. Bu kelimenin tekili de أنسي /insî dir. İnsanlar, göründükleri için bu isim ile isimlendirilmiş, cinler de gizli olup görünmediklerinden dolayı cin diye isimlendirilmişlerdir. انسانة/insanetün şeklindeki müennes kalıbında tenis tasının gelip gelmemesi konusu ihtilaflıdır. الأناس/el-Ünâs kelimesi ناس/nâs kelimesinin başka bir versiyonudur. Sibeveyhi'ye göre الناس/en-nâs kelimesinin aslı الأناس/el-ünâsudur. Hemze hazfedilip onun yerine “el” takısı getirilmiştir. Bu kelimedden gelen “insan” malumdur. İnsan kalıbının çoğulu الناس/en-nâs şeklindedir. İnsanları belirttiğinden dolayı “kabile ve

⁷⁶⁴ Tâhâ 20/115.

⁷⁶⁵ Cevherî, *es-Sıhâh*, 58.

⁷⁶⁶ Cevherî, *es-Sıhâh*, 58.

⁷⁶⁷ Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-A'yn*, 7/304.

⁷⁶⁸ Ezherî, *Tehzibü'l-Lüğâ*, 13/87.

⁷⁶⁹ Ezherî, *Tehzibü'l-Lüğâ*, 13/89-91.

gruplar” da الانسان /el-insân lafzıyla ifade edilir.⁷⁷⁰ الانسان /el-insân ifadesi, kişileri ifade ettiğinden “insanın gölgesine” de الانسان /el-İnsân denilmiştir.⁷⁷¹

Cevherî’ye göre “ins” ve “nas” kelimeleri, Arapçadaki en temel insan tanımlamalarından olup, her iki kelime de öncelikli olarak “beşer” anlamında kullanılır. İns, “insanı bireysel” olarak tanımlarken, الناس /nâs kelimesi daha çok bir “insan topluluğunu” ya da insan grubunu ifade etmek için kullanılır.⁷⁷²

c) Taraf

Halil b. Ahmed’e (ö. 175) göre ins kökeninden gelen انسي القوس /insiyü’l-qevs “yayın atıcı tarafındaki kısmı” tamlamasındaki انسي kelimesi taraf anlamındadır. Mezkûr tamlamanın zıddı olan وحشي القوس /vahşiyü’l-qavs” (okun atıcıya uzak düşen arka kısmı) ifadesinde de انسي aynı anlamı ifade eder. “إنسي الانسان” /İnsiyü’l-insân” (insanın sol tarafı) ifadesinde انسي kelimesi yine taraf anlamındadır.⁷⁷³

Ezherî’nin ifadesine göre انس /ins maddesi “taraf anlamını” karşılar. Örneğin: “الانس من الدواب” /el-İnsiyyu mined’-devâb” ifadesinde ins kelimesi, “sol taraf” anlamında kullanılmıştır.⁷⁷⁴

Zebidî انسي /el-insî kelimesinin mecazen “sol tarafı” ifade ettiğini söyler. Ona göre hayvanlar için kullanılan انسي /insî “hayvanın terkisi” ya da “sağılan sol tarafı” anlamındadır.⁷⁷⁵

Cevherî’nin ifadesine göre “انسي /el-insî” kelimesi “her şeyin sol tarafını” anlamına gelir. Cevherî’nin naklettiğine göre Asme’î, انسي /el-insî kelimesinin sol değil sağ taraf anlamına geldiğini belirtir. Yine ona göre “insan vücudunda çift olan her şey”, انسي /el-insî kelimesi ile dile getirilir.⁷⁷⁶

d) Vahşetin Mükabili/ Cana Yakın Olmak-Uyum Sağlamak

Halil b. Ahmed’e (ö. 175) göre انس /ins maddesinin farklı kalıpları olan “الاستئناس” /el-isti’nâs,” “الانس” /el-üns” ve “التأنس” /et-te’ennüs” kelimeleri aynı anlamlı olup

⁷⁷⁰ Zebidî, *Tacü’l-Arûs*, 15/408-410.

⁷⁷¹ Zebidî, *Tacü’l-Arûs*, 15/412.

⁷⁷² Cevherî, *es-Sihâh*, s. 58.

⁷⁷³ Halil b. Ahmed, *Kitabü’l-A’yn*, 7/304.

⁷⁷⁴ Ezherî, *Tehzibü’l-Lügâ*, 13/ 90.

⁷⁷⁵ Zebidî, *Tacü’l-Arûs*, 15/411.

⁷⁷⁶ Cevherî, *es-Sihâh*, 58.

“vahşetin zıddı” manasına gelir. Bu anlamda إذا قبل الليل استأنس كل وحشي، واستوحش كل أنسي “gece yaklaşınca her vahşi yaratık huzur bulur, her insanoğlu ise yalnızlaşır” denilmiştir. Aynı anlamda “الانسية/el-insiyyetu” “kişinin vahşetini/yalnızlığını gideren cariyeye/kadın” demektir.⁷⁷⁷

Ezheri’ye göre insan kelimesinin tekili olan ins, “yabani ve saldırgan olanın zıddı” olup “cana yakın olmak” ve “uyum sağlamak” anlamındadır. “انس/Üns” ifadesi “yalnızlığı gideren şey” anlamındadır. Bu anlamda فُلَانُ ابنِ انسِ فُلَانُ/fülânün ibnu ünsi fülânin /şu kişi falancanın yareni/yanlızlığını gideren kişidir denir. أنست به انس/Anestu bihî ünsen/onunla yanlızlığımı giderdim”ünsiyet kurdum” da aynı anlamı ifade etmektedir. أنست بفلان/şu adamla sevindim anlamındadır. Yine bu anlamda كلب أنوس/kelbün enûs “sakin/saldırgan olmayan köpek” demektir.⁷⁷⁸ Bu anlamda “ateşe” de insanların yalnızlıklarını giderip onları bir araya getirdiği için الانيسة/el-enîse denir.⁷⁷⁹

Zebidî de أنيس/enîs kelimesinin “cana yakın olmak-uyum sağlamak” anlamına geldiğini zikretmiştir. Ona göre kişinin “yanlızlığını gideren arkadaş, ateş ve güzel konuşan cariyeye” de أنيس/enîs tabiri ile dile getirilir.⁷⁸⁰

Cevherî أنيس/enîs kelimesinin “sohbet eden arkadaş” ve “insana ünsiyet veren her şey” olduğunu zikretmiştir. Örneğin: ما بالدار أنيس/ Mâ bi’ d-dâri enîsün/ “evde hiç kimse yok” ifadesinde bu anlamda kullanılmıştır. Araplar Perşembe günü için kullandıkları يوم أنيس/yevmün mü’nisün” ifadesindeki munis kelimesi “sevimli gün” anlamındadır.⁷⁸¹

Mutarriziye göre ins kelimesinin anlamı “vahşetin zıddıdır.” Bu kelimenin tasğir şekli “üneys” şeklinde olup sahabelerden Üneys b. Dahhak el-Eslemî bu isimle isimlendirilmiştir.⁷⁸²

e) Görmek

Halil b. Ahmed (ö. 175)’e göre insan kelimesiyle aynı masdardan olan أنس/ânese “görmek/sezmek” anlamındadır. Bu anlamda أنست شخصاً بكذا /ânestu şahsen bi

⁷⁷⁷ Halil b. Ahmed, *Kitabü’l-A’yn*, 7/308.

⁷⁷⁸ Ezheri, *Tehzibü’l-Lügâ*, 13/ 87.

⁷⁷⁹ Ezheri, *Tehzibü’l-Lügâ*, 13/ 90.

⁷⁸⁰ Zebidî, *Tacü’l-Arûs*, 15/413.

⁷⁸¹ Cevherî, *es-Sihâh*, 58.

⁷⁸² Mutarrizî, *el-Muğrib*, 1/47.

mekânî kezâ “falan yerde bir şahıs gördüm” cümlesindeki “anese” fiili görmek anlamındadır.⁷⁸³

Ezherî de انس /ins maddesinin “görmek” anlamını ifade ettiğini zikreder. Buna dayanak olarak da أَنَسٌ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا: *Tûr tarafında bir ateş gördü*⁷⁸⁴ ayetine atıfta bulunur. Onun ifadesine göre الاستاناس /el-isti'nâs “bakmak/görmek” demektir. Araplar اذهب فاستانس هل ترأ احدا /izheb feste'nes hel terâ aheden /git bak birini görür müsün? ifadelerinde de الاستاناس /el-isti'nâs “görme” anlamındadır.⁷⁸⁵ Ezherî'nin naklettiğine göre insan kelimesinin görmek anlamındaki الاناس kelimesinden türediğini söyleyen de vardır. İnsanlara insan denilmesinin sebebi de göründükleri ve ünsiyet sağladıklarından dolayıdır. Aynı kelimedenden olan ناس kelimesi, hareket etmek anlamındadır.⁷⁸⁶ Cevherî de انس/ânese fiilinin görmek anlamında olduğunu zikreder.⁷⁸⁷

f) Parmak

Ezherî'nin zikrettiğine göre الانسان /el-insân “parmak ucu” anlamını da ifade etmektedir. O, bu iddiasını da şiiirlerle de desteklemektedir.⁷⁸⁸ Aynı şekilde Zebidî de insan kelimesinin “parmak ucu” anlamında olduğunu zikretmiştir. Buna dayanak olarak da bazı şiiirleri dayanak göstermiştir.⁷⁸⁹

e) Göz Bebeği

Ezherî, الانسان /el-insân kelimesinin “göz bebeği” anlamına geldiğini zikredip buna dayanak olarak Zû'r-Rumme'nin şiiirine atıfta bulunur.⁷⁹⁰ Zebidî de الانسان /el-insân kelimesinin “göz bebeği” anlamına geldiğini ifade etmiş ve dayanak olarak da bazı Arap şiiirlerine atıfta bulunmuştur. Bu minvalde انسان العين /insanu'l-a'yn tabiri “gözün siyah bölümündeki kısımdır.” Ezherî'nin naklettiğine göre Cevherî: تخيرت من كتابه سويدات القلوب اناسي و اناسي العيون /kitabından karasevdasını ve göz bebeğini seçtim cümlesinde اناسي/enâsiye'l-u'yûn ifadesinin göz bebeği anlamını ifade etmesi mecazidir. İnsan kelimesinin “göz bebeği” anlamına geldiğini Cevherî'de zikretmiştir.⁷⁹¹

⁷⁸³ Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-A'yn*, 7/304.

⁷⁸⁴ el-Kasas 28/29.

⁷⁸⁵ Ezherî, *Tehzibü'l-Lügâ*, 13/87.

⁷⁸⁶ Ezherî, *Tehzibü'l-Lügâ*, 13/89.

⁷⁸⁷ Cevherî, es-Sihâh, 58.

⁷⁸⁸ Ezherî, *Tehzibü'l-Lügâ* 13/ 89.

⁷⁸⁹ Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, 15/412.

⁷⁹⁰ Ezherî, *Tehzibü'l-Lügâ*, 13/89.

⁷⁹¹ Cevherî, es-Sihâh, 58.

g) Dağın Tepesindeki Kaya

Halil b. Ahmed, Kelimesinin dağın tepesindeki kaya anlamına geldiğini zikreder. Bu iddiasını da zikrettiği şiirlerle desteklemiştir.⁷⁹²

Buraya kadar zikredilenlerden anlaşıldığı üzere, *en-nâs*/الناس kelimesinin temel anlamı *tüm insanları* kapsamaktadır. Kelimenin bu genel anlamı, insanlık topluluğunu ifade eden kapsayıcı bir yapıya sahiptir. Bunun dışında zikredilen diğer anlamlar ise kelimenin yan anlamları olarak değerlendirilir. Bu yan anlamlar, bağlama göre spesifik durumlara veya alt gruplara işaret etmekle birlikte, kelimenin temel anlamını destekleyici niteliktedir.

2.5.1.2. *en-Nâs* Kelimesinin İstılah Anlamı

Cürcânî, *en-Nâs* (النَّاس) kelimesinin, “düşünme ve konuşma yetisine sahip canlı” anlamındaki *insan* kelimesinin çoğulu olduğunu ifade eder. Bu tanımlama, insanı diğer varlıklardan ayıran temel özellikler olan akıl ve beyan gücüne vurgu yapar. Cürcânî’nin bu yaklaşımı, insanı tanımlarken zihinsel ve dilsel yetilerini merkeze alır.⁷⁹³

Ebû’l-Bekâ ise *en-Nâs* kelimesini “insan topluluğunun ismi” olarak tanımlar. Bu çerçevede *en-Nâs*, ferdî değil kolektif bir anlam taşıyan lafız olarak değerlendirilir. Dolayısıyla bu kelimenin, *el-Cinn* (الْجِن) kavramının karşıtı olarak Kur’ân’da kullanıldığı da dikkat çekmektedir. Bu bağlamda, insan kavramı, gözle görülebilen ve toplumsal yapılar içinde varlık gösteren bir varlık tipini, “cin” ise gözle görülmeyen ve daha çok gayb âlemine ait varlıkları temsil eder.⁷⁹⁴

İnsan, bazı kaynaklarda “görünen bünye ve bedenden müteşekkil bir cisim” şeklinde tanımlanmıştır. Ancak bu tanım, insanın mahiyetini açıklamak açısından yetersiz ve eksik kabul edilmelidir. Zira cismanî varlıklar; zayıflık, şişmanlık, eksiklik veya fazlalık gibi fiziksel farklılıklar gösterebilir. Bu da insanların beden yapılarında çeşitliliği ortaya koymakla birlikte, insanın özünü yalnızca bedensel yapıya indirgemek anlamına gelir ki bu durum, metafizik boyutu göz ardı etmek olur. Buna ilaveten farklı dinlere mensup bireylerin (Müslüman, Hristiyan, Yahudi, Mecusi vb.) tamamı, vefat eden yakınları için dua etmekte, onların ruhlarına sadaka ve hayır işlemek suretiyle

⁷⁹² Halil b. Ahmed, *Kitabü’l-A’yn*, 7/305.

⁷⁹³ Cürcânî, *Kitâbü’t-Ta’rifât*, 39.

⁷⁹⁴ Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât*, 912.

Fayda sağlama inancını taşımaktadır. Eğer insan sadece maddi bedenden ibaret olsaydı, ölümden sonra bu tür amellerin herhangi bir etkisinin bulunmaması gerekirdi. Bu durum, beden dışında bir cevherin, yani ruhun varlığına olan inancı ve kabulü yansıtmaktadır. Son olarak yüce Allah, “*Allah yolunda öldürülenleri ölü saymayın, bilakis onlar diridirler*”⁷⁹⁵ ayeti de bu bağlamda dikkat çekicidir. Ayet, beden ölümünden sonra da insanın bir şekilde “diri” olduğunu vurgulayarak, cismanî ölümün insan varlığının nihayeti olmadığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla tüm bu deliller, insanın yalnızca bedenden ibaret olmadığını, ruhun da onun ayrılmaz bir parçası olduğunu açıkça göstermektedir.⁷⁹⁶

Tahanavî’nin aktardığı bir görüşe göre insan, “bedenin içinde var olan bir cisim” olarak tanımlanmıştır. Alternatif olarak insan, “bedende var olan arazlardan, yani asli olmayan ve geçici özelliklerden oluşan bir varlık” şeklinde de tarif edilmiştir. Ancak bu tanımlar, insanın hakiki mahiyetini ortaya koymak açısından yetersizdir. Zira insan, ilim, kudret, tedbir ve tasarruf gibi sıfatlarla nitelenmektedir ki bu tür nitelikler, felsefî terminolojide cevherle ilişkilendirilir. Dolayısıyla cevherî sıfatlarla nitelendirilen bir varlığın sadece geçici niteliklerden (arazlardan) ibaret olduğunu söylemek tenakuza sebep olur. Bu nedenle söz konusu tanımların isabetli olmadığı ifade edilmiştir.⁷⁹⁷

Tasavvuf düşüncesine mensup âriflere göre ise insan, “mevcut olan bütün âlemdir.” Bu yaklaşıma göre insan, sadece fiziksel bir varlık değil; aynı zamanda hakikatin mazharı ve evrensel bir varlık modelidir. Tasavvuf erbabına göre hakikî kâmil insan, zorunlu varlık (vâcibu’l-vücûd) ile mümkün varlık (mümkinât) arasında bir ara mertebe teşkil eder. Başka bir ifadeyle, hak ile halk arasında bir vasıta konumundadır. Bu yaklaşımda insan, sadece beden ya da ruhtan ibaret olmayıp, bütün varlık mertebelerini kuşatan ontolojik bir özne olarak değerlendirilir.

Nekerî’ye göre en-nâs kelimesi, insan kelimesinin çoğuludur. Ona göre insan ise “âlemde var olan türlerden bir türdür.” Allah’ın kendilerine selim bir kalp verdiği kişilere insanın hakikati malumdur. Zira insan, “eşrefî mâhluk ve varlık ağacının meyvesidir.” İnsan lafzı, eril ve dişil kişileri kapsar. İnsanın tanımı, avam kişiler ve havasa göre değişkenlik gösterir. Avama göre insan, Ali-Ahmet gibi “mevcut

⁷⁹⁵ Al-i İmrân 3/169.

⁷⁹⁶ Tehânevî, *Keşşâfu Istılahati ’l-Fünûn*, 1/341.

⁷⁹⁷ Tehânevî, *Keşşâfu Istılahati ’l-Fünûn*, 1/341.

nesnelerde bulunan kişilerdir.” Bu kişilerin birbirlerinden ayırt edilmesi ise harici hislerle olur. Çünkü bir insanı diğerinden tam olarak ayırt etmek sadece hisler (dış görünüşü) ile olur. Havasa göre ise insan, “var olan ve olmayan bütün efradının her birini kapsayan akli ve külli bir mefhumdur.”⁷⁹⁸

Her bir ilim, insan kavramını diğerlerinden farklı bir şekilde tanımlamıştır. Felsefeciler, insanın tanımını “düşünen varlık” şeklinde yapmıştır. Sosyologlar onu “sosyal varlık”, dindarlar onu “inanılan varlık” olarak nitelemişken aynı kavram metafizikçilere göre “ruhsal varlık” şeklinde tanımlanmıştır. Tanımların farklı olmasının yegâne nedeni, her bir bilim dalının ve ilmi disiplinlerin aynı kavrama farklı bakış ile bakmasından kaynaklanmaktadır.⁷⁹⁹

2.5.2. Cahiliyye Şiirinde Nâs

İnsan, lafzı ve mefhumu itibarı ile şiirlerde de kendisine yer edinmiştir.

إذا استوحشت آذانها استأنست لها أناسي ملحد لها في الحواجب

*Kulakları yalnızlaştığında insanlar onun yalnızlığını giderip kaşları ile giderdi.*⁸⁰⁰

Mezkûr şiirde en-nâs kavramından türeyen “enasi” ifadesi ile bilinen insanlar anlamı kastedilmiştir. Zira insanın yalnızlığını ancak insan giderebilir. Aynı şekilde şiirde zikredilen استأنست /isti’nâs ifadesi de ins/انس kelimesinin anlamları arasında olup “kişinin yalnızlığını gideren” “yabani ve saldırgan olanın zıddı” olduğunu lügavi anlamları arasında zikretmiştik.

Amr b. Külsüm, الناس/en-nâs kavramını şiirinde şu şekilde dillendirmiştir:

كأنا، والسيوف مسلات ... ولدنا الناس طراً أجمعينا

Biz ve kınından çekilmiş kılıçlarımız

*Bütün insanları var edenleriz*⁸⁰¹

Yukarıdaki şiirde الناس/en-nâs tabiri ile insanın sözlük tanımları arasında yer alan “beşer” anlamı kastedilmiştir. İnsanlar, burada, sadece biyolojik bir varlık olarak değil,

⁷⁹⁸ Nekerî, *Düstûrü'l-Ulemâ*, 1/135.

⁷⁹⁹ Kadir Canatan, *İnsan Fenomeni: İnsanın Doğası Hakkında Dini ve Felsefi Soruşturmalar* (İstanbul: Açılım Kitap, 2014), 363.

⁸⁰⁰ Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-A'yn*, 7/304; Ezheri, *Tehzibü'l-Lüğa*, 13/89.

⁸⁰¹ Suçin, *Yedi Askı Şiirleri*, 146.

toplumsal ve kültürel düzeyde dünyayı şekillendiren, dönüştüren varlıklar olarak düşünülmüştür.

Zuheyr b. Ebu Sülma, Kabeye asılan muallakasında şöyle demiştir:

لَحْيٍ جَلالٍ يَغْصِمُ النَّاسَ أَمْرُهُمْ ... إِذَا طَرَقَتْ إِحْدَى اللَّيَالِي بِمُعْظَمٍ

Artık yerleşik kabilenin mülkü olacaklar

*Kanatları altına alan her büyük felakette insanları.*⁸⁰²

Yukarıdaki şiirde de النَّاس/en-nâs tabiri ile biyolojik varlık olan “beşer” anlamı ifade edilmiştir. “Kanatları altına alan her büyük felakette insanları” dizesi ise felaketlerin ve büyük trajedilerin insanları birleştiren, şekillendiren ya da yönlendiren bir rolü olduğunu ima eder.

Lebîd b. Rebia muallakasında şöyle bir şiir zikretmiştir:

وتوجست ركز الأنيس فراعها * عن ظهر غيب والأنيس سقامها

Şimdi bağırsı çağrışlarını duyuyordu bir yerlerden insanların

*Korkuya kapıldı çünkü insanlar demek onun sonu demektir.*⁸⁰³

Mezkûr şiirde insan, toplumsal yapının ve gücün değişimine yol açabilecek bir kolektif güç olarak, aynı zamanda bir tehdit ve korku kaynağı olarak tasvir edilmiştir. İnsanlar, birleşip harekete geçtiğinde, mevcut düzeni sarsabilecek, hatta yok edebilecek bir güç haline gelirler. Şiir, insanların gücünü, toplumsal dönüşümdeki rollerini ve bunun yarattığı korkuyu sorguluyor. İnsan, burada sadece bireysel değil, toplumsal bir dinamik olarak anlam bulur.

Amr b. Külsüm de muallakasında النَّاس/en-nâs kelimesini şöyle dile getirmiştir:

أبينّا أن نقر الذلّ فينا إذا ما الملك سام الناس خسفا

Bir kral zilleti tattırırsa insanlara

*Reddederiz zilletin içimize işlemesini.*⁸⁰⁴

Bu dizelerde “insan” aslında “onuru, özgürlüğü, direnci ve toplumsal mücadeleyi” simgeliyor. İnsan burada, zillete karşı direnen ve kendi kimliğini, onurunu savunan bir

⁸⁰² Suçin, *Yedi Askı Şiirleri*, 102-103.

⁸⁰³ Suçin, *Yedi Askı Şiirleri*, 118.

⁸⁰⁴ Suçin, *Yedi Askı Şiirleri*, 146.

varlık olarak karşımıza çıkar. Kral, baskıcı yönetimleri, zorbalığı ve toplumsal adaletsizliği simgelerken, insanlar da bu zilleti reddeden, özgürlük ve onur için mücadele eden bir toplumsal güç olarak görülür.

Züheyr b. Ebu Sülma da en-nâs kelimesini kullandığı şiirinde şöyle demiştir:

تَعْلَمُ أَنَّ شَرَّ النَّاسِ حَيٌّ

يُنَادِي فِي شِعَارِهِمْ يَسَارُ

Bil ki! İnsanların şerri diridir.

*Şiarlarından çağırır*⁸⁰⁵

Zikredilen bu şiirlerin tamamında النَّاسُ /en-nâs kelimesi, insan topluluğu anlamında kullanılmıştır.

علوت على إنسان نيق مثبت * ربيئة أقوام يخافون من دهم

*İnsanın (dağın tam tepesinde sabit olan kayanın) üzerine çıktım bela ve musibetten korkan masum topluluğa gözcülük etmek için.*⁸⁰⁶

Mezkûr şiirde insan kelimesi lügavi anlamlarından olan “dağın tepesindeki kaya” anlamındadır.⁸⁰⁷

اشارت لانسان بانسان كفها لتقتل انسانا بانسان عينها

*Elinin parmakları ile bir insana işaret etti kendi eli ile bir insanı öldürmek için*⁸⁰⁸

Şiirinde zikredilen ilk insan kelimesi ile beşer/ bilinen insan anlamı; ikinci defa zikredilen insan ifadesi ile de parmak anlamı kastedilmiştir. كفها Avuç kelimesi de insan kavramından parmak kast edildiğinin karinesidir.

Şair Ebu Heysem insan kelimesini şiirinde şu şekilde dile getirmiştir:

تَمْرِي بِإِنْسَانِهَا إِنْسَانٌ مُقْلَتَهَا إِنْسَانَةٌ فِي سَوَادِ اللَّيْلِ عَطْبُورٌ

*Davula benzeyen bir kişi parmak uçlarını boynundan dolandırıp gözbebeğine gezdiriyor*⁸⁰⁹

⁸⁰⁵ Divanü Züheyr b. Ebi Sûlmâ, tah. Ali Hüseyin fa'ur, s. 51.

⁸⁰⁶ Halil b. Ahmed, Kitabü'l-Ayn, 7/305.

⁸⁰⁷ Halil b. Ahmed, Kitabü'l-Ayn, 7/305.

⁸⁰⁸ Ezheri, Tehzibü'l-Lüğa, 13/89.

⁸⁰⁹ Zebidî, Tacü'l-Arûs, 15/412.

Cahiliyye şiirlerinde insan kavramı, genellikle bilinen insan anlamında kullanılıp dağ ve parmak anlamlarını da ifade ettiği vakidir.

2.5.3. Kur'ân-ı Kerîm'de Nâs

en-Nâs kavramı, Kur'ân-ı Kerîm'de ikiyüzkırk defa zikredilmiştir.

Bakara suresinde otuz dokuz,⁸¹⁰ Al-i İmrân suresinde on dokuz,⁸¹¹ Nisâ suresinde on yedi,⁸¹² Mâide suresinde dokuz,⁸¹³ En'âm suresinde üç,⁸¹⁴ A'raf suresinde beş,⁸¹⁵ Enfâl suresinde üç,⁸¹⁶ Tevbe suresinde iki,⁸¹⁷ Yûnus suresi on beş,⁸¹⁸ Hûd suresi beş,⁸¹⁹ Yûsuf sekiz,⁸²⁰ Ra'd suresinde dört,⁸²¹ İbrâhim suresinde altı,⁸²² Nâhl suresinde dört,⁸²³ İsrâ suresinde altı,⁸²⁴ Kehf suresinde iki,⁸²⁵ Meryem suresinde iki,⁸²⁶ Tâhâ suresinde bir,⁸²⁷ Enbiyâ suresinde iki,⁸²⁸ Hac suresinde on beş,⁸²⁹ Nûr suresinde bir,⁸³⁰ Furkân suresinde iki,⁸³¹ Şuâra suresinde iki,⁸³² Neml suresinde iki,⁸³³ Kasas suresi iki,⁸³⁴ Ankebût suresinde beş,⁸³⁵ Rûm suresinde dokuz,⁸³⁶ Lokmân suresi dört,⁸³⁷ Secde suresinde bir,⁸³⁸ Ahzap suresinde iki,⁸³⁹ Sebe suresi üç,⁸⁴⁰ Fatır suresi altı,⁸⁴¹ Sad bir,⁸⁴²

⁸¹⁰ el-Bakara, 2/8, 13, 21, 24, 44, 83, 94, 96, 102, 124, 125, 142, 143, 143,150, 159, 161, 164, 165, 168, 185, 187, 188, 189, 199, 200, 204, 207, 213, 213, 219, 221, 224, 243, 243, 251, 259, 264, 273.

⁸¹¹ Al-i İmrân 3/4, 9, 14, 21, 41, 46, 68, 79, 87, 96, 97, 110, 112, 134, 138, 140, 173, 173, 187.

⁸¹² en-Nisâ 4/1, 37, 38, 53, 54, 58, 77, 79, 105, 108, 114, 133, 142, 161, 165, 170, 174.

⁸¹³ el-Mâide 5/32, 32, 44, 49, 67, 82, 97, 110, 116.

⁸¹⁴ el-En'âm 6/91, 122, 144.

⁸¹⁵ el-A'râf 7/85, 116, 144, 158, 187.

⁸¹⁶ el-Enfâl, 8/26, 47, 48.

⁸¹⁷ et-Tevbe 9/3, 34.

⁸¹⁸ Yûnus 10/2, 3, 11, 19, 21, 23, 24, 44,44, 57, 60, 92, 99, 104, 108.

⁸¹⁹ Hûd, 11/17, 85, 103, 118, 119.

⁸²⁰ Yûsuf 21, 38,n38, 40, 46, 49, 68, 103.

⁸²¹ er-Ra'd 13/1, 6, 17, 31.

⁸²² İbrahim 14/1, 25, 36, 37, 44, 52.

⁸²³ en-Nahl 16/38, 44, 61, 69.

⁸²⁴ el-İsrâ 17/60, 60, 89, 89, 94, 106.

⁸²⁵ el-Kehf 18/54, 55.

⁸²⁶ Meryem 19/10, 21.

⁸²⁷ Tâhâ 20/59.

⁸²⁸ el-Enbiyâ 21/1, 61.

⁸²⁹ el-Hac 22/1, 2, 3, 5, 8, 11, 18, 25, 27, 40,49, 65, 73,75, 78.

⁸³⁰ en-Nûr 24/35.

⁸³¹ Furkân 25/37, 50.

⁸³² eş-Şuarâ 26/39, 183.

⁸³³ en-Neml 27/16, 82.

⁸³⁴ el-Kasas 28/23, 43.

⁸³⁵ el-Ankebût 29/2, 10, 10, 43, 67.

⁸³⁶ er-Rûm 30/6, 8, 30, 30, 33, 36, 39, 41, 58.

⁸³⁷ Lokmân 31/6, 18, 20, 33.

⁸³⁸ es-Secde 32/13.

⁸³⁹ el-Ahzap 33/37, 63.

⁸⁴⁰ Sebe 34/28, 28, 36.

Zümer suresinde iki,⁸⁴³ Mü'min suresi beş,⁸⁴⁴ Şurâ suresinde bir,⁸⁴⁵ Zuhrûf suresinde bir,⁸⁴⁶ Duhân suresinde bir,⁸⁴⁷ Câsiye suresinde iki,⁸⁴⁸ Ahkâf suresinde bir,⁸⁴⁹ Muhammed suresinde bir,⁸⁵⁰ Fetih suresinde bir,⁸⁵¹ Hucurât suresinde bir,⁸⁵² Kamer suresinde bir,⁸⁵³ Hâdîd suresinde üç,⁸⁵⁴ Hâşr suresinde bir,⁸⁵⁵ Cumâ suresinde bir,⁸⁵⁶ Tahrîm suresinde bir,⁸⁵⁷ Mutâffîfîn suresinde iki,⁸⁵⁸ Zilzâl suresi bir,⁸⁵⁹ Kariâ suresinde bir,⁸⁶⁰ Nasr suresinde bir,⁸⁶¹ Nâs suresinde beş defa⁸⁶² zikredilmiştir.⁸⁶³

Bu kavram Kur'ân-ı Kerîm de nüzul sıralamasına göre ilk defa Nas suresinin قُلْ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَوْمَ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ : *İnsanlardan bazıları da vardır ki inanmadıkları halde “Allah’a ve âhiret gününe inandık” derler.*⁸⁶⁵ anlamındaki ayetinde zikredilmiştir.

Ayetlerde zikredilen en-Nas kavramı genel bir şekilde zikredilip insanlar, insan cinsi/topluluğu anlamını ifade eder.

2.5.4. Hadislerde Nâs

Nâs kavramı, Kur'ân'ı Kerimde çok zikredildiği gibi hadisi şeriflerde de çok zikredilen bir kavramdır. Allah elçisi (s.a.v.), nâs kavramının zikredildiği bir hadislerinde şöyle buyurmuştur: “*Kim insanların gücenmesini göze alarak (insanlar*

⁸⁴¹ Fâtır 35/2, 3, 5, 15, 28, 45.

⁸⁴² Sâd 38/26.

⁸⁴³ ez-Zümer39/ 27, 41.

⁸⁴⁴ el-Mü'min 40/57, 57, 59, 61, 61.

⁸⁴⁵ eş-Şûrâ 42/42.

⁸⁴⁶ ez-Zuhrûf 43/33.

⁸⁴⁷ ed-Duhân 44/11.

⁸⁴⁸ el-Câsiye 45/20, 26.

⁸⁴⁹ el-Ahkâf 46/6.

⁸⁵⁰ Muhammed 47/3.

⁸⁵¹ el-Fetih 48/20.

⁸⁵² el-Hucûrât 49/13.

⁸⁵³ el-Kâmer 54/20.

⁸⁵⁴ el-Hâdîd 57/24, 25, 25.

⁸⁵⁵ el-Haşr 59/21.

⁸⁵⁶ el-Cuma 62/6.

⁸⁵⁷ et-Tahrîm 66/6.

⁸⁵⁸ el-Mutaffîfîn 83/2, 6.

⁸⁵⁹ ez-Zilzâl 99/6.

⁸⁶⁰ el-Kâria 101/4.

⁸⁶¹ en-Nasr 110/2.

⁸⁶² en-Nas 114/1, 2, 3, 5, 6.

⁸⁶³ Muhammed Fuad Abdalbaki, *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, 726-729.

⁸⁶⁴ en-Nâs 114/1.

⁸⁶⁵ el-Bakara 2/8.

gücense bile) Allah'ın rızasını gözetirse, insanlardan gelen sıkıntılara karşı Allah ona yeter. Kim de Allah'ın gücenmesini göze alarak (Allah gücense bile) insanların rızasını gözetirse, Allah, onu insanlar(ın insafın)a bırakır”⁸⁶⁶

İlgili hadiste insan kavramı, “bilinen canlı varlık” yani beşer anlamındadır. Hadiste zikri geçen “insan” (النَّاس) kelimesi, bağlam itibarıyla doğrudan Allah'ın rızası ile kıyaslanmakta, dolayısıyla burada “insan”, sadece biyolojik varlık anlamı kast edilmektedir. Bu hadisi şerifte, her şeyin Allah'ın elinde olduğunu, insanlar ile Allah'ın rızası çeliştiğinde Allah'ı memnun edip insanların memnuniyetine itibar etmeme tavsiye ediliyor. Zira insanları razı etmek imkânsızdır. Bütün insanları razı etmektense insanların Rabbi olan Allah'ı razı etmek aklın da gereğidir.

İnsanlar ile nasıl konuşmamız gerektiğini bizlere bildiren bir hadiste Peygamberimiz şöyle buyurmuştur: *“İnsanlara anlayabilecekleri şeyler söyleyiniz. Siz Allah ve Resülü'nün yalanlanmasını istermisiniz.”*⁸⁶⁷ Bu hadiste de “insan” kavramı ile düşünüp konuşabilen canlı varlık anlamı kastedilmiştir. Bu hadis, bizlere muhatap kitlenin seviyesini dikkate alarak konuşmamızı istemektedir. Aksi halde anlamayacakları bazı durumlarda (Allah'ın sıfatları gibi akaid konularında) anlamadıkları için söylenilenleri yalanlaya bilirler. Verilen bilgiler, muhatap kitlenin seviyesi dikkate alınırsa fayda sağlar. Muhatap kitlenin seviyesi dikkate alınmadan verilen bilgi ne kadar doğru olsa da insanları sıkar, yıkıcı ve zararlı olup fayda sağlamaz.

İnsanların tabiatlarını altın ya da gümüş madenine benzeten bir hadisi şerifte Allah Resülü (s.a.v.), şöyle buyuruyor: *“İnsanlar, altın ve gümüş madenleri gibidir. İslâm öncesi dönemde hayırlı olanlar, İslâm döneminde de İslâm'ı kavramak kaydıyla hayırlıdırlar. Ruhlar, askerî birlikler gibidir. Birbirleriyle tanışan ruhlar, birbirleriyle kaynaşırlar, tanışmayanlar da ayrılığa düşerler.”*⁸⁶⁸ Mezkûr hadiste yine insan kavramı bilinen canlı varlık/biyolojik varlık anlamına gelmektedir. Bu hadiste insanların madenlere benzetilmesi, farklı karakterdeki insanların varlığını ifade etmek içindir. İnsanlar da tıpkı madenler gibi farklı değerlere sahiptir. Her bir maddenin değeri vardır. İnsanın da değeri iyi olmasına bağlıdır.

⁸⁶⁶ Tirmizi, “Zühd” 64.

⁸⁶⁷ Buhârî, *İlim* 4.

⁸⁶⁸ Buhârî, *Enbiyâ* 2; Müslim *Birr* 59.

Hadislerde de Kur'ân'da olduğu gibi “en-nâs” kavramının genel bir şekilde zikredilmiş olduğu, onun herhangi bir grup ile sınırlandırılmadığı görülmektedir. Hadislerde de “en-nâs” kavramı, genel olarak “insanlar”, ve “insan cinsi” anlamında kullanıldığı söylenebilir.

2.5.5. Garîbu'l-Kur'ân Eserlerinde Nâs

Bakara suresinin 13. ayetinde “*Hadi sizde diğer insanların iman ettikleri gibi iman edin.*” ayetinde zikredilen “en-nâs” kavramı hakkında İbn Kuteybe, insanlardan kastın “Müslümanların” olduğunu vurgulamıştır.⁸⁶⁹ Kirmanî’ye göre “*İnsanlardan kimileri var ki biz Allaha ve ahiret gönüne iman ettik derler.*” anlamındaki ayette en-nâs kelimesi, her ne kadar münafıklar hakkında inmiş ise de “genel olup topluluk ismi anlamında kullanılmıştır.”⁸⁷⁰ Zira sebebin hususiliğine değil lafzın umumiliğine itibar edilir.

Ebû Musa el-Medenî (ö. 581), “nâs” kelimesinin tekilinin “ins” olduğunu ve onun da “unutma” anlamındaki “nisyân” kelimesinden türediğini vurgulamıştır. Referans olarak da *Biz daha önce Âdem’den söz almıştık, fakat o unuttu; biz onda yeterli bir kararlılık görmedik.*⁸⁷¹ ayetini göstermiştir.⁸⁷²

Rağîb el-İsfahânî’ye göre Kur’ân-ı Kerîm’de bazen “nâs” kelimesi zikredilip bununla insan kelimesinin anlamı olan şahıs değil de “aklın varlığı”, “tefekkür ve diğere güzel övgüleri kendisinde barındıran insanlık” anlamı kastedilmiştir.⁸⁷³ Yani burada insan, sadece biyolojik bir varlık değil, düşünme ve değerlendirme yeteneğine sahip, aklını ve gönlünü doğru bir şekilde kullanabilen bir varlık olarak betimlenmiştir.

Firuzabâdî’ye göre “nâs” kelimesinin kökeni olan ins kavramı, insan manasındaki “beşerdir.” İnsan kelimesi ise “parmak ucu,” “insanın gölgesi,” “dağın tepesi,” “göz bebeği” ve “ekilmeyen arazi” gibi anlamlar ifade eder.⁸⁷⁴

⁸⁶⁹ İbn Kuteybe, *Tefsiru Ğaribi'l-Kur'ân*, 41.

⁸⁷⁰ Kirmanî, *Ğaraibut't-Tefsir ve Acaibu't-Te'vil*, 1/119.

⁸⁷¹ Tâhâ 20/115.

⁸⁷² Ebû Musa el-Medenî, *el-Mecmeu'l-Müġîs*, 1/97.

⁸⁷³ Rağîb el-İsfahânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, 829.

⁸⁷⁴ Firuzabâdî, *el-Kamusu'l-Muhît*, 531.

2.5.6. Vücûh ve Nezâir Eserlerinde Nâs

Vücûh ve Nezâir alanında eser yazan Mukâtil b. Süleyman’a (ö. 150) göre “en-nâs” kelimesi Kur’ân’da dokuz anlamda kullanılmıştır.

1) Genel olsun ya da özel olsun “tek bir şahıs/belli bir kişi” anlamında kullanımı.

“Yoksa onlar, Allah’ın lütfundan verdiği şeylerden dolayı insanlara haset mi ediyorlar”⁸⁷⁵ ayetinde النَّاسَ/en-nâs kelimesiyle “Hz. Muhammed” kastedilmiştir.⁸⁷⁶

“الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا، ‘İnsanlar size karşı asker toplamışlar, onlardan korkun’ dediler de bu, onların imanlarını arttırdı.”⁸⁷⁷ ayetinde iki defa geçen en-nâs kelimesinin birincisinde kastedilen “Nuaym b. Mesut el-Eşcaî” adlı şahıstır.⁸⁷⁸

“لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ” : Göklerin ve yerin yaratılması elbette ki insanların yaratılmasından daha büyük bir olaydır.”⁸⁷⁹ ayetinde en-nâs kelimesi “Deccâl” anlamındadır.⁸⁸⁰

2) Sadece Peygamberler

“لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ” : İnsanlara şahit olmanız için.”⁸⁸¹ ve “لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ” : İnsanlara şahit olasınız.”⁸⁸² ayetlerinde “en-nâs” kelimesi, “Peygamber” anlamındadır.⁸⁸³

3) Sadece Müminler

“أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمُ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ” : İşte Onara Allah’ın, meleklerin, insanların hepsinin laneti onlarıdır.”⁸⁸⁴ ve “أُولَٰئِكَ جَزَاءُ هُمُ الَّذِينَ عَلَيْهِمُ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ” : İşte

⁸⁷⁵ en-Nisâ 4/54.

⁸⁷⁶ Mukatıl, el-Vücûh ve ’n-Nezâir, 70.

⁸⁷⁷ Âl-İ İmrân 3/173.

⁸⁷⁸ Mukâtil, el-Vücûh ve ’n-Nezâir, 70.

⁸⁷⁹ el-Mü’min 40/57.

⁸⁸⁰ Mukâtil, el-Vücûh ve ’n-Nezâir, 70.

⁸⁸¹ el-Bakara 2/143.

⁸⁸² el-Hac 22/78.

⁸⁸³ Mukâtil, el-Vücûh ve ’n-Nezâir fi ’l-Kur’âni ’l-Kerîm, 70.

⁸⁸⁴ el-Bâkârâ 2/161.

onların cezası, Allah'ın, meleklerin ve bütün insanlığın lânetine uğramalarıdır.⁸⁸⁵
ayetlerinde “النَّاس/en-nâs” kelimesiyle “müminler” kastedilmiş.⁸⁸⁶

4) Tevrât ehlinden iman edenler

“وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ” : Onlara, insanların inandıkları gibi siz de inanın denildiğinde.⁸⁸⁷ ayetinde insanlar kelimesi, “Tevrat ehlinden iman edenler” anlamındadır.⁸⁸⁸

5) Sadece İsrailoğulları

“مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ” : Hiçbir insanın, Allah'ın kendisine Kitap, hikmet ve peygamberlik vermesinden sonra (kalkıp) insanlara: Allah'ı bırakıp bana kul olun demesi mümkün değildir.⁸⁸⁹

“وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ مِنْ قَبْلِ هَذِهِ لِلنَّاسِ” : daha önce insanlara doğru yolu göstermek üzere Tevrat ve İncil'i indirmişti.⁸⁹⁰ ayetlerinde nâs ifadesi ile “İsrailoğulları” kastedilmiştir.⁸⁹¹

6) Hz. Nuh'un gemisindeki ve Hz. Adem'in dini üzere olan insanlar.

“كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً” : İnsanlar tek bir ümmetti.⁸⁹² anlamındaki ayette zikredilen insanlar kelimesi, “Hz. Adem zamanında” ve “Hz. Nuh'un gemisindeki kişiler” anlamındadır.⁸⁹³

7) Mısır Halkı

“لَعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ” : Umarım ki, bu bilgiyle insanlara dönerim de onlar da belki (ne yapacaklarını) bilirler.⁸⁹⁴ ve

“عَامٌ فِيهِ يُمْطَرُ” : Sonra bunun ardından öyle bir yıl gelir ki insanlar, onda yağmura kavuşturulur.⁸⁹⁵ ayetlerinde kullanılan النَّاس /insanlar kelimesi, “Mısır halkı” anlamındadır.⁸⁹⁶

⁸⁸⁵ Âl-i İmrân 3/87.

⁸⁸⁶ Mukatil, el-Vücûh ve 'n-Nezâir fî 'l-Kur'âni 'l-Kerîm, 70-71.

⁸⁸⁷ el-Bakara 2/13.

⁸⁸⁸ Mukatil, el-Vücûh ve 'n-Nezâir fî 'l-Kur'âni 'l-Kerîm, 71.

⁸⁸⁹ Âl-i İmrân 3/79.

⁸⁹⁰ Âl-i İmrân 3-4.

⁸⁹¹ Mukâtil, el-Vücûh ve 'n-Nezâir fî 'l-Kur'âni 'l-Kerîm, 71.

⁸⁹² el-Bakara 2/213.

⁸⁹³ Mukâtil, el-Vücûh ve 'n-Nezâir fî 'l-Kur'âni 'l-Kerîm, 71.

⁸⁹⁴ Yûsuf 12/46.

8) Mekke Halkı

“تُمْ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ” : *Sonra insanların (topluca) akın ettiği yerden siz de akın edin.*”⁸⁹⁷ anlamındaki ayette insanlar kelimesi “Mekke halkı” anlamını taşır.

“وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ” : *Muhakkak Rabbin insanları çepeçevre kuşatmıştır*” demiştik. Sana gösterdiğimiz o rüyayı insanları denemek için yaptık”⁸⁹⁸ ayetinde her iki yerde de en-nâs, “Mekke halkı” anlamındadır.⁸⁹⁹

9) Bütün insanlar

“يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا”⁹⁰⁰ Ve “يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ” : *Ey insanlar! Rabbinize ibadet ediniz.*”⁹⁰⁰ Ve “يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا” : *Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan rabbinize karşı gelmekten sakının.*”⁹⁰¹ ayetlerinde en-nâs ifadesiyle “bütün insanlar” kastedilmiştir.⁹⁰²

İbnu'l-Cevzî, “en-nâs” kavramının Kur’ân’da oniki farklı anlamda kullanıldığını zikretmiştir. Zikrettiği anlamalar şöyledir: “Hz. Muhammed” “diğer peygamberler,” “Müslümanlar,” “ehli kitaptan iman edenler,” “Mekke halkı,” “Yahudiler,” “İsrailoğulları,” “Mısır halkı,” “Nuaym b. Mesut,” “Rebia ve Mudar kabileleri,” “Hz. Adem’den Hz. Nuh dönemine kadar olan insanlar” ve “diğer insanlar.”⁹⁰³

Ebu Hilal el-Askerî de Kur’ân-ı Kerîm’de “en-nâs” kavramının altı anlamının olduğunu belirtmiştir. Bunlar; “Hz. Muhammed,” sadece “Müslümanlar,” “İsrailoğulları,” “Hz. Adem dönemindeki ve Hz. Nuh’un gemisindeki insanlar”, “Mısır halkı” ve “bütün insanlar.”⁹⁰⁴

Aynı alanda eser veren ancak bu konuda Mukâtil ile aynı görüşü paylaşmayan bazı müelliflerin farklı yorumları bulunmaktadır. Bu farklar arasında şu temel noktalar öne çıkmaktadır: Mukâtil’in, Bakara 13. ayetindeki “en-nâs” kavramını “Tevrat ehli” olarak yorumladığı görüşüne karşılık, Râğıb el-İsfâhânî, burada bahsedilen insanı

⁸⁹⁵ Yûsuf 12/49.

⁸⁹⁶ Mukâtil, *el-Vücûh ve ’n-Nezâir fî l-Kur’âni l-Kerîm*, 71.

⁸⁹⁷ el-Bakara 2/199.

⁸⁹⁸ el-İsrâ 17/60.

⁸⁹⁹ Mukâtil, *el-Vücûh ve ’n-Nezâir fî l-Kur’âni l-Kerîm*, 72.

⁹⁰⁰ el-Bakara 2/21.

⁹⁰¹ en-Nisâ 4/1.

⁹⁰² Mukâtil, *el-Vücûh ve ’n-Nezâir fî l-Kur’âni l-Kerîm*, 72.

⁹⁰³ İbnu'l-Cevzî, *Nüzhetü l-A ’yüni ’n-Nevâzir fî ilmi l-Vücûh ve ’n-Nezâir*, 602- 604

⁹⁰⁴ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh ve ’n-Nezâir*, 465-467.

sadece birey olarak değil, “kendisinde insanlık vasfı bulunan kişi” olarak ele almıştır. Benzer şekilde, Mukâtîl’in Bakara 143 ve Hac 78. ayetlerinde geçen “en-nâs” kelimesini belirli bir şahıs, yani “Hz. Muhammed” (s.a.v.) olarak yorumladığı hâlde, Râğıb el-İsfâhânî bu ifadeyi yine “insanlık” anlamına yorarak şahıs yerine daha genel bir kavramı ifade etmiştir.

Diğer bir önemli fark, Mukâtîl’in Bakara 21 ve Nisâ 1. ayetlerindeki “en-nâs” kelimesini “bütün insanlar” anlamında kullanmasının aksine, İbnü’l-Cevzî bu kelimeyi “Mekke halkı” olarak açıklamıştır. Ayrıca, Mukâtîl’in, Al-i İmrân 173. ayetindeki “en-nâs” kelimesini “Nûaym b. Mes’ud el-Eşca’î” olarak belirli bir şahısla ilişkilendirmesine karşılık, İbnü’l-Cevzî bu ayetteki “en-nâs” kelimesini yine “Mekke halkı” olarak ele almıştır. Bununla birlikte, Mukâtîl’in Bakara 199 ve İsrâ 60. ayetlerinde “en-nâs” kelimesini “Mekke halkı” olarak yorumladığına dair görüşüne karşılık, İbnü’l-Cevzî, bu kelimeyi “Rebîa ve Müdâr kabileleri” anlamında yorumlamıştır.⁹⁰⁵

2.5.7. Tefsir Eserlerinde Nâs

Yukarıda zikredilen ayetler, tefsir kaynaklarında farklı şekillerde yorumlanmıştır. Örneğin, Âl-i İmrân Suresi 173. ayetinde geçen *en-nâs* kavramını Mukâtîl, Nuaym b. Mes’ud el-Eşca’î olduğunu belirtmişken, Zemâhşerî (ö. 538) bu kavramı “cesareti kırılan kişi”⁹⁰⁶ olarak, Şevkânî (ö. 1250) ise “Abdü’l-Kays’ın kervanı” veya “münafıklar”⁹⁰⁷ şeklinde yorumlamışlardır. Ancak gerek birey gerekse grup ya da kervanlar şeklindeki bu tür yorumlar, yalnızca örnekleme kabilindedir ve *en-nâs* kelimesinin temel anlamı olan *insan topluluğunu* tam anlamını yansıtmaz. Bu tür yorumlar, kelimenin temel anlamından sapmadan bağlamsal bir daraltma veya örnekleme olarak değerlendirilmelidir.

Mukâtîl’in “en-nâs” kavramını Deccal anlamıyla karşıladığı Mü’min 57. ayetini müfessirler, “bütün insanlar”⁹⁰⁸ anlamıyla; Mukâtîl’in en-nâs’ı “Peygamber” anlamıyla ifade ettiği Nisâ 54. ayetini de “bütün ümmetler”⁹⁰⁹ anlamı ile ifade etmişlerdir.

⁹⁰⁵ İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-A’yûni’n-Nevâzir fî İlmi’l-Vücûh ve’n-Nezâir*, 604.

⁹⁰⁶ Zemâhşerî, *el-Keşşâf*, 1/660.

⁹⁰⁷ Şekânî, *Fethu’l-Kadîr*, 1/649.

⁹⁰⁸ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, 27/80; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, 4/653.

⁹⁰⁹ İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’ânî’l-Azîm*, 2/111.

Mukâtil'in en-nâs ifadesini sadece peygamberler olarak yorumladığı Bakara 143 ve Hac 78. ayette müfessirler bu kavramı “bütün ümmetler,”⁹¹⁰ “bütün insanlar,”⁹¹¹ “Hz. Muhammed,” “Peygamberler”⁹¹² gibi anlamlar ile karşılaşmıştır.

Mukâtil'in Bakara 161 ve Al-i İmrân 87. ayetinde en-nâs ifadesini “sadece müminler” olarak izah ettiği görülmüştür. Müfessirler, “en-nâs” kelimesini bu ayetlerde “mümin ve kâfirlerin tamamı,”⁹¹³ ve “bütün insanlar”⁹¹⁴ anlamlarına geldiğini söylemişlerdir.

Mukâtil'in Bakara 13. ayetindeki “en-nâs” ifadesini Tevrat ehli anlamına geldiğini zikretmişti. Müfessirler de ilgili kavramı, “muhataplarının dışındaki kişiler,”⁹¹⁵ “Allah Resulü (s.a.v.) ve beraberinde iman edenler,” “Abdullah b. Selâm,” “Evs ve Hazrec kabileleri” ve “insanlık”⁹¹⁶ anlamlarına geldiğini açıklamışlardır. Ancak bütün bu tefsirleri örnek olarak zikredildiğini söyleyebiliriz. Çünkü “en-nâs” kelimesinin başındaki “el takısı” cinsi⁹¹⁷ ifade ettiği için sadece Tevrat ehli olanları kapsamaması Arab dili kurallarına uygun değildir.

Mukâtil'in Al-i İmrân 4 ve 79. ayetlerinde zikredilen en-nâs kavramını sadece İsrailoğulları anlamıyla izah ettiği görülmüştür. Aynı kavramı müfessirler, “İncil ve Tevrat'ın indiği dönemdeki insanlar,”⁹¹⁸ “Hz. Musa ve Hz. İsa'nın Kavmi,” “bütün insanlar”⁹¹⁹ anlamları ile ifade etmişlerdir.

Mukâtil'in Bakara 213. ayetinde الناس /en-nâs kavramını “Hz. Âdem ve Hz. Nuh dönemindeki insanlar” anlamıyla açıkladığı görülmüştü. Müfessirler, mezkûr ayetlerdeki “en-nâs” kelimesini, “bütün insanlar,” “Hz. Nuh ve gemisindeki insanlar,”⁹²⁰ “Hz. Musa'ya inananlar”⁹²¹ anlamlarına geldiğini kaydetmişlerdir.

⁹¹⁰ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/111; Tâberî, *Camîu'l-Beyân*, 2/636.

⁹¹¹ Tâberî, *Camîu'l-Beyân*, 2/637.

⁹¹² Ebu Hâyyân, *Tefsiru'l-Bahri'l-Muhît*, 1/595.

⁹¹³ Zemâhşerî, *el-Keşşâf*, 1/352.

⁹¹⁴ Celâleddîn es-Süyûtî, Celâleddîn el-Mâhâllî, *Tefsiru'l-Celâleyn*, 24; Ebû Hayyân, *Tefsiru'l-Bahri'l-Muhît*, 1/636.

⁹¹⁵ İbn Âşûr, *Tefsiru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1/287.

⁹¹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 2/74-75.

⁹¹⁷ Zemâhşerî, *el-Keşşâf*, 1/170.

⁹¹⁸ Muhammed Mütevelli Şâ'râvî, *Tefsirü's-Şâ'râvî*, (Kahire: Ahbârü'l-Yevm, 2000), 2/609.

⁹¹⁹ Ebû Hâyyân, *Tefsiru'l-Bahri'l-Muhît*, 1/393.

⁹²⁰ Zemâhşerî, *el-Keşşâf*, 1/421.

⁹²¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 6/14-15.

Mukâtil'in الناس /en-nâs kavramını “Mısır halkı” anlamı ile ifade ettiği Yûsuf 46 ve 49. ayetinde müfessirler aynı kavramı “kral ve meclisindeki kişiler,”⁹²² anlamına geldiğini zikretmişlerdir. Ancak bu yorum da ayetin öncesi yani kıssa bağlamında ele alınarak söylenmiştir. Zira bu ayette Hz. Yusuf’tan kralın gördüğü rüyanın yorumu istenmiştir. Yorumu öğrenen kişi “*bu bilgiyle insanlara dönerim*”⁹²³ sözüyle “Mısır halkı” ya da “kral ve meclisindeki kişiler” olarak ifade edilmesi kıssa bağlamındadır. Yoksa “en-Nâs” kelimesinin kendisinden anlaşılan manalar değildir.

Mukâtil'in الناس /en-nâs kavramını “Mekke halkı” anlamıyla karşıladığı Bakara 199 ve İsrâ 60. Ayeti müfessirler “Arafat’ta vakfe yapanlar,” “Hz. İbrahim, Hz. İsmail ve onlardan sonra gelenler,” “Hz. Âdem,”⁹²⁴ “Kureyş kabilesi dışındaki diğer insanlar”⁹²⁵ gibi farklı anlamlar ile karşılamıştır.

Mukâtil'in الناس /en-nâs kavramını “bütün insanlar” anlamına yordduğu Bakara 21 ve Nisâ 1. ayetini müfessirler, “müşrik gruplar,”⁹²⁶ “Mümin,” “kâfir” ve “münafıklar,”⁹²⁷ “Mekke müşrikleri,”⁹²⁸ “vahyin indiği dönemdeki kişiler”⁹²⁹ anlamlarına geldiğini söylemişlerdir.

2.5.8. Nâs Kavramı Hakkında Genel Değerlendirme

en-Nâs, “İnsan ya da cinlerden kişilerdir.”⁹³⁰ “Alışmak,” “uyum sağlamak” anlamına ya da “cana yakın olmak” anlamına gelen “üns” mastarından,⁹³¹ ya da “unutmak” anlamındaki “nesiy” kökeninden türemiştir.⁹³² Bazen en-nâs lafzı söylenirken bütün insanlar değil de sadece “faziletli/erdemli kişi kastedilebilir.” Bu durumda” insaniyet” anlamı olan akıl, ibret alma güzel ahlak gibi bazı erdemli durumlara işaretir.⁹³³

⁹²² İbn Âşûr, *Tefsiru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 12/28; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 3/43-44; Sâbûnî, *Safvetü't-Tefsîr*, 2/55.

⁹²³ Yûsuf 12/46.

⁹²⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 5/197.

⁹²⁵ İbn Âşûr, *Tefsiru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2/242.

⁹²⁶ İbn Âşûr, *Tefsiru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1/324.

⁹²⁷ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 1/135.

⁹²⁸ Zemâhşerî, *el-Keşşâf*, 1/210.

⁹²⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 1/183.

⁹³⁰ Cevherî, *es-Sihâh*, 1177.

⁹³¹ Mutarrizî, *el-Muğrib*, 1/47.

⁹³² Halil b. Ahmed *Kitabu'l-Ayn*, 7/308; İbn Mânzûr, *Lisanü'l-Arab*, 1/171.

⁹³³ Râğıb el-İsfâhânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, s. 828-829.

Mukâtil, *Göklerin ve yerin yaratılması elbette ki insanların yaratılmasından daha büyük bir olaydır ama insanların çoğu bunu bilmez.*⁹³⁴ ayetinde zikredilen “en-nâs” kavramından Deccal’in kastedildiğini ifade etmişti. Ne var ki böyle bir anlam çıkarılması dilbilimsel ve bağlamsal açıdan mümkün değildir. Ayetin siyak ve sibakında Deccal’e dair herhangi bir gönderme bulunmamaktadır. Aksine, ayetin öncesinde kullanılan *الذی /ellezî* ismi mevsûlû, dilde umumiliği ifade eder. İsmi mevsûller, kapsayıcı bir nitelik taşır ve belirli bir kişiyi ya da sınırlı bir anlamı işaret etmez. Dolayısıyla *en-nâs* kelimesinin Deccal’e tahsis edilmesi, ayetin bağlamına ve Arap dilinin kurallarına aykırıdır. Ayetin metin içi yapısı ve dilsel işaretleri, bu kavramın genel anlamıyla “insanlar” ya da “tüm insanlık” olarak anlaşılması gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Mukâtil, Bakara 143. ayetinde zikredilen *en-nâs* ifadesinin “peygamber” anlamıyla açıklamıştı. *“İşte böylece, siz insanlara şahit olasınız, peygamber de size şahit olsun diye sizi aşırılıklardan uzak vasat bir ümmet yaptık.”* anlamındaki bu ayetin üslûbundan, bu şahitlik konusunun ayette zikri geçen “vasat ümmet” tabiriyle ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. İslam literatüründe “şâhid” kelimesi, “örnek” ve “delil” anlamlarında kullanıldığı göz önünde bulundurularak, bu kavramın “örnek bir ümmet” veya gerçek insanlığın nasıl olması gerektiğine dair bir “delil değeri taşıyan toplum” olarak yorumlanması daha uygun görülmektedir. Bu perspektiften bakıldığında, ilgili ayet bölümü, söz konusu toplumun insanlara örnek olması ve doğru bir yaşam tarzını temsil etmesi üzerine odaklanmaktadır. Bu ayette vurgulanmak istenen, Allah’ın Muhammed ümmetini din ve dünya konularında her türlü aşırılıktan uzak, akıllı, itidalli, adaletli ve dengeye dayalı bir toplum olarak yaratmasıdır. Bu topluluk, olgunlaşmış inançları ve fitratı korunmuş bir yaşam tarzıyla, herkesin kolaylıkla takip edebileceği sadelikte güzel ahlaka sahip bir nesildir. Allah, bu özelliklere sahip olan ümmetini bütün insanlara örnek bir topluluk ve üstün insanlığın ne olduğunu gösteren bir delil olarak kılmıştır. Bu nitelikleriyle, iyi toplumlar için lehte bir delil olacakları gibi, kötüler içinse aleyhte bir şahit ve kanıt olacaklardır.⁹³⁵

Mukâtil, *Gerçekleri inkâr eden ve inkârcılığa saplanmış olarak ölenlere gelince, Allah’ın, meleklerin ve*

⁹³⁴ Mü’min 40/57.

⁹³⁵ Hayrettin Karaman vd. *Kuran Yolu Tefsiri*, 1/229-230.

bütün insanların lâneti onların üzerinedir!”⁹³⁶ anlamındaki ayetteki en-nâs kavramının “sadece mümin insanlar” olduğunu ifade etmişti. Yani ayette genel olan insanlar ifadesini özele indirgeyip sadece belli insanları ifade ettiğini söylemiştir. Ancak amm olan bir lafzı mesnedsiz olarak hususileştirmek uygun değildir. Kaldı ki “en-nâs” kelimesinin anlamını hiçbir sözlük sadece müminler olarak zikretmemiştir. Tefsir kaynaklarımız da ayette zikredilen “en-nâs” kelimesinin bütün insanları ifade ettiğini vurgulamışlardır.⁹³⁷ Ayrıca ayetin devamında gelen ve hepsi/tamamı anlamında olan “أَجْمَعِينَ” kelimesi görüşümüzü destekler mahiyettedir. Bu ifade, ayette zikredilen *en-nâs* kavramının kapsamını genişleterek bütün insanları kapsadığını açıkça göstermektedir. Dolayısıyla *en-nâs* kelimesini bağlamdan kopararak daraltmak doğru bir yaklaşım değildir.

Mukâtil’in, *Onlara Diğer insanlar gibi siz de iman edin*” denildiğinde, “Akılsızların inandıkları gibi biz de inanalım mı?”⁹³⁸ anlamındaki ayette yer alan en-nâs ifadesini, “Tevrat ehli” olarak yorumladığı görülmektedir. Bu yorum, kelimenin anlam çerçevesini daraltmaktadır. Bundan dolayı bu anlam ancak bağlama uygun örneklemeler olarak değerlendirilebilir. Ayrıca ayette geçen *en-nâs* kelimesinin başındaki “el” takısı, cins ifade eder ve bu durum, kelimenin kapsamını sadece belirli bir gruba (örneğin Tevrat ehline) indirgemeye izin vermez. Arap dilinin genel kuralları göz önüne alındığında, *en-nâs* kelimesinin burada genel anlamıyla “insanlar”ı ifade ettiğini söylemek daha uygun olacaktır.

Mukâtil’in *مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ* “Allah’ın kendisine kitap, hüküm ve peygamberlik vermesinden sonra hiçbir insanın kalkıp insanlara “Allah’ı bırakıp bana kul olun” demesi düşünülemez”⁹³⁹ anlamındaki ayette en-nâs kavramını sadece İsarailoğulları anlamıyla izah ettiği görülmektedir. Ancak bu yorum Arap dili grameri açısından uygun değildir. Zira nahiv kurallarına göre nefiy edatından sonra gelen nekra bir isim umumu ifade eder.⁹⁴⁰ Bu kaide gereğince nefiy edatı olan “ما” dan sonra gelen “بشر” kelimesi umumiyeti ifade ediyorsa onun

⁹³⁶ Bakara 2/161.

⁹³⁷ Celâleddîn es-Sûyûtî, Celâleddîn el-Mâhâllî, *Tefsirü'l-Celâleyn*, 24.

⁹³⁸ el-Bakara 2/13.

⁹³⁹ Al-i İmrân 3/79.

⁹⁴⁰ el-Câmî, *el-Fevâidü'd-Diyâiyye*, 75.

mukabilindeki “الناس” kelimesinin de umumu ifade etmesi gerekir. Bu takdirde ayetin meali: “Allah’ın kendisine kitap, hüküm ve peygamberlik vermesinden sonra hiçbir insanın kalkıp insanlara ‘Allah’ı bırakıp bana kul olun’ demesi düşünülemez” anlamında olur ve umumiyeti ifade eder.

Mukâtil’in “كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً” *“İnsanlar bir tek ümmet idi.”*⁹⁴¹ anlamındaki ayette *الناس* /en-nâs kavramını Hz. Âdem ve Hz. Nuh dönemindeki insanlar olarak izah ettiği görülmektedir. Ancak bu yorum, sadece insanların tamamının ne zaman tek bir ümmet olduğu hususundaki zamanı belirten kişisel bir yorumdur. Ayetin devamında zikredilen *peygamberler* ve *kitap* kelimelerinin herhangi bir kayıt veya zaman belirten nitelikte olmaması dikkat çekicidir. Bu durum, ayetin genel bir çerçevede, insanların belli bir dönem bir bütün olduğu ve sonrasında peygamberlerin gönderildiği bir süreci ifade ettiğini göstermektedir. Aynı ayette yer alan bazı kelimelerin genel (umumi), bazı kelimelerin ise özel (hususî) anlam taşıması, dilsel ve bağlamsal açıdan tutarlı değildir. Bu nedenle, *en-nâs* kelimesini belirli bir dönemdeki insanlarla sınırlandırmak yerine, ayetin genel mesajını tüm insanlık tarihi boyunca yaşanan toplumsal ve dini süreçlerin başlangıcına işaret eden bir ifade olarak ele almak daha doğru görünmektedir.

Mukâtil’in “وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّءْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ : الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ : Hani sana, ‘Rabbin insanları çepeçevre kuşatmıştır’ demiştik. Sana gösterdiğimiz o rüyayı ve Kur’ân’da lânetlenmiş ağacı, sadece insanları sınamak için meydana getirdik.”⁹⁴² Meâlindeki ayette yer alan *en-nâs* (الناس) kelimesini “Mekke halkı” anlamıyla sınırlamıştır. Bu ayette insanları sadece “Mekke halkı” ile sınırlamak, ayetin taşıdığı evrensel mesajı daraltarak tarihsel bir bağlama hapsetmek anlamına gelir. Zira İsrâ hâdisesi, sadece Mekke halkını değil, tüm insanlığı ilgilendiren bir imtihan vesilesidir. Kur’ân’ın evrenselliği göz önünde bulundurulduğunda, bu tür yorumlar Kur’ân’ın genel hitap çerçevesine uygun düşmemektedir. Bu nedenle, *en-nâs* kelimesinin yalnızca Mekke halkını ifade ettiği yönündeki yorumun, ayetlerin siyak ve sibakına uygun olmadığı ve Kur’ân’ın evrensel mesajını yansıtmadığı söylenebilir. *en-nâs* burada genel olarak insanlığı kapsayan bir anlam taşımaktadır.

Görüldüğü gibi yukarıda Mukatil’in bu kelimeye verdiği anlamlar ile müfessirlerin verdiği anlamlar birbirlerinden farklıdır. Çünkü insanlar anlamını ifade

⁹⁴¹ el-Bakara 2/213.

⁹⁴² el-İsrâ 17/60.

eden الناس /en-nâs kavramı, cins bir isim olup sadece belli kişileri ifade edemez. Tefsir kaynaklarında belli kişiler olarak tefsir edilen bu kelime ya ayetin kendisi hakkında nazil olan kişi olduğundan ya da örneklemeye gidilerek belli kişi ve gruplar zikredilmiştir. Kendileri hakkında ayet nazil olan kişi ya da gruplar olsalar bile “en-nâs” kelimesini sadece bunlara has kılmak uygun değildir. Çünkü ayetlerde sebebin hususiliğine değil lafzın umûmiliğine itibar edilir. Bu itibarla bu verilen anlamların tamamı izah ve örneklemeye kabilinde olup hiç biri “en-nâs” kelimesinin hakiki anlamı değildir. Bütün bunlar göz önüne alındığında birden çok anlama geldiği iddia edilen bu kelimenin aslında çok anlamlı olmadığı ortaya çıkmış olur.

Bu kavram genel olarak Mekki surelerde zikredildiği için Mekki surelerin bir özelliği olan “Ey insanlar!” şeklinde ifade edilmesi kaçınılmazdır. Bu itibarla muhatap kitlenin müşrik grubun olduğu göz önünde bulundurulsa bile bu hitap ile sadece müşriklerin kast edildiğini söylemek de yanlış olur. Zira Kur’an’ın muhatabı bütün insanlıktır.

Mukâtil’in الناس /en-nâs kavramı için zikrettiği, Nuâym b. Mesut, Hz. Muhammed, Deccal, Tevrat ehli, Hz. Adem ve Hz. Nuh dönemi insanları, Mekke halkı ve Mısır halkı anlamları, “en-nâs” kavramının ne sözlük ne de terim anlamları arasında yer almadığı gibi cahiliyye şiirleri, Ğarîbu’l-Kur’ân eserleri ve hadislerde de yer almamıştır. Ayrıca araştırdığımız kadarıyla hiçbir müfessir ilgili kelimeyi insan cinsi şeklinde açıklamamıştır. Hâlbuki bu kelime Bakara 24, 102, 143 ve 161. gibi bazı ayetlerde insan cinsi anlamını da ifade etmektedir.

2.6. AHİRET ⁹⁴³

2.6.1. Ahiret Kavramının Lugat ve İstailah Anlamları

2.6.1.1. Lugat Anlamı

a) Sonraki/Sondaki

Halil b. Ahmed'e göre ahiret kelimesi, الآخر /el-âhir kelimesinin müennes kalıbı olan الآخرة /el-ehiret sıfatından türemiş olup “önce olanın zıt anlamlısıdır.” Ayrıca bu kavram, bir şeyin “öncesi ve sonrası” anlamına da gelmektedir. Örneğin: الآخرة الرجل /âhiretu'r-ricli ifadesinde ahiret kelimesi, “ayağın ön ve arka tarafı” anlamında kullanılmıştır. Ayrıca bu kelime, “gözün ön ve arka tarafı” anlamını da taşımaktadır. جاء فلان أخيراً /câe fülânün ahiren cümlesinde ahiret kelimesi, “geç geldi” anlamındadır. باخيرة الشيء /Bi'tuhu's-şey'e bi ahiretin cümlesinde ahiret kelimesi, “vadeli” manasındadır. فعل الله بالآخر /feale'l-lahu bî'l-âhiri cümlesindeki ahiret kelimesi, “Allah'ın en uzak olanı yaptı”ğ anlamını taşır. الآخر /el-âhir kelimesi, “burada olmayan” anlamını da ifade eder. لقينته أخيراً en son onunla karşılaştım, الآخر /el-ahîr “en uzak,” anlamında, آخرى القوم /uhre'l-qavmi tamlamasındaki uhrâ ifadesi, “topluluğun en sonuncusu” anlamındadır.⁹⁴⁴

⁹⁴³ Ulaşabildiğimiz kadarıyla ahiret kavramı hakkındaki bazı çalışmalar şunlardır:

Doktora Tezi: Mehmet Malkoç, Klasik Dönem Mâtürîdiyye'de Kıyâmet ve Âhiret (Marmara Üniversitesi 2009).

Bazı Yüksek Lisans Tezleri: İbrahim Demirtaş, Ahiret İnancının İnsan Üzerindeki Psikolojik Ve Sosyolojik Etkileri (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi 2008); Nevzat Çiçek, Ahiret İnancının Sosyo-Psikolojik Yansımaları (Selçuk Üniversitesi, 2009); Ahmet Mesut Tutar, Hak Dini Kuran Dili Adlı Eserde Ahiret İnancının İmkân ve Lüzumu (Dicle Üniversitesi 2008); Ahmet Gögen (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi 2012); Aydın Fındık Kur'an'a Göre Âhirete İman ve Sorumluluk Duygusu (Marmara Üniversitesi 2013); Hikmet Ayhan, “Tefsiru'l-Menâr'da Kıyamet ve Ahiret Olgusu (Bayburt Üniversitesi, 2020); Nebi Tarhan, Alevi Bektaşî Kaynaklarında Ahiret İnancı (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi 2019); Ahmet Kök, Kâdî Beydâvî'nin Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vîl adlı Eserinde Ahiret İnancı (Yüzüncü Yıl Üniversitesi 2015); Zeynep Ceran, “Kur'an-ı Kerîm'de Ahiret Hayatının Aşamalarını Anlatan Kavramların Tasnifi ve Tahlili (Cumhuriyet Üniversitesi 2013); Engin Yılmaz, “Said Nursi ve Elmalılı Hamdi Yazır'ın Ahiret Anlayışı (Sakarya Üniversitesi 2010); Mehmet Kavuştu, “Kur'an'da Ahiret Hayatı (Selçuk Üniversitesi 2007)

Makalelerin Bazıları: Mehmet Soysaldı, Kur'an-ı Kerîme Göre Ahiret İnancı (Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 1, 1996); Selim Özarslan, Ahiret İnancının İnsanın Anlam Arayışına Müsbet Katkısı (Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 5, 2000); Abdülkadir Karakuş, Kur'an Perspektifinden Dünya ve Ahiret Arasındaki Münasebet (Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Cilt 6, Sayı 12, 2018); Fikrullah Çakmak, Cahiliyye Şiirinde Ahiret İnancı (Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 20, Sayı 20, 2021); Furat Akdemir, Âhiret Kelimesinin Kavramsal Analizi, Kur'an'da Âhiret Hayatı ve Âhirete İman (Düzce İlahiyat Dergisi, Cilt 7, Sayı 2, 2023).

