

GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ*SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

ŞEMS SÜRESİNİN TEFSİRİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Recep BİRİNCİ

MAYIS - 2019

GÜMÜŞHANE



GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİMDALI

YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

ŞEMS SÛRESİNİN TEFSİRİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Recep BİRİNCİ

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Abdurrahman ALTUNTAŞ

MAYIS-2019

GÜMÜŞHANE

KABUL ve ONAY

Doç. Dr. Abdurrahman ALTUNTAŞ danışmanlığında Recep BİRİNCİ tarafından hazırlanan “Şems Suresi'nin Tefsiri” isimli bu çalışma jürimiz tarafından Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak Oy Birliği / Oy Çokluğu ile kabul edilmiştir.

Başkan (Üye)



Doç. Dr. Abdurrahman ALTUNTAŞ

Üye



Doç. Dr. Mustafa KAYHAN

Üye

Dr. Öğr. Üyesi Resul ERTUĞRUL

ONAY

Bu tez 29.05.2019 tarihinde Enstitü Yönetim Kurulunca kabul edilmiştir.

Sosyal Bilimler Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Yüksek Lisans Tezi olarak hazırlamış olduğum “Şems Sûresinin Tefsiri” isimli bu çalışmanın, tamamen kendi çalışmam olduğunu, her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve alıntı yaptığım tüm çalışmaların kaynakçada yer aldığını taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

<input type="checkbox"/>	Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.
<input type="checkbox"/>	Tezim sadece Gümüşhane Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
<input type="checkbox"/>	Teziminyıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı heryerden erişime açılabilir.

29.05.2019

Recep BİRİNCİ

ÖNSÖZ

Allah Teâlâ, peygamberlerin ve insanların ilki olan Âdem (a.s.)'in yaratılması ile birlikte insanı muhatap alarak ona tevhid inancını esas alan, taat ve ibadet usullerini açıklamıştır. Ayrıca dünya hayatını düzenleyen, toplumsal hayat ve bireysel hayatla ilgili kuralları belirleyen buyruklar göndermiştir. Bu direktifler bazen sayfalar biçiminde bazen de kitap şeklinde gönderilmiştir. Bu buyrukların gelmesi ile birlikte bunların anlaşılmasına yönelik gayretlerde başlayarak günümüze kadar gelmiştir. Şüphesiz bu çabalar insanoğlu var olduğu sürece devam edecektir.

Son olarak on dört asır önce Kur'ân-ı Kerîm peygamber efendimiz Hz. Muhammed Mustafa'ya gönderilmiş ve anlaşılmasına dönük faaliyetler de O'nun öncülüğünde başlayarak günümüze kadar gelmiştir. Bu çalışmamızda kısa olmasına karşın çeşitli konu ve kavramları ihtiva eden ve zengin bir içeriğe sahip olan Şems sûresinin tefsiri çeşitli açılardan incelenmiştir.

Bu araştırma giriş, birinci ve ikinci bölüm ve sonuç kısmından oluşmuştur. Giriş bölümünde konunun amacı, hedefleri, kapsamı ve muhtevası üzerinde durulmuştur.

Sûrede önemli bir yere sahip olan yemin meselesi, aksâmü'l-kur'ân yani "Kur'ân-ı Kerîm'deki Yeminler" başlığı altında birinci bölümde incelenmiştir. Aynı zamanda birinci bölümde Kur'ân ilimleri bağlamında genel hatları ile Şems sûresi tanıtılmıştır.

Araştırmanın ikinci bölümünde ise öncelikle sûrenin metni verilmiştir. Sonra müfessirlerimizin görüşleri ışığında âyet âyet sûrenin tefsirine yer verilmiştir. Bu yapılırken de sûrede yer alan kavramlar ele alınarak müfessirler, kelimacılar, İslam filozofları ve mutasavvıfların bu kavramlara yükledikleri anlamlara değinilmiştir.

Çalışmamızın her aşamasında ve her koşulda yönlendirici ve ufuk açıcı yardımları dolayısıyla danışman hocam Doç. Dr. Abdurrahman ALTUNTAŞ'a teşekkürlerimi arz etmeyi bir borç biliyorum. Aynı zamanda Doç. Dr. Mustafa KAYHAN, Dr. Öğr. Üyesi Resul ERTUĞRUL, Dr. Öğr. Üyesi Selahattin FETTAHOĞLU'na ve ders ve tez döneminde desteklerini esirgemeyen kıymetli hocalarıma da teşekkürlerimi arz ediyorum.

Gümüşhane – 2019

Recep BİRİNCİ

ÖZET

[BİRİNCİ, Recep]. Şems Sûresinin Tefsiri, Yüksek Lisans, 2019. (X/127).

Bu çalışmayı insan iradesini merkeze alan ve zengin bir muhtevaya sahip olan Şems sûresini müstakil bir biçimde ele almak ve sûre hakkındaki birikimi ortaya koymak amacıyla yaptık. Bu çalışmada Şems sûresini Kur'ân ilimleri çerçevesinde tanıtmak ve ilave olarak muhteva bakımından açıklamayı hedefledik. Ayrıca sûrenin anlaşılmasında önemli bir yere sahip olan nefis, ilham ve tezkiye kavramlarını inceledik. Semud kavminin helak edilmesini, Tevhid inancı ve peygamberin şahsında Allah'a itaat kapsamında inceledik.

Anahtar Kelimeler: Şems Sûresi, Yemin, Nefis, İlham, Semud Kavmi.

ABSTRACT

[BİRİNCİ, Recep]. The Commentary of the Chapter of the Sun (ash- Shams), Master's Thesis, 2019 (X/130).

This study aims to put forth an accumulation for consideration about the Chapter by evaluating the Chapter of the Sun (ash- Shams) that centralizes the human will and has rich content separately. Our study includes some information about the Chapter within the framework of the Quranic sciences in general. The subjects that the Chapter includes were examined in the light of the interpreters' views. In our study the concepts of the human soul (*nafs*), inspiration (*ilham*) and *tazkiyah* which have an important place to be understood the Chapter take a place in the light of the opinions of the interpreters, the scholars of Islamic theology, the philosophers of Islam and the sufis separately. An exhaustion of the tribe of Samud is dealt in a sample of the usage of the human will in a positive way.

Keywords: The Sun (ash- Shams), Oath, The Human Soul (*nafs*), Inspiration, The tribe of Samud.

İÇİNDEKİLER

DIŞ KAPAK	
İÇ KAPAK.....	I
KABUL VE ONAY.....	II
BİLDİRİM	III
ÖNSÖZ.....	IV
ÖZET.....	V
ABSTRACT	VI
İÇİNDEKİLER	VII
KISALTMALAR LİSTESİ.....	X
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. YEMİN KONUSU VE ŞEMS SÛRESİNE GENEL BİR BAKIŞ.....	5
1.1. Aksâmü'l-Kur'ân Ve Yemin Konusu	5
1.1.1. Yemin nedir?	5
1.1.2. Kur'ân-ı Kerîmde Yeminlerin Varlığı	7
1.1.3. Kur'ân-ı Kerîm'deki Yeminlerin Hikmeti	8
1.1.4. Kur'ân-ı Kerîm'deki Yeminlerin Konuları	10
1.1.4.1. Tevhid İncancına Dair Yeminler.....	10
1.1.4.2. Kur'ân'ın Hak Bir Kitap Olduğuna Dair Yeminler.....	11
1.1.4.3. Peygamberlerin Hak olduğuna Dair Yeminler	11
1.1.4.4. Âhirette Cezanın Vaki Olacağına Dair Yeminler.....	12
1.2. Kur'an İlimleri Çerçevesinde Şems Sûresi	13
1.2.1. Sûrenin Tanıtımı	13
1.2.1.1. Sûrenin Adı.....	13
1.2.1.2. Sûrenin Âyet Sayısı	14
1.2.1.3. Sûrenin Nüzûlu İle İlgili Bilgiler.....	14
1.2.1.4. Sûrenin İhtiva Ettiği Konular	15
1.2.2. Şems Sûresinin Diğer Sûrelerle Münasebeti.....	18
1.2.2.1. Şems Sûresinin Beled Sûresi İle Münasebeti	19
1.2.2.2. Şems Sûresinin Bakara Sûresiyle Münasebeti	21
1.2.2.3. Şems sûresinin Fecr Sûresi İle Münasebeti	21
1.2.3. Belâgat İlmi Bakımından Şems Sûresi.....	22

1.2.4. Kırâat Farklılıkları Bakımından Şems Sûresi	23
1.2.5. Şems Sûresi İle İlgili Diğer Çalışmalar	25

İKİNCİ BÖLÜM

2. ŞEMS SÛRESİNİN TEFSİRİ	26
2.1. Sûrenin Metni ve Meali	26
2.1.1. Sûrenin Metni	26
2.1.2. Sûrenin Meali	27
2.2. Sûrenin Tefsiri	27
2.2.1. Birinci Âyet	27
2.2.2. İkinci Âyet	32
2.2.3. Üçüncü Âyet	35
2.2.4. Dördüncü Âyet	38
2.2.5. Beşinci Âyet	41
2.2.6. Altıncı Âyet	46
2.2.7. Yedinci Âyet	48
2.2.7.1. Âyetin Tefsiri	48
2.2.7.2. Nefis Kavramı	52
2.2.7.3. Âyetlerde Nefis	53
2.2.7.4. Hadislerde Nefis	54
2.2.7.5. Kelâmcılara Göre Nefis	55
2.2.7.6. İslam Filozoflarına Göre Nefis	57
2.2.7.7. Sûfilere Göre Nefis	58
2.2.8. Sekizinci Âyet	61
2.2.8.1. İlham Nedir?	61
2.2.8.2. Hadislerde İlhamın Yeri	62
2.2.8.3. Peygamberler Bakımından İlhami Bilgiye Ulaşmanın İmkânı	62
2.2.8.4. Peygamberlerden Başkasının İlhami Bilgiye Ulaşmasının İmkânı	64
2.2.8.5. Gaybi Bilgiye Kimler Ulaşabilir?	65
2.2.8.6. İlhami Bilgiye Örnekler	65
2.2.8.7. Âyetin Tefsiri	67
2.2.9. Dokuzuncu ve Onuncu Âyetler	75
2.2.9.1. Zamirler	78
2.2.9.2. Kurtuluş Nedir	86
2.2.9.3. Tezkiye Yolları	86
2.2.9.4. Mutasavvıflara Göre Tezkiye Yolları	88
2.2.9.4.1. Mücâhede	89
2.2.9.4.2. Riyâzet	89
2.2.9.4.3. Virdler	90
2.2.9.4.5. Sohbet	92

2.2.9.4.6. Hizmet.....	92
2.2.10. On Birinci Âyet.....	94
2.2.11. On İkinci Âyet.....	99
2.2.12. On Üçüncü Âyet.....	102
2.2.13. On Dördüncü Âyet.....	105
2.2.14. On Beşinci Âyet.....	109
2.2.14.1. Şems Sûresinin Kazandırdıkları.....	116
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....	118
KAYNAKÇA.....	120
ÖZGEÇMİŞ.....	130

KISALTMALAR LİSTESİ

A.g.e.	:	Adı geçen eser
A.g.m.	:	Adı geçen makale
As.	:	Aleyhisselam
Bkz.	:	Bakınız
C.c.	:	Celle Celalühü
Çev.	:	Çeviren
D.İ.B.	:	Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
DİA	:	Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
H.z.	:	Hazreti
K.h.n.	:	Kitap hadis no
Kn.	:	Kitap no
Ö.	:	Ölüm tarihi
Ra.	:	Radiyallahü anh
S.	:	Sayfa no
S.A.V.	:	Sallellahü aleyhi vesellem
Sad.	:	Sadeleştiren
T.D.V.	:	Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
TDK	:	Türk Dil Kurumu
Thk	:	Tahkik
Trc.	:	Tercüme
Ty.	:	Tarih yok
Vb.	:	Ve benzeri
Vs.	:	Ve sair
Yy.	:	Yer yok
Nşr.	:	Neşriyat

GİRİŞ

Kurân-ı Kerîm'in tefsir edilmesine yönelik faaliyetler vahyin peygamber efendimize inzali ile birlikte başlamıştır. Doğal olarak Kurân-ı Kerîm'i ilk tefsir eden de vahyin muhatabı olarak son peygamber Hz. Muhammed olmuştur. Bu kitap Arapça olarak Arap toplumuna indiği için ilk dönemlerde insanlar tarafından anlaşılması zor olmamıştır. Bununla beraber izaha muhtaç bölümler olduğunda vahyi beyan etmekle yükümlü olan peygamberimiz gerekli açıklamaları yapmıştır. Bu açıklama aynı zamanda bir tefsir faaliyeti olmuştur. Hz. Nebi, bazen bir âyeti başka bir âyetle tefsir ederken bazende âyeti bizzat kendisi açıklamıştır.

Hz. Resul ile başlayan tefsir faaliyetleri sahâbe-i kirâm, tâbiîn, tebe-i tâbiîn...devam etmiş ve onlardan günümüze kadar gelmiştir. O günden bu güne sayısız müfessir yetişmiş, bunların ortaya koyduğu sayısız tefsir külliyatına girmiştir. Bu süreçte tefsir ilmi bir hayli gelişmiş ve müstakil bir yapıya kavuşmuştur. Bu açıdan tefsir ilminde günün koşul ve ihtiyaçlarına göre yeni tür ve eğilimler ortaya çıkmıştır. Bu eğilimlerden biri de sûre tefsirleri olmuştur. Sûre tefsirlerinde her hangi bir sûre, bütün yönleriyle ele alınıp, sûrenin genel ve özel hedefleri tespit edilmekte ve konular arasındaki bağ ortaya konulmaktadır.

Çalışmamızın konusunu olan Şems sûresi kısa olmasına rağmen zengin bir muhtevaya sahiptir. Çeşitli konu ve kavramları içerisinde barındırır. Sûrede yeminler yemin edilen varlıklar önemli bir yere sahiptir. Bu açıdan güneşe, aya, gündüze, geceye, semaya ve onun bina edilmesine, yere ve onun yayılışına, insan nefesine ve onun düzenlenmesine ve insana kötülük ve takvanın ilham edilmesine yemin edilir. Yapılan yeminlere bağlı olarak nefis tezkiyesinin önemine işaret edilir. Ayrıca sûrede nefis, ilham ve tezkiye gibi kavramlar yer almaktadır. Sâlih (a.s) ve Semûd kavmi arasında geçen olaylarda peygambere itaatin önemi, insan iradesinin iyi ya da kötü yönde kullanılması ve bunun neticeleri ele alınır. Semûd kavmine mucize olarak gönderilen deveden bahsedilir. Semûd kavminin yaptığı taşkınlıklar anlatılır. En sonunda Semûd kavminin Allah Teâlâ tarafından helak edilmesiyle sûre nihâyete erer.

Sûrede yeminler oldukça önemli bir yere sahiptir. Öyleki on beş âyetten oluşan sûrenin ilk sekiz âyeti çeşitli varlıklara yapılan yeminlerden oluşmaktadır. Sûrenin

devamında ki iki âyette ise yapılan bu yeminlerin cevabı verilmektedir. Yani sûrenin üçte ikisinin doğrudan yemin konusu ile ilgili olduğu görülmektedir. Bu yüzden çalışmada yemin konusuna özel bir başlık altında ele alınmaktadır. Bu bağlamda yeminin tanımı yapılacak, Allah Teâlâ'nın Kurân-ı Kerîm de yaptığı yeminlere örnekler verilecek ve yapılan bu yeminlerin hikmetleri aranacaktır.

Tefsirine geçmeden önce sûrenin genel olarak tanıtımı yapılacaktır. Buna göre sûrenin adı, âyet sayısı, nüzul yeri, içerdiği konu ve kavramlara vs. malumatlara yer verilecektir. Aynı zamanda sûrenin diğer sûrelerle münasebeti, belagat ilmi bakımından içerdiği örnekler, sûre ile ilgili kıraat farklılıkları ve sûre hakkında yapılan diğer çalışmalar ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.

Sûrenin tefsiri yapılırken ilk dönemden günümüze kadar yapılmış olan tefsirler incelenecek ve farklı bakış açıları dikkate alınarak âyet âyet ilerlenecektir. Tefsirden kastımızın müfessirlerimizin yorumlarından yola çıkarak bir derleme ve fikir elde etme gayreti olduğunu belirtmemiz gerekir. Sûrede ki zamirlerin kime döndürüleceği konusunda müfessirlerin farklı yorumlar getirdikleri dikkate alınacak olursa, âyetlerin açıklanmasında zamirlerin önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir.

Yine sûrenin tefsiri yapılırken âyeti kerimelerde yer alan kavramlar özel olarak ele alınacaktır. Müfessirlerin kavramlara verdikleri anlamların yanı sıra kelamcılar, İslam filozofları ve mutasavvıfların da yorumlarına yer verilecektir. Özellikle nefis, ilham ve tezkiye kavramları bu bağlamda ele alınacaktır.

Yeminlerle başlayan sûrede başta güneş, olmak üzere aya ve genel olarak gökyüzünün düzenlenmesine ve işleyişine yemin edilmektedir. Sonra başka bir yeminle yeryüzünün düzenlenmesine dikkat çekilmektedir. Ardından insanın nefesine, onun düzenlenmesine ve insana iyilik ile kötülüğün ilham edildiğine dair yemin edilmektedir. Bütün bu yeminlere cevap olarak kullardan nefsinin arındırmanın kurtuluşa ereceği, onu kötülöklere gömüp kirleten kimsenin de ziyana uğrayacağı ifade edilmektedir. Burada üzerine yemin edilen unsurların önemine dikkat çekildiği muhakkaktır. Aynı zamanda nefis tezkiyesinin ve insan iradesinin müspet yönde kullanılmasının önemine işaret edilmektedir. Merak konusu olan husus ise Allah Teâlâ'nın, üzerine yemin ettiği

unsurlara veya yeminin cevabı olan nefis tezkiyesine tek başına işaret etmeyip birini yemin, diğerini cevap yapmak üzere ikisini bir arada zikretmesidir.

Sûrede gece ve gündüzün oluşumu güneşle irtibatlı kılınmakta ve yeminlerle bu iki zamansal varlık vurgulanmaktadır. Aynı şekilde yeminlerde gökyüzünün ve yeryüzünün düzenlenmesinden bahsedilmektedir. Bu olayların geçmişten günümüze müfessirler tarafından nasıl anlaşıldığı çalışmanın kapsamındadır.

Sûrede nefsin düzenlenmesi üzerine yemin edildiği görülmektedir. Nefis soyut bir kavramdır. Üzerinde çokça kafa yorulmuş ve hakkında görüşler belirtilmiş olmakla birlikte nefis mutlak ifadelerle tam olarak tanımlanamamaktadır. Çalışmamızda şu ana kadar söylenmiş olanları hatırlatma ve Şems sûresi özelinde nefis kavramının anlamını tespit etmenin ötesine geçilemeyecektir. Nefis kavramına farklı ilmi disiplinlere göre değişik anlamlar yüklenebilmektedir. Bu yüzden farklı disiplinlere göre ne anlama geldiği ortaya konulacaktır. Nefis kavramın hadis-i şeriflerde hangi manalarda kullanıldığı belirtilecektir. Müfessirlerin sûrede geçen nefis kavramına yükledikleri anlamlar tespit etmeye çalışılacaktır. Daha sonra sırasıyla kelim âlimleri, İslam filozofları ve mutasavvıflara göre nefis kavramının ne anlama geldiği belirlenmeye gayret edilecektir.

Sûrede yer alan en önemli konulardan biride insana iyilik ile kötülüğün ilham edildiğinin söylenmesidir. Allah Teâlâ, bu hususa da yemin etmektedir. İlham kelimesi yüce kitabımızda sadece Şems sûresinde yer almaktadır. İlham kavramını ele alırken müfessirlerin sûrede ona nasıl bir anlam yüklediği üzerinde durulacaktır. Allah Teâlâ'nın ilham etmesinin ne anlama geleceği, hadis-i şeriflerde hangi manalarda kullanıldığı ve insan iradesi ile nasıl bir ilişkisinin olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır. Aynı şekilde kelim âlimleri, İslam filozofları ve mutasavvıflara göre ilham kavramının ne anlama geldiği irdelenecektir.

Şems sûresinde yapılan yeminlerden sonra devamındaki âyetlerde bu yeminlerin cevabı yer almaktadır. Yani Allah Teâlâ, gökyüzündeki ve yeryüzündeki düzenli işleyiş, nefis ve ilham üzerine yemin ettikten sonra nefisini arındıranların kurtuluşa ereceğini, onu kötülöklere gömüp kirletenlerin ise ziyana uğrayacağını haber vermektedir. Sûrede verilmek istenen mesajın burada özetlendiği muhakkaktır. O zaman nefis tezkiyesinin

ne olduğu, nasıl yapılacağı, kurtuluştan kastedilenin ne olduğu, nelerin arınmaya, nelerin hüsrana sebep olacağı, günümüz insanı için arınmanın ne anlam ifade edeceği gibi sorulara cevap aramak gerekecektir. Ayrıca ilk dönemden günümüze müfessirlerin nefsin arındırılmasından ne anladığı ve arınma yolları konusunda ne dediğini ortaya koymaya çalışılacaktır. Nefis tezkiyesi üzerine en fazla söz söyleyen zümre olan mutasavvıfların belirlediği tezkiye yöntemleri araştırılacaktır.

Sûrede nefsin düzenlenmesi ve tezkiye edilmesinin önemi vurgulanmaktadır. Ayrıca insan iradesinin iyi ya da kötü yönde kullanılmasının sonuçları açıklanmaktadır. Bunun ardından Sâlih (a.s) ile Semûd kavmi arasında geçen bir takım olaylardan bahsedilmektedir. Semûd kavmi iradesini menfi yönde kullanarak nefisini kötülöklere gömmenin örnekliliğini teşkil etmektedir. Allah Teâlâ'ya isyan edenlerin uğradıkları azabın sonraki nesillere ibret olarak gösterilmesi bakımından Semûd kavminin helakı önem arz etmektedir. Sûrede örnek olarak neden Semûd kavminin seçildiğide irdelenmesi gereken bir husus olarak yer almaktadır.

Semûd kavminin Sâlih (a.s)'i yalanlaması, kendilerine mucize olarak gönderilen devenin özellikleri, devenin müfessirlerin Kudâr İbn Salif diye tanımladığı –sûrede en azgın kişi olarak geçer.- kişinin öncülüğünde öldürölmesinden bahsedilmektedir. Bunun sonucunda Allah Teâlâ'nın Semûd kavmini helak ettiği anlatılmaktadır. Bu konular risalet görevi, nefis tezkiyesi, peygambere itaatın önemive Allah Teâlâ'nın nebinin şahsında kendisine itaatsizliğı cezalandırması bağlamında ele alınacaktır. Ayrıca deveyi öldüren bir veya birkaç kişi iken cezalandırmanın toplumun tamamını kapsaması ve bir medeniyeti yerle bir edecek şekilde şiddetli olmasının hikmeti aranacaktır.

Bu sûrede insana iyilik ile kötölüğün ilham edildiğı söylenmekte ve nefsin arındırmanın kurtuluşa ereceğı, onu kötölöklere gömüp kirletenin ise ziyana uğrayacağı ifade edilmektedir. Bunların ardından, Allah Teâlâ'nın yaptığı işin sonucundan korkmayacağıının dile getirilmesi önem arz etmektedir. Yani bu âyet-i kerîmede nefis tezkiyesi bağlamında incelenecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. YEMİN KONUSU VE ŞEMS SÛRESİNE GENEL BİR BAKIŞ

1.1. Aksâmü'l-Kur'ân Ve Yemin Konusu

1.1.1. Yemin nedir?

On beş âyetten meydana gelen Şems sûresinin sekiz âyeti doğrudan yeminlere tahsis edilmiştir. Ardından gelen iki âyet ise bu yeminlerin cevabından oluşmaktadır. Bu yüzden sûreyle bu kadar iç içe girmiş yemin konusuna özel bir başlık açma ihtiyacı hissedilmiştir. Bundan dolayı öncelikle yemin bahsi ele alınacak ve bu bağlamda yeminin mahiyeti, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan yeminler ve bunların hikmetlerine kısaca değinilecektir.

Dilimizde yemin, Allah'ı veya mukaddes bir varlığı şahit tutarak verilen söz, ant ve kalem anlamına gelmektedir.¹ Sözünün doğruluğunu teyid etmek, sözünde duracağına dair teminat vermek, adil tanıklık edeceğine dair güvence vermek, bir şeyi yapma veya yapmama hususunda güvence vermek için tanrının adını anarak ant içmektir.²

Arap lüğatinde ise yemin kelimesi (يمين) fiilinin mastar kipi kalıbındadır. Bu sözcük, güç, kudret, bereket, saadet, mutluluk, sağ, sağ el, sağ yan ve anlaşma manalarında kullanılmaktadır.³ Arapçada sağ, sağ taraf, sağ el anlamına gelen yemin isti'are olarak and anlamında kullanılmaktadır.⁴ Eskiden İbrani, Arap ve Rum geleneklerinde kişilerin yemin maksadıyla birbirlerinin ellerini tutarak azim ve kararlılık gösterisinde buldukları rivâyet edilmektedir.⁵ Savaş-barış gibi hususlarda insanlar anlaşmaya ve uzlaşmaya vardıklarında veya belli hususlarda sözleştiklerinde, birbirlerinin ellerini tutmaları ve adeta, “sana verdiğim bu söz karşılığında elimi sana

¹ İlhan Ayverdi, **Misalli Büyük Türkçe Sözlük**, Kubbe Altı İktisadi İşletmesi, Cilt. 3, 2005, s. 3448.

² Şükrü Halûk Akalın, **Türkçe Sözlük**, 11. Baskı, T. D. K. Yayınları, 2010, s. 2570.

³ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, **Lisanü'l-Arab**, Dâru Sadır Yayınları, “y.m.n.”, Cilt. 16, 2011, s. 325; Ebu'l-feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed Zebidi, **Tâcü'l-Arûs Min Cevahiri'l-Kamus**, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, “y.m.n.”, Cilt. 35, 2007, s. 150; Râgıb el-İsfahânî, **Müfredat**, Trc: Abdülbâki Güneş ve Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, 2010, s. 1197.

⁴ Süleyman Ateş, **Kur'an Ansiklopedisi**, KURAM Yayınları, Cilt. 22, (ty.), s. 440.

⁵ Abdurrahman Candan, **İslam Hukukunda Yemin ve Ahlakilik**, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 15, s. 433; Ateş, **Kur'an Ansiklopedisi**, Cilt. 22, 2010, s. 440.

rehin ediyorum” dercesine el sıkıştıkları ve buradaki “el” manasındaki “yemin” kelimesinin, zamanla bu merasimin bütününün adı olarak kullanılmaya başlamasına sebep olduğu rivâyet edilmektedir.⁶ Buna göre (يمين) fiiline bu günkü anlamıyla yemin anlamının yüklenmesi, örfi bir takım uygulamalar neticesinde zuhur ettiği tespit edilmektedir.

Yemin kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de sağ el,⁷ sağ yön,⁸ güç-kuvvet⁹ kendileriyle anlaşma yapılan kişiler,¹⁰ değerli kişiler,¹¹ cennet ehli¹² ve kase¹³ anlamında kullanıldığı görülür.

Yemin anlamında kullanılan başka kelimeler de vardır. Bunlardan bir tanesi, (قسم) “kase” fiilidir. Lügate yemin anlamında kullanılmakla birlikte pay etmek, parçalara ayırmak, bölmek, şüpheli bir durumu kesinliğe kavuşturmak, bir şeyi yapmaya meyl etmek ve görüş bildirmek gibi mânalara gelmektedir.¹⁴ Kase (قسم) kelimesinin yemin anlamında kullanılması, arap toplumunda İslam öncesi döneme kadar uzanmaktadır. Başlangıçta maktûlün (öldürülen kimse) yakınlarına ödenen diyet için kullanılırken zamanla bütün yeminlerin yerine ikame edilmiştir.¹⁵ Kase (قسم) kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de hissenin ve ganimetin belirli ölçülerde paylaşılması,¹⁶ belirlenen bölüm¹⁷ ve yemin anlamında kullanıldığı görülmektedir.¹⁸

Yemin anlamında kullanılan diğer bir kelime ise “hilf” (حلف) sözcüğüdür. Hilf kelimesine karşılıklı sözleşme, anlaşma, destek, dayanışma, birlikte hareket etme, sadakat, insanların birbirinden sözün doğruluğuna dair aldıkları yemin, kesin ve keskin söz söylemek mânaları verilir. Her türlü yemin için kullanılır.¹⁹

⁶ Muhammet Coşkun, (2014), **89/Fecr, 1-14. Âyetleri Örneğinde Yemin İfadelerinin Anlaşılması ve Tercüme Edilmesi**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt/Sayı: 46, 2014, s. 41.

⁷ Sâffât, 37/93.

⁸ Kehf, 18/17-18.

⁹ Hâkka, 69/45.

¹⁰ Nûr, 24/33.

¹¹ Vâkıa, 56/8.

¹² Vâkıa, 56/27-90-91; Müddessir, 74/39.

¹³ Maide, 5/53, 106, 107; En’am, 6/109; A’raf, 7/49 Kase kelimesi hakkında burada yer verebildiklerimiz ile birlikte yirminin üzerinde örnek yer almaktadır.

¹⁴ İbn Manzûr, a.g.e. , “kase”, Cilt. 11, s.102-105; Zebîdî, a.g.e. , “kase” , Cilt. 23, s. 153.

¹⁵ Râğıb el-İsfahanî, a.g.e. , s.845; Mahmut Çanga, **Kur’anı Kerim Lügati**, Timaş Yayınları,2010, s. 390.

¹⁶ Maide, 5/3; Zuhruf, 43/32.

¹⁷ Hicr, 15/44.

¹⁸ En’am, 6/109; A’raf, 7/21-49; Kıyame, 75/1-2.

¹⁹ İbn Manzûr, a.g.e. , “hilf” , Cilt. 3, s. 196; Zebîdî, a.g.e. , “hilf” , Cilt. 24, s. 76; Râğıb el-İsfahanî, a.g.e. , s. 304.

Kur’ân-ı Kerîmde “hilf” kelimesi ile yapılan yeminlere örnek olarak şu âyetler gösterilebilir. “Sizden olmadıkları halde sizden olduklarına Allah adına yemin ederler.”²⁰ “Sizi razı etmek için Allah’a yemin ederler.”²¹

Yeminin terim anlamı konusunda da tanımlar yapıldığı görülmektedir. Örneğin Kadı Beyzâvî (ö.685/1286), yemini, geçmişte veya gelecekte hilaf mümkün olacak herhangi bir durum veya olayın gerçekliğini, Allah’ın isim veya sıfatlarından birini anarak bilinçli bir şekilde ortaya koymak yani “tahkik” olarak tanımlamaktadır.²²

Ömer Nasuhi Bilmen (ö.1391/1971)’e göre de yemin, şeriatta and içmek, yani bir haberin iki tarafından birini Allah’ın adını anarak veya bir şeye tâlik sûretiyle takviye etmektir. Ona göre “Vallahi şu iş şöyledir.” sözü yemin olduğu gibi “şu iş şöyle değilse kölem azâd olsun “denilmesi de yemin olmaktadır.²³

İsmail Karagöz’e göre de yemin, bir kimsenin Allah’ın adını veya sıfatını zikrederek sözünü güçlendirmesidir.²⁴ Muhsin Demirci’ye göre ise yemin, kişinin bir işi yapıp yapmadığı ya da bir olayın doğru olup olmadığı hususundaki sözünü Allah’ın adını veya sıfatını anarak kuvvetlendirme girişimidir.²⁵

Buna göre sözlerin doğruluğu ve vaadlerin bağlayıcılığı için Allah’ın adını anarak güven vermek yemin olmaktadır. Aynı zamanda antlaşmalara sadık kalınacağına dair güven vermek adına Allah’ın şahit gösterilmesi yemin anlamına gelmektedir.

Yemin kavramı, şümillü bir yapıya sahiptir. Allah (c.c)’ın yemin etmesi, Kur’ân-ı Kerîm’deki yeminlerin hikmetleri, yemin çeşitleri, yeminin kefareti, nelere yemin edilip edilemeyeceği, vb. konu başlıkları mevcuttur. Ancak araştırmada yemin konusunu Şems sûresi bağlamında ele alındığı için konunun kapsamı gereği ayrıntıya girmemeye gayret edilmektedir. Allah Teâlâ’nın yemin etmesi ve Kur’ânı Kerimde yer alan yeminlerin hikmetlerine dair söylenenleri hatırlatmakla yetinmek amaçlanmaktadır.

1.1.2. Kur’ân-ı Kerîmde Yeminlerin Varlığı

²⁰ Tevbe, 9/74.

²¹ Tevbe, 9/62.

²² Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah İbn Ömer el-Beyzâvî, *Ğâyetu’l-Kusvâ fi Dirâyeti’l-Fetvâ*, thk. Muhyiddin Ali el-Karadâğî, Daru’l Beşairi’l İslamiyye, Cilt. 2, 2008, s. 445.

²³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye Ve Istilahat-ı Fıkhıyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, Cilt. 8, 1970, s. 121.

²⁴ İsmail Karagöz, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, D.İ.B. Yayınları, 2010, s. 697.

²⁵ Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü*, İfav Yayınları, 2011, s. 160.

Zayıf ve aciz bir varlık olarak insan, sözünü teyit etmek veya etrafına güven vermek için Allah Teâlâ'yı şahit gösterebilir. Yani yemin edebilir. Bu anlaşılabilir bir durumdur. Fakat Allah Teâlâ'nın Kur'ân-ı Kerîm'de yeminler ettiği ve on yedi sûreye de yeminle başladığı görülmektedir. Bu sûrelerde meleklerle (Sâffât), feleke, (Burûc, Târik), yıldız (Necm), fecre (Fecr), güneşe (Şems), geceye (Leyl), Kuşluk Vaktine, (Duhâ), zamâna (Asr), havaya (Zâriyât, Mürselât), Tûr Dağına, (Tûr), incire (Tîn), insan veya melek topluluğuna, (Nâziât) ve atlara (Âdiyât)²⁶ yemin edildiği görülmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de bunlardan başka tevhid inancı, risâlet, âhret inancı, Hz. Muhammed'in hayatı, sosyal hayat, gök cisimleri, yeryüzü, sema, bazı meyve çeşitleri, mekân ismi ve daha birçok konuda yeminler edildiği görülmektedir.

1.1.3. Kur'ân-ı Kerîm'deki Yeminlerin Hikmeti

Allah Teâlâ (c.c) yüce kitabımızda yeminlere bu kadar yer vermesi hep merak konusu olmaktadır. Sonsuz güç ve azamet sahibi, dilediğine hükmeden ve yaptıklarından dolayı hesaba çekilmesi söz konusu olmayan Allah Teâlâ niçin yemin etmektedir? Allah Teâlâ'nın Kur'ân-ı Kerîm'de yapmış olduğu yeminlerin hikmetlerine dair birçok değerlendirme yapılmaktadır. Yapılan bu değerlendirmelerin bir bölümüne yer verilerek konu ana hatları ile ortaya konulmaya çalışılacaktır.

İbn Kesîr (ö.774/1373)'e göre; Leyl sûresinde gece-gündüz, erkek-dişi gibi zıtlıkların yemine konu olması klasik tarzda bir yemin olmaktan çok, kulların amellerindeki zıt kutupluluğa ve farklılığa dikkat çekme anlamındadır.²⁷

İbn Kayyim (ö.751/1350)'a²⁸ göre, Kur'ân'da üzerine yemin edilen hususlarla herkesçe bilinmesi gereken iman esaslarına dikkat çekilir. Tevhid inancı, Kur'ân'ın

²⁶ Demirci, a.g.e. , s. 161.

²⁷ Şükrü Aydın, Kur'ân'daki Yeminlerde (aksâmu'l-kur'ân) Çeviri / Anlama Problemi ve Alternatif Muhammed Esed Çevirisi, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt. 9, Sayı: 46, 2016, s. 918.

²⁸ Asıl adı, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dimaşkî el-Hanbelî'dir. 691/1292 yılında Dimaşk'ta doğduğu tahmin edilmektedir. Cevziyye Medresesi'nin kayyimi olduğu için İbn Kayyim el-Cevziyye diye anıldı. Arap dili ve edebiyatı, kelâm, usul ve fıkıh okudu. Birçok hocadan ders almasına karşın en çok İbn Teymiyye'den etkilenmiştir. Ona göre, sahâbeye iktidâ etmeksizin Kitap ve Sünnet'ten hüküm çıkarma iddiasında bulunan kişi bid'at ve dalâlet ehlidir. Âdet ve geleneklerin, içinde yaşanılan çevrenin, hatta hava, toprak, elbise ve gıdanın ahlâk ve davranışlar üzerinde etkisi bulunduğunu ifade eder; H. Yunus Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-kayyim-el-cevziyye#1>, 199, erişme tarihi: (25.02.2019).

Allah (c.c)'tan indiği, Peygamberin hak olduğu, ceza ve mükâfat gibi vaatlerin gerçeğliği vurgulanır. Bazen de insan halleri hatırlatılır.²⁹

Habenneke el-Meydanî (ö.1398/1978),³⁰ Kur'ân'da (75) وَإِنَّهُ (فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ) şeklinde geöen âyetlerindeki³¹ kase/yemin ifadelerinin astronomiyle uğraşan bilim adamlarını yıldızlar âlemini incelemeye yöneltmek ve oradaki âyetlerin (ibret, mucize) görölmesini sağlamayı amaçladığını söyler.³² Bu durumda gök cisimlerine yapılan yeminler, varlıklarının fark edilmesi, incelenmelerinin teşvik edilmesi ve insanlığın bunlardan ibret almasını amaçlar.

Râzî (ö. 606/1210)'ye göre, Allah Teâlâ'nın yaptığı yeminlerin hepsi bir delile işaret eder. Ona göre Zâriyat sûresinde yapılan yeminler (51/1-6) Allah (c.c)'ın yeniden diriltmeye kadir olduğuna yönelik birer delildirler. Bu delillere yemin ile atıfta bulunulmasının sebebi ise dikkat çekmek içindir.³³ Râzî, bu değerlendirmeyi sadece bir sûrenin başındaki yeminler için yapsa da sözleri özellikle yemin ile başlayan sûreler için genelleştirilebilir. Bu yoruma göre Allah Teâlâ'nın yaptığı yeminler, muhatapların dikkatlerini cezbetmek, buyrukları daha dikkatli bir şekilde dinletmek ve kudretinin daha iyi farketirmek için delil niteliği taşır.

Ferâhî (ö.1349/1930)'ye göre Kur'ân'da bazı kelimeler hem Allah (c.c) hakkında, hem de insanlar hakkında kullanılır. Ancak bu kelimeler insanlar için ayrı, Allah (c.c) için ayrı anlam ifade eder. Mesela "salat" kelimesi, insan için kullanıldığında dua manasına gelirken, Allah (c.c) için kullanıldığında rahmet manasına gelir. Yemin de bu bağlamda ele alınmalıdır.³⁴ Bu açıklamadan, Allah Teâlâ'nın yaptığı kase/lerden, insanların yeminlerinde olduğu gibi tâzim, takdis vb. mânaları anlaşılmalıdır. Bu yeminler, delil, tekid vb. biçiminde anlaşılmalıdır. Çünkü varlıkları yaratan ve onlar

²⁹ Kutbettin Ekinci, **Kur'ân'da Allah'ın Zatı Dışında Kullanılan Yeminleri Sözün Maksadı Açısından Anlamak**, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt. 57. Sayı: 1, 2016, s. 92.

³⁰ 1327 (1909) yılı dolaylarında Dimaşık'ta doğdu. Burada ilkokuldan sonra gramer, fıkıh, usûl-i fıkıh, kelâm, mantık, felsefe, belâgat ve edebiyat okudu. Döneminin önde gelen âlim ve eğitimcileri ile münasebet halinde olup onlardan istifade etti. Öğretici olarak çeşitli öğretim kuruluşlarında görev yapmakla birlikte erkeklere ve kızlara ayrı ayrı kurduğu mekteplerde tanınmış birçok ilim adamı yetiştirdi. Fakirlere yardım eden bir vakıf kurdu. Sivil toplum kuruluşlarında görev aldı. Fransız işgaline karşı direndi. Geniş ilmi müktesebe sahip olmasına rağmen yoğun biçimde aktiviteler içinde bulunması sebebiyle eser yazamadı; Abdurrahman H. Habenneke el-Meydanî, "**Hasan Habenneke el-Meydanî**", DİA. , <https://islamansiklopedisi.org.tr/hasan-habenneke-el-meydani>, 1997, Erişim Tarihi: (26.02.2019).

³¹ Vâkıa, 56/75, 76.

³² Aydın, a.g.e. , s. 919.

³³ Râzî, a.g.e. , Cilt. 20, s. 332.

³⁴ M.Faik Yılmaz, Aksâmu'l-Kur'an Bağlamında "Allah Nelere, Niçin ve Neden Yemin Eder?" Sorularını Yeniden Düşünmek, **İslami ilimler Dergisi**, Yıl: 5, Sayı: 1, 2010, s. 136.

üzerinde dilediği gibi tasarruf etme kudretine sahip olan Allah (c.c) bundan münezzehtir.

Ebu'I-Kasım el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) ise Kur'ân-ı Kerîm'deki yeminlerin hikmeti konusunda şunları söyler: "Bir şeye şu iki husustan dolayı yemin edilir: Ya menfaatinden ya da faziletinden. Tin sûresinin ikinci ve üçüncü âyetinde geçen Tûr-u Sînâ ve Emin Belde'ye faziletinden, ilk âyette geçen Tîn ve Zeytun'a ise menfaatinden dolayı yemin edilmiştir."³⁵ Bu yoruma göre, Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın yaptığı kasemlerle üzerine yemin edilen varlıkların fazileti veya faydası ortada konulmaktadır.

Allah Teâlâ'nın Kur'ân-ı Kerîm'de yaptığı yeminlerin hikmetine dair genel kabul görmüş birkaç husus şöyle sıralanabilir.

a. İslamiyetten önce Arapların sosyal hayatlarında yeminin çok büyük önem arz etmektedir. Bu dönemde ferdi ve topluluk yeminleri yaygındır. Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'de yemin ederek Arapların alışık oldukları üslup tarzlarını korumuştur.³⁶

b. Yeminler, te'kid içindir. Allah Teâlâ, Kur'ân'ın pek çok âyetinde yaptığı yeminlerle indirdiği nasları, varlığının delillerini ve insanlığın hidâyetine vesile olması amacıyla gönderdiği peygamberlerini te'kit ve teyit etmiştir.³⁷

c. Allah Teâlâ'nın Kur'ân-ı Kerîm'de yemin etmesinin sebeplerinden birisi de yemin ettiği şeyin kıymetine işaret etmektir.³⁸

d. Kur'ân-ı Kerîm'deki yemin sebeplerinden birisi de muhatapların ilgisini çekmektir.³⁹

1.1.4. Kur'ân-ı Kerîm'deki Yeminlerin Konuları

Kur'ân-ı Kerîm'de birçok şey üzerine yemin edilmiştir. Ancak bunların hepsini burada gösterilmesi çalışmanın kapsamı açısından mümkün değildir. Bu anlamda belirlenmiş olan konular ana hatları ile belirtilip yemin örnekleri vermekle yetinilecektir.