⁹⁴⁴ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-A'yn*, 1/60.

Ezher'ye göre الآخر /el-âhir ve الآخرة/el-âhîret kelimesi, “önceki olanın zıddı” yani son anlamına gelir. Aynı kelimeden türemiş olan المُستأخر /el-Müste'hir, “gerilemek” anlamındadır. Uhretün “bir şeyin sonu”, جاء فلان أخيرا /câe fûlânün ehîren cümlesinde ahîr, “adam geç geldi” anlamına gelir. جاء فلان في أخريات الناس /câe fûlânün fî uhreyâti'n-nâsi cümlesinde de uhreyât, “kişi insanların en sonunda/en arkasında geldi” anlamını taşımaktadır. نظر اليّ بمؤخر عينه /nâzere ileyye bi muahhiri ayneyhi cümlesindeki muahhiru'l-a'yn “gözlerin arkası” anlamındadır. شقّ ثوبه من أخير /şaqqe sevbuhu min ahîrin cümlesinde de ahîr kelimesi, “elbisenin arkadan yırtılması” anlamındadır. Bu kelimeden türeyen المئخار el/mi'hâr “hurma ağacının meyvesinin devşirmenin en sonuna kadar ağaçta kalmasını” ifade eder.⁹⁴⁵

Mutarrizi'ye göre أخرى /ührâ kelimesinden türeyen مؤخر العين /müahhru'l-a'yn “gözün perçem tarafına en yakın yeri”, مؤخرة الرحل /müahhiretu'r-rahl “binicinin başı hizasına gelen uzun ağaç/değnek” demektir.⁹⁴⁶

Zebidî'ye göre أخر /uhru hemze ve ra harfleri ötreli okunduğunda “önde olanın zıttı” anlamında yani “sonda olan” anlamındadır. Aynı kelimeden olan تأخر عنه /teahhera anhu ve استأخر /iste'hara kelimeleri ile “gecikmek” anlamı kastedilmektedir. Ahîret maddesi, fiil kalıbı olarak zikredildiğinde آخرته /ahhertuhu ve تأخر/teahhere şeklinde hem geçişli hem de geçişsiz fiil kalıplarında kullanılmaktadır. الآخرة السرج /Ahiretu's-serci tamlamasındaki ahîret, “eyerde binicinin yaslandığı yer” demektir. الآخر /el-Âhir kelimesi, sonuncu anlamındadır.⁹⁴⁷ أخيرا أخيرا آخريا بأخيرة bütün bu ifadeler ile her şeyin “sonu/en sonunda” anlamı kast edilir.⁹⁴⁸

b) Başkası/Diğeri

Halil b. Ahmed'in ifadesine göre أخر/âheru “başka”, “farklı” “diğer” “başka bir topluluk” anlamlarına gelir.⁹⁴⁹

Ezheri'ye göre müzekker kalıbı için آخر/ahere müennesler için ise أخرى /ührâ kelimesi kullanılır. Bu kelimeler gayrı münzariftir. Aynı şekilde bunların çoğulu olan ve فُعْلُ/faclu kalıbında olan أخر/uhuru da gayrı münzariftir. أخر/Uheru kelimesi, “başka bir

⁹⁴⁵ Ezherî, *Tehzibu'l-Luğâ*, 7/554-558.

⁹⁴⁶ Mutarrizi, *el-Muğrib*, 1/31-32.

⁹⁴⁷ Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, 10/32.

⁹⁴⁸ Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, 10/31-39.

⁹⁴⁹ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-A'yn*, 1/60.

topluluğu”, آخر /âhere kelimesi ise “kendisinden önce zikredilenden farklı olan” “bir diğeri” anlamında kullanılır. ضربت رجلا اخر/Darebtu raculen âher ifadesindeki âher kelimesi, “başka” anlamında kullanılmıştır ve cümle “başka bir adam dövdüm” anlamına gelir.⁹⁵⁰

Mutarrizi’nin ifadelerinden الآخر /el-âhir kelimesinin “başkası/diğeri” anlamını taşıdığı anlaşılmaktadır.⁹⁵¹

Zebidî’ye (ö. 1250) göre الآخر /el-âher kelimesi “ha” harfinin fetha ile okunması durumunda sıfat olup “başka” anlamını ifade etmektedir. Örneğin: رجل اخر جاء /câe recülün âher cümlesinde âher kelimesi “başka” anlamında kullanılmıştır. Cümlenin anlamı ise “başka bir adam geldi” manasındadır. آخر kelimenin çoğulu الآخرون /âherune ve أخر /uhur şeklinde kullanılmaktadır. Müennes kalıbı ise أخرى /uhrâ ve أخرأة /uhrâtün kalıplarında kullanılmaktadır. الآخر ة /el-âhiretu kelimesi ise ahiret yurdu anlamında kullanılmaktadır.⁹⁵²

c) Allah’ın İsmi/Sıfatı

Ezherî’ye göre الآخر /el-âhir, yüce Allah’ın ismi ve sıfatıdır. هو الاول والآخر /huve’l-Evvelu ve’l-Âhiru O, Evvel’dir: Allah, her şeyden öncedir, varlığı Ezelidir. Ahir’dir: kendisinden başka hiçbir şeyin kalmayacağı son ve tek gerçektir, ebedidir. Allah’a övgü için انت الاول فليس قبلك شيء “sen evvelsin senden önce hiçbir şey yoktur.” denilmiştir.⁹⁵³

Zebidî’ye göre الآخر sonuncu anlamında olup bu kelime Allah için kullanıldığında “ondan sonrası olmayan” anlamına gelir. Yani kullarının ölümünden sonra da bâki kalacak olan O’dur.⁹⁵⁴

Yukarıda ahiret ile alakalı zikredilen anlamların tamamı Cevherî tarafından da es-Sihâh adlı eserinde yer almaktadır.⁹⁵⁵

⁹⁵⁰ Ezherî, *Tehzibu’l-Luğâ*, 7/555.

⁹⁵¹ Mutarrizî, *el-Muğrib*, 1/32.

⁹⁵² Zebidî, *Tâcü’l-Arûs*, 10/34-35.

⁹⁵³ Ezherî, *Tehzibu’l-Luğâ*, 7/554-558.

⁹⁵⁴ Zebidî, *Tâcü’l-Arûs*, 10/33

⁹⁵⁵ Cevherî, *es-Sihâh*, 29-30.

2.6.1.2. Istılah Anlamı

Ebu Hatim er-Râzî'nin ifade ettiğine göre dünya ve ahiret, “birer hayattır.” *وَالدَّارُ* “⁹⁵⁶ ayetinde ahiret kavramı, yurdun sıfatı olarak zikredilmişken *وَالدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا* : *Günahtan sakınanlar için âhiret yurdu elbette daha iyidir*”⁹⁵⁷ ayetinde ise yurt anlamına gelen “dâr” kelimesi ahiret kelimesine izafe edilmiştir. Bu husus (sıfatın mevsufuna izafesi) sıfat ile mevsufun lafızları birbirinden farklı ise çoğunlukla gerçekleşmektedir. Bu gibi yerlerde kelimesin aslı, “ahiret hayatı” ya da “ahiret yurdu” olup ahiret kavramı, hayatın ya da yurdun sıfatı olur. Ebû Hatim er-Râzî'nin naklettiği bir görüşe göre, dünya, yer, gök ve bu ikisinin arasındaki yerlerdir. Bu görüş yanlıştır. Çünkü ahiret de dünya gibi yerde ve göktedir. Bu durumda eğer yer ve gök dünya ise ahiret nerededir? Yine er-Râzî'nin naklettiği bir görüşe göre de ahiret, dünyanın yok olmasından sonra olacaktır. Bu görüş de uygun değildir. Zira eğer durum anlatıldığı gibi ise ölen kişinin hâlâ dünyada olması gerekir. “Ölen kişi ahirete göç etti” denilmemelidir. Zira bu görüşe göre ahiret henüz yaratılmamıştır. Râzî'nin konu hakkında doğru kabul ettiği görüş şudur: Dünya ve ahiret birer hayattır. Henüz hayatta olup yaşayan kişilerin dünyada olduğuna hükmedilir. Zira Yüce Allah, yukarıda zikredilen ayette dünyayı hayatın sıfatı olarak zikretmiştir. Hayatta olmayıp vefat eden kişiler ise ahirettedir. Dünya kelimesi, en yakın anlamındaki “الادنى”/el-ednâ kökünden türemiştir. Dünya da iki hayattan en yakını olduğu için bu isim ile anılmıştır. Ahiret kelimesi de en uzak anlamındaki *الآخرى* /el-uhârâ kelimesinden türemiştir. Ahiret hayatı da dünya hayatına nispeten geri olduğu için o da uzak anlamını ifade eden ahiret ismi ile isimlendirilmiştir.⁹⁵⁸

İslam’a göre ahiret hayatı, kıyametin kopması, hesabın görülmesi ve ardından başlayan ebedi hayat olmak üzere üç aşamadan oluşur. İslam âlimleri genellikle ahiret yurdunun ebedi olduğu konusunda ortak bir görüşe sahiptirler. Cennet, bir nimet yurdu olarak kabul edildiğinden, ebediliği konusunda genellikle tartışma yokken; azap yeri olan cehennem hayatının ebedi olup olmadığı konusu üzerinde tartışmalar bulunmaktadır.⁹⁵⁹

⁹⁵⁶ el-A’râf 7/169.

⁹⁵⁷ Yûsuf 12/109.

⁹⁵⁸ Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmet b. Hamdân, *Kitâbu’z-Zînê*, thk. Hüseyin b. Feyzullah el-Hemedânî (San’a: Merkezi’ d-Dirâsâti ve’l-Buhûs 1994), 1/321-322.

⁹⁵⁹ Bekir Topaloğlu, “Ahiret” *Diyanet İşleri İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yay. 1998), 1/543-547.

İslam düşüncesine göre, ölümle başlayan yeni hayat sadece ruh âleminde değil, aynı zamanda bedenle birlikte gerçekleşir. Bu konuda filozoflar, ahiret hayatının sadece ruhsal bir boyutta var olduğunu savunmuşlarsa da İslam alimleri, bu görüşe karşı çıkmış ve ahiret hayatının ruh ve bedenin birleşimiyle gerçekleşeceğini vurgulamışlardır. İslam düşünürlerinden Gazzalî, bedenin haşırını reddeden filozofları tekfir etmiştir, yani onları İslam dışı görerek kâfir olarak nitelemiştir.⁹⁶⁰

İslam dininin asli konularından olan ahiret inancı, farklı alanlarda yazılan kitaplarda kendisine yer edinmiştir. Tedvin edilen hadis eserlerinde, ahiretin çeşitli merhalelerinden bahsedilmektedir. Kelam ilmi, ilk başlarda İslama karşı yapılan itirazlara cevap mahiyetinde olduğu için ilk dönemde yazılan eserlerde kendisine fazla yer edinmese de daha sonra yazılan eserlerde bu konu detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Ahiret ile alakalı, kıyamet alametleri, kıyametin halleri, cennet ve cehennemim ebediliği gibi farklı merhalelerden bahseden müstakil bazı eserler de yazılmıştır.⁹⁶¹

Ahiret kelimesi bir terim olarak Ebu'l-Bekâ'ya göre tıpkı dünya kavramı gibi aslında sıfat olup sık olarak kullanımından dolayı mevsufu hazf edilmiş ve böylelikle bu kelimeler isimleşmiştir. Ahiret kavramı tıpkı bir şeyin neticesi gibi olup son anlamındadır.⁹⁶²

Özetle ahiret kavramı, hem “bu dünyanın sonu” hem de “ölümle başlayıp dünya hayatından farklı ve ebedi olan hayat” anlamına gelmektedir.⁹⁶³

2.6.2. Cahiliyye Şiirinde Ahiret

Bazı kavramlar, anlamlarını ve derinliklerini zıtları üzerinden daha belirgin bir şekilde kazanır. Bu bağlamda, âhiret kavramı da kendisini dünya ile olan zıtlığı üzerinden tanımlar. Benzer şekilde, cennet ve cehennem kavramları da birbiriyle zıtlıkları sayesinde daha iyi anlaşılabilen terimlerdir. Ahiret hayatı ve onun merhaleleri olan cennet ve cehennem olguları cahiliyye şiirinde az olsa da mevcuttur. Antere'nin divanında ahiretin cennet ve cehennem olguları şu şekilde ifade edilmiştir:

نَعِيمٌ وَصَلَكَ جَنَّاتٌ مُزَخْرَفَةٌ

⁹⁶⁰ Topaloğlu, “Ahiret” 1/543-547.

⁹⁶¹ Topaloğlu, “Ahiret” 1/543-547.

⁹⁶² Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 63.

⁹⁶³ *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 13.

وَنَارُ هَجْرِكَ لَا تُبْقِي وَلَا تَنْزُرُ

Nimetlerle dolu semâvi bir bahçe (cennet) gibidir seninle beraber olmanın mutluluğu

*Ardında hiçbir şey bırakmadan her şeyi yakar senden ayrılmanın ateşi*⁹⁶⁴

Şair bu şiirinde ayrılığın dayanılmaz açısını cehennem ateşine benzetmiştir. Şiirde cehennem açık bir ifade ile zikredilmemişe bile cehennemin kast edildiği âşikardır.

Yine aynı şair başka bir beyitte ahiret duraklarından olan cehennem ifadesini açık bir şekilde zikretmiştir

مَاءُ الْحَيَاةِ بِذَلَّةِ كَجَهَنَّمَ

وَجَهَنَّمَ بِالْعِزِّ أَطْيَبُ مَنْزِلٍ

Cehenneme benzer hayat suyunun tadı zillet içinde yaşasan

*Oysa cehennem bile hoş bir konaktır şerefiyle yaşarsa insan.*⁹⁶⁵

Şairin ahiret merhalelerinden olan cehennemden bahsetmesi, bu inançların azda olsa varlığının delilidir. Tekrar dirilmeye inanmayan cahiliyye şairlerinin cennet ve cehennemden bahsetmesi, onları Hanif din sahibi kişilerden ya da ehli kitaptan öğrendiklerinden etkilenmesi ileler.

Muallaka şairlerinden Zuheyr b. Ebû Sûlmâ da Kâbe'ye asılan şiirinde hesap gününden bahseder.

فَلَا تَكْتُمَنَّ اللَّهَ مَا فِي نَفْسِكُمْ لِيُخْفِيَ وَمَهْمَا يُكْتَمِ اللَّهُ يَعْلَمُ

يُؤَخَّرُ فَيُوضَعُ فِي كِتَابٍ فَيُنْخَرُ لِيَوْمِ الْحِسَابِ أَوْ يُعْجَلُ فَيُنْقَمَ

Sakın Allah' tan saklamaya çalışmayın içinizdekileri

Ne yaparsanız yapın Allah bilir aklınızdan geçenleri

O ki hesap günü için bir kitaba işler yapıp ettiklerinizi

*Kimi zaman da öne çeker ve alır erkenden intikamını*⁹⁶⁶

⁹⁶⁴ Hatip et-Tibrizî, *Şerhu Divanu Antere*, 80.

⁹⁶⁵ Hatip et-Tibrizî, *Şerhu Divanu Antere*, s. 135.

⁹⁶⁶ Suçin, *Yedi Askı Şiirleri*, s. 98.

Şair, ilgili şiirde Allah'ın ahiret günü için herşeyi kaydettiğini ve bunun cezasını vereceğini söyler. Bu da ahiret inancının varlığını gösterir.

Muallaka Şairlerinden Hâris b. Hillize

وَبَعَيْنِكَ أَوْقَدْتُ هِنْدُ النَّا

رَ أَخِيرًا تُلَوِي بِهَا الْعَلِيَاءُ

Gözünün önünde yakmıştı sevgilin Hind

*Karşiki dağlarda alevlenen son ateş*⁹⁶⁷

Yukarıdaki şiirde ahiret kelimesinden türeyen أَخِيرَ kelimesi ile “son” anlamı kastedilmiştir. Bu kavramın son anlamını ifade etmesi kelimenin lügavi anlamları arasında mevcuttur.

Hübel kabilesinin önderi olan Ebu Nuame bu kelimeyi şiirinde şu şekilde ifade etmiştir.

أَنَا الَّذِي وَلَدْتُ فِي أُخْرَى الْإِبِلِ

Develerden sonra doğan benim.

İfadelerinde أُخْرَى/uhâr kelimesini, lügavi anlamlarından olan “sonrası/arkası” anlamında kullanmıştır.⁹⁶⁸

تَرَى الْغَضِيضَ الْمُؤَقَّرَ الْمُخَارَ مِنْ وَقَعِهِ يَنْتَثِرُ انْتِثَارًا

Seçkin kütükte kalan (meyvelerin) zamanı gelince döküldüğünü görürsün.

Yukarıdaki şiirde şair أُخْرَى/uhâr kelimesinden türeyen الْمُخَار/el-mi'hâr kelimesini yine lügat anlamlarından olan “ağaçtaki meyvenin son zamana kadar beklemesi” anlamında kullanmıştır.⁹⁶⁹

Ebi İyâl el-Hüzelî أُخْرَى kelimesini şiirinde şu şekilde kullanmıştır:

إِذَا سَنَّ الْكُتَيْبَةَ صَدَّ عَنْ إِخْرَاتِهَا الْعَصَبُ

Tabur yola koyulduğunda sonundan sinir bile yüz çevirir.

Mezkûr şiirde şair أُخْرَى/uhâr kelimesini son anlamında kullanmıştır.⁹⁷⁰

⁹⁶⁷ Suçin, *Yedi Askı Şiirleri*, s. 152.

⁹⁶⁸ Ezherî, *Tehzibu'l-Luğâ*, 7/556.

⁹⁶⁹ Ezherî, *Tehzibu'l-Luğâ*, 7/558.

Ümrü'l-Kays atı niteleyen bir şiirinde şöyle demiştir:

عين لها حدره بدره شفت مآقيهما من آخر

*Onun güzleri tıpkı bir ay gibidir sonda kesilmiş*⁹⁷¹

Yukarıdaki şiirde ise آخر/ehîr kelimesi ile lügavi anlamlarından olan son anlamı kastedilmiştir.

2.6.3. Kur'ân-ı Kerîm'de Ahiret

Ahiret kavramı, Kur'ân-ı Kerîm'de yüz kırkiki yerde zikredilmektedir. Yirmi altı ayette kendisinden önce zikredilen “el-yevm” kelimesine sıfat olarak müzekker hali ile zikredilmiş ve “son gün” anlamına gelir.⁹⁷² Dokuz ayette yurt anlamına gelen “dâr” kelimesi ile birlikte izafeli ya da sıfat şeklinde zikredilip “son ikamet yeri/yurdu” anlamındadır.⁹⁷³ Bir ayette النشأة الآخرة/en-neş'etü'l-âhire terkihi içinde ifade edilmiş olup “son diriliş” anlamına gelir.⁹⁷⁴ Kırk yedi ayette dünya kavramı ile birlikte zikredilmiş;⁹⁷⁵ beş ayette dünya anlamına gelen اولى/ûlâ ifadesiyle zikredilmiştir.⁹⁷⁶ Elli dört ayette ise yalın⁹⁷⁷ halde kullanılmıştır.⁹⁷⁸

Ahiret kavramı, Kur'ân'ın kronolojik sıralamasına göre ilk defa Kalem suresin 33. Ayetinde; *“وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ”*: *Âhiret azabı ise elbette daha büyüktür*⁹⁷⁹ Resmi sıralamaya göre ise Bakara suresinin 4. Ayetinde *“الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ”*

⁹⁷⁰ Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, 10/ 35.

⁹⁷¹ Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, 10/ 37.

⁹⁷² el-Bakara 2/8, 62, 162, 177, 228, 232, 264; Al-i İmrân, 3/114; Nisa, 4/38, 39, 59,136, 162; Mâide, 5/69; Tevbe 9/18, 19, 29, 44, 45, 99; Nûr, 24/ 2; Ankebût, 29/36, Ahzab, 33/21, Mücâdele, 58/22; Mümtehine 60/6, Talâk 65/2.

⁹⁷³ el-Bakara, 2/93, el-En'âm 6/32; el-A'râf 7/169; Yûsuf 12/109; en- Nahl 16/30; el-Kasas 28/77, 83; el-Ankebût 29/64; el-Ahzâb 33/29.

⁹⁷⁴ el-Ankebût 29/20.

⁹⁷⁵ el-Bakara, 2/86, 102, 114, 130, 200, 201, 217, 220; Al-i İmrân, 3/22, 45, 56, 145, 148, 152; en-Nisâ, 4/74, 77, 134, el-Mâide, 5/33, 41; el-A'râf, 7/156; el-Enfâl, 8/67; et-Tevbe, 9/ 38,38, 69, 74; Yûnus 10/64; Yûsuf, 12/101; er-Ra'd, 13/26, 34; İbrahim, 14/3, 27; en-Nalh,16/ 41, 107, 112; el-Hac 22/11, 15; en-Nûr, 24/14, 19, 23; el-Ankebût, 29/27; er-Rûm, 13/7; el-Ahzâb 33/57; el-Mü'min, 40/43; Fussilet, 41/31; eş-Şûrâ, 26/20, ez-Zuhruf, 43/35; el-Haşr, 59/3.

⁹⁷⁶ el-Kasas 28/70; en-Necm 53/25; en-Nâziât 79/25; el-Leyl 92/13; ed-Duhâ 93/4.

⁹⁷⁷ el-Bakara 2/4; Al-i İmrân 3/77, 85, 176; el-Mâide 5/5; el-En'âm 6/92, 113, 150; el-A'râf 7/45, 147; Hûd 11/16, 19, 22, 103; Yûsuf 12/37, 57; en-Nahl 16/22, 60, 109, el-İsrâ 17/7, 10, 19, 21, 45, 72, 104; Tâhâ 20/127; el-Mü'minûn 23/33, 74; en-Neml 27/3, 4, 5, 66; el-Ankebût 29/20; er-Rûm 30/16; Lokmân 31/4; Sebe' 34/1, 8, 21, Sâd 38/7; ez-Zümer 39/9, 26, 45; el-Mü'min 40/39; Fussilet 41/7, 16; eş-Şûrâ 42/20; en-Necm 53/ 27; el-Hadîd, 57/20; el-Mümtehine 60/13; el-Kalem 68/33; el-Müdeşşir 74/53, el-Kıyâmet 75/21; el-A'lâ 87/17.

⁹⁷⁸ Muhammed Fûad Abdülbaki, *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, 21-23.

⁹⁷⁹ el-Kâlem 68/33.

وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ : Sana indirilene ve senden önce indirilene iman ederler ve âhirete de onlar kesin olarak inanırlar.”⁹⁸⁰ zikredilmektedir.

Bu kavram hem Mekki hem de Medenî surelerde yer almakla birlikte Mekki surelerde daha çok zikredilmiştir. Bunun sebebi ise Mekke’de öncelikli hedef itikadî konulara daha fazla ihtiyaç duyulmasındandır. İnançsız bir muhatap kitlesi ile mücadele eden Kur’ân, ilk devirde yeni inen bu dinin inançsal boyutuna ağırlık vermiştir.

2.6.4. Hadislerde Ahiret

Allah Resulü (s.a.v.) sözlerinde ahiret kavramını sıklıkla kullanmış ve onun merhalelerinden bahsetmiştir. Bu da ahiret hayatının varlığına delildir.

Bir hadisi şeriflerinde Allah elçisi (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *من خاف أن لا يقوم من آخر الليل فليوتر أوله* “Gecenin sonuna doğru namaza kalkamayacağından endişe eden kimse, vitir namazını gecenin baş tarafında kılsın. Gecenin sonunda kalkacağına güvenen kimse de vitir namazını gecenin sonunda kılsın. Çünkü gecenin sonunda kılınan namazda melekler de bulunduğundan vitri bu saatte kılmak daha sevaptır.”⁹⁸¹ Vitir namazının vaktini bildiren bu hadisi şerifte *آخر/âhir* ifadeleri ile kelimenin lügavi anlamlarından olan “bir şeyin sonu” anlamı kastedilmiştir. Ahir kelimesinin gece kelimesine izafe edilmesi de bunu destekleyen karine mahiyetindedir.

Yine başka bir hadiste Peygamberimiz (s.a.v.) şöyle buyurmuşlardır:

فإني آخر الأنبياء، وإن مسجدي آخر المساجد “Ben peygamberlerin sonuncusuyum ve benim mescidim (camim) mescitlerin sonuncusudur.”⁹⁸² Mezkûr hadiste de ifade edilen *آخر/âhir* ifadesi ile “son” anlamı kastedilmiştir.

Ahiret kavramının dünya hayatının mukabilinde olduğunu ifade eden hadislerden biri şu şekildedir: *اللَّهُمَّ لَا عَيْشَ إِلَّا عَيْشُ الْآخِرَةِ* “Ey Allahım! Ahiret hayatından başka hayat yoktur.”⁹⁸³ Dünya hayatının geçici olup mümin için asıl yaşam alanının ahiret yurdu olduğunu açıklayan bu hadisi şerifte “ahiret” kavramı, “dünyadan sonra yaşanılacak yaşam yurdu” anlamını ifade etmektedir.

⁹⁸⁰ el-Bakara 2/4.

⁹⁸¹ Müslim, “Müsâfirin” 162.

⁹⁸² Müslim, “Hac” 500; Nessai “Mesâcid” 7.

⁹⁸³ Buhârî, “Rikâk” 1.

Allah Resulünün hadislerinde ahiret merhalelerinden olan hesap verme/hesap günü de ahiret kavramı ile dile getirmiştir.

من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليصمت، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم جاره،
ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه

“Allah’a ve ahiret gününe iman eden kişi mutlaka ya hayır söylesin ya da sussun. Allah’a ve ahiret gününe iman eden kişi komşusuna ikramda bulunsun. Allah’a ve ahiret gününe iman eden kişi misafirine ikramda bulunsun.”⁹⁸⁴

Allah’a ve ahirette Allah’a hesap verileceğine inananların davranışlarının nasıl olması gerektiğini bildiren bu hadisi şerifte ahiret kavramı, “el-yevm” kelimesi ile birlikte zikredilmiş olup “hesap günü” anlamına gelmektedir.

لَا تَرُولُ قَدَمًا عِنْدَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ حَتَّى يُسْأَلَ عَنْ عُمْرِهِ فِيمَا أَفْنَاهُ، وَعَنْ عِلْمِهِ فِيمَا فَعَلَ، وَعَنْ مَالِهِ مِنْ أَيْنَ اكْتَسَبَهُ
وَفِيمَ أَنْفَقَهُ، وَعَنْ جِسْمِهِ فِيمَ أَبْلَاهُ

“Kıyamet günü insan beş şeyden hesaba çekilmedikçe bırakılmayacaktır. Ömrünü nerede tükettiğinden, gençliğini nerede geçirdiğinden, malını nereden kazanıp nerede harcadığından ilmi ile ne kadar amel edip etmediğinden”⁹⁸⁵

Allah Resulü’nün hadislerinde ahiret kavramı, genellikle dünya hayatından sonraki süreci ifade eder. Bu süreç, “hesap günü”, “ceza veya mükâfatın gerçekleşeceği ebedi yaşam alanı” ve “sonraki hayat” gibi anlamları içerir. Ahiret, dünya hayatının geçici olduğunu ve ebedi hayatın ahirette başladığını vurgulayan bir inanç ilkesidir.

2.6.5. Garîbu’l-Kur’ân Eserlerinde Ahiret

el-Kirmanî’ye göre Kur’ân’da tek başına geçen “âhiret” (الآخرة) kelimesi, bağlam gereği “âhiret yurdu” (ed-dâru’l-âhire) veya “âhiretteki diriliş” (en-neş’etu’l-âhire) ifadelerini zımnen içerir. Bu takdirde kelimenin asıl anlamı, “ahiret yurdu” ya da “ahirette tekrar uyanma/dirilme” anlamındadır. Bu yurdun ahiret diye isimlendirilmesinin sebebi ise dünyadan sonra olmasındandır. Nitekim dünyaya da dünya denmesinin sebebi yakın olmasından kaynaklanmaktadır.⁹⁸⁶ Firuzabâdî’ye göre

⁹⁸⁴ Buhârî, “Nikâh” 80; “Edeb” 31.

⁹⁸⁵ Tirmizi, “Kıyamet” 1.

⁹⁸⁶ el-Kirmânî, *Ğerâibu’t-Tefsîr ve Acâibu’t-Te’vil*, 1/116.

ahiret, “ebedi yaşam alanıdır.” Ona göre ayrıca bu kavram “son anlamına” da gelmektedir.⁹⁸⁷

Râgıb el-İsfahânî’ye göre ahiret kavramı, “ahîr” kelimesinin müennes kalıbıdır. Bu kelime de “önceki şeyin mukabili”, ya da “ilkinden sonra gelen, diğeri” anlamında kullanılır. Birinci yaşam yurduna dünya denildiği gibi ikinci yaşam yurduna da ahiret denir. Ayetlerde ahiret yurdu bazen الدار الآخرة /ed-dâru’l-âhiretu şeklinde zikredilirken bazen الدار/ed-dâr kelimesi hafif edilip sadece الآخرة /el-âhire şeklinde dile getirilmiştir. “el-Ahiret” kelimesinin yalnız olarak kullanıldığı ayetlerde الدار الآخرة / ed-dâru’l-âhire ya da دار حياة الآخرة /dârü’l-hayati’l-âhire tamlaması olduğu varsayılır.⁹⁸⁸

2.6.6. Vücûh ve Nezâir Eserlerinde Ahiret

Vücûh ve Nezâir alanında ilk eseri yazan Mukâtil b. Süleyman’a (ö. 150) göre ahiret kelimesi, beş farklı anlamda zikredilmiştir.

1) Kıyamet/yeniden diriliş:

“*Muhakkak ki âhirete inanmayanlar, وَانَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصِّرَاطِ لَنَاجُونَ*”⁹⁸⁹ ve “*Elbette ahiret de, dünya da bizimidir*”⁹⁹⁰ ayetlerinde ahiret ifadesi ile “kıyamet” kastedilmiştir.⁹⁹¹

2) Cennet:

“*Andolsun, bunu satın alanın, ahiretten وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ*”⁹⁹² hiç bir payı olmadığını biliyorlardı.”

“*Ahiret ise Rabbinin katında takva sahipleri içindir.*”⁹⁹³

“*onun ahirette hiçbir payı yoktur.*”⁹⁹⁴ ayetlerinde yer alan ahiret kelimesi “cennet” anlamındadır.⁹⁹⁵

3) Cehennem:

⁹⁸⁷ Firuzâbâdî, *el-Kâmûs*, 324.

⁹⁸⁸ Ragıb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi 'l-Kur'ân*, 68-69.

⁹⁸⁹ el-Mü'minûn 23/74.

⁹⁹⁰ el-Leyl 92/13.

⁹⁹¹ Mukâtil, *el-Vücûh ve 'n-Nezâir fî 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*, 158.

⁹⁹² el-Bakara 2/102.

⁹⁹³ ez-Zuhrûf 43/35.

⁹⁹⁴ eş-Şûrâ 42/20.

⁹⁹⁵ Mukâtil, *el-Vücûh ve 'n-Nezâir fî 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*, 158.

“يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ” : Ahiretten çekinen, Rabbinin rahmetini dileyen ...⁹⁹⁶
ayetinde ahiret lafzı “cehennem” anlamında kullanılmıştır.⁹⁹⁷

4) Kabir:

“يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ” : Allah, iman edenleri hem dünya hayatında hem de ahirette sabit bir sözle sağlamlaştırdır⁹⁹⁸ ayetinde ahiret “kabir” anlamında kullanılmıştır.⁹⁹⁹

5) Son /Sonuncu:

“مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ” : Biz bunu son dinde duymadık.”¹⁰⁰⁰ ve

“فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ” : ahiret va'di geldiğinde (kendilerine va'd edilen azabın sonuncusunun vakti geldiğinde)¹⁰⁰¹ ayetlerinde ahiret kelimesi, “son/sonuncu” anlamındadır.¹⁰⁰²

Mukatil'in yukarıda belirttiği görüşlerine ed-Dâmâğânî de olduğu gibi katılır.¹⁰⁰³ Ebu Hilal el-Askerî, Mukatil'in verdiği bütün anlamları ahiret kelimesine yükler. Ancak o, Mukâtil'in ahiret kelimesini “kabir” anlamına yorumladığı ayette ahiretin “hem kabir zamanı” hem de “sırat köprüsü” zamanına gelebileceğini vurgulamıştır.¹⁰⁰⁴ Aynı şekilde Mukâtil'in ahireti sonuncu olarak açıkladığı ayetlerde ise el-Askerî, “Hz. İsa'nın dini” olabileceği gibi “zamanın sonu” anlamına da gelebileceğini vurgulamıştır.¹⁰⁰⁵ İbnü'l Cevzi (ö. 597) de Mukâtil'in ahiret ifadesini “sonuncu” anlamına yüklediği her iki ayetten birisini “Hz. İsa'nın dini”; diğer ayeti de “diğeri/öbürü” anlamına tevîl etmiştir.¹⁰⁰⁶

2.6.7. Tefsir Eserlerinde Ahiret

Mukâtil'in ahiret kelimesini “kıyamet” anlamıyla tefsir ettiği Mü'minûn 74 ve el-Leyl 13. ayetinde bu kavram, tefsir kitaplarında da kıyamet/ahiret günü olarak

⁹⁹⁶ ez-Zümer 39/9.

⁹⁹⁷ Mukâtil, *el-Vücûh ve 'n-Nezâir fî 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*, 159.

⁹⁹⁸ İbrahim 14/27.

⁹⁹⁹ Mukâtil, *el-Vücûh ve 'n-Nezâir fî 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*, 159.

¹⁰⁰⁰ Sâd 38/7.

¹⁰⁰¹ el-İsrâ 17/7.

¹⁰⁰² Mukâtil, *el-Vücûh ve 'n-Nezâir fî 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*, 159.

¹⁰⁰³ Dâmâğânî, *el-Vücûh ve 'n-Nezâir li Elfâzi Kitâbillehi 'l-Azîz*, 82-83.

¹⁰⁰⁴ Ebû Hilal el-Askerî, *el-Vücûh ve 'n-Nezâir fî 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*, 93.

¹⁰⁰⁵ Ebû Hilal el-Askerî, *el-Vücûh ve 'n-Nezâir fî 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*, 94.

¹⁰⁰⁶ İbnü'l Cevzî, *Nüzhetü 'l-A'yûni 'n-Nevâzir fî İlmi 'l-Vücûh ve 'n-Nezâir*, s.150.

yorumlanmıştır.¹⁰⁰⁷ Dolaysı ile ahiret kelimesi bu ayetlerde lügavi anlamında değil terim anlamında kullanılmıştır. Ya da yukarıda da ifade edildiği gibi ahiret kelimesi izafesiz kullanılırsa bile “الدار الآخرة/ed-dârü’l-âhire” şeklinde olduğu varsayılp gerçek anlamında kullanıldığına hükmedilebilir.

Mukâtil’in Bakara 102-Zuhrûf 35- Şûrâ 20. ayetlerinde ahiret kelimesini cennet anlamıyla açıkladığı görülmüştür. Buna mukabil müfessirler, aynı kavramı, “ahiret günü,”¹⁰⁰⁸ “cennet”¹⁰⁰⁹ “sevap,” “ceza,”¹⁰¹⁰ “ahiret yurdu”¹⁰¹¹ anlamları izah etmişlerdir.

Mukâtil’in ahiret kavramını cehennem anlamına geldiğini zikrettiği Zümer 9. ayette müfessirler, bu kelimeyi “ahiret azabı,”¹⁰¹² “korku ve ümit”¹⁰¹³ anlamları ile izah etmişlerdir.

Mukâtil’in ahiret ifadesini kabir anlamıyla karşıladığı İbrahim 27. ayette müfessirler, “kabir,” “amellerin sunulacağı vakit,” “cennet,” “sevap,” “ahirete haşredilmesi,”¹⁰¹⁴ ve “mahşer meydanı”¹⁰¹⁵ gibi anlamlar vermişlerdir.

Mukâtil’in ahiret ifadesini son/sonuncu anlamında olduğunu ifade ettiği Sad 7 ve İsrâ 7. ayette ise müfessirler bu kavramın “Hz. İsa’nın dini,” “Hristiyanlık,” “atalarının dini olan Kureyş dini,”¹⁰¹⁶ “ikinci defa”¹⁰¹⁷ “başka bir defa”¹⁰¹⁸ şeklinde açıklamışlardır.

2.6.8. Ahiret Kavramı Hakkında Genel Değerlendirme

Ahiret, “bir şeyin karşılaştırıldığında mükârininden zamansal ya da mekânsal olarak gecikmesi/gerisinde kalmasıdır.” Ahiret kavramı, İslam’dan önceki gerek ilahi kaynaklı gerek beşeri kaynaklı dinlerde de mevcuttur. Ahiret hayatının varlığı hakkında Kur’ân, birçok akli ve nakli deliller serdetmiştir. Ahiret kavramı, insanın dünyasını da

¹⁰⁰⁷ Zemâhşerî, *el-Keşşâf*, 4/242; Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, 18/54; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, 3/671.

¹⁰⁰⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân’il-Azîm*, 1/537; Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, 3/240.

¹⁰⁰⁹ Celâleddîn es-Sûyûtî-Celâleddîn el-Mûhâllî, *Tefsîrû’l-Celâleyn*, 16; Beğâvî, *Meâlimu’t-Tenzîl*, 1/132.

¹⁰¹⁰ Tâberî, *Câmiu’l-Beyân*, 2/ 367.

¹⁰¹¹ Tâberî, *Câmiu’l-Beyân*, 20/594.

¹⁰¹² Zemâhşerî, *el-Keşşâf*, 5/293; Celâleddîn es-Sûyûtî-Celâleddîn el-Muhallî, *Tefsîrû’l-Celâleyn*, 460; İbni Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 23/347.

¹⁰¹³ İbni Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân’il-Azîm*, 12/116.

¹⁰¹⁴ Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, 5/412.

¹⁰¹⁵ Zemâhşerî, *el-Keşşâf*, 3/379.

¹⁰¹⁶ Zemâhşerî, *el-Keşşâf*, 5/244; Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, 26/178; Beğâvî, *Meâlimu’t-Tenzîl*, 7/72.

¹⁰¹⁷ Beğâvî, *Meâlimu’t-Tenzîl*, 5/80.

¹⁰¹⁸ Zemâhşerî, *el-Keşşâf*, 3/496; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, 3/291.

şekillendirmektedir. Zira son durak olan ahirete iman eden bir birey, ahiret hayatının tarlası olan bu dünya hayatında ona hazırlık edecek ona göre yaşayacaktır.

Ahiret kavramının doğru anlaşılması bu kavramın sınırının belirlenmesine bağlıdır. Bu kavramsal çerçevenin belirlenmesi ise ahiret kelimesinin Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadisi şeriflerde genel olarak hangi anlamı ifade ettiği ile ilintilidir.

Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadisi şeriflerde ahiret gününü ifade etmek için farklı kavramlar zikredilmiştir. Bunun temel nedeni ise ahiret kavramının farklı merhaleleri barındırmasından kaynaklanmaktadır. Bu minvalde Kur'ân-ı Kerîm'de dünyanın karşısı olup dünyadan sonra gelip daha güzel bir mekân olduğunu vurgulayan ayetler,¹⁰¹⁹ insanların Allah'a hesap vereceği gün olması hasebi ile hesap günü olduğunu ifade eden ayetler¹⁰²⁰ ve inanmayanların cezalandırılacağını bildiren ayeteler¹⁰²¹ mevcuttur.

Kur'ân-ı Kerîm'de ahiret kavramı şu ifadeler ile zikrolunmuştur: Yevmü'd-dîn¹⁰²², yevmü'l-kıyâme,¹⁰²³ yevmü'l-hurûc,¹⁰²⁴ yevmü'l-cem,¹⁰²⁵ yevmü'l-fasl,¹⁰²⁶ yevmü'l âzife,¹⁰²⁷ yevmü'l-feth,¹⁰²⁸ yevmü'l-hisab,¹⁰²⁹ yevmu't-teğâbün,¹⁰³⁰ yevmü'l-hulûd,¹⁰³¹ yevmü't-telâk,¹⁰³² yevmü'l-vaîd,¹⁰³³ yevmü't-tenâd,¹⁰³⁴ yevmü'l-meşhûd¹⁰³⁵ ve birçok isim ile ifade edilmiştir.

Ahiret kavramının lügavi anlamlarından birisi de “evvel’in karşısı/sonraki anlamıdır.” Ahiret kavramı, Kur'ân-ı Kerîm'de genellikle bu anlamda kullanılmıştır.

Mukâtil'in Bakara 102. ayetinde zikredilen ahiret kavramını cennet anlamıyla açıkladığı görülmüştür. Bakara 102. ayette Mukâtil'in zikrettiği anlam doğru bir anlam değildir. İlgili ayetin siyak ve sibakı incelendiğinde, sihrin insanlara öğretilmesinin

¹⁰¹⁹ el-A'lâ 87/16-17.

¹⁰²⁰ İbrahim 14/41.

¹⁰²¹ el-A'râf 7/59.

¹⁰²² el-Fatiha 1/4; el-Müdesşîr 74/47.

¹⁰²³ el-Bakara 2/85, 113, 174; Al-i İmrân 3/55, 77, 161.

¹⁰²⁴ Kâf 50/42.

¹⁰²⁵ et-Teğâbün 64/9.

¹⁰²⁶ es-Saffât 37/21; Duhân 44/40.

¹⁰²⁷ el-Ğafir 40/ 18.

¹⁰²⁸ Secde 32/29.

¹⁰²⁹ Sâd 38/16.

¹⁰³⁰ et-Teğâbün 64/9.

¹⁰³¹ Kâf 50/34.

¹⁰³² el-Mü'min 40/15.

¹⁰³³ Kâf 50/20.

¹⁰³⁴ el-Mü'min 40/32.

¹⁰³⁵ Hûd 11/103.

sadece bir imtihan olduğu vurgulanmış; Allah'ın izni olmadan sihrin hiç kimseye zarar vermeyeceği ifade edildikten sonra sihir ile muamelede bulunanların âhirette nasibinin olmadığı ifade edilmiştir. İlgili ayetten sonra da iman edip Allah'tan (yasakladığı hükümlerden) sakındıkları takdirde güzel bir şekilde mükâfâtlandırılacakları müjdelenmiştir.¹⁰³⁶ Bu bağlamda “ahiret” kelimesinden “cennet” ya da yalnızca “sevap” anlamını çıkarmak, ayetin genel mesajını daraltacaktır. Dolayısıyla bu ayette ahiret kelimesinin kullanımı, siyak ve sibak dikkate alındığında “ahiret hayatı” ya da “ahiret yurdu” anlamına gelir. Râğıb el-İsfâhânî'nin, ahiret kelimesinin yalın olarak kullanıldığı yerlerde “ahiret yurdu” anlamını vermiş olması da¹⁰³⁷ görüşümüzü destekler. Bu anlayış, ahiret kavramının cennet ya da cehennemi de kapsayan daha geniş bir anlam taşıdığını ortaya koyar. Bu bağlamda ahiret, hem ceza hem de mükâfatı içine alan bir kavram olarak karşımıza çıkar. Mukâtil'in ahiret kelimesini “cennet” olarak sınırlaması, ayetlerin bütünlüğü ve lafızların kullanım kuralları (siyak ve sibak) açısından eksik bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Ahiret kelimesi, genellikle “dünya sonrası ebedi hayatın tamamını” ifade eden üst bir kavramdır ve bağlama göre cennet, cehennem, sevap, ceza gibi alt anlamlarla ilişkilendirilir.

(Bu adam mı,) yoksa âhiret kaygısıyla ve rabbinin rahmetine nâil olma ümidiyle gece vakitlerinde secde ederek, ayakta durarak kendini ibadete veren kişi mi (daha iyi)?”¹⁰³⁸ ayetindeki ahiret kavramını, “cehennem” anlamıyla açıkladığı görülmüştür. Bu kavramın “cehennem” ya da “ahiret azabı” şeklinde yorumlanmasında bir şeyin tamamının zikredip bir kısmını kast etmek suretiyle mecaz-ı mürsel yapılmış olur. Zira ahiret dediğimiz hayat, bir bütündür. Cehennem de o bütünün bir parçasıdır. Ayrıca, ahiret kavramının bir bütünlük arz ettiğini göz önünde bulundurursak, onu sadece cehennemle sınırlamak, kavramın derin anlamını eksik bırakabilir. Cehennem, ahiret hayatının bir parçasıdır; fakat ahiret bundan çok daha fazlasını kapsar: hesap günü, ebedi mükâfat ve ceza süreçleri, cennet ve cehennem gibi tüm unsurları içerir. Sonuç olarak, Mukâtil'in görüşü, ayeti daraltıcı bir şekilde yorumlama yaklaşımıdır. Ancak genel bir perspektiften bakıldığında, ahiret kelimesinin bütüncül anlamını muhafaza etmek, Kur'an'ın mesajını daha kapsayıcı bir şekilde anlamaya vesile olur.

¹⁰³⁶ el- Bakara 2/103.

¹⁰³⁷ Râğıb el-İsfâhânî, *Müfredatu Elfâzi 'l-Kur'an*, 69.

¹⁰³⁸ ez-Zümer 39/9.

Mukâtil'in İbrahim 27. Ayetinde ” يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي ”
الأخرى: Allah sağlam söze iman edenleri hem dünya hayatında hem de âhirette sağlam
tutar.”¹⁰³⁹ ayetinde zikredilen ahiret kavramını kabir anlamıyla karşıladığı görülmüştür.
Ancak bu ayette ahiretin mukabili olan dünyadan bahsedilirken “dünya hayatı” olarak
ifade edilmesi ahiret kelimesinden de “ahiret hayatı” olarak anlaşılmasına karinedir.
Yani ahiret kelimesinden sonra hayat kelimesinin olduğu ve “dünya hayatı” karinesine
dayanılarak bunun hazf edildiğine hükmedebiliriz. Ayetin bu şekilde anlaşılması
ahiretin genel olduğu sadece kabir, cennet, sevap gibi anlamlara hamledilemeyeceği
ortaya çıkmış olur.

Tefsir kaynakları ile vücûh ve Nezâir eserlerinde ahiret için zikredilen, kabir,
cennet, cehennem, berzah, haşır, hesap, sırat vb. yorumlar, ahiret kavramının altına
giren haller ve aşamalardır. Bunların tamamı tek olup farklı anlamlara gelmemektedir.
Çünkü bunlar ahiret dediğimiz bir bütünün cüzleridir. Bir bütünün cüzleri de o bütünün
farklı vecihleri olamaz. Sonuncu olmak anlamında zikredilen yerde ise اخير kelimesi
الأخرة kelimesi ile eş anlamlıdır. Farklı anlamlar olabilmesi için kelimenin eş anlamlılığa
ya da sıfata dayanmamalıdır. Bundan dolayıdır ki bu ayette zikredilen ahiret kavramında
çok anlamlılık yoktur.¹⁰⁴⁰

Kim de hasta veya yolcu olursa, başka
günlerden sayısınca tutar.”¹⁰⁴¹ Ve “فَأَنْ لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ”
إحديهما فتذكر إحديهما الأخرى: Şahitler iki erkek olmazlarsa, rıza göstereceğiniz
şahitlerden bir erkekle -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki de kadın
olsunlar”¹⁰⁴² anlamındaki ayetlerde ahiret kelimesi ile aynı kökten olan الأخرى
kelimesiyle “diğeri” anlamı kastedilmiştir. Aynı kökten türeyen الآخر kelimesi Hadid
suresi 3. Ayetinde هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ: O, Evveldir, Ahirdir, Zahirdir,
Batındır.”¹⁰⁴³ ayetinde yüce Allah'ın ismi olarak yer almıştır. Ahiret kelimesi, وَهُوَ اللَّهُ لَا
إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ “O, Allah'tır, kendisinden başka ilah yoktur. İlkte de,

¹⁰³⁹ İbrahim 14/27.

¹⁰⁴⁰ Zeydân, lâ vücûh vela 'n-Nezâir fî Kütübi 'l-Vücûhi ve 'n-Nezâir, s. 439.

¹⁰⁴¹ el-Bakara 2/185.

¹⁰⁴² el-Bakara 2/282.

¹⁰⁴³ el-Hadîd 57/3.

sonda da hamd O'nundur.”¹⁰⁴⁴ ayetinde “son” anlamında kullanılmıştır. Mukabili olan الأولى “ilk” kelimesinin de ardından zikredilmesi onun son anlamına geldiğinin delilidir.

Yine ahiret kavramı, قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ: De ki: “Yeryüzünde dolaşın da Allah’ın başlangıçta yaratmayı nasıl yaptığına bakın. Sonra Allah (aynı şekilde) sonraki yaratmayı da yapacaktır.”¹⁰⁴⁵ ayetinde de “son” anlamında kullanılmıştır. ما سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ: Biz bunu son dinde duymadık.”¹⁰⁴⁶ ayetinde de ahiret kavramı “son” anlamına gelmektedir.

Bu itibarla ahiret kavramı, dünya hayatının ardından gelen bütün merhalaları kapsadığı gibi son (nihayet) anlamını da kapsar. Vücûh ve Nezâir eserlerinde beş vecihte kullanılan ahiret kavramının iki vechinin olduğu tespit olunmuştur.

2.7. HAK ¹⁰⁴⁷

2.7.1. Hak Kavramının Lugat ve Istılah Anlamları

2.7.1.1. Lugat Anlamı

a) Gerçek \ Batılın Zıddı

Hak kelimesiyle ilgili olarak sözlüklerde verilen ilk öncelikli anlam “batılın zıddı” olduğudur. Halil b. Ahmed’e göre “حق /h-k-k” kelime kökü, “bir şeyin vakıâya uygun olarak meydana gelmesi”, “bir şeyin vakıaya uygun olması” ve “batılın karşıtı” anlamlarına gelir.¹⁰⁴⁸

¹⁰⁴⁴ el-Kasas 28/70.

¹⁰⁴⁵ el-Ankebût, 29/20.

¹⁰⁴⁶ Sâd 38/7.

¹⁰⁴⁷ Ulaşabildiğimiz kadarıyla hak kavramı hakkında şu çalışmalar yapılmıştır:

Doktora Tezi: Hasan Hacak, İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi (Marmara Üniversitesi 2000).

Yüksek Lisans Tezi: Muzaffer İnneci, Bursevî ve Ruhu’l-Beyân Adlı Eserinde Hak Kavramı (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi 2018); Yusuf Ziya Öğretici, Din Eğitimi ve Öğretimi Açısından Hak Kavramı (Marmara Üniversitesi 2012); Hilal Tarım, Sofistlerde Hak Kavramı (Muğla Üniversitesi 2010); Saliha Yaşaroğlu, Kur’ân’da Hak Kavramı (Atatürk Üniversitesi 2009); Suna Şeker, Kur’ân-ı Kerim’de Hak Kavramı (Fırat Üniversitesi 2009).

Makale: Güler, İlhami.”“el-Hakk’ Kavramının Kur’ân’daki Dini-Ahlaki İçeriğinin Tahlili”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 43, sy. 2 (Ağustos 2002); Mehmet Demirci, Hamdi Yazır’da Hak Kavramı (Bilimname, 22, 2012/1); Süleyman Mollaibrahimoğlu, Kur’ân’da Hak Kavramı (Diyaret İlmi Dergi, 1996, cilt: 32, sayı: 1).

Yapılan bu çalışmalar, hak kelimesi ile ilgili kavramsal boyutludur. Bu çalışmalarda, kavramın sözlük ve terim anlamları, kelimenin Kur’ân’daki anlamlarını belirtip yakın anlamlılarını da zikrederek konuyu açıklamaya çalışmışlardır. Bizim yaptığımız gibi kavramın anlamlarını sınırlama çalışması yapılmamıştır.

¹⁰⁴⁸ Halil b. Ahmed, Kitâbu’l-A’yn, 1/339.

İbn Düreyd'e göre "الحَقّ" (el-Haqq) kelimesinde "ha" harfinin üstün (fetha) ile harekelenmesiyle okunur ve "batılın zıttı" anlamına gelir. "Hak", gerçeği, doğruluğu, adaleti ve var olanı temsil ederken; "batıl", geçersiz, yanlış ya da asılsız olan şeyleri ifade eder.¹⁰⁴⁹

el-Ezherî de "hakk" kelimesinin "batılın zıttı" ve "gerçekleşme, ortaya çıkma" anlamında olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda, "hakk" kelimesi "gerçeği," "doğruluğu ve hakikatin vuku bulması" manasındadır. Ona göre "حَقِيق" (haqîq) فعيل (fa'îl) kalıbında olup "uygun, doğru, yerinde" anlamını taşır. Bu kelime, bir şeyin doğruluğunu ve geçerliliğini belirtir. el-Ezherî'nin bu tanımı, kelimenin hem dilsel hem de kavramsal anlamlarını ortaya koyar ve İslam düşüncesindeki önemli kavramlardan biri olan "hakk"ın temel niteliklerini vurgular. Çoğul kalıbı حقوق /hukuk ve حَقَائِق/hakâik şeklinde olan hak kavramı sayısız kalıplarla dile getirilen bir kavram olup "batılın zıddı/mükabili" anlamındadır.¹⁰⁵⁰ حَقِيقَةُ الامر /Haqiqatu'l-emr kelimesi, bir işin iç yüzü/doğrusu anlamına gelir.¹⁰⁵¹

b) Gerekli Olmak /Vacip Olmak

Hak kelimesinin en esaslı ve umumi manlarından biri de "zorunlu" ve "gerekli" olma anlamıdır. Klasik sözlüklere bakıldığında bu anlamın hak kelimesinin en asli anlamlarından biri olduğu görülür. Halil b. Ahmed'e göre حَقُّ الشَّيْءِ /hakka's-şey'u" şeklinde kullanıldığında mastarı حقوق /hukuk şeklinde olup "vacip olma" "gerekli /zorunlu olma" anlamına gelir. يَحِقُّ عَلَيْكَ انْ تَفْعَلَ كَذَا /Yahuqqu aleyke an tefale kezâ böyle yapman hakkındır ve اَنْتَ حَقِيقٌ عَلَى انْ تَفْعَلَ /ente haqîqün âlâ en tefalehu bunu yapmak hakkındır ifadelerinde hak kelimesi "gereklilik" anlamında kullanılmıştır.¹⁰⁵²

Ezherî'nin naklettiğine göre "حَقُّ لَكَ" (huqqa lek) ifadesinde, "ha" harfi ötre (damma) ile okunur ve "ل" harfiyle cer edilmiş olarak kullanılır; bu ifade, "senin için uygun veya gerekli kılındı" anlamındadır. Diğer yandan, "حَقُّ عَلَيْكَ" (haqq aleyk) ifadesinde, "ha" harfi üstün (fetha) ile okunur ve "على" harfiyle müteâddi olarak kullanılır. Bu da "sana yükümlü kılındı" "yapman gerekir" anlamına gelir. Kur'ân'da,

¹⁰⁴⁹ İbn Düreyd, *Cemheratu'l-Lüğâ*, 55.

¹⁰⁵⁰ el-Ezherî, *Tehzibu'l-Lüğâ*, 3/241.

¹⁰⁵¹ Zebidî, *Tacü'l-Arûs*, 25/ 167.

¹⁰⁵² Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-A'yn*, 1/339.

“حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ” ifadesi, *iyilik yapanlar için bu bir haktır*¹⁰⁵³ mealindeki ayette “hak” kavramı, bir “gereklilik veya zorunluluk” anlamındadır.¹⁰⁵⁴

Mutarrizî, “hak” kelimesinden türeyen “حَقِيق” (hakîq) kelimesine “*doğru, düzgün*” anlamını yüklemiştir. Ona göre, “حَقِيقُ بَأْنْ تَفْعَلْ كَذَا”/haqîqun an taf’ala kezâ ifadesi, “bunu yapman uygundur” veya “bunu yapman gerekir” anlamına gelir. Burada “حَقِيق” kelimesi, bir şeyin “gerçekleşmesi gereken ve uygun olan yönünü” ifade eder. Yani, bu kullanımla kişi veya eylem için doğru olan, yapılması gereken bir durumu belirtir.¹⁰⁵⁵

c) Kesin Olmak/Yakîn

Hak kelimesinin bir anlamı da kesinlik anlamıdır. Bu minvalde Halil b. Ahmed’e göre “بَلَّغْتَ حَقِيقَةَ كَذَا”/belağtu hakikate keza/bu işin hakikatine ulaştım ifadesinde hak kavramı “kesinlik” anlamındadır. اِحْقَ الرَّجُلَ/Ehaqqa’r-racül ifadesindeki hak kavramı “doğru söyledi” anlamını ifade eder.¹⁰⁵⁶

İbn Düreyd de hak kelimesinin kesin olmak anlamına geldiğini belirtir. Ona göre “حَقَّ الْأَمْرُ” haqqe’l-emru ifadesi, “bir hususun şüpheye yer bırakmayacak şekilde açık ve kesin olması” anlamına gelir. Bu ifade, bir şeyin doğruluğunun net bir şekilde ortaya konduğunu vurgular. “حَقَّقْتُ الشَّيْءَ” Haqqaktu’ş-şey’e fiili ise “bir şeyi doğrulamak”, “gerçeği araştırmak” veya “bir konuyu açıklığa kavuşturmak” anlamını taşır. Bu fiilin masdar formu olan تَحْقِيقٌ/tahqîq ise “doğrulama, kesinleştirme” anlamında kullanılır.¹⁰⁵⁷

Ezherî’ye göre الحَقِيقَةُ/el-haqîqa, “kesinlik veya gerçeklik” anlamına gelir. Bu terim, bir şeyin özüne ya da en doğru ve değişmez niteliğine işaret eder. “Haqîqa,” bir şeyin varlığının veya durumunun en kesin, en doğru biçimde kavranmasını anlatır ve bu anlamıyla “hak” kavramının “gerçeği ve mutlak doğruluğu” temsil eden yönünü ortaya koyar.¹⁰⁵⁸ Ezherî’nin ifadesine göre اَحْقَقْتُ الْأَمْرَ /haqqaktu’l-emra ve وَأَحْقَقْتُهُ /ahqaktuhu ifadesindeki hak kelimesi, “bir şeyin kesin olduğundan emin olmak” anlamında kullanılmıştır.¹⁰⁵⁹

d) Allah’ın (c.c.) İsmi ve Sıfatı

¹⁰⁵³ el-Bakara 2/236.

¹⁰⁵⁴ el-Ezherî, *Tehzibu’l-Luğâ*, 3/241.

¹⁰⁵⁵ Mutarrizî, *el-Muğrîb*, 1/216.

¹⁰⁵⁶ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-A’yn*, 1/339.

¹⁰⁵⁷ İbn Düreyd, *Cemheratu’l-Luğâ*, 55.

¹⁰⁵⁸ el-Ezherî, *Tehzibu’l-Luğâ*, 3/243.

¹⁰⁵⁹ el-Ezherî, *tehzibu’l-luğâ*, 3/243.

el-Ezherî, “hak” kelimesinin Allah’ın isimlerinden biri olduğunu da ifade etmiştir. Ona göre “ذَٰلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ” Bu Meryem oğlu İsa’dır yani Hakk’ın sözü¹⁰⁶⁰ ayetinde الْحَقَّ/el-haqq kelimesi, “Hak olan Allah’ın ismini” temsil eder. Burada, “el-haqq” kelimesi Allah’ın mutlak gerçeklik, doğruluk ve değişmezlik vasfını vurgular.¹⁰⁶¹

İbn Manzûr, “hak” kelimesinin “Allah’ın isim ve sıfatlarından biri” olduğunu belirtir. Ona göre “hak” kelimesi, Allah’ın mucid (yaratıcı) ve mucedde (yaratılmış) olan şeyleri kapsayan hikmeti sebebiyle kullanılmaktadır. Bu kavram, Allah’ın varlığı, fiilleri ve mutlak hikmeti ile her şeyin gerçeğini ortaya koyması anlamında derin bir anlam taşır. Dolayısıyla “hak” kelimesi, hem Allah’ın mutlak doğruluğu ve adaleti için hem de O’nun yaratmış olduğu fiillerin hikmetini ifade etmek için kullanılır.¹⁰⁶²

Zebidî (ö. 1205) “الحَقَّ” el-Haqq kelimesinin “Allah’ın ismi veya sıfatı” olduğunu belirtmiştir. Bu anlamda الْحَقَّ/el-haqq, “Allah’ın mutlak gerçeğini ve varlığının kesinliğini” ifade eder. Zebidî’nin naklettiğine göre İbn Esir (ö. 1160), الْحَقَّ “el-Hak” kavramını, Allah için kullanıldığında “gerçekte var olan” ve “varlığı ve ilahlığı gerçek olan” anlamına geldiğini belirtmiştir. Yani, Allah’ın varlığı mutlak gerçekliktir ve O’nun ilahlığı, yaratıcılığı ve hükümlanlığı tartışmasız ve kesin bir şekilde doğrudur. Bu kavram, Allah’ın varlığını ve sıfatlarını tasdik etmek için kullanılan güçlü bir ifadedir.¹⁰⁶³

e) Korunması Gereken Şey

Halil b. Ahmed ve el-Ezherî’ye göre حقيقة الرجل/hâkikatu’r-racül ifadesi “kişinin korumakla yükümlü olduğu ailesi” anlamına gelir. Bu bağlamda, “hakîkat” kelimesi bir kişinin “temel sorumluluğunu” ve sahip olduğu değerleri vurgular; yani, onun “yükümlü olduğu, himaye etmesi gereken” ailesi kastedilmiştir.¹⁰⁶⁴

f) Kıyamet

el-Ezherî ve Zebidî’nin ifadelerine göre الحَاقَّة/el-hâqqe kelimesi, “kıyamet” anlamına gelir. Bu kelime, “gerçekleşen, meydana gelen veya gerçeği ortaya koyan”

¹⁰⁶⁰ Meryem 19/34.

¹⁰⁶¹ el-Ezherî, *Tehzibu’l-Luğâ*, 3/242.

¹⁰⁶² İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 3/255.

¹⁰⁶³ Zebidî, *Tacü’l-Arûs*, 25/ 166.

¹⁰⁶⁴ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-A’yn*, 1/339; el-Ezherî, *tehzibu’l-luğâ*, c. 3, s. 243.

anlamından türetilmiştir. Kıyamet, insanların hayır ve şer amellerini gerçekleştirdiği ve bunların karşılıklarının verileceği bir zaman olduğu için “el-Hâqqe” olarak adlandırılmıştır. Bu bağlamda, kıyamet günü, her insanın yaptığı amellerin tam anlamıyla ortaya çıkacağı ve kesin bir biçimde sonuçlanacağı bir zaman dilimidir, bu yüzden “hakk” kelimesi burada gerçeklik ve doğruluk ile ilişkilendirilir.¹⁰⁶⁵

g) Mutabakat/Uyumluluk

Zebidî’ye (ö. 1205) göre hak kavramının anlamlarından biri de “mutabakat /uygunluk veya uyum” manasıdır. Bu minvalde hak kelimesi asıl olarak “bir şeyin başka bir şeyle tam uyum içinde olması” ve “birbirine uygun olması” durumunu ifade eder. Hak kelimesinin mastar olarak taşıdığı anlam, kökündeki “mutabakat ve müvafakat” anlamlarına daha yakındır. مطابقة رجل الباب في حقه /Kapı menteşesiyle uyumludur cümlesinde hak kelimesi, uyum/mutabakat/müvafakat anlamında kullanılmıştır. Bir kapı menteşesinin mili ile hazne arasındaki uyum, hak kavramının özüne dair anlamlı bir benzetme yapılmış olarak kullanılır. Menteşe mili (erkek kısmı) ile hazne (dişi kısmı, yani “hukka”) arasındaki karşılıklı uyum ve bu uyumun kapının düzgün bir şekilde hareketini sağlaması, hakkın doğal uyumlu olmasını sağlar. Bu bağlamda, hak kelimesi, bir şeyin “yerli yerinde ve uyum içinde olması” anlamına gelir.¹⁰⁶⁶

Zebidî’ye göre hak, “hikmete uygun olarak gerçekleşen veya var olan şey” anlamına gelir. Bu nedenle, “Allah’ın bütün fiilleri haktır” ifadesi kullanılır. Çünkü Allah’ın fiilleri hikmetle uyumlu, tam ve yerindedir. İnanç bağlamında ise hak, bir şeyin “kendisiyle uyumlu olması” anlamını taşır. Örneğin, “Zeyd’in yeniden dirilme hakkındaki itikadı haktır” ifadesi, Zeyd’in bu konudaki inancının doğru ve gerçekte uyumlu olduğunu gösterir. Hak kavramı, fiil ve söz bağlamında kullanıldığında ise o fiil ve sözün “olması gerektiği yerde, tam olarak gerektiği kadar olması” anlamına gelir. Bu, bir eylem veya ifadenin doğruluk, yerindelik ve ölçülülük bakımından eksiksiz olduğunu vurgular.¹⁰⁶⁷

Zebidî’ye göre hak, örfi bir kavram olarak vakıya mütabık olan söz, fiil, inanç, mezheb ve hükümlerin tamamını ifade eder.¹⁰⁶⁸

¹⁰⁶⁵ el-Ezherî, *Tehzibu’l-luğâ*, c. 3, s. 244; Zebidî, *Tacü’l-Arûs*, c. 25, s. 168.

¹⁰⁶⁶ Zebidî, *Tacü’l-Arûs*, c. 25, s. 166.

¹⁰⁶⁷ Zebidî, *Tacü’l-Arûs*, c. 25, s. 166.

¹⁰⁶⁸ Zebidî, *Tacü’l-Arûs*, c. 25, s. 167.

h) Orta

Cevherî ve Zebidî hak kelimesinin “orta” anlamını da ifade ettiğini zikrederler. Cevherî, *es-Sihâh*, s. 268; Zebidî, *Tacü'l-Arûs*, c. 25, s. 168. *Ci'tuhu fi haqqi's-şitâ* cümlesi, kışın ortası ona geldim anlamındadır ve hak kelimesi de orta anlamında kullanılmıştır. Yine *حق الطريق/haqqu't-tarîq*, “yolu ortalamak/ortasından yürümek” cümlesinde hak kelimesi orta ve ortalamak anlamında kullanılmıştır.¹⁰⁶⁹

ı) Üstün Olmak/Galip Olmak

Zebidî de Cevherî de hak kelimesinin diğer bir anlamının galip gelmek ve galip olma manası olduğunu belirtmişlerdir. Her ikisine göre */haqqahu yahuqqu huqqan حقه* kalıbı ile ona üstün oldum/galip oldum onu mağlup ettim anlamındadır.¹⁰⁷⁰

i) Hakikat/Mecazın Mukabili

Hak kelimesinden türeyen *الحقيقة /el-hakikat* bir kavramın/anlamın kendisi için başlangıçta belirlenmiş (vaz' edilen) asli anlamda kullanılmaya devam etmesidir. Bir kelimenin ya da ifadenin *ilk ve temel anlamına* uygun şekilde kullanılmasıdır. Yani, herhangi bir değişiklik, teşbih, istiare ya da mecazi anlam taşımadan, doğrudan doğruya o kelimenin gerçek anlamını ifade etmesidir.¹⁰⁷¹

Ayrıca Ezherî'ye göre Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilen “hak” kelimesinin masdar kalıbı ister marife ister nekra olsun her zaman fehâlî/üstün olup mef'ulü mutlak olması uygundur.¹⁰⁷² el-Hakk kavramı ibn Düreyd'e (ö. 321) göre *ha* harfi esreli okunduğu zaman *الحق* üç yaşını bitirmiş deve anlamındadır. *حَقَّ* pazu kemiği ya da kalça kemiği anlamında; *الاحق* kelimesi atlar için kullanıldığında koşu esnasında arka ayağını ön ayağının yerine bırakan at demektir.¹⁰⁷³

Hak kavramının sözlükteki temel anlamı, gerçeklik/batılın zıddı olarak “gerçek olan, sabit olan, varlığı kesin ve değişmez olan şey”dir. Gerekli olan bir şeyin varlık alanında gerçekleşmesinin kaçınılmaz olması münasebetiyle hak kavramı, “gereklilik” anlamına da gelir. Hak olan şeyin sabitliğiyle kesin bilgi (yakîn) ifade etmesinden hareketle hak kavramı, “kesinlik” anlamını da karşılar. Hak olanın doğası gereği

¹⁰⁶⁹ Cevherî, *es-Sihâh*, s. 268; Zebidî, *Tacü'l-Arûs*, c. 25, s. 168.

¹⁰⁷⁰ Cevherî, *es-Sihâh*, 268; Zebidî, *Tacü'l-Arûs*, 25/168.

¹⁰⁷¹ Zebidî, *Tacü'l-Arûs*, 25/171; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 268.

¹⁰⁷² el-Ezherî, *Tehzibu'l-Luğâ*, 3/241-244.

¹⁰⁷³ İbn Düreyd, *Cemheratu'l-Lüğâ*, 55.

korunulması gerektiği için hak kavramı “korunması gereken şeyler” anlamına da gelir. Varlığı kesin olması ve her şeyin gerçek mahiyetinin açığa çıkartması sebebiyle hak kavramı, “kıyamet” anlamını da kapsar. Doğru/gerçek olan bir şeyin vakıaya mütabık olması hasebiyle hak kavramı, “mütabakat/uygunluk” anlamını da ifade eder.

2.7.1.2. İstilah Anlamı

Hak kavramı, istilah kitaplarında Ebu'l-Bakâ'ya göre “bir şeyin gerekli olması” anlamını kapsadığı gibi, “Kur'ân,” “batılın karşıtı,” “Allah'ın isim ve sıfatı,” “varlığında başkasına muhtaç olmayan kişi,” “doğru sözlü” anlamlarını da kapsar. الحق /el-Hak masdar olarak kullanıldığında “mutlak bir şekilde gözle görülen nesneler,” “daimi varlıklar” ve “verilen hükmün vakıaya mütabık olması” demektir. İsmi Fail ya da sıfat olarak kullanıldığında ise “zorunlu varlık (Allah),” “verilen hükmün doğru olması” ve “söz” anlamlarını ifade eder. Dinler ve mezhepler de vakıaya uygun olmaları hasebi ile onlara da “hak” kavramı kullanılmıştır. Hak, “delilleri galip gelen ve diğerlerine üstünlük sağlayan şey” anlamında da kullanılır.¹⁰⁷⁴ Hak, “haricen var olan şeyin zihindekine müvafık olması durumudur.”¹⁰⁷⁵ Cürcanî'ye (ö. 816) göre hak “inkâr edilmesi kabul edilemeyecek olan şey” ve “gerçeğe mütabık olan hükümü” ifade eder.¹⁰⁷⁶

Tahânevî'ye göre “hak” kavramı, yalnızca “gerçek” ve “doğru” anlamlarında değil, aynı zamanda “sözünde durma” anlamında da kullanılmaktadır. Tasavvuf geleneğinde ise “hak”, herhangi bir kayıt veya sınırla sınırlanmayan mutlak varlık anlamına gelir. Bu bağlamda, kelimenin kullanımı ontolojik bir boyut kazanır. Birbirine yakın anlamlı olup doğru ve yanlış anlamlarını ifade eden الخطأ/hata-الصواب/sevap kavramları ictihadi hükümler için kullanılırken الحق/hak-الباطل/batıl kavramları da itikadi hükümler için kullanılır.¹⁰⁷⁷

Usulcüler, حق الله/haqqu'llah Allah hakkı ve حق العباد haqqu'l-ibâd /kul hakkı ayırımına gitmiştir. Kul hakkı, kısas gibi “kişinin hakkından vaz geçip af etmesi ile düşen hakları” anlamındayken; Allah hakkı ise namaz ve oruç gibi “kulun hakkından vazgeçmesi ile düşmeyen hükümleri” ifade eder. Allah hakkı, şahsi olmayıp zinanın

¹⁰⁷⁴ Ebu'l-Bakâ, *Külliyât*, 390-391.

¹⁰⁷⁵ Ebu'l-Bakâ, *Külliyât*, 557.

¹⁰⁷⁶ Cürcanî, *et-Tarifât*, 94.

¹⁰⁷⁷ Tahânevî, *Keşşâfu Istilahâti'l-Fünûn*, 1/682.

yasaklanması hükmünde olduğu gibi kamu yararını barındıran haklardır. Bu hakkın Allah’a nispet edilmesi, işin büyüklüğünü ve saygınlığını ifade etmek içindir. Kul hakkı ise toplum yararının değil kişisel faydayı barındıran haklardır.¹⁰⁷⁸ Yukarıda hak kavramı için zikredilen hükümleri Neke’î de “Düsturü’l-Ülemâ” adlı eserinde zikretmiştir.¹⁰⁷⁹

İslam dininde hak kavramı, ekseriyeten “dış dünyada gerçekten mevcut olan, mevcudiyeti sabit ve devamlı olan varlık, gerçeğe uygun bilgi, hüküm, söz” manalarında kullanılmıştır. Bundan hareketle Kindî, İslam felsefesinin tanımını “beşeri güç ölçüsünde mevcudatın hakkikatini bilmektir” şeklinde yapmıştır.¹⁰⁸⁰ Bunu yapan filozofun da amacı hakkı bulma ve hakka uygun davranmaktır. Hak, “her mevcudatın varlığının sebebidir.” Hak kavramı, “var olan” anlamını da ifade etmektedir. Var olan her varlığın ilk illeti de Allah’tır. Bundan hareketle Allah ilk “Hak”tır.¹⁰⁸¹

Kur’ân’da, hadislerde ve diğer İslâmî kaynaklarda hak kelimesi, “korunması, gözetilmesi ya da sahibine ödenmesi gerekli olan maddî veya mânevî imkân,” “pay,” “eşya ve menfaatler” “görev/sorumluluk” ve “borç” gibi anlamlarda da kullanılmıştır. Zenginlerin malında yoksulun hakkı bulunduğunu bildiren âyetlerle¹⁰⁸² akrabaya, yoksula, yolcuya hakkını vermeyi emreden âyetlerde¹⁰⁸³ hak kelimesiyle “din ve hukukun gerekli gördüğü malî yardım” kastedilmiştir.¹⁰⁸⁴

2.7.2. Cahiliyye Şiirinde el-Hak

Şair Vâfir’de hak kavramından türeyen احق kelimesini şu şekilde dile getirmiştir:

باجرد من عتاق الخيل نهدي جوادٍ لاحقٍ ولا شءيت

*Bu at çok iyi bir at olup boynu kısa değil koşarken ne arka ayağı ön ayağının gerisine bırakır ne de ön ayağının hizasına*¹⁰⁸⁵

Yukarıdaki şiirde şair, احق /ehaq kelimesini atın kusurlarından saydığı, “koşu sırasında atın arka ayağının ön ayak hizasına gelmesi” anlamında kullanmıştır ki bu

¹⁰⁷⁸ Tahânevî, *Keşşâfu Istilahâtî'l-Fünûn*, 1/682-683.

¹⁰⁷⁹ Neke’î, *Düsturü'l-Ülemâ*, 2/30-31.

¹⁰⁸⁰ Ya’kûb b. İshak el-Kindî, *Resâ’ilü'l-Kindî el-felsefiyye* thk. M. Abdülhâdî Ebû Rîde, (Kahire:Daru’l-Fikri’l-Arabi 1950) 1/24.

¹⁰⁸¹ Mustafa Çağrı, “Hak” *Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Tdv yay. 1997), 15/137-139.

¹⁰⁸² ez-Zâriyât 51/19; el-Meâric 70/24.

¹⁰⁸³ el-İsra 17/26, er-Rûm 30/38.

¹⁰⁸⁴ Çağrı, “Hak” *DİA*, 15/137.

¹⁰⁸⁵ İbn Düreyd, *Cemheratu'l-Lügâ*, s. 55.

anlam, kelimenin lügavi anlamlarından olan “mütabakat/uyum” anlamı ile ifade edilir. Arapça’da أَحَقَّ kelimesi, genellikle bir şeyin haklılığı, yerindeliği ya da uygunluğu anlamına gelirken, burada atın hareketine yönelik fiziksel bir eksiklik veya kusur bağlamında kullanılmıştır. Atın koşu sırasında arka ve ön ayaklarının uyumlu hareket etmesi beklenirken, bu uyumsuzluk bir kusur olarak değerlendirilmiş ve bu huhus أَحَقَّ /ehaq kelimesiyle ifade edilmiştir.

er-Reyyâşî, hak kelimesiyle aynı kökene sahip olan hik kelimesini şu şekilde dillendirmiştir:

إذا سهيل مغرب الشمس طلع فإن اللبون الحق والحق جذع

Süheyl yıldızı batı tarafından doğduğunda iki yaşındaki deve üç; üç yaşındaki deve de dört yaşına girmiş olur.

Bu şiirde الْحَقَّ kelimesini lügavi anlamlarından biri olan dört yaşındaki deveyi tanımlamak için kullanmıştır.

Şair A’şâ, hakk kelimesinden türeyen محققة ismi mef’ul kalıbını kullanırken şöyle demiştir:

لمحققة أن تستجيبى لصوته

وأن تعلمي أن المعان موقق

*(ey kadın) senin o adamın sesine cevap vermen uygun/doğrudur ve bilki anlamlar birbirine muvafıktır.*¹⁰⁸⁶

Bu cümlede geçen محققة /mahquqa kelimesi, “uygunluk, yerindelik” anlamını ifade edip lügavi anlamlarından biri olarak burada kullanılmaktadır. Cümlemin bağlamında, kadının o adamın sesine cevap vermesinin “uygun, doğru ve yerinde” bir davranış olduğunu belirtmek için bu ifade seçilmiştir. Ayrıca, “anlamlar birbirine muvafıktır” ifadesiyle de bu uygunluğun mantıksal bir temelini olduğu vurgulanmaktadır.

Şair Ferezdâk hak kelimesini beytinde şu şekilde kullanmıştır:

فينطفئها غيري وأرمي بذنبها

فهذا قضاء حقه أن يغيرا

¹⁰⁸⁶ el-Ezherî, *Tehzibu’l-Luğâ*, 3/241.

“Başkası söyler ama suç bana atılır. Bu hükmün değişmesi gerekir”¹⁰⁸⁷ Bu şiirde şair, hak kelimesini “gereklilik” anlamında kullanmıştır. Şairin “Bu hükmün değişmesi gerekir” sözleri, adaletsiz bir durumun düzeltilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Burada hak, bir şeyin yapılmasının zorunluluğu veya gerekliliğini bildirir.

Lebîd b. Rebîa’nın *Mu‘allağa*’sında yer alan,

وَمُقَسِّمٌ يُعْطِي الْعَشِيرَةَ حَقَّهَا
وَمُعْذِمٌ لِحُقُوقِهَا هَضَامُهَا

“Ganimetleri paylaşıırken oymağa hakkını veren biziz; oymağın hakları uğruna öfkelenerek kendi hukukundan vazgeçen biziz.”¹⁰⁸⁸ anlamındaki beyitlerinde hak ve hukuk kelimeleri, “kişinin sahip olduğu ve mâlik olduğu şeyleri” ifade etmek için kullanılmıştır. Hak burada, bir kişinin veya topluluğun *sahip olduğu* veya *öncelikli olarak talep edebileceği* şeyleri anlatır. Beyitte, “oymağa hakkını veren biziz” ifadesinde, oymağın sahip olduğu haklar, yani ona “verilmesi gereken paylar” anlatılmaktadır.

Aynı şair başka bir beytinde şöyle demektedir:

أُنْكَرْتُ بَاطِلَهَا، وَبُؤْتُ بِحَقِّهَا ... يَوْمًا، وَلَمْ يَفْخَرْ عَلَيَّ كَرَامُهَا

Yalan sözlerini reddettim ve kendimce doğru olanı savundum

*En asaletlileri bile övgüde karşımda tutunamadı.*¹⁰⁸⁹ Bu şiirde hak, temel/asıl anlamı olan “batılın zıddı” anlamındadır. Hak kavramından önce batıl kavramının zikredilmesi de bu anlamın kast edildiğinin delilidir.

Hak kelimesi, cahiliyye şiirinde nadiren de olsa Allah ile birlikte zikredilmiştir. Zühreir b. Ebu Sülmâ şiirinin bir dizesinde şöyle diyor:

بَدَا لِي أَنَّ اللَّهَ حَقٌّ فَرَادَنِي
إِلَى الْحَقِّ تَقْوَى اللَّهِ مَا كَانَ بَادِيَا

*Bana Allah gerçekmiş gibi geldi böylelikle bende açık olan Allah korkusunu arttırdı.*¹⁰⁹⁰

¹⁰⁸⁷ el-Ezherî, *Tehzibu'l-Luğâ*, 3/241.

¹⁰⁸⁸ Lebîd b. Rebîa, *Muallakâ*, 66; Suçin, *Yedi Askı Şiirleri*, 126.

¹⁰⁸⁹ Suçin, *Yedi Askı Şiirleri*, 124-125.

Bu şiirde hak kelimesi, “gerçek/ vakıya uygun hakikat ” anlamında kullanılmıştır. Şair, “*Bana Allah gerçekmiş gibi geldi*” diyerek, Allah’ın varlığının ve kudretinin gerçekliği ve hakikati üzerine bir derin farkındalık yaşamaktadır. Bu farkındalık, onun içindeki Allah korkusunun artmasına sebep olmaktadır.

2.7.3. Kur’ân-ı Kerîm’de Hak

Hak kavramı, Kur’ân’da türevleri ile birlikte toplam ikiyüzyetmişüç defa zikredilmiş olup el-Hak şeklindeki kullanımı ikiyüz on üç defadır. Bu kullanımlarından on üç defa mukabili olan bâtıl¹⁰⁹¹ ile birlikte; sekiz yerde vaadin sıfatı¹⁰⁹² olarak; beş ayette din ile birlikte;¹⁰⁹³ bir ayette kıyamet terazisinin sıfatı olarak;¹⁰⁹⁴ on beş defa Kur’ân ve vahyin sıfatı olarak;¹⁰⁹⁵ sekiz ayette Allah’ın sıfatı olarak¹⁰⁹⁶ bir ayette kıyamet gününün sıfatı olarak¹⁰⁹⁷ iki ayette peygamber¹⁰⁹⁸ ile birlikte; yüz altmış defa da tek başına¹⁰⁹⁹ kullanılmıştır.¹¹⁰⁰

İlgili kavram, başkalarıyla ilgili yükümlülükler aykırı davranışların niteliğini belirtmek üzere “bi-gayri’l-hakkı” ve “bi-gayri hakkın” (haksız yere)¹¹⁰¹ tabiri ile yine başkalarıyla alâkalı bir genel hükmün dışına çıkmaya cevaz veren “illâ bi’l-hakk”

¹⁰⁹⁰ Divanu Zuheyr ibn Sülmâ, 140.

¹⁰⁹¹ el-Bakara 2/42; Al-i İmrân 3/71; el-Enfâl, 8/8; er-Ra’d 13/17; el-İsra 17/18; el-Kehf 18/56; el-Enbiyâ 21/18; el-Hac 22/62; Lokmân 31/30; Sebe’ 34/49; el-Mü’min 40/5; eş-Şûrâ 42/24; Muhammed 47/3.

¹⁰⁹² Hûd 11/45; İbrahim 14/22; el-Enbiyâ 21/97; el-Kehf 18/21; el-Mü’min 40/55, 75; el-Câsiye 45/32; el-Ahkâf 46/17.

¹⁰⁹³ et-Tevbe 9/29, 32; en-Nûr 24/25; el-Fetih 48/28; es-Saf 61/9.

¹⁰⁹⁴ el-A’raf 7/8.

¹⁰⁹⁵ el-Bakara 2/149, 176, 213, 252; Al-i İmrân 3/3, 108; en-Nisâ 4/105; el-Mâide 5/48; el-En’âm 6/114; Hûd 11/17; en-Nahl 16/102; ez-Zümer 39/2, 41; eş-Şûrâ 42/17; el-Hadîd 57/16.

¹⁰⁹⁶ el-En’âm 6/62; Yûnus 10/30, 32; el-Kehf 18/44; Tâhâ 20/114; el-Hac 22/6; Mü’minûn 23/116; n-Nûr 24/25.

¹⁰⁹⁷ en-Nebe 78/39.

¹⁰⁹⁸ Al-i İmrân 3/86, en-Nisâ 4/170

¹⁰⁹⁹ el-Bakara 2/26, 42, 61, 71, 91, 109, 119, 121, 144, 146, 147, 213, 282, 282; Al-i İmrân 3/21, 60, 62, 71, 102, 112, 154, 181; en-Nisâ 4/155, 171, el-Mâide 5/27, 48, 77, 83, 84, 116; el-En’âm 6/5, 30, 57, 66, 73, 73, 91, 93, 151; A’raf 7/33, 43, 53, 89, 105, 118, 146, 159, 169, 181, el-Enfâl 8/5, 6, 7, 33; er-Ra’d 13/1, 14, 19; İbrahim 14/19; el-Hicr 15/8, 55, 64, 85; en-Nahl 16/3; el-İsra 17/33, 105, 105; el-Kehf 18/13, 29; Meryem 19/34; el-Enbiyâ 21/24, 55, 112; el-Hac 22/40, 45, 74, 89; el-Mü’minûn 23/41, 62, 70, 70, 71, 90; en-Nûr 24/49; el-Furkân 25/26, 33, 68; en-Neml 27/79; el-Kasas 29/3, 13, 39, 48, 53, 75; el-Ankebût 29/44, 68; er-Rûm 30/8, 60; Lokmân 31/33; es-Secde 32/3; el-Ahzâb 33/4, 53; Sebe’ 34/6, 23, 26, 43, 48; Fâtır 35/5, 24, 31; es-Sâffât 37/37; Sâd 38/22, 26, 64, 84, 84; ez-Zümer 39/5, 67, 69, 75; el-Mü’min 40/20, 25, 75, 87; Fussilet 41/15, 53; eş-Şûrâ 42/18, 42; ez-Zuhuf 43/29, 30, 78, 78, 86; ed-Duhân 44/39; el-Câsiye 45/ 6, 22, 29; el-Ahkâf 46/ 3, 7, 20, 30, 34; Muhammed 47/2, 3; el-Fetih 48/27; Kâf 50/ 5, 19, 42; ez-Zariyât 51/19, 23; en-Necm 53/28; el-Vâki’a 56/95; el-Hadîd 57/2; el-Mümtehine 60/1; et-Teğâbün 64/3; el-Hâkka 69/51; el-Meâric 70/24; el-Asr 103/3.

¹¹⁰⁰ Fuâd Abdülbaki, el-Mu’cemü’l-Müfehres li el-fâzi’l-Kur’ân, 208-212.

¹¹⁰¹ el-Bakara 2/61; Al-i İmrân 3/112, 181; eş-Şûrâ 42/42.

(ancak haklı bir sebebe binaen)¹¹⁰² tabiri kullanılmaktadır. Kur'ân'da hak kelimesi “gerçek, sabit, doğru” gibi anlamları dolayısıyla Kur'ân'ı ve İslâm'ı ifade ettiği gibi¹¹⁰³ gerçekleşmesi kesin olan ölüm için de kullanılmıştır.¹¹⁰⁴ Bu kavram “va'd” kelimesiyle birlikte âhiret hakkındaki haberler, müjde ve tehditleri ifade etmek¹¹⁰⁵ için de kullanılmıştır.¹¹⁰⁶

Hak kavramı, Kur'ân'ın kronolojik sıralamasına göre ilk defa Asr suresin *إِلَّا الَّذِينَ* “*Ancak iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlar, birbirlerine hakkı tavsiye edenler ve sabrı tavsiye edenler başkadır*”¹¹⁰⁷ anlamındaki 3. Ayetinde; resmi sıralamaya göre ise Bakara suresinin *فَأَمَّا* “*iman edenler, kuşkusuz bunun Rablerinden gelen bir gerçek olduğunu bilirler.*”¹¹⁰⁸ anlamındaki 26. ayetinde zikredilmiştir.

2.7.4. Hadislerde Hak

Hz. Peygamber'in uzunca bir duasında yer alan, *أنت الحق ، ووعدك الحق ، ولقاؤك حق ، والنار حق ، والجنة حق ، وقولك حق ، والنبیون حق ، ومحمد حق ، والساعة حق ،* *Allahım! Sen haksın, senin vaadin haktır, sana kavuşmak haktır, senin sözün haktır, cennet haktır, cehennem haktır, peygamberler haktır, Muhammed haktır, kıyamet haktır*”¹¹⁰⁹ anlamındaki niyâzında hak kavramı mevcuttur.

Bu Hadiste zikredilen hak kelimelerinden ilki “varlığı kati olan, kuşkuya yer bırakmayacak kesinlikte gerçek ve sabit olan” şeklinde açıklanmış ve bu vasfın yalnız Allah'a mahsus olduğu, çünkü sadece Allah'ın ezelden ebede yokluktan münezzeh bulunduğu belirtilmiştir. İbn Hacer, aynı hadiste yer alan “cennet haktır, cehennem haktır” ifadesinde cennet ve cehennemin halen mevcut olduğuna bir işaret bulunduğunu ileri sürer. Aynı müellif “kıyamet haktır” sözüne de, “kıyametin vuku bulacağında şüphe yoktur” anlamını vermiştir.¹¹¹⁰

¹¹⁰² el-En'âm 6/151; el-İsrâ 17/33; el-Furkân 25/68

¹¹⁰³ el-İsrâ 17/81, 105; el-Kehf 18/29.

¹¹⁰⁴ Kâf 50/19.

¹¹⁰⁵ el-Enbiyâ 21/97; el-Mü'min 40/55.

¹¹⁰⁶ Çağrıcı, “Hak” 15/137.

¹¹⁰⁷ el-Asr 103/3.

¹¹⁰⁸ el-Bakara 2/26.

¹¹⁰⁹ Buhârî, “Teheccüd” 1.

¹¹¹⁰ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd vd. (Kahire: 1978) 6/4. Çağrıcı, “Hak” 15/137-139.

*“Dikkat edin! Sizin, hanımlarınızın üzerinde hakkınız vardır. Hanımlarınızın da sizin üzerinizde hakkı vardır. Sizin hanımlarınız üzerindeki haklarınız, (onların) namuslarını muhafaza etmeleri ve hoşlanmadığınız kimselerin evinize girmesine izin vermemeleridir. Dikkat edin! Hanımlarınızın sizin üzerinizdeki hakları ise onların giyim ve gıda ihtiyaçlarını güzelce karşılamandır.”*¹¹¹¹

*Muhakkak ki, Rabbinin senin üzerinde hakkı vardır. Muhakkak ki nefsinin senin üzerinde hakkı vardır. Muhakkak ki ailenin senin üzerinde hakkı vardır. O halde sen, her hak sahibine hakkını ver!*¹¹¹²

*“Hak sahibinin konuşma yetkisi vardır”*¹¹¹³ ve

*“Müslümanın Müslüman üzerinde beş hakkı vardır: Selamını almak, hasta ise ziyaret etmek, öldüğü zaman cenazesinde bulunmak, davet ettiği zaman icabet etmek, aksırdığında “yerhamukeallah” demek”*¹¹¹⁴

Yukarıdaki hadislerde zikredilen hak kavramı, “gözetilmesi gereken maddi ya da manevi sorumluluk ve yükümlülükler” anlamındadır. Allah Resulü (s.a.v), bu hadisler ile insanların birbirleri arasında riayet etmesi gereken bazı hukuklarının olduğunu; Müminlerin buna riayet etmesi gerektiğini ifade etmiştir.

Peygamberimizin (s.a.v.) hak kelimesini kullandığı başka bir hadis şöyledir: *“Kişi kendisi için istediği hayrı/iyiliği diğer insanlar için de istemedikçe iman hakikatine ulaşamaz.”*¹¹¹⁵ Bu hadiste hak kelimesinden türeyen حَقِيقَةً Türkçe’de de ifade edilen “hakikat/gerçeklik” anlamındadır. Bu hadise göre kâmil iman sahibi sadece kendisini düşünmez; diğer din kardeşlerinin faydasını da düşünmek zorundadır. Onlar için düşündüğü şey iyilik cinsinden olmalıdır. Bu iman bir gereğidir.

*“Dünyada yükselen bir şeyi alçaltmak Allah’ın hakkıdır”*¹¹¹⁶ anlamındaki hadis rivayetinde hak kavramı, “yapması gereken şey/sünnetullah (ilahi kanun)” anlamındadır. Yükselip zirveye ulaşan bir şeyin sonsuza dek o zirveyi korumayacağı, zamanla düşüşe geçeceği, inişli yokuşlu bu dünyada her bir makamın ve zirvenin sonunun olması ilahi kanundur.

¹¹¹¹ Tirmizî, “Rada’ “ 11.

¹¹¹² Buhârî, “Savm” 51.

¹¹¹³ Buhârî, “Hibe” 23.

¹¹¹⁴ Buhârî, “Cenâiz” 2; “Selam” 4.

¹¹¹⁵ İbn Hibban, “Kitabu’l-İman” 235.

¹¹¹⁶ Buhârî “Cihad” 59; Ebû Davûd, “Edeb” 8.

“Hakkında vasiyet edebileceği bir malı bulunan Müslüman kimsenin vasiyeti yanında yazılı olmaksızın iki gece geçirme hakkı yoktur.”¹¹¹⁷ anlamındaki hadis, malı olan kişilerin vasiyetlerinin yanlarında yazılı olması gerektiğini tavsiye etmektedir. Bu vasiyetin yazılı olarak kişilerin yanında bulundurulması zorunluluk değil güzel bir davranıştır. Bu itibar ile hak kavramı bu hadiste “kişinin güzel ahlakındandır” anlamına geldiği söylene bilir.¹¹¹⁸

*Ebi Üseyd el-Ensâri'nin rivayet ettiğine göre kendisi birgün Rasûlullah (s.a.v.)'i mescidin dışında konuşurken işitmiş (ve orada Hz. Peygamberin konuşmakta olduğunu gören) erkekler (Hz. Peygamberi daha yakından dinleyebilmek için) yolda (Hz. Nebi'in etrafında) bulunan kadınlarla karışmışlar. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.) kadınlara (hitaben): 'Geri çekilin, sizin yolun ortasından gitmeniz (doğru) olmaz. Size gereken yolun kenarı (ndan yürümeniz)dir' buyurdu. Bunun üzerine kadınlar duvara sürtünerek yürür oldular. Hatta (yolun kenarında bulunan) duvar(lar)a sürtünürcesine yürümelerinden dolayı elbiseleri (zaman zaman) duvar(lar)a takılıyordu.*¹¹¹⁹

Yol adabından bahseden bu hadiste hak kelimesi lügavi anlamlarından biri olan “yolun tam ortasından” gitmek anlamındadır.¹¹²⁰

2.7.5. Garîbu'l-Kur'ân Eserlerinde Hak

Ebubekir es-Sicistânî'nin ifadesine göre hak kelimesi, على/alâ harfiyle kullanıldığında veya tek başına kullanıldığında, “vacip olma” veya “gereklilik” anlamını taşır. Yani, hak kelimesi, “bir şeyin yapılması veya yerine getirilmesi gereken, zorunlu ve yerine getirilmesi beklenen” bir durumu belirtir.¹¹²¹

Ragîb el-İsfâhânî, hak kelimesinin gerçek anlamının “bir şeye mutabık olmak/muvafık kalmak” olduğu söyler. Ona göre hak kavramı, Kur'ân'da dört ayrı anlamda kullanılmıştır:

a) “Hikmet gereğince bir şeyi icad eden/mucidi”: Hak bu anlamı ifade ettiğinden dolayıdır ki yüce Allah'a da “Hak” denilmektedir. “Onlar Hak mevlaları olan Allah'a

¹¹¹⁷ Buhârî “Vesâyâ” 1; Müslim, “Vasiyyet” 4.

¹¹¹⁸ Zebidî, Tacü'l-Arûs, 15/167.

¹¹¹⁹ Ebu Davûd, Edep, 5272.

¹¹²⁰ Zebidî, Tacü'l-Arûs, 15/169.

¹¹²¹ Ebubekir es-Sicistânî, Ğarîbu'l-Kur'ân, 76; 78.

döndürülecekler”¹¹²² ayetinde hak kavramı ile herhangi bir şeyi “hikmet gereği var eden Allah” kastedilmiştir.

b) “Hikmet gereği var edilen işe de hak denilmektedir. Bundan dolayı “Allah’ın bütün fiilleri haktır” denilmiştir. *“Güneşi bir aydınlık, ayı bir nur kılan ve yılların sayısını ve hesabı bilmeniz için ona duraklar tesbit eden O’dur. Allah, bunları ancak hak ile yaratmıştır.”*¹¹²³ ayetinde hak kavramı bu anlamıyla kullanılmıştır.

c) “İnanılan şeyin harici hükme mütabık olması” da hak kavramının anlamına dahildir. Buna “falancanın yeniden dirilme, cennet ve cehennem hususundaki inancı haktır” cümlesi bir örnektir. *“Allah, iman edenleri, hakkında ayrılığa düştükleri hakka kendi izniyle erіştirdi”*¹¹²⁴ ayetinde hak kavramı, bu anlamı ifade etmektedir.

d) “Bir sözün ya da fiilin hak olması demek, gerektiği yerde gerektiği kadar olması” anlamlarındadır. Örneğin “senin sözün haktır” cümlesinde bu anlam vardır. *“İşte böylece Rabbinin yoldan çıkanlar hakkındaki ‘Onlar inanmazlar’ sözü hak oldu”*¹¹²⁵ ayetinde de hak kavramı, sözü söylenmenin hak ve gerekli olduğu anlamındadır.¹¹²⁶

Firuzâbâdî’ye göre hak kavramı, “Allah’ın isim ve sıfatı,” “Kur’ân,” “batılın mukabili,” “kesinleşmiş hüküm,” “adalet,” “İslam,” “mal/mülk,” “var olan mevcudat,” “doğruluk,” “ölüm,” “layık” ve “görev” anlamını kapsar. *حَاقَّة* /Haqqehu ifadesi, “bir şeyi ortalamak;” *الحاقَّة* /el-haqqetu “felaket,” “kıyamet” anlamına gelir.¹¹²⁷ Sanânî de bu kavramın “gerekli oldu” anlamında olduğunu belirtmiştir.¹¹²⁸

2.7.6. Vücûh ve Nezâir Eserlerinde Hak

Mukâtil’e (ö. 150) göre Kur’ân-ı Kerîm’de zikrolunan el-hak kelimesi onbir manayı barındırmaktadır:

1) Allah:

¹¹²² Yûnus 10/30.

¹¹²³ Yûnus 10/5.

¹¹²⁴ el-Bakara 2/213.

¹¹²⁵ Yûnus 10/33.

¹¹²⁶ Rağib el-İsfehânî, *Müfredâtü Elfazi’l-Kur’ân*, 246-247.

¹¹²⁷ Firuzâbâdî, *el-Kamûsü’l-Muhîr*, 875.

¹¹²⁸ es-San’anî, *Tefsiru Ğaribi’l-Kur’ân*, 152.

“وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ” : Şayet Hakk, onların hevâ (istek ve tutku)larına uyacak olsaydı; mutlaka, gökler, yer ve bunların içinde olan herkes bütün dengeler bozulurdu.¹¹²⁹ ayetinde hak, “Allah” anlamındadır.¹¹³⁰

2) Kur’ân:

“بَلْ مَتَّعْتُ هَؤُلَاءَ وَآبَاءَهُمْ حَتَّىٰ جَاءَهُمُ الْحَقُّ وَرَسُولٌ مُّبِينٌ” : Hayır; Ben onları ve atalarını, kendilerine hak ve açıklayan bir elçi gelinceye kadar yararlandırdım.”¹¹³¹ ayetinde hak kavramı “Kur’ân” anlamındadır.¹¹³²

3) İslam:

“إِنَّكَ عَلَىٰ الْحَقِّ الْمُبِينِ” : Sen apaçık hak üzeresin”¹¹³³ ayetinde hak kavramı “İslam” anlamındadır.¹¹³⁴

4) Adalet:

“يَوْمَئِذٍ يُوقِفُهُمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ” : O gün Allah onlara hak olan cezalarını eksiksiz verir”¹¹³⁵ ayetinde hak kelimesi adalet anlamındadır ve Allah’ın onları “adaletli” bir şekilde hesaba çekeceği belirtilmiştir.¹¹³⁶

5) Tevhid:

“بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ وَصَدَّقَ الْمُرْسَلِينَ” : Hayır! o, hakkı getirmiş ve gönderilen (elçi)leri de doğrulamıştı.”¹¹³⁷ ayetinde hak “tevhid” manasındadır.¹¹³⁸

6) Doğru/Gerçek:

“وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا” : Allah’ın va’adi Hakk’tır.”¹¹³⁹ ayetinde hak “doğru” anlamında kullanılmıştır.¹¹⁴⁰

7) Vacip olmak/Gerekli olmak:

¹¹²⁹ el-Müminûn 23/71.

¹¹³⁰ Mukâtil, *el-Vücûh ve ’n-Nezâir fi ’l-Kur’âni ’l-Kerîm*, 222.

¹¹³¹ ez-Zuhruf 43/29.

¹¹³² Mukâtil, *el-Vücûh ve ’n-Nezâir fi ’l-Kur’âni ’l-Kerîm*, 222.

¹¹³³ en-Neml 27/79.

¹¹³⁴ Mukâtil, *el-Vücûh ve ’n-Nezâir fi ’l-Kur’âni ’l-Kerîm*, 223.

¹¹³⁵ en-Nûr 24/25.

¹¹³⁶ Mukâtil, *el-Vücûh ve ’n-Nezâir fi ’l-Kur’âni ’l-Kerîm*, 223.

¹¹³⁷ es-Sâffât 37/37.

¹¹³⁸ Mukâtil, *el-Vücûh ve ’n-Nezâir fi ’l-Kur’âni ’l-Kerîm*, 224.

¹¹³⁹ Yûnus 10/4.

¹¹⁴⁰ Mukâtil, *el-Vücûh ve ’n-Nezâir fi ’l-Kur’âni ’l-Kerîm*, 224.

وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي *“Fakat Benden çıkan şu söz hak oldu...”*¹¹⁴¹ ayetinde hak “gerekli oldu” anlamındadır.¹¹⁴²

8) Batıl olmayan/Hakkın gerçek anlamı:

*“Bu böyledir; Çünkü Allah (c.c.), O Hakkın ta kendisidir”*¹¹⁴³ ayetinde hak “batıl olmayan” anlamındadır.¹¹⁴⁴

9) Mal:

*“Üzerinde hak olan da yazdırsın”*¹¹⁴⁵ ayetinde hak, üzerinde “mal bulunan/borçlu” anlamındadır.¹¹⁴⁶

10) Evlâ/Daha layık olan:

*“Bizler liderliğe ondan daha layıgız”*¹¹⁴⁷ ayetinde hak “daha evlayız/daha öncelikliyiz” manasındadır.¹¹⁴⁸

11) Pay:

*“Onların mallarında bir hakkı vardır.”*¹¹⁴⁹ ayetinde zikredilen hak, “belirlenmiş bir pay” anlamındadır.¹¹⁵⁰

Ebû Hilâl el-Askerî, (ö. 400) Mukâtil’den farklı olarak “daha layık olma” anlamını hak kelimesine yüklememiştir. Ona göre hak kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de on anlamda kullanılmıştır.¹¹⁵¹ İbnü’l-Cevzi (ö. 597) ise Mukâtil’in zikrettiği anlamlara “ihtiyaç,” “açıklama,” “Kâbe’nin durumu,” “kelime-i tevhit,” “zamanın bitmesi,” “gerçekleştiren” ve “kesin” anlamlarını da ekleyerek Kur’ân’da hak kelimesinin onsekiz anlamda kullanıldığını vurgulamıştır.¹¹⁵²

¹¹⁴¹ es-Secde 32/13.

¹¹⁴² Mukâtil, *el-Vücûh ve 'n-Nezâir fi 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*, 224.

¹¹⁴³ el-Hac 22/62.

¹¹⁴⁴ Mukâtil, *el-Vücûh ve 'n-Nezâir fi 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*, 225.

¹¹⁴⁵ Bâkârâ 2/282.

¹¹⁴⁶ Mukâtil, *el-Vücûh ve 'n-Nezâir fi 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*, 225.

¹¹⁴⁷ Bâkârâ 2/247.

¹¹⁴⁸ Mukâtil, *el-Vücûh ve 'n-Nezâir fi 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*, 225.

¹¹⁴⁹ Me'âric 70/24.

¹¹⁵⁰ Mukâtil, *el-Vücûh ve 'n-Nezâir fi 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*, 225-226.

¹¹⁵¹ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh ve 'n-Nezâir fi 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*, 185-188.

¹¹⁵² İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü 'l-A'yûni 'n-Nevâzir*, 265-269.

2.7.7. Tefsir Eserlerinde Hak

Tefsir kaynakları, vücûh ve Nezâir eserlerinde “el-hak” kavramı için zikredilen anlamlardan daha farklı anlamlara yer vermişlerdir. Mukatil’in “el-hak” kavramını Müminûn 71. ayetinde Allah olarak yorumlamışsa da müfessirler bu kavramın “Allah,”¹¹⁵³ “Hz. Muhammed’in getirmiş olduğu İslam dini,”¹¹⁵⁴ “Kur’ân”¹¹⁵⁵ ve “doğruluk”¹¹⁵⁶ anlamlarında olduğunu belirtmişlerdir.

Vücûh eserlerinin hak kavramını “Kur’ân” olarak açıkladığı Zuhrûf 29. Ayette müfessirler, bu kavramı “Kur’ân,”¹¹⁵⁷ “Peygamber,”¹¹⁵⁸ “İslam”¹¹⁵⁹ ifadeleriyle açıklamışlar.

Mukâtil’in hak kavramını Neml 79. ayette “İslam” olarak açıkladığı görülmüştür. Müfessirler ise bu kavramı “hak din,”¹¹⁶⁰ “doğru kişi,”¹¹⁶¹ “şüphenin olmadığı gerçeklik”¹¹⁶² anlamlarında olduğunu açıklamıştır.

Mukâtil’in Nûr 25. Ayette hak kavramını adalet olarak yorumladığı görülmüştür. Müfessirler ise bu kavramı, “zulmetmeyen,”¹¹⁶³ “sübutunda şüphe olmayan,”¹¹⁶⁴ “Allah’ın ismi,” “Allah’ın sıfatı olup açıklayan ve hidayete erdiren,”¹¹⁶⁵ “adil ve düzeltici,”¹¹⁶⁶ “her hakkı ortaya çıkaran,”¹¹⁶⁷ anlamlarına yorumşlardır.

Mukâtil’in hak kavramını tevhid anlamıyla karşıladığı es-Sâffât 37. ayette müfessirler, “çürümeye maruz kalmayan şeyin ispatı,” “gerçek olan,”¹¹⁶⁸ “tevhid,” “vaâd ve vaîdi barındıran Kur’ân,”¹¹⁶⁹ “hak din,”¹¹⁷⁰ anlamlarıyla karşılamışlar.

¹¹⁵³ Tâberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, 17/ 89.

¹¹⁵⁴ Zemâhşerî, *el-Keşşâf*, c. 4, s. 241; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 23/113.

¹¹⁵⁵ Celâleddin es-Sûyûtî-Celâleddin el-Mâhâllî, *Tefsiru'l-Celâleyn*, 346.

¹¹⁵⁶ Ebû Hâyyân, *Tefsiru'l-Bahru'l-Mühît*, 6/382.

¹¹⁵⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. 27, s. 209; Zemâhşerî, *el-Keşşâf*, 5/437.

¹¹⁵⁸ Tâberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, 20/ 579.

¹¹⁵⁹ Beğâvî, *Meâlimu't-Tenzîl*, 7/211.

¹¹⁶⁰ Muhammed Ali es-Sabûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 2/419.

¹¹⁶¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 24/216.

¹¹⁶² Zemâhşerî, *el-Keşşâf*, 4/472.

¹¹⁶³ es-Sabûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 2/333.

¹¹⁶⁴ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 4/24-25.

¹¹⁶⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 18/192-193.

¹¹⁶⁶ Ebû Hâyyân, *Tefsiru'l-Bahru'l-Mühît*, 6/405.

¹¹⁶⁷ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Mehmet Özkan (İstanbul: Gökalp Matbaası), 4/3493.

¹¹⁶⁸ Ebû Hâyyân, *Tefsiru'l-Bahru'l-Mühît*, 7/343.

¹¹⁶⁹ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 4/517.

¹¹⁷⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 26/135.

Mukâtil'in hak kavramını “gerçek/doğru” anlamlarıyla karşıladığı Yûnus 4. ayette müfessirler hak kelimesini kendisinden önceki “وَعَدَ” kelimesini te'kit edip/pekiştirdiğini zikretmiştir.¹¹⁷¹ Yani hak kelimesi bu ayette Allah, “size gerçek vaatte bulunuyor” anlamını katmaktadır.¹¹⁷²

Mukâtil'in hak kavramını “vacip olmak/gerekli olmak” anlamlarıyla açıkladığı Secde 13. ayette müfessirler, hakkın “azabın vacip olması”¹¹⁷³ ve “sözün gerçekleşmesi”¹¹⁷⁴ anlamlarıyla izah etmişlerdir.

Mukâtil'in hak kavramını gerçek anlamındaki “batıl olmayan” anlamıyla karşıladığı Hac 62. ayetini müfessirler “batıl olmayan,” “ilahlığı sabit olan”¹¹⁷⁵ “Allah'ın haklı olması”¹¹⁷⁶ “ibadetin sadece kendisine yapılacağı gerçek ilah,”¹¹⁷⁷ “gerçeğe mutabık olan”¹¹⁷⁸ anlamlarıyla karşılamışlar. Bu ayette müfessirlerin çoğu hemen hemen aynı manayı kastetmişlerdir. Bu ayette hakkın gerçek anlamında/batılın mukabili olarak tefsir edilmesi kanaatimizce de uygundur. Zira ayetin devamında hakkın mukabilinde “batıl” kavramı zikredilmiştir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi hak kelimesinin gerçek anlamı batılın zıddıdır.

Mukâtil'in hak kavramını mal anlamıyla karşıladığı Bakara 282. ayetindeki hak kavramını müfessirler, “borçlu kişi,”¹¹⁷⁹ “borçlu üzerine gerçekleşen şey/borç”¹¹⁸⁰ anlamlarıyla karşılamışlar. Ayetin siyak ve sibakına uygun olan da borç olarak yorumlanmasına münasiptir. Ancak hak kelimesinden önce “mal” mevsufunu mukadder ettiğimizde, hem “hak” kavramı asıl anlamından çıkmamış olur hem de mana ayetin siyak ve sibakına daha uygun olmuş olur.

¹¹⁷¹ Zemâhşerî, *el-Keşşâf*, 3/115; Ebû Hâyyân, *Tefsîru'l-Bahru'l-Mühît*, 5/128; Tâberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 12/ 115.

¹¹⁷² Tâberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 12/115.

¹¹⁷³ Tâberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 18, 606.

¹¹⁷⁴ Râzi, *Mefâtihu'l-Gâyb*, 25/179.

¹¹⁷⁵ Zemâhşerî, *el-Keşşâf*, c. 4, s. 208.

¹¹⁷⁶ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, c. 3, s.633.

¹¹⁷⁷ İbni Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 10/92.

¹¹⁷⁸ İbni Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 17/316.

¹¹⁷⁹ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 1/507; Tâberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 5/81; Ebû Hâyyân, *Tefsîru'l-Bahru'l-Mühît*, 2/360.

¹¹⁸⁰ İbni Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 3/103; İbni Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/508.

Mukâtil'in hak kavramını evlâ/daha layık anlamıyla karşıladığı Bakarâ 247. ayetini müfessirler de “daha layık/evla” anlamında olduğunu zikredilmiştir.¹¹⁸¹

Mukâtil'in hak kavramı pay anlamıyla karşıladığı Me'âric 24. ayetini müfessirler, “pay”¹¹⁸² “zekât,” “zekâtın dışındaki sadakalar,” “akraba ziyareti,”¹¹⁸³ “misafir ağırlamak,” “aciz ve zayıf kişileri taşımak,” “yoksula yapılan yardım”¹¹⁸⁴ “her Cuma günü ya da her ay vermeyi kendisine adet edindiği şey”¹¹⁸⁵ anlamlarıyla karşılamıştır.

2.7.8. Hak Kavramı Hakkında Genel Değerlendirme

Hak kelimesinin Arap dili sözlüklerinde kullanılan temel anlamı “batılın zıddı” anlamıdır.¹¹⁸⁶ Hak kelimesi على/a'lâ harfî ile kullanılması durumunda vacip olmak/gerekli olmak anlamına gelir.¹¹⁸⁷ Hak kelimesinin anlamları arasında “bir şeye mutabık olmak/muvafık kalmak” anlamı da ön plandadır. Aynı şekilde hak bir şeyin “yaratıcısı, mucidi,” bir sözün ya da fiilin hak olması “gerektiği yerde gerektiği kadarı olması anlamlarındadır.” Bu anlamıyla “hikmetin gereğine uygun yapılan iş”¹¹⁸⁸ demektir. el-Hak “Allah'ın isimlerinden” olup “daima sabit olan hükümlerliliği yok olmayan” demektir.¹¹⁸⁹

Kavramlarla alaklı bazı kitaplarda hak kavramı için yirmi vecih sayılmıştır.¹¹⁹⁰ Ancak bu biraz abartı olmuştur. Hak kelimesinin Kur'ân'da temelde iki anlamı mevcuttur. Bunlar:

1) Gereklilik/Yükümlülük: Kur'ân-ı Kerîm'de hak kavramıyla mü'minlerin yapmaları ya da yapmamaları gereken şeyi belirtmektedir. على harfî ceri ile müteaddi olan bütün yerlerde bu anlamda kullanılmıştır.

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ
“Birinize ölüm yaklaştığında, eğer geriye mal bırakıyorsa anasına, babasına ve

¹¹⁸¹ Beğâvî, *Meâlimu't-Tenzil*, 1/298; Zemâhşerî, *el-Keşşâf*, 1/472; İbni Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2/489.

¹¹⁸² İbni Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 14, s. 134.

¹¹⁸³ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 5/389.

¹¹⁸⁴ Tâberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, 23/270; Kürtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 21/238.

¹¹⁸⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 29/63.

¹¹⁸⁶ Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, 3/6; Cevherî, *es-Sihâh*, 267.

¹¹⁸⁷ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 3/6; Râğîb el-İsfâhânî, *Müfredatu Elfâzi'l-Kur'ân*, 247.

¹¹⁸⁸ Râğîb el-İsfâhânî, *Müfredatu Elfâzi'l-Kur'ân*, 246-247.

¹¹⁸⁹ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 185.

¹¹⁹⁰ Ahmed Ubeyd el-Kubeysî, *Mevsuatü'l-Kelîme ve Ahavâtuhâ*, 3/445-446.

akrabasına uygun bir vasiyette bulunması, sakınanlara bir hak olmak üzere yazıldı”¹¹⁹¹
ve

اَجْنَحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ اَوْ تَقْرَضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرُهُ وَعَلَى
الْمُقْتَرِ قَدْرُهُ مَتَاعاً بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُحْسِنِينَ

“Kendilerine el sürmediğiniz, mehirlerini tesbit etmediğiniz kadınları boşamanızda sizin için bir sakınca yoktur. Onları yararlandırın, zengin olan kendi gücü, darda olan da kendi gücü oranında, maruf (meşru ve örfe uygun) bir şekilde yararlandırın. (Bu,) iyilik edenler üzerinde bir haktır”¹¹⁹² ayetlerinde hak kavramı “yapmaları gereken yükümlülükleri” anlamına gelmektedir.

2) Gerçeklik: Hak kavramı, Kur’ân’da “batılın zıddı gerçeklik/doğruluk” anlamında da kullanılmıştır.

“الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ” : Hak Rabbindendir. Artık, sakın şüpheye düşenlerden olma”¹¹⁹³

“وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ” : “Hakkı batılla karıştırıp da bile bile hakkı gizlemeyin.”¹¹⁹⁴ ayetlerinde hak “gerçeklik/batılın mukabili” anlamındadır. Din ve Kur’ân’ın indirilmesi ile alakalı bir cümlede zikredilen hak kavramı, “sahte olmayan/batılın zıddı olup doğru” anlamını belirtir. Kur’ân’da hak kavramının en yaygın anlamı da budur.¹¹⁹⁵ “فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ”¹¹⁹⁶ İman edenler, kuşkusuz bunun Rablerinden gelen bir hak olduğunu bilirler”¹¹⁹⁶ ayeti buna örnek gösterilebilir.

Mukâtil, Mü’minûn 71. “وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ” : Eğer hak onların keyfî arzularına uysaydı muhakkak ki gökler, yer ve bunlarda bulunanların düzeni bozulurdu.”¹¹⁹⁷ Mealindeki ayette zikredilen hak kavramının Allah’ın bir adı yerine kullanıldığını zikretmişti. Ancak ayetin siyak ve sibakı incelendiğinde hak kelimesinin bu ayette “insanın keyif ve arzularına göre değişmeyen objektif olan gerçeklikler” anlamının kastedildiğini söylemek daha uygun olacaktır. Hak kavramı, 70. âyette olduğu gibi, bu ayette de genel bir ifadeyle varlık âlemindeki düzen ve dengeyi

¹¹⁹¹ Bakara 2/180.

¹¹⁹² el-Bakara 2/236.

¹¹⁹³ el-Bakara 2/147.

¹¹⁹⁴ el-Bakara 2/42.

¹¹⁹⁵ Hasan Cebel, el-Mu’cemü’l-iştikâkî, 1/468.

¹¹⁹⁶ el-Bakara 2/26.

¹¹⁹⁷ el-Mü’minûn 23/71.

temsil ettiği gör÷lmektedir. Bu bağlamda hak, hem evrensel gerçekliğin bir ifadesi hem de ilâhî bir sistemin yansıması olarak anlaşılabilir. Ayrıca ayetin devamında zikredilen düzenin bozulacağı ile alakalı ifadeler de görüşümüzü destekler mahiyettedir.¹¹⁹⁸

Mukâtil'in Zuhîrûf 29. “بَلْ مَنَعْتُ هَؤُلَاءِ وَأَبَاءَهُمْ حَتَّىٰ جَاءَهُمُ الْحَقُّ وَرَسُولٌ مُّبِينٌ” : *Doğrusu bunları da atalarını da kendilerine hak ve apaçık bir peygamber gelinceye kadar geçindirdim.*¹¹⁹⁹ Ayetinde hak kavramını Kur'ân anlamıyla açıkladığı gör÷lmüştür. Ancak hak kavramının burada sadece Kur'ân olarak yorumlanması amm/genel olan bir lafzın mesnedsiz olarak hususileştirilmesi demek olur ki bu da uygun değildir. Ayrıca bu ayetten hemen önceki ayetlerde Hz. İbrahim'in tevhid mücadelesi zikredilmiştir. Buna da dayanarak bu ayette hak kavramından “gerçek ve çelişkili olmayan kesin bilgiler” anlaşılması daha uygun olacağı soncuna varırız.

Mukâtil'in Neml 79. “إِنَّكَ عَلَىٰ الْحَقِّ الْمُبِينِ” : *Sen apaçık hak üzeresin*¹²⁰⁰ ayetinde hak kavramını “İslam” anlamıyla açıkladığı gör÷lmüştür. Bu ayetin müşriklerin eziyet ve sözleri karşısında peygambere teselli vermesi ve Allah'a dayanıp tevekkül etmesinin istenmesine bakılarak hak kavramının burada “doğruluk ve istikamet” olarak yorumlanmasına karine olduğu söylenebilir.

Mukâtil'in Nûr 25. “يَوْمَئِذٍ يُوقِفُهُمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ” : *O gün Allah onlara hak olan cezalarını eksiksiz verir*¹²⁰¹ ayetinde hak kavramına “adalet” anlamını vermiştir. Ne var ki ifk hadisesinden bahseden bu ayetlerde bizzat “Allah'ın ismi” olarak ya da asıl anlamı olan “batılın zıttı olan hakkın” anlaşılması daha uygun olur. Nitekim hak kelimesinden sonra zikredilen “لَحَقُّ الْمُبِينِ” ifadesi de Mukâtil'in zikrettiği adalet anlamına hamledilmesine engeldir. Zira “el-mübîn” kelimesi “eşyayı olduğu gibi bildiren” ya da “hak olduğu apaçık olan” demektir. Bu itibarla mübîn kelimesinin Allah'ın ilahlığının apaçık olduğu, ilahlıkta başkasının ona ortak olmadığı, başkalarının ceza ve mükâfata kâdir olmadığı şeklinde açıklanması bu makama uygun düşmeyip ayetin kendi içerisinde münasebeti de yoktur. Aynı şekilde hak kelimesinin de apaçık

¹¹⁹⁸ Hayrettin Karaman vd. *Kur'ân Yolu Tefsiri*, 4/35.

¹¹⁹⁹ ez-Zuhîrûf 43/29.

¹²⁰⁰ en-Neml 27/79.

¹²⁰¹ en-Nûr 24/25.

hak sahibi, adaleti gayet açık olan, adil şeklinde tefsir edilmesi de bu makamla hiçbir münasebeti yoktur.¹²⁰²

Mukâtil'in Sâffât 37. “بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ وَصَدَّقَ الْمُرْسَلِينَ” : *Hayır, o, hakkı getirmiş ve gönderilen (elçi)leri de doğrulamıştı.*”¹²⁰³ Ayetinde hak kavramını “tevhid” anlamıyla açıkladığı görülmüştür. Ancak bir önceki âyetin bağlamı dikkate alındığında, müşriklerin Peygamber Efendimiz’i (s.a.v.) “şair” ve “deli” gibi ithamlarla suçladıkları, özellikle tevhid inancından kaçındıkları anlaşılmaktadır. Bu bağlamda “hak” kavramının sadece tevhid inancına indirgenmeden, ahiret inancı ve diğer iman esaslarıyla birlikte değerlendirilen; dürüstlük, adalet, hakka riayet, insanların yaratılıştan eşitliği gibi temel ahlâkî ve hukukî ilkeleri de içine alan kapsamlı bir anlamla ele alınması daha isabetli görünmektedir. Dolayısıyla âyette geçen “hak” kelimesi, Kur’ân’ın müşriklerle tartışma zemininde ortaya koyduğu ve kabul ettirmeyi hedeflediği ana esaslar; yani hem inanç hem de evrensel ahlâkî değerlerin tamamı olarak anlaşılmalıdır. Bu yaklaşım, hem bağlamın daha doğru okunmasını sağlar hem de Kur’ân’daki “hak” kavramının bütüncül anlam alanına işaret eder.¹²⁰⁴

Mukâtil'in Yûnus 4. “وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا” : *Allah’ın va’adi Hakk’tır.*”¹²⁰⁵ Ayetinde hak kavramını “doğru” anlamına geldiğini ifade etmiştir. Ancak bu ayette hak kelimesi kensinden önceki zikredilen vaad kelimesini pekiştirmektedir. Yani hak kelimesi bu ayette Allah, “size gerçek vaatte bulunuyor” anlamını katmaktadır.¹²⁰⁶ Allah’ın bütün vaatleri gerçek/hak olduğu halde özellikle bu ayette hak ile nitelemesinin sebebi çok yaygın olsa bile batılın sebat ve devamının olmadığını vurgulamak içindir. Hak, “batılın zıddı olup sabit ve daim olandır.”¹²⁰⁷ Ayetin siyak ve sibakı dikkate alındığında, bu anlamın ayette geçen hak kelimesi için en uygun yorum olduğu anlaşılmaktadır. Zira, ayetin öncesinde inkâr edenlere Allah’ın ölümden sonra diriltmeye muktedir olduğu bildirilmiş, bu ayette ise Allah’ın verdiği vaadin “batıl olmadığı” ve “gerçek bir vaat” olduğu açıkça vurgulanmıştır.

¹²⁰² Ebû Suud Efendi, İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâyâ Kitâbi'l-Kerim, Trc. Ali Akın, (İstanbul: Boğaziçi Yayınları 2007), 9/4264.

¹²⁰³ es-Sâffât 37/37.

¹²⁰⁴ Hayreddin Karaman vd. *Kur’ân Yolu Tefsiri*, 4/531.

¹²⁰⁵ Yûnus 10/4.

¹²⁰⁶ Tâberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur’ân*, 12/115.

¹²⁰⁷ Şa'râvî, *Tefsiru's-Şa'râvî*, 9/566 (5720).

Mukâtil'in Secde 13. “وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي : *Fakat Benden çıkan şu söz hak oldu.*”¹²⁰⁸ Ayetinde hak kavramını “gerekli oldu” anlamıyla açıkladığı görülmüştür. Ancak ayetten “bir işin gerektiği şekilde gerektiği yerde gereği kadar” anlamlarına hamledilmesi daha isabetlidir.¹²⁰⁹ Ayrıca hak kelimesinin “vacip olmak” anlamlarına gelebilmesi على harfi ile kullanılmasına bağlıdır.¹²¹⁰ Bu ayette harfi cer olan على ile müteaddi olmadığına göre vacip olma anlamına tefsir edilmemesi Arap dili sözlüklerine de mutabık kalınmış olur.

Mukâtil'in Bakara 247. “وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ: *bizler liderliğe ondan daha layığız*”¹²¹¹ ayetinde hak kavramını “daha evla/daha öncelikli anlamlarıyla izah ettiği görülmektedir. Ancak daha layık anlamı hak maddesinden anlaşılmamaktadır. Çünkü hiçbir sözlükte “hak” maddesinin daha layık manasına geldiği zikredilmez. “أَحَقُّ” kelimesinin daha layık anlamına gelmesi, kelimenin ismi tâfdîl olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü ismi tafdîlde bir karşılaştırma olup birini diğerlerine üstün tutma anlamı vardır.¹²¹²

Mukâtil'in Meâric 24. “وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ *“Onların mallarında bir hakkı vardır.”*”¹²¹³ Ayetinde zikredilen hak kavramını “belirlenmiş bir pay” anlamıyla açıkladığı görülmektedir. Ayette “belli pay” ifadesinden hareketle burada zekâtın kastedildiğini çünkü zekâtın dışındaki mallarda payın belirlenmediğini¹²¹⁴ ifade eden müfessirler olsa da Âlûsî, zekâtın Medine’de farz olup miktar ve nisabının Medine’de belirlendiğini oysaki bu surenin Mekke’de indiğini delil sayarak “belli payın” zekât olmadığını belirtmiştir.¹²¹⁵

Hak kelimesini kendisine nispet edilen ve onu diğer anlamlardan ayıran gerçek bir anlamı vardır. Diğer anlamlar hak ile ilişkili olup onun gerçek manası/temel anlamı değildir. Kur’ân-ı Kerîm, yukarıda hak kelimesine verilen “Allah,” “Kur’ân,” “adalet,” “doğruluk,” mal” gibi anlamlarının olduğunu vurgulamamış; bu kavramların her birinin hak olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca hak kelimesi cins bir isim olup sayısız hükümleri kapsar. Bu hükümleri belli bir sayı ile sınırlı tutmak uygun değildir. Nitekim Allah’ın mükelleflere farz kıldığı “bütün yükümlülükler birer haktır.” “Faziletli/erdemli bütün

¹²⁰⁸ es-Secde 32/13.

¹²⁰⁹ Râğib el-İsfahânî, *Müfredâtu Elfâzi 'l-Kur'ân*, 246.

¹²¹⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbu 'l-Ayn*, 3/6; Râğib el-İsfahânî, *Müfredâtu Elfâzi 'l-Kur'ân*, 247.

¹²¹¹ el-Bâkârâ 2/247.

¹²¹² Nüreddin Abdurrahman el-Câmî, *el-Fevâidü 'd-Diyâiyye*, (Mardin: Mehmet Nuri Nas Kitapevi Bt: yok), 324.

¹²¹³ el-Me'âric 70/24.

¹²¹⁴ Şevkânî, *Fethu 'l-Kadîr*, 5/389.

¹²¹⁵ Âlûsî, *Rûhu 'l-Meânî*, 29/63.

davranışlar hakır.” “Allah hakır.” “Peygamber hakır.” “Allah’ın indirdiği bütün kitaplar hakır.” “Melekler hakır.” “Ölüm hakır.” “Kabir azabı, haşır, sırat, cennet ve cehennem gibi ahiretle ilgili bütün hususlar hakır.” Bunun gibi hak kelimesine yüklenebilecek sonsuz anlamlar mevcuttur. Eğer vücûh ehlinin dediği şekilde hareket edilirse hak kelimesine binlerce anlam yüklenebilir.¹²¹⁶ Sonuç olarak hak kelimesi bütün bu manaları niteleyip bunların gerçek olduğunu/batıl olmadığını ifade eder. Bütün bu anlamlar hak kelimesinin manası değildir.

2.8. MEVT¹²¹⁷

2.8.1. Mevt Kavramının Lugat ve İstilah Anlamları

2.8.1.1. Mevt Kavramının Lugavi Anlamı

a) Ölüm

Dil bilgini Halil b. Ahmed (ö. 175), meyyit/ مَيِّت kelimesinin kökenine dair yaptığı değerlendirmede, bu kelimenin aslının مَوِيْتُ /mevyitun olduğunu ifade etmektedir. Ona göre الميتة/el-meytetu ifadesi, hem “şer’î anlamda kesimi yapılmadan ölen kara veya deniz hayvanlarını” tanımlamak için hem de genel olarak “ölümü” tanımlamak için kullanılmaktadır. وقع في المال الموتان /Veqa’a fi’l-mâli’l-mevtân yani “hayvanlar arasında öldürücü bir hastalık ortaya çıktı” cümlesindeki el-mevtân kelimesi, öldürücü hastalık anlamındadır. Bu deyim, özellikle sürülerde yayılan ve “toplu ölümlere yol açan salgın hastalıklar” için kullanılır. Bu kullanım, Arap dilinde “mevt” kökünün, yalnızca bireysel ölümü değil, toplumsal ya da yaygın ölümleri ve felaketleri de kapsayan geniş bir anlam alanına sahip olduğunu gösterir. امات الرجل /Emâte’r-racül ifadesi, bir “adamın akrabasının ölmesini” ifade eder. Bu kullanım, “ölüm” kavramını daha geniş bir bağlamda, bir kişinin yakın çevresindeki ölüm olayına işaret etmek için kullanır. Burada

¹²¹⁶ Zeydân, *lâ vücûh velâ Nezâir fî Kütûbi’l-Vücûhi ve’n-Nezâir*, 256.

¹²¹⁷ Ulaşılabildiğimiz kadarıyla mevt/ölüm kavramıyla alakalı iki adet çalışma mevcuttur.

Mücella Nur Avcı, Kur’ân’da Hayat ve Mevt Kavramlarının Semantik Analizi (Erciyes Üniversitesi 2019); Fatma Sinem Avcılar, İslam Felsefesinde ve Modern Batı Felsefesinde Ölüm Kavramı (İzmir Katip Çelebi Üniversitesi 2020).

Mustafa Koç, *Din Psikolojisi Açısından “Ölüm Sonrası Hayat” Kavramına Semantik Bir Yaklaşım*(EKEV Akademi Dergisi, 2001, cilt: 3, sayı: 1); Sema Yılmaz, “8-13 Yaş Çocuklarının Bilişsel Gelişiminde “Ölüm Kavramı” (Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012, cilt: 16, sayı: 1); Saadettin Kocatürk, Mevlâna’da Ölüm Kavramı, (Mevlâna Sevgisi, 1981) makaleleri mevcuttur.

“emâte” fiili, birinin ölümünü anlatan bir terim olarak, “ölüm getirmek” veya “ölümle sonuçlanmak” anlamında kullanılmıştır.¹²¹⁸

Ezherî’nin naklettiğine göre, el-Leys الموت/mevt kavramını, “Allah’ın yarattığı bir varlık” olarak tanımlamıştır. Ezherî’nin naklettiği diğer bir görüşe göre ise مات /mâte fiili, “ölen ya da ölecek olanlar için kullanılan bir tabir” olduğudur. Bu açıklamalar, ölümün hem bir yaratılış gerçeği hem de insan yaşamının kaçınılmaz bir parçası olarak anlaşılmasını sağlamaktadır. مات/Mâte kelimesi, ölüm halini anlatan bir fiil olarak, hem geçmişte gerçekleşen hem de gelecekte olacak ölümler için kullanılır. Ezherî’nin ifadesine göre henüz ölmemiş olanlara da مات /mâte ifadesi kullanılır.¹²¹⁹

Ezherî’ye göre الرجل استمات/istamâte’r-recül “adam ölüm ile huzur buldu” cümlesindeki استمات/istemât fiili, kişinin ölümle birlikte huzura kavuşmasını, yani “ölümün ardından ruhsal bir rahatlama veya sükûnet bulmasını” ifade eder.¹²²⁰ استميت İstamît saydakum ifadesi, “avın ölüp ölmediğini kontrol etmek” cümlesinde استميت fiili, “bir şeyin durumunun netleşmesi için yapılan çabayı” ifade eder. Bu bağlamda, استميت kelimesi, avın “öldüğünden emin olmak amacıyla yapılan bir kontrol” veya inceleme anlamında kullanılır. Yani, avın canlı olup olmadığının belirlenmesi için yapılan bir tür dikkatli gözlem ve teyit sürecini anlatmaktadır.¹²²¹

Ceverî’nin açıklamalarına göre mevt/موت “hayatın zıddı” olup hem erkekler hem de kadınlar için kullanılan bir kavramdır. ميته/Meytetün ise sadece hayvanlar için kullanılır ve “murdar” yani yenmesi yasak olan, kesimi yapılmamış ölü hayvan anlamına gelir. المستميت/el-Mustamît ise “savaşta öldürülmeye aldırış etmeyen” veya “ölüm korkusu olmadan cesurca savaşan” kişiyi tanımlar. Bu terim, cesaretin ve ölüm korkusunun yokluğunun bir ifadesi olarak kullanılır. Ayrıca, الميت/el-meyt terimi, “ölümün bir çeşidi” olarak tanımlanır.¹²²²

Zebîdî’nin ifadesine göre meyt /ميت kavramının hangi fiil kalıbından türediği tartışmalı olmakla birlikte o, bu kelimenin يموت مات- (mâte - yamûtu) fiilinden türemiş olmasının en uygun görüş olduğunu belirtmiştir. Bu durumda, masdarı ise مَيِّت (meyyit) ve ميت (meyt) şeklinde, hem şeddeli hem de şeddesiz olarak gelebilir. Zebîdî, ayrıca

¹²¹⁸ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-A'yn*, 4/172.

¹²¹⁹ Ezherî, *Tehzibu'l-Lüğâ*, 14/342-243.

¹²²⁰ Ezherî, *Tehzibu'l-Lüğâ*, 14/343.

¹²²¹ Ezherî, *Tehzibu'l-Lüğâ*, 14/344.

¹²²² Cevherî, *es-Sihâh*, 1103.

“mevt” kavramının, “Allah’ın yarattığı bir varlık olduğunu ve canlı olmanın ya da hayatın tam zıddını” ifade ettiğini vurgulamıştır.¹²²³ Bu tanım, mevtin yalnızca biyolojik bir süreç değil, aynı zamanda Allah’ın yaratıcı kudretiyle gerçekleşen bir hakikat olduğunu ortaya koyar. Dolayısıyla mevt, varlık dünyasındaki tüm canlılığın sona ermesi ve hareketsizlik anlamında kullanılan bir kavramdır.

Zebidî’ye göre الميت /el-meyt kelimesi şeddesiz okunduğunda “fiilen ölmüş kişi” anlamına gelirken, المَيِّت /el-meyyît şeklinde şeddeli okunduğunda “henüz ölmeyip ölebilecek durumda olan canlı” anlamını ifade eder. Bu ayırım, kelimenin kullanım bağlamına göre anlam katmanlarını belirler. مَيِّتَة /meytet tabiri ise “hayvanların ölümü” veya kesim yapılmadan ölen hayvanlar için kullanılır.¹²²⁴

Zebidî’ye göre مَا أَمُوتُهُ /mâ amûtuḥû ifadesi, taaccüp sığasıyla kullanıldığında “kalbi nasıl da ölmüş!” anlamını taşır. Taaccüp sığası, şaşırma ve hayret ifadesi içerdiğinden, bu kullanımda fiziksel ölüm değil, manevi ya da ruhsal anlamda bir çöküşe vurgu yapılır. Ölüm, öldürme veya fiziksel yok oluş durumları taaccüp fiil kalıbının gerektirdiği üstünlük veya olumlu bir anlam ifade etmediğinden, bu tür ifadelerde genellikle kişinin “kalbinin ölümü,” yani manevi gerileme veya ahlaki çöküş kastedilir.¹²²⁵

Zebidî’ye göre أَمَاتَ الرَّجُلَ /emâte’r-racul, “adamın oğlu ya da oğulları öldü” cümlesindeki أَمَاتَ /emâte fiili, ölüm durumunu ifade ederken bir kişinin yakınlarından birinin, özellikle oğlunun ölümü için kullanılmıştır. ضَرَبَتْهُ فَتَمَاتَ /Darabtuhu fatemâwet “Ben ona vurunca o da ölü taklidi yaptı” anlamını taşır. Bu ifade, fiziksel bir durumun sonucu olarak kişinin gerçek anlamda ölmediği ancak ölü taklidi yaptığı bir duruma işaret eder. الْمَتَمَاتُ /el-Mutemâvit “işlediği amellerde gösteriş yapan kişi” anlamında kullanılır. Gösteriş amelleri sevapsız bıraktığından burada kelime, kişinin “amellerini öldürmek” olarak ifade edildiği için mecâzi anlam taşır.¹²²⁶

¹²²³ Zebidî, *Tacü’l-Arûs*, 5/98.

¹²²⁴ Zebidî, *Tacü’l-Arûs*, 5/103-104.

¹²²⁵ Zebidî, *Tacü’l-Arûs*, 5/103.

¹²²⁶ Zebidî, *Tacü’l-Arûs*, 5/105.

b) Delilik

Dil bilgini Halil b. Ahmed'e göre الموتة /el-mevtetu kelimesi, aynı zamanda "delilik" anlamına da gelmektedir.¹²²⁷ Ezherî'nin naklettiğine göre Ebû Abîd, الموتة /el-mevtetu kelimesinin "delilik" anlamını ifade ettiğini söylemiştir. Yine onun naklettiğine göre İbn Şemîl de الموتة/el-mevtetu ifadesinin "delilikten dolayı bayılıp sonra tekrar ayılan kişi" anlamını ifade ettiğini söylemiştir.¹²²⁸ Bu kullanım, mevt kelimesinin sadece fiziksel ölümle sınırlı kalmayıp, mecaz anlamda zihinsel ya da ruhsal durumları da kapsayacak kadar geniş bir anlam alanına sahip olduğunu gösterir.

Ezherî'nin naklettiğine göre موة/mevte kelimesi, delilik anlamında kullanılırken, المستميت/el-müstemît ise deli olmayan, fakat "kendini deliliğe vuran" veya "deliliği taklit eden" kişiyi ifade eder. Buradaki fark, موة kelimesinin doğrudan bir zihinsel durumu veya deliliği tanımlarken, المستميت teriminin daha çok bir kişinin davranışlarını veya durumunu, sanki deliymiş gibi gösterdiği durumu anlatmak için kullanılmasıdır. Yani المستميت, delilik özelliğini taşımayan, fakat bu durumu dışarıdan gösteren veya kendini öyle gösteren kişiyi tanımlar.¹²²⁹

Cevherî'nin naklettiğine göre الموتة/el-mevtetu kelimesi, "bir tür sara hastalığını" ifade eder. Bu da ölümün bir çeşit fiziksel rahatsızlıkla, yani nöbetlerle ilişkilendirilen mecaz anlamını ortaya koyar.¹²³⁰

c) Zeka Kıtlığı

Halil b. Ahmed ve Ezherî'nin ifadelerine göre رجل موتان الفؤاد /racûl mevtân el-fu'âd ifadesi, "zekası eksik ve anlayışsız" bir adamı tanımlamak için kullanılır.¹²³¹ Burada موتان/mevtân kelimesi, "ölü" veya "yaşamsız" anlamında mecazi olarak kullanılarak, kalbi ya da aklı "ölü" ve işlevsiz olan, yani duygu ve düşünme kapasitesinde eksiklik bulunan bir kişiyi anlatmaktadır. Bu kullanım, kişinin içsel ya da zihinsel canlılığından yoksun olmasını vurgular.

¹²²⁷ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-A'yn*, 4/172.

¹²²⁸ Ezherî, *Tehzibu'l-Lüğâ*, 14/ 343.

¹²²⁹ Ezherî, *Tehzibu'l-Lüğâ*, 14/ 344.

¹²³⁰ Cevherî, *es-Sihâh*, 1103.

¹²³¹ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-A'yn*, 4/172; Ezherî, *Tehzibu'l-Lüğâ*, 14/ 343.

d) Sahipsiz Arazi

Halil b. Ahmed'e göre موتان /mevtân tabiri, aynı zamanda “ihya edilmemiş, sahipsiz arazi” anlamını da ifade eder. Bu kullanım, kelimenin mecazi anlamını genişleterek, yaşam belirtisi olmayan topraklar için bir niteleme olarak kullanıldığını gösterir.¹²³²

el-Mutarriżî'ye göre mevt toprak için kullanıldığında “harabe yer” ya da “sahipsiz arazi” anlamını ifade eder. أرض الموت /Arzü'l-mevât bir kişinin en yakın noktasından “yüksek sesiyle bağırса bile ne dediğı anlaşılmayacak kadar uzak olan yer” anlamındadır.¹²³³

Zebidî'ye göre أرض ميت /ardün meyyit ifadesi, bağlamına göre farklı anlamlar taşır. Bu ifade, hem “sahipsiz arazi”yi hem de “susuz, ekime elverişsiz tarla”yı ifade etmek için kullanılır. “Sahipsiz arazi” anlamında, bir mülkiyetin olmadığı, kimsenin üzerinde hak iddia etmediğı topraklar kastedilir. “Susuz tarla” anlamında ise su kaynaklarından yoksun olan ve bu nedenle tarıma elverişli olmayan, ekilmeyen ya da ekimi yapılamayan bir araziye işaret eder. Ayrıca أرض ميت /ardün meyyit ifadesi, “bitki yetiştirmeyen/yeşertmeyen yer” ve “imar edilmemiş veya üzerinde yerleşim bulunmayan memleket/yurt” anlamlarını da taşır. Bu tür kullanımlar, kelimenin mecazi anlamdaki geniş kullanımını göstermektedir.¹²³⁴

e) Cansız Maddeler

الموتان /Yabi 'u'l-mevtân “adam cansız/ruhsuz şeyleri satıyor” cümlesinde الموتان kelimesi cansız nesne anlamına gelir.¹²³⁵ Ezherî de mevt tabirinin cansız madde/eşyayı ifade ettiğini zikreder. Ona göre رجل يبيع الموتان /râcülün yebû'l-mevtân cümlesinde mevt “ruh barındırmayan maddeler” anlamına gelir. Bu kavramın mukabili ise الحيوان /hayvân olup, bu da “canlı ve ruh barındıran varlıklar” anlamında kullanılır.¹²³⁶

¹²³² Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-A'yn*, 4/172.

¹²³³ Mutarriżî, *el-Muğrib*, 2/278.

¹²³⁴ Zebidî, *Tacü'l-Arûs*, 5/104.

¹²³⁵ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-A'yn*, 4/172.

¹²³⁶ Ezherî, *Tehzibu'l-Lügâ*, 14/343.

Cevherî'nin ifadesine göre اشتر الموتان /iştere'l-mevtân ifadesi, “canlı olmayan veya gayrimenkul eşya almak” anlamında kullanılır. Bu kullanımda, “mevtân” (ölü şeyler) cansız, hareket etmeyen eşyalar anlamına gelir.¹²³⁷

f) Durmak

Ezherî'nin naklettiğine göre, مات الريح /mâte'r-rîh ifadesi, “rüzgar durdu” cümlesinde مات /mâte fiili, mecaz anlamda kullanılarak rüzgarın hareketinin son bulduğunu veya rüzgarın durduğunu ifade eder.¹²³⁸

g) Eskimek

Ezherî'nin naklettiğine göre, الثوب مات /es-sevbu mât ifadesi, “elbise eskidi” cümlesindeki مات /mâte kelimesi, mecaz anlamda kullanılarak elbisenin “işlevini yitirdiğini” veya “eskiyerek artık kullanılmaz hale geldiğini” ifade eder.¹²³⁹

h) İşlevini Yitirmek

Zebîdî'ye göre مات الريح /mâte'r-rîh ifadesi, (rüzgar öldü) anlamını taşımakla birlikte mecazi olarak “rüzgar durdu” anlamında kullanılmıştır. Benzer şekilde, مات الرجل /mâte'r-recül, yani (adam öldü) ifadesi de “adam uyudu” anlamında mecazi bir kullanımdır. Bu tür ifadeler, ölümü temsil eden mevt kavramının bağlama göre soyut veya farklı bir anlama bürünebildiğini göstermektedir.

Bunun yanı sıra:

- ماتت النار /mâteti'n-nâr, (ateş öldü) ifadesiyle mecazen “ateş söndü” anlamı kastedilir.
- مات الماء بهذا المكان /mâtel-mâ bihâzâ'l-mekân (yer burada suyu çekti) anlamını taşır.
- مات الثوب /mâte's-sevbu, (elbise öldü) ifadesiyle “elbise eskidi” anlamına gelir.
- مات الطريق /mâte't-tarîk, (yol öldü) ile mecazen “yol bitti” anlamında kullanılır.
- موت الخمر /mevtu'l-hamr içki öldü ifadesi ile “içki kaynadı” “kaynaması durdu” anlamına gelir.

¹²³⁷ Cevherî, *es-Sihâh*, 1103.

¹²³⁸ Ezherî, *Tehzibu'l-Lüğâ*, 14/ 343.

¹²³⁹ Ezherî, *Tehzibu'l-Lüğâ*, 14/ 344.

• البصل والثوم /ümite't-il-besali ve's-sûm (soğan ve sarımsağın ölümü) pişirilmesi anlamındadır.

Bu kullanımlar, mevt kavramının çeşitli bağlamlarda somut anlamından uzaklaşarak mecazi anlamlar kazandığını ortaya koyar. Bununla birlikte, mevt kavramı kimi zaman Allah'a karşı gelme, fakirlik veya ihtiyarlık gibi zorlukları anlatmak için de kullanılır. Bu bağlamlardaki kullanım da mecazi bir anlam taşımaktadır. Bu durum, mevt kavramının Arapçadaki zengin semantik alanını ve farklı bağlamlara uyarlanabilme kapasitesini göstermektedir.¹²⁴⁰

Mevt kelimesinin temel anlamı ölüp olup diğer anlamları ifade etmesi ölüm ile aralarında var olan bir ilişkiden doğan mecazi bağdan dolayıdır.¹²⁴¹

2.8.1.2. Mevt Kavramının İstilahî Anlamı

Cürcânî'ye göre mevt varoluşsal bir sıfat olup “hayatın zıddıdır.” Hak ehline göre ise mevt “nefsin heva ve heveslerinin bastırılmasıdır.” Nitekim “kim nefsinin hırsını öldürürse hidayet ile dirilir” denilmiştir. الموة الاحمر /Mevtu'l-ahmer (kırmızı ölüm) “nefsin heva ve heveslerine muhalefet etmek,” الموة الابيض /mevtu'l-ebyaz (beyaz ölüm) tabiri ise “açlık” anlamına gelir. Açlık, kişinin batınını nurlandırıp kalp yüzünü de beyazlattığı için bu isimle adlandırılmıştır. الموة الاخضر Mevtu'l-ahzer (yeşil ölüm) atılan “kıymetsiz kumaşlardan yamalı elbise giymek” anlamına gelir. Böyle bir kişi hayatını kanaat ile yeşerttiği için bu isimle adlandırılmıştır.¹²⁴²

Ebu'l-Bekâ'ya göre “hayatın mükabili” olarak anlamlandırılan mevt tanımı uygun bir tanım değildir. Zira bu tanım ceninin hükmü ile bozular. Ona göre mevt kavramı için doğru tanım şu şekildedir: “Daha önce hayat bulunan bir şeyde hayatın olmamasıdır.” Ya da “bilfiil yaşayan bir şeyden hayatın gitmesi olayıdır.” Hayat, atın cismine benzer bir cisim olduğu gibi ölüm de hakikatte koç şeklinde bir cisimdir. Bedende var olup ruhun çıkması ile oluşan ölüm ise o hakiki ölümün kendisi olmayıp onun eseridir. Buna ölüm denilmesi ise mecazendir. Ayetlerde zikredilen¹²⁴³ ölümün yaratılmasından kasıt, “ölüm sebeplerinin” var edilmesidir. Ebu'l-Bekâ'nın naklettiği bir görüşe göre de ölümün yaratılmasından kasıt, bizat ölümün kendisinin var edilmesi

¹²⁴⁰ Zebidî, *Tacü'l-Arûs*, 5/98-108.