1.1.4.1. Tevhid İnancına Dair Yeminler

³⁵ Yılmaz, a.g.e. , s. 144.

³⁶ İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Usulü**, 20. Baskı, TDV Yayınları, s. 169; Demirci, a.g.e. , 2011, s. 163.

³⁷ Cerrahoğlu, a.g.e. , s. 169; Demirci, a.g.e. , s. 163.

³⁸ Cerrahoğlu, a.g.e. , s. 169; Demirci, a.g.e. , s. 163.

³⁹ Cerrahoğlu, a.g.e. , s. 169.

Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'de bir olduğuna dair yemin ederek insanları kendisine iman ve itaate çağırılmaktadır. Aynı zamanda onları şirke kapılmamaları hususunda da uyarılmaktadır. Bu hususta şu âyeti örnek verebiliriz:

“Sıra sıra duran ve önlerindeki sürdükçe süren ve Allah'ı andıkça anan meleklerle andolsun ki, muhakkak sizin ilahınız birdir.”⁴⁰

1.1.4.2. Kur'ân'ın Hak Bir Kitap Olduğuna Dair Yeminler

Allah Teâlâ, Kur'ân-ı Kerîm'in hak bir kitap olduğuna, onun Allah (c.c.)'tan geldiğinden ve içerisindeki doğruluğundan şüphe olmadığına dair yemin ettiği görülmektedir. Bunu yaparken de varlıklara (yıldızların yeri), gayb âlemine ve Kur'ân-ı Kerîm'in hak ile batılı ayırt edici yönüne atıfta bulunduğu görülmektedir.

Bu yeminler şu şekilde sıralanabilir. (وَأِنَّ لَقَسَمًا لَّو تَعْلَمُونَ عَظِيمًا) (75) *“Fala aqsımü bima'wâcic en-nücum (75) وَإِنَّ لَقَسَمًا لَّو تَعْلَمُونَ عَظِيمًا (75) “Hayır! Yıldızların yerlerine yemin ederim ki, bilerseniz, bu gerçekten büyük bir yemindir. Şüphesiz bu, değerli bir Kur'ândır.”⁴¹ (فَالأُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ (38) وَمَا لَا تُبْصِرُونَ (39) إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ) “Görebildiklerinize ve göremediklerinize yemin ederim ki, o (Kur'ân) hiç şüphesiz şerefli bir elçinin (Allah'tan alıp tebliğ ettiği) sözüdür.”⁴²“ O (Kur'ân), şüphesiz değerli, güçlü ve arşın sahibi katında itibarlı, orada (meleklerce) itaat edilen, güvenilir bir elçinin (Cebrail) getirdiği sözdür.”⁴³ (إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ) “Şüphesiz o Kur'ân, hak ile batılı ayırt eden bir sözdür.”⁴⁴*

1.1.4.3. Peygamberlerin Hak olduğuna Dair Yeminler

Allah Teâlâ, Kur'ân-ı Kerîm'de peygamber efendimizin hak bir peygamber olduğuna dair yeminlerde etmektedir. Bu yeminlerde de Kur'ân-ı Kerîm'in hikmet kaynağı oluşuna, peygamber efendimizin vahiy ile hareket ettiğine ve gayb âlemine dikkat çekildiği söylenebilir.

Bu yeminlerin yapıldığı âyetler şöyle sıralanabilir. (بِسْمِ (1) وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ (2) إِنَّكَ لَمِنَ (3) الْمُرْسَلِينَ) *“Yasin. O hikmet dolu Kur'ân'a yemin ederim ki, sen hiç şüphesiz*

⁴⁰ es-Sâffât, 37/1-4.

⁴¹ el-Vâkıa, 56/75-78.

⁴² el-Hâkka, 69/38-40.

⁴³ et-Tekvîr, 19-21.

⁴⁴ et-Târık, 86/13.

peygamberlerdensin.”⁴⁵ “Battığı zaman yıldıza andolsun ki, arkadaşınız (Muhammed) haktan sapmadı ve azmadı. O, nefis arzusu ile konuşmaz.”⁴⁶ (مَا أَنْتَ (1)) (بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ (2)) (Nun (Ey Muhammed) andolsun kaleme ve satır satır yazdıklarına ki, sen rabbinin nimeti sayesinde, bir deli değilsin.”⁴⁷

1.1.4.4. Âhirette Cezanın Vaki Olacağına Dair Yeminler

Kur’ân-ı Kerîmde âhîret hayatının gerçekleşeceği ve vaad edilen hesap ve azabın meydana geleceğine dair yeminlerde edilmektedir. Bu yeminler yapılırken de rüzgârlar, melekler, yağmur yüklü bulutlar, gemiler, Sînâ Dağı, Beyt’ül-Ma’mur, sema, kaynayan deniz, vb. doğa olayları ve gaybi unsurlar hatırlanmaktadır.

Bu yeminler ise şöyle sıralanabilir. “Tozutup savuranlara, yükünü yüklenenlere, kolayca süzülenlere, işi ayıranlara andolsun ki, size vaadolunan şey kesinlikle muhakkak doğrudur. Hesap ve ceza mutlaka gerçekleşecektir“ Ard arda gönderilenlere, kasırga gibi esenlere, hakkıyla yayanlara, hakkıyla ayıranlara, özür ya da uyarı olmak üzere öğüt bırakanlara andolsun ki, uyarıldığınız (kıyamet) mutlaka gerçekleşecektir.”⁴⁸ “Tûr’a yayılmış ince deri sayfalara, düzenle yazılmış kitaba, “Beyt-i Ma’mur”a, yükseltilmiş tavana (göğe), kabaran denize andolsun ki, şüphesiz Rabbinin azabı gerçekleşecektir.”⁴⁹

Kur’ân-ı Kerîm’deki yeminlere bakıldığında Allah (c.c)’ın insanları, sözünün doğruluğuna inandırmak ve sözünü onlara teyit ettirmek için olmadığı görülmektedir. Çünkü O, bundan münezzehtir. Buna ihtiyacı yoktur. Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan yeminlerin hikmetlerinden en önemlisi, üzerine yemin edilen varlıkların ve yeminle anlatılan hususların insanlar için ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktır.

Yine Kur’ân-ı Kerîm’deki yeminler incelendiğinde insanı Allah Teâlâ’nın kudret ve azametini anlamaya ve O’na itaat etmeye davet ettiği görülmektedir. Çünkü tevhid inancı, peygamberlere, kitaplara, âhîret hayatının varlığına ve dünya hayatında iyilik ve kötülüklerin sonuçlarına iman etmektir. Yani Allah Teâlâ’nın varlığına ve birliğine ve

⁴⁵ Yâsîn, 36/2-3.

⁴⁶ en-Necm, 53/1-3.

⁴⁷ el-Kalem, 68/1-2.

⁴⁸ el-Mürselât, 77/1-7.

⁴⁹ Tûr, 52/1-7.

bize bildirdiklerine iman etmektir. Bu, imanda O'na itaat etmeyi, itaat ise hayatın istediği şekilde düzenlenmesini gerektirir.

Yine gök cisimlerine, yeryüzündeki bazı mekân ve varlıklara yemin edilmesi bunların dünya hayatı bakımından önemlerini ortaya koyduğu muhakkaktır. Bununla beraber üzerlerine yemin edilmesinin nihai amacının bunların yaratıcısı olarak Allah Teâlâ'yı tanıyıp O'nun sonsuz kudreti hakkında ipuçları yakalamaya sevk etmek olduğu söylenebilir. Zira varlıklar üzerinde tefekkür eden ve onlardaki mükemmeliyeti gören kişi “eserden müessire” kaidesi gereği, var olanın üzerinden var edenin gücünü keşfedecektir. İnsanın yaratılış sebebi, Allah Teâlâ'ya kulluk etmesi⁵⁰ ve Allah Teâlâ'nın vahiy adına gönderdiği her şeyin amacı insanı bu kulluğa davet etmektir. Buna göre Kur'ân-ı Kerîm'deki yeminlerin nihai hedefinin insanı Allah Teâlâ'ya kullukta istikamet sahibi kılmak olduğu söylenebilir.

Bütün bu söylenenlerden, Allah Teâlâ'nın Şems sûresinde güneş, ay, gece, gündüz, gökyüzü, yeryüzü, nefis ve insana verilen irade üzerine yemin etmesinin bunları yaratan kudrete işaret etme amacı taşıdığı ifade edilebilir. Bu yeminler aynı zamanda adlarına yemin edilen varlıkların hayat için ehemmiyetinin idrak edilmesi ve bunların mahiyetleri üzerinde tefekkür edilmesi gerektiğine de işaret etmektedir. Ayrıca insana verilen irade üzerine yemin edilmesi de davranışlarından dolayı onun hesaba çekileceğine atıfta bulunmak amacı taşımaktadır.

1.2. Kur'an İlimleri Çerçevesinde Şems Sûresi

1.2.1. Sûrenin Tanıtımı

1.2.1.1. Sûrenin Adı

Sûre ismini ilk âyette geçen الشمس (Şems) kelimesinden almaktadır.⁵¹ “Veş Şemsi”, ”Veş Şemsi ve Duhaha” diye de isimlendirilir. Fâsılası “أ” harfidir. (ها) redifi ise zamiridir. Fâsıla harfleri onlardan önceki “أ” harfleridir. Peygamber efendimize

⁵⁰ Zâriyât, 51/56.

⁵¹İbn Acîbe el-Haseni, **Bahrü'l-Medid Fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Mecid**, Çev: Dilaver Selvi, **Kur'an'ın Tefsiri ve Tasavvufi İşaretler**, Semerkand Yayınları, Cilt. 11, 2015, s. 19; Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'ân Dili**, 2. Baskı, Fazilet Neşriyat, Cilt. 8, 2018, s. 5846.

Hayrettin Karaman vd. , **Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir**, DİB Yayınları, Cilt. 5, 2007, s. 628; Vehbe Zühayli, **et-Tefsirü'l-Münir fi'l-Akide ve's-Şeriat ve'l-Menhec**, Daru'l Fikr, Cilt. 15, 2009, s. 639.

mahsus olan “Mufassal” yani sık sık besmele ile araları açılan ve nadiren nesih bulunan sûrelerdendir.⁵² Mushaftaki sıralamada doksan birinci, iniş sırasına göre yirmi altıncı sıradadır. Kadir Suresi’nden sonra, Büruc Suresi’nden öncedir.⁵³

1.2.1.2. Sûrenin Âyet Sayısı

Sûre on beş âyettir.⁵⁴ Mekkî b. Ebû Tâlib’e göre (ö. 437/140),⁵⁵ sûre on altı âyettir. Mekkî, on dördüncü âyetin (فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا) bölümünü ayrı bir âyet sayar ve böylece âyet sayısı on altıya yükselir.⁵⁶

1.2.1.3. Sûrenin Nüzûlu İle İlgili Bilgiler

Şems sûresi ittifakla Mekkî kabul edilmektedir.⁵⁷ İlk Mekkî sûrelerden sayılmaktadır.⁵⁸ Mevdûdî, sûrenin Resulüllah’a muhalefetin şiddetlendiği bir dönemde indirildiğini söylemektedir.⁵⁹ Başka bir görüşe göre nübüvvetin beşinci yılında indiği tahmin edilmektedir.⁶⁰ Kurân’daki tertibe göre doksan birinci, nüzul sırasına göre yirmi altıncı sûredir. İlk nazil olan sûrelerden olduğu ve Fatiha, A’la ve Leyl gibi isimlendirilen sûre bölümüne dâhil olacağı görüşü de savunulmaktadır.⁶¹ Nüzul sırasına göre Kadir sûresinden sonra Büruc sûresinden önce gelmektedir.⁶² Sûrenin nüzul sebebine dair bir kayda rastlanmamıştır.

⁵² M. Kâmil Yaşaroğlu, "Şems Sûresi", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sems-suresi>, Cilt. 38, 2010, s. 510, Erişme Tarihi: (03.03.2019).

⁵³ Karaman vd. , a.g.e. , Cilt. 5, s. 628.

⁵⁴ Fahrüddin er-Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, Çev: Suat Yıldırım vd. , Akçağ Basın Yayın Pazarlama, Cilt. 23, 1988, s. 161; Ebu Mansur Muhammed İbn. Muhammed el-Matürîdî, **T'evilatü'l-Kuran**, Thk: Ahmet Vanlıoğlu, Mizan Yayınevi, Cilt. 17, 2010, s. 217.

⁵⁵ Asıl adı, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî'dir. 23 Şaban 355'te (14 Ağustos 966) Kayrevan'da doğdu. İlk eğitimini İbn Ebû Zeyd ve Ebû'l-Hasan el-Kâbisî gibi hocalardan aldı. Ancak ilmi hayatı daha çok Mısır da geçti. Burada özellikle kıraat ilminde mesafe katetti. Çeşitli yerlerde kıraat dersleri verdi. 2 Muharrem 437'de (20 Temmuz 1045) Kurtuba'da vefat etti. Eserlerinden birisi el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye fi 'ilmi me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrihi ve cümelin min funûni 'ulûmih adlı rivâyet tefsiridir. Tayyar Altıkulaç, "Mekkî b. Ebû Tâlib", DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mekki-b-ebu-talib>, 2003, Erişim Tarihi: 03.03.2019.

⁵⁶ Yazır, a.g.e. , Cilt. 8, s. 5846.

⁵⁷ Yazır, a.g.e. , Cilt. 8, s. 5846.

⁵⁸ Süleyman Ateş, **Yüce Kur'anın Çağdaş Tefsiri**, Yeni Ufuklar Neşriyat, Cilt. 10, (ty.), s. 489.

⁵⁹ Ebu'l-Ala Mevdûdî, **Tefhimü'l-Kur'an**, İnsan Yayınları, Çev. Muhammed Han Kayani vd. , Cilt. 7, 1997, s. 131.

⁶⁰ Yaşaroğlu, a.g.e. , Cilt. 38, s. 510.

⁶¹ M. İzzet Derveze, **et-Tefsirü'l-Hadis**, Çev: Şaban Karataş, Ekin Yayınları, Cilt. 1, 1998, s. 273.

⁶² Karaman vd. , a.g.e. , Cilt. 5, s. 628.

1.2.1.4. Sûrenin İhtiva Ettiği Konular

Bazı nüans farklılıkları olmakla birlikte müfessirler, sûrenin içerdiği konular ile ilgili genellikle aynı noktalara temas etmektedirler. Bu bağlamda başta güneş, ay, dünya gibi kozmolojik varlıklar olmak üzere, insan nefsi ve insana verilen irade üzerine yapılan yeminleri öne çıkardıkları görülmektedir. Yine yapılan bu yeminlerin cevabında, iradesini müspet veya menfi yönde kullanan insanın akıbetiyle alakalandırılmaktadır. Ayrıca Semûd kavminin Sâlih (a.s)'in şahsında Allah Teâlâ'ya itaatsizlikleri sebebiyle helâk edilmeleri vurgulanmaktadır.

Bir görüşe göre sûrede bazı önemli kozmik olaylara yemin edilerek, insan tabiatına, hem iyilik hem de kötülük kabiliyetinin verilmesine dikkat çekilmektedir. Bu kabiliyetleri doğru kullanmayanların akıbetlerine örnek olmak üzere de Semûd kavminin helâk edilişi anlatılmaktadır.⁶³

Konuya insan iradesi ve iradesini kullanmanın neticeleri bağlamında yaklaşan Süleyman Ateş, insanın içine hayrın ve şerrin ilham edildiği, yani iyiyi kötüyü ayırt eden akıl gücünün verildiğini ifade etmektedir. Ona göre, nefsinin temizleyenine başarıya ulaşacağı, kirletenine ise perişan olacağını vurgulanmaktadır. Semûd kavminin peygamberlerine karşı gelmeleri sebebiyle helâk edildiklerinede işaret etmektedir.⁶⁴

Meseleyi insan merkezli ele alan diğer bir müfessire göre ise sûrede kâinattaki büyük varlıklara ve bunlar üzerinde düşünen insan nefsinin yemin edilmesine, insanın benliğini arındırması ve güzel ahlak ile bezenmesi gerektiğine, aksi halde azgınlığa düşüp helâk olacağına vurgu yapıldığını söyler.⁶⁵

İnsanın hayır ve şerri seçme, bunlardan birine yönelme iradesine sahip oluşuna ve Semûd kavminin azgınlığına dikkat çeken Sâbûnî (ö. 1436/2015), sûrenin muhtevasını iki maddede ele almaktadır. İlk olarak insan nefsi ve Allah'ın onu hayır, şer, hidâyet ve delaletle uygun yaratmış olmasından bahsedilmektedir. İkinci olarak da Semûd kavmi üzerinde temsili olarak bahsedilen insanın taşkınlığı anlatılmaktadır.

⁶³ Karaman vd. , a.g.e. , Cilt. 5, s. 628.

⁶⁴ Ateş, **Yüce Kur'anın Çağdaş Tefsiri**, Cilt. 10, s. 488

⁶⁵ Zühaylî, a.g.e. ,Cilt. 15, s. 640.

Semûd kavmi Allah'ın mucize olarak gönderdiği deveyi öldürmeleri sebebiyle helâk edilmeleri anlatılmaktadır.⁶⁶

Yaşaroğlu sûrenin iki ana bölümden oluştuğunu söylemektedir. Ona göre, sûrede insan unsuru, yeminler, Semûd kavminin helâk edilmesi ve devenin etrafında gelişen olaylar öne çıkmaktadır.

Ona göre sûrenin ilk bölümünde, sûrenin yeminle başlayıp arka arkaya on bir yeminin yapıldığına dikkat çekilir. Bu yeminlerde güneş, güneşin aydınlığı, ay, gece, gündüz vs. varlıklar zikredilmektedir. Daha sonra söz, insana getirilmekte ve yapılan son iki yemin insanla alakalandırılmaktadır. Yeminlerden sonra insan iradesine ve onu olumlu veya olumsuz yönde kullanmasının sonuçlarına değinildiği için yeminlerle asıl vurgulanmak istenenin insan unsuru olduğu ifade edilmektedir.⁶⁷

Sûrenin ikinci bölümünde ise Semûd kavminin itaatsizliklerinden, mucize taleplerine karşılık olarak kendilerine gönderilen vesira dışı özellikleri olan deveye karşı yükümlülüklerine uymayıp onu öldürdüklerinden ve korkunç bir sesle helâk edildiklerinden bahsedilir. Ayrıca kıssaların anlatılmasında ibretle beraber tehdit olduğu ve Mekkeliler için hayati önem arz eden devenin konu edilmesinin dikkat çekici olduğu ifade edilir.⁶⁸

Tefsirü'l-Hadis adlı eserde sûrenin konusu hakkında insan iradesi, onun iyi ve kötüye kullanılmasının sonuçları ve Semûd kavminin itaatsizliklerinden dolayı helâk edilmesi ön plana çıkarılır. Kâinattaki varlıklar ve tabiat kanunlarına yemin edilerek insana irade verildiğinden, kurtuluş ve saadete ulaşan kimsenin, içini temizleyen hidâyete tabi olup salih amel işleyerek, Allah Teâlâ'nın çizdiği sınırdan kalan kişiler olduğu vurgulanır. Hüsrana uğrayan mutsuz kimselerin ise, dalalet, isyan ve çirkin işlerle kendisini ifsad eden kişiler olduğu ifade edilmektedir. Semûd kavminin peygamberlerine itaatsizlikleri sonucu helâk edildikleri vurgulanmaktadır.⁶⁹

⁶⁶ Muhammed Ali es-Sâbûnî, **Safvetü't-Tefasir**, Çev: Sadrettin Gümüş ve Nedim Yılmaz, **Tefsirin Özü**, Ensar Neşriyat, Cilt. 7, 2010, s. 276.

⁶⁷ Yaşaroğlu, a.g.e. , Cilt. 38, s. 510.

⁶⁸ Yaşaroğlu, a.g.e. , Cilt. 38, s. 510.

⁶⁹ Derzeze, a.g.e. , Cilt. 1, s. 271.

Mevdûdî, sûrede iyilikle kötülük arasındaki farka değinildiğini, yoğun olarak insan iradesi üzerinde durulduğunu ve Semûd kavminin helâk edilmesine vurgu yapıldığına işaret etmektedir. Sûrenin iki bölüm halinde sunulduğunu ifade ederek tafsilatlı bir açıklama yapmaktadır.

Ona göre birinci bölüm şu hususlar öne çıkmaktadır. Güneş ile ay, gece ile gündüz ve yeryüzü ile gökyüzü bir birine zıt olduğu gibi iyilik ile kötülük de zıttır. Allah Teâlânın insana hisler ve zihni yetenekler vererek onu bu dünyada tamamen habersiz bırakmamıştır. Fıtri bir ilhamla şuur altında bile olsa iyi ile kötü arasındaki farkı anlayacak hissi vermiştir. İnsanın geleceği Allah Teâlâ'nın ona verdiği iradeyi kullanarak iyi ya da kötü eğilimlerden hangisini güçlendirip hangisini bastıracağına bağlıdır.