¹²⁴¹ Zebidî, *Tacü'l-Arûs*, 5/97-106.

¹²⁴² Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 255.

¹²⁴³ el-Mülk 67/2.

olayıdır. Zira körlük örneğinde olduğu gibi önceden yok olan bir şey daha sonra meydana gelebilir. el-İmâte/الامانة tabiri, “baştan beri bir şeyde hayatın olmaması durumudur.”¹²⁴⁴ Bu bağlamda الامانة/imate, bir varlıkta hiç hayat belirtilerinin bulunmadığı durumu tanımlar. Eğer bir canlının ruhu dışarıdan bir müdahale sonucu bedeninden ayrılmışsa, bu durum قتل/katl, yani “öldürme” olarak adlandırılır. Ancak herhangi bir dış müdahale olmaksızın ruhun doğal bir şekilde bedenden ayrılmasıyla gerçekleşen durum ise الموت/el-mevt, yani “ölüm” olarak tanımlanır.¹²⁴⁵

Tahanevi’ye göre الموت/el-mevt, “canlı olması gereken bir varlıkta hayatın olmaması” ya da “hayat ile nitelenen bir şeyde hayatın olmamasıdır.” Tahanevî, mevtin “Yüce Allah’ın canlıda yarattığı varoluşsal bir nitelik” anlamına geldiğine dair bir tanım nakletmiştir. Mevt kavramı, “Ölümü ve hayatı yaratan O’dur”¹²⁴⁶ ayetinde olduğu gibi “hayatın zıttı anlamına gelir.” Zira ancak varlığı olan şey tasavvur edilebilir. Ama bu ayette mevt icad anlamında olmayıp takdir anlamındadır. Buna göre ayetin anlamı: Ölümü de hayatı da takdir eden O’dur. Yok olan bir şeyin de tıpkı var olan gibi takdir edilmesi caizdir. Mevt/ölüm “nefsin/ruhun bedeni kullanmayı terk etmesi” şeklinde de tanımlanmıştır. Mevt iki kısımdır. Birinci kısım tabii/doğal ölüm: Belirlenmiş ecel diye de isimlendirilen bu kısım, filozoflara göre “lazım olan sebeplerle içgüdüsel rutubetin bitmesidir.” İkinci kısım ise ihtirami/dış etkenler nedeni ile gerçekleşen ölüm ise “içgüdüsel hararetin zaruri sebepler dışında öldürme ve boğulma gibi arizi bir sebepten bitmesidir.” “Sadaka belaları def eder ve ömrü uzatır.”¹²⁴⁷ hadisi de bu hususa dikkatleri çeker. Zira kişinin kendisini ölüm sebeplerinden koruması sureti ile bu eceli def etmesi mümkündür. Diğer bir görüşe göre de öldürülme dahi olsa ölüm birdir ve değişmez.¹²⁴⁸

Sufilere göre mevt, “ilahi tecelli ve keşif nurlarından perdelenmektir (kalp ve keşfin açılmaması durumudur).” Tanânevî’nin naklettiğine göre bazı kaynaklarda ölümün dört kısım olduğu ve her bir kısım için ayrı bir renk olduğu zikredilir. Kırmızı ölüm, “kılıç ve benzeri şeylerle kanın akması sureti ile ölmektir.” Siyah ölüm, “ateşte

¹²⁴⁴ Ebû’l-Bakâ, *Külliyât*, 857-858.

¹²⁴⁵ Ebû’l-Bakâ, *Külliyât*, 729.

¹²⁴⁶ el-Mülk 67/2.

¹²⁴⁷ Heysemî, *Mecmau’z-Zevâid*, 3/ 63.

¹²⁴⁸ Tahanevî, *Keşşâfu Istilahâtü’l-Funûn*, 2/1668-69.

yanmak;” sarı ölüm, “hastalık sebebi ile ölmek;” “beyaz ölüm de suda boğulmak sureti ile ölmek”tir.¹²⁴⁹ Yukarıda zikredilen hususları Nekerî de ifade etmiştir.¹²⁵⁰

Ölüm olayı insanın kaderinde varsa da insanın dünyaya gelme amacı ölmek değil yaşamaktır. Yüce Allah kendi ruhundan üfleyip yarattığı insanoğluna aslında ebedi bir hayat vermiştir. Bu hayat, iki evreye ayrılmıştır. İlk evresi eğitim ve sınav; ikinci evresi ise bu sınav sonucuna göre şekillenecek ebediyet sürecidir. Ölüm “bu iki hayatı birbirine bağlayan, dünyadan ahirete geçişin anahtarı olup insanoğlunu ebedileştiren bir araçtır.” Bu sebepten dolayıdır ki Kur’ân’ın yirmi ayetinde ölüm, “Allah ile buluşma” şeklinde ifade edilmiştir.¹²⁵¹

İslam filozoflarından Kindî’ye göre ölüm, “insan tabiatının tamamlayıcı unsuru ve insan tanımının olmazsa olmaz ögesidir.” Zira insanın tanımı akıllı ve ölümlü varlıktır. Bu sebepten dolayıdır ki ölüm olmasaydı insan da olmazdı. Kısacası ölümlü olmayan bir varlık insan değildir.¹²⁵²

Mevt kavramı, ıstılah eserlerinde genel olarak “canlılık faaliyetinin durması” şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanım, biyolojik ve metafizik boyutlarıyla ele alındığında, “bir varlıkta hayatı sürdüren temel fonksiyonların sona ermesini” ifade eder. Bu bağlamda, mevt, fizyolojik açıdan “yaşam belirtilerinin tamamen kaybolmasını;” dini ve felsefi açıdan ise “ruhun bedenden ayrılmasını içerir.” Tanımı hakkında farklı alanlarda çeşitli detaylarla zenginleştirilse de mevt kavramıyla ilgili yapılan tanımlarda ortak nokta, “canlılıkla ilgili tüm faaliyetlerin nihayete ermesidir.”

2.8.2. Cahiliyye Şiirinde Mevt

Şahiliyye şairi Adiy b. Ra’lâ mevt kelimesine şu şekilde yer vermiştir:

لَيْسَ مَنْ مَاتَ فَاسْتَرَاخَ بِمَيِّتٍ إِنَّمَا الْمَيِّتُ مَيِّتٌ الْإِحْيَاءُ

إِنَّمَا الْمَيِّتُ مَنْ يَعِيشُ كُنْبِيَا كَاسِفًا بِأَلْهِ قَلِيلٍ الرَّجَاءُ

“Ölen kişi ölüp istirahat eden kişi değildir asıl ölüm dirilerin ölümüdür.

¹²⁴⁹ Tahanevî, *Keşşâfu Istilahâtü'l-Funûn*, 2/1668-69.

¹²⁵⁰ Nekerî, *Düstûrü'l-Ulemâ*, 3/264.

¹²⁵¹ Bekir Topaloğlu, “Ölüm” *Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 2007), 34/34.

¹²⁵² Kindî, *el-Hile li-Def'i'l-Ahzân*, trc. Mustafa Çağrırcı, (İstanbul: TDV Yayınları 1998) 30.

Ölen kişi, bunalımda yaşayıp ümidi kalmayan kişidir.”¹²⁵³

Bu beyitlerde şair, fiziksel ölümün (ruhun bedenden ayrılması) ölümün gerçek tanımını olmadığını dile getirmiştir. Ona göre asıl ölüm, hayatta olmasına rağmen ruhi sıkıntılar ve karamsarlık içinde, ümitsizlikle yaşayan kişilerin durumudur. Adiy b. Ra'lâ, burada meyît (ölü) kelimesini, mecazi bir anlam yükleyerek ruhsal çöküşü ve manevi ölüme işaret etmek için kullanmıştır. Şairin bu yaklaşımı, Câhiliye dönemi şiirinde insana dair kavramların derin bir şekilde ele alınışını ve mevt kavramının yalnızca fizyolojik değil, aynı zamanda psikolojik boyutları da kapsadığını ortaya koymaktadır.

Muallaka şairlerinde Tarefe b. el-Abd muallakasında şöyle diyor:

أرى الموت يعتام الكرام ويصطفى *** عقيلة مال الفاحش المتشدد

“Görüyorum ki ölüm, yüce gönüllü insanları seçiyor;

Tamahkâr ve pintilerin ise en değerli mallarını alıyor.”¹²⁵⁴

İlgili şiirde “mevt” kavramı bilinen asıl anlamı olan “canlılık faaliyetinin sona ermesi” anlamında kullanılmıştır. Şiirin devamında gelen *“Görüyorum ki her gece eksilen bir hazinedir hayat ve tükenecektir er geç zamanın eksilttikleri”* dizelerinden de anlaşılacağı gibi şairin ölüm ve hayatı birbirinin mukabilinde kullanması ölüm kavramının asıl anlamında kullanıldığına delil teşkil eder.

Câhiliye döneminin meşhur şairlerinden Antara, şiirlerinde cesaret ve savaş temalarını sıklıkla işlemiş ve ölüm kavramını da bu bağlamda ele almıştır. Aşağıdaki beyitte “mevt” kelimesini bilinen “ölüm/canlılığın sona ermesi” anlamında zikretmiştir:

ولقد خشيتُ بأن أموتَ ولم تُدرُ للحربِ دائرةٌ على ابني ضَمَمِ

Savaşta İbn Dadam ile karşılaşmadan ölmekten endişeleniyorum.”¹²⁵⁵

Câhiliye şiirinin önemli isimlerinden Zühreir b. Ebî Sülmâ, ölüm kavramını şu şekilde dile getirir:

تَرَوْدُ إِلَى يَوْمِ الْمَمَاتِ فَإِنَّهُ

وَلَوْ كَرِهَتْهُ النَّفْسُ آخِرُ مَوْعِدِ

¹²⁵³ Ezherî, *Tehzibu'l-Lüğâ*, 14/343.

¹²⁵⁴ Suçin, *Yedi Askı Şiiri*, 66-67.

¹²⁵⁵ Hatib et-Tirizî, *Şerhu Divanu Antere*, 186.

Ölüm günü için hazırlık yap, zira ölüm

*Nefis sevmese de son buluşmadır*¹²⁵⁶

Yukarıda zikredilen beyitte şair, ölümün kaçınılmaz bir gerçek olduğunu ve insanın, istemese de bu gerçekle yüzleşeceğini vurgulamaktadır. “Mevt” kelimesi burada bilinen asıl anlamıyla, yani “canlılığın sona ermesi veya biyolojik ölüm” anlamında kullanılmaktadır. Şairin dizeleri, ölümü bir son olarak tasvir ederken aynı zamanda bu gerçeğe hazırlıklı olma çağrısı da yapmaktadır. Nefsin ölümü sevmemesi, insanın doğası gereği ölümden kaçış arayışını ve ona karşı duyduğu korkuyu göstermektedir. Ancak Züheyr, bu kaçınılmaz sonu bilgelik ve teslimiyetle karşılamayı öğütler. Bu minvalde mezkûr beyit, Câhiliye şairlerinin ölüm kavramına olan realist yaklaşımlarını ve hayata dair derin gözlemlerini ortaya koymaktadır.

لَا تَحْسَبَنَّ الْمَوْتَ مَوْتَ الْبَلَىٰ فَإِنَّمَا الْمَوْتُ سُؤَالُ الرِّجَالِ

كِلَاهُمَا مَوْتُ وَلَكِنَّ ذَا أَشَدُّ مِنْ ذَاكَ لِذَلِكَ السُّؤَالِ

*Ölümü çürüyüp yok olmak sanma asıl ölüm ilim adamlarının soru sormasıdır. Bunların her ikisi de ölümdür ancak soru insanı rezil ettiğinden bu ölümden daha şiddetlidir.*¹²⁵⁷

Mezkûr beyitte, “mevt” kavramı doğrudan fiziksel ölüm anlamında kullanılmamakta, mecâzi bir bağlamda ele alınmaktadır. Şair, bilgisizlikten kaynaklanan cehaleti ve ilim ehline soruların cevabını bilememek durumunu, biyolojik ölümden daha ağır bir durum olarak tanımlamaktadır. Cahilliğin “ölüm” kavramı ile eşleştirilmesi, mecâz yoluyla yapılan bir anlam genişlemesidir. Burada şair, bilginin ve ilmin insan için hayati önemini vurgulamış; bilgiye sahip olmanın yaşamın temeli, bilgisizliğin ise adeta bir yokluk veya “manevi ölüm” olduğunu ifade etmiştir. Aynı zamanda, sorulan sorulara cevap verememenin kişiyi utanca ve zillete sürükleyeceği belirtilerek, cehaletin onur kırıcı bir durum olduğu dile getirilmiştir. Bu beyit, Câhiliye dönemi şiirinde ilim, cehalet ve ölüm kavramlarının birbirine nasıl bağlandığını ve bilgiye verilen önemi göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

مَنْ شَابَ قَدْ مَاتَ وَهُوَ حَيٌّ يَمْشِي عَلَى الْأَرْضِ مَشْيَ هَالِكٍ

¹²⁵⁶ Suçin, *Yedi Askı Şiirleri*, 21.

¹²⁵⁷ Ebû Mûsâ el-Medînî, *el-Muğîs fî Ğarîbi'l-Kur'âni ve'l-Hâdis*, 3/237.

“Bir genç daha yaşarken öldüğünde yeryüzünde mahvolmuş gibi yürür.”¹²⁵⁸

Bu beyitte şair, ölüm kavramını doğrudan biyolojik anlamıyla değil, mecazî bir bağlamda kullanmıştır. Şiirde ölüm, kişinin keder ve hüznlerle dolu bir hayat sürmesi olarak tasvir edilmiştir. Şair, keder ve hüznlerin insan üzerindeki etkisini, bir tür “manevî ölüm” ya da ruhsal çöküş olarak ifade etmektedir.

Bu beyit, Arap şiirinde ölüm kavramının metaforik kullanımına güzel bir örnek teşkil eder. Şair, biyolojik ölümden ziyade, yaşarken hissedilen derin bir ruhsal çöküşün ölümle eşdeğer olduğunu anlatmaktadır.

Başka bir şair:

فَأَقْعِدَ الْيَوْمَ وَأَسْتَرِيحَ إِنِّي لَأَرْجُو أَنْ تَمُوتَ الرِّيحَ

“Ben bugün rüzgârın ölmesini ümit ediyorum. Böylelikle oturur ve istirahat ederim”¹²⁵⁹

Mezkûr beyitte şair, “mevt” kavramını, “rüzgârın durması” anlamında kullanmıştır. Burada “ölmek” fiili, rüzgârın hareketinin sona ermesini ifade eden bir mecazdır ve bu kullanım, kelimenin sözlükteki anlamlarından olan işlevini yitirmek anlamını ifade eder.

Ölüme sebep olan şeylere de “mevt” denildiği klasik Arap şiirinde sıkça rastlanan bir kullanım olup, şair Antere şu beyitinde bu anlamı dile getirmiştir:

وَلَقَدْ لَقِيتُ الْمَوْتَ يَوْمَ لَقِيتُهُ

مُنْتَسِرِبًا وَالسَّيْفَ لَمْ يَنْسَرِبِلْ

Savaşa gidip ölümle karşılaştığım gün

ben zırhlıydım ama kılıç zırhsızdı (kınında çekmiştim).¹²⁶⁰

Bu beyitte “mevt” kelimesi, biyolojik ölümden ziyade, şairin karşı karşıya kaldığı “tehlikeli ve ölümcül bir durumu” ifade etmektedir. Şair, savaş meydanında ölümle yüz yüze geldiğini, ancak buna rağmen zırhını kuşanıp kılıcını çekerek mücadeleye

¹²⁵⁸ Ebû Mûsâ el-Medînî, *el-Muğîs fî Ğarîbi'l-Kur'âni ve'l-Hâdis*, 3/237.

¹²⁵⁹ Zebidî, *Tacü'l-Arûs*, 5/98.

¹²⁶⁰ *Divanu Antere*, 122.

hazırladığını söylemiştir. Burada “mevt,” doğrudan ölümü değil, “savaştaki ölümcül tehditleri ve bu tehditlere sebep olan unsurları” anlamındadır.

Antere bir dizesinde mevt kelimesini şu şekilde kullanmıştır:

يُنَادُونِي وَخَيْلُ الْمَوْتِ تَجْرِي

مَحَلُّكَ لَا يُعَادِلُهُ مَحَلُّ

Ölüm atı geçerken bana seslendi

Hiçbir yer senin yerine denk değil (dedi)¹²⁶¹

Aynı şair başka dizelerinde mevt kelimesini şöyle kullanmıştır:

فَأَجَبْتُهَا أَنْ الْمَنِيَّةُ مَنَهْلٌ

لَبِدٍ إِنْ اسْقَى بِكَاسِ الْمَنَهْلِ

فَأَقْنَى حَيَاءَكَ لَا أَبَالِكَ وَاعْلَمِي

أَنِّي أَمْرُوا سَأَمُوتُ إِنْ لَمْ أَقْتُلْ

إِنْ الْمَنِيَّةُ لَوْ تَمَثَّلَ مِثْلَتِ مِثْلِي

إِذَا نَزَلُوا بِضَنْكَ الْمَنْزَلِ

Ben de ona ölüm (su gibi) akmaktadır

Benim de bu akandan bir kadeh içmem gerek (diye) cevap verdim

Hayanı kuşan senin bir benzerin yok

Ve bilin ki öldürülmezsem de (sonunda) ben de ölecek bir insanım

Ölüm eğer bir şekle girseydi benim şeklimi alırdı.¹²⁶²

Antere'nin bu dizelerinde “mevt” kelimesi, gerçek ölüm anlamında kullanılmıştır. Şair, burada ölümün kaçınılmazlığını ve bireyin bu gerçeği kabul etmesi gerektiğini dile getirmektedir. İlk iki dizede ölüm anlamına kullanılan المنية kelimesi, kişiye içkin olan bir kaderi simgelerken, şairin ölümle yüzleşmeye hazır olduğunu belirten bir dil kullanılmıştır. Aynı zamanda, şair burada ölümün “akışkan bir şey” gibi ele alınmasıyla, hayatın ve ölümün doğallığını vurgulamıştır.

Lebid b. Rebîa'da mevt kavramını muallakasında kullanmıştır:

¹²⁶¹ Divanu Antere, 116.

¹²⁶² Divanu Antere, 128.

إن المنايا لا تطيش سهامها .. صادف من غرة فأصبها

Anneyi gafil avlayıp enselemişlerdi yavruyu

*Hedefinden şaşmaz hiç ölümün keskin okları.*¹²⁶³

Lebîd b. Rebîa'nın muallakasındaki menâyâ/منايا kelimesi, burada “hakiki ölüm” anlamında kullanılmıştır. Şair, bu kelimeyi ölümün keskin ve kaçınılmaz etkisini vurgulamak için kullanmış, ölümün hedefinden sapmayan oklar gibi olduğunu ifade etmiştir.

2.8.3. Kur'ân-ı Kerîm'de Mevt

Mevt kavramı türevleriyle birlikte Kur'ân-ı Kerîm'de yüz altmış beş defa zikrolunmuştur. Bunun altmış ayetinde fiil kalıbı şeklinde;¹²⁶⁴ geriye kalan yüz beş ayette ise isim olarak ifade edilmiştir. İsim haliyle otuz beş ayette el-takısı ile “الموت / el-mevt” şeklinde zikredilmiş olup bunlardan bir ayette endişe;¹²⁶⁵ bir ayette sarsıntı;¹²⁶⁶ bir ayette ilk sıfatı;¹²⁶⁷ bir ayette “kaçtığınız” sıfatı¹²⁶⁸ bir ayette ölüm meleği ifadesi¹²⁶⁹ bir ayette ölüm sekeratı¹²⁷⁰ şeklinde tamlama ya da sıfat olarak kullanılmışken yirmi dokuz ayette ise yalın¹²⁷¹ olarak yer almıştır.

İsim şekliyle kullanıldığı yerlerden yirmi dokuz ayette masdar şeklinde kullanılmış olup bunlardan da bir ayette mukabili olan hayat¹²⁷² ile birlikte; on bir ayette

¹²⁶³ Suçin, *Yedi Askı Şiirleri*, 119.

¹²⁶⁴ Al-i İmrân 3/144; et-Tevbe 9/8; el-Bakara 2/161; Âl-i İmrân 3/191, 156; et-Tevbe 9/84, 125; el-Hac 22/58; Muhammad 47/34; Meryem 19/23, 66; el-Enbiyâ 21/34; Al-i İmrân 3/157, 158; el-Mü'minûn 23/35, 82; es-Sâffât 37/16, 53; Kâf 50/3; el-Vaki'a 56/47; Meryem 19/33; ez-Zümer 39/42; Al-i İmrân 3/145; Lokmân 31/34; el-Bakara 2/132; Al-i İmrân 3/102; el-A'raf 7/25; el-Mü'minûn 23/37; el-Câsiye 45/24; el-Bakara 2/217; en-Nahl 16/38; Meryem 19/15; Tâhâ 20/74; el-Furkân 25/58; el-A'lâ 87/13; el-Fâtır 35/36; en-Nisâ 4/18; en-Necm 53/44; el-Bakara 2/259; Abese 80/21; el-Mü'min 40/11; el-Bakara 2/258; el-Hicr 15/23; Kâf 50/43; el-Bakara 2/258; Âl-i İmrân 3/156; el-A'râf 7/158; et-Tevbe 9/116; Yûnus 10/56; el-Mü'minûn 23/80; el-Mü'min 40/68; ed-Dûhân 44/8; el-Hadîd 57/2; el-Bakara 2/28; el-Hac 22/66; er-Rûm 30/40; el-Câsiye 45/26; eş-Şuarâ 26/81; el-Bakara 2/243; Âl-i İmrân 3/119.

¹²⁶⁵ el-Bakara 2/19.

¹²⁶⁶ el-En'am 6/93.

¹²⁶⁷ ed-Duhân 44/56.

¹²⁶⁸ el-Cuma 62/6.

¹²⁶⁹ es-Secde 32/11.

¹²⁷⁰ Kâf 50/19.

¹²⁷¹ el-Bakara 2/94, 133, 180, 243, Al-i İmrân 3/ 143, 168, 185; en-Nisâ 4/15, 18, 78, 100; el- Mâide 5/106, 106, el-En'am 6/61; el-Enfâl 8/6; Hûd 11/7; İbrahim 14/17; el-Enbiyâ 21/35; el-Mü'minûn 23/99; el-Ankebût 29/57; el-Ahzâb 33/16, 19; Sebe' 34/14; ez-Zümer 39/42; Muhammed 47/20; el-Vakiâ 56/60; el-Cuma 62/6; el-Münâfikûn 63/10; el-Mülk 67/2.

¹²⁷² el-Furkân 25/3.

de masdar olup yalın halde;¹²⁷³ on yedi ayette masdar olup izafeli¹²⁷⁴ şekilde zikredilmiştir. Yirmi üç ayette çoğul sığası¹²⁷⁵ ile on sekiz ayette ise sıfatı müşebbeh¹²⁷⁶ olarak kullanılmıştır.

Mevt kavramı, Kur'ân'ın nüzul sıralamasın göre ilk olarak ”ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى” : *Sonra orada ne ölür ne de yaşar.*” anlamındaki A'lâ 13. Ayetinde; resmi sıralamaya göre ise ”يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ” : *Yıldırımlar yüzünden ölümden korkarak parmaklarıyla kulaklarını tıkarlar.*” anlamındaki Bakara suresi 19. Ayetinde zikredilmektedir.

2.8.4. Hadislerde Mevt

Ölüm kavramı, canlılar ile ilgili bir olay olduğundan canlıların tümü için rahmet olan peygamber (s.a.v.)¹²⁷⁷ tarafından çeşitli bağlamlarda dile getirilmiştir. Ölüm kavramı, bazı hadislerde bilinen “biyolojik ölüm” anlamında kullanılmışken nadiren de olsa mecâzi anlamlarda kullanıldığı da vakidir.

Buhârî'nin rivayet ettiği bir hadiste Allah Resulü (s.a.v.) uykudan uyanınca şöyle dua etmiştir: “*Öldükten sonra bizi dirilten Allah'a hamd olsun. Dönüş ancak O'na dır.*”¹²⁷⁸ Bu hadiste uyku, ölümle benzetilmiştir. Çünkü uyku, insanın akıl ve duyularını geçici olarak kaybetmesi durumudur. Uyku da tıpkı ölüm de olduğu gibi bilinçten uzaklaşma hali söz konusudur. Bu benzetme, uyku ile ölüm arasındaki geçici ve doğal paralelliği vurgulamaktadır. Ancak burada “mevt” (ölüm) kelimesinin kullanımı, hakiki anlamda değil, mecazî bir anlamda yer almıştır. Zira uyku, ölüm kadar kalıcı ve değiştirici bir durum değildir; aksine uyanmak mümkündür. Dolayısıyla burada ölümün anlamı, biyolojik ölüm anlamında değil, geçici bir kayıp veya dinlenme durumu olarak ele alınmıştır. Bu tür bir kullanıma mecaz denir çünkü ölümün asıl anlamı, bir canlının

¹²⁷³ el-Em'âm 6/122; el-Furkân 25/49; ez-Zuruf 43/11; el-Hucûrat 49/12; Kâf 50/11; el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3; el-En'âm 6/139, 145; en-Nahl 16/115; Yâsin 36/33.

¹²⁷⁴ el-Bakara 2/56; en-Nisâ 4/159; Sebe' 34/14; el-Bakara 2/164, 259; en-Nahl 16/65; el-Ankebût 29/63; er-Rûm 30/19, 24, 50; el-Fâtır 35/9; ez-Zümer 39/42; el-Câsiye 45/5; el-Hadîd 57/17; ed-Dûhân 44/56; es-Sâffât 37/59; ed-Dûhân 44/35.

¹²⁷⁵ el-Bakara 2/154; en-Nahl 16/21; el-Fâtır 35/22; el-Bakara 2/28; Al-i İmrân 3/169; el-Mürselât 77/26; el-Bakara 2/73, 260; Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110; el-En'âm 6/36, 111; el-A'râf 7/57; er-Ra'd 13/31; el-Hac 22/6; en-Neml 27/80; er-Rûm 30/50, 52; Yâsin 36/12; el-Fussilet 41/39; eş-Şûrâ 42/9; el-Ahkâf 46/33; el-Kiyâme 75/40.

¹²⁷⁶ Al-i İmrân 3/27, 27; el-En'âm 6/95, 95; el-A'râf 7/57; Yûnus 10/31, 31; İbrahim 14/17; er-Rûm 30/19, 19; el-Fâtır 35/9; ez-Zümer 39/30; el-Mü'minûn 23/15; ez-Zümer 39/30; es-Sâffât 37/58; el-İsrâ 17/75; el-Câsiye 45/21; el-En'âm 6/162.

¹²⁷⁷ el-Enbiyâ 21/107.

¹²⁷⁸ Buhârî, “Deâvât” 8.

yaşamını kaybetmesi iken, burada geçici bir bilinç kaybı, uyku durumuyla ilişkilendirilmiştir.

Mevt kavramının farklı bir anlam ifade ettiği bir hadiste Peygamberimiz (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *“Kim ölü bir toprağı canlandırırsa o toprak onundur. Başkasının arazisinde, onun izni olmaksızın ağaç dikme vb. (haksız imar) tasarruflarda bulunan kimsenin, bunları koruma hakkı yoktur.”*¹²⁷⁹ Bu hadisi şerifte ölü toprak, “sahipsiz ve kullanım hakkının kimsede olmadığı boş arazi” anlamındadır. Ölü ifadesinin arz kelimesi ile kullanıldığında sahipsiz arsa anlamını ifade ettiğini yukarıda zikretmiştik.

Mevt kavramının temel anlamında kullanıldığı bir hadiste Peygamberimiz (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *“Ölüyü (mezara giderken) üç şey takip eder. Bunlardan ikisi geri döner, biri kalır. Onu ailesi, (dost ve yakınları) malı ve yaptıkları takip eder; ailesi ile dostları ve malı geri döner, yaptıkları kalır.”*¹²⁸⁰ Mezkûr hadiste الْمَيِّت/el-meyyit ifadesi, ölen kişi/hakikatte “ruhunu teslim eden şahıs” anlamındadır. Ölen kişi, defin işlemiyle birlikte biriktirdiği malını ve neslinden olan ailesini geride bırakarak son nokta olan mezarına ameli ile birlikte girecektir. Ailesi ve yakınları mezara kadar ölüyü takip etmeleri hakiki, malının ise ölüye mezara kadar iştirak etmesi mecâzi (manen)dir.

*“Ölülerinize Lâilâhe illâllah sözünü telkin ediniz.”*¹²⁸¹ Zikredilen bu hadiste ölülerden kasıt “ölecek olan/sekerat halindeki hastalardır.” Zira kişiye öldükten sonra kelime-i tevhidi telkin etmek fayda sağlamaz. Ölmeden önce zikredilen kelime-i tevhid, kişinin cennete girmesine vesiledir. Zira Mûaz b. Cebel’in rivayet ettiği bir hadise göre Allah elçisi (s.a.v.) şöyle buyurmuştu: *“Son sözü, ‘Lâilâhe illallah’ olan kimse cennete girer.”*¹²⁸²

“Ölüm (kıyamet günü) güzel bir koç şeklinde getirilir ve (cennet ile cehennem arasında tutulur). Bir münadi, ‘Ey cennet ehli!’ diye seslenir ve cennet ehli koşuşarak gelir ve (koç şeklindeki ölüme) bakarlar. ‘Bunu tanıyor musunuz?’ diye sorar. Onlar da ‘evet bu ölümdür.’ derler ve hepsi onu görmüş olurlar. Sonra münadi, ‘Ey cehennem ehli!’ diye seslenir. Onlar da koşuşarak gelir ve ona bakarlar. Onlara da ‘Bunu tanıyor musunuz?’ diye sorar. Onlar da ‘Evet, bu ölümdür.’ diye cevap verirler ve hepsi onu

¹²⁷⁹ Buhârî, “Muzârea” 15.

¹²⁸⁰ Müslim, “Zühd” 1.

¹²⁸¹ Müslim, “Cenaiz” 1.

¹²⁸² Ebu Davûd, “Cenaiz” 20.

görmüş olurlar. Sonra bu koç (onların gözü önünde) kesilir. Sonra (aynı münadi), 'Ey cennet ehli! Burada ebedîlik (hulûd) vardır, ölüm yoktur. Ey cehennem ehli! Size de ebedîlik var, ölüm yoktur.' der. (Daha sonra Resûllullah) şu âyeti okur: *"Her şeyin hükme bağlanacağı o onulmaz pişmanlıklar gününün (gelip çatacağı konusunda) onları uyar. Çünkü onlar hâlâ gaflet içindeler ve (o günün geleceğine) inanmıyorlar.*

Yukarıda zikredilen hadiste ölümün varlığı ve koç şeklinde olması, şibhî varlıktır. Yani ne suretiyle ne hakikatiyle ne hissiyatta ne hayalde ne de akılda bir şeyin bizâtihi var olmasıdır. Sadece benzetme yolu ile bir şeyin dilde var kılınmasıdır. Gazzalî'ye göre ölüm bizâtihi bir koç şekline dönüşmeyecek fakat hem cennet ehli hem de cehennem ehli onu hissî bir varlık olarak bu şekilde tasavvur edecektir. Ölümün koça dönüşmesi ve boğazlanması, hariçte değil onların duyularında gerçekleşmiş olacaktır. Böylece âhirette ölümün varlığından ümitler kesilmiş olacaktır.¹²⁸³ Ya da mecaz ve istiare yolu ile ölüm, bir canlı varlık olan koça benzetilmiştir.

2.8.5. Garibu'l-Kur'ân Eserlerinde Mevt

Ebû Mûsâ el-Medîni'nin ölüm ile uyku arasındaki ilişkiye dair açıklamaları, özellikle uyku ve ölüm kavramlarının birbirine benzerlik gösterdiği düşüncesine dayanmaktadır. el-Medîni, uyanıklık ve uyku zamanlarında kişiden hayatın tamamen gitmediğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda, uyku ve ölüm arasındaki benzerlik, her ikisinin de insanın bilinçli farkındalığını kaybetmesiyle ilgilidir. Ancak gerçek ölümde kişinin tüm canlılık faaliyetleri sona ererken, uyku durumunda ise sadece geçici bir bilinç kaybı yaşamaktadır.¹²⁸⁴

Ebu Musa el-Medenî, ölümün hayatın evrelerine göre beş çeşit olduğunu zikretmiştir. Birinci çeşidi canlı ve bitkilerde var olan "büyüme kudretinin yok olmasıdır." Örneğin: *"Yeryüzünü ölümünden sonra canlandıran O'dur"*¹²⁸⁵ ayetinde ölümün bu çeşidine işaret edilmiştir. Ölümün ikinci çeşidi, "hissi gücün kaybolmasıdır." Meryem kıssasında zikredilen *"Keşke bundan önce ölseydim de unutulup gitseydim."*¹²⁸⁶ ayeti ölümün bu çeşidine örnektir. Üçüncü çeşit "akli kuvvenin yok olması yani cahilliktir." Bu kısma örnek de *"Ölü iken kendisini dirittiğimiz ve insanlar*

¹²⁸³ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzalî, *el-Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslami ve'z-Zendeke* (Beyrut: Daru'l-Minhac, 2017) 61-62.

¹²⁸⁴ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Muğîs fî Garîbi'l-Kur'âni ve'l-Hâdis*, 3/235.

¹²⁸⁵ er-Rûm 30/19.

¹²⁸⁶ Meryem 19/23.

*içinde yürümesi için kendisine bir nur verdiğimiz kişinin durumu, karanlıklar içinde kalıp oradan çıkış yolu bulamayan kimsenin durumu gibi midir?”*¹²⁸⁷ ve “*şüphesiz ki sen ölümlere iştiremezsin*”¹²⁸⁸ mealindeki ayetlerdir. Ölümün dördüncü türü ise “hayatı kederlendirecek hüznlerdir.” “*Ona her taraftan ölüm gelecek fakat o ölecek değildir.*”¹²⁸⁹ ayeti de bu kısma örnektir. Son kısım ölüm ise uyku halidir. Nitekim uyku hafif ölüm; ölüm de ağır uyku halidir denilmiştir.¹²⁹⁰

Rivayete göre İblis, ilk ölen kişidir. Zira Allah’a karşı ilk gelen odur. (“Allah’a karşı gelmek” ölüm olarak ifade edilmiştir.) Başka bir rivayete göre Hz. Musa’ya Haman’ın öldüğü haberi verilmiş bir müddet sonra Hz. Musa onu canlı olarak görünce yüce Allah’a niyazda bulunup durumun izahını Allah’tan istemiş Yüce Allah da ona “*Sen bilmez misin ki fakirleştirdiğim kişiyi öldümüş gibiyim.*”¹²⁹¹ ifadelerinde “fakirlik” ölüm olarak ifade edilmiştir.

Ragıb el-İsfahânî’de Kur’ân’da hayatın farklı türlerine göre farklı ölümlerin kullanıldığını belirtmiş ve yukarıda zikredilen ölümün beş çeşidini de örnekleri ile beraber zikretmiştir. “*Hiç şüphesiz sen de ölüsün onlar da ölüdürler*”¹²⁹² ayetinde zikredilen ölümden “sen de öleceksin” kastedilmiştir. Zira ölümün geleceği kesindir ve bundan kaçış yoktur. Geleceği kesin olan ölümü sanki gelmiş ve Hz. Muhammed’e bu şekilde tebliğ edilmiştir. Kimisine göre de bu ayette ölüm, ruhun cesetten çıkması eylemi olmayıp “her bir vakitte insanın başına gelen eksiklikler ve çözümlerdir.” Zira insan dünyada bulunduğu süre zarfında yavaş yavaş (gücünü kaybederek) ölür.¹²⁹³

Firuzâbâdî’ye (ö. 817) göre mevt, “hayatın zıddı,” “durmak,” “yatmak,” “çözümek,” “kalbin ölmesi” ve “ruhsuz varlık anlamlarındadır. المَيِّت ve الممات kavramları “ölümlü olup henüz ölmeyen” kişiyi anlamında kullanılır.¹²⁹⁴

2.8.6. Vücûh ve Nezâir Eserlerinde Mevt

Mukâtil b. Süleyman, el-mevt kelimesinin Kur’ân’da beş farklı anlamda kullanıldığını ileri sürmüştür.

¹²⁸⁷ el-En’âm 6/122.

¹²⁸⁸ en-Neml 27/80.

¹²⁸⁹ İbrahim 14/17.

¹²⁹⁰ Ebû Mûsâ el-Medînî, *el-Muğîs fî Ğarîbi’l-Kur’ânî ve’l-Hâdis*, 3/234-236.

¹²⁹¹ Ebû Mûsâ el-Medînî, *el-Muğîs fî Ğarîbi’l-Kur’ânî ve’l-Hâdis*, 3/238.

¹²⁹² ez-Zümer 39/30.

¹²⁹³ Ragıb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi’l-Kur’ân*, 781-782.

¹²⁹⁴ Firuzâbâdî, *el-Kâmusu’l-Muhît*, 160-161.

1) Henüz yaratılmamış ve şekil verilmemiş nutfe:

”¹²⁹⁵ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ : Sizi ölümler iken o sizi diriltti.”

”¹²⁹⁶ وَنُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ : Ölüden diriği çıkartırsın.” mealindeki ayetlerde ölü kelimesi, “nutfe” anlamındadır.¹²⁹⁷

2) Tevhitten sapmak:

”¹²⁹⁸ أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ : Ölü iken dirilttiğimiz.” ve

”¹²⁹⁹ إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى : Şüphesiz sen ölümlere duyuramazsın.” mealindeki ayetlerde ölüm ve ölü kelimeleri “dalalette olan kafirleri” tasvir için kullanılmıştır.¹³⁰⁰

3) Toprağın verimsizliği ve nebatın azlığı:

”¹³⁰¹ O, rüzgarları : وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ : O, rüzgarları rahmetinin önünde müjde olarak gönderendir. Nihayet rüzgârlar ağır bulutları yüklendiği vakit, onları ölü bir beldeye sevk ederiz.”¹³⁰¹ ayetinde ölüm, “bitki olmayan” anlamındadır.¹³⁰²

4) Dünyadaki rızkı henüz bitmeden ceza olarak canın alınması:

”¹³⁰³ ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِّن بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ : Sonra şükredesiniz diye sizi ölümünüzden sonra yine dirilttik”¹³⁰³ ayetinde “İsrailoğullarının Hz. Musa’dan talep etmelerine karşılık Allah onları öldürdü ve tekrar diriltti” buna binaen ayetteki ölüm, “ecelleri gelmeden ceza olarak öldürülmeleri” anlamını taşır.¹³⁰⁴

5) Ecellerin bitmesi sonucu gerçekleşen hakiki ölüm:

”¹³⁰⁵ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ : Her can ölümü tadacaktır.” ve

”¹³⁰⁶ إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَّيِّتُونَ : Sen öleceksin, onlar da ölecekler.” mealindeki ayetlerde ölüm, “kişinin tekrar dünyaya dönmesi olmayan gerçek ölüm” anlamındadır.¹³⁰⁷

¹²⁹⁵ el-Bakâra 2/28.

¹²⁹⁶ Âl-i İmran 3/27.

¹²⁹⁷ Mukâtil b. Süleyman, el-Vücûh ve 'n-Nezâir fi 'l-Kur'âni 'l-Kerîm, 269.

¹²⁹⁸ el-En'âm 6/122.

¹²⁹⁹ en-Neml 27/80.

¹³⁰⁰ Mukâtil b. Süleyman, el-Vücûh ve 'n-Nezâir fi 'l-Kur'âni 'l-Kerîm, 269.

¹³⁰¹ el-Â'raf 7/57.

¹³⁰² Mukâtil b. Süleyman, el-Vücûh ve 'n-Nezâir fi 'l-Kur'âni 'l-Kerîm, 270.

¹³⁰³ el-Bakara 2/56.

¹³⁰⁴ Mukâtil b. Süleyman, el-Vücûh ve 'n-Nezâir fi 'l-Kur'âni 'l-Kerîm, 270.

¹³⁰⁵ Âl-i İmrân 3/185.

Vücûh ve Nezâir türü eser yazan müelliflerden ed-Dâmâğânî de “el-mevt” kelimesinin Mukâtil’in zikrettiği bütün anlamları ifade ettiğini vurgular.¹³⁰⁸ İbni Cevzi ise “el-mevt” kelimesinin “savaş” ve “ruhsuz olanlar” (putlar) anlamına geldiğini de ifade ederek Kur’ân’da “el-mevt” kelimesinin yedi anlamda kullanıldığını zikreder.¹³⁰⁹

2.8.7. Tefsir Eserlerinde Mevt

Mukâtil’in nutfe anlamına yorumladığı Bakara 28 ve Âl-i İmrân 27. ayette zikredilen “el-mevt” kavramını müfessirler, “nutfe,”¹³¹⁰ “herhangi bir varlık olmamak,”¹³¹¹ “yaratılmadan önceki toprak,”¹³¹² “Hz. Âdem’in sulbunde ölü olarak”¹³¹³ anlamlarında olduğunu ifade etmişlerdir.

Mukâtil’in mevt/mevtâ kavramlarını “tevhitten sapma/küfür” anlamıyla karşıladığı En’am 122 ve en-Neml 80. ayette, müfessirler aynı kavramı “küfür”¹³¹⁴ “dalâlet,”¹³¹⁵ “nutfe,”¹³¹⁶ anlamları ile karşılamıştır.

Mukâtil’in “mevt” kavramını “toprağın verimsizliği/nebatın azlığı” anlamıyla açıkladığı A’râf 57. ayette müfessirler de “verimsiz, bitkisiz yer”¹³¹⁷ anlamında olduğunu zikretmişlerdir. Ancak ayette ifade edilen “beldenin ölü” olarak nitelendirilmesi hakiki anlamıyla değil “verimsiz ve kuraklığından istiareddir.” O verimsiz yer, kendisinden faydalanılmaması hususunda ölüye benzetilmiştir.¹³¹⁸ Yani ayet: “Yüce Allah, “ölü gibi olan” verimsiz kuru topraktan türlü türlü canlı bitkiler çıkarttığı gibi kıyamet gününde ölüleri de kabirlerden diriltip çıkartacaktır” anlamını ifade eder.¹³¹⁹

¹³⁰⁶ ez-Zümer 39/30.

¹³⁰⁷ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve 'n-Nezâir fî 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*, 271.

¹³⁰⁸ ed-Dâmâğânî, *el-Vücûh ve 'n-Nezâir li Elfâzi Kitâbillehi 'l-Azîz*, 420-421.

¹³⁰⁹ İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü 'l-A'yûni 'n-Nevâzir fî ilmi 'l-Vücûh ve 'n-Nezâir*, 569-571.

¹³¹⁰ Ebî Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd Abdullah, el-Ferrâ, *Meâni 'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf Necati-Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1955), 1/ 25.

¹³¹¹ Taberî, *Câmiu 'l-Beyân an Te'vili Âyi 'l-Kur'ân*, 1/443.

¹³¹² Taberî, *Câmiu 'l-Beyân an Te'vili Âyi 'l-Kur'ân*, 1/445.

¹³¹³ Şevkânî, *Fethu 'l-Kadîr*, 1/151.

¹³¹⁴ Celaleddin es-Sûyûtî-Celaleddin el-Mahallî, *Tefsiru 'l-Celâleyn*, 143.

¹³¹⁵ İbni Kesîr, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Azîm*, 6/159

¹³¹⁶ Kûrtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi 'l-Kur'ân*, 9/18.

¹³¹⁷ İbni Kesîr, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Azîm*, 6/325; Celâleddîn es-Sûyûtî-Celaleddîn el-Mahallî, *Tefsiru 'l-Celâleyn*, 157.

¹³¹⁸ Ebû Hâyyân, *Tefsîru 'l-Bahru 'l-Mühîd*, 4/321.

¹³¹⁹ Hayreddin Karaman vd. *Kur'ân Yolu Tefsiri*, 2/539.

Mukâtil'in "mevt" kavramını "dünyadaki rızık henüz bitmeden ceza olarak canın alınması" anlamına yüklediği Bakara 56. Ayette müfessirler, "ruhlarını çıkartan gerçek ölüm"¹³²⁰ "baygınlık"¹³²¹ "cahillikten sonraki ilim,"¹³²² anlamlarıyla izah etmişlerdir.

Mukâtil'in "mevt" kavramını "ecellerin bitmesi sonucu gerçekleşen hakiki ölüm" anlamına geldiğini iddia ettiği Âl-i İmrân 185. ve Zümer 30. ayette "mevt" gerçek anlamında kullanılmıştır.¹³²³ Zaten bunda ihtilaf eden olmamıştır. Ayetin devamında gelen "*kıyamet günü amelinizin karşılığını tas tamam alacaksınız.*"¹³²⁴ ifadesinden de hakiki anlamında kullanıldığına delildir.

2.8.8. Mevt Kavramı Hakkında Genel Değerlendirme

Ölüm anlamına gelen "el-mevt" kelimesi hayatın karşıtı olup "hayatın sona ermesi;"¹³²⁵ yer için kullanıldığında "kimsenin yaşamadığı boş ve harabe" ya da "hiç kimsenin malı olmayan yer" anlamındadır.

Mukâtil'in Bakara 28 "وَكُنْتُمْ أََمْْوَائًا فَاحْيَاكُمْ" : Sizler ölümler iken o sizi diriltti."¹³²⁶ ve Âl-i İmrân 27. "وَنُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ" : Ölüden diriye çıkartırsın."¹³²⁷ Mealindeki ayetlerde yer alan ölüm kelimesine "nutfe" anlamı verdiği görülmüştür. "el-Mevt" kelimesinin, hiçbir klasik sözlükte "nutfe" anlamında kullanılmadığı dikkate alındığında, bu kavramın her iki ayette de "ruh ve his duygusundan yoksun olma" anlamında mecazî bir şekilde kullanıldığı düşünülebilir. Yani "ruh ve his duygusu olmama" hususunda istiare yolu ile ruhsuz bir şey yerine kullanılmıştır.¹³²⁸ Veya "Sizi ölümler iken o sizi diriltti."¹³²⁹ ayetini sizler "ölüler gibiydiniz" anlamına hamledip, teşbih edatının hazfedilmesiyle ayette zikredilen "emvât" kelimesi, gerçek anlamda ölüm olarak yorumlanabilir. Zira insanlar yaratılmadan, doğmadan önce yokturlar ve bu bakımdan ölü gibidirler.¹³³⁰ Ayrıca önceki ayetlerde de sözü güzelleştiren ve anlamı kolaylaştıran edebi sanatlarla¹³³¹

¹³²⁰ Kurtûbî, *el-Câmi' lî Ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/115; Tâberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, 1/692; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 1/194; İbni Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/404.

¹³²¹ Tâberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, 1/697; İbni Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/404.

¹³²² Kurtûbî, *el-Câmi' lî Ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/116.

¹³²³ Zemâhşerî, *el-Keşşâf*, 1/669; Kurtûbî, 5/448.

¹³²⁴ Âl-i İmrân 3/185.

¹³²⁵ Cevherî, *es-Sihâh*, 1103.

¹³²⁶ el-Bakâra 2/28.

¹³²⁷ Âl-i İmrân 3/27.

¹³²⁸ Zemâhşerî, *el-Keşşâf*, 1/249.

¹³²⁹ el-Bakara 2/28.

¹³³⁰ Hayrettin Karaman vd. *Kur'ân Yolu Tefsiri*, 1/ 96.

¹³³¹ Hayrettin Karaman vd. *Kur'ân Yolu Tefsiri*, 1/ 93.

başvurulduğu için devamında zikredilen bu ayetteki mevti de teşbihe hamletmek önceki ayetle de muvafık kalmasını sağlayacaktır.

Râzî, “*Sizler ölümler iken o sizi diriltti.*”¹³³² ifadesinde geçen “emvât” (ölüler) kelimesinin mecâzî anlamda kullanıldığını savunur. Râzî’ye göre “ölüm” kavramı, hakikatte hayat sahibi olma potansiyeline sahip varlıklar için söz konusudur. Cansız varlıklar ise hiçbir zaman hayatla nitelenemedikleri için, onlara hakikî anlamda ölüm nispet edilmesi mümkün değildir. Bu bağlamda, ilgili âyetteki “*siz ölümler iken diriltti*” ifadesi, yaratılmadan önceki yokluk durumuna işaret etmektedir. Râzî, bu yokluğu “hayat potansiyeli taşıyan bir hâl” olarak değerlendirir ve bu nedenle söz konusu durum, mecâz yoluyla “ölüm” olarak adlandırılmıştır. Böylece ayetteki “ölüm” kavramı, hakikî değil; teşbih ve mecâz cihetiyle kullanılmış bir ifadedir.¹³³³

Kâfirlerin, yokluktan var edildiklerini ve öleceklerini kabul etmeleri, ölümden sonra yeniden diriltileme gerçeğini de kabul etmelerini gerektirir.¹³³⁴ Zira bu kabul, yaratılış ve ölüm gibi açık hakikatlerin bir devamı olarak ahiret hayatını ikrar etmeyi zorunlu kılar. “*Siz ölümler iken o sizi diriltti.*”¹³³⁵ ayeti bu bağlamda, ahireti inkâr edenlerin dikkatini bu gerçeğe çekmek amacıyla sevk edilmiştir. Yani onların ahiret hayatını ikrar etmeleri için zikredilmiştir.

Mukâtil’in “*أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ* : *Ölü iken dirilttiğimiz*”¹³³⁶ mealindeki ayette mevt kavramını küfür/tevhitten sapma anlamıyla açıkladığı görülmüştür. Ancak ölüm kelimesi hiçbir sözlükte küfür anlamında kullanılmamaktadır. Dolayısıyla ilgili ayetlerde kâfir, Allah’a itaat ve kulluktan yüz çevirmesi, tevhidi inkâr etmesi, din ve şariat bilgisinden yoksun olması nedeniyle, mecazen kendisine hiçbir fayda sağlayamayan ölüye benzetilmiştir.¹³³⁷ Yani böyle bir kimsenin durumu ölünün durumu gibidir. Ayetin devamında zikredilen “*Ve insanlar arasında yürüyebilmesi için kendisine ışık tuttuğumuz kimse*”¹³³⁸ karinesi de bunun teşbih olduğuna delalet eder.¹³³⁹ Zira bu ayette de iman nuru ışığa benzetilmiştir. Ölümün küfür, hayatın ise hidayet ve

¹³³² el-Bakâra 2/28.

¹³³³ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, 2/165.

¹³³⁴ Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, 1/151.

¹³³⁵ el-Bakâra 2/28.

¹³³⁶ el-En’âm 6/122.

¹³³⁷ Tâberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, 9/532.

¹³³⁸ el-En’âm 6/122.

¹³³⁹ İbni Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 8/43.

ilim anlamında kullanılması, nadir bir durum olmayıp sıklıkla rastlanan bir ifade biçimidir.¹³⁴⁰ Ya da bu hususu bir temsili ifade olarak değerlendirip¹³⁴¹ Mukâtil'e cevap verebiliriz. Temsil yoluyla, bir durumu daha anlaşılır ve etkili kılmak amacıyla, benzerlikler üzerinden bir anlam aktarımı yapılır. Bu şekilde, ölüm ve hayat arasındaki fark, özellikle küfür ve hidayet bağlamında, daha derin bir şekilde ifade edilebilir.

Mukâtil'in Bakara 56. “ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّن بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ” : *Sonra şükredesiniz diye sizi ölümünüzden sonra yine dirilttik.*¹³⁴² mealindeki ayette zikredilen ölümü “dünyadaki süreleri bitmeden ceza olarak canın alınması” anlamıyla açıkladığı görülmüştür. Ne var ki kelime asıl olan hakikattir. Hakiki anlam uygunken mecaza gidilmez. Allah'ın İsrailoğullarını orada öldürmesi de cezalandırmak içindir.¹³⁴³ Ayrıca ayetteki “ölümünüzden sonra sizi dirilttik” beyanından da anlaşılacağı üzere İsrailoğulları “gerçekten ölmüşlerdir.” Çünkü diriltmek “el ba's” sadece ölümden sonra olur.¹³⁴⁴ Aslında Mukatıl'in de zikrettiği bu anlam gerçek anlam olarak ele alınabilir. Çünkü ecelleri ister bitmiş ister bitmemiş olsun sonuçta yüce Allah onları gerçekten öldürmüştür. Öyleyse Mukâtil'in bu vechi zikretmesine gerek yoktu. Çünkü sonuçta ölüm mevcuttur.

Bazı ayetlerde “henüz yaşayanlar hakkında bile ölü tabiri kullanılması” bu kişilerin iman nuru ile manevi olarak dirilmedikleri için ölmüş mesabesinde kabul edilip kalplerinin ölü olduğu ifade edilmek istenmiştir. Aynı şekilde bazı ayetlerde bu kimseler için sağır, kör ve dilsiz tabirleri¹³⁴⁵ de kullanılmış ancak zikredilen bu sıfatların muhatap kitlede olmadığını biliyoruz.

Ölüm, “hayatın kendisi ile bittiği bir hadise” olup çok anlamlılığı yoktur. Kur'ân-ı Kerîm'de “mevt” kelimesi genellikle asıl anlamında kullanılmıştır. “Dalalet,” “yerin verimsizliği,” ve “küfür” gibi anlamlar hakiki anlam olmayıp ölüm ile aralarındaki bir münasebetten dolayı mecazen ölüm yerine kullanılmıştır. Mecâzi anlamlar da kelimenin

¹³⁴⁰ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 2/223.

¹³⁴¹ İbni Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 6/159.

¹³⁴² el-Bakara 2/56.

¹³⁴³ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/116

¹³⁴⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 3/92.

¹³⁴⁵ el-Bakara 2/18.

farklı vecihleri sayılamayacağına göre mevt kavramında farklı vecih ve anlamlar yoktur.¹³⁴⁶

Sonuç olarak “el-mevt” kelimesi Mukatil’in dediği gibi çokanlamlı bir kelime değildir. Zira mevt kelimesinin çok anlamlı olarak kullanıldığına dair zikredilen ayetler, aslında mecâzi anlamda kullanıldığı yerlerdir.

Kur’ân’da “mevt” ve “memât” kavramları aynı kökten türemiş olmalarına rağmen kullanım bağlamları ve semantik alanları açısından birbirinden ayrılmaktadır. “Mevt” kelimesi, Kur’ân-ı Kerîm’de hem beşer hem de diğer canlılar için kullanılmış; bazen nekre (belirsiz) olarak, bazen izafetle veya “el” takısıyla marife (belirli) kılınarak geçmiştir. Bu kullanımlarda “mevt”, genellikle hayatın mukabili olarak yani biyolojik ya da varoluşsal ölüm anlamında zikredilmiştir. Buna karşılık, aynı kökten gelen “memât” kavramı Kur’ân’da sadece insan için kullanılmış ve her durumda marife (belirli) bir formda, yani “el-memât” şeklinde yer almıştır. Bu kavram da daima hayatın zıddı bağlamında kullanılmıştır; ancak “memât”, özellikle insan hayatının son bulmasıyla ilgili bir kavram olarak daha sınırlı ve spesifik bir semantik çerçevede yer almıştır. Bu bağlamda denilebilir ki, Kur’ân’da “mevt” kavramı daha geniş ve kapsayıcı bir kullanıma sahipken, “memât” kavramı daha özel ve insana mahsus bir ölümü ifade etmektedir.¹³⁴⁷

2.9. KEBÎR¹³⁴⁸

2.9.1. Kebîr Kavramının Lugat ve Istılah Anlamları

2.9.1.1. Kebîr Kavramının Lugavi Anlamı

a) Büyüklük

Kök anlamı itibarıyla “büyüklüğü” ifade eden “كبر k-b-r,” hem somut (fiziksel) hem de soyut (manevi) bağlamlarda kullanılmaktadır. Halil b. Ahmed’e göre “كبر k-b-r”’den türeyen الكِبْر /el-kiber ifadesi “büyük günah” anlamındadır. Bu anlamda büyüklük, hatanın ciddiyetine ve sonuçlarının ağırlığına işaret eder. Günahın manevi etkisi vurgulanarak bu terim kullanılmıştır. Aynı kökten gelen “الْكُبْرُ/el-kübru” “kişinin en büyük oğludur.” Bu kullanımı ile doğrudan bir şeyin büyüklüğüne atıf yapılır. Aynı

¹³⁴⁶ Zeydan, *Lâ vüçûh velâ Nezâir fî Kütübi 'l-Vüçûhi ve 'n-Nezâir*, 328.

¹³⁴⁷ Es-Samerrâi, *min Esrâri Beyâni 'l-Kur'ân*, 14-15.

¹³⁴⁸ “Kebîr” kavramı hakkında yapılan herhangi bir akademik çalışmaya rastlayamadık.

zamanda aile bağlamında, “en büyük oğul” gibi somut bir anlam taşır. “الْكُبْرُ/el-kübru” kalıbı, büyüklüğün bir sıralama veya önem hiyerarşisi anlamında da ele alınabileceğini gösterir. “كُلُّ شَيْءٍ كُبْرُ/kübru killi şey” tabiri ise “herşeyin büyüğü;” الْكُبَّار /el-kübbâr “büyük;” الْكُبْرُ /el-kübru, manevi anlamda büyüklüğü, yani “şerefte üstünlük” anlamına gelir. Bu kullanım, büyüklüğün sadece fiziksel değil, aynı zamanda soyut kavramlar için de geçerli olduğunu gösterir. الْكِبْرُ/el-kibru kelimesi de “kebîr” kavramının masdar şekillerinden olup “insan ve canlılarda yaş büyüklüğü” demektir. الْمُلُوكُ الْكَبِيرُ /el-mülûkü’l-ekâbir ifadesinde hiçbir zaman nekra (belirsiz) olmayıp “yüce hükümdar/hükümdarlar” anlamındadır. الْكِبِيرَة/Kebire tabiri ile “kişiyi cehenneme sevk edecek büyük günahlar” kastedilir.¹³⁴⁹

İbn Düreyd’e göre الْكِبْرُ/el-kiberu kelimesi الصَّغِير /es-sağîr (küçük) kavramının mukabili olup كَبْرُ يَكْبُرُ كِبْرًا kalıbında kullanılırsa “yaş büyüklüğünü” anlamını ifade eder. كُبْرُ الشَّيْءِ Kübru’s-şey “bir şeyin çoğunluğu;” اكْبُرْتُ الشَّيْءَ /ekbertu’s-şey “bir şeyi çok beğenmek demektir.” التَّكْبِير /et-Tekbîr ise namaza başlarken söylenen “Allahu Ekber” ifadesidir.¹³⁵⁰

Mutarrizî’ye göre kebir kavramı, كَبُر /kebura şeklinde fiil kalıbında kullanıldığında “miktarda büyüklük/çokluk;” فَعِيل /fa’îl kalıbının isimleşmiş hali olan كَبِير /kebîr şeklinde kullanıldığında ise “yaş/yıl büyüklüğünü” ifade eder.¹³⁵¹

el-Ezherî’ye göre الْكُبْرُ/el-kübru kelimesi “bir babanın en büyük oğlu” demektir. كَبُرْتُ مِنْ عِنْدِ كَبِيرِي /Ci’tu min indi kebiri “öğretmenimin yanından geldim” sözünde kebir kavramı öğretmen anlamındadır. الْكَبْرُ /Ekber ifadesi, “kadının regl dönemine girdiğini” de bildirir. الْكِبْرِيَاءُ /el-Kibriyâ, büyüklük ile ilişkilendirildiğinden “Allah’ın yüceliği ve azametini” ifade ettiği gibi “mülk ve saltanat” anlamınlarını da ifade eder.¹³⁵²

Cevherî’ye göre de كَبُر /kebura ifadesi “yaşın ilerlemesi, büyük olmak,” الْوَلَاءُ لِلْكَبْرِ /el-velâu lil kiber “velayet büyüğüdür” tabiri ile kullanıldığında “sosyal ve hukuki bir bağlamda, öncelik” ve hakların büyüğe ait olduğunu bildirir. Örnek olarak, miras hukukunda bu ifade, ölen bir babanın hem oğlu hem de torunu varsa “miras önceliği

¹³⁴⁹ Halil b. Ahmed, *Kitabu’l-A’yn*, 5/361-362.

¹³⁵⁰ İbn Düreyd, *Cemheretu’l-Luğâ*, 298.

¹³⁵¹ Mutarrizî, *el-Muğrib*, 204.

¹³⁵² Ezherî, *Tehzibu’l-Luğâ*, 10/209-214.

oğluna aittir” anlamını taşır. Burada büyük olan (doğrudan miras hakkı bulunan) oğul, öncelikli hak sahibidir.¹³⁵³

Zebidî’ye göre كَبُرَ/kebûra fiil kalıbı ve masdarı olan كُبْرُ/kübru kalıbı, الصغير /es-sağir “küçük kavramının zıt anlamlısıdır.” Bu minvalde كَبَّر /Kebbera “bir şeyi yüceltmek;” اسْتَكْبَرَ /istekbera ise “büyük görmek ve değerli olmak” anlamlarını taşır. كِبْرَة /Kebratu veledi ebîhi “babasının son çocuğu” anlamındadır.¹³⁵⁴

b) Kibirlenme

Halil b. Ahmed’e göre, كَابِرْنِي /kâberanî fekâbertuhu, “O bana üstünlük taslayınca ben de ona üstünlük tasladım” anlamında olup bu kullanımda k-b-r maddesi kibir anlamı taşır.¹³⁵⁵ Bu noktada, k-b-r köküyle türeyen “kebîr” (büyük), “tekebbür” (büyüklenme), “kibr” (kibir) gibi kelimeler arasında semantik bir bağ olduğu görülmektedir. Kök anlamı itibarıyla “büyüklük” anlamını ifade edip bu kökten türeyen kelimeler, bağlama göre mecazî bir yön kazanarak kişinin kendini büyük görmesi, başkaları üzerinde üstünlük taslaması veya hakkı kabul etmeyip kendisini yücelterek başkasını küçümsemesi gibi anlamlara da bürünebilir.

İbn Düreyd’e göre, k-b-r kökü, تَكَبَّر /tekebbbera kalıbında kullanıldığında “kibirlenmek” veya “büyüklük taslamak” anlamına gelir. Bu bağlamda, kelimenin tefe’aul babında kullanımı, bir kişinin kendisini başkalarından üstün görmesi, üstünlük iddiasında bulunması ya da büyüklük taslama halini ifade eder.¹³⁵⁶

el-Ezherî’ye göre k-b-r köneninden türeyen الْكِبْر /el-kibru ismi ve تَكَبَّر /tekebbbera fiili “bir kişinin diğer insanlardan üstün olduğunun” diğerlerinde olmayan özelliklerin kendisinde olduğunu varsayma anlamındadır.¹³⁵⁷

Zebidî’ye göre الْكِبْر /el-kibr, “üstünlük taslama ve kendini beğenme” anlamına gelir. Kibrin ileri derecesi, Allah’a karşı hakkı kabul etmemek olan tekebbür (تَكَبَّر)dür.

اِسْتَكْبَرَ (istikbara/istikbâr) ise kibirlenmenin iki farklı şeklini ifade eder: Olumlu kibir: Gerektiği yerde, haklı bir sebebe dayanarak ve ölçülü bir şekilde büyüklük gösterme. Bu tür büyüklük taslama, bazen övülebilir bir davranış olarak değerlendirilir. Olumsuz

¹³⁵³ Cevherî, *es-Sihâh*, 983.

¹³⁵⁴ Zebîdî, *Tacu’l-Arûs*, 14/5-9.

¹³⁵⁵ Halil b. Ahmed, *Kitabu’l-A’yn*, 5/362.

¹³⁵⁶ İbn Düreyd, *Cemheretu’l-Luğâ*, 298.

¹³⁵⁷ Ezherî, *Tehzibu’l-Luğâ*, 10/211.

kibir: Kişinin, kendisinde bulunmayan niteliklerle övünmesi ve üstünlük taslaması. Bu tür kibir, kınanmıştır ve ahlaken kötü kabul edilir. Kur'ân-ı Kerîm'de, “İblis, *directti ve kibirlendi*”¹³⁵⁸ ayetinde, İblis'in sergilediği kibir, ikinci tür kibire örnek teşkil eder. Burada, İblis'in kendisine verilmeyen vasıfları kendisinde varmış gibi görmesi ve haksız bir şekilde üstünlük taslaması eleştirilmiştir.¹³⁵⁹

c) Allah'ın İsmi/Sıfatı

Halil b. Ahmed'e göre الكبرياء (kibrîya) ifadesi, k-b-r kökünden türeyerek büyüklük ve azamet anlamlarındadır. Böylece bu kelime, büyüklüğün sadece fiziksel bir boyutunu değil, aynı zamanda yücelik, ihtişam ve kudret gibi soyut anlamları da kapsadığını vurgular. Özellikle kibrîya, Allah'a nispet edildiğinde, O'nun zatına ve sıfatlarına ait yücelik ve büyüklük anlamını vurgular.¹³⁶⁰

Ezherî'nin naklettiğine göre büyüklüğün hakikatte yalnızca Allah'a ait olduğunu belirten bir sıfat da “el-mütekebbir”dir. Bu sıfat, “Allah'ın mutlak güç, kudret ve lütuf sahibi” olduğunu; bu niteliklerin hiçbir yaratılımda bulunamayacak şekilde yalnızca O'na mahsus olduğunu vurgular. K-b-r maddesinden türeyip Allah'ın ismi olan المتكبر/el-mütekebbir, “kullarına zulmekten münezzeh/yüce olan” anlamındadır.¹³⁶¹

d) Azı Diş

Halil b. Ahmed'in naklettiğine göre الكبرة /el-kebretu “azı dişi anlamını taşır.”¹³⁶² Bu kavramın azı dişi gibi özel bir nesneyi tanımlamak için kullanılması, kelimenin spesifik büyüklüklere işaret edebileceğini gösterir. Burada büyüklük, bir vücut parçasının diğerlerine oranla boyut veya işlev bakımından önemini ifade eder.

Kebîr kavramının sözlükteki temel anlamı “büyüklük” olup, diğer anlamlar bu temel anlamla olan ilişki ve bağlamları üzerinden yan anlamlar olarak türetilmiştir. Bu bağlamda, kavramın farklı kullanım alanları ve anlam genişlemeleri, “büyüklük” kavramının soyut ya da somut unsurlarla olan münasebetinden kaynaklanmaktadır.

¹³⁵⁸ el-Bakara 2/34.

¹³⁵⁹ Zebîdî, *Tacu'l-Arûs*, 14/5-9.

¹³⁶⁰ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-A'yn*, 5/362.

¹³⁶¹ Ezherî, *Tehzibu'l-Luğâ*, 10/211.

¹³⁶² Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-A'yn*, 5/362.

2.9.1.2. Kebîr Kavramının Istılâh Anlamı

Cürcânî'ye göre كَبِيرَة/kebîre kavramı “yasaklandığı konusunda dinin kesin emri olan ve hakkında dünyevi ve uhrevi ceza öngörülen davranışlardır.”¹³⁶³ Ebu'l-Bâkâ'ya göre kebîr, “bir şeyin zatında var olan büyüklüktür.” Bu büyüklük, nesnenin ya da varlığın doğasında bulunan bir özellik olarak tanımlanır. Aynı kökten gelen kübbâr ise kebîr kavramıyla dile getirilen büyüklükten daha üstün veya daha büyük olan durumları belirtir. Sağîr ve kebîr kavramları, Arap dilinde zıt anlamlı iki kelime olarak öne çıkar ve genellikle birbirin mukabilinde kullanılır. Cürcânî'nin ifadesine göre kebîr kavramı, başlangıçta somut büyüklükleri ifade etmek için kullanılırken, zamanla anlam genişlemesine uğrayarak soyut durumlar ve kavramlar için de kullanılmaya başlanmıştır.¹³⁶⁴

Tahanevî'nin zikrettiğine göre kebîr, dil bilimcilere göre “istikakın (kelime türeme) bir kısmı,” kıraat alimlerine göre “idğamın bir çeşidi” ve cifir alimlerine göre “cifir ilminin bir bölümüdür.” Bu kavramın müennes kalıbı olan كُبْرَى/kübrâ ifadesi de “mantık ilminde sonuca oluşmak için zikredilen iki önergeden büyük önergenin olduğu cümle demektir.”¹³⁶⁵

Nekerî, kebîr ve kebire kavramlarının “büyük günahlar” anlamına geldiğini belirtir. Ona göre bu günahlar: Allah'a şirk, Allah'ın yasakladığı cana kıyma, namus iftirası, zina, savaştan kaçma, sihir ile uğraşmak, yetim malı yemek, Müslüman olan anne-babaya karşı gelmek ve haramda ısrar etmektir.¹³⁶⁶

İbn Cevzi, kebîr kelimesinin izafet kategorisine dahil olduğunu, yani bağımsız bir tanımının bulunmadığı, ancak bir başka şeye izafe edildiğinde anlam kazandığı belirten bir görüş nakletmiştir.¹³⁶⁷ Bu durum, büyüklük ve küçüklük kavramlarının göreceli olduğunu ortaya koyar. Bir şeyin büyük ya da küçük olarak nitelendirilmesi, tamamen onun başka bir şeye oranla değerlendirilmesine bağlıdır. Dolayısıyla bir şey birine göre küçük, başka birine göre büyük olabilir. Bu, kebîr kavramının izafî (göreceli) doğasını açıkça yansıtır.¹³⁶⁸ Ayrıca sağîr (küçük) ve kebîr (büyük) kelimeleri, aslen somut

¹³⁶³ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 192.

¹³⁶⁴ Ebu'l-Bekâ, *Külliyât*, 770-771.

¹³⁶⁵ Tahanevî, *Keşşâfu Istılâhâtü'l-Funûn*, 2/1358-1359.

¹³⁶⁶ Nekerî, *Düstûru'l-Ulemâ*, 3/82.

¹³⁶⁷ İbni Cevzi, *Tezkiratu'l-Erîb fî Tefsîri'l-Ğarîb*, 519.

¹³⁶⁸ İbni Cevzi, *Tezkiratu'l-Erîb fî Tefsîri'l-Ğarîb*, 519.

varlıklar için kullanılırken, zamanla anlam genişlemesine uğrayarak istiare yoluyla soyut kavramlar için de kullanılmaya başlanmıştır. Böylece bu terimler, yalnızca fiziksel büyüklük ve küçüklükle sınırlı kalmayıp, soyut değerler, nitelikler ve diğer manevi durumlar için de ifade aracı olmuştur.¹³⁶⁹

Kiber masdarından türeyen kebîr sıfatı, sözlükte “büyük, iri yapılı, ulu, yüce” anlamlarında kullanılmaktadır. Bu sıfat, Allah’ın bir ismi olarak zikredildiğinde, O’nun zatının ve sıfatlarının büyüklük ve yüceliğini, sınırsız üstünlüğünü ifade eder. Ancak bu sıfatın “cüsseli ve gövdeli” gibi maddî büyüklükle ilgili anlamlarının Allah’a nispet edilmesi uygun değildir. Zira Allah, maddî varlıkların sınırlamaları ve özelliklerinden münezzehtir. Bu isim Kur’ân’da zikredilen dokuz ayette “yüce, aşkın” anlamındaki “alî”,¹³⁷⁰ bir ayette ise yine aynı mânaya gelen “müteâlî”¹³⁷¹ ismiyle birlikte zikredilmiştir. Bu kullanım, sıfatın mecazi anlamda, yani maddî büyüklük değil, izzet, kudret ve otorite gibi soyut ve aşkın büyüklük mânasında olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda el-Kebîr, Allah’ın hem zatı hem de sıfatlarının bilinemeyecek derecede büyük ve yüce olduğunu ortaya koyar.¹³⁷²

2.9.2. Cahiliyye Şiirinde Kebîr

Cahiliyye şairlerinden Alkeme (ö. 625) kebir kelimesini şu şekilde kullanmıştır:

وَكَبِيرُهُ فِي سَوَادِ اللَّيْلِ مُسْتَوْرٌ بَدَتْ سَوَابِقُ مِنْ أَوْلَاهُ نُعْرُفُهَا

*Onun büyüklüğü gecenin karanlığında gizlidir; Ama biz onun önceden gelen belirtilerini tanırız.*¹³⁷³

Alkeme’nin bu beytinde “kebir” kelimesi lügat anlamlarından biri olan “büyük günah” anlamında kullanılmıştır. Şiirin bağlamı, “kebir” kelimesinin mecaz anlamda bir büyük günahı ifade ettiğini gösteriyor. Bu kullanım, Arap şiirinde sıkça rastlanan bir durumdur; kelimeler bazen fiziksel büyüklükten ziyade soyut kavramları tanımlamak için mecaz yoluyla kullanılır.

Kays b. Hatim (ö. 620), ilgili kavramı şu şekilde ifade etmiştir:

¹³⁶⁹ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, 696.

¹³⁷⁰ en-Nisâ 4/34, el-İsrâ 17/4, 43, el-Hac 22/62, Lokmân 31/30, es-Seb'e 34/23, el-Mü'min 40/12, Mü'minûn 23/46, Sâd 38/75.

¹³⁷¹ er-Ra'd 13/9.

¹³⁷² Bekir Topaloğlu, “Kebir” *Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay. 2022), 25/162.

¹³⁷³ Halil b. Ahmed *Kitabu'l-A'yn*, 5/361.