Mevdûdî, sûrenin ikinci bölümünde ise tarihten bir örnek olarak Semûd kavminden bahsedildiğini ve risaletin öneminin vurgulandığını belirtmektedir. Allah Teâlâ her insana ilim ilhamı verse de bunun onun hidâyeti için yeterli olmadığından peygamberler gönderilmesine işaret edildiğini vurgulamaktadır. İnsanın hayır ve şerri yanlış felsefe ve ölçülere göre tayin ederek sapıklığa düştüğü için, Allah'ın, onun fıtri ilhamını desteklemek için peygamberler aracılığıyla vahiy gönderdiğini ifade etmektedir. Bu durumun peygamberlerin insanlara iyiliğin ve kötülüğün ne olduğunu açıkça göstermeleri için olduğunu dile getirmektedir.⁷⁰

Sûrenin konusu ile ilgili değerlendirmelerde genellikle insan hayatı için önemli bir yeri olan güneş, ay, yeryüzü ve gökyüzü gibi varlıklara yemin edilerek bunların önemlerine dikkat çekildiği vurgulanmaktadır. Aynı zamanda sûrede geçen yeminlerle, insan iradesi arasında irtibat kurulduğu ve irade ile donatılan insanın verilen bu iradeyi iyi ya da kötü yönde kullanmasının ne tür sonuçlarının olduğundan bahsedilmektedir. Ayrıca Semûd kavminin örneğinde, peygambere itaatsizliğin Allah Teâlâ tarafından nasıl cezalandırıldığı sûrenin konuları arasında yer almaktadır. Bu anlamda nefsinin tezkiye edip salih amel işleyenlerin kurtuluşa ereceği, onu ihmal edip delalete düşeninse hüsrana uğrayacağı anlatılmaktadır. Ancak burada Yaşaroğlu'nun yapılan dokuz yeminden sonra iki yeminde insan üzerine yapılıp yeminlerin cevabında da insanın

⁷⁰ Mevdûdî, a.g.e. , Cilt. 7, s. 131.

merkeze alınmasına değinmesi önem arz etmektedir. Çünkü üzerine yemin edilenlerden insan dışında hiç biri irade sahibi olmadığı gibi, bunların hepsinin insanın istifadesine sunulduğu görülmektedir.

Mevdûdî'nin ise özellikle peygamberlerin gönderilme hikmetine dair söyledikleri çok önemlidir. Buna göre insan, kendisine verilen akıl ve donanıma rağmen yanılabilir. Dolayısıyla iyi ile kötüyü bizzat yaşayarak gösterecek olan peygamberler gönderilmiştir. İnsanlık tarihi boyunca apaçık delillerle peygamberler gönderilmiş olmasına rağmen, insanların çoğunun isyânkar olmaları ve itaatsizlikte ısrar etmelerinin Mevdûdî'nin yukarıda belirtilen görüşünü desteklediği söylenebilir. Bu durum insan psikolojisi çerçevesinde üzerinde durulması gereken önemli bir husus olarak ele alınabilir. Yeminlerin cevabında (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيَهَا) “*Nefsini arındıran kurtuldu.*” ifadesinin kullanılması, hakikati kabullenme ile insan egosu arasındaki ilişki bağlamında ayrıca dikkatle ele alınmalıdır.

Sûrenin konusuna dair söylenenlere bakıldığında sonuç olarak şu söylenebilir. Yapılan yeminler, onlarla vurgulanan insan iradesi ve onu müspet ve menfi yönde kullananların akıbetinin ne olacağından bahsedilmektedir. Önceki kavimlerden olan Semûd kavminin peygamberlerine itaatsizlikleri sebebiyle helâk edilmeside konular arasında yer almaktadır. Peygamberlere duyulan ihtiyaç, onlara itaatin önemi ve insanların Allah (c.c)’a itaatte bir deve ile sınanması da aynı şekilde sûrede öne çıkar.

1.2.2. Şems Sûresinin Diğer Sûrelerle Münasebeti

Terim olarak münasebet, birbirini takip eden söz ve cümleler veya ard arda anlatılan hâdiseler arasındaki irtibat ve ilişkidir. Bir usul terimi olarak ise münasebet, âyet ve sûreler arasındaki anlam ilişkisini ortaya koyan disiplindir.⁷¹

Şems sûresi münasebet bakımından müfessirler tarafından Bakara, Beled ve Fecr sûreleriyle ilişkilendirilmektedir. Ancak daha çok Beled sûresi ile münasebet kurulduğu görülmektedir. Bu bölümde Şems sûresiyle diğer sûreler arasında kurulan münasebetler ele alınacaktır.

⁷¹ Muhsin Demirci, a.g.e. , s. 201.

1.2.2.1. Şems Sûresinin Beled Sûresi İle Münasebeti

Yazır (ö. 1361/1942)'a göre Şems sûresinde yer alan (فَالْهَمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوِيَهَا) “sonra ona iyiliği ve kötülüğü ilham etti.” âyeti, Beled sûresi dokuzuncu âyetinde yer alan (وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ) “ona iki yolu göstermedik mi?” iki yolun ne olduğuna açıklık getirerek bu âyet-i izah eder.⁷²

Vehbe Zühayli (ö. 1436/2015) de Yazır gibi Şems sûresi sekizinci âyetle Beled sûresi dokuzuncu âyet arasında münasebet kurmaktadır. Bununla beraber, Beled sûresinin sonlarıyla Şems sûresinin sonları arasında da, kâfirlerin dünya ve âhiretteki cezalarını belirtilmesi bakımından bir münasebet kumaktadır. Zühayli'ye göre, kâfirlerin varacakları son, Beled sûresinin (عَلَيْهِمْ نَارٌ مُّؤَصَّدَةٌ) “Cezaları kapıları sımsıkı kapatılmış bir ateştir.” âyetinde belirtilmektedir. Şems sûresinin son bölümlerinde de kâfirlerin dünyada ki akıbetlerinden ve nasıl helâk edileceklerinden söz edilmektedir. Ona göre Beled sûresinde kâfirlerin âhirette ki durumlarının bir kısmından, Şems sûresinin son bölümlerinde ise dünyada ki akıbetlerinden bahsedilmektedir.⁷³ Bilmen de bu minval üzere bir değerlendirme yapmaktadır.⁷⁴

Âlûsî (ö. 1270/1854)⁷⁵ de Beled sûresi ile Şems sûresi arasında iki yönlü bir münasebet kurar. Birincisinde Beled sûresinin sonunda yer alan sağcılar ve solcuların Şems sûresi dokuz ve onuncu âyetlerde yer alan (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيْهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّيْهَا) “Nefsini arındıran kurtuluşa erdi. Onu gömen hüsrana uğradı.” ifadesi ile açıklandığını ifade eder. İkincisinde ise Şems sûresi sekizinci âyette (فَالْهَمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوِيَهَا) “ona iyilik ve kötülük duygusunu ilham edene andolsun.” âyetinin, Beled sûresinde yer alan (وَهَدَيْنَاهُ

⁷² Yazır, a.g.e. , Cilt. 8, s. 5846.

⁷³ Zühayli, a.g.e. , Cilt. 1 5, s. 639.

⁷⁴ Ömer Nasuh-i Bilmen, **Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meali Âlîsi Ve Tefsiri**, Bilmen Basım ve Yayınevi, Cilt. 8, (ty.), s. 4042.

⁷⁵ Asıl adı Ebû’s-Senâ Şihâbüddin Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî’dir 1217’de (1802) Bağdat’ta doğdu. Nesebi baba tarafından Hz. Hüseyin’e, ana tarafından Hz. Hasan’a ulaşmaktadır. Hülâgû’nun Bağdat’ı istilâsı üzerine oradan göç edip Fırat nehri üzerindeki Âlûs adasına yerleşmiş olduğu için Âlûsî nisbesiyle anılan ve birçok âlim ve edip yetiştiren bir aileye mensuptur. Reîsülmüderrişin olan babasından arap dilî, hanefî ve şâfiî fikhî ile hadis okudu. Devrin meşhur âlimlerinden ders aldı. On üç yaşında kitap yazmaya ve ders okutmaya başladı. Birçok medresede ders verdikten sonra Saltanat-ı Dâr-ı Âliyye müderrişi unvanını aldı. Birçok eserinin yanında Rûhu’l-me’ânî fi tefsîri’l-Kur’âni’l-‘azîm ve’s-seb’i’l-meşânî. Adlı tefsiri yazmıştır. Bağdat müftülüğü yapmıştır Beş oğlundan dördü eser sahibi âlimdir. Muhammed Eroğlu, “Alûsî, Şehâbeddin Mahmud”, DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/alusi-sehabeddin-mahmud> 1989, Erişim Tarihi: (03.03.2019).

(النَّجْدَيْنِ) “Biz ona iki yol gösterdik.” âyetinde söylenen iki yolun açıklaması olabileceğini söyler.⁷⁶

Saîd Havvâ (ö 1409/1989) da Âlûsî'nin kurduğu ikinci münasebete paralel bir değerlendirme yapar.⁷⁷ Havvâ şöyle devam eder: “Beled sûresinde sarp yokuşu aşma çağrısı vardır. (فَلَا أَقْتَحِمُ الْعَقَبَةَ) “Fakat o sarp yokuşu aşmadı.” Bu sâlih amellerle aşılması gereken nefsi bir engeldir. Şems sûresinde ise nefsi temizlemeye çağrı vardır. (فَدَا أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيْهَا) “Nefsini arındıran kurtuluşa erdi.”⁷⁸ Yani Saîd Havvâ, Beled sûresinde zikredilen “sarp yokuşu aşma” ile Şems sûresinde zikredilen “nefsi arındırma” arasında münasebet kurar. Buna göre sarp yokuşu aşabilmenin yolu nefsi arındırmaktan geçer.

“İbn Acîbe (ö. 1224/1809) de⁷⁹ Beled sûresinin sonunda yer alan âyetlerle Şems sûresinin tamamı arasında münasebet bağı kurar. Ona göre, Beled sûresinin son iki âyetinde “Âyetlerimizi inkâr edenlere gelince, onlar, amel defterleri solundan verilen kimselerdir. Üzerlerinde kapıları kapatılmış bir ateş vardır.” durumu anlatılan cehennem ehli ile helâk edilen Semûd kavmi arasında benzerlik vardır. Cehennem ehli, Allah Teâlâ'ya itaat etmemenin cezasını ahirette çekerken, Semûd kavmi Allah Teâlâ'ya itaat etmemenin ve elçiye karşı gelmenin cezasını dünya hayatında helâk edilerek çekmiştir. Buna göre Şems sûresinin tamamı ile (yeminler, yeminlerin cevapları ve Semûd kavminin helâkından bahseden âyetler) Beled sûresinin son iki âyeti arasında münasebet bulunmaktadır.⁸⁰

Beled sûresi ile kurulan münasebetlere göre, Beled sûresinin dokuzuncu âyeti, Şems sûresinin sekizinci âyetle münasebetlidir. Yine Beled sûresinin dokuzuncu âyeti Şems sûresi dokuz ve onuncu âyetleriyle münasebetlidir. Aynı şekilde Beled sûresinin on birinci âyetiyle Şems sûresinin dokuzuncu âyeti arasında anlam bakımından

⁷⁶ Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, **Rûhu'l-Me'ânî Fî Tefsiri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Meşânî**, Thk: Mahir Habbuş, Müessesetü'r Risale, Cilt. 29, 2010, s. 61.

⁷⁷ Havvâ, a.g.e. , Cilt. 16, s. 218

⁷⁸ Havvâ, a.g.e. , Cilt. 16, s. 218

⁷⁹ Asıl adı, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî'dir. 1161'de (1748) Tanca ile Tıtvân arasında bulunan Hamîs köyünde doğdu. Ailesi bu bölgenin şeriflerinden olup Hz. Hasan'ın soyundan geldiği söylenir. Tıtvân'a giderek burada fıkıh, kelâm, tefsir, hadis ve edebiyat dersleri aldı. Muhammed el-Cenevî onu hayatında önemli bir yere sahiptir. Tasavvufla bunun sayesinde tanıştı. Fas'a giderek yeni âlimlerle tanıştı ve dersler aldı. Tıtvân'a döndüğünde Derkâvî-Şâzelî şeyhi Sidî Muhammed el-Büzidî ile tanışarak buna intisab etti. Tarikatta şeyhlik makamına erişti. Dinin zâhirî hükümlerine bağlı kalmaya önem vermiş ve bâtin ilmi olan tasavvufun hakikatine zâhir ilimleriyle ulaşılacağını vurgulamıştır. el-Bahrü'l-medîd fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-mecîd adlı tefsiri yazmıştır. Mustafa Kara, “İbn Acîbe”, DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-acibe> 1999, erişme tarihi: (03.03.2019).

⁸⁰ İbn Acîbe, a.g.e. , Cilt. 11, 2015, s. 19.

münasebet vardır. Aynı şekilde Beled sûresinin son âyetlerinin Şems sûresinin son âyetleri ile hatta tamamı ile açıklandığı söylenerek bir münasebet bağı kurulur.

1.2.2.2. Şems Sûresinin Bakara Sûresiyle Münasebeti

Saîd Havvâ, Şems sûresi ile Bakara sûresi arasında takvaya vurgu yapma hususunda bir münasebet kurar. Ona göre Bakara sûresinin mukaddimesinde Allah Teâlâ, takva sahiplerinden bahseder ve mukaddime “*İşte onlar Rablerinden bir hidâyet ve takva üzerindedirler ve onlar felaha erenlerdir.*” (el-Bakara, 2/5) buyruğuyla biter. Şems sûresinde ise birçok yeminler vardır. Bu yeminlerin cevabı da “*Nefsini arıtan kimse şüphesiz felaha ermiştir. Nefsini fenalıklara gömen kişi ise elbette ziyana uğramıştır.*” (Şems, 91/9-10) âyet-i kerîmeleridir.⁸¹

Buna göre Bakara sûresinin beşinci âyetinde felaha erenler, bunu takva sayesinde başarmışlardır. Şems sûresinde ise art arda yapılan yeminlerden sonra, nefisini arındıranların kurtuluşa ereceği söylenerek takvaya vurgu yapılmaktadır. Takvaya dikkat çekmeleri sebebiyle de iki sûre arasında münasebet meydana gelmektedir.

1.2.2.3. Şems sûresinin Fecr Sûresi İle Münasebeti

Saîd Havvâ, Şems sûresi ile Fecr sûresi arasında Semûd kavminin azgınlığı bağlamında bir münasebet kurar. O, Fecr sûresinde geçen “*Ve vadide kayaları kesip yontan Semûd kavmine, kazıklar sahibi Fravun’a ki bunlar memleketlerde azgınlık etmişlerdi ve fesadı çoğaltmışlardı*”⁸² âyetleri ile Şems sûresinde geçen “*Semûd azgınlıkları yüzünden yalanladı. En azgınları ileri atıldığında.*”⁸³ Âyetleri arasında Semûd kavminin bozgunculuk ve azgınlığını ortaya koymak bakımından bir münasebet bulunduğunu söyler.⁸⁴

Müfessir, devamında: “el-Fecr sûresi yola girişi hazırlar, el-Beled sûresi yoldaki işaretleri belirler, eş-Şems sûresi de bu yolun nefis terbiyesi ile ilgisini açıklar. İşte

⁸¹Havvâ, a.g.e. ,Cilt. 16, s. 218

⁸²Fecr, 89/9-12.

⁸³ Şems, 91/11-12

⁸⁴ Havvâ, a.g.e. ,Cilt.16, s.218

böylece her birsûre diğerini tamamlamaktadır.”⁸⁵ diyerek üç sûrenin bir anlam bütünlüğü oluşturmak adına aralarında münasebet olduğunu ortaya koymaktadır.

Müfessir, bu değerlendirmesiyle Beled sûresinde yerilen Semûd kavminin azınlıklarının, Şems sûresinde örnekendirildiğini yani Şems sûresindeki âyetlerin Beled sûresini o anlamda açıkladığını dile getirir.

1.2.3. Belâgat İlmi Bakımından Şems Sûresi

Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108)’ye göre belâgat, sözün bizzat kendisinin açık olmasıdır. Bu da sözün dil açısından tamamen doğru, kast edilen mânaya tamamen uygun olması ve kendi içerisinde doğruluğu dile getirmesi demektir.⁸⁶

Kudâme b. Ca’fer, (ö. 337/948)⁸⁷ belâgatı şöyle tanımlar: “Belâgat kelim seçkinliği; tertib güzelliği ve insan fesahatı ile beraber kasdolunan mânayı kapsayabilen bir deyimdir.”⁸⁸

er-Rummânî (ö. 384/994) ise belâgatı şöyle tarif eder: "Belâgat, en güzel lafızlarla mânayı, dinleyicinin kalbine akıtmaktır.”⁸⁹

Bu tanımlardan yola çıkarak, anlatılmak istenenin açık-seçik, yerinde ve doğru ifadelerle ve estetik katarak ortaya konulmasının “belâgat” olarak ifade edildiği söylenebilir. Şems sûresi ile ilgili tespit edilebilen belâgat örnekleri ise şu şu şekildedir.

a. (شمس) ile (قمر), (ليل) ile (نهار) ve (تقوى) ile (فجور) arasında tıbak sanatı olduğu ifade edilmektedir.⁹⁰

⁸⁵ Havvâ, a.g.e. ,Cilt.16, s218.

⁸⁶ Râgıb, a.g.e. , s. 168.

⁸⁷ Asıl adı Ebü'l-Ferec Kudâme b. Ca’fer b. Kudâme b. Ziyâd el-Kâtib el-Bağdâdî’dir. Hıristiyan asıllı olduğuidia edilen Bağdat’ta doğduğu tahmin edilmektedir. Tarih, coğrafya, edebiyat, matematik, mantık, felsefe ve fıkıh sahalarında belli bir birikim kazanmıştır. Özellikle edebiyatçılık ve kamu yönetiminde uzmanlaşmıştır. Kâtiplik görevinde bulunmuş ve kitâbetle ilgili eserler vermiştir. Cengiz Kallek, "Kudâme b. Ca’fer", DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kudame-b-cafer> 2002, (03.03.2019).

⁸⁸Nasrullah Hacı müftüoğlu: (2015), **Belâgat İlmi ve Kur'an**, http://iSâmveri.org/pdfrg/D04145/2015_1/2015_1_HACIMUFTUOGLUN.pdf, Erişim Tarihi:20.01.2019, s. 15

⁸⁹ Nasrullah Hacı müftüoğlu: (2015), **Belâgat İlmi ve Kur'an**, http://iSâmveri.org/pdfrg/D04145/2015_1/2015_1_HACIMUFTUOGLUN.pdf, Erişim Tarihi: 20.01.2019, s. 15

⁹⁰ Muhammed Ali es-Sâbûnî, **Safvetü't-Tefasir**, Darü'l-Fikr, Cilt.3, 2001, s. 549; Zühayli, a.g.e. ,Cilt. 15, s. 641.

b. وَاللَّيْلِ إِذَا (وَالنَّهَارِ إِذَا جَلِيهَا) “Gecenin karanlığını aydınlattığı zaman gündüze.” وَقَدْ (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَكَّبَهَا) “Nefsini arındıran kurtuldu.” (اِبْغْثِهَا) “Varlıkları örttüğünde geceye.” (خَابَ مَنْ دَسَّيَهَا) “Onu kötülöklere gömen ziyan etti.” âyetleri arasında mukabele yani zıt anlamlı ifadelerin bir arada bulunması sanatının olduğu belirtilmektedir.⁹¹

c. (نَأَقَتَ اللّٰه) “Allah’ın Devesi” ifadesi devenin diğer develerden ayrı olarak bir değer taşıdığına işaretle etmek için kullanıldığı ifade edilmektedir.⁹²

d. (فَدَمَدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ بِذُنُوبِهِمْ فَسَوَّيَهَا) : (دَمَدَم) “Günahları yüzünden Rableri onları yok etti.” âyeti korkutma ve ürperti ifade eder. Helâk etme işi bu kelime ile gösterilerek azabın korkunçluğuna dikkat çekildiği dile getirilir.⁹³

e. Âyet sonlarında “Sec’i Murassa” yani kafiye ve vezin uyumu olduğu söylenmektedir.⁹⁴

1.2.4. Kırâat Farklılıkları Bakımından Şems Sûresi

Sözlükte kırâat “okumak, tilâvet etmek, telaffuz etmek” anlamında masdar; “sesli veya sessiz, nağmeli veya nağmesiz okuma, tilâvet etme anlamında isimdir. Aynı kökün Kur’ân şeklinde gelen masdarı da kırâat ile eş anlamlıdır.⁹⁵

Kur’ân ilimleri bağlamında kırâat çeşitli şekillerde tanımlanmaktadır. Râgıb, kırâati “okurken harf ve kelimeleri bir arada toplamak diye tarif etmektedir.⁹⁶

Taşköprizâde (ö. 968/1561)⁹⁷ kırâati, mütevâtir ihtilâf vecihleri bakımından Allah kelâmı olan Kur’ân-ı Kerîm’in nazmının şekillerinden bahseden bir ilim dalı olarak tanımlar.⁹⁸

⁹¹ Zühayli, a.g.e. , Cilt. 15, s. 641; Sâbûnî, a.g.e. , Cilt. 3, s. 539.