قَامَتْ رُوَيْدًا تَكَادُ تَنْغَرُفُ تَنَامُ عَنْ كُبَرِ شَأْنِهَا فَإِذَا

Büyüğü hakkında uyuyor (uyumuş numarası yapıyor), o zaman yavaşça yükseldi, neredeyse sürükleniyordu

Şair burada, bir şeyin ya da bir kişinin büyümesini ve yükselmesini anlatırken “kiber” kelimesini yaşla ilgili bir büyüklük ifade etmek için kullanmıştır.¹³⁷⁴

2.9.3. Kur’ân-ı Kerîm’de Kebîr

K-b-r bütün isim ve fiil türevleri ile beraber Kur’ân-ı Kerîm’de toplam yüz altmış bir defa zikredilmiştir. “Kebîr” şeklindeki kullanımı otuz altı defa zikredilmiş olup bunlardan yedi ayette Allah’ın zatı ya da sıfatı¹³⁷⁵ şeklinde kullanılmış; beş ayette ecir/mükâfatın sıfatı;¹³⁷⁶ dört ayette lütuf ile;¹³⁷⁷ iki ayette mukabili olan sağır ile¹³⁷⁸ iki ayette ihtiyar kelimesi ile;¹³⁷⁹ dört ayette hata ve günahın sıfatı olarak;¹³⁸⁰ iki ayette azgınlığın¹³⁸¹ birer defa da fesadın,¹³⁸² günün,¹³⁸³ dalaletin,¹³⁸⁴ kurtuluşun,¹³⁸⁵ kibrin,¹³⁸⁶ azabın,¹³⁸⁷ cihadın,¹³⁸⁸ lanetin,¹³⁸⁹ mülkün sıfatı¹³⁹⁰ olarak bir ayette de putları ifade etmek¹³⁹¹ için kullanılmıştır.¹³⁹² Ayrıca “kebîr” iki ayet¹³⁹³ hariç kullanıldığı bütün bu yerlerde sıfat olarak zikredilmiştir.

Topaloğlu’nun tespitlerine göre, Kur’ân-ı Kerîm’de kiber kavramı on dokuz âyette Allah’ın zâtına veya sıfatlarına nisbet edilmektedir. Allah’ın zatına izâfe edilenlerden altısı kebîr, biri de esma-i hüsnadan olan mütekebbir, biri “azamet, yücelik ve hükümranlık” anlamındaki kibriyâ kelimesidir. İsmi tafdil olan ekber ifadesi,

¹³⁷⁴ Ezherî, Tehzîbu’l-Luğa, 10/210.

¹³⁷⁵ er-Ra’d 13/9; el-Hac 22/62; Lokman 31/30; Sebe’ 34/23; el-Mü’min 40/12; en-Nisâ 4/34; el-İsrâ 17/43.

¹³⁷⁶ Hûd 11/11; el-Fâtır 35/7; el-Hadîd 57/7; el-Mülk 67/12; el-İsrâ 17/9.

¹³⁷⁷ el-Fâtır 35/32; eş-Şûrâ 42/22; el-İsrâ 17/87; el-Ahzâb 33/47.

¹³⁷⁸ el-Kamer 54/53; el-Bakara 2/282.

¹³⁷⁹ el-Kasâs 28/23; Yûsuf 12/78.

¹³⁸⁰ el-Bakara 2/217, 219; en-Nisâ 4/2; el-İsrâ 17/31.

¹³⁸¹ el-İsrâ 17/60; el-Furkân 25/21.

¹³⁸² el-Enfâl 8/73.

¹³⁸³ Hûd 11/3.

¹³⁸⁴ el-Mülk 67/9.

¹³⁸⁵ el-Burûc 85/11.

¹³⁸⁶ el-İsrâ 17/4.

¹³⁸⁷ el-Furkân 25/19.

¹³⁸⁸ el-Furkan 25/52.

¹³⁸⁹ el-Ahzâb 33/68.

¹³⁹⁰ el-İnsan 79/20.

¹³⁹¹ el-Enbiyâ 21/58.

¹³⁹² Abdülbaki, *Mu’cemu’l-Müfrehres li Elfâzi’l-Kur’ân*, 588-590.

¹³⁹³ el-Kamer 54/53; el-Enbiyâ 21/58.

Kur'an'da Cenâb-ı Hakk'ın halk, rızâ, makt (gazab) gibi sıfatlarıyla bağlantılı olarak beş âyette yer alır. Bunlardan başka, fiil kalıbında olmak üzere zât-ı ilâhiyyeyi yüceltmeyi (tekbîr) konu edinen dört ve Allah'ın âyetleri hakkında bilgisizce tartışanlarla yapmayacakları şeyleri söyleyenler için ilâhî gazabın büyük olduğunu ifade eden iki âyette kiber kavramı geçmektedir.¹³⁹⁴

Bu kavram Kur'an'ın kronolojik sıralamasına göre ilk defa Mekki surelerden olan Kamer suresinin “وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌّ” : *büyük küçük hepsi satır satır yazılmıştır*.¹³⁹⁵ mealindeki 53. ayetinde; Resmi sıralamaya göre ise Bakara suresi يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ: *Sana haram ayı, onda savaşmayı soruyorlar. De ki: Onda savaşmak büyük günahdır*.¹³⁹⁶ mealindeki 217. ayetinde zikredilmiştir.

2.9.4. Hadislerde Kebîr

Peygamberimizin (s.a.v.) hadislerinde “kebir” kavramı, farklı anlamlar ve bağlamlarda kullanılmıştır. Hadislerde “kebir” kelimesi hem büyük günahları tanımlamak için hem de başka anlamlar taşıyan çeşitli ifadelerle karşımıza çıkmaktadır.

الولاء للكبر “Velayet büyüğüdür” hadisinde kebir kelimesinden türeyen “kiber” en büyük oğlu/kızı anlamına gelir. Yani ölen bir kişinin velayeti en büyük çocuğundadır.¹³⁹⁷ Burada “kebir”, sadece yaş büyüklüğünü değil, aynı zamanda ailenin en büyük çocuğunu anlatan bir terim olarak kullanılır.

Kebîr kavramının kullanıldığı başka bir hadis de şöyledir: “*Salim artık erginlik çağına gelmiş, olanları idrak ettiklerini idrak eder duruma gelmiştir. Bununla beraber yanıma geliyor ve ben Ebu Huzeyfe'nin bundan rahatsızlık duyduğunu hissediyorum.*” deyince Peygamberimiz (a.s.m) Sehle'ye ‘*Git ona sütünden içir, artık senin için bir mahrem olur ve Ebu Huzeyfe'nin içindekiler de kaybolur.*’ dedi. O da” ya Resulallah! O büyük bir adam olduğu halde onu nasıl emzirebilirim” deyince Allah Resulü tebbessüm edip: *Ben de onun büyüdüğünü biliyorum*” (buna rağmen emzir) dedi. Sehle daha sonra gelip ona sütünden içirdiğini ve Huzeyfe'nin içindeki tereddütlerin de kaybolduğunu” ifade etti.¹³⁹⁸

¹³⁹⁴ Topaloğlu, “Kebir” 25/162.

¹³⁹⁵ el-Kamer 51/53.

¹³⁹⁶ el-Bakara 2/217.

¹³⁹⁷ Dâremî, *Sünen*, el-Vela li'l-kiber, 3022.

¹³⁹⁸ Müslim, “Reda” 27.

Yukarıdaki hadiste zikredilen “kebîr” ifadesi ile emzirilme yaşını geçmiş büyük çocuk kastedilmiştir. Bu anlam, “kebîr” kavramının lügavi anlamlarındandır. Ayrıca bu çocuğun emzirilme yaşı olan iki yılı geçmiş olmasına rağmen süt hısımlığı oluşabilmesi adına peygamber tarafından emzirilme ruhsatı verilmesi sadece bu çocuğun şahsına yönelik bir ruhsattır.

Abdullah İbni Sehl ve Muhayyisa İbni Mes'ûd, sulh günlerinde Hayber'e gitmişlerdi. (İşlerini görmek için birbirlerinden) ayrıldılar. Neticede Muhayyisa, (buluşma yerine geldiğinde) Abdullah İbn Sehl'i kanlar içinde can çekişirken buldu. Onu defnetti ve sonra Medine'ye döndü. (Abdullah'ın kardeşi) Abdurrahman İbn Sehl (durumu öğrenince yanına) Mes'ûd'un oğulları Muhayyisa ve Huvayyisa'yı da alarak Peygamber sallallâhu aleyhi ve sellem'e gitti. Oradakilerin yaşça en küçüğü olan Abdurrahman, olayı anlatmaya başladı. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “Sözünü büyüğüne bırak, sözünü büyüğüne bırak!” buyurdu.¹³⁹⁹ Bu hadiste geçen “kebîr” kelimesi, lügavi anlamı olan “büyük” anlamında kullanılmıştır. Peygamber Efendimiz (s.a.v.), “Sözünü büyüğüne bırak” buyururken, burada “yaşça büyük, olgun ve deneyimli” olan kişinin söz hakkına sahip olmasının gerektiğini ifade etmektedir. İlgili hadisten, davalarda veya savunmalarda, sözün yaşça büyük olan kişiye bırakılmasının, büyüklere olan saygının bir sonucu olduğu anlaşılmaktadır. Bu öğüt, toplumsal düzenin ve saygının sağlanmasında önemli bir ilkedir ve yaşça büyüklerin deneyim ve olgunluklarının dikkate alınması gerektiğini vurgular.

“Kalbinde zerre ağırlığınca kibir bulunan bir kimse cennete girmez” dedi. Orada bulunanlardan birisi: Kişi elbisesinin güzel, ayakkabısının güzel olmasını sever(se) durumu nedir, dedi. Allah Resulü (sallallahu aleyhi ve sellem): “Şüphesiz Allah güzeldir, güzeli sever. Kibir ise hakkı kabul etmemek ve insanları küçümsemektir” buyurdu.¹⁴⁰⁰ Bu hadiste k-b-r maddesinden türeyen kibir, “kendini beğenme, kendini herkesten üstün tutma ve büyükleme” anlamındadır. Kibirli kişinin cennete girememe meselesi, ya imandan kibirdir yani kibrinden dolayı iman etmemiş kişidir ki böyle birisi zaten mümin kategorisinde değildir. Ya da kibirli kişi cezasını çekmediği sürece cennete girmez anlamındadır.

¹³⁹⁹ Buharî, “Edeb” 89.

¹⁴⁰⁰ Müslim, “İman” 91.

2.9.5. Garîbu'l-Kur'ân Eserlerinde Kebîr

Ebubekir es-Sicistanî, “kebir” kavramının “azîm” büyük ve yüce anlamına geldiğini vurgulamıştır.¹⁴⁰¹

Rağîb el-İsfahânî'ye göre büyük ve küçük anlamlarındaki “sağîr” ve “kebîr” kavramları, birbirlerine mükayese edilerek söylenen anlamları da yerine göre daralıp yerine göre genişleyen kavramlardır. Bir nesne bir şeyle kıyaslandığında büyük; başka bir şeyle kıyaslandığında küçük olabilir. Bu iki kavramın kullanım alanları geniştir. Kimi zaman cisim gibi bütünlük arz eden varlıkları ifade etmek için kullanılırken bazen de azınlık ve çoğunluğu bildirmek için kullanılır. Bazen de sayılarda olduğu gibi müstakil varlıklarda da kullanılır. Bazı durumlarda farklı bakış açısı ile bir nesne hakkında hem çok (kesîr) hem de büyük (kebîr) sıfatı kullanılabilir. Örneğin ” يَسْأَلُونَكَ عَنْ : *Sana içkiyi ve kumarı sorarlar. De ki: 'Onlarda hem büyük günah vardır'*”¹⁴⁰² ayeti كَثِيرٍ şeklinde okunduğu gibi farklı kıraatlerde كَثِيرٍ şeklinde de okunmuştur.¹⁴⁰³

“Kebîr” kavramı, hakikatte somut şeyler için kullanılırken bazen istiare yolu ile soyut şeyler için de kullanılır. *Bu nasıl : مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَايِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا. : Sayet onlardan biri veya ikisi yanında yaşlılığa ulaşırsa, onlara: 'Öf' bile deme!*”¹⁴⁰⁴ ayetlerinde kebîr kelimesi soyut nesneleri ifade etmektedir. “Kebîr” kavramı, bazen zamansal büyüklüğe işaret eder. Örneğin فُلَانٌ كَبِيرٌ /fûlânün kebîr “falan adam büyüktür” denildiğinde yaş itibarı ile büyüklük kastedilir. *قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ : De ki hangi şahidin şahitliği daha büyüktür*”¹⁴⁰⁵ ayetinde kiber kelimesinden bu anlam kast edilir. Bazen de büyük olan “makam ve mevki itibarıyla büyüktür.” *قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ : De ki hangi şahidin şahitliği daha büyüktür*”¹⁴⁰⁶ ayetinde de kebîr makam/mevki büyüklüğü anlamındadır.¹⁴⁰⁷

¹⁴⁰¹ Ebubekir es-Sicistânî, *Ğarîbu'l-Kur'ân*, 165.

¹⁴⁰² el-Bakara 2/216.

¹⁴⁰³ Rağîb el-İsfahânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, 696.

¹⁴⁰⁴ el-Kehf 18/49.

¹⁴⁰⁵ et-Tevbe 9/3.

¹⁴⁰⁶ el-İsrâ 17/23

¹⁴⁰⁷ el-En'âm 6/19.

¹⁴⁰⁸ Rağîb el-İsfahânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, 696.

Kebire kavramı da “cezası büyük olan günahları” ifade eden bir kavramdır. Bunun çoğulu da “kebâîr”dir. “*إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ*”: *Eğer size yasaklanan büyük günahlardan kaçınırsanız sizin küçük günahlarınızı örteriz*”¹⁴⁰⁹ ayetinde kebaîr ifadesi bu anlamda kullanılmıştır. “el-Kebîre” kavramı, “zor ve zahmetli olan anlamını” da ifade etmektedir. “*وَأَنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ*”: *Şüphesiz namaz, Allah’a huşû ile boyun eğenlerden başkasına ağır gelir*”¹⁴¹⁰ ayetinde bu anlamda kullanılmıştır.¹⁴¹¹

Aynı kökten türeyen التكبّر الاستكبار yakın anlamlı kelimeler olup الكبير /el-kibir “kişinin kendini beğenmesi,” kendisini diğer insanlardan büyük ve faziletli sayması; التكبر /et-tekebbür de büyüklenmesi anlamında kullanılır. Tekebbürün en büyüğü hakkı kabul etmeyip Allah’a boyun eğmemede ısrar etmektir. الاستكبار /el-İstikbâr ifadesinin iki anlamı vardır. Birincisi kişinin “büyüme yollarını araması ve büyümeyi arzu etmesidir” ki bu husus, gerektiği yerde gereği kadar yapılırsa güzeldir. İkincisi ise kişinin “kendisini tok göstermesi yani kendisinde olmayan bir şeyin varmış gibi göstermesi” durumudur. Bu kısım kötüdür. Kur’ânda zikredilen kısım da budur. “*أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ*”: *direndi, büyüklendi*”¹⁴¹² ayeti ve benzeri pek çok ayet bu kabildendir.¹⁴¹³

Ebû Musa el-Medînî, kebir kelimesinden türeyen “el-Mütekebbîr” isminin Allah’ın isimlerinden olduğunu ve kelimede mevcut olan “t” harfinin münhasırlık anlamını ifade ettiğini söyler. Buna göre mütekebbir, “büyüklüğün sadece kendisinde olduğu zat” anlamındadır. Ya da mütekebbîr isminin anlamı “Allah’ın azameti” anlamındadır. Bu kelimenin kökeni kibriyadır.¹⁴¹⁴

Firuzâbâdî’nin naklettiğine göre “kebîr” kavramı küçük anlamını ifade eden “sâğîr” kavramının mukabilidir. Bu kökten türeyen استكبر /istekbera ifadesi ise “büyük görmek,” “ona göre büyük olmak” anlamındadır. كبر /Kebûra ve مكبر /mekbera “bir yaşa girmek, yaşça büyük” anlamındadır. كَبُرَ ifadesi “cismen büyük olmak”, aynı kökten olan الكِبَرُ “bir şeyin çoğu” ve “şeref” anlamındadır.¹⁴¹⁵

Fûad Abdûlbakî’nin açıklamasına göre, كَبَّرَ /kübbâr kelimesi, şeddeli olursa; şeddesiz olan كَبَّرَ /kübbâr kelimesine göre daha büyük bir anlam taşır. Buradaki fark,

¹⁴⁰⁹ en-Nisâ 4/31.

¹⁴¹⁰ el-Bakara 2/45.

¹⁴¹¹ Rağîb el-İsfehânî, *Müfredâtu Elfâzi l-Kur’ân*, 696-697.

¹⁴¹² el-Bakara 2/34.

¹⁴¹³ Rağîb el-İsfehânî, *Müfredâtu Elfâzi l-Kur’ân*, 696-697.

¹⁴¹⁴ Ebu Musa el-Medenî, *el-Muğîs fî Ğarîbi l-Kur’âni ve l-Hadis*, 3/7.

¹⁴¹⁵ Firuzâbâdî, *el-Kâmusu l-Muhîd*, 468.

şeddeli kullanımın, kelimenin anlamını pekiştirerek daha güçlü ve daha vurgulu bir “büyüklük” ifade etmesidir. كَبَر kelimesi, çok büyük, büyüklüğü aşan bir anlam taşıırken, كِبَار kelimesi daha genel bir “büyüklük” ifadesi sunar.¹⁴¹⁶

Abdûlbakî, aynı zamanda كِبْرِيَاء /kibriyâ kelimesinin anlamını da “mülk ve saltanat” olarak açıklamaktadır. كِبْرِيَاء/Kibriya kelimesi, özellikle “Allah’ın yüceliği ve büyüklüğü” ile ilişkilendirilen bir kavram olup, Allah’ın kudretinin, hâkimiyetinin ve büyüklüğünün zıtlık ve sınırsızlık taşıyan bir boyutunu ifade eder. Bu anlam, genellikle mülk (hükümranlık) ve saltanat (yönetim, egemenlik) gibi kavramlarla bağlantılıdır. Çünkü كِبْرِيَاء kelimesi, “saltanat ve üstünlük taslayan” bir anlam içerir. Bu anlamda كِبْرِيَاء, sadece fiziksel büyüklük değil, aynı zamanda egemenlik ve yücelik anlamına gelir.¹⁴¹⁷

2.9.6. Vücûh ve Nezâir Eserlerinde Kebîr

Mukâtîl b. Süleyman’a göre kebîr kavramı, Kur’ân-ı Kerîm’de sekiz anlamda kullanılmıştır. Bu anlamlar şu şekildedir:

1) Şiddetli:

“فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا : Fakat bu, sadece onların kebir azgınlıklarını (daha da) artırdı.”¹⁴¹⁸

“وَلَتَعْلَنَّ غُلًّا كَبِيرًا : Siz kebir bir yükseklikle yükseleceksiniz”¹⁴¹⁹ yani “şiddetli bir şekilde” galip geleceksiniz. Bu ayetlerde ifade edilen kebir kelimesi شَدِيد/şiddetli” anlamındadır.¹⁴²⁰

2) Yaşça büyük:

“وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ : babamız ise kebir (yaşlı) bir ihtiyardır”¹⁴²¹ ve

“وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ : kendisine yaşlılık isabet etsin”¹⁴²² mealindeki ayetlerde kebîr ile “yaşça büyüklük” kastedilmiştir.¹⁴²³

¹⁴¹⁶ Abdûlbakî, *Mu’cemu Ğarîbi l-Kur’ân*, 176.

¹⁴¹⁷ Abdûlbakî, *Mu’cemu Ğarîbi l-Kur’ân*, 176.

¹⁴¹⁸ el-İsrâ 17/60.

¹⁴¹⁹ el-İsrâ 17/4.

¹⁴²⁰ Mukâtîl b. Süleyman, *el-Vücûh ve ’n-Nezâir fî l-Kur’âni l-Kerîm*, 228.

¹⁴²¹ el-Kasas 28/23.

¹⁴²² el-Bakara 2/266.

¹⁴²³ Mukâtîl b. Süleyman, *el-Vücûh ve ’n-Nezâir fî l-Kur’âni l-Kerîm*, 228.

3) Görüş ve ilim itibarı ile büyüklük:

“قَالَ كَبِيرُهُمْ: Onların kebiri dedi ki”¹⁴²⁴ ve

“إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمْ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ”¹⁴²⁵ Şüphesiz o, size büyüüyü öğreten büyüğünüzdür”¹⁴²⁵ mealindeki ayetlerde kebir yaşça büyük değil “ilim ve görüşte büyük” anlamındadır.¹⁴²⁶

4) Çok/Kesîr anlamında:

“وَلَا تَسْأَلُوهُ أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ”¹⁴²⁷ Onu (borcu) az olsun, çok olsun, süresiyle birlikte yazmaya üşenmeyin”¹⁴²⁷ ve

“وَلَا يُنْفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً”¹⁴²⁸ Az ya da çok infak ederlerse”¹⁴²⁸ mealindeki ayetlerde kebir kelimesi “çok” anlamında kullanılmıştır.¹⁴²⁹

5) Azîm (çok büyük/azametli):

“عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرِ الْمُتَعَالِ”¹⁴³⁰ O, gaybı da görünen alemi de bilendir. Çok büyüktür; yücedir.”¹⁴³⁰ ve

“إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا”¹⁴³¹ Allah gerçekten yücedir; kebirdir”¹⁴³¹ mealindeki ayetlerde kebir kavramı, “Azîm” anlamındadır.¹⁴³²

6) el-Kibriyâ: Mülk, egemenlik ve saltanat:

“وَتَكُونُ لَكُمْ الْكِبْرِيَاءُ”¹⁴³³ Kibriya sizin ikinizin olsun”¹⁴³³ ve

“وَلَهُ الْكِبْرِيَاءُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ”¹⁴³⁴ Göklerde ve yerde kibriya O’nundur.”¹⁴³⁴ mealindeki ayetlerde kebir “saltanat/egemenlik” anlamındadır.¹⁴³⁵

7) Ağır gelmek:

“وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ”¹⁴³⁶ Eğer onların yüz çevirmesi sana kebir geldiyse”¹⁴³⁶ ve

¹⁴²⁴ Yûsuf 12/80.

¹⁴²⁵ Tâhâ 20/71.

¹⁴²⁶ Mukâtîl b. Süleyman, *el-Vücûh ve 'n-Nezâir fi 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*, 228.

¹⁴²⁷ el-Bakara 2/282.

¹⁴²⁸ et-Tevbe 9/121.

¹⁴²⁹ Mukâtîl b. Süleyman, *el-Vücûh ve 'n-Nezâir fi 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*, 228-229.

¹⁴³⁰ er-Ra'd 13/9.

¹⁴³¹ en-Nisâ 4/34.

¹⁴³² Mukâtîl b. Süleyman, *el-Vücûh ve 'n-Nezâir fi 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*, 229.

¹⁴³³ Yûnus 10/78.

¹⁴³⁴ el-Câsiye 45/37.

¹⁴³⁵ Mukâtîl b. Süleyman, *el-Vücûh ve 'n-Nezâir fi 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*, 229.

¹⁴³⁶ el-En'âm 6/35.

“Eğer benim konumum ve Allah’ın ayetleriyle
ثَقُلْ اَنْتُمْ اِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ”¹⁴³⁷ mealindeki ayetlerde kebir ifadesi “ağır”
manasındadır.¹⁴³⁸

8) Uzun anlamında:

“Siz ancak kebir bir sapıklık içindesiniz”¹⁴³⁹ ayetinde kebîr
طَوِيل “uzun” azap manasındadır.¹⁴⁴⁰

Ebû Hilal el-Askeri de kebir kelimesinin sekiz anlamda kullanıldığını zikretmiştir.
Ancak o, Mukatil’in “azîm” manasına yorumladığı ayetlerde kebir kelimesinin
“Allah’ın ismi” olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁴¹ İbni Cevzi de Mukâtil’in zikrettiği
anamlardan olan “azîm” ve “uzun” anlamını eksiltilip ilgili kelimenin Kur’ân-ı Kerîm’de
altı anlamda kullanıldığını zikretmiştir.¹⁴⁴²

2.9.7. Tefsir Eserlerinde Kebîr Kavramı

Mukâtil’in kebîr kelimesini “şiddetli” anlamına yorumladığı “Fakat bu, sadece
onların kebir azgınlıklarını (daha da) artırdı.”¹⁴⁴³ “Siz kebir bir yükseklikle
yüksелеceksiniz”¹⁴⁴⁴ mealindeki ayetlerde müfessirler, bu kelimeyi “küfürde ileri
gitmek,” “ısrar etmek”¹⁴⁴⁵ ve “büyük/âzim”¹⁴⁴⁶ anlamları ile ifade etmiştir. Kebîr
kelimesi, “âzîm” kelimesi ile eş anlamlı olarak kabul edilir. Her iki kelime de
“büyüklük” ve “azamet” anlamlarını taşır.

Mukatil’in kebîr kavramını “yaşça büyük” anlamıyla karşıladığı *babamız ise kebir*
(yaşlı) bir ihtiyardır”¹⁴⁴⁷ ve “kendisine yaşlılık isabet etsin.”¹⁴⁴⁸ Mealindeki ayetlerde

¹⁴³⁷ Yûnus 10/71.

¹⁴³⁸ Mukatîl b. Süleyman, *el-Vücûh ve 'n-Nezâir fî 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*, 229.

¹⁴³⁹ el-Mülk 67/9.

¹⁴⁴⁰ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve 'n-Nezâir fî 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*, 229.

¹⁴⁴¹ Ebû Hilal el-Askerî, *el-Vücûh ve 'n-Nezâir fî 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*, 415.

¹⁴⁴² İbni Cevzi, *Nüzhetü 'l-A'yûni 'n-Nevâzir fî İlmi 'l-Vücûh ve 'n-Nezâir*, 519-520.

¹⁴⁴³ el-İsrâ 17/60.

¹⁴⁴⁴ el-İsrâ 17/4.

¹⁴⁴⁵ Tâberî, *Câmiu 'l-Beyân an Te'vîli Âyi 'l-Kur'ân*, 14/652; Şevkânî, *Fethu 'l-Kadîr*, 3/332; İbni Kesîr, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Azîm*, 9/38.

¹⁴⁴⁶ Beğâvî, *Meâlimu 't-Tenzîl*, 5/104; Celâleddîn es-Sûyûtî-Celâleddîn el-Mâhâhâllî, *Tefsîru 'l-Celâleyn*, 283; Râzî, *Mefâtîhu 'l-Ğayb/Tefsîru 'l-Kebîr*, 20/156.

¹⁴⁴⁷ el-Kasas 28/23.

¹⁴⁴⁸ el-Bakara 2/266.

müfessirler, bunu “yaşlı”¹⁴⁴⁹ veya “konum büyüklüğü,”¹⁴⁵⁰ anlamlarıyla ifade edilmiştir. Kebir kelimesinin yaşça büyük anlamına da geldiğini zikretmiştik.

Mukâtil’in kebîr kavramını “görüş ve ilim itibarı ile büyüklük” anlamıyla karşıladığı *Onların kebiri dedi ki*”¹⁴⁵¹ ve “*Şüphesiz o, size büyüğü öğreten büyüğünüzdür*”¹⁴⁵² mealindeki ayetlerde müfessirler bu kavramı “yaşça büyük,” “akılca büyüklük” ve “başkan/lider”¹⁴⁵³ anlamlarıyla karşılamıştır.

Mukâtil’in kebîr kelimesini “kesîr/çok” anlamı ile ifade ettiği “*Onu (borcu) az olsun, çok olsun, süresiyle birlikte yazmaya üşenmeyin*”¹⁴⁵⁴ ve “*Az ya da çok infak ederlerse*”¹⁴⁵⁵ mealindeki ayetlerde tefsir kaynakları da “kebîr” kelimesi ile “kesîr/ çok” anlamının kast edildiğini zikretmişlerdir.¹⁴⁵⁶ Ancak bu husus “kebir” kelimesinin çokanlamlılığından değil eş anlamlılıktan kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı da bu ayette de “kebîr” kelimesinin farklı anlamlarının olduğundan bahsetmek mümkün değildir.

Mukâtil’in kebîr kavramını “âzim” (çok büyük/azametli) anlamıyla karşıladığı *O, gaybı da görünen alemi de bilendir. Çok büyüktür; yücedir.*”¹⁴⁵⁷ ve “*Allah gerçekten yücedir; kebirdir*”¹⁴⁵⁸ mealindeki ayetlerde müfessirler aynı kavramı, “her şeyin kendisinden küçük olduğu,”¹⁴⁵⁹ “her şeyden büyük olan”¹⁴⁶⁰ ve “âzîm”¹⁴⁶¹ anlamlarını vermişlerdir.

Mukâtil’in kebîr kavramını “kibriyâ/mülk, egemenlik ve saltanat” anlamıyla karşıladığı “*Kibriya sizin ikinizin olsun*”¹⁴⁶² ve “*Göklerde ve yerde kibriya O’nundur.*”¹⁴⁶³ mealindeki ayetlerde müfessirler, ilgili kavramı, “mülk-

¹⁴⁴⁹ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 4/219; Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 18/212.

¹⁴⁵⁰ Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, 866.

¹⁴⁵¹ Yûsuf 12/80.

¹⁴⁵² Tâhâ 20/71.

¹⁴⁵³ Zemâhşeri, *el-Keşşâf*, 3/313; Tâberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 13/285; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 3/63.

¹⁴⁵⁴ el-Bakara 2/282.

¹⁴⁵⁵ et-Tevbe 9/121.

¹⁴⁵⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/509; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 1/509; Celâleddîn es-Süyûtî-Celâleddîn el-Mâhâhîlî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 48.

¹⁴⁵⁷ er-Ra'd 13/9.

¹⁴⁵⁸ en-Nisâ 4/34.

¹⁴⁵⁹ Tâberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 13/452; Beğâvî, *Meâlimu't-Tenzîl*, 4/299.

¹⁴⁶⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8/114.

¹⁴⁶¹ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 3/94.

¹⁴⁶² Yûnus 10/78.

¹⁴⁶³ el-Câsiye 45/37.

hükümdarlık,¹⁴⁶⁴ “ululuk ve yücelik,”¹⁴⁶⁵ “itaat,”¹⁴⁶⁶ “insanlara karşı kibirlenmek”¹⁴⁶⁷ gibi anlamlar ile karşılaşmıştır. Dünyada istenilen en büyük şey olması hasebiyle hükümdarlığa “kibriyâ” denilmiştir.¹⁴⁶⁸ Bu ayetlerin tefsirinde zikredilen bütün anlamlar birbirine yakın anlamlardır.¹⁴⁶⁹ Ya da ayette melzumu zikredip lazımlarını kastetmek suretiyle mecaz-ı mürsele başvurulmuştur.¹⁴⁷⁰ Bu itibarla ayetlerde mezkûr olan “kebir” kelimesinde ya yakın anlamlı olduğunu kabul ederek ya da mecaz olduğundan hareketle çokanlamlılıktan bahsedilemez.

Mukâtil’in kebir kavramını “ağır” anlamıyla karşıladığı En’âm 35 ve Yûnus 71. Ayetinde müfessirler aynı kavramı “عظم/büyük olmak,” “zor olmak”¹⁴⁷¹ anlamında kullanmışlardır.

Mukâtil’in kebir kavramını “uzun” anlamı ile açıkladığı “Siz ancak kebir bir sapıklık içindesiniz”¹⁴⁷² ayetinde müfessirler, bu kavramı “haktan çıkmak,”¹⁴⁷³ “sevaptan uzak olmak”¹⁴⁷⁴ ve “büyük”¹⁴⁷⁵ anlamlarıyla açıklamışlardır.

Kebir kelimesinin anlamı kendi cinsinden olan şeylerin ulaşabileceği en son nokta demektir. Bu ayette “kebir” kavramından önce zikredilen “dalâl” kelimesinin bununla nitelenmesi sanki büyük bir cisim olduğu varsayılarak nitelendirilmiştir.¹⁴⁷⁶ Dolayısıyla ortada yine bir mecaz anlam olup çokanlamlılık yoktur.

2.9.8. Kebir Kavramı Hakkında Genel Değerlendirme

Kebir, maddi ve manevi büyüklüğü, yüceliği ve önemi ifade eden çok yönlü bir kavramdır. Bu kavram, Allah için kullanıldığında O’nun “mutlak yüceliğini” vurgular; insanlar veya nesneler için kullanıldığında ise izafi büyüklüğe, şan ve itibara işaret eder. Kebir kelimesi çok anlamlı olarak kabul edilebilir. Çünkü bağlama göre farklı anlamlar

¹⁴⁶⁴ Kurtûbî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 11/28; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, 2/651.

¹⁴⁶⁵ İbni kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 7/388.

¹⁴⁶⁶ Tâberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, 12/240.

¹⁴⁶⁷ Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî fi Tefsîri’l-Kur’âni’l-Azîm ve’s-Seb’i-Mesânî*, 11/165.

¹⁴⁶⁸ Kurtûbî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 11/28.

¹⁴⁶⁹ Tâberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, 12/241.

¹⁴⁷⁰ Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî fi Tefsîri’l-Kur’âni’l-Azîm ve’s-Seb’i-Mesânî*, 11/165.

¹⁴⁷¹ Tâberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, 9/225; İbni Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 6/29; Kurtûbî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 8/366.

¹⁴⁷² el-Mülk 67/9.

¹⁴⁷³ Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, 23/125; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, 5/346

¹⁴⁷⁴ Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, 23/125; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, 5/346.

¹⁴⁷⁵ Neseî, *Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl*, 1263.

¹⁴⁷⁶ İbni Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 29/26.

kazanabilmektedir. Ancak bu çok anlamlılık, tamamen bir belirsizlik ya da rastgele bir kullanım değil, genellikle kelimenin “büyüklük” kök anlamı etrafında türeyen bir anlam genişliğidir.

Mukâtil’in”*Fakat bu, sadece onların kebir azgınlıklarını (daha da) artırdı.*”¹⁴⁷⁷ “*Siz kebir bir yükseklikle yükseleceksiniz*”¹⁴⁷⁸ mealindeki ayetlerde ifade edilen kebir kavramını “şedîd” anlamıyla açıkladığı görülmüştür. Kebîr kelimesi, “âzîm” kelimesi ile eş anlamlı olarak kabul edilir. Her iki kelime de “büyüklük” ve “azamet” anlamlarını taşır. Müfessirler de bu benzerlikten dolayı, kebîr kelimesini genellikle hakiki anlamında, yani büyüklük, azamet ya da büyük olan bir şeyi ifade etmek üzere kullanmışlardır.¹⁴⁷⁹ İbni Âşûr, ilgili kelimeyi, hakiki manasına hamletmeyip mecaza yönelmiştir. Ona göre bu ayette “kebîr” kelimesi istiare yolu ile “şedîd” anlamında kullanılmıştır.¹⁴⁸⁰ Kebir kelimesinin “âzim/büyük” manasında kullanıldığını kabul edersek -ki çoğunluk müfessirler bu görüşü benimsemiştir- kelimenin gerçek anlamında kullanılmasından dolayı herhangi bir çokanlamlılıktan bahsetmek mümkün olmayacaktır. İbnî Âşûr’un yaptığı gibi istiare ve mecaz anlamı alınır sa bile yine gerçek anlamı olmadığından “kebir” kelimesinde çokanlamlılık olmadığını söyleyebiliriz.

Mukâtil’in Kasas 23. “وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ: *babamız ise kebir (yaşlı) bir ihtiyardır.*”¹⁴⁸¹ ayetinde kebîr kavramını yaş büyüklüğü anlamıyla açıkladığı görülmüştür. Kebir kelimesinin yaşça büyük anlamına da geldiğini zikretmiştik. Ayrıca ayette kebir kelimesinden hemen önce zikredilen “şeyh” kelimesi sözlükte zaten yaşlı anlamını ifade eder.¹⁴⁸² Bu durum, kebîr kelimesinin burada yaşlılık anlamında kullanılmasına bir karine oluşturur. Dolayısıyla ayette kebîr, “yaşça büyük” anlamında olup, hem şeyh kelimesini pekiştiren hem de babalarının ileri yaşını vurgulayan bir ifade olarak anlaşılmaktadır. Ya da yaşlı anlamına yorumlanan sadece “şehy” kelimesi olur. “Kebir” ise gerçek anlamı olan büyüklüğü ifade eder. Bu takdirde ayetin meali “babamızın yaşı büyüktür” ya da “yaş bakımından büyüktür” şeklinde olup kebir kelimesi sıfat-ı kâşife olarak hakiki manasını ifade etmiş olur.

¹⁴⁷⁷ el-İsrâ 17/60.

¹⁴⁷⁸ el-İsrâ 17/4.

¹⁴⁷⁹ Beğâvî, *Meâlimu't-Tenzîl*, 5/104; Celâleddîn es-Süyûtî-Celâleddîn el-Mahallî, *Tefsiru'l-Celâleyn*, 283; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb/Tefsîru'l-Kebîr*, 20/156.

¹⁴⁸⁰ İbni Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 15/149.

¹⁴⁸¹ el-Kasas 28/23.

¹⁴⁸² İbrahim Mustafa vd. *el-Mü'cemü'l-Vâsîl*, (Kahire: Mektebetü'l-İslamiyye, 1972), 502.

Mukâtil'in Yûsuf 80. "قَالَ كَبِيرُهُمْ : onların kebiri dedi ki"¹⁴⁸³ ayetinde zikredilen kebîr kavramını "görüş ve ilim itibarıyla büyüklük" anlamıyla açıkladığı görülmüştür. Kebir kelimesi Yûsuf suresi 80. ayetinde "قَالَ/qâle" kelimesinin faili olup onu açıklayan temyizi zikredilmediği için yaşı mı yoksa ilim itibarı ile mi büyük olduğu tam belirlenememektedir. Ancak "kebir" kelimesinin asıl anlamı olan büyüklük anlamını ifade ettiği hususunda ihtilaf yoktur. Var olan ihtilaf hazfedilmiş temyizdeki ihtilaftır. Yani ne bakımdan büyük olduğu hususundadır. Bu itibarla ilgili ayette "kebîr" kelimesinin çokanlamlılığından bahsetmek doğru değildir.

Mukâtil'in Râ'd 9. "عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ: O, gaybı da görünen alemi de bilendir. Çok büyüktür; yücedir."¹⁴⁸⁴ ve Nisâ 34. "إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا: Allah gerçekten yücedir; kebirdir"¹⁴⁸⁵ mealindeki ayetlerde ifade edilen kebîr kavramını, "azîm" anlamıyla karşıladığı görülmüştür. Ne var ki bu ayetlerde "el-kebîr" kelimesinin "azâmet" manasında kullanılması hakiki anlamı olmayıp mecazdır. Çünkü "kebîr" kavramı, hakiki anlamıyla somut varlıklarda kullanılır. Akli şeylerin (soyut varlıkların) hissi şeylere (somut varlıklara) benzetilmesiyle "el-kebîr" kelimeleri "azamet" yerine kullanılmıştır. Ve bu mecaz öyle çok kullanıldı ki sanki onun hakiki anlamını ifade edecek kadar yaygın bir hal almıştır.¹⁴⁸⁶ Çünkü bu ayetler Allah'ın büyüklüğünden bahsetmektedir. Yüce Allah'ın cüsse ve gövde bakımından büyük olması mümkün değildir. Öyleyse kudreti ve ilahlığının miktarı açısından büyüklüğü manasında olması gerekir.¹⁴⁸⁷ Bu takdirde mecaz anlamında olduğundan çokanlamlılığı ifade etmeyeceğini söyleyebileceğimiz gibi الْكَبِيرُ kelimesinin الْمُتَعَالِ kelimesine izafesi, izafe-i beyaniye olup الْكَبِيرُ kelimesini gerçek anlamında kullanıldığını söyleyerek de başka bir açıdan yine çokanlamlılığın olmadığını ifade edebiliriz.

Mukâtil'in En'âm 35. "وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ: Eğer onların yüz çevirmesi sana kebir geldiyse"¹⁴⁸⁸ ve Yûnus 71. "إِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذَكِّيرِي بِآيَاتِ اللَّهِ: Eğer benim konumum ve Allah'ın ayetleriyle öğüt vermem size ağır geliyorsa"¹⁴⁸⁹ mealindeki ayetlerde zikredilen kebir ifadesini "ağır" anlamıyla açıkladığı görülmüştür. Ancak

¹⁴⁸³ Yûsuf 12/80.

¹⁴⁸⁴ er-Râ'd 13/9.

¹⁴⁸⁵ en-Nisa 4/34.

¹⁴⁸⁶ İbni Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 13/98.

¹⁴⁸⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb/Tefsîru'l-Kebîr*, 19/18.

¹⁴⁸⁸ el-En'âm 6/35.

¹⁴⁸⁹ Yûnus 10/71.

kebir kelimesinin bu anlamda kullanılması kelimenin kendi anlamı olmadığından mecaza başvurulmuştur. Kebûre/كبر fiili iri cüsseli manasındadır. Ancak Mukâtil'in "ağır" anlamıyla açıkladığı bu ayette "zor olmak" anlamında kullanılmıştır. İri cüsseli olmak ağırlığı gerektirdiğinden mecâzi olarak büyük/ağır işler için kullanılmıştır. Ağır olanın da taşınması zor olduğu münasebetinden dolayı yine mecâzi olarak güçlük/zor olmak anlamında kullanılmıştır. Yani iki aşamalı olarak mecaz-ı mürseldir.¹⁴⁹⁰ Harfi cerlerden olan "على" ile müteaddi olması da bu görüşü destekler mahiyettedir. Zira كبر fiili على harfi ile geçişli yapıldığında شق ve عظم ağır olmak/zor olmak anlamına gelir.¹⁴⁹¹

Kebîr, bir nesnenin "hacminin daha önceki haline oranla ya da başka bir nesneye kıyasla büyümesi" anlamındadır. Canlıların varoluşunun uzaması ile boyutunun uzaması arasındaki ilişkiden dolayı zamansal büyüklük (yaşça büyüklük) de el-kebir/الكبير şeklinde ifade edilmiştir. "وَيَذَارَأْ أَنْ يَكْبُرُوا: Büyüyecekler de mallarını alacaklar"¹⁴⁹² "وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ: Kendisine ihtiyarlık gelip çatsa"¹⁴⁹³ el-kiber/الكبر ifadesi ile zikredilen bu ayetler ve "وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ: babamız ise kebir (yaşlı) bir ihtiyardır."¹⁴⁹⁴ "إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا: onun çok yaşlı bir babası var"¹⁴⁹⁵ ayetlerinde kebir ifadesi "yaş büyüklüğü" anlamındadır. Kebîr kavramının yaş büyüklüğü anlamını ifade etmesi de kelimenin asıl anlamı olmayıp sonradan edindiği yan anlamıdır.¹⁴⁹⁶ Ya da Kebîr kavramı nisbi olup izafe edilidiği soyut ya da somut şeyin büyüklüğünü demektir. "Kebîr" kelimesi için zikredilip farklı anlamlarından sayılan yaşça büyük, ilmen büyük gibi anlamlar bu hakikatin birer örneğidir de denilebilir.

Kur'ân'da mazi fiili kipiyle kullanılan كَبُرَ /kebura kelimesi her zaman على/a'lâ harfi cerri ile müteaddi olup شَقَّ/şeqqa ثَقُلَ/sequle "ağır gelmek" anlamında kullanılmıştır. "إِنْ كَانَ كَبُرَ: Eğer onların yüz çevirmesi sana kebir geldiyse"¹⁴⁹⁷ "وَأَنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ: Eğer benim konumum ve Allah'ın ayetleriyle öğüt vermem size ağır geliyorsa"¹⁴⁹⁸ "وَأَنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ: Onların yüz çevirmeleri sana ağır

¹⁴⁹⁰ İbni Âşûr, Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr, 7/203.

¹⁴⁹¹ Merâğî, Tefsîrü'l-Merâğî, 7/108.

¹⁴⁹² en-Nisâ 4/6.

¹⁴⁹³ el-Bakara 2/266.

¹⁴⁹⁴ el-Kasas 28/23.

¹⁴⁹⁵ Yûsuf, 12/78.

¹⁴⁹⁶ Hasan Cebel, el-Mu'cemu'l-İştikâk el-Muessilu li Elfazi'l-Kur'ân, 4/1865.

¹⁴⁹⁷ el-En'âm 6/35.

¹⁴⁹⁸ Yûnus 10/71.

geldi ise ¹⁴⁹⁹ mealindeki ayetlerde *keburâ/كَبُرَ* fiili “ağır gelmek” anlamı ifade eder. Bu gibi kullanımlarda tazmin (bir fiilin başka bir fiil anlamını içermesi; onun gibi kullanılması) vardır. ¹⁵⁰⁰ Dolayısıyla bu anlam kelimenin asıl anlamı olmayıp sonradan edindiği yan anlamlardandır. Bununla birlikte zikredilen ayetlerde “kebîr” kelimesinin vecihlerinden olduğu söylenilebilir.

Zikredilen bu iki anlam (yaş büyüklüğü ve ağır gelmek) dışında *kebîr* kavramı “büyük” anlamında olup *sağîr* kavramının mukabilidir. Bu itibarla kelimenin sadece üç vechi vardır denilebilir. Geriye kalan diğer anlamlarda kullanılması ya mecezi olup hakikati ifade etmemekte ya da zikredilen bu anlamlar kelimenin farklı vecihleri olmayıp ilgili kavramın kapsamı altına girmektedir. Zira ilgili kavram için zikredilen “şiddetli,” “yaşça büyük,” “ilmen büyük,” “çok” ve “uzun” anlamları *kebîr* kavramının kapsamına girmektedir. Çünkü *kebîr* maddi ya da manevi büyüklük anlamındadır. Zikredilen bu anlamlar da ya maddi ya da manevi büyüklüğü ifade ettiklerinden *kebîr* kavramının kapsamı altına girmektedir. Mülk anlamına geldiği söylenen *الكبرياء* kelimenin mecâzi anlamı olduğundan farklı bir cevih sayılmaz.

Abdülcebbar Fethi Zeydan *kebîr* kavramının çokanlamlılığı hakkında: “*Kebîr* kelimesi için zikredilen bu anlamların tamamı eş anlamlı olup çok anlamlı kabilinden değildir. Son iki anlam zaten *kebir* kelimesinin anlamlarından bile değildir” diyerek *kebir* kelimesinin çokanlamlılığını kabul etmemiştir. ¹⁵⁰¹

İsra suresi *وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا* “ve onu *tekbir* et” ¹⁵⁰² ayetinde *kebîr* “Allah’a ta’zim gerektirecek nefsi ibadet” anlamını ifade ettiği gibi “namaz *tekbiri*” ve “tesbih” anlamlarına da yorumlanabilir. Bu anlam vücûh eserlerinde zikredilmemiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’de “*kebîr*” kelimesinin farklı şekillerde varid olması farklı anlamlar ifade etmektedir. *الكِبَرُ/el-Kîber* şeklindeki kullanımlarda “yaşça büyük” anlamını ifade edip *الصغر/es-sîger* küçük kavramının zıt anlamlısıdır. *قَالَ رَبِّ اَنْتَ يَكُونُ لِي* “Rabbim! Karım kısırken ve bende yaşlanmış ve *güçten düşmüşken, benim nasıl çocuğum olur*” ¹⁵⁰³ ve *اِمَّا يَنْتَلِعَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ اَحَدُهُمَا اَوْ كِلَاهُمَا* :

¹⁴⁹⁹ el-En’am 6/35.

¹⁵⁰⁰ Hasan Cebel, *el-Mu’cemu’l-İştikakî el-Muessilu lî Eazi’l-Kur’ân*, 4/1865.

¹⁵⁰¹ Zeydân, *Lâ vücûh velâ Nezâir fî Kütübi’l-Vücûhi ve’n-Nezâir*, 264.

¹⁵⁰² el-İsrâ 17/111.

¹⁵⁰³ Meryem 19/8.

*Eğer onlardan biri veya her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına ererse*¹⁵⁰⁴ mealindeki ayetlerde kiberu ifadesi “yaşça büyük” anlamındadır.

el-Kibr/الكِبْر şeklindeki kullanımlarda ise “manevi işlerdeki büyüklük/sorumluluk” anlamındadır. “ إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتِيهِمْ أَنْ فِي ” *Kendilerine gelmiş bulunan hiç bir delil olmaksızın, Allah’ın ayetleri konusunda mücadele edenlere gelince; onların göğüslerinde kendisine ulaşamayacakları bir büyüklük (isteğin)den başkası yoktur.*¹⁵⁰⁵ ve ” وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ ” *Onlardan (iftiranın) büyüğünü yüklenene ise büyük bir azab vardır*¹⁵⁰⁶ mealindeki ayetlerde kibr kelimesi, “manevi sorumluluğun büyüklüğü” anlamını ifade etmektedir.

K-b-r kelimesinden türeyen الكِبْرِيَاءُ/el-kibriyâ şeklindeki kullanımında ise “hükümdarlık ve yücelik” anlamında olup genel ve kapsayıcıdır. ”وَلَهُ الْكِبْرِيَاءُ فِي السَّمَوَاتِ ” *Göklerde ve yerde büyüklük, azamet O’na mahsustur*¹⁵⁰⁷ ayetinde kibriyâ “yücelik ve büyüklük” anlamını ifade eder. الكِبْرُ ve “الكِبْر” şeklindeki kullanımlardan daha genel ve daha kapsayıcıdır. الكِبْرِيَاءُ kavramı boyun eğmekten kaçınmak anlamını ifade ettiği için buna da Allah dışındakiler layık olmadıkları için bu kavramın sadece Allah’a has bir niteleme olduğu söylenmiştir.¹⁵⁰⁸

¹⁵⁰⁴ el-İsrâ 17/23.

¹⁵⁰⁵ el-Mü’min 40/56.

¹⁵⁰⁶ en-Nûr 24/11.

¹⁵⁰⁷ el-Câsiye 45/37.

¹⁵⁰⁸ es- Samerrâî, *mîn Esrâri Beyâni ’l-Kur’ân*, 27.

2.10. HAYIR¹⁵⁰⁹

2.10.1. Hayır Kavramının Lugat ve Istılah Anlamları

2.10.1.1. Hayır Kavramının Lugat Anlamı

a) Şerrin Zıttı/İyilik

Cevherî'ye (ö. 400/1010) göre “الخیر /el-hayr” ve “الخيار /el-hiyâr” ifadeleri, genel anlamda “şerrin zıddı” olarak kullanılır. Bu bağlamda yer alan “خَارَكَ اللّٰهَ /hāraka'llāh” ifadesi ise “Allah sana hayır versin” anlamına gelen bir dua kalıbıdır. Bu kullanımda, “hayr” kelimesi yalnızca maddî ya da dünyevî iyilikleri değil, aynı zamanda dinî ve ahlâkî güzellikleri de kapsayan daha geniş bir anlam alanına sahiptir.¹⁵¹⁰

Mutarrizî de benzer bir şekilde, “الخيار /el-hiyâr” kelimesini kötülüğün zıddı olarak tanımlar.¹⁵¹¹

Zebidî'ye (ö. 1205) göre خیر / hayr kavramı, شر /şer kavramının karşıtıdır. Hayr; akıl ve adalet gibi “herkes tarafından arzu edilen, faydalı ve olumlu özellikleri” temsil eder. Bu kavram, adalet ve fazilet gibi toplumsal ve bireysel yarar sağlayan değerlerle ilişkilidir. Hayr, iki temel kategoriye ayrılır: Mutlak hayr: Herkesin her durumda ve her hâlde arzuladığı evrensel iyiliklerdir. Örneğin, adalet, barış ve doğruluk gibi kavramlar, her birey ve toplum için değişmez şekilde iyidir. Mükayyed/kayıtlı hayr: Belirli bir kişiye veya duruma göre iyi olan ancak başka bir kişi veya durum için aynı derecede iyi

¹⁵⁰⁹ Ulaşılabildiğimiz kadarıyla Hayr kavramı ile alakalı şu çalışmalar yapılmıştır:

Yüksek Lisans Tezi: Faik Hasar, *Hadislerde Hayırlılık Kavramı* (Uludağ Üniversitesi 2012); Erhan Yakut, *Kur'ân Ayetleri Işığında Hayır ve Şer* (İğdır Üniversitesi 2021); Yıldız Cesur, *Fahrettin er-Razi'de Hayır ve Şer Problemi* (Süleyman Demirel Üniversitesi 2019); Huriye Kılıç, *Kur'ân'da insanın Hayır ve Şerle İmtihanı* (Ankara Üniversitesi 2009); Ali Osman Acar, *Hadislerde Toplumsal Açıdan Hayırlı İnsan Kavramı* (İstanbul Üniversitesi 2004).

Makale: Mehmet Kenan Şahin, *Yunus Emre düşüncesinde Hayır ve Şer* (Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi Yıl 2021, Sayı: Özel Sayı); Yener Öztürk, *Hayır ve Şerri Özetleyici Muhtevasıyla Nahl 90. Ayetin Düşündürdükleri* (EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler - 2005, cilt: 9, sayı: 22); Hasan Ocak, *Hadislerde Geçen Hayır ve Şer Kavramlarının İslam Düşüncesindeki Yansımaları* (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yıl 2016 Sayı: 8).

Hayr kavramı bu çalışmalarda genel olarak kavramsal boyutu ile ya da hadis ve bazı ayetlerde özel olarak hangi anlamı ifade ettiği üzerinde durulmuştur. Biz ise bu kavramın vücûh ve Nezâir eserlerinde kendisi için zikredilen anlamların sınırlandırılma imkanını araştıracağız. Konu bu açıdan daha önce ele alınmamıştır.

¹⁵¹⁰ Cevherî, *es-Sihâh*, 351.

¹⁵¹¹ Mutarrizî, *el-Muğrib*, 1/276.

olmayan hayır türüdür. Örneğin, bir mal bir kişi için hayırlı bir şey olabilirken, başka bir kişi için aynı mal zararlı veya gereksiz olabilir.¹⁵¹²

b) Seçmek/Tercih etmek

Halil b. Ahmed, hayır/خير kelimesinin çoğul kalıbı hakkında ihtilaf olduğunu belirtmekle birlikte, bu kelimenin en uygun çoğul formunun خيار/hıyâr olduğunu zikretmiştir. Ayrıca, خيرٌ فلاناً cümlesi “falan kişiyi seçtim” anlamında kullanılırken, أنت بالاختيار و بالأخير /ente bil muhtâr ve’l-hiyâr cümlesi “sen serbestsin; seçim senindir” anlamında olup muhtâr ve ahyâr kelimeleri, bir serbestlik veya tercih hakkını ifade etmektedir.¹⁵¹³

Cevherî’ye göre الاختيار/el-ihyâr, “seçmek” anlamındadır. Bu kavram, bir kişi ya da nesne arasında “tercihte bulunmayı” ifade eden temel bir anlam taşır. Bununla bağlantılı olarak, الاستخارة/el-istihâre ifadesi ise “iyi olanı dilemek veya talep etmek” anlamını taşır. Özellikle dua ve niyet bağlamında, istihâre, kişinin Allah’tan hayırlı olanı göstermesi ve yönlendirmesi için talepte bulunmasını ifade eder.¹⁵¹⁴

Mutarrizî’nin ifadesine göre خير بين الشيئين /hıyyire beyne’ş-şey’eyn “iki şey arasında serbest bırakılıp onlardan birisini tercih etmek” cümlesinde hıyyire kelimesi tercih etmek anlamını taşır. Aynı kelimeden türeyen الخيرة/el-hıyyiretu kelimesi, “seçmek” anlamındadır. Bu kelimeden türeyen isim ise الخيار/el-hıyâr da aynı anlamdadır. خيار الرؤية /Hıyârü’r-rü’yet “görmeden satın alınan bir malı daha sonra gördüğünde pişmanlık hakkının olmasıdır.”¹⁵¹⁵

Zebidî’ye göre, هذه خيرتي/hâzihi hiyeretî ifadesi “bu benim seçimim/tercihim” anlamına gelir. اختيار/hıyâr “tercih manasında kullanılan اختيار/hıyâr kelimesiyle aynı anlamı ifade eder. Bu bağlamda, alıcı ve satıcı için meclis muhayyerliği uygulaması, yapılan alışverişten cayma hakkını içerir. Yani, alıcı ve satıcı birbirlerinden ayrılmadıkları sürece alışverişi iptal etme hakkına sahiptirler. Benzer şekilde, şart muhayyerliği ve malda bulunan kusurdan dolayı muhayyerlik hakkı da mevcuttur. الخيرة

¹⁵¹² Zebidî, *Tâcû’l-Arûs*, 11/238.

¹⁵¹³ Halil b. Ahmed, *Kitabû’l-A’yn*, 1/456.

¹⁵¹⁴ Cevherî, *es-Sihâh*, 352.

¹⁵¹⁵ Mutarrizî, *el-Muğrib*, 1/276.

بين الشيئين /el-Hiyeretu beyne's-şey'eyn ifadesi ise “iki şey arasında tercih yapmak” anlamını taşır ve bir seçim yapılması gereken durumu ifade eder.¹⁵¹⁶

c) Seçkin/Güzellik

Halil b. Ahmed'e göre خير/hayr kavramının kullanım şekillerinden olan رجل خَيْرٌ و امرأة خَيْرَةٌ ifadesi, “seçkin/iyilikte öncü, faziletli erkek ve kadın” anlamına gelmektedir. Bu ifade, bir erkeğin ve kadının sahip olduğu “iyilik, fazilet ve üstünlük” özelliklerini vurgulayan bir kullanım şeklidir. خَيْرٌ/Hayyir ve خَيْرَةٌ/hayyira sıfatları, “iyilikte öne çıkan, başkalarına örnek olan ve fazilette ilerleyen kişileri” tanımlamak için kullanılır. Bu tür bir ifade, kişinin topluma katkı sağlama, cömertlik ve diğer erdemlerle ilişkilendirilmesini anlatan bir anlam taşır.¹⁵¹⁷

Ezherî'ye göre hayr kelimesinden türeyen الخيرة /el-hayretu ifadesi “seçkin” anlamını ifade eder. Bu minvalde ناقة خيار /nâqetun hiyârun “seçkin deve”; جمل خيار /cemelün hiyârun “seçkin at” ifadelerindeki hiyâr kelimesi ile “seçkin olma” anlamı kastedilir.¹⁵¹⁸

Zebidî'ye göre, الخير kelimesi, farklı telaffuz şekillerine göre çeşitli anlamlar ifade etmektedir:

الخير (el-Hayr) şeddesiz okunduğunda, güzellik ve zerafet anlamına gelir.

الخَيْر (el-Hayyir) şeddeli okunduğunda, din ve doğrulukta güzellik kast edilir.

الخير (el-Hîr) esreli okunduğunda ise cömertlik ve şeref anlamlarını ifade eder.¹⁵¹⁹

d) Mal/Mülk

Cevherî'ye (ö. 400) göre hayr, اِنْ تَرَكَ خَيْرًا “eğer geriye hayr bırakıyorsa”¹⁵²⁰ ayetinde hayr “mal” anlamını ifade etmektedir.¹⁵²¹

Zebidî'ye göre اِنْ تَرَكَ خَيْرًا “Birinize ölüm yaklaştığında, eğer geriye mal bırakıyorsa”¹⁵²² ayetinde mala hayır denilmesinin sebebi ince bir işarete binaendir. Şöyle ki eğer mal helal bir şekilde toplanmışsa onunla vasiyet etmek güzeldir. Bazı

¹⁵¹⁶ Zebidî, Tâcü'l-Arûs, 11/239-244.

¹⁵¹⁷ Halil b. Ahmed, Kitabû'l-A'yn, 1/456.

¹⁵¹⁸ Ezherî, Tehzibu'l-Luğâ, 7/546.

¹⁵¹⁹ Zebidî, Tâcü'l-Arûs, 11/240.

¹⁵²⁰ el-Bakara 2/180.

¹⁵²¹ Cevherî, es-Sihâh, 351.

¹⁵²² el-Bakara 2/180.

alimler de çok olmadığı ve meşru bir şekilde elde edilmediği sürece mala hayır denilmez demiştir. Nitekim denildiğine göre Hz. Ali bir adama uğrar. Bu adam ben vasiyet edeyim mi? diye sorunca Hz. Ali de hayır vasiyet etme. Zira yüce Allah اِنْ تَرَكَ خَيْرٍ deyip vasiyeti çok mal ile şart koşmuştur. Senin de malın çok olmadığına göre vasiyet etme zorunluluğun yoktur demiştir. Araplar ata da الخير demiştir. Bunun sebebi de attan pek çok hayır ve menfaat sağladıklarındandır.¹⁵²³

e) Bir Şeyi Vermek

Halil b. Ahmed'e göre الخير /el-hayr, “vermek” veya “hibe etmek” anlamında da kullanılmıştır.¹⁵²⁴ Ezherî'nin ifadesine göre الْخَيْر /hayır kavramı, “bir şeyi vermek/hibe etmek,” “cömertlik,” “iyilik” ve “kerem” anlamlarını kapsar. Bu geniş anlam yelpazesi, hayr kavramının hem maddi hem de manevi iyilikleri kapsayan bir terim olarak kullanılmasını sağlamaktadır.¹⁵²⁵

Hayr kelimesi için sözlüklerde zikredilen ilk anlam, iyilik/ şerrin mükabili (kötülüğün zıddı) anlamıdır. Bu, kelimenin temel anlamını oluşturur. Hayr kelimesinin diğer anlamları, genellikle iyilik ile ilişkili olup, bu yan anlamlar da kelimenin farklı kullanımlarından türetilmiştir. Örneğin, hayr kelimesi bazen güzellik, fazilet, cömertlik mal gibi anlamlarda da kullanılır. Ancak bu anlamların hepsi, kelimenin iyilik kavramıyla bağlantılıdır ve hayr kelimesinin yan anlamlarıdır. Güzel olan şeylerin genellikle iyi olması münasebetiyle hayr kelimesi “güzel” anlamında da kullanılmıştır. İyilik yapmanın cömertlikten kaynaklanması hasebiyle hayr kavramı “bir şey vermek/cömertlik yapmak” anlamını da ifade etmiştir. Malın insan yaşamındaki faydalı ve iyilik getirici rolü ve malın, insanlar için bir iyilik aracı olması hasebiyle mala da hayır denilmiştir.

2.10.1.2. Hayır Kavramının İstilah Anlamı

Hayr kavramı, bir terim olarak Ebu'l-Bakâ'ya göre ism-i tafdîl olup kelimenin aslı diğer ismi tafdiller gibi افعل/ef'alu kalıbından اخير/ehyaru'dur. Çok kullanıldığından dolayı hafiflemesi için خیر/hayrûn kalıbını almıştır. الخير “Güzellik ve zerafetteki üstünlük,” الْخَيْر şeklinde şeddeli okunduğunda ise “din ve doğrulukta güzellik ve üstünlük” kast edilir. الخير/el-Hayr ifadesi “herşeyin layık olduğu kemal

¹⁵²³ Zebidî, *Tâcû'l-Arûs*, 11/239.

¹⁵²⁴ Halil b. Ahmed, *Kitabû'l-A'yn*, 1/456.

¹⁵²⁵ Ezherî, *Tehzibu'l-Luğâ*, 7/550.

noktasına/zirveye ulaşması;” mukabili olan الشر/eş-şer ifadesi ise bunun olmaması durumudur. Aynı şekilde الخير “hem dini hem de dünyevi salah/iyiliği kapsar.”¹⁵²⁶

Mutlak hayr, “cennet talep etme isteği” gibi herkesin yöneldiği/istediği hayr çeşididir. Mükayyed/kayıtlı hayr ise “birine nisbeten iyiyken başkasına nisbeten kötü olabilen” hayr çeşididir.¹⁵²⁷ Hayr, “fayda” anlamında olup şerrin zıddıdır.¹⁵²⁸

Hayr” kelimesi, sözlükte yalnızca iyilik ve güzellik anlamlarına gelmemekte; aynı zamanda “seçme” ve “tercih etme” anlamlarını da içermektedir. Bu bağlamda “hayr”ın türevlerinden biri olan “الخيار /el-hıyâr”, özellikle İslam hukukunda (fıkıh) alışveriş akitlerinde taraflara tanınan seçim ve muhayyerlik hakları çerçevesinde teknik bir anlam kazanmıştır. Bu bağlamda “hıyâr” kavramı, alıcı ya da satıcının belirli durumlarda akdi sürdürme veya feshetme hakkına sahip olması anlamına gelir. Hıyâr türlerinden bazıları şunlardır:

• خِيَارُ الشَّرْطِ /Hıyâru’ş-şart (Şart Muhayyerliği): Alıcı veya satıcının, alışveriş akdinden sonra belirli (genellikle üç günü geçmeyen) bir süre içinde akdi feshetme şartını önceden ileri sürmesi hâlinde doğan muhayyerlik hakkıdır. Bu, şart koşulan sürede karar verme özgürlüğünü teminat altına alır.

• خِيَارُ الرُّؤْيَةِ /Hıyâru’r-ru’yah (Görme Muhayyerliği): Malı görmeden satın alan kişinin, malı gördükten sonra akdi onaylama ya da feshetme hakkıdır. Bu, alıcının aldatılmasını önlemeye yönelik bir düzenlemedir.

• خِيَارُ الْعَيْبِ /Hıyâru’l-‘ayb (Ayıp Muhayyerliği): Satın alınan malda sonradan bir kusurun ortaya çıkması hâlinde, alıcının akdi feshetme veya bedelde indirim isteme hakkını ifade eder.”¹⁵²⁹

Tehânevî’ye göre “hayır” (el-hayr), fazilet ve iyilik anlamına gelir; aynı zamanda “şer” kavramının zıddıdır. Klasik ulemâ, “hayır” ve “şer” kavramlarını farklı bağlamlarda çeşitli anlamlara gelecek şekilde değerlendirmiştir. Buna göre, bazı âlimler hayrı “varlık” (vücûd), şerri ise “yokluk” (adem) olarak nitelendirmiş; diğer bazıları ise hayrı, bir varlığın mükemmelliğe ulaşma hâli, şerri ise bir varlığın noksanlığı ve kusurluluğu olarak tanımlamıştır. Bu yaklaşımlar çerçevesinde şu ifade sıkça dile

¹⁵²⁶ Ebu’l-Bakâ, *el-Külliyât*, 423-424.

¹⁵²⁷ Ebu’l-Bakâ, *el-Külliyât*, 424.

¹⁵²⁸ Ebu’l-Bakâ, *el-Külliyât*, 684.

¹⁵²⁹ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 107.

getirilmiştir: “Varlık saf hayırdır, yokluk ise saf şerdir.” Ancak bu ifadeye yönelik birtakım eleştiriler mevcuttur. Şayet bu cümlede “hayır”dan kasıt yalnızca “varlık” ise bu durumda “varlık saf varlıktır” gibi tautolojik ve anlamsız bir yapı ortaya çıkar. Eğer “hayır” ile kastedilen “mükemmellik” ise bu kez mükemmelliğin kendisiyle kâim olması gerektiğinden, bu tanım Vacibu’l-Vücûd olan Allah Teâlâ’yı kapsamaz. Zira O’nun varlığı zatîdir, başkasına muhtaç değildir. Bu sebeple bu tanım, ontolojik olarak eksik kalmaktadır.¹⁵³⁰

Bazı âlimlere göre ise hayır ve şer, zâtî ve arazî olmak üzere ikiye ayrılır. Örneğin, öldürme eylemi, sonuç itibarıyla bir hayatın yok edilmesini içerdiği için şerdir. Ancak bu eylemin gerçekleşmesinde rol oynayan etkenler –failin buna güç yetirmesi, kullanılan aletin kesici olması, kesilen organın kesilmeye müsait oluşu– kendi başlarına şer değil, bilakis varlıkla ilgili nitelikler olduklarından hayır sayılırlar. Dolayısıyla şer olan unsur, yoklukla irtibatlı olan etkidir; diğerleri varlığa dair olumlu niteliklerdir.¹⁵³¹

Bu konuda en mutedil ve kapsamlı görüş, tasavvuf ehlinin yaklaşımıdır. Onlara göre: “Varlık, zatı itibarıyla saf hayırdır.” Çünkü hayır, Allah’a isnad edilen bir şeydir; şer ise Allah’a doğrudan isnad edilmez. Allah, zatı itibarıyla hayırdır; yokluk (şer) ise Allah’a isnad edilmediği için mahiyeti gereği kötüdür. Tasavvufî düşüncede, hayrın Allah’a nisbet edilmesi, O’nun hikmet ve kudret sıfatlarıyla doğrudan irtibatlıdır. Maslahat ve mefset (menfaat ve zarar) kıyası yapıldığında, menfaatin zarar karşısında daha ağır bastığı görülür. Aynı şekilde, hayır da şer karşısında galiptir. Bu nedenle, hem hayrın hem de şerrin yaratılması ilâhî hikmet ve nizamın bir gereğidir.¹⁵³²

Müslümanlar, hayr ve şer meselesini her zaman iyimser bir bakış açısıyla ele almışlardır. Bu konuyu felsefi bakış ile inceleyenlere göre dünya kanunu var oluşundan itibaren iyi ile kötünün dengesine bağlıdır. Eğer dünyada sadece kötülük var olsaydı mevcudatın tamamı helak olurdu. Sadece iyilik olsaydı dünya imtihanının bir amacı kalmayacaktı.¹⁵³³

Bazı Müslüman müfekkirlere, hayrı “varlık /vücûd” şerri de yokluk/a’dem şeklinde açıklamışlardır. Ama hakikatte şer de tıpkı hayır gibi Allah’ın takdrine bağlıdır. Ne var

¹⁵³⁰ Tehânevî, *Keşşafu Istilahati'l-Funun*, 1/770.

¹⁵³¹ Tehânevî, *Keşşafu Istilahati'l-Funun*, 1/770.

¹⁵³² Tehânevî, *Keşşafu Istilahati'l-Funun*, 1/770-771.

¹⁵³³ Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), (Beyrut: 1969. 1/ 204-205

ki mutlak hayır olmadığı gibi mutlak şer de yoktur. Zira Sühreverdî el-Maktûl'un (ö. 1191) de ifade ettiği gibi şerrin zatı yoktur. Şer, ya “bir zatın ya da bir kemalin yokluğudur.” Varlıklarda şer olarak bilinen durumlardan her biri bir şeyin yokluğuna sebep olan şerden ibarettir. Çünkü eğer var olan bir şey herhangi bir varlığın zatına yahut güzellik, yetkinlik, itidal gibi niteliğine hâlel getirmiyorsa, herhangi bir şekilde yokluğa sebebiyet vermiyorsa böyle bir şeyin varlığı bir zarar doğurmuyor demektir. Buna göre şerre sebep olmayan şeyin kendisi de şer değildir.¹⁵³⁴

Hayr ve şer meselesi, detaylı olarak incelendiğinde konunun bir noktada ittikadi bir mesele olduğu görülür. Bu noktada hayır kavramının “hüsün-kubuh” meselesi çerçevesinde ele alınması gerekir. Buna göre hayr kavramı şer kavramı ile ilişkilendirilerek teodisenin esasını oluşturacak bir formülasyona gidilmektedir. Var olan bütün canlılar, oluşlarını hayr ve şer şeklindeki iki prensibin ilişkisine borçludurlar.¹⁵³⁵

Hayr kavramı, lügavi anlamı ile de ilişkilendirilip bir terim olarak kısaca “insanın karşılık beklemeden yaptığı yardım ve iyilikler” şeklinde tanımlanabilir. Bu iyilik, bireyin çevresine, topluma, canlılara, doğaya ya da kendisine karşı yaptığı olumlu eylemleri kapsar. Hayır; insanların sosyal sorumlulukları doğrultusunda, başkalarına fayda sağlamayı ve toplumsal huzuru artırmayı hedefleyen eylemleri ifade eder. Bu iyilik, sadece maddi yardım değil, aynı zamanda manevi destek, adaletin sağlanması ve başkalarına moral verme gibi daha geniş bir anlam yelpazesine de sahiptir.

2.10.2. Cahiliyye Şiirlerinde Hayır

Hammad Acre hayr kelimesini şu şekilde ifade etmiştir:

زرت امرا في بيته مرة له حياء وله الخير

Bir defa adamın birini evinde ziyaret etmiştim

*onun hayâsı ve hayrı vardı.(birşeyler veriyordu)*¹⁵³⁶

Şair bu şiirinde hayır kavramını “hibe etmek ya da vermek anlamında kullanmıştır.”¹⁵³⁷ Burada, hayır sıradan yardım etme anlamında değil, aynı zamanda

¹⁵³⁴ Ebu'l-Futtuh Şihâbüddîn Yahya b. Habeş es-Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât* çev: Ahmet Kamil Cihan (İstanbul: Bilnet Yay. 2019) 474.

¹⁵³⁵ Çağrı, “Hayır” *DİA*, 17/46-47.

¹⁵³⁶ Halil b. Ahmed, *Kitabû'l-A'yn*, 1/456.

kişinin cömertliği, başkalarına ikramda bulunma ve fedakârlık yapma durumunu ifade etmektedir. Bu kullanım, hayır kelimesinin verme ve paylaşma yönüne vurgu yapmaktadır.

Ebu Züeyb el-Hüzelî de ilgili kelimeyi şu şekilde ifade etmiştir:

سَوَاكْ خَلِيلًا شَاتِمِي نَسْتَحِيرُهَا لَعَلَّكَ إِمَّا أُمْ عَمْرٍو تَبَدَّلَتْ

Bana söven kimse, senden başkasını dost edinince şaşırır; belki de (bu durum), Ümmü Amr'ın değişmesi gibidir.

Yukarıdaki şiirinde hayır kavramından türeyen نَسْتَحِيرُه ifadesinden “yanına çağırmak” anlamını kastetmiştir.¹⁵³⁸

Başka bir şair de

فَمَا كِنَانَةٌ فِي خَيْرٍ بِخَائِرَةٍ ... وَمَا كِنَانَةٌ فِي شَرٍّ بِأَشْرَارٍ

*Kinâne, hayırda cimri değildir asla,
Şerde de bulunmaz kötüler arasında.*¹⁵³⁹

Şair bu dizelerinde hayır kelimesini mukabili olan şer ile kullanmış olup bu kelimededen “iyilik/şerrin zıt anlamını” kastetmiştir.

Antere bir dizesinde şöyle demiştir:

أَمَلْتُ خَيْرِكَ هَلْ تَأْتِي قَوَاعِدُهُ ... فَالْيَوْمَ قَصَّرَ عَنْ تَلْقَائِكَ الْأَمَلُ

Ümit ettim hayrını, belki temelleri doğar,

*Fakat bugün, umut dahi sana varmaktan yoksun, yarım kalır.*¹⁵⁴⁰

Antere'nin şiirdeki قَوَاعِدُهُ ifadesinde hayır kelimesi, “en iyi veya en faziletli” anlamında kullanılmıştır. Burada şair, birinin en iyi (güzel) davranışını, kurallarını ve değerlerini beklediğini ifade etmektedir, fakat ardından فَالْيَوْمَ قَصَّرَ عَنْ تَلْقَائِكَ الْأَمَلُ (Bugün seni görmekten ümidim yok.) ifadesiyle bu beklentinin karşılanmadığını belirtiyor.