⁹² Sâbûnî, a.g.e. , Cilt. 3, s. 539.

⁹³ Sâbûnî, a.g.e. , Cilt. 3, s. 539.

⁹⁴ Sâbûnî, a.g.e. , Cilt. 3, s. 539; Zühayli, a.g.e. , Cilt. 15, s. 641.

⁹⁵ İbn Manzûr, a.g.e. “kr’e” , Cilt. 11, s. 50.

⁹⁶ Râgıb, a.g.e. , k-r-e md. , s. 841.

⁹⁷ 14 Rebîülevvel 901 (2 Aralık 1495) tarihinde Bursa’da doğdu. Kelâm, fıkıh, tefsir, ahlâk, mantık, biyografi, Arap dili ve edebiyatı, ilimler tarihi, tıp gibi değişik alanlarda ilim tahsil etti ve eserler yayınladı. İslâm ilimleri tarihi niteliğindeki Miftâhu’s-sa’âde ile Osmanlı dönemi âlimlerini tanıttığı eş-Şekâ’îku’n-nu’mâniyye en önemli eserlerindedir. Kadılık yaptı. Önemli medreselerde ders verdi. 30 Receb 968 (16 Nisan 1561) tarihinde İstanbul’da vefat etti. Yusuf Şevki Yavuz, “Taşköprizâde Ahmed Efendi”, DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/taskoprizade-ahmed-efendi>, 2011, Erişim Tarihi: (03.03.2019).

⁹⁸ Abdurrahim Birşık, **Kırâat**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/Kırâat--ilim>, 2002 Erişim Tarihi: 20.01.2019.

İbnü'l-Cezerî⁹⁹ (ö. 833/1429) ise kırâati, Kur'ân kelimelerinin nasıl okunacağını ve râvilerine nisbet etmek sûretiyle bu kelimeler üzerindeki farklı okuyuşları konu edinen bir ilim olarak niteler.¹⁰⁰

Şems sûresi ile ilgili tespit edilebilen kırâat farklılıkları aşağıdaki gibi sıralanmaktadır.

Hamza (ö. 156/773) ve Kesâî (تَلِيهَا) ve (طَحِيهَا) hariç bütün âyet sonlarında imaleyle okumaktadırlar.¹⁰¹ Fakat İ'rabu Kırâati's-Şivaz'da Kesâî'nin sûrenin tamamını imaleyle okuduğu, Hamza'nın ise buna katılmadığı anlatılmaktadır.¹⁰²

Yine imam Hamza (تَلِيهَا) ve (طَحِيهَا) kelimelerini fetha ile Ebu Amr,¹⁰³ (ö. 154/771) yarısını fetha üzere, diğer âlimler ise tamamını fetha ile okumuşlardır.¹⁰⁴

Surede yer alan (بَطَّوَاهَا) kelimesindeki ta'yı çoğunluk fetha üzere okumaktadır. Hasan, Cahderî ve Hammâd İbn Seleme ise (بَطَّوَاهَا) kelimesinde bulunan ta'nın dammeyle tıpkı rüca gibi mastar biçiminde okumaktadırlar.¹⁰⁵ Bu harfin dammeli okunuşundan İ'rabu Kırâati's-Şivaz'da bahsedilmektedir.¹⁰⁶

⁹⁹ Asıl adı Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî'dir. 25 Ramazan 751'de (26 Kasım 1350) Dimaşk'ta doğdu. İbnü'l-Cezerî diye anılması Cezîre-i İbn Ömer'e (bugünkü Şirnak'a bağlı Cizre ilçesi) nisbetledir. Hafızlıktan sonra kırâat ilmiyle meşgul oldu. Ebû Amr ve Hamza kırâatleri üzere hatim etti. Cem' metoduyla kırâat-i seb'a okudu. Mısırdan on imamın kırâatiyle birlikte İbn Muhaysın, A'meş ve Hasan-ı Basrî'nin kırâatlerini okudu. Kırkın üzerinde hocadan Kur'an ve kırâat konusunda ders almıştır. Şamda kırâat dersleri verdi ve bu derslere dünyanın dört bir yanından talebeler katıldı. sahih kırâatlerin kırâat-i seb'adan ibaret olduğu kanaati hakimken o, bunları ona tamamlamış ve hepsinin sahih kaynaklarda mevcut olduğunu ortaya koymuştur. On imamın kırâati onun çalışmalarıyla yaygınlaşmış ve günümüze ulaşmıştır. Hadis ve fıkıh ilimlerinde de mesafe alsada kırâat ilminde zirve yapmış ve o alanda otorite olmuştur. Yüz civarında eseri mevcuttur. Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-cezerî", DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-cezeri>, 1999, erişme tarihi: (09.03.2019).

¹⁰⁰ Birişik, **Kırâat**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/Kırâat--ilim>, 2002, Erişim Tarihi: 20.01.2019.

¹⁰¹ Saidü'd-Dânî el-Endülisî, **et-Tedsirü Fi Kırâati's-Sebi**, Thk: ferid Muhammed İbn. Azzuz, Darü İbn Kesir, 2013, s. 540.

¹⁰² Muhibbiddin Ebu'l-Beka Abullah b. Hüseyin b. Abdullah el-Ukseri, **İ'rabu Kur'ani's-Şivaz**, Darü's- Sahabe, 2009, s. 344.

¹⁰³ Asıl adı Ebû Amr Zebbân b. el-Alâ b. Ammâr el-Mâzinî el-Basrî'dir. 70 (689) yılında Mekke'de doğdu. Küçük yaşta kırâat dersi almaya başladı. 154 (771) yılında Kûfe'de vefat etti. Kırâat ilmini Hicaz kurrâsından öğrendi ve bu ilimde onların metodunu benimsedi. Tâbiilerden sonra günümüze kadar Basra'da halk kırâatte ona uymuştur. Şam, Hicaz, Yemen ve Mısır gibi bölgelerde kırâati yaygın olarak okunsada günümüzde bölge, okunduğu Sudan, Nijerya ve bazı Orta Afrika ülkeleri ile sınırlıdır. Kırâatini icra ederken tekellüften sakınmış, cevaz ölçülerini aşmamak şartıyla olabildiğince mübalağasız ve sade (tahfif ile) okumuştur. Bir oda dolusu kitabını yaktığına dair rivâyet edilir. Tayyar Altıkulaç "Ebu Amr b. Alâ, DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-amr-b-ala>, 1994, Erişim Tarihi: 11.03.2019.

¹⁰⁴ Saidü'd-Dani el-Endülisî, a.g.e. ,s. 541.

¹⁰⁵ Ateş, **Yüce Kur'anın Çağdaş Tefsiri**, . Cilt. 10, s. 497.

¹⁰⁶ Abdullah el-Ukseri, a.g.e. , s.344.

Sûrede geçen (فَدَمَمَ) fiilini çoğunluk (فَدَمَمَ) şeklinde okurken, İbn Zübeyr ve İbn Hüseyim (فَدَهُم) şeklinde okumaktadırlar.¹⁰⁷ İ'rabu Kırâati's-Şivazda (فَدَمَمَ) kelimesini (فَدَمَمَ) şeklinde damme üzere okuyanların bulunduğunu fakat bunun yanlış olduğu ifade edilmektedir.¹⁰⁸

Yine sûrede geçen (نَاقَةَ اللَّهِ) kelimesindeki “ta” harfi damme üzere de okunmaktadır.¹⁰⁹

Râzî, Hz. nebi'nin (وَلَا يَخَافُ) kelimesini (يخفولم) şeklinde okuduğunu ifade etmektedir.¹¹⁰ Übeyy, Nâfi (ö. 169/785), İbn Âmir (ö. 118/736) gibi kıraat imamları âyeti (وَلَا يَخَافُ) biçiminde okurken, Medine ve Şam mushaflarında da kıraat bu şekilde kıraat edilmektedir. Öteki imamlar, (فَلَا يَخَافُ) şeklinde okumaktadırlar.¹¹¹ İ'rabu Kırâati Şivaze'de Nâfi, İbn Âmir ve Ebu Cafer'in (ö. 130/747-48) “vav” ile diğerlerinin “fa” ile okuduklarından bahsedilmektedir.¹¹² et-Tedsirü fi Kırâati's-Sebi'de İbn Amr ve Nâfi'nin “vav” ile diğerlerinin “fa” ile okudukları söylenmektedir.¹¹³ (وَلَا يَخَافُ) ifadesindeki fiilin (وَلَا خَافَ) şeklinde mazi sigasıyla da okunduğu da dile getirilmektedir.¹¹⁴

1.2.5. Şems Sûresi İle İlgili Diğer Çalışmalar

Şems sûresi ile ilgili tefsirlerde yer alan birikimin yanında gerek islam dünyasında gerekse batı dünyasında başka çalışmalarda bulunmaktadır. Bunlar arasında en kapsamlı çalışma Abdüssamet Arslana aittir. Arslan'ın, “Tarihi Çerçeve, Nüzul Ortamı, Üslup Ve Konuları Bakımından Şems, Leyl Ve Duha Sûrelerinin Karşılaştırmalı İncelenmesi” konulu yüksek lisans çalışması bulunmaktadır.¹¹⁵

¹⁰⁷ Ateş, **Yüce Kur'anın Çağdaş Tefsiri**, Cilt. 10, s. 497.

¹⁰⁸ Abdullah el-Ukserî, a.g.e. , s. 344.

¹⁰⁹ Saidü'd-Dâni el-Endülisi, a.g.e. , s. 541.

¹¹⁰ Râzî, a.g.e. , Cilt. 23, s. 177.

¹¹¹ Ateş, **Yüce Kur'anın Çağdaş Tefsiri**, Cilt. 10, s. 497.

¹¹² Ali el-Ensârî, **el-Budurü'z-Zâhir Fi Kırâati Aşri'l-Mütevâtir**, Darü's-Sahabe, 2009, s. 402.

¹¹³ Saidü'd-Dâni el-Endülisi, a.g.e. , s. 541.

¹¹⁴ İbn Kesîr, **Hadislerle Kur'an-ı Kerîm Tefsiri**, Çev: Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, Cilt. 15, 2008, s. 8483; Yaşaroğlu, a.g.e. , s.511.

¹¹⁵ Abdüssamet Arslan, **Tarihi Çerçeve, Nüzul Ortamı, Üslup Ve Konuları Bakımından Şems, Leyl Ve Duha Sûrelerinin Karşılaştırmalı İncelenmesi**, <http://ktp.isam.org.tr/?url=tezilh/findrecords.php>, 2014, Erişim Tarihi: 20.04.2019.

Yûsuf ed-Dicvî, Şems sûresi ile ilgili dört makale yazmıştır.¹¹⁶ Ayrıca Friedrich Schulthess, Şems sûresinin dokuzuncu ve onuncu âyetleri ile ilgili özellikle son kelimelerinin (zekkâhâ ve dessâhâ) değerlendirmesiyle alakalı bir makale yayımlamıştır.¹¹⁷ Friedrich'in çalışması yeni fikirler öne sürmekten yoksun olup müfessirlerin ifadelerinin tekrarı mahiyetinde kalmıştır.



¹¹⁶ Yaşaroğlu, a.g.m. Cilt. 38, s. 510.

¹¹⁷ Yaşaroğlu, a.g.m. Cilt. 38, s. 510.

İKİNCİ BÖLÜM

2. ŞEMS SÛRESİNİN TEFSİRİ

2.1. Sûrenin Metni ve Meali

2.1.1. Sûrenin Metni

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(1) وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا

(2) وَالْقَمَرَ إِذَا تَلَّيَهَا

(3) وَالنَّهَارَ إِذَا جَلَّيَهَا

(4) وَاللَّيْلَ إِذَا يَغْشَاهَا

(5) وَالسَّمَاءَ وَمَا بَنَيْهَا

(6) وَالْأَرْضَ وَمَا طَحَّيَهَا

(7) وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا

(8) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا

(9) قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا

(10) وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا

(11) كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهَا

(12) إِذْ أَنْبَعَثْنَا شَقِيهَا

(13) فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَتُ اللَّهِ وَسُقْيِيهَا

(14) فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُم بِذُنُوبِهِمْ فَسَوَّيْهَا

(15) وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا

2.1.2. Sûrenin Meali

Bismillâhirrahmânirrahîm. (Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla)

1. Güneşe ve aydınlığına andolsun,
2. Onu izlediğinde aya andolsun,
3. Onu ortaya çıkardığında gündüze andolsun,
4. Onu bürüdüğünde geceye andolsun,
5. Göğe ve onu bina edene andolsun,
6. Yere ve onu yarıp düzenleyene andolsun,
7. Nefse onu düzenleyene andolsun,
8. Sonrada ona; hem kötülüğü hem de takvayı ilham edene andolsun,
9. Nefsini arındıran gerçekten kurtuluşa ermiştir,
10. Onu kötülöklere gömüp kirleten kimsede ziyana uğramıştır.
11. Semud kavmi, azgınlığı sebebiyle yalanladı.
12. Hani onların en bedbaht olanı (fesat çıkarmak için) ileri atılmıştı.
13. Allah'ın resulü de onlara şöyle demiş: "Allah'ın devesini ve onun su içme hakkını koruyun."
14. Fakat onlar onu yalanladılar ve deveyi boğazladılar. Bunun üzerine rableri, suçlarından dolayı onları helak ettive kendilerini yerle bir etti.
15. Allah, bunun sonucundan çekinmez de!

2.2. Sûrenin Tefsiri

2.2.1. Birinci Âyet

(وَ الشَّمْسِ وَ ضُحْيَاهَا): Güneşe ve aydınlığına andolsun.

Âyetin tefsirine başlamadan önce sûreye adını veren güneşin önemine dair tefsirlerde beyan edilen görüşlere yer verme gereği duyulmuştur. Üzerine yemin edilmesi ve ilk dört âyette bahsedilen olayların hepsinin güneşle ilişkilendirilmesi bunda etkili olmuştur.

Güneşin önemine dair detaylı bir izahat yapan Yazır'a göre güneş, âlemin ışık saçan kandilidir. Doğmasında ve batmasında görülen özellikleriyle sistemindeki hareket ve hayat değişimlerinin temel kaynağı ve yörüngesidir. Bu gök cismi, ufuklarımızdaki fiziki âlemin en büyük aydınlatma ve ortaya çıkarma vasıtasıdır. Bu şekilde güneş, Allah'ın lütuf ve inâyetini gösteren, güç ve büyüklüğünü tanıtan, kendimizde ve içimizde bulunan aydınlıkları idrak etmemize vesile olan açık bir ibrettir mucizesidir.¹¹⁸

Yazır, ayrıca insanın güneşten aldığı ışıkla maddi âlemi, eşyanın hakikatini ve kendini tanıdığını vurgular. Güneşin aydınlatması vesilesi ile dış âlemden aldığı yansımalarla iç âlemimizde oluşan ruhi âlemin buluşmasıyla insanın arındığını ve Allah Teâlâ'nın razı olduğu kimselerden olduğunu ifade ederek zahir ile batını buluşturduğu muhteşem bir değerlendirme yapar.¹¹⁹

Râzî'ye göre Allah Teâlâ, canlıların pekçok menfaatini güneşe bağlı kılmıştır. Bu yüzden güneşe ve onun aydınlatmasına yemin etmiştir. Geceleyin ölü gibi olan âlemdekiler, güneşin doğması ile yeniden dirilmiş gibi olur.¹²⁰

Bu yoruma göre güneş, insan için günlük yenilenme vesilesi olmaktadır. Aynı zamanda gece ile gündüz oluşumundaki belirleyiciliği ve hayatın devamlılığının sağlanmasında da önem arz etmektedir.

Yine Râzî'ye göre canlıların pekçok menfaatinin güneşe bağlı olmasından ötürü, Allah (c.c) güneşe ve onun aydınlatmasına yemin eder. Âlemdekiler, geceleyin ölü gibidirler. Güneş doğup aydınlığın ortaya çıkması ile “sur” misali geceleyin ölmüş gibi uykuda olanlar dirilir. Bu durum kuşluk vaktinde zirveye varır. Bu hal kıyametin hallerine, kuşluk vakti de, cennet ehlinin cennete bihakkın yerleşmelerine benzer.”¹²¹

¹¹⁸ Yazır, a.g.e. Cilt. 8, s. 5448.

¹¹⁹ Geniş bilgi için bkz. Yazır, a.g.e. , Cilt. 8, s. 5448-5449.

¹²⁰ Râzî, a.g.e. , Cilt. 23, s. 165.

¹²¹ Râzî, a.g.e. , Cilt. 23, s. 165.

Bu yorumla, “duha” kelimesi ile kastedilenin “kuşluk vakti” olduğu belirtilmiş olmakla birlikte uyku ile ölüm, uyanma ile dirilme ve kuşluk vaktinin zevki ile cennet ehlinin cennete girme anı arasında bağ kurularak farklı bir yorum getirilmektedir.

Güneş, Kur’ân-ı Kerîm’in birçok âyetinde yer almaktadır. Bu âyetlerde meydan okuma¹²², güneşin Allah’ın hâkimiyeti altında olması¹²³, güneş ve ayın kendi yörüngesinde bir hesaba göre hareket etmesi ve vaktin tayin edilmesinde rol alması¹²⁴, kıyametin kopma anında güneşin durumu¹²⁵, güneşin insanın hizmetine sunulması¹²⁶, güneşin namaz vakitlerinde belirleyici olması¹²⁷, güneşe secde etmekten sakındırma¹²⁸ ve muhtelif konular yer almaktadır.¹²⁹

Âyet-i kerîmenin tefsirine gelince Allah Teâlâ’nın önce bizzat güneşin kendisine sonra onun aydınlığına yemin ettiği görülmektedir. Müfessirler (ضُحِيهَا) güneşin aydınlığı ifadesinden farklı mânalar çıkardıklarından, bu âyetin tefsirinde daha çok (ضُحِي) duha kelimesine yüklenen anlam üzerinden görüş bildirmektedirler. Zira onlar, “güneşin aydınlığı” ifadesi ile gündüzün tamamının mı yoksa bir kısmının mı anlaşılması gerektiği hususunda farklı görüşler belirtmektedirler.

İlk müfessirlerden Mücâhid ve Zeccâc (ضُحِي) yani duha kelimesiyle kuşluk vaktinin anlatıldığını belirtmişlerdir.¹³⁰

Zemahşerî’ye göre, (ضُحِي) yani duha kelimesi, güneşin doğduğu ve tesirini göstermeye başladığı ışığı ifade eder. Bundan dolayı bu an “duha vakti” diye isimlendirilir. Aydınlığın başlama anına dahve (kuşluk), biraz ileriki aşamasına duha

¹²² Bakara, 2/258

¹²³ A’raf, 7/54; Rad, 13/2; Ankebût, 29/61; Lokmân, 31/29; Fâtır, 35/13; Zümer, 39/5.

¹²⁴ En’âm, 6/96; Yûnus, 10/5; İbrâhim, 14/33; Enbiyâ, 21/33; Yâsîn, 36/38, 40; Rahmân, 55/5.

¹²⁵ Kıyamet, 75/9; Tekvîr, 81/1.

¹²⁶ İbrâhim, 14/33; Nahl, 16/22.

¹²⁷ İsrâ, 17/78; Tâhâ, 20/130; Kâf, 50/39.

¹²⁸ Neml, 27/24; Fussilet, 41/37.

¹²⁹ Yûsuf, 12/4; Kehf, 18/17, 86, 90; Tâhâ, 20/119; Furkân, 25/45; Şuarâ, 26/60; Nûh, 71/16; İnsân, 76/13.

¹³⁰ Mahzumî, **Mücâhid Tefsiri**, Thk: Muhammed Abdüsselam abu’n-Nil, Darü’l-Fikri’l-İslamil-Hedise, 1989, s. 732; Ebu’l-Ferec, **Zadü’l-Mesir fi İlmî’t-Tefsir**, Çev: Abdülvehhab Öztürk, Kahraman Yayınları, Cilt. 6, 2009, s. 468.

(kaba kuşluk), daha ilerisine öğle vakti yakınına kadar “ha”nın fethası ve med ile “dahâ” (koca kuşluk) denir.¹³¹

Yazır, Zemahşerî'nin söylediklerinden farklı olarak kuşluk vaktinde kesilen kurbanı da “uhdiyye” ve “dahiye” denildiğini ve daha sonra bu ismin genelleştirilerek tüm kurbanlara verildiğini söyler.¹³² Nesefî, (ضحي) kelimesiyle güneşin doğduğu ve tesirinin hissedildiği anı kastedildiğini ifade eder.¹³³

Seyyid Kutup (ö. 1385/1966)'a göre (ضحي) kelimesi güneşin kuşluk vakti gökte yükselip aydınlandığı an en tatlı ve en çekici olduğu andır. Kışın soğuk günlerde insanı rahatlatan hoş bir haldedir. Yazında yakıcı öğle sıcaklığından önce berrak bir andır. Bazıları güneşin aydınlandığı andan maksadın gündüzün tamamı olduğunu söylese de o bu fikre katılmaz.¹³⁴

Ali Arslan (ö. 1430/2009) da İbn Abbas'a dayandırdığı görüşünde “duha” dan kastın kuşluk vakti olduğunu söyler.¹³⁵ Zühayli âyeti şöyle tefsir eder: “Kuşluk vaktinde canlılar bakımından hareketlenmenin başlaması hikmetine binaen o an adına yemin edilmiştir.”¹³⁶ Böylece “duha” dan kastın kuşluk vakti olduğunu belirtir. İsmail Hakkı Bursevî ve Süleyman Ateş de “duha”dan kastın kuşluk vakti olduğu görüşündedirler.¹³⁷ Buraya kadar yapılan değerlendirmelere göre (ضحي) kelimesi ile kast edilen gündüzün tamamı değil, gündüzün bir kısmı olan kuşluk vakti olduğu anlaşılmaktadır.