Şair Antere başka bir şiirinde şöyle demiştir:

¹⁵³⁷ Halil b. Ahmed, *Kitabû'l-A'yn*, 1/456.

¹⁵³⁸ Ezherî, *Tehzibu'l-Luğâ*, 7/549.

¹⁵³⁹ Cevheri, *Sihâh*, 351.

¹⁵⁴⁰ *Divanu Antere*, 115.

إِنِّي لِمُرُوٍّ مِنْ خَيْرِ عَبَسٍ مَنْصِباً

شَطْرِي وَأَحْمِي سَائِرِي بِالْمَنْصُلِ

Benim yarım Abas kolunun nesep bakımından en iyilerindendir

*Diğer (yarımını da) ben kılıcım ile korurum*¹⁵⁴¹

Şair, yukarıda zikrettiği dizesinde de hayır kelimesini ismi tafdil kalıbında zikredip” en iyi” anlamını kastetmiştir. Şair burada hayır ile kendi soyunun “en yüksek derecesine sahip olduğunu” ifade etmektedir.

Aynı şekilde bu şiirin devamında zikrettiği:

وَإِذَا الْكَتَيْبَةُ أَحْجَمَتْ وَتَلَاخَظَتْ

أَلْفَيْتُ خَيْراً مِنْ مُعَمِّ مَخُولِ

*Düşmanı görünce korkuyla birbirlerini süzerken atlılar, Ben amcası, dayısı (Benu Abs'ten) olandan daha hayırlı idim.*¹⁵⁴²

Mezkûr şiirinde de Antere, hayır kelimesini, “en üstün veya daha faziletli” anlamında kullanmıştır. Bu dizelerdeki hayır kelimesi, kahramanlık, üstünlük ve soydan gelen değer anlamlarıyla birlikte kullanılarak, şairin hem cesaretini hem de soyunun üstünlüğünü ortaya koymaktadır. Şair, burada sadece fiziksel değil, aynı zamanda manevi bir üstünlük de vurgulamaktadır.

2.10.3. Kur’ân-ı Kerîm’de Hayır

Hayır kavramı, Kur’ân-ı Kerîm’de bütün türevleriyle birlikte yüz seksen sekiz ayette zikredilmiştir. Bunlardan yüz on defa yalın¹⁵⁴³ şekilde kullanılmış; on iki yerde

¹⁵⁴¹ *Divanu Antere*, 126.

¹⁵⁴² *Divanu Antere*, 127.

¹⁵⁴³ el-Bakara 2/ 54; 103; 105; 110; 184; 184; 197; 215; 215; 220; 271; 272;272; 280; Al-i İmrân 3/ 15; 26, 115; 178, 198; en-Nisâ 4/25, 59, 127; el-En’âm 6/17; el-A’râf 7 /12, 58, 188; el-Enfâl 8/ 19; et-Tevbe 9/ 3, 41, 109; Yûnus 10/11, 58, 107, Hûd 11/ 84, 86; Yûsuf 12/39, 64; en-Nahl 16/76, 95; el-İsrâ 17/35; el-Kehf 18/44, 46, 95; Meryem 19/76; el-Hac 22/ 11, 30, 36, 77; el-Mü’minûn 23/ 72; en-Nûr 24/ 27, 60; el-Furkân 25/ 15,24; en-Neml 27/ 59, 89; el-Kasas 28/ 24, 84; el-Ankebût 29/ 160; er-Rûm 30/ 38; el-Ahzâb 33/ 19; es-Sâffât 37/ 62; Sâd 38/ 76; el-Fussilet 41/ 40; eş-Şûrâ 42/36; ez-Zuhruf 43/52, 58; ed-Duhân 44/ 37; Kâf 50/ 25; el-Kamer 54/ 43; el-Mücâdele 58/ 12; es-Sâf 61/ 11; el-Cuma 62/ 9, 11; el-Kalem 68/ 12; el-Müzemmil 73/ 20; el-Bakara 2/ 158, 180, 184; Al-i İmrân 3/ 110, 180; en-Nisâ 4/ 46, 66, 149,170, 171; el-En’âm 6/ 158; el-Enfâl 8/ 23, 70, 70; et-Tevbe 9/ 74; Hûd 11/ 31; en-Nahl 16/ 30; el-Kehf 18/ 36, 40, 81; en-Nûr 24/ 12, 33; el-Furkân 25/ 10; el-Ahzâb 33/ 25; el-Ahkâf 46/ 11; Muhammed 47/ 21; el-Hucûrât 49/ 5, 11, 11; et-Teğâbün 64/ 16; et-Tahrîm 66/ 5; el-Kalem 68/32; el-Meâric 70/ 41; el-Müzemmil 73/ 20.

çoğul¹⁵⁴⁴ şeklinde; bir ayette en yakın (dünyanın) mükabili;¹⁵⁴⁵ bir ayette denk¹⁵⁴⁶ olanın mukabili; beş ayette zıt anlamlısı olan şer kavramı¹⁵⁴⁷ ile birlikte; bir ayette mümin kulun¹⁵⁴⁸ sıfatı; bir ayette mümin cariye'nin sıfatı;¹⁵⁴⁹ bir ayette sözün sıfatı¹⁵⁵⁰ bir ayette amel ile birlikte;¹⁵⁵¹ iki ayette ümmet kavramı¹⁵⁵² ile; iki ayette tuzak;¹⁵⁵³ üçer ayette merhamet eden¹⁵⁵⁴ hüküm veren,¹⁵⁵⁵ beş ayette rızık veren¹⁵⁵⁶ bir ayette yardımcı,¹⁵⁵⁷ ayıran,¹⁵⁵⁸ fetheden,¹⁵⁵⁹ affeden,¹⁵⁶⁰ yerleştiren,¹⁵⁶¹ sabredenler,¹⁵⁶² azık,¹⁵⁶³ konaklayanlar,¹⁵⁶⁴ vâris,¹⁵⁶⁵ kiralayan,¹⁵⁶⁶ kelimelerine izafe edilmiştir. Üç ayette ahiret¹⁵⁶⁷ bir ayette bağışlama,¹⁵⁶⁸ gizli konuşmaları,¹⁵⁶⁹ sulh (anlaşma)¹⁵⁷⁰ kelimeleri ile beş ayette ahiret yurdunun sıfatı,¹⁵⁷¹ iki ayette salih amel,¹⁵⁷² sevgi,¹⁵⁷³ kesîr (çok),¹⁵⁷⁴ bir ayette takva¹⁵⁷⁵ ile; bir ayette kulak¹⁵⁷⁶ ile, bir ayette akıbet,¹⁵⁷⁷ Allah'ın verdiği,¹⁵⁷⁸ Allah'ın yanındaki,¹⁵⁷⁹ Allah'ın sevabı,¹⁵⁸⁰ makam,¹⁵⁸¹ Allah,¹⁵⁸² rızık,¹⁵⁸³

¹⁵⁴⁴ Sâd 38/ 47, 48; el-Bakara 2/ 148; Ali İmran 3/ 114; el-Mâide 5/ 48; et-Tevbe 9/88; el-Enbiyâ 21/ 73, 90; el-Mü'minûn 23/ 56, 61; el-Fâtır 35/ 3; er-Rahmân 55/ 70.

¹⁵⁴⁵ el-Bakara 2/ 61.

¹⁵⁴⁶ el-Bakara 2/ 106.

¹⁵⁴⁷ el-Bakara 2/ 216; el-İsrâ 17/ 11; el-Enbiyâ 21/ 35; en-Nûr 24/ 11; el-Meâric 70/ 21.

¹⁵⁴⁸ el-Bakara 2/ 221.

¹⁵⁴⁹ el-Bakara 2/ 221.

¹⁵⁵⁰ el-Bakara 2/ 263.

¹⁵⁵¹ Al-i İmrân 3/ 30.

¹⁵⁵² Al-i İmrân 3/ 104/ 110.

¹⁵⁵³ Al-i İmrân 3/ 54; el-Enfâl 8/ 30.

¹⁵⁵⁴ el-Mü'minûn 23/ 109; 118; ez-Zuhruf 43/ 32.

¹⁵⁵⁵ el-A'râf 7/ 87; Yûnus 10/ 109; Yûsuf 12/ 80.

¹⁵⁵⁶ el-Mâide 5/ 114; el-Hac 22/ 58; el-Mü'minûn 23/ 72; Seb'e 34/ 39; el-Cuma 62/ 11.

¹⁵⁵⁷ Al-i İmrân 3 150.

¹⁵⁵⁸ el-n'am 6/ 57.

¹⁵⁵⁹ el-A'râf 7/ 89.

¹⁵⁶⁰ el-A'râf 7/ 155.

¹⁵⁶¹ el-Mü'minûn 23/ 29.

¹⁵⁶² en-Nahl 16/ 126.

¹⁵⁶³ el-Bakara 2/ 197.

¹⁵⁶⁴ Yûsuf 12/ 59.

¹⁵⁶⁵ el-Enbiyâ 21/ 89.

¹⁵⁶⁶ el-Kasas 28/26.

¹⁵⁶⁷ en-Nisâ 4/ 77; el-A'lâ 87/17; ed-Duhâ 93/ 4.

¹⁵⁶⁸ Al-i İmrân 3/ 157.

¹⁵⁶⁹ en-Nisâ 4/ 114.

¹⁵⁷⁰ en-Nisâ 4/ 28.

¹⁵⁷¹ el-En'âm 6/ 32; el-A'râf 7/ 169; Yûsuf 12/ 57, 109; en-Nahl 16/ 30.

¹⁵⁷² el-Kehf 18/ 46; Meryem 19/ 76.

¹⁵⁷³ Sâd 38/ 32; el-Adiyât 100/ 8.

¹⁵⁷⁴ el-Bakara 2/ 269; en-Nisa 4/ 19.

¹⁵⁷⁵ el-A'râf 7/26.

¹⁵⁷⁶ et-Tevbe 961.

¹⁵⁷⁷ el-Kehf 18/ 44.

¹⁵⁷⁸ en-Neml 27/36.

¹⁵⁷⁹ el-Kasas 28/60.

istemek,¹⁵⁸⁴ kadir gecesi,¹⁵⁸⁵ yeryüzü,¹⁵⁸⁶ ve zerre¹⁵⁸⁷ kelimeleriyle birlikte zikredilmiştir.¹⁵⁸⁸

Hayır kavramı, Kur’ân’ın resmi sıralamasına göre ilk olarak Bakara suresinin 54. Ayetinde; ”وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ ” Ayetinde; *Mûsâ kavmine demişti ki: “Ey kavimim! Şüphesiz siz buzağıyı (tanrı) edinmekle kendinize zulmettiniz. Onun için yaratana tövbe edin de nefislerinizi öldürün. Öyle yapmanız yaratıcınızın katında sizin için daha iyidir;*¹⁵⁸⁹ kronolojik sıralamaya göre ise ilk olarak Müzemmil suresinin خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ ” وَمَا تَقْدِمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ ” Kendiniz için önceden ne iyilik hazırlarsanız Allah katında onu bulursunuz; işte bu daha iyidir ve mükâfatı daha büyüktür.”¹⁵⁹⁰ mealindeki 20. ayetinde zikredilmiştir.

Kur’ân’da zikredilen hayır kavramı, zikredildikleri ayetlerin konuları itibarı ile birbirine yakın anlamları ifade etmektedir. Bu anlamları iyi, değerli, güzel, mal, mülk, faydalı ve arzulanan şeyler şeklinde özetlemek mümkündür. Hayır kavramının en meşhur zıddı şer kavramı olmakla birlikte sû, ism, seyyie, durr, fitne kavramları da hayır kavramının zıt anlamlarındandır.

2.10.4. Hadislerde Hayır

Peygamberimizin hadislerinde çok zikredilen kavramlardan bir tanesi de hayır kavramıdır. O, bir hadisi şeriflerinde şöyle buyurmuştur: “*Ey Huzaa kabilesi insanları! Hüzeyl kabilesinden bu insanı öldürdünüz onun diyetini ben ödeyeceğim bundan sonra her kimin bir yakını öldürülürse onun ailesi iki şey arasında serbesttir. Ya katilin öldürülmesini tercih ederek kisas isterler veya diyet alırlar.*”¹⁵⁹¹ mezkûr hadiste zikredilen خيرتين/hayreteyn ifadesi “iki husustan birini seçmekte serbestlik”

¹⁵⁸⁰ el-Kasas 28/ 80.

¹⁵⁸¹ Meryem 19/ 73.

¹⁵⁸² Tâhâ 20/ 73.

¹⁵⁸³ Tâhâ 20/ 131.

¹⁵⁸⁴ el-Fussilet 41/ 40.

¹⁵⁸⁵ el-Kadir 97/ 3.

¹⁵⁸⁶ el-Beyyine 98/ 7.

¹⁵⁸⁷ ez-Zilzâl 99/ 7.

¹⁵⁸⁸ Abdûlbaki, *Mu’cemu’l-Müfêhres lî Elfâzi’l-Kur’ân*, 249-251.

¹⁵⁸⁹ el-Bakara 2/54.

¹⁵⁹⁰ el-Müzemmil 73/20.

¹⁵⁹¹ Müslim “Hac” 82.

anlamındadır. Seçme anlamının hayr kelimesinin lügavi anlamlarından olduğunu yukarıda da ifade etmiştik.

Peygamberimizden (s.a.v.) şöyle bir hadis rivayet edilmiştir: buyurmuşlardır: *“Allah Resulü (s.a.v.) bir adamda selem akdi ile bir deve aldı. Daha sonra zekat develeri gelince Allah Resulü Ebu Rafi’ye hak sahibi adama (ondan alınan deveye benzer) bir deve getirmesini söylemiştir. Ebu Rafi bir süre sonra gelip adamın verdiği devenin bir benzerini bulamadığını ve ondan daha iyi bir devenin var olduğunu söyleyince Allah elçisi (s.a.v.) o deveyi adama ver. Zira İnsanların en hayırlısı borcunu en güzel şekilde ödeyendir”* buyurdu.¹⁵⁹² Bu hadiste iki defa zikredilen خیار ifadesi “daha iyi anlamındadır.”

*“Alıcı ve satıcı birbirinden ayrılmadıkları sürece muhayyerdirler. Şayet doğru söylerler ve açıklamaları gereken şeyleri açıklarlar ise alışverişleri bereketli kılınır. Yalan söylerler ve açıklamaları gereken şeyleri gizlerlerse alışverişlerinin bereketi giderilir”*¹⁵⁹³ Hadisi şerifinde zikredilen الخیار/hiyâr kelimesi, “pişmanlık hakkını” anlamındadır. Yani iki şeyden birisini (alışverişi geçerli kılmak ya da fesh etme) tercih etmek anlamını ifade eder.

*“Berire azad edilirken eşi köleydi. Allah Resulü (s.a.v.) de Berire’yi (nikâhın feshi konusunda) serbest kıldı o da onunla olmak istemediğini söyledi.”*¹⁵⁹⁴ Bu hadiste zikredilen خیرت ifadesi hayr kavramının lügavi anlamlarından birisi olan “iki şeyden birini seçmek” demektir. Bu hadisi şeriften de anlaşıldığı gibi kölenin nikâhı altında iken azad edilen cariye isterse nikahını devam ettirir isterse de nikahını fesh edebilir.

Allah Elçisi (s.a.v.), bazı hadislerinde Müslümanların karakteristik özelliklerini zikrederken bunu hayır kavramı ile dile getirmiştir. Onlardan bazıları şöyledir:

*“Müslümanların en hayırlısı, iyiliği beklenen, kötülük etmesinden korkulmayandır”*¹⁵⁹⁵

*Müminlerin en hayırlısı dostlarına ve komşularına hayrı dokunan kimsedir.”*¹⁵⁹⁶

*“İnsanların en hayırlısı ömrü uzun, ameli güzel olan kimsedir.”*¹⁵⁹⁷

¹⁵⁹² Tirmizî, “Selem” 1318.

¹⁵⁹³ Buhârî, “Buyu” 44.

¹⁵⁹⁴ Ebû Davûd, “Kitabu’t-Talâk” 2078.

¹⁵⁹⁵ Tirmizî, “Fiten” 76.

¹⁵⁹⁶ Tirmizî, “Birr” 28.

*“En hayırlı yönetici ise halkının kendisini sevip hayır duada bulunduğu kişidir.”*¹⁵⁹⁸

*“Size en hayırlılarınızı haber vereyim mi? Görüldüklerinde Allah’ı hatırlatan kimselerdir.”*¹⁵⁹⁹

*“Sizin en hayırlılarınız ahlakı en güzel olanlarınızdır.”*¹⁶⁰⁰

Hadis şeriflerde hayır kavramı genel olarak “şerrin mukabilı” olup “iyi, faziletli ve hayırlı” anlamlarında kullanılmıştır.

En hayırlı kimdir? Türü sorularına Resulullah (s.a.v.) tarafından farklı mahiyette cevaplar verilmesi onun muhataplarının psikolojik, sosyo-ekonomik, zaman, mekân unsurlarını dikkate alıp cevap verdiğini; çoğunlukla da muhatap kişinin gereksinimine uygun cevap verdiğinden kaynaklanmaktadır. Bazen de “bu iş en hayırlı iştir” “şu vasıf en hayırlı vasıftır” demesi o işin ya da o vasfın her açıdan hayırlı olduğu değil de içinde bulunulan durum ve ortama göre yapılması gereken işin o olduğu vurgulanmak istenmiştir.

2.10.5. Garîbu’l-Kur’ân Eserlerinde Hayır

İbn Küteybe’ye göre hayır kavramı “daha faziletli/daha üstün” anlamını ifade ettiği gibi¹⁶⁰¹ “mal/mülk”¹⁶⁰² anlamında da kullanılır. Sicîstânî’ye göre çoğul kalıbı خیرات /hayrât olan hayr kelimesi “atlar”¹⁶⁰³ anlamına da gelmektedir. Ebî Tâlib’e göre de hayr kavramı, Bakara 180. Ayetine “mal” anlamındadır.¹⁶⁰⁴

Rağîb el-İsfâhanî’ye göre hayır kavramı, “iyilik,” “herkesin elde etmek istediği akıl, adalet, fazilet, faydalı hususlar gibi arzu edilen şeylerin” bütünüdür. Hayır kavramının zıddı “şer” kötülüktür. İki çeşit hayır vardır. Mutlak hayır: Şartlar ne olursa olsun ve kime göre olursa olsun değişmeyen, arzu edilen hususlardır. “Peşinden ateşin geldiği hayırda hayır yoktur; ardından cennetin geldiği şerde de hiçbir şer yoktur” cümlesindeki kullanım hayrın bu kısmına örnektir. Mukkayyed hayır ise bir şeyin bir

¹⁵⁹⁷ Tirmizî, “Zühd” 21.

¹⁵⁹⁸ Tirmizî, “Fiten” 77.

¹⁵⁹⁹ İbni Mace, “Zühd” 5.

¹⁶⁰⁰ Ahmed b. Hanbel, “Müsned” 467.

¹⁶⁰¹ İbn Küteybe, *Tefsîru Ğaribi’l-Kur’ân*, 61.

¹⁶⁰² İbn Küteybe, *Tefsîru Ğaribi’l-Kur’ân*, 72; 81.

¹⁶⁰³ Sicîstânî, *Ğarîbu’l-Kur’ân*, 85.

¹⁶⁰⁴ Ebu Tâlib, *Tefsîru’l-Müşekkel min Ğarîbu’l-Kur’ân*, 108.

kişi için hayır iken aynı şeyin bir başkası için şer olması durumudur. Hayrın her iki kısmı da Kur'ân'da zikredilmiştir. “Sizden birisine ölüm gelip çattığında eğer geride hayır bırakacaksa”¹⁶⁰⁵ ayetinde mutlak hayır; “Onlar kendilerine verdiğimiz servet ve çocuklarla bizim hayırlarına acele ettiğimizi mi sanıyorlar”¹⁶⁰⁶ ayeti ise mukayyet hayra örnektir. “Sizden birisine ölüm gelip çattığında eğer geride hayır bırakacaksa”¹⁶⁰⁷ ayetinde hayr kavramı “mal” anlamındadır. Bazı müfessirlere göre ise bir mala hayır denmesi onun hem çok olup hem de temiz bir şekilde elde edilmesine bağlıdır demişlerdir.

Hayır ve şer kelimeleri, iki şekilde kullanılabilir. Birincisi “sizden hayra çağıran bir ümmet bulunsun”¹⁶⁰⁸ ayetinde olduğu gibi isim şeklinde kullanımıdır. İkincisi ise bu kelimelerin birer sıfat olarak kullanılması şeklindedir. Her biri kendi kökünden türetilmiş ve خَيْر şeklinde olup ismi tafdil olabilir. “bu ondan daha üstün / daha hayırlıdır” denilmiştir. Yüce Allah’ın “Biz ondan daha hayırlısını getiririz”¹⁶⁰⁹ ve “Oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır”¹⁶¹⁰ ayetlerinde zikrettiği hayır kavramı isim olarak kabul edilebildiği gibi خَيْر formatında olduğu kabul edilerek ismi tafdil olduğu da söylenebilir.¹⁶¹¹

Hayır kavramı, şerr’in karşılığında kullanılabildiği gibi bazen zararlı bir şeyin mukabilinde kullanılabilmektedir. “Eğer Allah, başına bir musibet verirse onu O’ndan başka hiç kimse gideremez. Eğer sana bir hayır verirse kuşkusuz onun gücü herşeye yeter.”¹⁶¹² ayetinde hayır, “zararlı şey mukabilinde” kullanılmıştır. Aynı şekilde hayır kavramı, “seçkin” anlamını da taşımaktadır. “فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ” O cennetlerde güzel olan hayırlar vardır”¹⁶¹³ ayetinde zikredilen خَيْرَات ifadesi aslında şeddeli olup “seçkin kadınlar” anlamındadır. Hayır kelimesinin masdar kalıbı olan اِخْتِيَار /ihtiyâr kelimesi, daha “iyi olanı istemek ve yapmaktır.” Bazen insanın hayır gördüğü şey aslında hayır olmasa bile hayır sayılmıştır. “وَلَقَدْ اخْتَرْنَاَهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَىٰ الْعَالَمِينَ” Biz onları alemlere karşı

¹⁶⁰⁵ el-Bakara 2/ 180.

¹⁶⁰⁶ el-Mü’minun 23/ 55-56.

¹⁶⁰⁷ el-Bakara 2/ 180.

¹⁶⁰⁸ Al-i İmrân 3/ 104.

¹⁶⁰⁹ el-Bakara 2/106.

¹⁶¹⁰ el-Bakara 2/186.

¹⁶¹¹ Ragıb el-İsfâhânî, Müfredâtü Elfâzi ‘l-Kur’ân, 301.

¹⁶¹² el-En’âm 6/17.

¹⁶¹³ er-Rahmân 55/70.

hayırlı/üstün kıldık”¹⁶¹⁴ ayetinde yüce Allah’ın onları “hayırlı olarak yaratmasına” işaret edilebileceği gibi onların “diğerlerinden daha öne çıkmalarına” işaret de kabul edilebilir.¹⁶¹⁵

İbn Cevzî’ye göre hayır kavramı, “مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا” *Biz bir ayetin hükmünü ortadan kaldırırsak ya da unutturursak ondan daha hayırlısını getiririz*” mealindeki ayette “daha hafif”¹⁶¹⁶ anlamındadır. Yine كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا *Sizden birisine ölüm gelip çatığında eğer geride hayır bırakacaksa*” mealindeki ayette de hayr kelimesi, “mal” anlamındadır.¹⁶¹⁷

Firuzâbâdî’ye göre hayır kavramı, “mal,” “at” ve “menfaat çokluğu” anlamlarındadır. Şeddeli okunduğunda “dindeki güzellik ve salah,” muhaffef (şeddesiz) okunduğunda “ zerafet” anlamındadır. خَارٍ/hâre-yahîru fiili kalıbında kullanıldığı zaman “hayırlı oldu” anlamında; خَارٍ الرَّجُلُ عَلَى غَيْرِهِ ifadesinde ise hayır, “bir adamı diğerlerine tercih etti/ üstün tuttu” anlamına gelir. Bu kelime ile üstünlük anlamı ifade edildiğinde فُلَانٌ خَيْرُ النَّاسِ /fûlânün hayyiretu’n-nâs “falanca kişi insanların en hayırlısıdır” denir. Aynı kökten olan “hıyar” salatalık ve taze mal anlamındadır.¹⁶¹⁸ San’anî’ye göre hayır kavramı, aslında hayyirat şeklinde şeddeli olup seçilmiş anlamını ifade eder.¹⁶¹⁹

2.10.6. Vücûh ve Nezaîr Eserlerinde Hayır

Mukatıl’e göre el-hayır kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de sekiz farklı manada kullanılmıştır. Bu anlamları şöyle sıralamıştır:

1) Mâl:

“إِنْ تَرَكَ خَيْرًا” *Eğer geride hayır bırakacaksa*”¹⁶²⁰ ve

“قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ” *De ki: ‘Hayır yolunda sarfedeceğiniz şey anne-babaya, yakınlara...’*”¹⁶²¹ mealindeki ayetlerde hayır kelimesi “mal” anlamındadır.¹⁶²²

¹⁶¹⁴ ed-Duhân 44/32.

¹⁶¹⁵ Ragıb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi ‘l-Kur’ân*, 301.

¹⁶¹⁶ İbn Cevzî, *Tezkiratu ‘l-Erîb fî Tefsîri ‘l-Ğarîb*, 21.

¹⁶¹⁷ İbn Cevzî, *Tezkiratu ‘l-Erîb fî Tefsîri ‘l-Ğarîb*, 27.

¹⁶¹⁸ Firuzâbâdî, *el-Kâmusu ‘l- Muhît*, 389.

¹⁶¹⁹ San’anî, *Tefsîru Ğarîbi ‘l-Kur’ân*, 157.

¹⁶²⁰ el-Bakara 2/180.

¹⁶²¹ el-Bakara 2/215.

¹⁶²² Mukâtîl b. Süleyman, *el-Vücûh ve ‘n-Nezâir fî ‘l-Kur’âni ‘l-Kerîm*, 66.

2) İman:

وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ“: Allah onlarda bir hayır olduğunu bilseydi elbette kendilerine işittirirdi.”¹⁶²³ ve

“إِنْ يَعْلَمَ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا“: “Eğer Allah kalplerinizde bir hayır olduğunu bilirse”¹⁶²⁴ mealindeki ayetlerde hayr kelimesi “iman” anlamındadır.¹⁶²⁵

3) İslam:

أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ“: Size Rabbinizin katından bir hayır indirilmesini istemezler.”¹⁶²⁶ ve

“مَنْعَ الْخَيْرِ“: hayrı hep engelleyen”¹⁶²⁷ mealindeki ayetlerde hayır “İslam” dini anlamındadır.¹⁶²⁸

4) Daha iyi/en iyi:

“وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ“: O, hükmedenlerin en hayırlısıdır.”¹⁶²⁹ ve

“رَبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ“: Sen merhamet edenlerin en hayırlısısın.”¹⁶³⁰ Mealindeki ayetlerde hayr kelimesi “en iyi” manasındadır.¹⁶³¹

5) Afiyet:

“وَإِنْ يُمْسَسْكَ بِخَيْرٍ“: Eğer sana bir hayır verirse”¹⁶³² mealindeki ayette hayır “afiyet” anlamındadır.¹⁶³³

6) Ecîr/sevap:

“وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ“: Kurbanlık develeri de sizin için Allah’ın işaretlerinden kıldık. Onlarda sizin için hayır vardır.”¹⁶³⁴ mealindeki ayette hayır, “sevap” manasındadır.¹⁶³⁵

¹⁶²³ el-Enfâl 8/23.

¹⁶²⁴ el-Enfâl 8/70.

¹⁶²⁵ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve 'n-Nezâir fi 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*, 66.

¹⁶²⁶ el-Bakara 2/105.

¹⁶²⁷ Kâf 50/25.

¹⁶²⁸ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve 'n-Nezâir fi 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*, 67.

¹⁶²⁹ Yûnus 12/109.

¹⁶³⁰ el-Mü'minûn 23/118.

¹⁶³¹ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve 'n-Nezâir fi 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*, 67.

¹⁶³² el-En'âm 6/17.

¹⁶³³ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve 'n-Nezâir fi 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*, 67.

¹⁶³⁴ el-Hac 22/36.

7) Yiyecek:

رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ: *Rabbim! Doğrusu bana indireceğin hayra muhtacım*”¹⁶³⁶ mealindeki ayette hayır kelimesi “yemek” anlamındadır.¹⁶³⁷

8) Savaşta zafer/üstünlük:

وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْرًا: *Allah, kâfirleri hiçbir hayra eremedikleri halde, öfkeleriyle geri çevirdi*”¹⁶³⁸ mealindeki ayette ise hayır kelimesi “zafer” anlamındadır.¹⁶³⁹

Dâmâğânî, “hayır” kelimesinin anlamlarında Mukatil’e mütabık kalırken¹⁶⁴⁰ Ebû Hilal el-Askerî, Mukatil’in İslam anlamını yüklediği hayır kelimesini Kur’ân; Mukâtil’in sevap manasına yordduğu ayette hayrın menfaat anlamına geldiğini ifade etmiş ve bu anlamlara ek olarak “hidayet” ve “beyan” anlamını da ekleyerek “hayır” kelimesinin on anlamda kullanıldığını zikretmiştir.¹⁶⁴¹ İbnü’-Cevzî de Mukatil’in İslam manasına geldiğini ifade ettiği ayette, hayır kelimesini “Kur’ân” anlamına hamletmiş, ek olarak da “at,” “en faydalı,” “fiyatların ucuzlaması,” “salah” anlamlarını da “hayır” kelimesine yükleyerek onun anlamlarını onüç’e çıkarır.¹⁶⁴²

2.10.7. Tefsir Eserlerinde Hayır

Mukâtil’in “hayır” kavramını “mal” olarak karşıladığı “Eğer geride hayır bırakacaksa”¹⁶⁴³ mealindeki ayette müfessirler de hayır kavramının “çok mal” olduğu hususunda hemfikirdir.¹⁶⁴⁴ Hatta Mücahit (ö.103/721) Kur’ân’da zikredilen bütün “hayır” kelimelerinin mal anlamında olduğunu söylemiştir.¹⁶⁴⁵ Mukâtil’in hayır “mal” anlamıyla karşıladığı “De ki: ‘Hayır yolunda sarfedeceğiniz şey anne-babaya,

¹⁶³⁵ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-Nezâir fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 67.

¹⁶³⁶ el-Kasas 28/24.

¹⁶³⁷ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-Nezâir fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 67.

¹⁶³⁸ el-Ahzâb 33/25.

¹⁶³⁹ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-Nezâir fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 67.

¹⁶⁴⁰ Dâmâğânî, *el-Vücûh ve’n-Nezâir li Elfâzi Kitâbillehi’l-Azîz*, 198.

¹⁶⁴¹ Ebû Hilal el-Askerî, *el-Vücûh ve’n-Nezâir fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 212-213.

¹⁶⁴² İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-A’yûni’n-Nevâzir fi’l-İlmi’l-Vücûh ve’n-Nezâir*, 285-287.

¹⁶⁴³ el-Bakara 2/180.

¹⁶⁴⁴ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb/Tefsîru’l-Kebîr*, 5/63; Zemâhşerî, *el-Keşşâf*, 1/374; Tâberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, 3/123, Kurtûbî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/93.

¹⁶⁴⁵ Ebû Hâyyân, *Tefsîru’l-Bahru’l-Mühîl*, 2/20.

yakınlara...”¹⁶⁴⁶ mealindeki ayette müfessirler, “bütün hayırlar”¹⁶⁴⁷ “kişinin ailesine harcadığı mal” ve “zekat dışındaki sadakalar”¹⁶⁴⁸ anlamlarına geldiğini zikretmişlerdir.

Mukâtil’in hayır kavramını “iman” anlamıyla karşıladığı “Allah onlarda bir hayır olduğunu bilseydi elbette kendilerine işittirirdi.”¹⁶⁴⁹ Ve “Eğer Allah kalplerinizde bir hayır olduğunu bilirse”¹⁶⁵⁰ mealindeki ayetlerde müfessirler, “hayır cinsinden her şey,”¹⁶⁵¹ “peygamberin kendilerine tebliğ ettiği Kur’ân ve öğütler,”¹⁶⁵² “lütufan faydalanma,”¹⁶⁵³ “iman ve peygamberin nuruyla hidayete hazırlık”¹⁶⁵⁴ anlamlarıyla karşılamışlar.

Mukâtil’in hayır kavramını “İslam” anlamıyla karşıladığı “Size Rabbinizin katından bir hayır indirilmesini istemezler.”¹⁶⁵⁵ ve “hayrı hep engelleyen”¹⁶⁵⁶ mealindeki ayetlerde hayır kavramını müfessirler, “Kur’ân,”¹⁶⁵⁷ “vahiy,”¹⁶⁵⁸ “bütün hayırlar,”¹⁶⁵⁹ “nimet” ve “lutûf”¹⁶⁶⁰ anlamıyla açıklamışlardır.

Mukâtil’in hayır kavramını “daha iyi/en iyi” anlamlarıyla karşıladığı “O, hükmedenlerin en hayırlısıdır.”¹⁶⁶¹ ve “Sen merhamet edenlerin en hayırlısısın.”¹⁶⁶² Mealindeki ayetlerde müfessirler, hayır kavramını “en iyi,” “en hayırlı”¹⁶⁶³ anlamlarıyla karşılamıştır.

Mukâtil’in hayır kelimesini “afiyet” anlamıyla karşıladığı “Eğer sana bir hayır verirse”¹⁶⁶⁴ mealindeki ayette müfessirler, “hayatta refah,” “rızkta bolluk,” “malda

¹⁶⁴⁶ el-Bakara 2/215.

¹⁶⁴⁷ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 1/381.

¹⁶⁴⁸ Tâberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 3/642; Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/414.

¹⁶⁴⁹ el-Enfâl 8/23.

¹⁶⁵⁰ el-Enfâl 8/70.

¹⁶⁵¹ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 9/189.

¹⁶⁵² İbni Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 9/308.

¹⁶⁵³ Ebû Hâyyân, *Tefsîru'l-Bahru'l-Mühîd*, 4/475.

¹⁶⁵⁴ el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 9/185.

¹⁶⁵⁵ el-Bakara 2/105.

¹⁶⁵⁶ Kâf 50/25.

¹⁶⁵⁷ Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 1/178.

¹⁶⁵⁸ Zemâhşeri, *el-Keşşâf*, 1/308.

¹⁶⁵⁹ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 1/248.

¹⁶⁶⁰ İbni Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1/653.

¹⁶⁶¹ Yûnus 12/109.

¹⁶⁶² el-Mü'minûn 23/118.

¹⁶⁶³ İbni Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 11/310.

¹⁶⁶⁴ el-En'âm 6/17.

çokluk,”¹⁶⁶⁵ “afiyet,” “nimet”,¹⁶⁶⁶ “zararı giderme ve faydayı elde etmek,”¹⁶⁶⁷ “zenginlik ve sağlık” anlamlarıyla karşılamıştır.

Mukâtil’in hayır kavramını “ecîr/sevap” anlamıyla karşıladığı “*Kurbanlık develeri de sizin için Allah’ın işaretlerinden kıldık. Onlarda sizin için hayır vardır.*”¹⁶⁶⁸ mealindeki ayette müfessirler, “ahirette ecir/sevap,”¹⁶⁶⁹ “develerin sütünden içip onlara binmek,”¹⁶⁷⁰ “dünyada etlerinden, derilerinden, sütlerinden, gerdanlıklarından fakirlerin faydalanması”; “ahirette ise kurban kesene verilecek sevap,” “ondan yiyen kişinin şükür sevabı”¹⁶⁷¹ anlamlarıyla karşılamışlar.

Mukâtil’in hayır kelimesini yiyecek anlamıyla karşıladığı “*Rabbim! Doğrusu bana indireceğin hayra muhtacım*”¹⁶⁷² mealindeki ayette müfessirler, “açlığını giderecek yemek,”¹⁶⁷³ “lütûf ve zenginlik,”¹⁶⁷⁴ “ilim ve hikmetteki fazlalık,”¹⁶⁷⁵ “dindeki hayır,”¹⁶⁷⁶ “bütün hayırlar,”¹⁶⁷⁷ “Allah’ın onu öldürölmekten kurtarması,” “düşmanlarının onu takip etmesini engellemesi,” “çölleri aşır büyük bir şehre ulaşması” “kendisine verilen nimetleri düşünüp şükretmesi”¹⁶⁷⁸ gibi anlamlarla karşılamışlardır.

Mukatıl’in hayır kavramını “savaştaki zafer/üstönlük” anlamıyla karşıladığı “*Allah, kâfirleri hiçbir hayra eremedikleri halde, öfkeleriyle geri çevirdi*”¹⁶⁷⁹ mealindeki ayette müfessirler, “mal,” “esir,”¹⁶⁸⁰ “dünyada zafer ve ganimet,” “ahirette ise peygambere karşı yaptıkları düşmanlıktan elde edecekleri herhangi bir hayır,”¹⁶⁸¹ “Müslömanlara karşı zafer” ve “herhangi bir hayır”¹⁶⁸² anlamlarıyla karşılamışlardır.

¹⁶⁶⁵ Tâberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, 9/179.

¹⁶⁶⁶ Beğâvî, *Meâlimu’t-Tenzîl*, 3/132.

¹⁶⁶⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb/Tefsîru’l-Kebîr*, 12/181.

¹⁶⁶⁸ el-Hac 22/36.

¹⁶⁶⁹ İbni Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Azîm*, 10/62.

¹⁶⁷⁰ Tâberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, 16/554.

¹⁶⁷¹ İbni Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 17/263.

¹⁶⁷² el-Kasas 28/24.

¹⁶⁷³ Tâberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, 18/215.

¹⁶⁷⁴ Kurtûbî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 16/259.

¹⁶⁷⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, 20/64.

¹⁶⁷⁶ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb/Tefsîru’l-Kebîr*, 24/240.

¹⁶⁷⁷ Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, 4/219.

¹⁶⁷⁸ İbni Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 20/102.

¹⁶⁷⁹ el-Ahzâb 33/25.

¹⁶⁸⁰ Tâberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, 19/69.

¹⁶⁸¹ İbni Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Azîm*, 11/138.

¹⁶⁸² Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, 4/359.

Ancak Âlûsî'(ö. 1270/1854)'nin de ifade ettiği gibi zikredilen bütün bu anlamlar müfessirlerin kendi iddiaları olup hakikati ifade etmemektedir.¹⁶⁸³

2.10.8. Hayır Kavramı Hakkında Genel Değerlendirme

Hayır, “değerli olduğu için istenilen her şeydir.” “Nefsin istediği/hoşlandığı ve meylettiği olumlu ya da olumsuz bütün şeylere hayır denilmiştir.” “H-y-r”, kötü olanın zıt anlamlısıdır.¹⁶⁸⁴ Bu minvalde “aklın ve şer’in faydalı gördüğü herşeye” hayır denir.

Toplum içinde kişileri hayra çağırıp iyiliği emreden kötülükten alıkoyanların kurtulacađını¹⁶⁸⁵ hayır işlerinde yarışa girmemizi emreden¹⁶⁸⁶ Allah’a ibadet edip hayır işlememizi isteyen¹⁶⁸⁷ gönüllü olarak müminlere daha çok faydalı olacađını¹⁶⁸⁸ ve hayra engel olanların cezalandırılacağını bildiren¹⁶⁸⁹ Allah için hayr hazırlayan ve onun huzuruna hayr ile gidenlerin yaptıklarının karşılığı olarak fazlasını vereceđini¹⁶⁹⁰ söyleyen Kur’ân’a göre genel olarak hayır kavramını, insanın “âhirette kendisi için faydalı olacak her türlü iyilik” şeklinde tanımlayabiliriz. “*Hayır olarak ne yaparsanız Allah onu bilir. -Âhiret için- azık edinin; bilin ki en hayırlı azık takvâdır*”¹⁶⁹¹ ayeti de bu anlamı desteklemektedir.

Mukâtil’in Bakara “*Eğer geride hayr bırakacaksa*”¹⁶⁹² ve “*De ki: ‘Hayır yolunda sarfedeceğiniz şey anne-babaya, yakınlara...*”¹⁶⁹³ Ayetlerinde zikredilen hayır ifadesini mal anlamıyla açıkladığı görülmüştür. Bu isabetli bir görüştür. Bakara suresi 215. Ayetinde geçen hayır kelimesi, bağlamına göre “mal” anlamına gelebilir. Bununla birlikte, bazı tefsirlerde bu kelimenin aslında hazf edilmiş bir mevsufa bağlı bir sıfat olduğu, dolayısıyla aslının “hayırlı mal” olduğu ifade edilmiştir. Bu yorum, hayır kelimesinin sözlükteki temel anlamı olan şerrin mukabili (kötünün karşıtı, iyilik) anlamına dayandırılır. Çünkü örfen bir mal ancak çok olunca hayır diye

¹⁶⁸³ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 21/174.

¹⁶⁸⁴ el-Kebisî, *Mevsuatu'l-Kelime ve Ehavâtuhâ*, 4/357 (2864)

¹⁶⁸⁵ Al-i İmrân 3/ 104.

¹⁶⁸⁶ el-Bakara 2/148.

¹⁶⁸⁷ el-Hac 22/77.

¹⁶⁸⁸ el-Bakara 2/ 184.

¹⁶⁸⁹ Kâf 50/23-26.

¹⁶⁹⁰ el-Müzemmil 73/20.

¹⁶⁹¹ el-Bakara 2/197.

¹⁶⁹² el-Bakara 2/180.

¹⁶⁹³ el-Bakara 2/215.

nitelendirilir.¹⁶⁹⁴ Hz. Ali de vasiyet etmek isteyen birisine bu ayetten istişhad ederek vasiyet için çok malının olması gerektiğini ifade etmiştir.¹⁶⁹⁵

Ayrıca yukarıda da ifade ettiğimiz gibi mal kavramı göreceli olup değişkenlik gösterebilmektedir. Nitekim bir mal kimine göre çokken öbürüne göre az olabilmektedir.¹⁶⁹⁶ “Eğer geride hayır bırakacaksa”¹⁶⁹⁷ mealindeki ayet-i kerimede mala hayır denmesinin sebebi, övülen/yerilmeyen bir yerden elde edilip çok olan maldan vasiyet edilmesi gerektiği hususuna dikkat çekmek içindir.¹⁶⁹⁸ Ya da bu malın hayır yolunda kullanılmasıdır.¹⁶⁹⁹ Bu açıdan bakıldığında, mal ile hayır arasındaki fonksiyonel yakınlıktan ötürü, 'mal' kelimesine mecazen 'hayır' anlamı yüklenmiştir denilebilir.

Mukâtil’in “وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ” Allah onlarda bir hayır olduğunu bilseydi elbette kendilerine işittirirdi.”¹⁷⁰⁰ Mealindeki ayetteki hayır kavramını iman anlamıyla açıkladığı görülmüştür. Bu ayeti vahiy bilgisi çerçevesinde yorumlamak gerekirse şu sonuca ulaşılabilir: Müşrikler, münafıklar ve diğer inkârcılar, kendi serbest iradeleriyle Allah’a ve Resulüne muhalefet yolunu seçmişler, peygamberlerin Allah’tan alıp tebliğ ettikleri gerçeklere kulak vermemişler, bunları duydukları halde hiç duymamış gibi davranmışlardır. Allah da imtihan kuralının bir gereği olarak onları zorlamamış, neyi yapmak istiyorlarsa ona imkân ve izin vermiştir. “Onlarda bir hayır görseydi elbette kendilerine işittirirdi...” ayetinin anlamı yani onlar iyi ve doğru olanı benimsemek ve yapmak isteselerdi elbette Allah bunu dileyecek, buna izin verecek, engellemeyecek ve üstelik bundan hoşnut da olacaktı. Fakat onlar şirki, inkârı ve zulmü tercih ettiler; Allah, iradelerine müdahale etmeden doğru ve iyi olanı işittirdiği halde böyle bir yolu seçtiler, peygambere karşı çıktılar, kendi bildiklerini okudular.¹⁷⁰¹

Ayette hayrın, iman, Kur’ân veya başka bir kayıtla kayıtlanmayışı onun genel olarak hayır olan, “kendilerinin faydasına olan yolun seçilmesi” manasında anlaşılması, ayetin genelliği açısından da önem teşkil eder. İman, İslam, Kur’ân vb. hususlar hayrın

¹⁶⁹⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 2/52.

¹⁶⁹⁵ Ragıb el-İsfâhânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur’ân*, 300; Ebû Hâyyân, *Tefsîru'l-Bahru'l-Mühîr*, 2/20.

¹⁶⁹⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 2/52.

¹⁶⁹⁷ el-Bakara 2/180.

¹⁶⁹⁸ Ragıb el-İsfâhânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur’ân*, 301.

¹⁶⁹⁹ el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 2/129.

¹⁷⁰⁰ el-Enfâl 8/23.

¹⁷⁰¹ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 9/189; İbni Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 9/308; Hayrettin Karaman vd. *Kur’ân Yolu Tefsiri*, 2/679.

çeşitleri olup hayrın bizzat kendisi değildir. Bu itibarla ayetteki “hayır” ifadesinde çokanlamlılık olmayıp zikredilen anlamların tamamı genelin özelleştirilmesi hususudur. Nitekim Râzî de ayette zikredilen hayrın “iman,” “bütün teklifi hükümlerde Allah’a ve Resulüne itaat,” “küfür” ve “bütün günahlardan tövbe,” “Peygambere yardım etmeye azmetmek” gibi anlamlar ifade ettiğini vurgulamıştır.¹⁷⁰² Razî’nin zikrettiği bütün bu anlamları tek kavram altına alıp hayrın “iyilik namına olan her şey” olarak tanımlanacağını söylersek yanlış olmaz.

Mukâtil’in “أَنْ يُزَلَّ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ” *Size Rabbinizin katından bir hayır indirilmesini istemezler.*¹⁷⁰³ mealindeki ayette yer alan hayır kavramını İslam anlamı ile açıkladığı görülmüştür. Ancak ilgili ayette “hayır” kelimesinin “bütün hayırları” ifade etmesi gerekir. Zira zaide olup te’kid ifade eden “من” harfi, cümleye isiğrak/bütün-hepsi anlamını katar. Ayrıca ayetin öncesinde zikredilen nefiy edatı olan ما harfinden sonra zikredilen hayır kelimesi, nekira bir isimdir. Nefiden sonra zikredilen nekire isimler de umumu ifade eder. Dolayısıyla bunu da hayrın herhangi bir türüne indirgemek uygun değildir.¹⁷⁰⁴ Bu itibarla da hayır kelimesini “şerrin zıddı” olan hayır anlamına yorumlamak daha doğru olacaktır. İlgili kavram, yukarıda Mukâtil’in dediği gibi gerçek anlamda “İslam” manasında olmadığından kelimedeki herhangi bir çokanlamlılık kalmayacaktır.

Mukâtil’in “وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ” *O, hükmedenlerin en hayırlısıdır.*¹⁷⁰⁵ Mealindeki ayette yer alan hayır kavramının daha iyi/en iyi anlamını verdiği görülmüştür. Ancak hayrın bu üstünlük anlamına gelmesi, kelimenin kendisinden değil ismi tafdil olmasından kaynaklıdır. Çünkü ismi tafdilde bir karşılaştırma olup birini diğerlerine üstün tutma anlamı vardır.¹⁷⁰⁶ Bundan dolayı da vücûh kitaplarında zikredilen bu anlam, “hayır” kelimesinin kendi anlamı olmadığından dolayı çokanlamlılık ifade etmez.

Mukâtil’in “وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بَضْرًا فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَمْسَسْكَ بَخِيرًا فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ” *Eğer Allah seni bir zarara uğrattırsa onu kendisinden başka giderecek yoktur; ve eğer sana bir hayır verirse bilesin ki O her şeye kâdirdir.*¹⁷⁰⁷ mealindeki ayetteki hayır

¹⁷⁰² Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb/Tefsîru'l-Kebîr*, 15/212.

¹⁷⁰³ el-Bakara 2/105.

¹⁷⁰⁴ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 1/248.

¹⁷⁰⁵ Yûnus 12/109.

¹⁷⁰⁶ el-Câmî, *el-Fevâidü'd-Diyâiyye*, 324.

¹⁷⁰⁷ el-En'âm 6/17.

kelimesinin, “afiyet” anlamını verdiği yukarıda belirtilmişti. Ancak ayette bütüncül olarak baktığımızda hayır kelimesinin mukabilinde الضر/ed-durr kelimesinin mezkûr olduğunu görürüz. Hayır, “zararı giderme ve faydayı elde etme arasında müşterek” olan şeye denir. Durum böyle olunca, insanın ya zarar ya da hayırda olduğu hususu sabit olmuş olur. Çünkü zararın giderilmesi, ister kendisinde lezzet bulunsun isterse bulunmasın hayırdır.¹⁷⁰⁸ الضر/ed-Durr kelimesinin hayır kelimesinin zıt anlamlısı olduğunu yukarıda beyan etmiştik. Bu doğrultuda hayır kelimesinin yine kendi anlamı olan “şer ve durr kelimesinin zıt anlamlısı” olduğu ortaya çıkmış olduğundan çokanlamlılıktan bahsedilemez. Ya da hayır kelimesinin mukabilinde şer kelimesinin değil de “durr” kelimesinin zikredilmesi Arap belâğatında cümlede bir kelimenin hazfedilip ikinci kelimenin ona delalet etmesi anlamında olan ihtibak sanatından dolayıdır. Cümlenin aslı “sana zarar ve şer ya da menfaat ve hayır verirse” dir.¹⁷⁰⁹ Bu takdirde yine hayır kelimesi, şer kelimesinin zıt anlamlısı olup hakiki anlamında olduğundan sağlık anlamına gelmemektedir.

Mukâtil’in “وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ” *Kurbanlık develeri de sizin için Allah’ın işaretlerinden kıldık. Onlarda sizin için hayır vardır.*¹⁷¹⁰ mealindeki ayette zikredilen hayır kavramını ecir ve sevap anlamıyla açıkladığı görülmüştür. Ancak doğru olan bu ayette “hayrın dünya ve ahiret hayırlarının tamamını” ifade etmesidir.¹⁷¹¹ Zira müfessirler bu hayrın ne olduğu ile alakalı birçok yorum yapmıştı. Onların zikrettiği bu yorumlar, bu ayetten iki ayet önce zikredilen “Sizin için onlarda faydalar vardır.”¹⁷¹² beyanıyla genel bir şekilde zikredilmiştir. Zikredilen ayetten de bu faydaların alınması bir konu hakkında aynı bağlamda tekrara kaçacaktır ki buda Kur’ân hakkında uygun değildir. Ayrıca menfaat/sevap hayır kelimesini eş anlamlısı olduğu için de bu anlamı ifade etmesinde çok anlamlılık yoktur.¹⁷¹³

Mukâtil’in “رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ” *Rabbim! Doğrusu bana indireceğin hayra muhtacım*¹⁷¹⁴ mealindeki ayette zikredilen hayır kelimesini “yemek” anlamıyla izah ettiği görülmüştür. Hayır, kişinin başına gelen duruma göre “hem dünyevî hem de

¹⁷⁰⁸ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb/Tefsîru’l-Kebîr*, 12/182

¹⁷⁰⁹ İbni Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 7/163.

¹⁷¹⁰ el-Hac 22/36.

¹⁷¹¹ Kûrtûbî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 14/396; Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, 17/ 155.

¹⁷¹² el-Hac 22/33.

¹⁷¹³ Zeydân, *La vücûh velâ Nezâir fî Kûtûbi’l-Vücûhi ve’n-Nezâir*, 491.

¹⁷¹⁴ el-Kasas 28/24.

uhrevî faydaları” barındırır. Söz konusu ayette hayır verilen kişinin durumunu yücelten *أَنْزَلْتُ* /enzelte fiilinin mazi sigasıyla (geçmiş zaman kipiyle) gelmesi, dünya ve ahirete ilişkin bütün hayır çeşitlerini kapsadığına delalet eder. Bu kullanım, hayrın tamamını Allah’tan gelen bir lütuf ve ikram olarak nitelendirmektedir. Allah’ın Hz. Musa’yı denizde ölmekten kurtarması, onu Firavun’un sarayında büyütüp onların kötü inancından koruması, İsrailoğullarını onun vasıtasıyla zafere ulaştırması, ikinci defa onu Kıptilerin öldürmesinden kurtarıp onu güvenli bir memlekete yönlendirmesi vb. nice hayırlar bu ayetin kapsamı altına alınabilir.¹⁷¹⁵ Bu kadar hayır varken hayır kavramını sadece yemek ile sınırlandırmak ayetin siyakına da uygun düşmemektedir. Zira zikredilen bütün bu nimetlerin Hz. Musa’ya verilmiş olduğunu önceki ayetlerden anlamaktayız. Sadece yemek anlamına hamletmek kelimenin anlamının daraltılmasından başka bir şey değildir.

Mukâtil’in Ahzâb 25. *وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْرًا* “Allah, kâfirleri hiçbir hayra eremedikleri halde, öfkeleriyle geri çevirdi”¹⁷¹⁶ mealindeki ayette zikredilen hayır kelimesini “zafer” anlamını verdiği görülmüştür. Hayır kelimesinin bu ayette “bütün hayırları” ifade etmesi gerekir. Zira ilgili ayette hayır kelimesi nekira olup nefiy edatı olan “لم” den sonra zikredilmiş olup umumu ifade etmektedir.¹⁷¹⁷ Zira nefiy edatından sonra zikredilen nekra isimler ise umumu ifade edip herhangi bir kayıtla kayıtlanamaz.¹⁷¹⁸

Kur’ân-ı Kerîm’de hayır kavramı, genel olarak iki ana başlıkta kullanılmıştır. Birinci kısım “maddi değer ve imkân anlamını ifade eden mal,¹⁷¹⁹ servet”¹⁷²⁰ gibi anlamlardır. Bazen de bu anlamlardan daha genel olan “bolluk, refah ve bütün dünyevi faydalar” anlamını da ifade etmektedir.¹⁷²¹ Nitekim Taberî, (ö. 310/923) “ben sizi hayırlı görüyorum”¹⁷²² âyetini açıklarken burada geçen hayır kelimesinin “fiyat düşüklüğü, ucuzluk; zenginlik, servet, dünya ziyneti” gibi mânalara geldiğine dair değişik görüşleri aktardıktan sonra buradaki hayrın “bütün dünyevî faydaları”

¹⁷¹⁵ İbni Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 20/102

¹⁷¹⁶ el-Ahzâb 33/25.

¹⁷¹⁷ Âlûsî, *Rûhu’l-Meâmî*, 21/174.

¹⁷¹⁸ el-Câmî, *el-Fevâidü’d-Diyâiyye*, 75.

¹⁷¹⁹ el-Adiyât 100/8.

¹⁷²⁰ el-Bakara 2/ 180.

¹⁷²¹ el-Meâric 70/19-21.

¹⁷²² Hûd 11/84.

kapsadığını söyler.¹⁷²³ İkinci kısım ise hayır kavramı, salih amel maruf ve hasene gibi kavramlarla yakın anlamlı olup “her türlü iyi davranışı ve ahlaki yüceliği” ifade etmektedir.¹⁷²⁴ Özetle söylemek gerekirse hayır kavramı, Kur’ân-ı Kerîm’de hem ahlaki hem de estetik değerler için kullanılan bir tabirdir.

Hayır kavramının yukarıdaki anlamları göz önünde bulundurulduğunda bu kavramın Kur’ân’daki kullanımının sözlük ve ıstılah eserlerinde kendisi için zikredilen anlamlara yakın olarak kullanıldığı, aralarında pek fazla bir farkın olmadığı görülecektir.

Bazı kavram kaynakları, hayrın vecihlerini onyedî veche kadar çıkartmıştır.¹⁷²⁵ Onun vecihlerinden bir tanesi de mal anlamıdır. Hayatı rahatlatıp kolaylaştırdığı için mala da hayır¹⁷²⁶ denilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de Bakara 2/180,¹⁷²⁷ 215,¹⁷²⁸ 272,¹⁷²⁹ 273,¹⁷³⁰ Adiyat 100/8,¹⁷³¹ Teğabün suresi 16.¹⁷³² ayetlerinde hayır kavramı mal anlamında kullanılmıştır. Nisa 128.¹⁷³³ ve benzeri ayetlerde “şerrin zıt anlamı” anlamında kullanılmıştır. Bunun dışındaki yerlerde (örneğin Bakara 61,¹⁷³⁴ 103,¹⁷³⁵ 106¹⁷³⁶) ya ismi tafdil anlamını ya da şerrin mükabili anlamında yer almıştır. Araf 155,¹⁷³⁷ Tâhâ 13¹⁷³⁸ gibi ayetlerde yer alan اِخْتَارَ şeklindeki kullanımlarda ise “seçmek” anlamına gelmektedir. Kasâs 68. ayet¹⁷³⁹ gibi bazı ayetlerde اَلْخَيْرَةُ şeklindeki kullanımlarında da اِخْتَارَ fiilinin isimleşmiş hali olduğundan “seçmek” anlamındadır.¹⁷⁴⁰

¹⁷²³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, 12/ 538.

¹⁷²⁴ el-Bakara 2/215; 197; 110.

¹⁷²⁵ el-Kebisî, *Mevsuatu'l-Kelime ve Ehavâtuhâ*, 4/364-365 (2873-74)

¹⁷²⁶ el-Bakara 2/180, 215, 272, 273, el-Adiyât 100/8

¹⁷²⁷ كَتَبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا “İçinizden birine ölüm geldiğinde, eğer bir hayır bırakacaksa, üzerinize farz olan şudur”

¹⁷²⁸ يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّهِ الْإِنْفَاقُ “Sana neyi infak edeceklerini sorarlar. De ki: “Hayır olarak infak edeceğiniz şey, anne-babaya,”

¹⁷²⁹ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَأَنْفُسِكُمْ “Hayra yapacağınız her harcama kendiniz içindir.”

¹⁷³⁰ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ “Hayra yaptığınız her harcamayı bilen Allah’tır.”

¹⁷³¹ وَإِنَّهُ لَحَبُّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ “Gerçekten o, hayır sevgisinde pek şiddetlidir.”

¹⁷³² وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لَأَنْفُسِكُمْ “Kendi nefsinize hayır olmak üzere infakta bulunun.”

¹⁷³³ وَالصَّلَاحُ خَيْرٌ “Uzlaşmak hayırlıdır”

¹⁷³⁴ قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ “Hayırlı olanı alt seviyede olanla değiştirmek mi istiyorsunuz”

¹⁷³⁵ وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمُنُّوبَةٌ مِنَ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ “Eğer gerçekten iman edip sakınsalardı, Allah katındaki sevab(ları) gerçekten daha hayırlı olurdu”

¹⁷³⁶ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا “Biz, daha hayırlısını veya benzerini getirmedikçe, herhangi bir ayetin hükmünü neshetmez veya ertelemeyiz”

¹⁷³⁷ وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا “Musa, bizimle buluşma vakti için toplumundan yetmiş adam seçti.”

¹⁷³⁸ وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى “Ve ben seni seçtim; o halde vahyedilecek olanı dinle!”

¹⁷³⁹ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ “Onların ise seçim hakkı yoktur”

¹⁷⁴⁰ Hasan Cebel, *el-Mu'cemü'l-İştikakî*, 1/541-542.

Mukâtil'in hayır kavramı için zikrettiği anlamlar içinde sadece mal anlamı onun vecihlerinden olup zikrettiği diğer anlamlar olan iman, İslam, daha iyi, afiyet, ecir, yiyecek ve zafer anlamları ise kelimenin ne sözlük ne de terim anlamlarıdır. Bunlar tefsir kabilinden olup ilgili kavram ile anlam alakaları yoktur. Bu anlamlar, sadece umumu tahsisleştirmektedir. Halbu ki hayır kavramı, genel olup “bütün iyilikleri/faydalı olan her şeyi” kapsadığından bu anlamlar ile sınırlandırmak Kur'ân'ın anlamlarını daraltmaktan başka bir şey değildir. İman, İslam, Kur'ân vb. hususlar hayrın çeşitleri olup hayrın bizzat kendisi değildir. Bu itibarla ayetteki “hayır” ifadesinde çokanlamlılık olmayıp zikredilen anlamların tamamı genelin özelleştirilmesi hususudur.

Abdülkerim Fethi Zeydân bu konuda farklı düşünmektedir. Ona göre hayır kavramı için vücûh eserlerinde zikredilen bütün bu anlamlar, çokanlamlılığı ifade etmez. Ona göre bu eserlerde hayır kavramının farklı anlamlarından olduğu zikredilen nimet, menfaat ve şerrin zıddı anlamları hayır kavramının eş anlamları olduklarından farklı vecihleri olamazlar. Daha doğru anlamı ise hayır lafzından değil ismi tafdil siğasından gelmektedir. Zikredilen diğer anlamlar ise hayırla uzaktan yakından alakaları yoktur. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm “hayır” kavramını bu isimler ile isimlendirmemiş, sadece yapılan bu işlerin “hayır” olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla “hayr” kelimesinde çok anlamlılık yoktur. “Hayır”, faydalı olan bütün şeylerin ortak adıdır.¹⁷⁴¹

¹⁷⁴¹ Abdülkerim Fethi Zeydan, *La vücûh velâ Nezâir fî Kütübi'l-Vücûhi ve'n-Nezâir*, 492.

2.11. UHUVVET¹⁷⁴²

2.11.1. Uhuvvet Kavramının Lugat ve İstilah Anlamları

2.11.1.1. Uhuvvet Kavramının Lugat Anlamı

a) Kardeşlik

Uhuvvet' (الأخوة) kelimesinin lugavî anlamı sözlüklerde farklı şekillerde açıklanmıştır. Bu kelimeye dair, kökeni ve anlam alanı bağlamında, filologlar arasında çeşitli görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Halil b. Ahmed'e göre kardeş manasındaki اخ/ah kelimesinin çoğulu اخوان /ihvân ve اخوة /ihve şeklindedir.¹⁷⁴³ Cevheri'nin zikrettiğine göre ise kardeş anlamını ifade eden الاخ/el-ah kelimesinin aslı اخو/ehavundür. İsimleşirken vav harfi düşmüştür. Çoğulu da ابناء/ebâu kalıbında olduğu gibi اخاء /ehâu şeklindedir. Bu kelime aynı şekilde اخوان /ihvân şeklinde de cem edilir. Bazen de çoğul kalıp zikredilip onunla tesniye (iki) kast edilir. “فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ: Ölenin kardeşleri varsa”¹⁷⁴⁴ ayetinde ihve/اخوة cemi kalıbında olsa bile tesniye anlamda kullanılmıştır. اخ /Ah kelimesi, iki şekilde cem edilmesine rağmen her iki çoğul şekli anlamsal olarak birbirinden ayrıdır. اخوان /İhvân şeklindeki kalıbı zikredildiğinde genellikle arkadaş anlamında; اخوة /ihve şeklindeki kullanımı da doğumdan dolayı gerçekleşen kardeşlik anlamına gelmektedir. اخ/Ah kelimesi de tıpkı اب/eb kelimesi gibi müzaf

¹⁷⁴² Ulaşılabildiğimiz kadarıyla uhuvve kavramı hakkında şu araştırmalar yapılmıştır:

Yüksek Lisans Tezi: Ercan Öztürk, Kur'an'da Kardeşlik Modelleri (Sabahattin Zaim Üniversitesi 2022); Cuma Bayır, Kur'an'da Ülfet ve Kardeşlik (Sütçü İmam Üniversitesi 2018); Muhammet Yeşilyurt, Yahudilikte ve Hristiyanlıkta Kardeşlik Anlayışı (Atatürk Üniversitesi 2012); Yücel Çelik, Din Eğitimi Açısından Kur'an'da Kardeşlik Kavramı (Marmara Üniversitesi 2003); Masoud Gouhar (Ankara Üniversitesi 2001).

Makale: Mahmud Esad Erkaya, *Tasavvuf Klasiklerinde Sohbet ve Uhuvvetin Temel İlkeleri* (Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Cilt 17/ Sayı 1, 2017); Mustafa Akman *Müminler Arasında Kardeşlik Hukuku* (The Journal of Social Science Cilt 4, Sayı 7, 2020); Serkan Çelikan, *Kur'an ve Hadislerde Uhuvvet Kavramı ve Toplumsal Birlik Örneği Olarak Muahat* (Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi Cilt:11 Sayı 56 2018); Adil Bor, *Kur'an'da Kardeşliğin İnsanî ve Ahlakî Temelleri*, (Şarkiyat 10/3 Ağustos 2018); Ramazan Şahan, *İslamın Kardeşlik Anlayışı: Bir Vucudun Organları*; Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, Cilt 1, Sayı 1, 2015) Fatih Açık, *İlk İslam Toplumunun İnşa Sürecinde Kardeşlik Projesi* (İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, Cilt 4, Sayı 3, 2015); Ömer Özpınar, *Hadislere Göre İslâm Kardeşliğinin Anlamı ve Korunması için Alınacak Tedbirler* (Mütefekkir, Cilt 1, Sayı 1, 2014) Abdullah Aygün, *Kur'an Perspektifinden Ümmet Kardeşliği* (Diyanet İlmi Dergi, Cilt 52, Sayı 2, 2016) Faruk Sancar, *Toplumsal Birliğin İnşasında Anahtar Kavram "Kardeşlik": Gazali Örneği*, (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013, sayı: 4).

Yapılan bu çalışmalar, kardeşlik kavramı ile ilgili farklı bakış açılarını incelemekte olup, kavramın anlamını sınırlandırma veya daraltma amacını güden bir çalışma yapılmamıştır. Bu bağlamda, kardeşlik kavramının anlamı geniş bir şekilde ele alınmış ve farklı yorumlara açık bırakılmıştır.

¹⁷⁴³ Halil b. Ahmed, *Kitab 'ul-A'yn*, thk. Abdülhamit Hindâvî, 1/60.

¹⁷⁴⁴ Nisâ 4/11.

(tamlayan/tamlanan) olarak kullanılır. İlgili kavram, isim olarak zikredildiği gibi fiil kalıbında da kullanılmıştır. أَخُو أَخَا formatında kullanılıp (kardeş oldu/olmak) anlamını ifade eden bu fiilin isimleşmiş hali birbirleriyle karşılıklı kardeş olmak مَخَاهَة şeklinde de kullanılmıştır.¹⁷⁴⁵

Kardeş anlamında kullanılan أَخ/ah kelimesinin tesniye kalıbı أَخَوَان/ehavân; çoğul kalıbı ise إِخْوَة /İhve ve إِخْوَان /ihvân şeklindedir. Kelimenin aslı أَخُو /ehavündür. Bu kelime diğer esmai sitte gibi izafe edilmediğinde tenvin ile; izafe edildiğinde ise tenvinsiz gelir. الْإِخْوَة/el-Uhuvvet kelimesi de “nesepe kardeşliği/biyolojik kardeş” anlamındadır. إِخْوَان /ihvân kalıbının da dost ve arkadaşlık ifade ettiği söylenmişse de bu görüş yanlıştır. Çünkü çoğul kalıbında olan her iki kelime de hem biyolojik hem de inanç ve fikir kardeşliği anlamındadır. Örneğin biyolojik kardeşlik anlamını ifade ettiği söylenen إِخْوَة kelimesi “إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ: Müminler ancak kardeşler”¹⁷⁴⁶ ayetinde biyolojik kardeşlik anlamında değildir. Aynı şekilde biyolojik kardeşlik anlamını ifade etmediği söylenen إِخْوَان kelimesi “أَوْ يُبَيِّنُ إِخْوَانَكُمْ: Kardeşlerinizin evinden”¹⁷⁴⁷ ayetinde biyolojik kardeş anlamındadır. Bu kelimenin kökeni kastetmek anlamında olan وَخِي kelimesinden türemiştir. Kardeş de kastedildiği için bu şekilde isimlendirilmiştir.¹⁷⁴⁸

b) Arkadaş

Cevherî'nin belirttiğine göre إِخْوَان /ihvân çoğul kalıbıyla zikredildiğinde genellikle “arkadaşlık, dostluk,” ya da “aynı düşünce veya topluluğu paylaşan kişiler arasındaki bağ” anlamını ifade eder.¹⁷⁴⁹

İbni Manzûr'a göre “الْأَخ/el-ah”, nesepten “belli olan kardeşi” ifade ederken bazen de “arkadaş ve dost” anlamında kullanıldığı da olmuştur. Çoğulu ihvan şeklindedir. “وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّوهُمْ فِي الْعَيِّ: (Şeytan'ın) Kardeşleri ise onları sapıklığa sürüklerler.”¹⁷⁵⁰ ayetinde ihvân ifadesinden “kafirler” kastedilmiştir. Çünkü kafirler şeytanın kardeşleridir. “وَإِلَىٰ عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا: Ad kavmine de kardeşleri Hud'u gönderdik.”¹⁷⁵¹ ayeti ve benzeri ayetlerde peygamberler hakkında kafirlerin kardeşleri olarak ifade edilmesi, peygamberlerin de kavimleri gibi beşer olmasına işaret içindir. Ya da peygamberlerin

¹⁷⁴⁵ Cevherî, es-Sihâh, 28.

¹⁷⁴⁶ Hucurât 49/10.

¹⁷⁴⁷ Nûr 24/61.

¹⁷⁴⁸ Ezherî, Tehzibu'l-Luğa, 7/625-627.

¹⁷⁴⁹ Cevherî, es-Sihâh, 28.

¹⁷⁵⁰ A'raf 7/202.

¹⁷⁵¹ A'raf /65.

içinde bulunduğu kavimlerden bir birey olduğuna vurgudur. اخوان العمل tabiri “iş sahibi” ya da “o işi sürekli yapan kişi” kast edilir.¹⁷⁵²

Kardeş anlamına gelen اخ kelimesinin çoğulu اخوان /ihvân ve اخوة /ihve kalıplarıdır. Bu farklı çoğul kalıpları, kelimenin anlam ve kullanım bağlamına göre çeşitlilik göstermektedir. Örneğin, “ihvân” kelimesi dostane bağlara işaret ederken, “ihve” kelimesi daha sıkı bir kan bağı anlamındadır. Uhuvvet kelimesi ise bu bağlamlardan türemiş olup hem kan bağıyla oluşan kardeşliği hem de dostluk ve yakınlık bağlamındaki kardeşliği ifade etmektedir.

2.11.1.2. Uhuvvet Kavramının İstilah Anlamı

“el-Ah” kavramı, Ebu'l-Bekâ'ya göre “bir babanın sulbünden ya da bir annenin rahminden oluşan kişilerdir.” Yani “biyolojik kardeşlik” anlamındadır. “el-Ah” kelimesinin başkası ile kabile, din, iş, sevgi vb. ortak noktası bulunanlar hakkında kullanılması mecazendir.¹⁷⁵³

Râgıb el-İsfahânî'ye göre اخ/ah kelimesi, “aynı anne-babadan doğan” ya da “sadece annesi ya da babası bir olan” veya “başka birisiyle birlikte bir anneden süt emen kişi” demektir. Bu kavram istiare ile din, kabile, sevgi, sanat, uygulama vb. bir münasebeti olan kişiler için de kullanılır. “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ” *Ey iman edenler! Sizler, seferde iken ölen veya savaşırken şehit düşen kardeşleri hakkında: ‘Eğer yanımızda kalsalardı ne ölür ne de öldürülürlerdi’ diyen kâfirler gibi olmayın*¹⁷⁵⁴ “إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ” *“Mü'minler ancak kardeşlerdir.”*¹⁷⁵⁵ ve “وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ” *Biz, onların kalplerindeki kini söküp attık. Artık onlar sedirler üzerinde, kardeşler olarak karşılıklı otururlar.*¹⁷⁵⁶ mealindeki ayetlerde bu minvalde kullanılmıştır. Kelimenin müennes kalıbı اخت /uhtün şeklindedir. “أَخْتُهَا” *Oysa kendilerine gösterdiğimiz her mucize kardeşlerinden daha büyüktü*¹⁷⁵⁷ ayetinde uht/أخت ifadesi ile kendisinden önce nazil olan ayetler kastedilmiştir. Ayetlere kardeşi denmesinin nedeni ayetlerin açıklık ve doğrulukta birbirlerine müşterek olmalarındandır. “كُلَّمَا دَخَلْتُ أُمَّةً لَعَنْتُ”

¹⁷⁵² İbni Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, 1/68.

¹⁷⁵³ Ebu'l Bekâ, *el-Külliyât*, 63.

¹⁷⁵⁴ Ali İmran 3/156.

¹⁷⁵⁵ Hucurât, 49/10.

¹⁷⁵⁶ Hicr 15/47.

¹⁷⁵⁷ ez-Zuhurf 43/48.

أُخْتَهَا: Her ümmet girdikçe kardeşlerine/yoldaşlarına lânet edecektir.¹⁷⁵⁸ Ayetinde zikredilen uht/أخت de وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الطَّاغُوتُ: İnkâr edenlerin velileri ise sahte tanrılardır”¹⁷⁵⁹ ayetinde zikredilen velilerine işaretir.¹⁷⁶⁰

Kur’ân-ı Kerîm’de ihvan, çoğu “mânevî kardeşlik” olmak üzere hem biyolojik kardeşliği hem ideolojik/fikri birlik anlamında geçerken; müminlerin birbirlerinin kardeşleri olduğunu bildiren âyet¹⁷⁶¹ dışında ihve kelimesi özellikle “gerçek kardeşleri” ifade eder. Fahreddin er-Râzî’ye göre bu istisnâî kullanımdaki amaç din kardeşliğinin en az kan kardeşliği kadar önemli olduğunu vurgulamaktır.¹⁷⁶²

Uludağ’ın naklettiğine göre tassavvuf erbabına göre uhuvvet, genel olarak din kardeşi ve arkadaşlığını ifade ederken özel olarak da “aynı tarikate mensup kişilerin arasındaki bağ ve kardeşiliği” ifade etmektedir.¹⁷⁶³

2.11.2. Cahiliyye Şiirlerinde Uhuvvet

Cahiliyye şiirinde kanbağı ilişkisi ihvan şekliyle ifade edildiği görülür. Muallaka şairlerinden Hâris b. Hilizze Ka’be duvarına asılan muallakasında şöyle diyor:

عَلَيْنَا فِي قِيْلِهِمْ إِخْفَاءٌ إِنَّ إِخْوَانَنَا الْأَرَاكِمَ يَغْلُونَ

Hadlerini aşmış akrabamız el-Arakim sülalesi

*Bize demedik bir şey bırakmamışlar.*¹⁷⁶⁴

Bu beyitte şair, “إخوان” kelimesini kullanarak, el-Arakim kabilesiyle olan akrabalık münasebetine vurgu yapmaktadır. İlgili kelime, aralarındaki kan bağına dayalı ilişkiyi ifade etmek amacıyla tercih edilmiştir. Bu durum, Cahiliyye şiirinde “ihvân” kelimesinin kan bağı ilişkisi için yaygın bir şekilde kullanıldığını göstermektedir.

وانتنت الرجل فصارت فخا وصار وصل الغانيات أختا

Ayak (veya bacak) eğildi, bir tuzağa dönüştü;

Güzel kadınlarla buluşmaksa, artık bir kardeşliğe dönüştü.

¹⁷⁵⁸ el-A’râf 7/38.

¹⁷⁵⁹ el-Bakara 2/257.

¹⁷⁶⁰ Rağîb el-İsfâhânî, *Müfredât*, 68.

¹⁷⁶¹ el-Hucurât 49/10.

¹⁷⁶² Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 28/129.

¹⁷⁶³ Süleyman Uludağ, “İhvan” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yay. 2000) 21/580.

¹⁷⁶⁴ Suçin, *Yedi Askı Şiirleri*, 154-155.

Şiirinde اخ kelimesi kirli anlamındadır.¹⁷⁶⁵

2.11.3. Kur'ân-ı Kerîm'de Uhuvvet

Kur'ân'ı Kerim'de uhuvvet, bütün türevleriyle birlikte toplamda doksan altı defa zikredilmiştir. Bunlardan elli üç ayette müfred kalıbında;¹⁷⁶⁶ yirmi ayette yirmi iki defa اخوان “ihvan” şeklindeki cemi¹⁷⁶⁷ ile (Nûr 31 ve Ahzâb 55. ayetlerde ikişer defa zikredilmiştir.) Yedi ayette اخوة kalıbındaki cemi¹⁷⁶⁸ ile; Kelimenin müennes kalıbı اخت ise sekiz ayette müfred kalıpta¹⁷⁶⁹ bir ayette tesniye;¹⁷⁷⁰ dört ayet beş defa (Nisa 23. ayetinde iki defa zikredilmiştir) çoğul kalıbı olan اخوات kalıbında¹⁷⁷¹ zikredilmiştir.¹⁷⁷²

Bu kavram, nüzul sırasına göre ilk olarak Mekkî surelerden Abese suresinin ” يَوْمَ ”Mealindeki 34. ayetinde zikredilmiştir. Kur'ân'ın resmi sıralamasına göre ise ilk olarak Bakara-أَخِيهِ”Mealindeki 178. ayetinde zikredilmiştir. Bu kavramın en çok kullanıldığı sure Yûsuf suresidir.

2.11.4. Hadislerde Uhuvvet

Uhuvvet kavramı, peygamberimizin hadislerinde en çok “inanç ve ideolojik birliktelik” anlamını ifade etmektedir. Konu ile ilgili bir hadiste Ebû Hureyre'den şöyle bir rivâyet nakledilmiştir: Rasûlullah (s.a.) kabristana gelerek: “Selâm size ey müminler diyarı! İnşallah biz de size katılacağız, din kardeşlerimizi görmüş olmayı çok arzu ederdim.” buyurdu. Ashâb, “Biz senin din kardeşlerin değil miyiz yâ Rasûlallah?” dediler. Rasûlullah (s.a.v.), “Siz benim ashâbımsınız, kardeşlerimizse henüz gelmeyenlerdir.” buyurdu. Bunun üzerine ashâb, “Ümmetinden henüz dünyaya

¹⁷⁶⁵ el-Ezheri, *Tehzibu'l-Luğa*, 7/622.

¹⁷⁶⁶ en-Nisâ 4/12, 23, Yûsuf 12/59, 63, 65, 77; el-Ahkâf 46/ 21; el-A'râf 7/111; Yûsuf 12/ 69, 76; Meryem 19/53; el-Mü'minûn 23/ 45; el-Furkân 25/35; eş-Şuârâ 26/36; el-A'râf 7/65, 73, 85, Hûd 11/50, 61,84; en-Neml 27/45; el-Ankebût 29/36; Yûsuf 12/69, 8; Tâhâ 20/42; eş-Şuârâ 26/ 106, 124, 142, 161; el-Mâide 5/25, 31; el-A'râf 7/151;Yûsuf 12/90; Tâhâ 20/30; el-Kasâs 28/34; Sâd 38/23; el-Kâsâs 28/ 35; el-Bakara 2/178; el-Mâide 5/ 30, 31; el-A'râf 7/142, 150; Yûnus 10/87; Yûsuf 12/64, 70, 76, 87, 89; el-Hucurât 49/12;el- Meâric 70/12; Abese 80/34; el-Hucurât 49/10.

¹⁷⁶⁷ el-İsrâ 17/27; Kâf 50/ 13; Al-i İmrân 3/ 103; el-Hicr 15 /47; el-Bakara 2/ 220; et-Tevbe 9/11, 23, 24; en-Nûr 24/ 61; el-Ahzâb 33/ 5; el-Haşr 59/ 10; Al-i İmrân 3/156, 168; el-En'âm 6/87; el-A'raf 7/ 202; el-Ahzâb 33/18; el-Mücâdele 58/22; el-Haşr 59/ 11; en-Nûr 24/31, 31; el-Ahzab 33/55, 55.

¹⁷⁶⁸ en-Nisâ 4/ 11/ 176; Yûsuf 12/ 58, 5, 7, 100;el-Hucurât 49/ 10;

¹⁷⁶⁹ en-Nisâ 4/ 12, 23, 176; Meryem 19/28; Tâhâ 20/40; el-Kâsâs 28/11; el-A'râf 7/ 38; ez-Zuhuf 43/48.

¹⁷⁷⁰ en-Nisâ 4/23.

¹⁷⁷¹ en-Nisâ 4/ 23, 23; en-Nûr 24/61,31;el-Ahzâb 33/55.

¹⁷⁷² M. Fûad Abdûlbaki, *Mu'cemu'l-Müfrehes*, 23-24.

gelmeyenleri nasıl tanıyacaksın yâ Rasûlallah?” dediler. Rasûlullah (s.a.v), “Ne dersin, bir adamın yağız ve doru at sürüsü içinde alınları benekli bir takım atları olsa, o adam atlarını tanımaz mı?” buyurdu. Ashâb, “Elbette ki tanır yâ Rasûlallah!” dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v), “İşte onlar da abdestten dolayı böyle azaları alametli gelecekler. Ben havuza onlardan önce varacağım. Dikkat edin ki, bazı kimseler benim havuzumun başından kayıp develerin kovulduğu gibi kovulacaklar. Ben onlara ‘Hey, beri gelin! Diye sesleneceğim.’ Bunun üzerine bana, ‘Onlar senden sonra hakikaten (dinde) tebdilat yaptılar.’ denilecek. Ben de ‘(öyleyse) uzak olsunlar! Uzak olsunlar!’ diyeceğim.” buyurdular.¹⁷⁷³

İlgili hadiste ifade edilen kardeşler ifadesi, dinde ve inançtaki kardeşler anlamındadır. Hadisin devamında zikredilen havuzun başında toplanacak kişilerin abdest alıp namaz ehlinde olması; henüz dünyaya gelmeyenlerin bile kardeş kılınması ve Allah elçisinin “*beni görmedikleri halde bana iman edenler*” ifadesinden de bu kardeşliğin inanç ve din kardeşliği olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

Aynı minvalde başka bir hadisi şerifte şöyle denilmiştir: *Ben Meryem oğlu İsa’ya dünya ve ahirette insanların en yakınıyım. Esasen peygamberler babaları bir kardeşirler, anaları ayrı ayrıdır, dinleri birdir.*¹⁷⁷⁴ Bu hadiste peygamberlerin kardeş olmalarından kasıt “aynı görevi yaptıklarına” işarettir. Farklı toplumlarda ve farklı zamanlarda yaşamış olan peygamberlerin ortak noktası Allah’tan almış oldukları mesajı insanlara iletmeğidir. Bu husus onları “nübüvvet kardeşi” kılmıştır. Hadiste zikredilen babalarının bir annelerinin ayrı olması ifadesi dinlerinin inanç boyutunda ortak olup muamelat boyutunda ise muhtelif olduğu anlamındadır.

Din kardeşliği ile nesep kardeşliğinin farklı olduğunu peygamberimiz (s.a.v.) açık bir şekilde ifade etmiştir. Bu minvaldeki hadis şöyledir: Hz. Peygamber Hz. Aişe’yi, Hz. Ebû Bekir’den (r.a) istemişti. Ebû Bekir ise ona “*Ama ben senin kardeşimim.*” dedi. (Hz. Peygamber de cevaben) “*Sen benim Allah’ın dininde ve kitabında kardeşimsin o bana helaldir.*”¹⁷⁷⁵ Buyurdu.

Hz. Ebû Bekir’in tereddüdü, dini kardeşliğin nikâh konusunda da nesep kardeşliği gibi bir mani teşkil edebileceği şeklindeki bir algıdan kaynaklanıyordu. Ancak Hz.

¹⁷⁷³ Müslim, “Teharet” 39.

¹⁷⁷⁴ Buhârî, “Ehâdisu’l-Enbiyâ” 48.

¹⁷⁷⁵ Buhârî “Nikah” 11.

Peygamber'in açıklaması, bu iki tür kardeşlik arasında hukuki sonuçlar bakımından büyük bir fark olduğunu net bir şekilde ortaya koymuştur. Sonuç olarak, nikâha mani olan kardeşlik, yalnızca nesep veya sütkardeşliğinden doğar; dini kardeşlik, nikâha engel değildir. Bu, İslam hukuku açısından önemli bir hüküm ve toplumsal düzenin temel taşlarından biridir.

Kardeşiliğin inanç birliği olduğunu ifade eden hadislerin birisinde Peygamberimiz (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *Birbirinize haset etmeyiniz, almayacağınız bir malın fiyatını alıcıyı zarar sokmak için arttırmayınız, birbirinize buğz etmeyiniz, birbirinize sırt dönmeyiniz, birbirinizin alışverişi üzerine alışveriş yapmayınız, ey Allah'ın (c.c.) kulları kardeş olunuz. Müslüman Müslüman'ın kardeşidir, ona zulmetmez, onu düşmanları karşısında yalnız ve sähipsiz bırakmaz, onu küçük görmez -Hz. Peygamber göğsüne işaret ederek üç defa "takva buradadır" dedi. Kişiy e kötülük olarak Müslüman kardeşini küçük görmesi yeterlidir. Tüm Müslümanların kanı, malı ve ırzı diğer Müslümanlara haramdır.*¹⁷⁷⁶

Yukarıda zikredilen hadiste uhuvvet/kardeşlik, "dın ve inanç birliği" anlamındadır. Bu hadis, kardeşlik kavramının dın ve inanç birliği temelinde şekillendiğini açıkça göstermektedir. Kardeşlik, sadece duygusal bir bağ değil, aynı zamanda karşılıklı hak ve sorumluluklar taşıyan bir ilişkidir. Dın kardeşliği, bireylerin ahlaki ve sosyal görevlerini yerine getirmelerini gerektirir ve İslam toplumunun birliğini koruyan temel bir ilkedir.

Ebû Hureyre'den (r.a.) şöyle bir rivayet zikredilmiştir: *"Rasûlullah (s.a.v), Huzeyl kabilesinden birbiriyle dövüşen iki kadın arasında hüküm vermişti (şöyle ki): Bu kadınlardan birisi diğerine bir taş atmış ve attığı taş gebe kadının karnına isabet etmiş ve karnındaki çocuğu öldürmüştü. Bunlar Hz. Peygamber'in huzurunda muhakeme oldular. Hz. Peygamber de: "Kadının karnındaki ceninin diyeti köle veya cârîye guresidir (yani bir diyetin yirmide biridir)." diye hükmetti. Bunun üzerine diyet ve borçlulukla hükümlü olan kadının velisi (secili ve kafiyeli bir edâ ile), "Yâ Rasûlallah! Henüz yemeyen, içmeyen, söz söylemeyen ve ses bile çıkartamayan çocuğun diyetiyle nasıl mahkûm olurum? Bunun benzeri hüküm bâtil olur!" dedi. Bunun üzerine Hz.*

¹⁷⁷⁶ Müslim, "Birr" 32.

Peygamber de, “Bu adam ancak kâhinlerin kardeşlerinden birisidir.” هذا من الكهان إخوان¹⁷⁷⁷ buyurdu.

Bu hadisi şerifte zikredilen şahsın kâhinlere kardeş olması, söz söylemede, tavır ve davranışlarında kahinler gibi davranması anlamındadır. Bu hadis-i şerif, bir kişinin davranış ve özelliklerinin, bir grup ya da toplulukla olan manevi ya da ahlaki benzerliğine işaret etmek için kullanılan bir ifadedir. “Kâhinlerin kardeşlerinden birisi” ifadesi, kişinin doğrudan nesep veya soy anlamında değil, tavır, söz ve davranışlarıyla kâhinlere benzediğini ifade etmektedir.

Başka bir hadiste şöyle rivayet edilmiştir: “Rasûlullah (s.a.v) bir gün oturmakta iken sütbabası geldi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) elbisesinin bir kısmını yaydı ve (sütbabası) bunun üzerine oturdu. Sonra sütannesi geldi. Hz. Peygamber elbisesinin yarısını diğer yanına yaydı ve (sütannesi) bunun üzerine oturdu. Daha sonra sütkardeşi geldi (الرضاعة من اخوه) ve Rasûlullah (s.a.v) onun için ayağa kalktı ve onu (kendi) önüne oturttu.”¹⁷⁷⁸ Hadisinde kardeşlikten kastın süt kardeşliği olduğu açıktır.

“Sizler Âdem’in çocuklarısınız. Âdem ise topraktır.”¹⁷⁷⁹ أنتم بنو آدم , وآدم من تراب

Yukarıda zikredilen hadiste ifade edilen kardeşlik “bütün insanların kökeninin aynı” olduğuna işaretidir. Adem ve Havva’nın çocukları olmaları hasebi ile bütün insanların kardeş olduğu ifade edilmiştir.

إخاء النبي ﷺ بين المهاجرين والأنصار

Peygamber (s.a.v.) Ensar ve Muhaciri birbiri ile kardeşleştirmesi.¹⁷⁸⁰

Yukarıda ifade edilen hadiste ise إخاء/ihâ, Ensar ve Muhacirler arasında yapılan kardeşleştirme/muâhât akdi anlamını ifade etmektedir. Mekkeli Müslümanlar, Medine’ye hicret ederken ailelerini geride bırakıp gelmişlerdi. Allah Resulü onları kardeşleştirerek bir nevi yeni bir aile edinmelerini sağladı. Bu hadiste zikredilen kardeşlik kavramından maksat kardeşleştirme akdi anlaşılacağı gibi din ve inanç kardeşliği de anlaşılabilir.

¹⁷⁷⁷ Buhârî, “Tıbb” 46.

¹⁷⁷⁸ Ebû Dâvûd, “Edeb” 130.

¹⁷⁷⁹ Ebû Dâvûd, Edeb 121.

¹⁷⁸⁰ Buhârî 3/33.

2.11.5. Garîbu'l-Kur'ân Eserlerinde Uhuvvat

Kirmânî'ye göre kısas hükmünden bahseden Bakara 178. “*her kime kardeşi tarafından bir şey bağışlanırsa*”¹⁷⁸¹ mealindeki ayette kardeş kelimesi ile “öldürülen şahsın velisi” kastedilmiştir.¹⁷⁸² İbn Küteybe'ye göre yetimlerden bahseden “*eğer siz onlarla karışırsanız onlar sizin kardeşlerinizdir*”¹⁷⁸³ ayetinde kardeşten kasıt, “onların hükmü kardeşlerin hükmü gibidir” şeklinde ifade edilmiş olup bir müzaf takdir edilmiştir.¹⁷⁸⁴

أخو /Ahu kelimesi, çeşitli bağlamlarda kullanıldığında farklı anlamlar kazanır ve bu anlamlar, kelimenin bağlamına ve yanına gelen diğer unsurlara göre çeşitlenir. أخو /Ehu'l-bu'd tabiri ile “en uzak olan şey” أخو الجهد /ehu'l-cehd tabiri ile de “çaba kast” edilir. أخو /Ahu kelimesinin asıl anlamı “kastetmektir.” Kardeşlerden her biri diğerinin kast ettiği şeyi kastettiği/istediği için kardeş denilmiştir. أخو /Ahu kelimesi bazen de “mükabili/karşıtı” anlamını da taşır. أخو الخير /Ehu'l-hayr tabiri ile “şer” anlamı kastedildiği gibi; أخو الشر /ehu's-şer ifadesinden de “hayır” kastedilir. الإخية /el-ihyyet kelimesi, insanlardan geri kalanlar anlamını ifade eder.¹⁷⁸⁵

أخو /Ahu kelimesi, “nesepten olan kardeşlik,” “arkadaş ve dost” anlamındadır. Müennes kalıbı أخت /uhtün şeklinde olup o da aynı anlamlarıdır. Bu kelimenin fiil kalıbından olan تأخيت الشيء /teahheytu's-şey' “bir şeyi/konuyu araştırdım” anlamındadır. Aynı fiil farklı bağlamda kardeş edinme anlamını karşılar. تأخيت أختا “onu kardeş edindim” ya da ona “kardeşim” diye seslendim anlamındadır.¹⁷⁸⁶

2.11.6. Vücûh ve Nezaîr Eserlerinde Uhuvvat

Mukatil b. Süleyman eserinde ayetlerden delil getirilerek أخ /ah kavramının aşağıda zikredilen altı anlama geldiğini belirtmiştir.

1) Anne-Baba bir kardeş:

¹⁷⁸¹ el-Bakara 2/178.

¹⁷⁸² Kirmânî, *Ğerâibu't-Tefsir*, 1/195.

¹⁷⁸³ el-Bakara 2/220.

¹⁷⁸⁴ İbn Küteybe, *Tefsiru Ğaribi'l-Kur'ân*, 83.

¹⁷⁸⁵ Ebu İsa el-Medenî, *Mecmu'l-Muğis*, 1/42-43.

¹⁷⁸⁶ Feyruzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, 1258.

“فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ”¹⁷⁸⁷ Sonunda içindeki duygular onu kardeşini öldürmeye itti”

ve

“وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ”¹⁷⁸⁸ Onun bir erkek veya kız kardeşi varsa.” anlamındaki ayetlerde *أخ/ah* kelimesi, “öz ya da üvey kardeş” anlamındadır.¹⁷⁸⁹

2) Anne-baba bir olmayan neseb/soy kardeşliği(birliği)

“وَالِىَ عَادَ أَخَاهُمْ هُودًا”¹⁷⁹⁰ *Ad kavmine de kardeşleri Hud’u göndermiştik*” ve “وَالِىَ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا”¹⁷⁹¹ *Medyen’e de kardeşleri Şuayb’i gönderdik*” mealindeki ayetlerde *أَخَاهُمْ/ehâhüm* ifadesiyle “aynı nesepten olmak” anlamı kastedilmiştir.¹⁷⁹²

3) Şirkte kardeşlik/dostluk

“وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ”¹⁷⁹³ *(Şeytan’ın) Kardeşleri ise onları sapıklığa sürüklerler, sonra peşlerini bırakmazlar*” ve “إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ”¹⁷⁹⁴ *Saçıp-savuranlar, şeytanın kardeşleri olmuşlardır.*” mealindeki ayetlerde *إِخْوَان* /*ihvân* kelimesi, “şirkte yoldaş/dost” anlamındadır.

4) İslam dinindeki kardeşlik/dostluk:

“فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا”¹⁷⁹⁵ *Onun nimeti sayesinde kardeşler oldunuz*”¹⁷⁹⁶ mealindeki ayetlerde kardeşlikten kastedilen “İslam kardeşliğidir”.¹⁷⁹⁷

5) Sevgi kardeşliği

“وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ”¹⁷⁹⁸ *Biz, onların kalplerindeki kini söküp attık. Artık onlar sedirler üzerinde, kardeşler olarak karşılıklı otururlar.*”

¹⁷⁸⁷ el-Mâide 5/30.

¹⁷⁸⁸ en-Nisâ 4/12.

¹⁷⁸⁹ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-Nezâir*, 164.

¹⁷⁹⁰ Hûd 11/50.

¹⁷⁹¹ el-A’raf 7/85.

¹⁷⁹² Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-Nezâir*, 164.

¹⁷⁹³ el-A’raf 7/202.

¹⁷⁹⁴ el-İsrâ 17/27.

¹⁷⁹⁵ el-Hucurât 49/10.

¹⁷⁹⁶ Al-i İmrân 3/103.

¹⁷⁹⁷ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-Nezâir*, 165.

¹⁷⁹⁸ el-Hicr 15/47.

mealindeki ayette *اٰخَوَانًا* /ihvân kelimesi, “birbirlerini sevmedeki kardeşlik” anlamındadır.¹⁷⁹⁹

6) Arkadaş anlamı

“إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعَجَةً” (Onlardan biri şöyle dedi:) Bu kardeşimin doksan dokuz koyunu var”¹⁸⁰⁰ ve

“أَيُّحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا” “Herhangi biriniz ölü kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı?”¹⁸⁰¹ mealindeki âyetlerde *أخ* /ehu ifadesiyle “arkadaşlık” anlamı kastedilmiştir.¹⁸⁰²

Vücûh ve nezâir müelliflerinden İbni Cevzi’ye göre *el-Ah* (أخ) birbirine eşit ve muadil” anlamındadır. Gerçek anlamı “nesep kardeşli” olup karinenin delalet ettiği başka anlamlarda kullanılması istiare yolu iledir. Ona göre uhuvvet/el-ahh kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de beş vecihte kullanılmıştır. “Anne-baba bir/öz kardeşler ya da üvey kardeş”¹⁸⁰³ “aynı kabileden insanlar,”¹⁸⁰⁴ “din birliği ve takipçilik,”¹⁸⁰⁵ “aralarında sevgi bağı bulunanlar”¹⁸⁰⁶ ve “arkadaşlık”¹⁸⁰⁷ anlamlarında varid olmuştur.¹⁸⁰⁸

Ebû Hilal el-Askerî de *أخوة* /ah/uhuvvet kavramı için İbn Cevzi’nin naklettiği anlamları zikreder. Ancak o, bu kavramın altı anlamlı olduğunu vurgular. O, İbni Cevzi’nin “din kardeşliği” diye zikrettiği vechi “küfür kardeşliği” ve “İslam kardeşliği” olarak ayırma gitmiştir.¹⁸⁰⁹

Damağânî, “el-Ah” (أخ) kavramının anlamlarını incelerken önceki yorumcuların ifade ettiği anlamlara ek olarak, yedinci bir anlam daha zikreder. Ona göre, “ah” kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de “benzeyen”¹⁸¹⁰ anlamında da kullanılmıştır.¹⁸¹¹

¹⁷⁹⁹ Mukatil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-Nezâir*, 165.

¹⁸⁰⁰ Sâd 38/23.

¹⁸⁰¹ el-Hucûrât 49/12.

¹⁸⁰² Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-Nezâir*, 165-166.

¹⁸⁰³ en-Nisâ 4/11; el-Mâide 5/30.

¹⁸⁰⁴ el-A’râf 7/65; el-A’râf 7/73; Hûd 11/ 84.

¹⁸⁰⁵ Al-i İmrân 3/103; el-İsrâ 17/27; el-Hucurât 49/10.

¹⁸⁰⁶ el-Hicr 15/47.

¹⁸⁰⁷ Sâd 38/23.

¹⁸⁰⁸ İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-A’yüni’n-Nevâzir fî İlmi’l-Vücûh ve’n-Nezâir*, 132.

¹⁸⁰⁹ Ebû Hilal el-Askerî, *el-Vücûh ve’n-Nezâir fî’l-Kur’âni’l-Kerim*, 96.

¹⁸¹⁰ A’raf 7/38.

¹⁸¹¹ Damağânî, *el-Vücûh ve’n-Nezâir li Elfazi Kitabillahi’l-Azîz*, 85.

Ebû İsâ el-Medenî'ye göre, “el-Ah” (الأخ) kelimesi temel anlam olarak “kast etmek” anlamını taşır. Kardeşlere “kardeş” denilmesinin sebebi, her bir kardeşin diğerinin arzu ettiği veya hedeflediği şeyi arzu etmesi, yani birbirlerinin hedef ve isteklerine yönelik ortak bir irade taşımalarıdır.¹⁸¹²

2.11.7. Tefsir Eserlerinde Uhuvvet

Mukâtil'in أخ /ah kelimesini “anne-baba bir öz kardeş ya da üvey kardeş” anlamıyla karşıladığı “*Sonunda içindeki duygular onu kardeşini öldürmeye itti*”¹⁸¹³ ve “*Onun bir erkek veya kız kardeşi varsa.*”¹⁸¹⁴ anlamındaki ayetlerinde müfessirler de أخ /ah kelimesinin “sadece anne bir kardeş,”¹⁸¹⁵ “anne-baba bir kardeş”¹⁸¹⁶ olduğunu ifade etmiştir. Yani bu ayette biyolojik kardeşten bahsedilebilir. Dolayısıyla ilgili kavram bu iki ayette hakiki anlamda kullanılmıştır. Bu durum, kelimenin hakiki anlamda kullanıldığını göstermektedir. Yani burada kardeşlik, soy bağına dayalı olan ve mecazi olmayan bir ilişkidir. Ayetlerin bağlamı, miras gibi biyolojik kardeşlik ilişkisini esas alan konularla bağlantılıdır. Bu da أخ /ah kelimesinin bu ayetlerde öz ve doğrudan anlamıyla kullanıldığını teyit eder.

Mukâtil'in أخ/ah kavramını, nesep/soy kardeşliği/birliği anlamıyla karşıladığı “*Âd kavmine de kardeşleri Hud'u göndermiştik*”¹⁸¹⁷ ve “*Medyen'e de kardeşleri Şuayb'i gönderdik*”¹⁸¹⁸ mealindeki ayetlerde müfessirler “onlardan birisi”¹⁸¹⁹ “aynı kabileden olan”¹⁸²⁰ “nesep kardeşliği”¹⁸²¹ anlamları ile karşılaşmıştır.

Mukâtil'in أخ/ah kavramını, “şirk kardeşliği” anlamında zikrettiği “(Şeytan'ın) *Kardeşleri ise onları sapıklığa sürüklerler, sonra peşlerini bırakmazlar*”¹⁸²² ve “*Saçıp-savuranlar, şeytanın kardeşleri olmuşlardır.*”¹⁸²³ mealindeki ayetlerde zikredilen أخ

¹⁸¹² Ebu Musa Muhammed b. EbuBekr b. Ebi İsa el-Medenî el-İsfahanî, *el-Mecmu'ül-Muğîs fî Ğaribi'l-Kur'âni ve'l-Hadis*, (Mekke: İhyau Turasi'l-İslamî 2005), 1/43. İbni Cevzi, *Nüzhetu A'yüni'n-Nevazîr*, 131.

¹⁸¹³ el-Mâide 5/30.

¹⁸¹⁴ en-Nisâ 4/12.

¹⁸¹⁵ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 2/39; Taberî, *Cami'ul-Beyân*, 6/483.

¹⁸¹⁶ Şevkanî, *Fethu'l-Kadîr*, 1/696.

¹⁸¹⁷ Hûd 11/50.

¹⁸¹⁸ el-A'râf 7/85.

¹⁸¹⁹ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 3/207; Şevkanî, *Fethu'l-Kadîr*, 2/703.

¹⁸²⁰ Kurtûbî, *el-Cami'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 11/141; Razî, *Tefsiru'l-Kebîr*, 18/10.

¹⁸²¹ Beğâvî, *Mealimu't-Tenzîl*, 4/182.

¹⁸²² el-A'râf 7/202.

¹⁸²³ el-İsrâ 17/27.

kavramını müfessirler, “günahkâr ins ve cinler,” “şeytan,”¹⁸²⁴ “muttaki olmayan insan”¹⁸²⁵ “benzer,” “dost,” “yandaş”¹⁸²⁶ anlamlarıyla açıklamışlardır.

Mukâtil’in أخ/ah kavramını “İslam dinindeki kardeşlik” anlamıyla karşıladığı *Müminler ancak kardeşirler*”¹⁸²⁷ ve *Onun nimeti sayesinde kardeşler oldunuz*”¹⁸²⁸ mealindeki ayetlerde müfessirler أخ/ah kavramını “şefkatli,” “birbirlerine nasihat eden,” “bir husus etrafında birleşen,” “Allah için kardeşlik,” “anne-baba bir öz kardeş”¹⁸²⁹ “din kardeşliği”¹⁸³⁰ ve “dostluğu”¹⁸³¹ anlamlarıyla karşılamıştır.

Mukatıl’in إخوان/ihvân kavramını “sevgi kardeşliği” anlamıyla karşıladığı *“Biz, onların kalplerindeki kını söküp attık. Artık onlar sedirler üzerinde, kardeşler olarak karşılıklı otururlar.”*¹⁸³² mealindeki ayette müfessirler ihvânı “din kardeşliği,” “sevgi/şefkat”¹⁸³³ “yüz yüze bakan”¹⁸³⁴ “kardeşler gibi”¹⁸³⁵ anlamlarıyla karşılamıştır.

Mukatıl’in أخ/ehu kelimesini “arkadaş” anlamıyla karşıladığı *“(Onlardan biri şöyle dedi:) Bu kardeşimin doksan dokuz koyunu var”*¹⁸³⁶ ve *“Herhangi biriniz ölü kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı?”*¹⁸³⁷ mealindeki âyetlerde müfessirler أخ/ehu kelimesini, “nesepe kardeşliği”¹⁸³⁸ “din kardeşliği,” “arkadaş,” “ortaklık”¹⁸³⁹ anlamıyla karşılamışlar.

2.11.8. Uhuvvet Kavramı Hakkında Genel Değerlendirme

Sözlüklerde temel anlamı kardeş olan أخ/ah kelimesi ve türevlerinin hakiki anlamı “birinin başkalarına nesepte ya da emzirmede ortak olmasıdır.”¹⁸⁴⁰ Kur’an’da miras hukukunu açıklayan ayetlerde¹⁸⁴¹ zikredilen kardeş, Hz. Yusuf kıssasında zikredilen

¹⁸²⁴ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 2/401; Razî, *Tefsiru'l-Kebîr*, 15/105.

¹⁸²⁵ Razî, *Tefsiru'l-Kebîr*, 15/105; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/547.

¹⁸²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/513.

¹⁸²⁷ el-Hucurât 49/10.

¹⁸²⁸ Al-i İmrân 3/103.

¹⁸²⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/601.

¹⁸³⁰ Ebu Hayyan, *Tefsuru Bahri'l-Muhîr*, 8/111; İbni Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 26/244.

¹⁸³¹ Celaleddin el-Mahallî-Celaleddin es-Suyûtî, *Tefsiru'l-Celâleyn*, 63.

¹⁸³² el-Hicr 15/47.

¹⁸³³ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 3/184; İbni Atiyye, *el-Muhararü'l-Vecîz*, 3/364; Razî, *Tefsiru'l-Kebîr*, 19/197.

¹⁸³⁴ Taberî, *el-Camiu'l-Beyân*, 14/80.

¹⁸³⁵ İbni Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 14/55.

¹⁸³⁶ Sâd 38/23.

¹⁸³⁷ el-Hucurât 49/12.

¹⁸³⁸ İbni Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 23/235.

¹⁸³⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c.5, s.254; Âlûsî, *Ruhü'l-Meânî*, c.23, s.180.

¹⁸⁴⁰ el-Kebisî, *Mevsuatü'l-Kelime*, 1/175.

¹⁸⁴¹ en-Nisâ 4/176.

kardeşler,¹⁸⁴² evlenilmesi yasak olan kişilerden bahseden ayette zikredilen kardeşler¹⁸⁴³ ve Hz. Musa ksslarında zikredilen kardeş¹⁸⁴⁴ “biyolojik kadreş” anlamını ifade edip hakiki anlamındadır.

Bazı ayetlerde peygamberlerin gönderildikleri kavimlerin kardeşi olduğu vurgulanmıştır.¹⁸⁴⁵ Bu ayetlerde ise kardeşten kasıt bu peygamberlerin ümmetlerine bir “kardeşin kardeşe olan şefkati gibi şefkat ettikleri” vurgulanmak istenmiştir. Ya da “onların cinsinden insan olup melek olmadığı” kastedilmiştir.¹⁸⁴⁶ Bundan dolayı da hakiki anlam olmadığından farklı bir vecih değildir. Manevi bir bağ olan kardeşlik müessesesi ile kardeşlerin birbirleri ile olan münasebetlerinden dolayı inanç konusundaki ilişki de kardeş olarak ifade edilmiştir.¹⁸⁴⁷ Bir “işî ya da âdeti aşlıkanlık haline getiren kişiye de onun kardeşi” tabiri kullanılmıştır. Bundan kasıt “o işî sürekli yaptığı” anlamı vardır. Bu da hakiki anlam olmadığından dolayı kelimenin vechi değildir. Kur’ân’da zikredilen bütün kardeşler tabiri ya hakiki anlamında ya da beraberlik/devam anlamını ifade etmektedir.¹⁸⁴⁸

Kardeş kavramı için zikredilen nesep kardeşliği, hakiki anlamda olup onun dışındaki nesep birliği, şirk kardeşliği, İslam kardeşliği, sevgi kardeşliği ve arkadaş anlamları kelimenin ikinci anlamı olan manevi ilişki/bağlılık anlamını ifade etmektedir. Yani bu anlamların tamamı kardeş olduğu söylenen varlıkların birbirleri ile uzun ve sürekli ilişkilerinden doğan bir bağdan bahsedilebilir. Bu bağları beş ile sınırlandırmak mümkün değildir. Zira “Allah, içinizden (savaştan) alıkoyanları ve yandaşlarına: ‘Bize katılın’ diyenleri gerçekten biliyor.”¹⁸⁴⁹ ayetinde savaş kardeşliği, münafıklık kardeşliği; “(Allah) diyecek: ‘Cinlerden ve insanlardan sizden önce geçmiş ümmetlerle birlikte ateşe girin.’ Her bir ümmet girişinde kardeşini (kendi benzerini) lanetler.”¹⁸⁵⁰ ayetinde azap/cehennem kardeşliği; “Onlara gösterdiğimiz her mucize diğerinden daha

¹⁸⁴² Yûsuf 12/69.

¹⁸⁴³ en-Nisâ 4. 23 “Ey mü’min erkekler! Şu kadınlarla evlenmeniz size haram kılınmıştır: Analarınız, kızlarınız, kızkardeşleriniz,”; en-Nûr 24/31 kocaları, babaları, kocalarının babaları, oğulları, kocalarının oğulları, erkek kardeşleri, erkek kardeşlerinin oğulları, kız kardeşlerinin oğulları..

¹⁸⁴⁴ قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا “Kardeşim Harun, dil yönünden benden daha etkilidir” وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا “Rabbim! Nefsime kardeşimden başkasına söz geçiremiyorum.”

¹⁸⁴⁵ el-A’râf 7/73, 65, 85.

¹⁸⁴⁶ el-Kebisî, Mevsuatü’l-Kelime, 1/175.

¹⁸⁴⁷ Hûcurat 49/10 “إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ” “müminler ancak kardeşler” ; İsra 17/27 إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ “Saçıp savuranlar, şeytanların kardeşleridir.”

¹⁸⁴⁸ Hasan Cebel, el-Mu’cemu’l-İştikakî, 1/518.

¹⁸⁴⁹ el-Ahzâb 33/18

¹⁸⁵⁰ el-A’râf 7/38.

büyükü”¹⁸⁵¹ ayetinde ise mucize kardeşliği gibi farklı kardeşliklerden bahsetmek mümkündür. Halbu ki böyle anlamları hiçbir müfessir zikretmemiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’de أخ/ah kelimesi ile kardeşliğin farklı versyonlarına işaret edilmiştir. Kavram, farklı ayetlerde biyolojik kardeş¹⁸⁵² anlamını ifade etse de genellikle “din ve ideoloji birliği” anlamında kullanılmıştır. Cahiliyye döneminde Arapların kanbağına dayalı kavmiyetçiliği ve asabiyetine ek olarak İslam yeni bir bağ getirmiştir. Bu bağ din bağı ve din kardeşliğidir. Din birliğinden doğan bu bağ, etnik kökenine bakmaksızın farklı ırktan insanlar arasında bir kardeşliğe vesile olmuştur. İslamın savunduğu ırk üstü bu anlayışın ırkçılık taassubunu da ayaklar altına almaktadır.

İlk İnsan olan Hz. Adem ve Hz. Havva’nın neslinden oldukları için bütün insanlar kardeş ilan edilmiştir. Bu husus Kur’ân ayetlerinde şöyle ifade edilmiştir: *Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkek bir dişiden yarattık ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız en muttaki olanınızdır*”¹⁸⁵³ Bunu destekler mahiyette Hz. Peygamber (s.a.v.) veda hutbesinde şöyle demiştir: “*Ey insanlar! Rabbiniz bir, babanız birdir. Hepiniz Adem’in çocuklarısiniz. Adem ise topraktandır. Allah yanında en değerliniz en muttaki olanınızdır. Arap’ın Arap olmayana bir üstünlüğü yoktur. Üstünlük ancak takva iledir*”¹⁸⁵⁴

Yine Kur’ân, peygamberlerin kavimleri ile münasebetlerinden bahsederken o peygamberlerin onların kardeşleri olduğunu vurgulamıştır. Masum olan bu peygamberlerin kendilerine inanmayan kavimleri ile olan kardeşliği, ya “onların atalarının bir olduğunu/soy birliğini” ya da o mezkûr peygamberlerin kavimlerinin manevi kurtuluşu için göstermiş oldukları çabayı “kardeşin kardeşe olan şefkati gibi şefkat etmesi” şeklinde izah edilmiştir.¹⁸⁵⁵

اخ ve اخوان kelimeleri için vücûh eserlerinde zikredilen bu anlamlar istiare yolu ile olup hiç birisi kelimenin asıl anlamları değildir. Kelimenin asıl anlamı “kastetmektir.” Bu kavramın Anne-baba bir ya da sadece anne veya babası bir olan ve yahut da süt emme yolu ile bağ oluşan kişileri ifade etmesi hakiki anlamıdır. Başka kişilere kabilede,

¹⁸⁵¹ ez-Zuhrûf 43/48.

¹⁸⁵² en-Nisâ 4/11.

¹⁸⁵³ el-Hucûrât 49/13.

¹⁸⁵⁴ Tirmizî 3955.

¹⁸⁵⁵ Çağrıci “Kardeşlik” *DİA*, 24/ 485.

dinde, muamelede, işte ya da başka bir münasebetle bağlantısında kardeş kelimesinin kullanılması hakiki anlamı olmayıp istiare yolu iledir.¹⁸⁵⁶ اخ /ah kelimesi, “eşit/muadil” anlamında bir isim olup gerçek anlamı nesep kardeşliğidir. Bunun dışındaki farklı anlamları ifade etmesi karineye göre istiare yolu ile olup gerçek anlamları değildir.¹⁸⁵⁷ Bu itibarla zikredilen bu anlamların hiç biri kelimenin vecihleri değildir.

2.12. ÜMMET¹⁸⁵⁸

2.12.1. Ümmet Kavramının Lugat ve Istılah Anlamları

2.12.1.1. Lugat Anlamı

a) Topluluk/ Cemaat (جماعة):

Ümmet/أُمَّة kelimesi, Arap dilinde çok yönlü ve derin anlamlara sahiptir ve lafzen müfred, manen cemi özelliğini taşır.¹⁸⁵⁹ Yani kelime, tekil bir yapıdadır, ancak anlamı bir topluluğu veya çokluğu ifade eder. Dil alimleri, bu kelimeye sözlüklerde ve dil biliminde çeşitli anlamlar yüklemişlerdir. Halil b. Ahmed’e göre ümmet kelimesi, aralarında bir anlam yakınlığı olan “ümm”, “ümme” ve “imam” kelimelerinden türemiştir. Ona göre “insanların her bir kuşağına” ümmet denir. Ümmet kelimesi en yaygın anlamıyla “bir topluluğu,” “bir araya gelen insan grubunu” ifade eder. Bu, dinî bir cemaat, bir millet veya belirli bir inanç etrafında toplanmış bir grup olabilir.¹⁸⁶⁰

¹⁸⁵⁶ Zeydân, *La vücûh vela Nezâir*, 444.

¹⁸⁵⁷ İbni Cevzi, *Nüzhetu A’yûni’n-Nevazîr*, 131.

¹⁸⁵⁸ Ulaşabildiğimiz kadarıyla ümmet kavramı hakkında şu çalışmalar yapılmıştır:

Doktora Tezi: Ahmet Öz, Kur’ân’ın Önerdiği Vasat Ümmet (Selçuk Üniversitesi 2006); Abdullah Aygün, Kur’ân’a göre Ümmet-i Muhammed’in Özellikleri (Sakarya Üniversitesi 2008).

Yüksek Lisans Tezi: Abdülaziz Akbulut, Uluslararası İlişkilerde Din ve Ümmet İlkesi (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi 2023); Murat Tanburacı, Ümmetimin En Hayırlıları Benim Neslimdir Hadisinin Tespit ve Tahlili (Siirt Üniversitesi 2022); Yunus Öztürk, Yakın Dönem İslamcı Dergilerde Millet ve Ümmet Kavramları (Marmara Üniversitesi 2019); Nihat Uzun, Kur’ân’da Ümmet Kavramı (Uludağ Üniversitesi 2002); Furkan Kapkaç, ‘İhtilâfu Ümmetî Rahmetun’ Rivayetinin Hadis Kritiği Açısından Tesbit ve Tahlili (Ankara Üniversitesi 2021).

Makale: Ahmet Küçük, Kur’ân’da Tek Ümmet/Ümmetun Vahidetun Kavramının Anlam ve Sınırları (Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi Cilt 11, Sayı 1, 2020); Ferruh Kahraman Uygarlığın Doğuşu: İlk Ümmet, Kavim ve Millet (Balıkesir İlahiyat Dergisi Sayı 15, 2022); Ahmet Küçük, Kur’ân Verileri Işığında Ümmet ve Millet Kavramlarının Mukayesesi (Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Cilt 8, Sayı 3, 2020); Mehmet Emin Şahin, Ümmet Kavramı Çerçevesinde İdeal Davetçi Modeli: Tefsirü’l-Menâr Bağlamında (Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı 32, 2023); Mehmet Vehbi Şahinalp, Vasat Ümmet Örneği (Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Cilt 31, Sayı 31, 2014); Abdullah Aygün, Kur’ân Perspektifinden Ümmet Kardeşliği (Diyaret İlmi Dergi Cilt 52, Sayı 2, 2016) Ahmet Öz, Kur’ân’da İslam Ümmeti (Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Cilt 6, Sayı 11, 2019).

¹⁸⁵⁹ Cevheri, *es-Sihâh*, 55.

¹⁸⁶⁰ Halil b. Ahmed, *Kitabu’l-A’yn*, tah. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Samirraî, 8/426.

İbn Manzûr'a göre ümmet, “canlı bir nesli,” “belirli bir dönemde yaşayan bir toplumu” ifade eder.¹⁸⁶¹ Bu anlamda, ümmet sadece insanlar için değil, zamanın akışı içinde yaşamış veya yaşayan bütün varlıklar için de kullanılabilir. Cevherî, أمة/ümmet kelimesine dair yaptığı açıklamalarda, bu kelimenin temel anlamlarından birinin “cemaat” veya “topluluk” olduğunu ifade etmiştir.¹⁸⁶²

Zebidî'nin ifadesine göre de “insanların her bir kuşağı” da ümmeti teşkil etmektedir. Zebidî'nin naklettiği bir görüşe göre de “canlı olan her bir kuşağa” ümmet denir. أمة الرجل /Ümmetu'r-racül adamın ümmeti ifadesinde onun “kavmi/topluluğu” anlamındadır. Ümmet kelimesi, Allah'a isnat edildiğinde onun yarattığı mahluk anlamını ifade etmektedir.¹⁸⁶³

b) Kastetmek:

İbn Manzûr, أمة/ümmet kelimesinin kökenine dair açıklamalarında, kelimenin asıl anlamının “kastetmek” olduğunu ifade etmiştir. Bu anlam, kelimenin türediği kök olan أَمَمَ/emme kastetti fiilinden kaynaklanır. İbn Manzûr, kelimenin türevlerinin çeşitli anlamlar kazandığını, ancak tüm bu anlamların “kastetme” ve “yönelme” düşüncesine dayandığını belirtmiştir.¹⁸⁶⁴

İbn Düreyd, أمة/ümmet kelimesinin kökenine dair yaptığı açıklamada, kelimenin أَمَمَ kökünden türediğini ve asıl anlamının “kastetmek” olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda, kelimenin farklı kullanım alanlarında da bu temel anlamın izlerini görmek mümkündür. İbn Düreyd, bu anlamı somutlaştırmak için أَمَّ رَأْسَهُ بِالْعَصَا /emme re'sehû bil asâ ifadesine yer vermiştir. Bu ifade, “Başının tam merkezine (beynin olduğu yer) bir sopayla vurdu” anlamına gelir. Bu örnekte olduğu gibi أَمَّ kelimesi, belirli bir hedefe veya merkeze doğru yönelme/kastetme fikrini ifade etmektedir.¹⁸⁶⁵

c) Din ve İnanç Birliği:

Ümmet, “bir dine veya inanca bağlı insan topluluğu”nu ifade etmek için kullanılır. Bu anlamda ümmet, “ortak bir dini değer ve inanca sahip bireyleri” kapsar. Halil b. Ahmed'e göre ümmet, “dini topluluk,” “diğerlerinden farklı inancı benimseyen kişiler,”

¹⁸⁶¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 7/28.

¹⁸⁶² Cevherî, *es-Sihâh*, 55.

¹⁸⁶³ Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, 31/246.

¹⁸⁶⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 7/28.

¹⁸⁶⁵ İbn Düreyd, *Cemheretu'l-Lüğa*, 1/9.

“bir peygambere nisbet edilen topluluklar” da ümmet olarak isimlendirilir. Halil b. Ahmed’in naklettiği bir görüşe göre bazı kaynaklarda Hz. Muhammed’in ümmetinin sadece ona iman eden kişiler olduğu söylenmiştir. Diğer bir görüşe göre ise onun ümmeti ister ona iman etsin ister de ona inanmasın Hz. Muhammed’in (s.a.v.) gönderildiği bütün kişiler olduğu ifade edilmiştir.¹⁸⁶⁶

İbn Manzûr’a göre, ümmet kelimesi, “her bir peygamberin gönderildiği toplumu” ifade eder. Ümmet, “hak dini benimseyen ve diğer dinlere muhalefet eden kimseler” için kullanılır. Ümmet kelimesinin aslı kastetmektir. Dindeki ümmet, “maksatları bir olan kişiler” anlamındadır. Bu, inanç ve amelde tevhid üzerine olanların tanımlanmasıdır. İbn Manzûr bu anlamda ümmetin, İslam toplumu için özel bir kullanım olduğunu vurgular.¹⁸⁶⁷

Cevherî’nin ifadesine göre ümmet, *فلان لا أمة له* “falancanın ümmeti yoktur” ifadesinde olduğu gibi “din veya mezhep” anlamındadır.¹⁸⁶⁸

Zebidî’ye göre, ümmet kelimesi “peygamber gönderilen topluluk” anlamında da kullanılır.¹⁸⁶⁹ Bu anlam, özellikle Kur’ân’da ve hadislerde görülen bir anlamdır. Her peygamber, kendisine verilen mesajı ile bir ümmet oluşturur, yani bir topluluk, onun rehberliğinde bir araya gelir. Bu ümmet, sadece o peygamberin öğretilerini kabul eden kişilerden oluşur.

d) Zaman Dilimi:

Bazı durumlarda ümmet, belirli bir zaman veya dönemi ifade etmek için de kullanılır. Bu anlam daha az yaygındır ancak sözlüklerde yer alır. Cevherî’nin ifadesine göre *أمة* /ümmet kelimesi, “zaman” anlamını da ifade etmektedir.¹⁸⁷⁰

Zebidî’nin belirttiği gibi, *وَاذْكُرْ بَعْدَ أُمَّةٍ*: *Bir ümmet sonra hatırladı*¹⁸⁷¹ ayetinde ümmet kelimesi, “zaman” anlamında kullanılmaktadır. Bu tür bir kullanım, zamanın bir diliminde, belirli bir dönem ya da kuşağı ifade etmek için tercih edilir.¹⁸⁷²

¹⁸⁶⁶ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-A'yn*, tah. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Samirraî, 8/426.

¹⁸⁶⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 7/28.

¹⁸⁶⁸ Cevherî, *es-Sihâh*, 55.

¹⁸⁶⁹ Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, 31/246.

¹⁸⁷⁰ Cevherî, *es-Sihâh*, 55.

¹⁸⁷¹ Yûsuf 12/45.

¹⁸⁷² Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, 31/246.

e) Öncü veya Lider (إمام):

Ümmet kelimesi, nadiren de olsa bireysel bir lideri veya rehberi ifade edebilir. Bu anlamda ümmet kelimesi, Halil b. Ahmed'in de belirttiği gibi, "önder, imam, kendisine uyulan kişi" anlamlarında kullanılır.¹⁸⁷³

Zebidî'ye göre, ümmet kelimesi bazen imam (önder) ve alim (bilgin) anlamlarında da kullanılır. Bu, kelimenin sadece bir topluluk ya da nesil değil, aynı zamanda önderlik anlamını da taşıdığını gösterir.¹⁸⁷⁴

f) Kendi Başına Bir Topluluk (فرد جامع):

Bazı sözlüklerde ümmet, bireyin tek başına bir topluluğu temsil ettiği anlamında kullanılmıştır. Bu anlam, genellikle "ahlaki veya dini mükemmellik" bağlamında ortaya çıkar. Bu minvalde İbni Manzûr'a göre ümmet, "benzeri olmayan kişi" (Hz. İbrahim) anlamındadır. Bu anlam da kastetmek temel anlamıyla ilişkilidir. Ümmet, öğretmen, hayrı öğreten, "tek başına bir dini benimseyen şahıs" anlamını da kapsamaktadır. Benzeri olmayan kişi manasında olan ümmet, "maksadı diğer insanların maksadından ayrı olan kişi" demektir.¹⁸⁷⁵

Zebidî'ye göre, ümmet kelimesi bazen "hayrı barındıran kişi" anlamında da kullanılır. Bu anlam, kişinin doğru yolu izleyen, iyilik ve faziletle dolu bir kişi olduğu şeklinde yorumlanabilir. Ayrıca, Zebidî'nin belirttiği üzere, diğer dinlerden yüz çevirip hak dini benimseyen kişiye de ümmet denilmiştir. Bu anlam, bir kişinin İslam dinini kabul etmesi ve ona samimiyetle bağlanmasıyla ilgilidir. Örnek olarak, "İbrahim bir ümmetti"¹⁸⁷⁶ ifadesi, İbrahim'in tek başına hak dinin temsilcisi ve doğru yolu takip eden bir kişi olarak kabul edilmesini ifade eder. Burada ümmet kelimesi, topluluk değil, tek bir kişi olarak kullanılmış ve o kişinin örnek bir inanç ve yaşam tarzını temsil ettiği vurgulanmıştır.¹⁸⁷⁷

g) Tabiat ve Tür (جنس):

Ümmet kelimesi, aynı türden varlıkların bir araya gelmesiyle oluşan bir topluluğu" da ifade edebilir. Ümmet kelimesi bu anlamıyla, sadece insanlar için değil,

¹⁸⁷³ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-A'yn*, tah. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Samirraî, 8/426.

¹⁸⁷⁴ Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, 31/246.

¹⁸⁷⁵ İbni Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, 7/28.

¹⁸⁷⁶ Nahl 16/120.

¹⁸⁷⁷ Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, 31/246.

aynı zamanda “yırtıcı hayvanların her bir cinsi” için de kullanılan bir kavramdır. Arap dilinde ümmet kelimesi, “bir araya toplanmış olanlar” veya “ortak bir özellik etrafında birleşen topluluklar” anlamına gelir. Bu bağlamda, yırtıcı hayvanların her bir türü de ortak özelliklerine göre bir ümmet olarak adlandırılabilir.¹⁸⁷⁸

Cevherî de أمة/ümmet kelimesinin, “hayvanların her bir cinsi” anlamında kullanıldığına işaret etmektedir.¹⁸⁷⁹

h) Asıl/Kaynak

Ümmet sözcüğünün aslı olduğu kabul edilen أُم/el-ümm kelimesi “asıl,” “kaynak,” “kök,” “doğuran kadın ve anne” anlamlarını ifade etmektedir.¹⁸⁸⁰ “Bir şeyin vücuda gelmesi, o nesnenin vücut bulmasına aracılık eden, onu terbiye eden her şeye” ümm denilmiştir. Bu minvalde insanlığın meydana gelmesine aracılık ettiğinden dolayı Hz. Havva’ya insanlığın annesi ünvanı verilmiştir.¹⁸⁸¹

Ümmet kelimesinin temel anlamı kastetmektir. Diğer anlamlar bunun yan anlamlarıdır. Ümmet kelimesi başlangıçta kastetmek ve topluluk oluşturmak anlamlarına gelirken, farklı bağlamlarda ve tarihsel süreçte bu anlam genişleyerek dini topluluklar, kuşaklar ve zaman dilimleri gibi daha özel anlamlara bürünmüştür. Belirli bir amaç veya hedef doğrultusunda bir araya gelen insanlardan oluşması ve bu kişilerin bir araya gelmeyi kastetmeleri hasebiyle topluluğa da ümmet denilmiştir.

Yukarıdaki beyanlardan da anlaşılacağı kadarıyla ümmet kavramın asıl/temel anlamı akıllı ya da aklısız varlıklardan oluşan topluluktur. Ve bu topluluk belli bir sayı ile de sınırlandırılmamıştır.¹⁸⁸²

2.12.1.2. Istılah Anlamı

Ebu’l-Bekâ’ya göre ümmet kavramının asıl anlamı kast etmektir. “Kendisinde güzel hasletleri barındıran” kişiye ümmet denildiği gibi “peygamberlere tabi olan kişiler de o peygamberin ümmeti” diye isimlendirilir. Tek başına bir dine inanıp ondan başka o dine inanan yoksa yine bu kişiye ümmet denir. Nitekim Ebu’l-Bekâ’nın naklettiği bir

¹⁸⁷⁸ Halil b. Ahmed, *Kitabu’l-A’yn*, 8/426.

¹⁸⁷⁹ Cevherî, *es-Sihâh*, 55.

¹⁸⁸⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 7/28.

¹⁸⁸¹ Rağîb el-İsfahânî, *Müfredât*, 85.

¹⁸⁸² Cevherî, *es-Sihâh*, 55; Zebidî, *Tâcü’l-Arûs*, 31/246.

hadiste “Zeyd b. Amr b. Nüfeyl tek başına bir ümmet olarak diriltilecektir” denilmiştir.¹⁸⁸³

Ümmet kavramı, “kendilerine gönderilen peygamberi tasdik edip ona inanan kişiler” olup (ona inanmadan) sadece peygamberin gönderildiği topluluk anlamında değildir. Bu itibarla (peygamber kendilerini İslam’a davet etmiş ancak onlar o dini kabul etmedikleri için) kâfirler, davet ümmeti olup icabet ümmeti değiller.¹⁸⁸⁴

Tahânevî, ümmet kavramını “herhangi bir cinsten olan topluluk,” “aynı dine inanma, aynı zamanda yaşama veya aynı mekânda bulunma gibi önemli bir unsurda toplanan gruplar,” şeklinde açıklamıştır. Bu çerçevede ümmet, yalnızca biyolojik veya sosyolojik bir topluluğu değil; inanç, zaman ve mekân gibi temel birleşenlerde ortaklık gösteren bir yapıyı temsil eder. Ona göre kendilerine peygamber gönderilen kişiler (ki bunlara davet ümmeti denir) kendilerine gönderilen peygambere iman edenler (ümmeti icabet) şeklinde iki kısma ayrılır.¹⁸⁸⁵

Ümmet kavramı, Kur’ân-ı Kerîm’de çok az farklı anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. İnanç birliği, büyük ya da küçük birlik, akraba, soy birliği, din ve şeriat gibi farklı anlamlar için kullanılmış olsada bu anlamlar arasında ortak bir payda vardır. O payda da “ait olma” yani mensubiyet anlamıdır. Buna göre ümmet kavramı “aile, millet, kavim ve benzeri her türlü sosyal birliği oluşturan genel anlamda bir gruptur.”¹⁸⁸⁶

Sosyolojik bir terim olarak ümmet, “bir dini benimseyen milletlerin çoğunluğunu içine alan büyük bir topluluk” şeklinde tanımlanmıştır. Buna göre bir araya gelen insanlara ümmet denilebilmesi için o kesimin tamamı tarafından benimsenen din birliğinin olması gerekir. Ümmet kavramının kökeninin “ümm”/anne ile münesebeti vardır. Bu münasebet sebebiyle ümmet, “ortak bir paydaya (asla) bağlı kişilerin, ortak bir gayeyi paylaşarak ve bu gayelerine ulaşmak amacı ile bir araya gelen topluluk” şeklinde tanımlanmıştır. Bu anlamdan dolayı Müslümanlara, İslam’da birleştikleri için “İslam Ümmeti”; Hz. Muhammed’in liderliğinde bir arada bulundukları için de

¹⁸⁸³ Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyat*, 182.

¹⁸⁸⁴ Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyat*, 182.

¹⁸⁸⁵ Tehanevî, *Keşfu İstilâhâtü'l-Funûni ve'l-Ulûm*, 262.

¹⁸⁸⁶ Mustafa Aydın, *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı* (İstanbul: Pınar Yay. 1991) 39.

“Ümmeti Muhammed” denilmiştir.¹⁸⁸⁷ Kan bağı, vatan birliği ve benzeri sebeplerle birbirine bağlılığı ölçü alan diğer toplumların aksine İslam, fikri sorumluluk ve ortak gayeyi ilke edinmiştir. Böylelikle bu husus onu sıradan bir toplum olmaktan çıkartmış yüce bir makama taşımıştır.¹⁸⁸⁸

Literatürde ümmet, iki anlama gelmektedir. Birinci anlamı: “Son peygamber Hz. Muhammed’in (s.a.v.) gelişi ile islam dininin doğup Arabistan topraklarının dışına çıkması ile bu dinden haberdar olan herkesi” ifade eder. Ümmet kavramının bütün insanları içene almasının delili Kur’ân-ı Kerîm’de ifade edilen Resulullah’ın bütün insanlara müjdeleyici, uyarıcı¹⁸⁸⁹ ve alemlere rahmet vesilesi¹⁸⁹⁰ olarak gönderildiğini bildiren ayetlerdir. Ümmet kavramının ikinci anlamı ise özelde “Hz. Muhammed’e (s.a.v.) inanan ve ona tabi olan kitledir.” Ümmet kavramı zikredilirken genellikle ikinci anlamı olan ümmeti Muhammed anlaşılır. Kur’ân-ı Kerîm’de ifade edilen mutedil ümmet¹⁸⁹¹ en hayırlı ümmet¹⁸⁹² ifadeleri ümmet kavramından bu manasının anlaşılacağı delilidir.¹⁸⁹³

2.12.2. Cahiliyye Şiirlerinde Ümmet

Nabiğa ümmet kelimesini şiirinde bir din ehli manasında zikretmiştir

حلفت فلم أترك لنفسك ريبة وهل يائمن ذو أمة وهو طائع

Yemin ettim de size şüphe bırakmadım

*ve itaat eden (itaatkar bir inanç sahibi) bir ümmet günahkâr olur mu?*¹⁸⁹⁴

Bu şiir örneğinde, ümmet kelimesi “din ehli veya itaatkar bir inanç sahibi” topluluk anlamında kullanılmıştır. Şair, ümmet kavramını sadece biyolojik bir akrabalık ya da etnik bir bağ anlamında değil, bir inanç topluluğu olarak ele almıştır. Burada ümmet, belirli bir inanç sistemini benimsemiş ve buna uygun davranan, günah işlemeyen bir topluluk olarak tasvir edilmektedir.

¹⁸⁸⁷ Ejder Okumuş, *Kur’ân’da Toplumsal Çöküş* (İstanbul: İnsan Yay. 1995) 71.

¹⁸⁸⁸ Ali Şeriatî, *İslam Sosyolojisi*, çev. Kenan Sökmen (İstanbul: Birleşik Yay. 1997) 123.

¹⁸⁸⁹ Sebe’ 34/28; el-A’râf 7/158.

¹⁸⁹⁰ el-Enbiyâ 21/107.

¹⁸⁹¹ el-Bakara 2/143.

¹⁸⁹² Âl-i İmrân 3/110.

¹⁸⁹³ Halil İbrahim Bulut, “Ümmet” *Diyanet İşleri İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 2012), 42/308-309.

¹⁸⁹⁴ Cevherî, *es-Sihâh*, 55; İbni Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, 7/55.

La'di b. Zeyd de ümmet kavramını şiirinde zikreden şairlerdendir. O, ilgili kelimeyi şu şekilde kullanmıştır:

ثم بعد الفلاح والملك والإمامة وارتهم هناك القبور

Kurtuluş/bolluk, saltanat ve nimetten sonra onlarla artık kabirler savaştı (mezarlara gömüldüler)

İlgili şiirde şair, ümmet kelimesini lügavi anlamlarından olan nimet anlamında kullanmıştır.¹⁸⁹⁵ Şair, burada ümmet kelimesini geleneksel anlamının dışında, toplumu ifade etmenin ötesinde, bir tür bereket, nimet ya da bolluk olarak kullanmıştır.

Şair A'sâ bir şiirinde ümmet kelimesini şöyle zikretmiştir:

وإن معاوية الأكرمين حسان الوجوه طوال الامم

*Harisin oğlu Muaviye (muavitu'l-ekrem'in lakaplı şahıs) güzel yüzlü ve uzun boyludur.*¹⁸⁹⁶

Bu şiirde الامم kelimesiyle kabilenin bir boyu anlamı kastedilmiştir.

Lebid b. Rabîa muallakasının bir dizesinde şöyle demektedir:

من معشر سنت لهم أبأؤهم ... ولكل قوم سنة وإمامها

Biz ki atalarımızdan öğrendik bu yolu yordamı

*Yolu yordamı, lideri olmayan topluluk olur mu?*¹⁸⁹⁷

İlgili şiirde ümmet kelimesinden türeyen imam sözcüğü ile lider/önder anlamında kullanmıştır. Bu anlamın lügavi anlamları arasında var olduğunu yukarıda zikretmiştik. Şair burada, ümmet kelimesinden türeyen imam kelimesinin, bir topluluğun yolunu gösteren, onlara önderlik eden kişi anlamına geldiğini vurgulamaktadır.

2.12.3. Kur'ân-ı Kerim'de Ümmet

Kur'ân-ı Kerîm'de altmış dört yerde ümmet kavramı zikredilmiştir. Bunlardan on bir ayette¹⁸⁹⁸ vâhideten/bir sıfatıyla birlikte zikredilip “bir tek ümmet” anlamını ifade

¹⁸⁹⁵ İbni Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, 7/55.

¹⁸⁹⁶ Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, 31/246.

¹⁸⁹⁷ Suçin, *Yedi Askı Şiirleri*, 127.

¹⁸⁹⁸ el-Bakara 2/ 213; el-Mâide 5/ 48; Yûnus 10/ 19; Hûd 11/118; en-Nahl 16/ 93; el-Enbiyâ 21/92; el-Mü'minûn 23/52; eş-Şûrâ 42/8; ez-Zuhrûf 43/ 33; el-Enbiyâ 21/92; el-Mü'minûn 23/52.

etmektedir. Aynı kavram bir ayette vasat¹⁸⁹⁹ sıfatıyla; bir ayette en hayırlı anlamına gelen “hayren” kelimesine izafeli,¹⁹⁰⁰ bir ayette ayakta olan ya da sorumluluk sahibi anlamına gelen “قائمة” sıfatıyla;¹⁹⁰¹ iki ayette hak ile hideyete eren anlamını katan “يهدون بالحق” sıfatıyla¹⁹⁰² bir ayette sayılı anlamına gelen “معدودة” sıfatıyla;¹⁹⁰³ bir ayette Allah’a boyun eğen anlamındaki “قانتا” sıfatıyla;¹⁹⁰⁴ bir ayette Müslüman “مسلمة” sıfatıyla;¹⁹⁰⁵ bir ayette tutumlu anlamındaki “مقتصدة” sıfatıyla;¹⁹⁰⁶ otuz bir ayette yalın halde¹⁹⁰⁷ on üç ayette ise çoğul siğasıyla¹⁹⁰⁸ kullanılmıştır.

Bu kavram, nüzul sırasına göre ilk defa Mekkî surelerden olan A’râf suresinin “وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ” *Her ümmetin bir eceli vardır.* mealindeki 34. ayetinde; Kur’ân’ın resmi sıralamasına göre ise ilk olarak Bakara suresinin “رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً” *Ey rabbimiz! Bizi sana teslim olanlardan eyle, soyumuzdan da sana teslim olacak bir ümmet çıkar.* mealindeki 128. ayetinde yer edinmiştir.

Kur’ân’ı Kerim’de ümmet kavramı, genel olarak “topluluk” anlamında kullanılmıştır. Bu minvalde bazen akıllı canlıların oluşturmuş olduğu topluluğa ve bir arada yaşayan fertlere ve cemaatlara işaret eder. Örneğin Hz. Musa’dan bahseden “Medyen suyuna varınca orada insanlardan bir ümmet ile karşılaştı”¹⁹⁰⁹ ayetinde ümmet kavramı, kabile ve kalabalık bir cemaat anlamındadır. Ümmet kavramının oluşturmuş olduğu toplum insan dışındaki diğer varlıklardan da müteşekkil olabilmektedir. “Yeryüzünde gezen her türlü canlı ve gökyüzünde kanatları ile uçan her tür kuş sizin gibi ümmettir”¹⁹¹⁰ ayeti buna örnek teşkil etmektedir.

¹⁸⁹⁹ el-Bâkara 2/143.

¹⁹⁰⁰ Al-i İmrân 3/ 110.

¹⁹⁰¹ Al-i İmrân 3/113.

¹⁹⁰² el-A’râf 7/ 159, 181.

¹⁹⁰³ Hûd 11/8.

¹⁹⁰⁴ en-Nahl 16/120.

¹⁹⁰⁵ el-Bakara 2/128.

¹⁹⁰⁶ el-Mâide 5/48.

¹⁹⁰⁷ el-Bakara 2/ 134, 141; Al-i İmrân 3/104; en-Nisâ 4/ 41; el- En’âm 6/108; el-A’râf 7/34, 38, 164; Yûnus 10/47, 49; Hûd 11/8; Yûsuf 12/45; er-R’ad 13/ 30; el-Hicr 15/5; en-Nahl 16/ 36, 84, 89, 92, 92; el-Hac 22/34, 67; el-Mü’minûn 23/ 43, 44; en-Neml 27/ 83; el-Kasas 28/ 23, 75; el-Fâtır 35/ 24; el-Mü’min 40/ 5; ez-Zuhuf 43/ 22, 23; el-Câsiye 45/ 28, 28.

¹⁹⁰⁸ el-En’âm 6/ 38, 42; el-A’râf 7/38; Hûd 11/ 48, 48; er-Ra’d 13/ 30; en-Nahl 16/ 63; el-Ankebût 29/ 18; el-Fâtır 35/ 42; Fussilet 41/ 25; el-Ahkâf 46/ 18; el-A’râf 7/160, 168.

¹⁹⁰⁹ el-Kasas 28/23

¹⁹¹⁰ el-En’âm 6/38.

2.12.4. Hadislerde Ümmet

Ümmet kavramının semantiğinde hadislerin etkisi oldukça fazladır. Yani ümmet kavramının lügavî anlamlarından ayrılıp Hz. Muhammed (s.a.v.)'e inanan insanların tamamını ifade etmesinde efendimizin hadislerinin payı büyüktür. Zira bu kavramın zikredildiği hadislerde genellikle peygamberimiz (s.a.v.), kendisinin getirdiği dine inan kişileri kastetmiştir.

İlgili hadislerin bazıları şöyledir:

*“Ümmetimden bir grup hak üzerine galip olmaktan geri durmaz. Allah'ın emri gelice de onlar galiptirler”*¹⁹¹¹

*“Ümmetim dalalet üzerine birleşmez”*¹⁹¹²

*“Ümmetim içinde beni en çok sevenlerden bir kısmı benden sonra gelenler arasında olacaktır.”*¹⁹¹³

Mezkûr rivayetlerden de anlaşılacağı üzere ümmet kavramı bu hadislerde “Hz. Peygambere inanan topluluk” anlamındadır. Özellikle son hadisten de açıkça anlaşılacağı gibi hem peygamber efendimizin dönemindeki topluluğa hem de daha sonra gelen topluluğa ümmet denilmektedir. Bu durum da topluluk anlamına gelen ümmet kavramındaki bağın herhangi bir topluluk olamadığı; inanç bağı ile bir araya gelmiş kişilerden oluşan topluluk olduğu; özel olarak da Hz. Muhammed'e (s.a.v.) inanan topluluk olduğu anlaşılmaktadır.

Diğer bazı hadislerde ise ümmet kavramı “geçmiş peygamberlere inanan topluluk” anlamında zikredilmiştir. O hadislerden birkaçı şöyledir:

*“Bu ümmet diğer ümmetlere göre daha faziletlidir”*¹⁹¹⁴

*“Kıyamet günü ümmeti en çok olan peygamberin ben olacağını ümit ediyorum”*¹⁹¹⁵

“Sizler, kendinizden önce gelen ümmetlerin sünnetine kulacı kulacına, arşını arşınına ve hatta karışı karışına muhakkak tıpa tıp uyacaksınız. Hatta onlar daracak bir

¹⁹¹¹ Buhârî, “Menâkıb” 28.

¹⁹¹² İbni Mace “Fiten” 8.

¹⁹¹³ Müslim, “Cennet” 8.

¹⁹¹⁴ Buhârî, “İcâre” 8, 9, 11.

¹⁹¹⁵ Buhârî, “Fedâilu'l-Kur'ân” 1.

*keler deliğine bile girseler siz de oraya gireceksiniz. Orada hazır bulunan sahabiler ‘Onlar Yahudi ve Hristiyan mı? Diye sorunca. Efendimiz: Bunlar değilse kim olur’ dedi.”*¹⁹¹⁶

*Şüphesiz her ümmetin bir fitnesi vardır. Ümmetimin fitnesi (imtihan vesilesi) de maldır.”*¹⁹¹⁷

Ümmet kavramı peygamberimizin hadislerinde bazen “insan dışındaki diğer canlı gruplarını” da anlatmak için kullanıldığı görülür. Aşağıda zikredilecek olan hadis bu minvaldedir.

*“Eğer köpek, ümmetlerden bir ümmet olmasaydı, hepsinin öldürülmesini emrederdim. Öyleyse onların siyah olanlarını öldürün. Sürü veya av veya ziraat köpeği dışında bir köpek besleyen kimsenin ecrinden her gün bir kırat eksilir.”*¹⁹¹⁸

2.12.5. Garîbu’l-Kur’ân Eserlerinde Ümmet

Râgıb el-İsfahânî’ye göre ümmet, “kendi hür iradeleri ile ya da zorunlu olarak - insanlar dışında kalan diğer canlılar örneğinde olduğu gibi- aynı zamanda aynı yerde ya da aynı dine inanma neticesinde bir arada olan topluluktur.”¹⁹¹⁹

Kirmânî’ye göre ümmet, “araplar,”¹⁹²⁰ “peygamberler,” “Yahudi ve Hristiyanların ataları,”¹⁹²¹ gibi farklı anlamlar ifade etmektedir.

Es-Sicistânî, ümmet kavramını “peygamberlere uyan kişiler,” “hayrı barındıran birey,” “din” “zaman,” “unutmak,” “güzel boylu,” “tek başına bir dine inanan kişi” ve “anne” anlamlarına yormuştur.¹⁹²²

Firuzâbâdî’ye göre ümmet, “hayırlı adam,” “imam,” “peygamber gönderilen topluluk,” “her canlı nesil,” “cins/tür,” “diğer dinlerden ayrılıp hak üzere olan,” “zaman,” “boy-pos,” “yüz,” “bilgin,” “itaat,” “canlılık” ve “yol” anlamlarını ifade eder.

¹⁹¹⁶ Buhârî, “Enbiyâ” 21/50.

¹⁹¹⁷ Tirmizî, “Zühd” 26

¹⁹¹⁸ Müslim, “Müsakat” 50; Tirmizî “Ahkâm” 4.

¹⁹¹⁹ Ragıb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi’l-Kur’ân*, 86.

¹⁹²⁰ Kirmânî, *Ğerâibu’t-Tefsir*, 1/176.

¹⁹²¹ Kirmânî, *Ğerâibu’t-Tefsir*, 1/179.

¹⁹²² es-Sicistânî, *Ğarîbu’l-Kur’ân*, 27.