Bazı müfessirler (ضحي) “duha” kelimesinden anlaşılması gerekenin genel olarak güneşin aydınlatıcı özelliğinin olduğu ve bununda gündüzün tamamını kapsadığını belirtirler. Bu görüşte olan Mevdûdî'ye göre (ضحي) kelimesi aydınlık ve ısıya delalet eder. Bunun Arapçada karşılığı, güneşin epey yükselmesini ifade eden kuşluk vaktidir. Fakat güneş yükselince ışıkla birlikte ısıda yayar. Bu sebeple “duha” kelimesi, güneşe

¹³¹ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf 'an Hağâ'iki Gavâmizi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil**, Dar'üs-Sader, Cilt. 4, 2010, s. 1790.

¹³² Yazır, a.g.e. Cilt. 8, s. 5848.

¹³³ Abullah İbn. Ahmet en-Nesefî, **Medarkü't-Tenzil ve Hekaikü't-T'evil**, Thk: Şeyh Mervan es-Siar, Darün-Nesaif, Cilt. 4, 1997, s. 527.

¹³⁴ Seyyid Kutup, **Fizilali'l-Kur'an**, Çev: M. Emin Saraç vd., Birleşik Yayıncılık, Cilt. 16, (ty.), s. 230.

¹³⁵ Ali Arslan, **Büyük Kur'an Tefsiri**, Arslan Yayınları, Cilt.16, (ty.), s. 25.

¹³⁶ Zühayli, a.g.e., Cilt.15, s. 642.

¹³⁷ İsmail Hakkı Bursevî, **Ruhu'l-Beyan**, Çev: Abdullah Öz vd., 7.Baskı, Damla Yayınevi, Cilt. 10, 2010, s. 54; Ateş, **Yüce Kur'anın Çağdaş Tefsiri**, Cilt. 10, s. 490.

izafe edildiğinde, “aydınlık” ve dolayısıyla gündüzün tamamının güneşli olmasını ifade eder.”¹³⁸

Saîd Havvâ: “Güneşin devamlı aydınlığı vardır. Günün her anında güneşin yeryüzünde bir aydınlığı bulunur. Aziz ve celil olan Allah Teâlâ bu âyette güneşe ve onun sürekli aydınlığına yemin etmiştir. Burada bir Kur’ân Mucizesi vardır.”¹³⁹ diyerek (ضُحِي) “duha” kelimesinden gündüzün tamamının anlaşılması gerektiğini ifade eder.

İlk müfessirlerden Katâde (ö.117/735), İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve Ferrâ (ö. 207/822) (ضُحِي) “duha” kelimesi ile kastedilenin gündüzün tamamı olduğu görüşünü benimsemektedirler.¹⁴⁰

Bazı müfessirler de (ضُحِي) “duha” kelimesinden kastedilenin güneşin ısısı olduğunu beyan ederler. Süddî(ö. 127/745) ve Mukâtil (ö. 150/767) bu görüştedirler.¹⁴¹

Muhyiddin İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240), ilk âyeti şöyle tefsir eder: “Burada ruh güneşine ve onun bedende yayılan, nefis üzerine yansıyan parlak ışığına, nuruna yemin edilir.” diyerek ruhun nefis üzerindeki manevi etkisine dikkat çeker.¹⁴²

İlk âyetin yorumunda hayatın devamlılığı bakımından güneşin öneminin vurgulanması noktasında ulema hem fikir olurken “güneşin aydınlığı” ifadesi ile neyin kastedildiği hususunda farklı fikirler ileri sürmektedirler. Bazıları bununla güneşin kuşluk vaktinde yaydığı ışığın, bazıları gündüzün tamamının, bazıları da güneşin ısısının kast edildiği kanaatindedirler. Buna karşın (ضُحِي) ifadesi ile kuşluk vaktinin murad edildiğini savunanların çoğunlukta olduğu görülmektedir. Ancak (ضُحِي) kelimesi ile gündüzün tamamının değil, sadece kuşluk vaktinin kastedildiği fikri daha tercih edilebilirdir.

O dönemin insanı her ne kadar güneşin, ayın vs. varlıkların hayat için önemini ve bunların yaratılış itibari ile muhteşemliğini kavrasa da günümüz insanı bunlar üzerinden verilen mesajın önemi çok daha büyüktür. Çünkü insanoğlu tarih boyunca

¹³⁸ Mevdûdî, a.g.e. , Cilt. 7, s. 133.

¹³⁹ Havvâ, a.g.e. ,Cilt. 16, s. 219.

¹⁴⁰ İbn Kesîr, a.g.e. , Cilt: 15, s. 8470; Ebu’l-Ferec, a.g.e. , Cilt: 6, s. 468; Ateş, **Yüce Kur’anın Çağdaş Tefsiri**, Cilt. 10, s.490.

¹⁴¹ Ebu’l-Ferec, a.g.e. , Cilt. 6, s. 468.

¹⁴² Muhyiddin İbn’ül-Arabî, **Tefsir-i Kebir**, Çev: Vahdettin İnce, Kitsan Yayınları, Cilt. 2, (ty.) s. 1455

elde ettiği birikime sahip olmasına, ilim ve teknolojide bu kadar ileri gitmiş ve ışık hızını keşfetmiş olmasına rağmen evrenin sınırlarını belirleyemediğinden “evren sonsuzdur” deme acziyetini göstermektedir.

2.2.2. İkinci Âyet

(وَ الْقَمَرِ إِذَا تَلَّيْهَا): Onu izlediğinde aya andolsun,

Âyette geçen (تَلَّى) “tülûv” mastarından fiili mazidir. Bu fiil (تَلَّوْتُ) ve (تَلَّوْتُ) şeklinde ya-i (ya’lı) de, va-î (vav’lı) de olur. (تَلَّوْتُ) tabi olmak, birine uyup ardınca gitmek mânalarında gelmektedir.¹⁴³

Bu âyetin tefsirinde ayın güneşi takip etmesi ve ona uyması değişik şekillerde anlaşılmıştır. Kimileri ayın takibinin, doğup batma yerinde uyma, kimileri aydınlatmada uyma, kimileri ise hacim olarak ona uyma şeklinde anlamışlar ve yorumları da bu minval üzere yapmışlardır.

İbn Kesîr, “Ayın Güneşi takip etmesi” ifadesi ile ayın ışığını güneşten alması itibari ile güneşe tabi olması ve mertebe olarak ondan aşağıda olmasının kastedildiğini söyler.¹⁴⁴ Müfessir, ayrıca şeyhim diye bahsettiği hocasından şöyle bir görüş nakleder: “Güneş; ilahî kemal gerçeğinin ekmeğine işaretler. Ay ise insanı kâmil ekmeğine işaretler. Nasıl ay, yaratıldığı günden kıyamet gününe kadar parlaklık ve güneşin ışığının yansıma yeri ise ve gece karanlığında gezenler yollarını ay ile bulabilirlerse maksatlara götüren yollara ayın aydınlığında süluk edebilirlerse; insanı kâmil gerçeğinin Allah’ın yarattığı günden sonsuz güne kadar ebedi olarak ilahi kemal hakikatinin ekmeğinin nurunun tecelligâhı ve parlak bir zemindir.”¹⁴⁵ Buna göre ay devamlı olarak güneşten ışık alarak dünyayı aydınlattığı gibi, kâmil insanlarda Allah (c.c)’tan aldıkları nur ve feyiz ile hem kendileri istifade ederler hem de etraflarına ışık saçarlar.

Râzî, âyet-i kerîmeye farklı anlamların verildiğini söyler ve bunları şöyle sıralar. Güneş batınca ayın doğmasıdır. Ay her ayın ilk yarı diliminde güneş battığında doğar.

¹⁴³ Yazır, a.g.e. ,Cilt. 8, s. 5850.

¹⁴⁴ İbn Kesîr, a.g.e. , Cilt. 15, s. 8471

¹⁴⁵ İbn Kesîr, a.g.e. , Cilt. 15, s. 8480.

Yani ay, aydınlatma açısından güneşi takip ederekonun yerini alır. İbn Abbas, bu görüştedir.

Güneş batınca, ayında batmasıdır. Bu olay hilal gecesinde olur. Katâde ve Kelbî bu kanaattedir.

Bu izleme ve tabi olma ile ayın, ışığını güneşten alması kast edilir. Arapça’da, “ondan alır” manasında, “Fulânun yetbeu filânen fi keza” (Falanca bu konuda filancadan alır, öğrenir, ona tabi olur.) denilir. Ferrâ (207/822) bu görüştedir.

Razi ayın güneşi izlemesiyle ilgili görüşleri aktarmaya devam eder. Ay, dolunay olduğu zaman güneşi izler. Buna göre ay, adeta tan, ziya ve nur bakımından güneşi izlemiş olur. Yani ayın ziyası kemale erip dolunay olduğunda etrafı aydınlatma bakımından güneşin yerini almış gibi olur. Bu durum ise mehtaplı gecelerde meydana gelir. Bu Zeccâc (ö. 348/959-60)’ın görüşüdür.

Ay güneşi, kütlelerin büyüklüğü açısından, madde bakımından ve âlemin faydasına olan şeylerin, kendi hareketlerine bağlı olması bakımından güneşi izler. Astronomi ilminde, güneş ile diğer gezegenler arasında güneş ile ay arasında bulunan münasebet kadar ilgi ve münasebet bulunmadığı kabul edilir.¹⁴⁶

Yazır, tefsirinde ayın güneşi takip etmesini (إِذَا تَلَيْهَا) “uyduğu zaman güneşe” ifadesinden yola çıkarak bu durumun ayın her döneminde yaşanmadığını söyler. Ona göre ayın güneşi takip etmesi güneşin batmasının ardından, onu andırır bir sûrette doğmasıdır. Ve bu durum “Leyâl-i bîz” (beyaz geceler) diye tabir edilen ayın on dördünden on altısına kadar olan sürede görülen dolunay gecelerinde meydana gelir.¹⁴⁷

Bu açıklamayla hem ayın güneşi takip etmesi, “Leyali-i Bîz” diye tabir edilen dolunay gecelerine münhasır kılınır, hem de ayın güneşi takip etmesinin güneşin batmasından sonra ondan aldığı ışığı dünyaya yansıtması sûretiyle gerçekleştiği söylenmiş olur.

¹⁴⁶ Râzî, a.g.e. , Cilt. 23, s. 166.

¹⁴⁷ Yazır, a.g.e. , Cilt. 8, s. 5850.

Zühayli de ayın güneşi takip etmesi konusunda: “On üçüncü geceden on altıncı geceye kadar olan gecelerdir. Tam dolduğu [dolunay olması] ve güneşin batmasından sonra fecre kadar dolunay olduğu zamandır.”¹⁴⁸ diyerek aydınlatmanın ayın ortasında gerçekleştiğini vurgulamaktadır.

Tefsirinde ayın güneşi takip etmesini ifade eden yaklaşımları üç madde halinde ifade eden Süleyman Ateş, güneş batınca ayın doğmasını ve ayın ışığını güneşten almasıyla gerçekleştiğini vurgular.¹⁴⁹

Bir görüşe göre, ayın güneşi takip etmesi, güneşten aldığı ışığı yansıtması ile olur. Bu durum ayın ilk yarısında meydana gelir.¹⁵⁰ Başka bir yoruma göre ayın güneşi takip etmesi, kameri ayın ilk yarısında gerçekleşir; güneş battığında ay onun peşinden gelerek yeryüzüne ışık verir, güneşin yerini alır.¹⁵¹ Bu yoruma göre ayın güneşe uyması, dünyayı aydınlatmada ona benzemesi yönüyledir. Bu hal ayın ilk yarısında gerçekleşir. Sâbûnî ve Bursevî de tefsirlerinde bu meydana bir açıklama yaparlar.¹⁵²

Sûredeki (تَلِيهَا) “Telâha” fiiline tabi olmak mânasını veren Ali Arslan, ayın güneşe tabi olmasını da doğuş noktasında ona uyması olarak ifade eder. Buna göre güneş doğu ufkundan doğduğunda ay da doğu ufkundan doğar. Bu durum ayın ilk gününde meydana gelir. Ancak ayın zatına ait bir ışığı olmayıp güneş battıktan sonra hilal biçiminde görülebilir.¹⁵³

Seyyid Kutup ise ay’ın güneşi takip etmesi hakkında edebi bir tasvir yapar ve şunları söyler: “Şüphesiz ki beşer kalbiyle parlayan mehtap arasında eskiden beri bir dostluk vardır. Gizli, açık ruhların derinliğinde [bu dostluk] kaynaşır. İnsanın iç dünyasından coşar. Ne durumda olursa olsun bir kalp onunla karşılaşınca birden bire uyanır ve kendinden geçer. Mehtabın insan kalbine ayrı bir fısıltısı, ayrı bir ilhamı vardır. Yaratıcıya karşı tesbihler ile doludur. Ay’ın yayılan aydınlığında duyan gönüller çıkardığı sesi işitecek olurlar. Kalp zaman zaman mehtaplı gecede derin bir nur

¹⁴⁸ Zühayli, a.g.e. , Cilt. 15, s. 643.

¹⁴⁹ Ateş, **Yüce Kur’anın Çağdaş Tefsiri**, Cilt. 10, s. 490.

¹⁵⁰ Neseî, a.g.e. , Cilt. 4, s. 527.

¹⁵¹ İbn Acîbe el-Haseni, **Bahrü’l-Medîd Fi Tefsiri’l-Kur’ani’l-Mecid**, Çev: Dilaver Selvi, **Kur’an’ın Tefsiri ve Tasavvufî İşaretler**, Semerkand Yayınları, Cilt. 1, 2015, s. 20.

¹⁵² Sâbûnî, a.g.e. , Cilt. 3, s. 538; Bursevî, a.g.e. , Cilt. 10, s. 54.

¹⁵³ Arslan, Cilt. 16, s. 26.

ummanında yüzdüğünü, kirlerini temizleyip yıkandığını hisseder gibi olur. Bu sevimli aydınlıkla kucaklaşarak orada ilahi esintiyi hisseder.”¹⁵⁴

Kutub’un açıklamalarından onun meseleye daha çok metafiziki açıdan yaklaştığı görülmektedir. O, “*ayın güneşitakip etmesi*” ifadesinden ayın dolunay halinde iken güneşten aldığı ışığı yansıtmasını anladığı ortaya çıkıyor. Bununla beraber mehtap (dolunay) ile insan kalbi arasında insanı cezbeden ruh dünyasını etkileyen, onu Allah Teâlâ’ya yakınlaştıran duygusal bir münasebet bulunduğunu da ifade etmektedir. Kutub’un yorumu, insan psikolojisinin hemen her şeyden etkilenebildiğinin keşfedilebildiği günümüzde görünümü ile insanı cezb eden mehtabın gönüllere nüfuz edip, kulu sonsuz kudret sahibine itaat ve muhabbete sevk ettiğini belirtmesi bakımından mühim tespitler içermektedir.

İbnü’l-Arabî, güneşi ruh, ayı da ona uyan kalp olarak değerlendirdiği açıklamasında şöyle der: “...Ay’a; ruhu izleyip onun nuruyla nurlanan, ona yönelen ve ışığını ondan alan, buna karşılık nefsi takip etmeyip onda tutulmayan kalp ayına yemin ederim.”¹⁵⁵

Ay’ın güneşi takip etmesi hususunda müfessirler, farklı değerlendirme yapmış olsalar da kahir ekseriyetin güneş battıktan sonra ayın ondan aldığı ışığı yansıtmak sûreti ile ona benzediğini ifade etmişlerdir. Bu olayın ayın hangi döneminde olduğu konusunda da ihtilafa düşmüşlerdir. Ancak çoğunluk bu durumun ayın dolunay olduğu on dört ile on altıncı günleri arasında yaşandığını söylemişlerdir. Böylece ayın güneşi takip etmesi ifadesi ile ondan aldığı ışıkla gece karanlığında dünyaya ışık saçmasının kast edildiği ortaya çıkmıştır. Çünkü birinci âyette güneşin aydınlığına ardından ikinci âyette ayın onu takip etmesine yemin edilmiştir.

2.2.3. Üçüncü Âyet

(وَالنَّهَارَ إِذَا جَلِيهَا): *Onu ortaya çıkardığında gündüze andolsun.*

¹⁵⁴ Kutup, a.g.e. , Cilt. 16, s. 2 30.

¹⁵⁵ İbn’ül-Arabî, a.g.e. , Cilt. 2, s. 1455.

Âyet-i kerîmede geçen (تَجَلَّى) tecelli ettirmek, parlaklık ve açıklık vermek, yani iyice açıp ortaya çıkarmak anlamındadır.¹⁵⁶

Tefsirlerde âyetin açıklamasına bakıldığında müfessirlerin (جَلِيهَا) kelimesindeki zamirin güneşe mi yoksa karanlığa mı rücu ettiği konusunda ihtilafa düştükleri görülmektedir. Zamir konusunda tercih edilen görüşe göre âyet-i kerîmeye verilen mâna değişmektedir. (هَا) Zamirinin güneşe rücu ettiği söylendiğinde güneşin yeryüzünü aydınlatıp gündüzün oluşmasında temel etken olmasına rağmen âyeti kerîmede, gündüzün güneşi ortaya çıkardığının söylenmesinin hikmetine cevap aramak gerekecektir. Diğer taraftan zamir, önceki âyetlerde geçmeyen “karanlığa”, vs. şeylere hamledildiğinde bunun gerekçesinin gösterilmesi gerekecektir.

İbn Cerîr et-Taberî, (ö. 310/923) (هَا) zamirinin güneşe raci olduğu kanaatindedir.¹⁵⁷ Zeccâc, âyetteki zamir hakkında: “Zamir güneşe gider. Çünkü gündüz güneşin ışığından ibarettir. Gündüz daha çok göründükçe güneş daha çok parlar, görünür. Âdeta gündüz, güneşi ortaya çıkarmış, iyice göstermiş olur.”¹⁵⁸ diyerek hem zamirin yeri hakkında reyini belirtmiş hem de “gündüz, güneşi açtığı vakit” ifadesinde güneşin ışığını saçmak sûretiyle eserini gösterdiği yer olması yönüyle gündüzün, güneşi ortaya çıkardığını ifade etmiştir. İlk müfessirlerden Mücâhid, âyetteki zamirin güneşe ait olduğunu söyler.¹⁵⁹ Bursevî ve Bilmen de aynı kanaattedir.¹⁶⁰

Râzî’ye göre, müfessirlerin çoğu, âyetteki (هَا) zamiri daha önce geçmese de, karanlığa, dünyaya ve ya yere döndüğü kanaatindedirler. Bunlara göre, Araplar, kuşluk vaktini kast ederek, (أَصْبَحَتْ بَارِدَةً) soğuk oldu”, semayı kastederek, (أُرْسِلَتْ) ifadelerini kullanmaktadırlar. Yani onların faili açıkça zikretmeden kullandıkları vakidir.¹⁶¹ Ferrâ da bu görüştedir.¹⁶² Bu açıklamaya göre (هَا) zamiri karanlığa gittiğinden, “gündüz, güneşi açtığı vakit” ifadesine, “Güneşin karanlığı aydınlattığı vakit” biçiminde mâna

¹⁵⁶ Yazır, a.g.e. , Cilt. 8, s. 5853.

¹⁵⁷ İbn Kesîr, a.g.e. , Cilt. 15, s. 8470.

¹⁵⁸ Ateş, a.g.e. , Cilt. 10, s. 491.

¹⁵⁹ Ebu’l-Ferec, a.g.e. , Cilt. 6, s. 468.

¹⁶⁰ Bursevî, a.g.e. , Cilt. 10, s. 54; Ömer Nasuh-i Bilmen, **Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri**, Bilmen Basın Ve Yayınevi, Cilt. 7, (ty.), s. 4044.

¹⁶¹ Râzî, a.g.e. , Cilt. 23, s. 166.

¹⁶² Ebu’l-Ferec, a.g.e. , Cilt. 6, s. 468.

verilmiş olmaktadır. Arapçada zamirlerin konumlandırılması anlam bakımından oldukça önemlidir.

Yazır'a göre üçüncü âyette geçen (هـ) zamiri daha önce isim olarak gelen güneşin yerini tutmaktadır. Gündüzün güneşi açıp ortaya çıkarması ise havada sis ve bulut gibi bir maninin bulunmadığı gündüz vakti demektir.¹⁶³ Yine yazıra göre güneş, dünyayı aydınlatıp gündüzün oluşmasına sebep olurken âyet-i kerîmede “*gündüzün güneşi ortaya çıkarması*” ifadesinin geçmesi, güneşin içimizde ve dışımızda tecelli etmesinin bir engel bulunmaması ile mümkün olur. Yani gündüz, ne kadar engelsiz ve açık olursa (bulutsuz vs.) ışık da o kadar berrak olur. Işık ne kadar berrak olursa güneş de o oranda açık olur. Gündüz hava bulutlu olunca güneş aklen bilinir.¹⁶⁴

Bu yoruma göre, âyette geçen (هـ) zamiri güneşe aittir. Âyette geçen “*gündüzün güneşi ortaya çıkarması*” ifadesi ise havanın bulutsuz ve güneşin ışınlarını yayması bakımından engel olmaması ile açıklanmaktadır. Mecazi bir anlamın ortaya konulduğu bu işari değerlendirmede insanın ilahi hitaptan istifade etmesinin gönlünü ona açmasına bağlı olduğu vurgulanmaktadır.