Aynı kavram Allah için kullanıldığında onun yarattığı mahlukatı, erkek için kullanıldığında ailesi anlamını ifade eder.¹⁹²³

Ümmet kelimesinin başka bir türevi olan “ümmî” ile bağlantısı vardır. Her ikisi de aslı olan anneye nisbet edilir. Peygamber efendimizden bahseden bir ayette “*ümmi peygamber*”¹⁹²⁴ şeklinde nitelendirilmesi efendimizin annesinden doğduğu gibi okuma yazma bilmemesi; “ümmül kitap”ın (Fatiha suresi) kendisine nazil olması, “ümmül kurâli” (Mekkeli) olması, annesinden doğduğu gibi günahsız olarak rabbine dünmesi ya da ümmi ifadesi “ümmet” ifadesinden alındığı içindir. Zira O (s.a.v.) sürekli olarak “ümmetim ümmetim” derdi.¹⁹²⁵

Ümmet, bir açıdan “önder olan bir topluluğun ismidir.” Her dönemde önder olan halkı da böyledir. Razi’ye göre “وَكذلك جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا: böylece biz, sizi dengele ve ölçülü bir toplum kıldık”¹⁹²⁶ ayetinde ümmet kavramının belirtisiz (nekra) gelmesinin nedeni de “her dönemdeki insan topluluğunu” ifade etmesi içindir.¹⁹²⁷

Ümmet kavramı, bir bakıma imam kelimesinden alınmış ve “farklı insan gruplarına öncü olan ve kendisine tabi olunan topluluktur.” Diğer bir ifade ile bir imamın (başkanın) önderliğinde sağlam bir topluluk inşa edip farklı açılardan faaliyette bulunan ve diğer kişilere önderlik yapabilecek bir gruptur. Böyle bir topluluk mümin olabileceği gibi kafir bir topluluk da olabilir. Islah eden bir grup olabileceği gibi ifsad eden bir grup da olabilir. Bireylere göre imamın (önder kişinin) konumu neyse ve nasılsa toplumsal bazda da ümmetin konumu odur. Ümmet, inanç ve gaye yönünden bir asla bağlı olup önderlik kurumunun altında bir araya gelmiş kişilerden oluşan topluluktur.¹⁹²⁸

2.12.6. Vücûh ve Nezaîr Eserlerinde Ümmet

Mukatil b. Süleyman ümmet kelimesinin Kur’ân’da dokuz anlamda kullanıldığını ifade etmiştir:¹⁹²⁹

1) İnsan topluluğu:

¹⁹²³ Firuzâbâdi, *el-Kamûsü'l-Muhît*, 1076; San’ânî, *Tefsiru Ğaribi'l-Kur’ân*, 85.

¹⁹²⁴ el-A’râf 7/157.

¹⁹²⁵ Ebu İsa el-Medenî, *Mecmu’l-Muğîs*, 1/90- 91.

¹⁹²⁶ el-Bakara 2/143.

¹⁹²⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 4/111.

¹⁹²⁸ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, (İstanbul: Bedir Yay. 1993), 1/508.

¹⁹²⁹ Mukatil b. Süleyman, *el vücûh ve’n-Nezaîr*, s. 53-56.

رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةٌ مُسْلِمَةٌ لَّكَ“
kişiler yap, soyumuzdan gelenlerden de sana teslim olmuş bir toplum oluştursun”¹⁹³⁰

تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ“: Onlar, gelip geçen bir toplumdur”¹⁹³¹ ve

مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ“: Onlardan aşırılığa kaçmayan bir zümre vardır”¹⁹³² mealindeki ayetlerde ümmet “insan topluluğu” anlamındadır.¹⁹³³

2) İslam dini:

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً“: İnsanlar bir tek ümmetti”¹⁹³⁴

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً“: Allah dileyseydi sizi tek bir ümmet yapardı”¹⁹³⁵ mealindeki ayetlerde ümmet kelimesiyle “İslam dinine inanan kişiler” kastedilmiştir.¹⁹³⁶

3) Sayılı yıllar:

وَلَنُؤَخِّرَنَّهُمْ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ لِّيَقُولُوا مَا يَحِبُّهُمْ“: Eğer kendilerinden ilerideki sayılı bir süreye kadar azabı geciktirecek olsak, mutlaka: “Onu ne engelliyor?” derler.”¹⁹³⁷

وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ“: Uzun bir süre sonra, ikisi arasından kurtulmuş olan hatırladı ve şöyle dedi...”¹⁹³⁸ mealindeki ayetlerde ümmet ifadesi “yıl/sene” anlamına gelmektedir.¹⁹³⁹

4) Grup/kavim Topluluk:

أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ“: Bir ümmet diğer bir ümmetten (sayıca ve malca) daha gelişkindir diye,”¹⁹⁴⁰ ve

وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنَسَكًا“: her topluluğa ayrı bir ibadet biçimi belirledik”¹⁹⁴¹ mealindeki ayetlerde ümmet kelimesi, “topluluk” anlamındadır.¹⁹⁴²

5) İmam, Hayırda öncü:

¹⁹³⁰ el-Bakara 2/128.

¹⁹³¹ el-Bakara 2/141.

¹⁹³² el-Mâide 5/66.

¹⁹³³ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve 'n-Nezâir*, 53.

¹⁹³⁴ el-Bakara, 2/213.

¹⁹³⁵ el-Mâide 2/48.

¹⁹³⁶ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve 'n-Nezâir*, 54.

¹⁹³⁷ Hûd, 11/8.

¹⁹³⁸ Yûsuf 12/45.

¹⁹³⁹ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve 'n-Nezâir*, 54.

¹⁹⁴⁰ en-Nahl 16/92.

¹⁹⁴¹ el-Hac 22/34.

¹⁹⁴² Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve 'n-Nezâir*, 54.

“إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا” *Şüphesiz İbrahim, Allah’a itaat eden, hakka yönelen bir önder idi*”¹⁹⁴³ ayetinde zikredilen ümmet kavramı “kendisine uyulan/tabi olunan kişi” anlamındadır.¹⁹⁴⁴

6) İnkâr eden geçmiş toplumlar:

“وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ” *Her ümmetin bir peygamberi vardır.*”¹⁹⁴⁵ ve

“مَّا تَسْقُطُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلُهَا وَمَا يَسْتَأْجِرُونَ” *Hiçbir ümmet, ecelinin önüne geçemez ve onu geciktiremez*”¹⁹⁴⁶ mealindeki ayetlerde ümmet kelimesi, “eski topluluklardan inkâr eden bireyler” anlamındadır.¹⁹⁴⁷

7) Hz. Muhammed’e iman eden topluluk:

“كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ” *Siz insanlar için çıkarılmış en iyi toplumsunuz*”¹⁹⁴⁸ ve

“وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا” *İşte böylece sizin dengeli bir ümmet kıldık*”¹⁹⁴⁹ mealindeki ayetlerde ümmet ile Hz. Muhammed (s.a.v.)’e inanan kişiler kastedilmiştir.¹⁹⁵⁰

8) Hz. Muhammed’in inkâr eden ümmeti:

“كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ لَبِثُوا عَلَىٰ ظُهُورِهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ” *Kendilerinden önce nice toplumların gelip geçtiği bir topluma seni gönderdik ki, sana vahyettiğimizi onlara okuyup duyurasın*”¹⁹⁵¹ mealindeki ayette ümmet ifadesi Hz. Muhammed (s.a.v.)’in ümmetinden olup ona inanmayan kişiler anlamındadır.¹⁹⁵²

9) Halk/yaratık:

“وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَّةٌ أَمْثَلُكُمْ” *Yeryüzündeki bütün canlılar, gökyüzünde iki kanadıyla uçan bütün kuşlar, tıpkı sizin gibi toplumlardır (ümmetlerdir)*”¹⁹⁵³ mealindeki bu ayette de ümmet kelimesi, “mahluk” anlamındadır.¹⁹⁵⁴

¹⁹⁴³ en-Nahl 16/120.

¹⁹⁴⁴ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-Nezâir*, 55.

¹⁹⁴⁵ Yûnus 10/47.

¹⁹⁴⁶ el-Hicr 15/5.

¹⁹⁴⁷ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-Nezâir*, 55.

¹⁹⁴⁸ Al-i İmrân 3/110.

¹⁹⁴⁹ el-Bakara 2/143.

¹⁹⁵⁰ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-Nezâir*, 55.

¹⁹⁵¹ er-Ra’d 13/30.

¹⁹⁵² Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-Nezâir*, 56.

¹⁹⁵³ el-En’am 6/38.

¹⁹⁵⁴ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-Nezâir*, 56.

Ebû Hilâl el-Askerî'ye göre ümmet kelimesi, kastetmek anlamına hamledilir. Bu kavram işbirliği ve yardımlaşma üzerine toplanan grubu ifade edip, Kuran-ı Kerim'de Cemaat, din (küfür/şirk), İslam dini, millet, yıl/zaman, topluluk, imam/önder, her bir peygamberin ümmeti/kavmi, Hz. Muhammed'in inan ümmeti ve Hz. Muhammed'in inkar eden ümmeti olmak üzere toplam on anlamda kullanılmıştır.¹⁹⁵⁵

İbni Cevzi'ye göre insanların bir sınıfı, grub/cemaat anlamında olan ümmet, Kur'ân-ı Kerîm'de beş anlamda zikredilmiştir. Ona göre ümmet kavramı Kur'ân'da Cemaat, millet, zaman, imam, sınıf/grup anlamlarında kullanılmıştır.¹⁹⁵⁶

Damağani de ümmet kavramını insan topluluğu, millet/din, sayılı yıllar, kavim, imam, inanan ya da inanmayan geçmiş toplumlar, Hz. Muhammed'in inanan ümmeti, Hz. Muhammed'in inkar eden ümmeti, mahluk/varlık olmak üzere dokuz farklı anlamda kullanıldığını vurgulamıştır.¹⁹⁵⁷

2.12.7. Tefsir Eserlerinde Ümmet

Mukâtil'in ümmet kelimesini insan topluluğu olarak ele aldığı “*Rabbimiz! İkimizi sana teslim olmuş kişiler yap, soyumuzdan gelenlerden de sana teslim olmuş bir ümmet oluştursun.*”¹⁹⁵⁸ “*Onlar, gelip geçen bir ümmetti.*”¹⁹⁵⁹ ve “*Onlardan aşırılığa kaçmayan bir ümmet vardır.*”¹⁹⁶⁰ mealindeki ayetlerde müfessirler bu kavramı, “Hz. Muhammed'in ümmeti,”¹⁹⁶¹ “Allah Resulüne düşmanlıkta bir araya gelmiş kişiler,” “Allah'a iman eden topluluk”¹⁹⁶² “genel anlamda bir topluluk,” “nesil/soy,”¹⁹⁶³ “Arap toplumu,”¹⁹⁶⁴ “insan topluluğu,”¹⁹⁶⁵ “Hz. İbrahim, Hz. İsmail, Hz. İshak, Hz. Yakup ve soyları”¹⁹⁶⁶ anlamlarında olduğunu zikretmişlerdir.

Mukatil'in ümmeti İslam dini anlamıyla karşıladığı “*İnsanlar bir tek ümmetti.*”¹⁹⁶⁷ “*Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı.*”¹⁹⁶⁸ mealindeki ayetlerde müfessirler, bu

¹⁹⁵⁵ el-Askerî, *el-Vücûh ve 'n-Nezaîr*, 31-36.

¹⁹⁵⁶ İbni Cevzî, *Nezhetu Â'yuni 'n-Nevâzîr fî İlmi 'l-Vücûhi ve 'n-Nezaîr*, 142-144.

¹⁹⁵⁷ Damağani, *el-Vücûh ve 'n-Nezaîr li Elfâzi Kitabi 'l-Aziz*, 100-101.

¹⁹⁵⁸ el-Bakara 2/128.

¹⁹⁵⁹ el-Bakara 2/141.

¹⁹⁶⁰ el-Mâide 5/66.

¹⁹⁶¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/322.

¹⁹⁶² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/269.

¹⁹⁶³ Ebû Hayyân, *Tefsiru Bahri 'l-Muhît*, 1/559.

¹⁹⁶⁴ İbni Kesîr, *Tefsiru Kur'âni 'l-Azîm*, 2/94.

¹⁹⁶⁵ Taberî, *Cami 'ul-Beyân*, 2/566.

¹⁹⁶⁶ Şevkânî, *Fethu 'l-Kadîr*, 1/284.

¹⁹⁶⁷ el-Bakara, 2/213.

kavramı “İslam dini,” “küfür,” “Hz. Adem ve Hz. Nuh dönemi arasındaki insanlar,”¹⁹⁶⁹ “sadece Hz. Adem, Hz. Nuh’un gemisindeki kişiler”¹⁹⁷⁰ anlamlarıyla açıklamışlardır.

Mukâtil’in ümmet kavramını sayılı yıllar anlamıyla karşıladığı *Eğer kendilerinden ilerideki sayılı bir ümmete kadar azabı geciktirecek olsak, mutlaka: “Onu ne engelliyor?” derler.*¹⁹⁷¹ “Bir ümmetten sonra, ikisi arasından kurtulmuş olan hatırladı ve şöyle dedi...”¹⁹⁷² mealindeki ayetlerde müfessirler de bu kavramı “zaman/süre”¹⁹⁷³ “bir grup müddet/ vakit”¹⁹⁷⁴ anlamında olduğunu zikretmişlerdir.

Mukâtil’in ümmet kavramını grup/kavim/topluluk anlamıyla karşıladığı “Bir ümmet diğer bir ümmetten (sayıca ve malca) daha gelişkindir diye,”¹⁹⁷⁵ ve “her ümmete ayrı bir ibadet biçimi belirledik”¹⁹⁷⁶ mealindeki ayetlerde müfessirler, ümmet kelimesini “Kureyş topluluğu,” “Müslüman topluluk,”¹⁹⁷⁷ “cemaat/grup”¹⁹⁷⁸ “kabile, taife/grup”¹⁹⁷⁹ “insanlar,” “anlaşma yapılan kişiler”¹⁹⁸⁰ “müşrikler grubu”¹⁹⁸¹ anlamlarıyla karşılamıştır.

Mukâtil’in ümmet kavramını imam/hayırda önder anlamıyla karşıladığı “Şüphesiz İbrahim, Allah’a itaat eden, hakka yönelen bir ümmet idi.”¹⁹⁸² ayetinde müfessirler, aynı kavramı “aralarında bir toplayıcı özellik bulunan büyük insan topluluğu,”¹⁹⁸³ “hayırda öncü,” “tek başına inanan kişi,”¹⁹⁸⁴ “hayrı kendisinde barındıran,”¹⁹⁸⁵ “tek başına ümmet,”¹⁹⁸⁶ “bilgin insan ve imam”¹⁹⁸⁷ anlamlarıyla karşılamışlardır.

¹⁹⁶⁸ el-Mâide 2/48.

¹⁹⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/421; İbni Kesir, *Tefsiru Kur’âni’l-Azîm*, 2/279.

¹⁹⁷⁰ Kurtûbî, *el-Cami’u li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/405

¹⁹⁷¹ Hûd, 11/8.

¹⁹⁷² Yûsuf 12/45.

¹⁹⁷³ Kurtûbî, *el-Cami’u li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 11/77; İbni Kesîr, *Tefsiru Kur’âni’l-Azîm*, 7/419.

¹⁹⁷⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/175.

¹⁹⁷⁵ en-Nahl 16/92.

¹⁹⁷⁶ el-Hac 22/34.

¹⁹⁷⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/470.

¹⁹⁷⁸ Şevkânî, *Fethu’l-Kâdir*, 3/264.

¹⁹⁷⁹ Kûrtûbî, *el-Cami’u li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 12/420.

¹⁹⁸⁰ Taberî, *Cami’ul-Beyân*, 14/345.

¹⁹⁸¹ İbni Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 14/266.

¹⁹⁸² en-Nahl 16/120.

¹⁹⁸³ İbni Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 14/315.

¹⁹⁸⁴ Kûrtûbî, *el-Cami’u li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 14/393-394; İbni Kesîr, *Tefsiru Kur’âni’l-Azîm*, 8/365-366.

¹⁹⁸⁵ Kurtûbî, *el-Cami’u li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 12/457.

¹⁹⁸⁶ er-Râzî, *Tefsiru’l-Kebîr/Mefâtihi’l-Gayb*, 20/ 136.

¹⁹⁸⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/482; Şevkânî, *Fethu’l-Kâdir*, 3/280.

Mukâtil'in ümmet kelimesini inkar eden toplumlar anlamıyla karşıladığı “*Her ümmetin bir peygamberi vardır.*”¹⁹⁸⁸ ve “*Hiçbir ümmet, ecelinin önüne geçemez ve onu geciktiremez*”¹⁹⁸⁹ mealindeki ayetlerde müfessirler, “geçmiş milletler,”¹⁹⁹⁰ “topluluk”¹⁹⁹¹ anlamlarıyla karşılamışlardır.

Mukâtil'in ümmet kelimesini Hz. Muhammed'e iman eden topluluk anlamıyla karşıladığı “*Siz insanlar için çıkarılmış en iyi ümmetsiniz*”¹⁹⁹² ve “*İşte böylece sizin dengeli bir ümmet kıldık .*”¹⁹⁹³ mealindeki ayetlerde müfessirler aynı kelimeyi “insan topluluğu,”¹⁹⁹⁴ “Hz. Peygamber ile Mekke'den Medine'ye hicret eden kişiler,” “insanlar,” “insanlardan faziletli (salih olanlar)” “din ehli,”¹⁹⁹⁵ “cemaat/topluluk,” “bir çağda yaşayanlar,”¹⁹⁹⁶ “topluma önderlik edecek olan grup”¹⁹⁹⁷ anlamlarıyla ifade etmişlerdir.

Mukâtil'in ümmet kelimesinin Hz. Muhammed'in inkar eden ümmeti anlamıyla karşıladığı “*Kendilerinden önce nice ümmetlerin gelip geçtiği bir ümmete seni gönderdik ki, sana vahyettiğimizi onlara okuyup duyurasın*”¹⁹⁹⁸ mealindeki ayette müfessirler aynı kelimeyi “cemaat, grup/topluluk”¹⁹⁹⁹ anlamlarıyla karşılamıştır.

Mukâtil'in ümmet kelimesini halk/yaratık anlamıyla karşıladığı “*Yeryüzündeki bütün canlılar, gökyüzünde iki kanadıyla uçan bütün kuşlar, tıpkı sizin gibi ümmetlerdir*”²⁰⁰⁰ mealindeki ayette müfessirler, “sınıf/grup”, “yaratık”,²⁰⁰¹ “düzenli topluluk” ve “canlı”²⁰⁰² anlamlarıyla karşılamıştır.

¹⁹⁸⁸ Yûnus 10/47.

¹⁹⁸⁹ el-Hicr 15/5.

¹⁹⁹⁰ Taberi, *Cami'ul-Beyân*, 18/188.

¹⁹⁹¹ Şevkânî, *Fethu'l-Kâdir*, 3/166.

¹⁹⁹² Al-i İmrân 3/110.

¹⁹⁹³ el-Bakara 2/143.

¹⁹⁹⁴ Taberî, *Cami'ul-Beyân*, 2/626.

¹⁹⁹⁵ Taberi, *Cami'ul-Beyân*, 5/671; Kurtûbî, *el-Cami'u li Ahkami'l-Kur'an*, 5/259.

¹⁹⁹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 4/48.

¹⁹⁹⁷ Karaman vd. *Kur'an Yolu Tefsiri*, 1/651.

¹⁹⁹⁸ er-Ra'd 13/30.

¹⁹⁹⁹ Taberi, *Cami'ul-Beyân*, 13/530; Şevkânî, *Fethu'l-Kâdir*, 3/112; Merâğî, *Tefsiri'l-Merâğî*, 13/102-103.

²⁰⁰⁰ el-En'am 6/38.

²⁰⁰¹ İbni Kesîr, *Tefsiru Kur'âni'l-Azîm*, 6/31; Kurtûbî, *el-Cami'u li Ahkami'l-Kur'an*, 8/371; Taberî, *Cami'ul-Beyân*, 9/233; Şevkânî, *Fethu'l-Kâdir*, 2/160.

²⁰⁰² Karaman vd. *Kur'an Yolu Tefsiri*, 2/399.

2.12.8. Ümmet Kavramı Hakkında Genel Değerlendirme

Ümmet kavramının asıl/temel anlamı “aynı zamanda ya da aynı mekânda bir araya gelen akıllı ya da aklısız varlıklardan oluşan topluluktur.” Ümmet kavramı, Kur’ân-ı Kerîm’de çok az farklı şekilde kullanıldığı görülmektedir. İnanç birliği, büyük ya da küçük birlik, akraba, soy birliği, din ve şariat gibi farklı anlamlar için kullanılmış olsada bu anlamlar arasında ortak bir payda vardır. O payda da “ait olma (mensubiyet)” anlamıdır. Buna göre ümmet kavramı “aile, millet, kavim ve benzeri her türlü sosyal birliği oluşturan genel anlamda bir gruptur.”²⁰⁰³ Ümmet kavramının kökeninin “ümm”/anne ile münesebeti vardır. Bu münasebet sebebiyle ümmet, ortak bir paydaya (asla) bağlı kişilerin, ortak bir gayeyi paylaşarak ve bu gayelerine ulaşmak amacı ile bir araya gelen topluluk şeklinde tanımlanmıştır.

İslam dini gelmeden önce de cahiliyye dönemindeki Araplar “ümmet” kelimesini ifadelerinde kullanmışlardır. Ancak islam dininin ona yüklediği anlam olan “temelinde inanç birliği olup mahlûkatın yararına çalışan evrensel bir oluşum” anlamında kullanıldığına rastlanılmamıştır. O dönemlerde sadece yukarıda zikredilen lügavi anlamları kastedilmiştir. Daha sonra İslam dini gelince bu kavram, temel anlamı “toplum” olmak üzere farklı anlamlarda kullanılmıştır. Daha sonra Allah Resulü’nün (s.a.v.) hadislerinde “temelinde inanç birliği bulunan grupları” ifade ettiği “ümmetim” ifadelerinden de anlaşılacağı gibi bu kavram İslam toplumunu ifade eder hale gelmiştir. Zamanla ümmet kavramı yalın olarak zikredildiğinde bile “İslam toplumunun inananlarını” ifade eden bir kavram olmuştur.²⁰⁰⁴

Ümmet, kastetmek anlamında olan “امت الشيء /ememtu’ş-şey” kelimesinden türemiş olup “maksatları aynı olan kişiler” anlamındadır.²⁰⁰⁵ Ümmet kelimesinin aslı “cemaat/insan topluluğu” anlamında olup ümmetler de zaman ve yıllarda var olduklarından dolayı zamana da ümmet denilmiştir.²⁰⁰⁶ Dolayısı ile zamana ümmet denmesi asıl anlam olmayıp mecâzi anlam olduğu için bu anlam ümmet kelimesinin vecihlerinden olamaz.

²⁰⁰³ Mustafa Aydın, *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı*, (İstanbul: Pınar Yay. 1991), 39.

²⁰⁰⁴ Nihat Uzun, *Kur’ân’da Ümmet Kavramı*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 30.

²⁰⁰⁵ Şevkânî, *Fethu’l-Kâdir*, 1/377.

²⁰⁰⁶ Kurtûbî, *el-Cami’u li Ahkâmî’l-Kur’ân*, 11/77.

Hız. İbrahim'in ümmet olarak nitelendirilmesi "fazilet, lütuf ve kemal sıfatlarında başlı başına bir ümmet konumunda olduğu varsayılarak" ya da "onun getirdiği dinde tek ümmet olması hasebiyledir." Zira o vakitlerde onun dışında Allah'ın birliğine inanan başka kimse yoktu.²⁰⁰⁷ Bundan dolayı da Hız. İbrahim'e de ümmet denmesi hakiki anlamı olmayıp mecâzi ve istiare yoluyladır.

Ümmet kavramının inkâr eden toplumlar olduğu ifade edilen "*Her ümmetin bir peygamberi vardır.*"²⁰⁰⁸ Ve "*Hiçbir ümmet, ecelinin önüne geçemez ve onu geciktiremez*"²⁰⁰⁹ mealindeki ayetlerde ise inkar anlamı "ümmet" kelimesinden anlaşılmamaktadır. Mutlak olan bir ayeti takyid delili olmadan herhangi bir kayıtla kayıtlandırmak caiz değildir. Bu ayette de hiçbir müfessir ümmet kavramını "geçmiş" kaydı ile kayıtlamamıştır. Dolayısıyla ümmet kavramı bu ayette de asıl anlamı olan "insan topluluğu" anlamındadır.

Hız. Peygambere iman eden topluluk anlamı da böyledir. Hız. Muhammed'in ümmeti olduğu söylenen ayette ümmet kavramı, Taberi'nin de ifade ettiği gibi²⁰¹⁰ sadece insan topluluğu anlamındadır. Ayette Peygambere iman etme kaydı zikredilmemiştir. Ya da bu ayette ümmet kavramını insanlara önderlik edecek toplum anlamına da hamletmek mümkündür. Nitekim bu ümmet hakkında Kur'ân'da "*İşte böylece, siz insanlara şahit olasınız, Peygamber de size şahit olsun diye sizi vasat (örnek) bir ümmet yaptık*"²⁰¹¹ buyurulmuştur. Yani yüce Allah müminleri dengeli, uyumlu, mütedil, hayırlı bir ümmet kılmıştır. Hız. Peygamber güzel ahlâkı tamamlamak için gönderilmiş bir peygamber olduğu gibi ümmeti de bu ahlâkı yaşamak ve insanlığa öğretmek için görevlendirilmiş en hayırlı ümmettir. Nitekim Hız. Peygamber de ümmetinin "en hayırlı ümmet" olduğunu vurgulamıştır.²⁰¹²

Mukatıl'in ilgili ayetlerin tefsirinde zikrettiği bütün bu anlamlar, ümmet kavramının farklı anlamları olmayıp hepsi de "ümmet" kelimesinin ifadesi ile kastedilen manalardır.²⁰¹³

²⁰⁰⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/482 İbni Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 14/315-316; er-Râzî, *Tefsiru'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, 20/136.

²⁰⁰⁸ Yûnus 10/47.

²⁰⁰⁹ el-Hicr 15/5.

²⁰¹⁰ Taberî, *Cami'ul-Beyân*, 2/626.

²⁰¹¹ el-Bakara 2/143.

²⁰¹² Karaman vd. *Kur'ân Yolu Tefsiri*, 1/651-652.

²⁰¹³ Zeydân, *lâ vüçûh velâ Nezâir*, 481.

Kur'ân'ı Kerim'de ümmet kavramı, “genel olarak topluluk” anlamını ifade etmektedir. Bu minvalde bazen “akıllı canlıların oluşturmuş olduğu topluluğa ve bir arada yaşayan fertlere ve cemaatlere” işaret eder. Örneğin Hz. Musa'dan bahseden “*Medyen suyuna varınca orada insanlardan bir ümmet ile karşılaştı*”²⁰¹⁴ ayetinde ümmet kavramı, kabile ve kalabalık bir cemaat anlamını ifade eder. Ümmet kavramının oluşturmuş olduğu toplum insan dışındaki diğer varlıklardan da müteşekkil olabilmektedir. “*Yeryüzünde gezen her türlü canlı ve gökyüzünde kanatları ile uçan her tür kuş sizin gibi ümmettir.*”²⁰¹⁵ ayeti buna örnek teşkil etmektedir.

Kur'ân'da zikredilen ümmet kavramı, “aynı zamanda ya da aynı mekânda bir araya gelen kişiler kastedilmiştir.” Ayrıca bunların tamamı da insanlar/akıllı kişiler kastedilmiştir. Sadece En'am suresindeki “*Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve gökyüzünde iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi sizin gibi topluluklardır.*”²⁰¹⁶ ayetinde insan dışındaki diğer canlılar da ümmet olarak ifade edilmiştir ki bu da kavramın asıl anlamı olan bir araya gelmiş gruplar anlamına uygundur.

“*Bir ümmet sonra hatırladı*”²⁰¹⁷ ayetinde ümmet “birbirini takip eden uzun yıllar” anlamını ifade eder.²⁰¹⁸ Bu ayette zaman, ümmet olarak zikredilmiş ve onun bir vechi sayılmıştır. Buna göre zaman, ümmet kavramının topluluk anlamından başka bir anlamda kullanıldığından dolayı ümmetin bir vechi sayılabilir.

“*İbrahim bir ümmetti.*”²⁰¹⁹ ayetinde ümmet, önder/öncü anlamını ifade edebileceği gibi tek başına inanan²⁰²⁰ hayrı kendisinde barındıran,²⁰²¹ tek başına ümmet,²⁰²² bilgin insan, imam²⁰²³ anlamlarına da yorumlanabilir.

Bu itibarla ümmet kavramının en fazla üç vechinden bahsetmek mümkündür. Onları da bir vecheye indirmek uygundur ancak zorlama yorumlar olacağından dolayı bu tür tevellere başvurulmaması daha uygun olacaktır.

²⁰¹⁴ el-Kasâs 28/23.

²⁰¹⁵ el-En'âm 6/38.

²⁰¹⁶ el-En'am 6/38.

²⁰¹⁷ Yûsuf 12/45.

²⁰¹⁸ Hasan Cebel, *el-Mu'cemu'l-İştikakî*, 4/2013.

²⁰¹⁹ en-Nahl 16/120.

²⁰²⁰ Kurtûbî, *el-Cami'u li Ahkami'l-Kur'an*, 14/393-394; İbni Kesîr, *Tefsiru Kur'âni'l-Azîm*, 8/365-366.

²⁰²¹ Kurtûbî, *el-Cami'u li Ahkami'l-Kur'an*, 12/457.

²⁰²² er-Râzî, *Tefsiru'l-Kebîr/Tefâtihu'l-Gayb*, 20/136.

²⁰²³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/482; Şevkânî, *Fethu'l-Kâdîr*, 3/280.

SONUÇ

Çokanlamlılık, bir kelimenin farklı bağlamlarda çeşitli anlamlara gelebilme özelliğini ifade eder. Bir kelimenin yer aldığı metin, cümle ya da bağlamın yapısına bağlı olarak farklı anlam katmanlarına sahip olması, dilin esnekliği ve ifade gücü açısından önemli bir göstergedir. Bu olgu, kelimelerin yalnızca iletişim aracı olmakla kalmayıp, aynı zamanda insan düşüncesinin çok boyutlu yapısını yansıtan birer temsil unsuru olduğunu da ortaya koyar.

Herhangi bir dilin kelime dağarcığını oluşturan bir sözlüğe sathi bir bakış dahi kelimelerin karşılığında genellikle birden fazla anlamın bulunduğunu gösterecektir. Bunun nedeni, kelimelerin zamanla ilk anlamlarının ötesine geçerek yeni anlamlar kazanmasıdır. Öyle ki yeni kazanılan bu anlamlar kimi zaman kelimenin ilk anlamının tamamen dışında bir manaya da geliyor olabilir.

Çokanlamlılığa neden olan faktörlerden biri, kelimelerin anlam dünyasında yaşanan değişimler ve dönüşümlerdir. Örneğin ilk manası itibarı ile genel bir anlam ifade eden bir kelime zaman içinde sınırlı bir anlama evrilmekte ve artık özel bir anlam kazanmaktadır. Şayet bu yeni anlam baskın biçimde öne çıkmış olsa, ancak eski anlam da bütünüyle unutulmamış olsa, yani kelime her iki anlama da yerine göre işaret ediyorsa bu durum kelimedeki çokanlamlılık özelliğini gösterir.

Kur'ân, salât ve zekât gibi, İslâm'dan önce de cahiliye Arapları tarafından dilde mütedavil biçimde kullanılan bazı kelimelerin ilk anlamlarını da ihmal etmeden daha özel manalara gelecek yeni anlamlarla donatmış, dolayısıyla kelimenin hem genel hem de özel anlamda kullanıldığı yeni bir dil atmosferi Kur'ân'da kendisine yer bulmuştur. Bazen bu yeni anlamlar, ilk anlamın da önüne geçerek dini bir ıstılah olarak toplum içinde çok daha yaygın biçimde istimal edilmeye başlanmıştır.

Çokanlamlılık, Kur'ân tefsiri bağlamında özenle ele alınması gereken bir olgudur. Kur'ân ilimleri ve tefsir usulü alanında eserler kaleme alanların bu konuya özel bir dikkat göstermeleri, vücûh ve nezâir adıyla ayrıntılı eserler yazmaları, hatta bu konunun "Vücûh ve Nezâir" adı altında bir Kur'ân ilim dalı haline gelmesi, konunun Kur'ân'ın anlaşılması bakımından taşıdığı önemi vurgulamaktadır.

Vücûh ve Nezâir üzerine telif edilen eserler, Kur'ân ilimlerine dair literatürde bir nevi anabilim sözlüğü fonksiyonu icra etmektedir. Bu tür eserler, klasik lügat

metinlerinden ve Garîbu'l-Kur'ân literatüründen farklı bir metodolojiyle kaleme alınmıştır. Garîbu'l-Kur'ân türü çalışmalar daha çok Kur'ân'da geçen ve anlam itibarıyla kolayca kendini ele vermeyen kelimeleri açıklamaya yönelikken; vücûh ve nezâir türü metinler, lafızların çok anlamlılığı (vücûh) ve eş anlamlılığı (nezâir) çerçevesinde semantik bir inceleme yapmayı hedeflemektedir. Söz konusu eserler kelime ve kavramların lügavi anlamlarından ziyade bağlam içindeki anlam farklılıklarını ve kullanıma bağlı olarak kazandıkları anlam katmanlarını ortaya koymaya çalışırlar. Bu yönüyle vücûh ve nezâir çalışmaları kelimenin yalnızca etimolojik kökenine veya lugavî karşılığına odaklanmakla kalmaz; bağlamın sunduğu semantik imkânlar üzerinden lafzın daha az bilinen veya tali anlamlarına da işaret ederler. Böylece, Kur'ân'daki kelime ve kavramların anlam zenginliği ile semantik çeşitliliği hakkında daha kapsamlı ve bağlam merkezli bir çözümleme sunmayı amaç edinirler. Bu kapsamda kimi zaman kelimenin pek bilinmeyen gölgede kalmış anlamlarını da gündeme getirirler.

Tefsir çalışmalarında karşılaşılan yöntemsel zorluklardan biri, bazı kelimelerin sonraki dönemlerde belirli ilim dallarında kazandığı teknik anlamların, bu gelişmelerden bağımsız olarak ayetlere doğrudan yansıtılıyor olmasıdır. Oysa lafızların anlamlandırılmasında öncelikle ayetin indiği tarihsel ve sosyo-kültürel bağlamın dikkate alınması, tefsir usûlünün başat ilkelerindendir. Bir kelimenin daha sonra terimleşmiş bir anlam kazanmış olması, onun nüzûl dönemindeki kullanımıyla aynı olduğu anlamına her zaman gelmeyebilir. Bu nedenle ilgili kavramın nüzûl bağlamından koparılarak değerlendirilmesi, ayetin anlamının daralmasına veya farklı yönler kaymasına, hatta yanlış anlaşılmasına yol açabilir. Söz konusu durum, anlamın sağlıklı bir şekilde tespit edilmesini zorlaştırabileceği gibi Kur'ân'ın orijinal mesajını doğru şekilde kavrama çabasını da sekteye uğratabilir.

Kur'ân'ı anlamada bütüncül bir yaklaşımın zaman zaman yeterince önceliklendirilmemesi ve bunun yerine daha çok parçalı okuma yöntemlerinin benimsenmesi, bazı durumlarda anlam bütünlüğünü tam yansıtamayan değerlendirmelere yol açabilmektedir. Bu durumun temel nedenlerinden biri, İslami ilimlerin ve bu ilimlere bağlı alt disiplinlerin tarihsel süreç içerisinde şekillenen belirgin kimlikleri ve bu kimliklere bağlı olarak kavramlara yüklenen anlamlardır. Günümüzde, bireysel ya da topluluk temelli, etnik veya mezhebî aidiyetlerin etkisindeki Kur'ân tefsir

çabalarının karşılaştığı güçlüklerin de bu çerçevede değerlendirilebileceği düşünülmektedir. Bu tür zorlukların aşılmasında, nüzûl sebebi, siyak, Kur'ân'ın iç tutarlılığı ve sahih rivayetlerin dikkate alındığı bütüncül bir okuma yaklaşımının önemli bir metodolojik kaynak teşkil ettiği söylenebilir.

Çokanlamlı kelimelerin Kur'ân'ın iç ve dış bağlamı içinde hangi anlama geldiği konusuna dikkat edilmelidir. Kur'ân kelimelerinin anlamını belirlerken âyetler ve sureler içi bağlam ile Hz. Peygamber'in ve ashabının bu kelimeleri nasıl kullandıkları ve nasıl anladıkları üzerinde dikkatlice durulmalıdır. Eş anlamlı olmayan kavramları eşanlamlı kavramlar gibi çeviren tercümanların işbu hassasiyete özen göstermeyen tavırları, Kur'ân kelimelerinin taşıdığı anlam zenginliğini önemli ölçüde sınırlandırmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan kavramların anlamlarının tespitinde, bazı durumlarda anlam alanını genişletici bir yaklaşıma başvurulmuştur. Anlam genişlemesi, tek bir kelimenin birden fazla anlam taşıyabilecek bir ifade ile kullanılmasıdır. İlgili kelime ile bu anlamların tamamının kastedilme ihtimali de vardır. Anlam genişleme alanlarından biri müşterek lafızlardır. Örneğin “ما” edatı istifham, taaccüb, nefy ve daha birçok anlam ifade eder. Bu anlamların herbirinin kast edilme imkânı varsa anlam genişliğinden ve müşterekliğinen bahsedilebilir.

Çokanlamlılık ile alakalı en kapsamlı eser Kürâû'n-Neml Ebu'l-Hasan Ali b. Hasan'ın (ö. 310/922) *el-Münecced fî'l-Lügâ* adlı eseridir. Bu eseri incelediğimizde lafzın anlama delaleti itibarı ile hakikat-mecaz ayrımı yapılmaksızın ayrı ayrı anlamlara delalet eden bütün kelimeleri müşterek lafızlar kategorisine aldığını müşahade ederiz. Örneğin ona göre “الطل” sözcüğü “az yağan yağmur, yaşlı adam, aciz, kadın” ve “düşkün” gibi anlamları ifade ettiğinden müşterek lafızlardan sayılmıştır.

Kur'ân dilinde çokanlamlılık meselesi, hem dilbilimciler hem de müfessirler nezdinde farklı biçimlerde ele alınmıştır. Örneğin, çağdaş dilbilimcilerden Müneccid, Kur'ân'daki kelimelerde çokanlamlılık özelliğinin bulunmadığını savunur. Ona göre bir kelimenin çok anlamlı olarak nitelendirilebilmesi için, yan anlamlarının ana anlamla doğrudan bağlantılı olmaması; aksine, kendi içinde bağımsız ve farklı anlam alanları taşıması gerekir. Ne var ki Kur'ân kelimeleri arasında bu tür bir kopukluk değil, aksine organik ve bağlamsal bir bütünlük söz konusudur. Buna mukabil, el-Halîl b. Ahmed,

Ebû Ubeyd Ma‘mer b. el-Müsennâ ve el-Müberred gibi klasik dönemin önde gelen dil âlimleri, Kur’ân’daki kelimelerin birden fazla anlama geldiğini kabul etmiş ve bu anlam çeşitliliğini vurgulamışlardır.

Araştırmalara göre müfessirler çokanlamlılığı kabul etmiştir. Kabul edilmelidir ki diller zaman içinde mevcut kelimelerine yeni anlamlar kazandırarak zenginleşirler. Bu süreçte yeni anlamlar sadece asıl anlamın yerini almaz; asıl anlamların yanı sıra yan anlamlar da kazanır. Nitekim verilen çok sayıdaki örneğin de ispat ettiği gibi Kur’ân’da birçok kelimenin farklı anlamlar kazandığı gözlemlenmiştir. Hangi dil olursa olsun ilk anlamı dışında sonradan kazandığı yeni anlamları olan kelimelerin dillerde azımsanmayacak sayıda olması, hemen her dilde çokanlamli kelimelerin bulunması, çokanlamlılığın dilin tabii bir tezzahürü olduğunu göstermektedir.

Bir vücûh ve nezâir örneği kapsamında olmayan, şu ya da bu sebeple birden fazla anlama gelen kelimelere çok anlamlı kelimeler denir. Çokanlamlılıktan bahsedilebilmesi için ilgili kelimenin bütün anlamlarının dilde yaygın olarak kullanılması gerekmektedir. Yani çokanlam ifade ettiği söylenen bir kelimenin anlamlarından birisinin ön plana çıkıp diğer anlamlarının arka planda kalması, bahsimizin dışında bir dilsel duruma işaret eder. Çünkü çokanlamlılıkta kelimenin bütün anlamları dildeki varlığını aktif biçimde sürdürüyor olmalıdır. Bundan dolayı da çokanlamlılık ifade eden kelimenin anlamlarından hangisinin kast edildiğini tespit etmek belli bir düzeyde araştırma ve dikkat ister. Herhangi bir delil olmadan ilgili kelimenin zikredildiği bütün yerlerde aynı anlamı vermek ya da tek anlam ifade etmesi gereken kelimenin muhtemel bütün vecihlerini kast etmek veya anlamlarından birini delil olmadan tercih etmek Kur’ân araştırmacısının hataya düşmesine sebebiyet verecektir. Bu tür hatalar çoğunlukla kelimenin bağlamından koparıldığı okuma türlerinde kendini gösterir.

Kur’ân-ı Kerîm’de kullanılan kelimelerin hangi anlamlarda kullanıldığı ve bu kelimelerin, yer aldıkları bağlamlarda ne tür anlamlar taşıdığına yönelik araştırmalar, Kur’ân’ın nüzûlüyle eş zamanlı olarak başlamıştır. Bu süreçte, Arap dilinin en temel özelliklerinden biri olan çok anlamlılık olgusunu ele alan ve bu olgunun doğurduğu anlam karmaşalarını gidermeyi amaçlayan çeşitli eserler, İslâm düşüncesinin erken dönemlerinden itibaren kaleme alınmaya başlanmıştır.

Bu tür eserlerin bir kısmı, Arapçanın tüm inceliklerini bünyesinde barındıran Kur'ân-ı Kerîm'deki çok anlamlılık problemini merkeze alarak doğrudan Kur'ân lafızları üzerinden bir çözüm arayışına yönelmiştir. Diğer bir kısmı ise daha genel bir yaklaşımla, Arap dilinde görülen çok anlamlılık meselesini bağımsız bir dilsel problem olarak ele almış ve bu bağlamda kavramsal çözümlemelere gitmiştir.

Kur'ân'daki çok anlamlı kavramların sistematik biçimde tespitine yönelik ilk çalışmayı yapan kişi, aynı zamanda tefsir geleneğinin ilk temsilcilerinden biri olan Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) olmuştur. Onun kaleme aldığı *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eser, sadece lafızların anlamlarını değil, bu anlamların hangi bağlamlarda geçerli olduğunu da dikkate alan, bu yönüyle Kur'ân'daki vecihlerin ve nezâirlerin ilk sistematik tahlillerini içeren öncü bir çalışmadır.

Mukâtil b. Süleyman'ın, vücûh ve nezâir alanında ilk müdevven eseri kaleme almış olması, bu alandaki çalışmalarda dikkat çeken önemli bir dönüm noktasıdır. Onun bu alanda bir eser vermesi, yalnızca ilmî bir katkı olmanın ötesinde, Kur'ân'ı anlama ve yorumlama sürecinde karşılaşılan temel bir sorunun varlığına işaret etmektedir.

Bu sorun, Kur'ân'ın nazil olduğu Arap dilinin kelime yapısından, daha özelde ise çok anlamlılık özelliğinden kaynaklanmaktadır. Zira Kur'ân'da öyle lafızlar bulunmaktadır ki, bu kelimelerin anlamlarını doğru bir şekilde tayin edebilmek için hem Arapçanın genel dilsel yapısını, hem de Kur'ân'ın bu dili kullanırken gerçekleştirdiği semantik dönüşüm ve genişlemeleri dikkate almak gerekmektedir. Kur'ân-ı Kerîm, lafızların anlam düzlemini çoğu zaman sadece sözlük anlamlarıyla sınırlandırmamakta; bu anlamları bağlam, önceki ve sonraki ifadeler ile üslup gibi bağlamsal unsurlar doğrultusunda yeniden şekillendirmektedir. Bu da Kur'ânî lafızların anlamının, durağan değil; bağlamsal olarak çeşitlenen ve derinleşen bir yapı arz ettiğini göstermektedir. .

İşte Mukâtil'in *el-Vücûh ve'n-Nezâir* adlı eseri, bu türden çok anlamlı kelimelerin hangi ayette, hangi anlamda kullanıldığını belirlemeyi hedefleyen sistematik bir çabanın ürünüdür. Bu yönüyle eser, yalnızca kelime anlamlarına dair bir liste sunmakla kalmaz; aynı zamanda anlamların bağlam içi tespiti noktasında erken dönem tefsir faaliyetlerinin karşılaştığı sorunlara çözüm arayışı olarak da değerlendirilebilir.

Her ne kadar Mukâtil b. Süleyman, vücûh ve nezâir alanında bilinen ilk müdevven eseri kaleme almış olsa da, bu ilim dalının sınırlarını belirleyecek sistematik bir tanım

ve metodolojik çerçeve ortaya koymamıştır. Mukâtil, eserinde ele aldığı kelimeleri seçerken açık bir kriter belirtmemiş; bu sebeple kimi zaman çok anlamlılık özelliği taşımayan bazı lafızları da incelemeye dahil etmiş, buna karşılık gerçekten çok anlamlı olan bazı önemli kelimelere ise hiç yer vermemiştir.

Nitekim Mukâtil'den sonra bu alanda eser telif eden müellifler, onun bu yaklaşımını aynen sürdürmek yerine, kelime seçiminde ve sınıflandırmada çeşitli değişikliklere gitmişlerdir. Bazı müellifler, Mukâtil'in incelediği kelimelerden bir kısmını eserlerine almamış; buna karşılık onun ele almadığı bazı çok anlamlı kelimeleri çalışmaya dahil ederek vücûh ve nezâir literatürünün kapsamını yeniden şekillendirmişlerdir.

Bu durum, vücûh ve nezâir ilminin erken dönemden itibaren sabit ve standardize edilmiş bir yapıya değil, aksine dinamik, geliştirilmeye açık bir niteliğe sahip olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda bu alanın, klasik tefsirle ve sözlük ilmiyle iç içe geçen, kavramsal çerçevesi zamanla olgunlaşan bir disiplin olduğunu da ortaya koymaktadır.

Mukâtil b. Süleyman'ın eserinden başlayarak bu alanda kaleme alınmış olan vücûh ve nezâir literatürü incelendiğinde, her bir sonraki müellifin genellikle kendisinden önceki çalışmalardan etkilendiği görülmektedir. Bu etkileşim, çoğu zaman ya önceki eserin benzerinin yeniden telif edilmesi, ya mevcut malzemenin özetlenmesi, ya da önceki çalışmalara bazı ilâveler yapılması şeklinde tezahür etmiştir. Bu durum, vücûh ve nezâir alanındaki eserlerin büyük ölçüde devamlılık ve birikim esasına dayandığını, ancak aynı zamanda bireysel katkıların da eserlere yansıtıldığını göstermektedir.

Genel olarak vücûh ve nezâir literatüründe eser telif eden müelliflerin, özelde ise Mukâtil b. Süleyman'ın, ele aldıkları kelimelerin farklı anlamları arasında anlamsal bir bağ veya kökensel ilişki kurma çabasına girmedikleri görülmektedir.

Mukâtil b. Süleyman'ın *el-Vücûh ve'n-Nezâir* adlı eserinde yer alan anlam tasnifleri, kelimelerin Kur'ân'da kazandığı çeşitli anlamları “vech” başlığı altında toplamaktadır. Mukâtil'in yaklaşımı, kelimelerin farklı ayetlerdeki kullanımlarına odaklanmakta ve bu kullanımlardan hareketle anlam farklılıklarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bununla birlikte, sunduğu anlamlar arasında, kavramın aslı ya da yan anlamları bakımından sistematik bir ayırım gözetmediği açıkça görülmemektedir. Yani,

anlamlar arasındaki kökensel ilişkileri sınıflandırma veya anlamlar arası hiyerarşi kurma yönünde belirgin bir metodolojik çerçeve sunulmamıştır.

Bu durum, Mukâtil'in vecih tasniflerinin öncelikle bağlama dayalı anlam çeşitliliğini yansıtmaya amacı taşıdığını göstermektedir. Ancak bu tasniflerde, anlamların sözlük temelleriyle ya da semantik düzlemdeki içsel ilişkileriyle ne ölçüde örtüştüğü sorusu, sistematik olarak ele alınmamıştır. Dolayısıyla Mukâtil'in yaklaşımı, Kur'ân'daki çok anlamlılık olgusunu bağlamsal kullanımlar üzerinden tespit etme yönüyle kıymetli bir çaba ortaya koysa da, anlamlar arası kökensel yapıyı inceleme konusunda sınırlı bir perspektife sahiptir.

Vücûh ve nezâir literatüründe yapılan tasniflerin önemli bir kısmında, kelimeler yalnızca bağlamla ilişkilendirilerek ya da bağlam yeterince dikkate alınmaksızın değerlendirilmiş; kimi zaman örnekleme veya müphemlerin açıklanması gibi işlevsel kullanımlar dahi birer 'vech' olarak sınıflandırılmıştır. Bu durum, bazı kavramlara nispet edilen anlamların, sözlük temelleri ve semantik çerçeve göz ardı edilerek çoğaltıldığı ve bağlamsal gerekçelendirmesi sınırlı olan yorumlarla desteklendiği izlenimini uyandırmaktadır.

Çok anlamlılık, dilsel bir gerçeklik olsa da vücûh müelliflerinin abarttığı kadar yüksek sayıda denk geldiğimiz bir kullanım da değildir. Bazı vücûh eserlerinde bir kelimenin çok sayıda anlamı bulunduğu, örneğin 10'dan fazla manaya geldiği söylenmiş birçok kelime vardır ki dikkatli bir okuma sonucunda görülecektir ki bu kelimeler en fazla 3 ya da 4 anlama gelmektedir.

Öyle anlaşıyor ki ilk dönem müfessirleri müşterek lafızları “herhangi bir kayıt ile kayıtlamadan bir lafzın birden çok anlama gelmesi” şeklinde anlamışlardır. Oysaki kelimenin farklı vecihleri diye sunulan anlamlar ya o kelimedeki mübhemliği giderdiği ya umumu tahsis ettiği ya da mecazi anlam olduğu için zikredilen kavram ile bir ilişki içindedir. Bu ilişkiler üzerinden kurulan bağ ise söz konusu anlamları o kelimenin vecihleri kılmaz. Örnekleme ya da hakkında ayet inen kişi olarak zikredilen bu yorumlar, ilgili kavramın örnekleri olup kelimenin farklı anlamları değildir.

Bu bağlamda, Mukâtil'in eserinde yer alan vecihlerin günümüz anlam teorileri ve bağlam merkezli semantik analiz yöntemleriyle yeniden değerlendirilmesi, hem klasik

literatürün imkânlarını hem de sınırlarını daha iyi kavrayabilmek açısından önemli bir imkân sunmaktadır.

Bu çalışma ile Kur'ân'daki çok anlamlılık olgusunu daha sağlam bir zeminde ele alabilmek amacıyla Mukâtil b. Süleyman'ın vecih tasniflerinde yer alan toplam on iki kavram derinlemesine incelenmiştir. İnceleme, her bir kavramın geçtiği ayetlerin bağlamsal özellikleri dikkate alınarak yürütülmüş; bu anlamların ne derece gerçek bir bağlamsal temele dayandığı sistematik olarak analiz edilmiştir.

Bu minvalde Mukâtil'in, *hikmet* kavramı için beş farklı vech zikretmesine rağmen, incelemelerimiz sonucunda bu kelimenin yalnızca tek bir anlamda kullanıldığı anlaşılmıştır. Aynı şekilde, *zulüm* kavramı için dört; bu kelimenin ism-i fâil formu olan *ez-zâlimîn* için ise yedi farklı anlam öneren Mukâtil'e karşın, yapılan tahliller bu kavramların yalnızca iki farklı anlam taşıdığını ortaya koymuştur.

Mukâtil'in altı vecihle değerlendirdiği *fesâd* kelimesinin gerçekte tek anlamlı olduğu, yine beş vecihli olduğunu belirttiği *hasene* ve *seyyie* kavramlarının da bağlamlara göre yalnızca bir anlamda kullanıldığı görülmüştür. Dokuz vecihli olduğu iddia edilen *en-nâs* (insanlar) kelimesi, incelememizde iki vecihli; beş vecihli olduğu söylenen *âhiret* ise yine iki vecihli olarak tespit edilmiştir. On bir farklı vecihte geçtiği belirtilen *hak* kavramı, bağlamsal analiz neticesinde iki vecihli olarak değerlendirilmiştir.

Benzer şekilde, beş vecihli olduğu ifade edilen *mevt* (ölüm) kavramı yalnızca tek bir anlamda kullanılmakta; sekiz vecihli olduğu ileri sürülen *kebîr* kavramı ise gerçekte üç farklı anlamda karşımıza çıkmaktadır. Yine sekiz vecihli olduğu bildirilen *hayr* kavramının iki vecihli; altı vecihli olduğu kaydedilen *uhuvvet* (kardeşlik) kavramının tek vecihli olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Son olarak, dokuz vecihli olduğunu söylediği *ümme* kavramının ise aslında yalnızca üç vecihli olduğu görülmüştür.

Her ne kadar çalışmamız sadece on iki kavramla sınırlandırılmış olsa da, uygulanan yöntem, vücûh ve nezâir literatüründe yer alan diğer çokanlamlı kelimelere de tatbik edilebilecek niteliktedir. Bu durum, söz konusu eserlerde lafızlara izafe edilen çok sayıdaki vecihlerin, bağlamsal çözümlemeyle sınırlandırılabilceğini ve anlam çeşitliliğinin çoğu zaman zannedildiği kadar geniş olmadığını ortaya koymuştur. Sonuç olarak, vücûh ve nezâir çalışmalarında anlam daraltma yaklaşımın esas alınması, anlam

isabetini artıracak ve lafzın semantik sınırlarının daha sağlıklı biçimde belirlenmesine katkı sağlayacaktır.



KAYNAKÇA

- Abdulcebbar, Fethi Zeydan. *Lâ vücûh velâ Nezâîr fî Kütübi'l-Vücûhi ve'n-Nezâîr*. 1 Cilt. Bağdat: Daru Kütübü'l-Vesâik, 2. Basım, 2018.
- Abdülbâkî, Muhammed Fûad. *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfazi'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru İhyait'Turasi'l-Arabî, 2000.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*, thk: Şuayb elArnavûd, 50 cilt Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1995.
- Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri* İstanbul: Şule Yay. 1992.
- Alûsî, Ebû's-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmud. *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'il-Mesânî*, thk. Alî Abdlbârî Atiyye, 16 Cilt, Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 3. Basım, 2009.
- Amidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Ali b. Muhammed Seyfuddîn. *el-İhkâm fî Usuli'l Ahkâm*, 1 cilt Kahire: Daru İnbn Hazm, 2019.
- Apaydın, H. Yunus. "Fesad" *Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi*. 12/417-421. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Aydın, Mustafa. *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı*. İstanbul: Pınar Yay. 1991.
- Beğavî, Ebû Muhammed el- Huseyn bin Mes'ûd el-Ferrâ. *Meâlimu't-Tenzîl/Tefsîru'l-Beğavî*, 6 Cilt. Lübnan: Daru ibn Hazm, 3. Basım, 2003.
- Beyzâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed Nasıruddin el-Beyzavî. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Muhammed Muhyüddin el-Asfer 1 Cilt. Beyrut: Daru'l-Marife, 2013.
- Bilmen, Ömer Nasuh. *Büyük Tefsir Tarihi*. Sadeleştiren Abdülaziz Hatip. 2 Cilt. İstanbul: Semerkand Yay. 1. Basım, 2014.
- Budak, Nevriye Sümeyra. *Kur'ân'da İnsanın Kendisine Zulmetmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Buhari, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buharî. *Tarihu's-Sağîr*, tah: Mahmud İbrahim Zayid, Kahire: Dârü'l-Va'y Bt. Yok.

..... Camiu's-Sahîh.

Bulut, Halil İbrahim. "Ümmet" *Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi*. 42/308-309. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Cahız, Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-Hayevân* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), (Beyrut: 1969.

Canatan, Kadir. *İnsan Fenomeni: İnsanın Doğası Hakkında Dini ve Felsefi Soruşturmalar*. İstanbul: Açılım Kitap, 2014.

Cebel, Muhammed Hasan Hasan. *el-Mu'cemu'l-iştikâkî el-Mevesseli li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*. 1 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Edeb, 1. Baskı, 2010.

Celâleddîn es-Sûyûtî, Celâleddîn el-Mâhâllî, *Tefsiru'l-Celâleyn*, 1 Cilt. thk. Şeyh Abdülkâdîr el-Arnâvût. Beyrut: Daru İbn Kesîr, 4. Basım, 1991.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*, 1 Cilt. Ankara: TDV Yayınları. 28. Baskı, 1993.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi* 1 Cilt. Ankara: Fecr Yay. 5. Baskı, 2010.

Cevheri, Ebu Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh*, 1 Cilt. thk. Muhammed Muhammed Tamr, Kahire: Daru'l-Hadis, 2009.

Ceviz, Nurettin vd. *Yedi Askı Arap Edebiyatının Harikaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.

Cündioğlu, Düccane. *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlam'ın Tarihi*. İstanbul: Tibyân Yay. 1997.

Cürcanî, Seyyid Şerif Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Kitabu't-Ta'rifât*. 1 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lübnan. 1. Baskı, 1985.

Çağrııcı, Mustafa. "Zulüm" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/ 507-509. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Çağrııcı, Mustafa. "Kardeşlik" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/485-486. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Çağrııcı, Mustafa. "Hak" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/ 137-139. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Çağrııcı, Mustafa. "Hasene" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/ 366-367. İstanbul: TDV Yayınları 1997.

- Çağrııcı, Mustafa. "Hayır" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.17/ 43-46. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Çağrııcı, Mustafa. "Seyyie" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/ 78-79. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Damâğânî, Ebû Abdullâh Huseyn b. Muhamed. *el-Vücûh ve'n-Nezâir li Elfâzi Kitâbillehi'l-Azîz*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım. 2010.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay. 34. Basım. 2016.
- Derveze, İzzet. *et-Tefsirü'l-Hadis*. 7 Cilt. çev. Vahdettin İnce-Mustafa Altınkara, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014.
- Dini Kavramlar Sözlüğü*, 1 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Ebû Davut. *Sünen*. 1 Cilt. Beyrut: Müessesetu'n-Naşirun, 1. Basım, 2015.
- Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmet b. Hamdân. *Kitâbu'z-Zînê*, 2 Cilt. thk. Hüseyin b. Feyzullah el-Hemedânî, San'a: Merkezu'd-Dirâsâti ve'l-buhûs, 1. Basım. 1994.
- Ebû Hayyân, Ali b. Muhammed b. Abbas et-Tevhîdî. *el-Hevâmil ve's-şevâmil*, nşr. Ahmed Emîn-Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: el-Hey'tu'l-Amme li Kusuri's-Sekâfe, 1951.
- Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Hayyân el-Endelüsî. *Tefsiru Bahrû'l-Muhît*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1994.
- Ebû Mûsâ el-Medenî, Muhammed b. Ebubekr, b. Ebi İsa, *el-Mecmû'l-Muğîs fi Ğarîbi'l-Kur'âni ve'l-Hâdis*. 3 Cilt. tah. Abdülkerim Azbavâ, Mekke: İhyâi't-Türasi'l-İslâmî, 1. Baskı, 1988.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyüp b. Musa el-Hüseynî. *el-Külliyât*, 1 Cilt. thk. Adnan Derviş-Muhammed Mîsrî, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1998.
- Ebu'l-Hasan, Ahmet b. Faris ez-Zekeriya. *es-Sahihu fi Fıkhi'l-Lüğati'l-Arabiyya ve Mesailiha ve Süneni'l-Arab fi Kelamiha*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Ebû's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafâ el-İmâdî, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm/Tefsîri Ebû's-Su'ûd*. 7 Cilt, çev. Ali Akın, İstanbul: Sistem Matbaacılık, 2007.

- el-Askerî, Ebû Hilâl Hasen b. Abdullah. *el-Vücûh ve'n-Nezaîr fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 1 Cilt. thk. Muhammed Osman, Kahire: Mektebetu's-Sekâfetu'd-Diniyye, 1. Basım, 2007.
- el-Camî, Nureddîn Abdurrahman. *el-Fevâidü'd-Diyâiyye*. 1 Cilt. Mardin: Mehmet Nuri Nas yayınları, Mardin, bt: yok.
- el-İsfehanî, Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Rağîb. *Müfredatu Elfazi'l-Kur'ân*. 1 Cilt. thk. Safvan Adnan Davûdî, Dîmeşk: Dâru'l-Kalem, 1997.
- el-Kayravanî, Ebu Ali b. Hasan el-Reşîk, *el-Umde fî Mehasini's-Şi'ri ve Adabihi ve Nakdihi*. Dîmeşk: Daru'l-Cîl, 1981.
- el-Kebisî Ahmed Ubeyd, *Mevsuatu'l-Kelime ve Ehavâtuhâ*, Beyrut: Daru'l-Marife, 1. Baskı, 2017.
- es- Sicistânî, Ebubekir Muhammed b. Aziz. *Garibu'l Kur'ân*, 1 Cilt, thk. Mustafa Ananibek, Mısır: Matbaatu'r-Rahmâniyye, 1932.
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefasîr*, 3 Cilt, Beyrut: Daru Kur'âni'l-Kerim, 1981.
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali. *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Mekke, Dâru'l-ceyl, t.s.
- es-Samerraî, Fâdıl Salih. *Min Esrâri Beyâni'l-Kur'ân*. 1 Cilt. Beyrut: Daru İbni Kesîr, 2. Baskı, 2019.
- es-San'anî, Muhammed b. İsmâîl el-Emîr. *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Subhî bin Hasen Hallâk, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 3. Basım, 2016.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail, *Mâkâlâtü'l-İslamiyyin ve İhtilâfî'l-Musallîn*, thk. Helmut Litter Franz Steiner Verlag, 1980.
- eş-Şa'ravî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîrû's-Şa'ravî*. 20 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Üsra, 1992.
- eş-Şayi, Muhammed b. Abdurrahman b. Salih. *Esbabu İhtilâfî'l-Müfessirin*. Riyad: Mektebetu'l-A'bikan, 1995.
- et-Tahanevi, Muhammed Ali b. Ali b. Muhammed. *Keşşafu Istilahatu'l-Fünuni ve'l-Ulûm*. 2 Cilt. thk. Dr. Ali Duhrûc, Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1. Basım, 1996.

- et-Tibrizî Hatip, *Şerhu Divanu Antere*, Beyrut: Daru Kitabi'l-Arabî, 1993.
- el-Ezheri, Ebu Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî. *Mu'cemu Tehzîbi'l-Luğâ*. 15 Cilt. Thk. Abdulkерim Azavî, Kahire: Daru'l-Misriyye, 1963.
- Fawzy Eid Bekhit Abdelaal. *Siyakın Kur'an Kelimelerinin Delâletine Etkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi, 2024
- Ferra, Ebi Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd Abdullah. *Meâni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. thk. Ahmed Yusuf Necati-Muhammed Ali en-Neccâr, Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1955.
- Firuzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub. *el-Kâmusu'l- Muhît*, 1 Cilt. thk. Halil Mektebetu't-Tahkîk, Dimeşk: Müessesetu'r-Risâle, 1998.
- Gazâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, 2 Cilt, çev. Prof. Dr. Yunus Apaydın, Kayseri: Rey Yayınları, 1994.
- Gazâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslami ve'z-Zendeke*, Beyrut: Daru'l-Minhac, 2017.
- Görmez Mehmet vd. *Hadislerle İslam*. 7 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Baskı, 2017.
- Gül, Habip. "Kur'ân Çevirilerinde Vücûh-Nezâir İlminin Önemi" *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c. 11, sayı 59. (Ekim 2018).
- Güven, Şahin. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Çokanlamlılık Sorunu*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Hakçıoğlu, Muhammed Şehit *Kur'ân'ı Kerim'de Siyâk ve Makâm'ın İ'râb Tercihine Etkisi*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-Ayn*, 8 Cilt. thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim Samirraî, Beyrut: Daru'l-Hilal, B.T. Yok.
- Hamurcu, Fevzi. *Mukâtil b. Süleyman ve İlk Fıkhi Tefsir*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- Hârûn b. Mûsâ. *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Dr. Hâtem Sâlih el-Zâmin, Bağdad: Vizâratu's-Sekâfeti ve'l-A'lâm, 1988.

- Hatip el-Bağdadî, Ebubekir Ahmed b. Ali. *Tarihu Bağdad*. Beyrut: Darü'l-Kütüb, B.T. Yok.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*. 1 Cilt. çev: M. Kürşad Atalar, İstanbul: Pınar Yay. 6. Baskı, 2018.
- İbn Adiy, Ebu Ahmed Abdullah b. Adiy. *el-Kamîl fî Du'afai'r-Ricâl*. 9 Cilt. Beyrut: Darü'l-fikr, 1984.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhîr. *et-Tahrîru ve't-Tenvîr*, 30 Cilt. Tunus: Daru Tunisiyye Lin'-Neşr, 1984.
- İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhak b. Ğalib b. Atiyye. *el-Muharreru'l-Vecîz*, 6 Cilt. thk. Abdusselam Abdu's-şafi Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı. 2001.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan el-Ezdî. *Cemheratu'l-Luğa*, 3 Cilt. thk. Remzi Münir, Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1. Basım. 1987.
- İbn Ebu Sülmâ, Züheyr. *Divanu Zuheyr b. Ebu Sülmâ*. thk. Ali Hüseyin Fa'ur, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- İbn Hacer, Şehabuddin Ahmed b. Ali. *Tehzibü't-Tehzib*, tah: Ömer Selami, Beyrut: Darü'l-Marife, 1996.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm. *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*. thk. Muhammed İbrahim Nasr, Riyad: Şirketu Mektebât, 1982.
- İbn Hibbân, *Kitabu'l-Mecrûhîn*. 3 Cilt thk. Mahmud İbrahim. Beyrut: Daru'l-Marife h.1433.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn İsmail b. Şihâbiddin Ömer. *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*. 15 Cilt. thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd. Kahire: Metebetu Evladü's-Şeyh Li't-Tûras, 1. Basım, 2000.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Muslim ed-Dineverî. *Tefsiru Ğarîbu'l-Kur'ân*, 1 Cilt. tah. Seyyid Ahmed Sakr, Beyrut: Daru Kutubü'l-İlmiyye, 1978.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukerrem el-İfrikî el-Mısırî. *Lisânu'l-Arab*, 30 Cilt. Beyrut: Müesseseti'l-A'lem li'l-Matbuât, 1. Basım. 2005.

- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferâc Cemalüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Nüzhetü'l-A'yûni'n-Nevâzir fî ilmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir*. 1 Cilt. thk. Muhammed Abdu'l-Kerîm, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 3. Basım, 1987.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferâc Cemalüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Tezkiratu'l-Erib fî Tefsiri'l-Ğarîb*, thk. Târık Fethî es-Seyyid. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1. Basım, 2004.
- İbnü'n-Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*, Beyrut: Darü'l-Marife, 1994.
- İbrahim Mustafa vd. *el-Mü'cemü'l-Vâsît*, 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-İslamiyye, 1972.
- Kâdî Abdülcebbâr, b. Ahmed. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. nşr. Abdülkerîm Osman, Kahire: 1996.
- Karaalp, Cahit. *Türkçe Meâllerde Kavram Çevirileri Sorunu "Salât" Kavramı Örneği*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Karagöz, İsmail. *Kur'an'ın Temel Kavramları*. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Karagöz, İsmail. *Kur'an'da Zulüm Kavramı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kuran Yolu Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı 2006.
- Kindî: Ya'kûb b. İshak el-Kindî, *Resâ'ilü'l-Kindî el-Felsefiyye* thk. M. Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabi 1950.
- Kindî: Ya'kûb b. İshak el-Kindî, *el-Hile li-Def'i'l-Ahzân*, trc. Mustafa Çağrıcı, (İstanbul: TDV Yayınları 1998.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebibekr, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*. 23 Cilt. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1. Basım, 2006.
- Kutluer, İlhan. "Hikmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/503-511. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*, tah: Asım İbrahim, Berut: Daru Kütübü'l-İlmiyye, 2006.
- Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 1 Cilt. thk. Abdullâh Şehhâte, Kahire: Dâru Ğarîb, 2001.
- Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr. *Tefsiru Mukatîl b. Süleyman*, 5 Cilt. tah: Ahmed Ferid, Beyrut: Darû'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fî'l-Kur'ân-ı Kerîm*, (*Kur'ân Terimleri sözlüğü*) 1 Cilt. çev: M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: İşaret Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Mutarrizî, Ebu'l-Feth Nasiruddîn. *el-Muğrib fî Tertîb'l-Mu'rib*. 3 Cilt. thk. Mahmûd Fâhûrî Abdulhamîd Muhtar. Halep: Mektebetü Üsâme bin Zeyd, 1. Basım, 1979.
- Müberrid, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Zeyd en-Nahvî. *Mâ İttefaka Lafzuhu ve İhtelafe Ma'nehu mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Ahmed Muhammed Süleymân Ebû Ra'd. Küveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve Şuûni'l-İslamiyye, 1. Basım, 1989.
- Nekerî, Abdunnebî b. Abdurresul el-Ahmed. *Düstûru'l-Ulemâ/Câmiu'l-Ulûm*, 4 Cilt. thk. Hasan Han, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2000.
- Nesefî, Abdullah b. Ahmed Mahmud. *Tefîru'n-Nesefî/Medariku't-Tenzîl*. 1 Cilt. tah: Abdülmecid Tu'me, Beyrut: Darû'l-Marife, 1. Basım, 2008.
- Okumuş, Ejder. *Kur'ân'da Toplumsal Çöküş*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 1995.
- Okumuş, Mesut. *Kuran Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar*. Gazi Üniversitesi, Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 2 sayı 3, 2003.
- Okumuş, Mesut. *Tefsir el Kitabı*, vücûh ve Nezâir, Editör: Mehmet Akif Koç, Ankara: Grafiker Yayınları. 7. Basım, 2020.
- Polat, Fethi Ahmet. *Tefsîr Araştırmalarında Yöntem Sorunları*. 2 Cilt. Konya: Aybil Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Razî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Huseyn. *Mefâtihi'l-Gayb/Tefsirü'l-Kebîr*. 30 Cilt, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr, Amr b. Osman el-Hârisî. *el-Kitâb*, Kahire: Mektebetu'l-Hancî bi'l-Kâhira, ts.

- Suçin, Mehmet Hakkı. *Yedi Askı Şiirleri*. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları. 1. Basım, 2020.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr b. Muhammed. *et-Tahbîr fî Ulûmi't-Tefsîr*. thk. Dr. Fethî Abdulkâdir Ferîd, Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1982.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr b. Muhammed. *ed-Durru'l-Mensûr fî Tefsîri bi'l-Me'sûr*, 17 Cilt. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire: Merkez Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-Arabiyyeti'l-İslamiyye, 2003.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 2 Cilt, thk. Mustafâ Deyb el-Bûğâ, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 5. Basım, 2002.
- Sühreverdî, Ebu'l-Futtuh Şihâbüddîn Yahya b. Habeş, *Kitâbü't-Telvîhât* çev: Ahmet Kamil Cihan İstanbul: Bilnet Yay. 2019.
- Şeriatî, Ali, *İslam Sosyolojisi*, çev. Kenan Sökmen. İstanbul: Birleşik Yayınları. 1997.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-Kadîr el-Câmiu Beyne Fenneyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirayeti min İlmi't-Tefsîr*. 5 Cilt. thk. Dr. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dâru Risâleti'l-Alemiyye, 2009.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-Umem ve'l-Mülûk*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Camiu'l-Beyân an Tefsiri'l-Ayi'l-Kur'ân*, 26 Cilt. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Darü'l-Hicr, Kahire, 2001.
- Tahanevî, Muhammed Ali. *Keşşafu Istilahatu'l-Funun*, 2 Cilt. thk: Ali Dahrûc. Lübnan: Mektebetu Lübnan, 1. Basım, 1996.
- Tirmizi, Ebi İsa Muhammed b. İsa. *Sünen*, 5 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sil, 2016.
- Tiyek, Fatih. *Kur'ânı Anlamada Bağlamın Önemi. Günümüz Tefsir Problemleri*, Editör: Ali Karataş-Yunus Emre Gördük, Ankara: Bilay Yayınları 2. Basım, 2019.
- Topaloğlu, Bekir. "Ahiret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/543-548. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Topaloğlu, Bekir. "Kebîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/ 162. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

- Topaloğlu, Bekir. “Ölüm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/34-35. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Turgay, Nurettin. *Arap Dili Belâgatı ve Kur’ân*. Diyarbakır: Tibyan Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Türker, Ömer. “Mukatıl b. Süleyman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/134-136. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Türkmen, Sabri. “Arapçada Çok Anlamlılık ve Kur’ân- Kerim” *Diyanet İlmi Dergi Kur’ân Özel Sayısı*, Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Uludağ, Süleyman. “İhvan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/580. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Uzun, Nihat. *Kur’ân’da Ümmet Kavramı*, Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Yahyâ b. Sellâm et- Teymî el- Basrî. *et-Tesârîf Tefsîru’l-Kur’âni Mimmâ İştাবেhet Esmâuhu ve Tasarrafet Meânîhi*. thk. Hind Selbî, Ümman: Müessesetü Âli’l-Beyt, 2007.
- Yaltkaya, Şerafettin. *Yedi Arap Edebiyatının Harikaları*, Ankara: Ankara okulu Yayınları. 2004.
- Yaltkaya, Şerafettin. *Yedi Askı*, İstanbul: Maarif Yayınları, 1943.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur’ân Dili*, İstanbul: Bedir Yay. 1993.
- Yezîdî, İbrâhim b. Ebû Muhammed Yahyâ. *Mâ İttefeka Lafzuhu ve İhtelafe Ma’nâhu*. thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymîn, Mekke, 1. Basım, 1987.
- Yıldırım, Zehra. *Mukâtil b. Süleyman’ın Müteşabih Kabul Edilen Ayetlere Yaklaşımları*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Zebidî, Muhammed Murtazâ el-Huseynî. *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*. 40 Cilt. thk. Abdulaziz matar, Kuveyt: Turâsi’l-Arabî, 2. Basım, 2001.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Meâni’l-Kur’ân ve I’râbuh*, 5 Cilt. thk. Dr. Abdulcelil Abduh Şelbî, Beyrut: Âlemu’l-Kütüb, 1988.

Zemahşerî, Ebül Kasım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmi. *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve Uyûnu'l-Ekâvil fî Vücûhu't-Te'vîl*, 6 Cilt. thk. Şeyh Adil Ahmed Abdü'l-Mevcud, Riyad: Mektebetü'l-Abikan, 1. Basım, 1998.

Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân*. 4 Cilt Thk. Ebi'l Fazl İbrahim Beyrut: Daru'l-Marife, 1957.