Başka bir değerlendirmede Râzî'ye paralel bir açıklama yapıldıktan sonra, âyette gündüzün karanlığı açmasına yahut güneşin karanlığı giderip dünyayı açığa çıkarmasına yemin edildiği söylenir.¹⁶⁵ Bir yoruma görede (جَلِيهَا) kelimesindeki zamir güneşi temsil eder. Ancak, Kur'ân'ın iması bu zamirin yeryüzüne ait olduğunu işaret eder. Kur'ân-ı Kerîm'in üslubunda böyle gizli imalar bulunur.¹⁶⁶ Sâbûnî de âyete şöyle mâna verir: “Aydınlığı ile gecenin karanlığını giderdiği ve ışığı ile o karanlığı açtığı zaman gündüze yemin ederim.”¹⁶⁷

Meseleye günümüz fenninin sunduğu bulgularla bakan ve (جَلِيهَا) kelimesindeki zamiri güneşe hamleden bir müfessir de konu hakkında şöyle bir izahat yapar: “Burada kâinat ile ilgili bir mucize vardır. Çünkü görünüşte güneş gündüzü ortaya çıkarmaktadır. Bu ise şâyet yeryüzü dönmez sabit olursa mümkündür. Ama dünya kendi eksenini

¹⁶³ Yazır, a.g.e. , Cilt. 8, s. 5853.

¹⁶⁴ Yazır, a.g.e. , Cilt. 8, s. 5853.

¹⁶⁵ Ateş, **Yüce Kur'anın Çağdaş Tefsiri**, , Cilt. 10, s. 491.

¹⁶⁶ Kutup, a.g.e. , Cilt. 16, s. 230.

¹⁶⁷ Sâbûnî, a.g.e. , Cilt. 3, s. 538.

etrafında dönmektedir. O halde gündüz güneşi ortaya çıkarmaktadır. Demekki yerin kendi etrafında dönmesi güneşi gizler veya ortaya çıkarır. Bu mânâ önceki müfessirlerin bilgisi dışında olduğundan onların âyetin tefsiri ile ilgili sözleri çelişkili olmuştur. Bazıları âyeti te'vil etmiş, bazıları (جَلِيهَا) ifadesindeki zamirin güneşten başka bir kelimeye ait olduğunu söylemişlerdir.”¹⁶⁸

Müfessir, bu açıklaması ile “gündüz, güneşi açtığı vakit” ifadesine, mâna verirken dünyanın kendi eksenini etrafında dönmesi sebebiyle meydana gelen gece ve gündüzün oluşumundan yola çıkar. Bu durumda dünya, hangi yarısını güneşe çevirirse o yarısı gündüz olacağından güneşe ışınlarını yayma ve yeryüzünü aydınlatma ortamını dünya sunar. Dünya dönmeyip sabit kalsaydı yeryüzünün bir tarafı sürekli gündüz iken, diğer tarafı sürekli gece olacaktı. Bu durumda gündüzün örtülmesi ve gecenin aydınlatılmasından söz edilemeyecekti. Dolayısıyla (جَلِيهَا) kelimesindeki zamirin güneşe ait olması daha mantıklıdır. Said Havvâ'nın bu konudaki yorumunun isabetli olduğu açıktır.

Tefsirlerde, üçüncü âyetin açıklamasına bakıldığında (جَلِيهَا) kelimesindeki zamirin hem güneşe hem de karanlığa hamledildiği görülür. Dünyanın eksenini etrafında dönmesinden yola çıkarak sıra dışı bir yorum getiren Havvâ, meseleyi yaşadığımız dönem bakımından büyük ölçüde açıklığa kavuşturur. Bununla beraber hangi yorum alınıralsa alınsın nihâyetinde güneşe vurgu yapıldığı aşikârdır.

2.2.4. Dördüncü Âyet

(وَلَيْلٍ إِذَا يَغْشَاهَا): *Onu bürüdüğünde geceye andolsun,*

Gündüzün güneşi ortaya çıkardığı ana yemin edildikten sonra, bu âyette de “gecenin güneşi örttüğü ana” yemin edilmektedir.

İbn Kesîr (وَلَيْلٍ إِذَا يَغْشَاهَا) âyetini: “Güneş kaybolup ufukları karanlık kapladığında geceye yemin olsun.”¹⁶⁹ diye mana verir. Buradan İbn Kesîr'in gündüzün ardından yeryüzüne gece karanlığının hâkim olmasına atıfta bulunduğu anlaşılmaktadır.

¹⁶⁸ Havvâ, a.g.e. , Cilt. 16, s. 219.

¹⁶⁹ İbn Kesîr, a.g.e. , Cilt. 15, s. 8470.

Râzî âyeti kerîmeye: “Gece gündüzü bürür de, böylece gündüzün ziyasını giderir, demektir.”¹⁷⁰ şeklinde anlam verir. O, ayrıca önceki âyetle bu âyet arasında bağlantı kurarak ikisinde de (هـ) zamirin güneşe gittiğini ifade eder. Görüşlerini şu şekilde maddelendirir.

1. Gece güneşi bürüyüp, ziyasını izale ettiğine göre, gece hakkında bahsedilen bu ifadenin zıddına olarak da, “gündüzde güneşi açığa çıkarır” denilmesi güzel olur.

2. (يَغْشِيهَا) ifadesindeki (هـ) zamiri, ulemanın ittifakıyla güneşe racidir. Bu yüzden sûrenin başından beri gelen zamirlerin güneşe döndürülebilmesi için (جَلِيهَا) ifadesindeki zamirinde güneşe raci olması gerekir.¹⁷¹

Yazır’a göre, güneşi örten karanlık tarif edilirken bile ışığın önemine vurgu yapıldığını söyler. Karanlıkta ışığın yokluğunu hissedip onun tesirinde kalan şuurlu nefse dikkat çeker. Söz konusu karanlı ise ayın görülmediği son günlerine ve nefsin cahillik, küfür, gam, sıkıntı, gaflet, tembellik, şehvet vs. perdelerini örtmesiyle hak yolu bulmaktan mahrum kalma durumlarına ve yok olma anına da işaret eder. Böylece zahiri aydınlık ile kulluk bilinci arasında ilişki kurar. Ona göre, önceki yeminler müjde olduğu halde bu yeminin tehdit içerdiğini ifade eder.¹⁷²

Âyet-i kerîme hakkında yapılan bir başka açıklamada da: “Gecenin güneş ışığını kapattığı zamâna yemin edilir. Burada zamir güneşe gittiğinden, bundan önceki âyette de zamirin güneşe gitmesi daha uygundur.”¹⁷³ denilerek, Râzî’ye paralel bir izahat yapılır.

Başka bir görüşe göre bu âyet ve önceki âyetler, aslında Allah Teâlâ’nın mutlak kudretine işaret eden birer örnektir. Tabiattaki bu hadiseler ve değişen durumların hepsi aslında bir hikmete bağlıdır. Hiç bir şeye ihtiyaç duymayan, değişimden ve dönüşümden münezze olan Allah (c.c)’ın azametini işaret etmektedir.¹⁷⁴

¹⁷⁰ Râzî, a.g.e. , Cilt. 23, s. 166.

¹⁷¹ Râzî, a.g.e. , Cilt.2 3, s. 166.

¹⁷² Yazır, a.g.e. , Cilt. 8, s. 5854.

¹⁷³ Ateş, a.g.e. Cilt. 10, s. 491.

¹⁷⁴ Bilmen, a.g.e. , Cilt. 7, s. 4044.

Zühayli ise âyeti kerîmenin açıklamasında: “Bu değişim ve oluşumda yıldızları ilah sayan müşriklere ve âlemin nur ve karanlık olarak iki ilahı vardır diyen putperestlere reddiye vardır. Zira ilâh gaib olmaz ve halden hale girmez.”¹⁷⁵ diyerek âyette tevhid inancına vurgu yapıldığını söyler.

Mehmet Vehbi (ö. 1368/1949) ise âyet-i kerîmenin anlamı konusunda, istirahat zamanı olması bakımından insanlar nazarında kıymetli olduğu için Allah Teâlâ'nın, geceye yemin ettiğini vurgular.¹⁷⁶

Said Havvâ, üçüncü âyette olduğu gibi bu âyette de konuyu dünyanın eksenini etrafında dönmesi ile açıklamaktadır. Ona göre nasıl ki gündüzün oluşumu dünyanın eksenini etrafında dönmesi sonucu güneşe döndüğü tarafta oluyorsa, gündüz olan kısmın geceye dönüşmesi de dünyanın güneşten yüz çevirmesi ile oluşmaktadır. Dolayısıyla güneşin yeryüzü üzerinde meydana getirdiği olaylar dünyanın hareketlerine bağlı olarak gerçekleşmektedir.¹⁷⁷

Önceki âyetlerde fiiller (جَلِيهَا ve ضَحِيهَا، تَلِيهَا) şeklinde mazi sigasıyla gelirken bu âyetteki fiil (يَعْتَشِيهَا) şeklinde müzari kalıbıyla gelmektedir. Bir yoruma göre bunun hikmeti, ışığın geçmişe yönelik faydası ve hükmü olmasına rağmen karanlığın öneminin sadece aktif olduğu esnada olduğuna işaret etmesidir.¹⁷⁸ Diğer bir yoruma göre ise, siga farklılığı âyet sonlarındaki uyumla alakalıdır.¹⁷⁹

Geçen dört âyetin değerlendirmesini yapan Keffâl'e göre, hayat için önem arz eden dört olay güneşle ilgilidir. Gündüz olduğunda güneşten kaynaklanan ışık sayesinde canlılar yeryüzüne yayılır ve insanlar geçimleri için çalışırlar. Ay, güneşten aldığı ışığı yansıtır. Gece ve gündüzün gerçekleşmesi de güneşle ilgilidir. Bu yüzden güneş ve ondan kaynaklanan nimetler üzerinde tefekkür eden kimse onun üzerinden Allah (c.c)'ın kudretini idrak eder.¹⁸⁰

¹⁷⁵ Zühayli, a.g.e. , Cilt. 15, s. 643.

¹⁷⁶ Mehmet Vehbi, **Hülâsatü'l-Beyan Fî Tefsir'il-Kur'ân**, 4. Baskı, Üçdal Neşriyat, Cilt. 15, 1969, s. 6462

¹⁷⁷ Havvâ, a.g.e. , Cilt. 15, s. 220.

¹⁷⁸ Yazır, a.g.e. , Cilt. 8, s. 5854

¹⁷⁹ Sâbûnî, a.g.e. , Cilt. 3, s. 538.

¹⁸⁰ Râzî, Cilt. 23, s. 166.

İlk dört âyette önce güneşe ve aydınlığına, sonra onu takip eden aya, ardından güneşi ortaya çıkararak gündüze, en sonunda da onu örttüğünde geceye yemin edilmektedir. Müfessirler, bu yeminlerin, üzerine yemin edilen varlıklara ve olaylara insanların nazarlarını çekmek ve bunlar üzerinden, bu varlıkları yaratan ve muhteşem düzeni kuran yaratıcının kudretini idrak etmeye bir davet olduğunu belirtmektedirler. Bunun yanında başta ısı ve ışığı olmak üzere sayısız faydası olan güneşin, hayatın devamlılığı için üstlendiği göreve dikkat çekilmektedir. Ayrıca güneşin eserini göstermesi bakımından dünyaya ve aya duyduğu ihtiyaç ve onlarla kurduğu iş birliği, insanlara örneklik teşkil etmesi bakımından dikkat çekicidir. Yine ilk dört âyetten hayatın düzeninin (gece ile gündüz, yaz ile kış) ve zaman mefhumunun bu iş birliği ile tesis edildiği sonucu çıkarılabilir. Allah'ın insanı ve bu âlemi yaratmasındaki hikmetlerinden birinin kendi güç ve güzelliğini göstermek olduğu da anlaşılabilir.

Gece-gündüz ve mevsimlerin meydana gelmesinde güneşin ışık ve ısını yayarak eserini gösterebilmesi adına yeryüzüne duyduğu ihtiyaç günlük hayatımızdaki işleyişle de irtibatlandırılabilir. Güneş ışık ve ısını yaymada dünyaya muhtaçtır. Bu bağlamda bildiklerini öğretebilmek için âlim talebeye, sahip olduğu irfanını aktarabilmek için mürşid müride, malını arz edebilmek için tüccar alıcıya, sanatını icra edebilmek için sanatçı sanat severlere...ihtiyaç duyar.

2.2.5. Beşinci Âyet

(وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنِيهَا): *Göğe ve onu bina edene andolsun,*

Müfessirlerin beşinci âyet-i kerime ile ilgili açıklamalarının (مَا) edatının âyetteki konumuna göre şekillendiği görülmektedir. Kimi müfessirler onun mastar olduğunu, kimileride (مَنْ) yerine kullanılan ism-i mevsûl olduğunu ifade ederler. Bu sebeple âyete yüklenen anlamda buna göre değişiklik arz etmektedir.

İlk müfessirlerden Katâde, âyette geçen (مَا) edatının mastar olduğunu söyler ve âyete: "Göğe ve onun binasına"¹⁸¹ diye mâna verir. Yine Mücâhid, (ö. 103/721) (مَا) edatının (مَنْ) anlamında ism-i mevsûl olarak geldiğini söyler ve: "Göğe ve onu bina

¹⁸¹ İbn Kêşîr, a.g.e. , Cilt. 15, s. 8470.

*edene.*¹⁸² diye mâna verir. Diğer bir müfessir, âyeti kerîmeye “*Göğü gücümüzle biz kurduk.*”¹⁸³ Şeklinde anlam verir.

Zemahşerî’ye göre, âyette yer alan (مَا) edatının masdar olması durumunda, “feelhemehâ” fiilinin bu ifadeye atfedilmesi nazım bozukluğuna sebep olur. Âyette geçen (مَا) edatı (مَنْ) yerine kullanılan ism-i mevsûldür.¹⁸⁴

Râzî, “*Göğe ve onu bina edene*” ifadesinin hikmetine binaen: “Hak Sübhanehü ve Teâlâ, güneşi, güneşin büyüklüğüne delalet eden dört sıfatla tavsif edince, bunun peşinden, hem güneşin, hem de bütün semavi kütlelerin muhdes varlık olduklarına delalet eden açıklamayı getirmiş ve bu âyetle bu delalete dikkat çekmiştir.”¹⁸⁵ demektedir. Böylece hem “*göğe ve onu bina edene*” ifadesinin hikmetine dair fikir beyan etmiş, hem de âyette geçen (مَا) edatının (مَنْ) yerine kullanılan birism-i mevsûl olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Râzî, âyet-i kerîmede geçen (مَا) edatının (مَنْ) yerine kullanılan bir ism-i mevsûl olduğunu savunur. Ona göre “*göğe ve onu bina edene*” ifadesi ile vasfîyete işaret edilmiştir. Buna göre adeta, “göğe ve göğü yayaratan büyük Kâdir’e; nefse ve o nefsi düzenleyen o üstün hikmetli Hakîm’e yemin olsun ki...” denilmek istenmiştir. Ayrıca (مَنْ) edatının yerine (مَا) edatı kullanılabilir. Örneğin, (وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ)¹⁸⁶ âyetinde böyledir.¹⁸⁷

Beydâvî âyet-i kerîmeyi şöyle tefsir eder: “Âyette (مَنْ) yerine (مَا) gelmesi vasıf olma mânası murat edilmesindedir. Yani, “semayı yaratmaya kâdir olan şeye yemin ederim.” Onun varlığına ve kudretinin kemaline, semanın bina edilmesi delalet etmektedir.”¹⁸⁸ Beydâvî, yaptığı izahatla Râzî’nin bahsettiği vasfîyeti vurgulamaktadır.

Bir görüşe göre âyet metnindeki (مَا) kelimesi (مَنْ) mânasındadır. Çünkü bina edenden maksat Allah’tır. (مَا) edatı ise akıl sahipleri için değil diğer canlılar için

¹⁸² İbn Kêşir, a.g.e. , Cilt. 15, s. 8470.

¹⁸³ İbn Kêşir, a.g.e. , Cilt. 15, s. 8470.

¹⁸⁴ Zemahşerî, a.g.e. , Cilt. 4, s. 1790.

¹⁸⁵ Râzî, a.g.e. , Cilt. 23, s. 167.

¹⁸⁶ Nisa, 4/22.

¹⁸⁷ Râzî, a.g.e. , Cilt. 23, s.1 68.

¹⁸⁸ Beydâvî, a.g.e. , Cilt. 5, s. 315.

kullanılır. Fakat (مَنْ) yerine (مَا) edatının kullanılması vasfîyet iradesi içindir. Yani (مَا) edatı vasfîyet özelliği ile gelmiştir.¹⁸⁹

Bir yorumda Kur'ân-ı Kerîm'in pek çok yerinde olduğu gibi, bu âyette de (مَنْ) yerine, (مَا) geldiği ifade edilir.¹⁹⁰ Örnek olarak da (وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ)¹⁹¹, (فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ)¹⁹², (وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ)¹⁹³, (....لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ)¹⁹² âyetleri gösterilir. Bu değerlendirmeye göre âyette geçen (مَا) edatı ism-i mevsûldür.

Yazır'a göre beşinci âyet-i kerîmede (بِنَاهَا رَفَعَ سَمَكَهَا فَسَوَّاهَا) *Allah onu bina etti. Onu yükseltip düzene koydu.*¹⁹⁴ âyet-i kerîmesinin mânası gereği bütün gök cisimlerini yaratan, aralarındaki mesafeyi ve dengeyi kuran muhteşem eserin sahibi olan Allah Teâlâ'ya veya göğü bina edişine yemin edilmektedir.¹⁹⁵ Yazır, sûredeki âyetleri tefsir ederken her iki görüşe göre mâna verip sonra kendi reyini açıklamaktadır. Bu âyet-i kerîmede de semanın yaratılmasındaki muhteşem denge ve düzene atıfta bulunarak mânayı (مَا) edatının hem mastar hem de ism-i mevsûl olduğu duruma göre sunmaktadır. Ancak mastar veya ism-i mevsûl olduğu konusunda görüş beyan etmemektedir. Bununla beraber ilerideki âyetlerdeki tercihlerine bakıldığında bu âyette yer alan (مَا) edatının ism-i mevsûl olduğu kanaati taşıdığı anlaşılmaktadır.¹⁹⁶

Meseleyi gökyüzündeki muhteşem ahenk, düzen ve bunu sağlayan ilahi irade bağlamında ele alan Seyyid Kutup da âyeti kerîme hakkında şunları söyler: “Sema denince insanın aklına ilk gelen şey nereye dönersek dönelim yığınlarca yıldızların ve gezegenlerin yörüngelerine serpiştirilmiş olduğu bu gök kubbesi gelir. Ama semanın gerçek hüviyetini bilmiyoruz. Üzerimizde kubbeyi andıran gök ise tam bir bina vasfını haiz olup birbirine girmiş ve birbirini tutan bir nizama sahiptir. Ancak onun nasıl yapıldığını, semanın bölümlerine tutturun şeyin ne olduğunu, başının ve sonunun nasıl olduğunu bilmiyoruz. Bu konuda söylenen şeylerin hepsi kesin olmayan, değişebilmesi

¹⁸⁹ Arslan, a.g.e. , Cilt. 16, s. 27.

¹⁹⁰ Mevdûdî, a.g.e. , Cilt. 7, s. 133.

¹⁹¹ Kâfirun, 109/3.

¹⁹² Nisa, 4/3.

¹⁹³ Nisa, 4/22.

¹⁹⁴ Nâziat, 79/27-28.

¹⁹⁵ Yazır, a.g.e. , Cilt. 8, s. 5854.

¹⁹⁶ Bkz. Yazır, a.g.e. , Cilt. 8, s. 5861.

muhtemel olan mücerret nazariyelerden ibarettir. Sadece biz her şeyin ardında bulunan Allah Kudreti'nin [Allah'ın Kudreti] bu binayı tuttuğunu kabul ederiz.”¹⁹⁷

Kutup'dan sonra bilim biraz daha ilerlemiş olsa da insanoğlu halen evrenin sırrını çözebilmiş değildir. Gökyüzünde milyarlarca galaksinin varlığından bahsedilmektedir. Bu kadar kalabalık bir ortamda her şey hareket halinde olmasına rağmen hepsi kendi yörüngesinde ve bir ölçüye göre diğerlerine çarpmadan yol almaktadır. İnsanlık tarihi bu muhteşem düzenin sınırlarına vakıf olamadığı için evrenin sonsuz olduğunu söyleme aciziyetini göstermektedir. Ancak evren gerçekten sınırsız mı yoksa sınırlı da insan onun sınırlarını keşfetmekten mi aciz? Aslında evrenin sonsuz olduğunu söylemek onun yaratıcısını sınırlamayı ifade etmektir. Çünkü yaratılmışın sonsuz olduğunun söylenmesi, onun aynı zamanda kontrol dışı olduğunun söylenmesi demektir. Yaratılmışların kontrolünün sağlanamaması ise yaratıcının kudretinin sınırlı olduğu anlamına gelmektedir. Eğer durum böyle olsaydı evrende böylesine mükemmel bir şekilde işleyen bir sistemden bahsedilemezdi. Bu arada varlıkların sonsuz sayıda olması ile sonsuza dek var olabilmesi farklı şeylerdir. Varlıkların sonsuz sayıda olması bize göre muhaldir. Ancak Allah Teâlâ, herhangi bir varlığa sonsuza kadar varlık hakkı tanıyabilir. Bu durumda da onun varlığı Allah'ın varlığına bağlı olmuş olur.

Bilmen, eserden müessire kuralınca, semadaki muhteşem düzenden yola çıkarak onun sahibi olan Allah Teâlâ'nın kudretine vurgu yaptığı açıklamasında şöyle der: “Yani sahası ne kadar muazzam bir eseri kudrettir. Onu öyle yaratıp bezetmiş olan bir zat ise ne kadar kadir, hakîmdir ki: Öyle muazzam, muntazam bir safha-i kâinat vücuda getirmiştir. O mucidi azîm ise şüphe yok ki, Allâh-ü Teâlâ hazretleridir.”¹⁹⁸

Sâbûnî de bu âyet hakkında: “Göğe ve onu bina edene yemin olsun. Yani göğe ve onu bina edip direksiz olarak sapasağlam yapan yüce kudretine yemin ederim.”¹⁹⁹ diyerek Allah Teâlâ'nın yaratma kudretine atıfta bulunur.

Müfessirler, âyeti kerîmeyi onda yer alan edatların konumuna göre tefsir etmektedirler. Ancak açıklamalardan çıkarılabilecek ortak nokta âyette Allah Teâlâ'nın

¹⁹⁷ Kutup, a.g.e. , Cilt. 16, s. 231

¹⁹⁸ Bilmen, a.g.e. , Cilt. 7, s. 4044.

¹⁹⁹ Sâbûnî, a.g.e. , Cilt. 3, s. 538.

kudretine vurgu yapılmasıdır. Buna göre insan semadaki muhteşem yapıyı tefekkür edip onun yaratılmasındaki kusursuzluğu keşfetmekle beraber bu kusursuz yapıyı yaratan kudreti idrak edip ona itaat edecektir.

Âyette “bina etmek” ifadesi geçer. Bina çeşitli bileşenlerden oluşur. Bu bileşenleri birbirine bağlayan ve bir arada tutan çimento vs. unsurlar bulunur. Allah Teâlâ'nın semayı bina ettiğini söylemesi, dünyevi bina ile kıyaslanacak olursa; o cisimler hava boşluğunda bulunmalarına, hareket halinde olmalarına ve onları birbirine bağlayan fiziki bir unsur olmamasına rağmen her biri kusursuzca işleyen sistemin bir parçasını oluşturur. İradeleri dışında buldukları bu yapıda onları bir arada tutan şüphesiz ilahi ölçülerdir. Gök cisimleri nasıl ki ilahi kanunların işlemesi ile bir binanın parçası oluyorsa, insanlarda ilahi ölçüleri prensip edinip onlara göre hareket ederlerse Allah Teâlâ'nın arzu ettiği şekilde birbirine sıkı sıkıya bağlı ve birbiri ile bütünleşmiş toplum binasını oluşturabilirler. Şöyle ki insanlar beşeri münasebetlerinde ve gündelik işlerinde Allah (c.c)'in ölçülerini ve rızasını her türlü dünyevi menfaatin üstünde tutup kendilerine ilke edinirlerse başta bireyin kendi bünyesinde olmak üzere aile, akraba, mahalle vb. giderek büyüyen bir halka halinde güçlü bir bina oluşur.

Beşeri ihtiraslardan kurtulmuş ilahi ölçülere uymuş bir kişinin bedeni ve ruhu bütünleşir ve bir bina oluşturur. Aynı şekilde kendisini doğruluktan ve doğru olanı yapmaktan alıkoyacak kişisel ihtirasları bir tarafa bırakıp ilahi ölçüleri prensip edinen insanların oluşturduğu aile güçlü bir bina gibi olur. Yine kendilerini adaletten ve doğruluktan uzaklaştıracak istek ve arzularını bir tarafa bırakıp ilahi ölçüleri ilke edinen ailelerden toplum dediğimiz güçlü bir bina doğar. Bu şehir, devlet ve uluslararası örgütler içinde söylenebilir. Mesele ilahi ölçüleri ilke edinmektir. Güneş, ay, yeryüzü gibi cisimler bunu gayri ihtiyari yaparken insan, sahip olduğu iradesini kullanarak kendisini kötülüğe sevk edecek olumsuz düşüncelerin telkinlerinden sıyrarak yapacaktır. Peygamber Efendimizin tebliğinin çok kısa sürede netice vermesi, etrafında her türlü kişisel menfaatten vazgeçip her koşulda yanında olan samimi insanların toplanması ve getirdiği mesajın kısa sürede geniş bir coğrafyaya hâkim olması bu durumla açıklanabilir. O günden bu güne bu düstur hayata geçirilebildiği ölçüde benzer

durum tekerrür etmiştir. Bundan sonra tekerrür etmeside yine bu düstura uyulmasına bağlı olacaktır.

2.2.6. Altıncı Âyet

(وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَّيَهَا): *Yere ve onu yarıp düzenleyene andolsun,*

Keys'e göre, "tahv" kelimesi tıpkı, "Dahv" gibidir. Yayıp-döşemek mânasına gelir. "Dâl" harfi yerine "tı" harfi ile de ifade edilebilir. Bunlar genişletti, açtı mânasına gelir.²⁰⁰

İbn Kêşîr, âyeti kerîmede geçen (طَحَّيَهَا) kelimesine Mücâhid, Kâtâde, Dahhâk, (ö. 105/723) Süddî, Sevrî, (ö. 161/778) Ebu Sâlih ve İbn Zeyd'in, yayana ve serene mânasını verdiklerini söyler.²⁰¹

Yazır, ise bu âyette geçen (طحا) kelimesi ile Naziat sûresi otuzuncu âyette geçen (دحا) kelimesinin aynı anlamda olup döşeyip yaymak, düzgün sermek mânasına "tahiv" kökünden geldiğini ve bunların yâî de olabileceklerini söyler.²⁰²

Said Havvâ'ya göre (الطحو) ve (الدحو) kelimeleri, sadece yayma anlamına gelmez. Aynı kökten gelen (الأدحية) ve (الأدحوة) kelimeleri, deve kuşunun kumsalda yumurta yaptığı yer anlamına gelir. Deve kuşu'nun kumsalda yumurta bıraktığı yerde küresellik vardır. Dolayısıyla âyet-i kerîmede sadece yerin yayılmasından bahsedilmemektedir. Yerin küre biçiminde oluşunada atıf vardır.²⁰³

Atâ (ö. 126/774) ve Kelbî (ö. 146/763) ise bu âyet-i kerîmeye, "Yeryüzünü suyun üzerine yayana..."²⁰⁴ biçiminde mâna vererek farklı bir bakış açısı getirmişlerdir.

Râzî'ye göre "Allah Teâlâ, "Yere ve onu yarıp düzenleyene" ifadesini, "Yeryüzünü de bundan sonra yayıp döşedi" (Naziat, 79/30) âyetinden dolayı burada "Göğe ve onu bina edene..."âyetinden sonra getirmiştir.²⁰⁵ Nâziat sûresinde göğün

²⁰⁰ Râzî, a.g.e. , Cilt. 23, s. 168.

²⁰¹ İbn Kesîr, a.g.e. , Cilt. 15, s. 8471.

²⁰² Yazır, a.g.e. , Cilt. 8, s. 5854.

²⁰³ Havvâ, a.g.e. , Cilt. 16, s. 220.

²⁰⁴ Râzî, a.g.e. , Cilt. 23, s. 169.

²⁰⁵ Râzî, a.g.e. , Cilt. 23, s. 168.

yaratılmasından sonra yeryüzünün yaratıldığının söylendiğine ve aynı sıralamaya burada da riâyet edildiğine dikkat çeker.

Sâbûnî, âyet-i kerîmenin yeryüzünün Allah Teâlâ tarafından insanların ve diğer canlıların yaşamlarını sürdürebilecekleri şekilde düzenlendiğine işaret ettiği gibi dünyanın küre biçiminde olduğuna da dikkat çektiğini söyler.²⁰⁶ Süleyman Ateş de, âyet-i kerîmede yerin yuvarlak oluşuna dikkat çekildiğini savunur.²⁰⁷ Said Havvâ, Sâbûnî ve Ateş gibi tefsircilerin günümüz biliminin sunduğu bilgilerin sağladığı bakış açısından faydalanarak bu yorumları yaptıkları veya bilimin sunduğu verilerin onlara bu imkânı sağladığı söylenebilir.

Âyet-i kerîmenin tefsiri hakkında başka bir görüşte de baştan itibaren yapılan yeminlerden sonra, insan yaşamının sürdürüldüğü ve her yönü ile hayat için uygun hale getirilmiş olması bakımından yeryüzüne deyin edildiği söylenir. Ayrıca “*Bundan sonra da yeri yayıp döşedi.*” (Nâziat, 79/30) âyet-i kerîmesine de atıfta bulunularak insanlara o yerden, dışındaki bitkilerden, içindeki madenlerden ve servetlerden yararlanma imkânının verildiği ifade edilir.²⁰⁸ Buna göre yeryüzü insan yaşamı için düzenlenmiş ve onun ihtiyaç duyacağı her şey dünyada mevcut kılınmıştır.

Bilmen yeryüzünün mükemmel nizamından yola çıkarak Allah Teâlâ'nın yaratma kudretine atıfta bulunur.²⁰⁹ Seyyid Kutup'da benzer şekilde yeryüzünü insanların ve diğer canlıların yaşamlarını sürdürmeleri adına düzenleyen ve kurduğu düzenle hayatın devamlılığını sağlayan Allah (c.c.)'in azametini dikkat çeker.²¹⁰

İbn Kayyım, (ö.751/1350) daha çok mûcizevî yönlerini ortaya koyduğu açıklamasında son âyetlerle ilgili olarak bir değerlendirme yapar. Ona göre göğün bina edilmesinde, yerin döşenmesinde ve nefse şekil verilmesinde, Allah'ın varlıklara olan merhametini, gözetimini ve derin hikmetini gösteren deliller vardır. Göğün bina edilişi, onun yeryüzünü kaplayan yüksek bir kubbe gibi olmasına ve dünyaya bir tavan gibi yapılışına delalet eder. Yerin döşenişi canlı-cansız bütün varlıkların istikrara kavuşup

²⁰⁶ Sâbûnî, a.g.e. , Cilt. 3, s. 538.

²⁰⁷ Ateş, **Yüce Kur'anın Çağdaş Tefsiri**, Cilt. 10, s. 491.

²⁰⁸ Zühayli, a.g.e. , Cilt. 15, s. 643.

²⁰⁹ Bilmen, a.g.e. ,Cilt. 7, s. 4044.

²¹⁰ Kutup, a.g.e. , Cilt. 16, s. 231.

sarsılmaması; bina, ekim ve dikim işlerine daha elverişli olması için yerin bir sergi gibi serilmesi, açılması ve genişletilmesine delalet eder. Yerin bu şekilde döşenmesi, suyun ondan çekilip kaybolmasını da içerir. Bu durum, tabiatçıların akıllarını hayrette bırakır. Çünkü tabiat kuralları gereğince su oranı daha fazla olan dünyada suyun bütün yeryüzünü kaplaması gerekirdi. Oysa yerin bir bölümünün tabiat kurallarının aksine suyun üzerinde görünmesi ve belirli bölümün, diğer bölümlerden farklı olarak küre biçiminde diğerleriyle dengeli bir şekilde durması, yeryüzünün ayrıcalıklı ve özel durumda olmasını gerektirir. Bu gerçek karşısında tabiatçılar, “Yaratıcının hikmeti bunu böyle gerektirdi.” demek zorunda kaldılar.²¹¹

Müfessirlerin “*yerin düzenlenmesi*” ifadesini, genellikle yeryüzünün başta insanlar olmak üzere bütün canlıların hayatlarını sürdürecekları şekilde tasarlanmış olduğu anlamını verdikleri anlaşılmaktadır.

Âyete yorumlayan ilk müfessirlerin “*yerin düzenlenmesi*” ifadesine yayma ve serme diye ifade etmelerine karşın günümüze doğru yaklaşıldıkça içerik olarak aynı mânaya gelse de muhteva genişlemiş ve farklı ayrıntılar keşfedilmiştir. Mesela ilk müfessirler “*yerin düzenlenmesi*” ifadesini yeryüzünün bütün imkânları ile birlikte yaratılıp insanlığın yararına sunulması anlamında yayma ve serme kelimeleri ile açıklarken, ilerleyen dönemlerde yerküre ve evren hakkında bilgi elde edildikçe yer üstü ve yeraltı kaynakları dillendirilmeye başlanmıştır. Bu bağlamda dörtte üçü su olmasına rağmen sulara gömülmeyip yaşanabilir alan oluşuna, insan, hayvan ve bitkilerin hayat bulması adına mükemmel bir tasarım oluşuna, kısacası akarsulardan madenlere, bitkilerden hayvanlara, mağmadan atmosfere, gece-gündüz oluşumundan mevsimlere...hepsinin yerin düzenlenmesi kapsamında ifade edildiğini görmekteyiz.

2.2.7. Yedinci Âyet

(وَنُفِّسَ وَمَا سَوَّاهَا): *Nefse onu düzenleyene andolsun,*

2.2.7.1. Âyetin Tefsiri

²¹¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, **Bedâi’ut-Tefsîr**, Çev: Halil Aldemir ve Savaş Kocabaş, Polen Yayınları, Cilt. 4, 2011, s. 522.

Müfessirler, âyetin tefsirini yaparken nefsin mahiyetini ifade etmede mutlak ifadeler kullanmaktan kaçındıkları görülür. Bu durumun nefsin duyularla algılanabilen bir varlık olmaması ile ilgili olduğu söylenebilir. Bununla beraber bazı müfessirlerin nefsi tanımlamaya çalıştıkları, bazılarının ise onu tarif etme yoluna gitmeyip direkt “*nefsin düzenlenmesi*” ifadesini açıklamayı tercih ettikleri görülmektedir.

Râzî, nefsin iki çeşit tanımından bahseder. Bunların birincisine göre nefsi bizzat bedenin kendisi olarak tarif ederken ikincisine göre, bedeni idare eden, ona canlılık veren güç-kuvvet olarak tanımlar.²¹²

Bir yorumda nefis, ruh ile bedenden oluşan zat veya bedeni idare eden ruh olarak tanımlanır.”²¹³ Seyyid Kutub’un âyet-i kerîme ile ilgili açıklamalarına bakıldığında nefis kelimesine ruh anlamı yüklediği anlaşılmaktadır.²¹⁴

“*Nefsin düzenlenmesi*” ifadesine gelince İbn Kesîr, âyet-i kerîmeye: “*Onu sağlam fitrat üzere dosdoğru ve düzgün yaratmış olana yemin olsun.*”²¹⁵ diye mâna verdiği görülmektedir. Bu yoruma göre insan, hem ruhen hemde bedenen mükemmel bir şekilde yaratılmış ve doğru olanı bulacak kabiliyetle donatılmıştır.

Râzî’ye göre, nefis beden anlamında alınır, bu nefsin düzenlenmesi ve uzuvların dengeli olarak yaratılması anlamına gelir. Nefis, bedeni idare eden ve ona canlılık sağlayan kuvvet mânasında alınır, onun düzenlenmesinden maksat, işitme görme, hayal etme ve düşünme yetenekleri gibi birçok özellik ile donatılmasıdır.²¹⁶

Bu yoruma göre nefis her ne kadar somut ve soyut diye ifade edilebilecek iki duruma göre de tanımlansa da yapılan ikinci tanımla, insanın algılayan, hisseden, düşünen ve idrak eden yönüne vurgu yapıldığı görülmektedir.

Mevdûdî ise “*Nefsin düzenlenmesi*” ifadesi ile ilgili insana bütün uzuvları ve fiziki özellikleri ile birlikte verilen bedene ve insanın sahip olduğu beş duyuya işaret eder. Ayrıca insana verilen akıl, düşünce, mantık, hayal gücü, hafıza, iyiyi kötüyü

²¹² Râzî, a.g.e. , Cilt. 23, s. 169.

²¹³ Yazır, a.g.e. , Cilt. 8, s. 5856.

²¹⁴ Kutup, a.g.e. , Cilt. 16, s. 30.

²¹⁵ İbn Kesîr, a.g.e. , Cilt. 15, s. 8471.

²¹⁶ Râzî, a.g.e. , Cilt. 23, s. 169.

ayırma yeteneği, karar verme kabiliyeti, irade kuvveti gibi hasletlere dikkat çeker. Ona göre insanın fitrat itibariyle sahip olduğu bütün bu vasıflar ona dünya işlerini yürütebilme imkânı vermesinin yanında, doğruluk üzere bulunması ve yanlıştan sakınması içinde bu hasletler yeterlidir.²¹⁷ Sâbûnî ve Ali Arslan da bu minvalde bir açıklama yapar.²¹⁸

Zühayli, ise: “İnsan nefesine ve onu şekillendirip, düzgün fitrat üzere dosdoğru yapana yemin ederim. Şekillendirme bedene kendisinden beklenen fonksiyonları yerine getirebilmesi için gerekli olacak şekilde güç verilmesidir.”²¹⁹ diyerek insanın sahip olduğu ruhi ve fiziki özelliklerin kendisine verilmesine dikkat çeker.

İbnü'l-Arabî, (ö. 638/1240) “*nefsin düzenlenmesi*“ ifadesi hakkında üç ihtimalli bir değerlendirme yaptığı açıklamasında şunları söyler: “Onu rabbani cihet ile süfli cihet arasında dengeli bir noktaya yerleştiren, sadece cismin karanlığına ve yoğunluğuna veya ruhun ışığına ve şeffaflığına yerleştirmeyen hikmet sahibine yemin ederim... İkinci ihtimale göre ise şöyle bir anlam elde ediyoruz: karışımını ve mizacını dengeli yapmış, onu kemali kabul edecek şekilde hazırlayıp donatmıştır. Üçüncü ihtimale göre ise, onu iki âlem arasında bir yere yerleştirmiştir, karşımıza şeklinde bir anlam çıkıyor.”²²⁰

Anlaşılabildiği kadarıyla Arabî'nin açıklaması, sekizinci âyetle bağlantılı olarak düşünüldüğünde bulunduğu konum itibariyle insanın iyilik ve kötülük yapmaya muktedir kılındığı, kendisine hak ile batıla yönelme ihtiyarının verildiği, meleki ve hayvani (bedensel özellikler) sıfatlarla bezendiği ve kemâle erecek kabiliyetle donatıldığını ifade etmektedir. Arabî'nin nefis tanımlamasının Şehrezûrî'nin nefsi tanımlarken kullandığı nur kavramı ile de benzerlik gösterdiği söylenebilir.

Meseleye farklı bir açıdan yaklaşan İbn Kayyim ise: Bazı insanlar nefsin kadim (başlangıcı olmayan, öncesiz) olduğunu ve bir yaratıcısının olmadığını iddia etmiş; bazıları da iyilik ve kötülüğü nefsin kendisinin yarattığını iddia etmişlerdir. Oysa bu âyette Allah, nefse şekil verenin, onu yaratanın ve ona iyilik ve kötülüğü ilham edenin

²¹⁷ Mevdûdî, a.g.e. ,Cilt. 7, s. 134.

²¹⁸ Sâbûnî, a.g.e. , Cilt. 3, s. 538; Arslan, a.g.e. , Cilt. 16, s. 28.

²¹⁹ Zühayli, a.g.e. , Cilt. 15, s. 644.

²²⁰ İbn'ül-Arabî, a.g.e. , Cilt. 2, s. 1456.

bizzat kendisi olduğunu belirtmekte; böylece bize, nefislerimizi ve amellerimizi yaratanın kendisi olduğunu bildirmektedir.²²¹

İbn Kayyim, bu sözleri ile hem nefse metafizik bir anlam yüklemiş, hem de nefsin hadis (sonradan yaratılan) bir varlık olarak Allah Teâlâ'nın kudretine işaret ettiğini dile getirmiştir.

Müfessirler, sûrede geçen “nefis ifadesi” ile ilgili onun nekre ve belirsiz gelişinin hikmeti üzerine de farklı fikirler beyan etmişlerdir. Nefsin nekre ve belirsiz olarak gelmesinin onun büyüklüğüne mi yoksa çokluğuna mı işaret ettiği hususu fikir ayrılığına sebep olmuştur. Bunun sonucuna göre de, nefisten kastedilen insansa bütün insanlarmı yoksa sadece Hz. Âdem mi kastedilir? sorusuna cevap aranmıştır.

Yazır'a göre, (نَفْسٍ) kelimesinin nekre (belirsiz) gelmesi, onun büyüklüğüne veya çokluğuna işaret etmek içindir. Büyüklük ifadesi için olduğunda, “büyük bir özel nefis” manasına gelir. Bu özellik şahsı, türü ve ya cinsi ile ilgilidir. Şahsi büyüklük kabul edildiğinde Hz. Âdem veya Hz. Muhammed'in nefsi akla gelir. Büyüklük nefsin nevi ile ilgili olduğu halinde seçkin bir tür nefis, yani diğer nefislere baş olmaya layık, peygamberliğe mazhar bir mukaddes nefis türü olur. Bu peygamberlerin nefislerine işaret eder. İki durumda da yeminin cevabında (دَسَّيْهَا) “onu kirletti” ve (زَكَّيْهَا) “onu temizledi” zamirlerinde istihdam gözetilmesi gerekir. Büyüklük nefsin cinsi ile ilgili olduğunda ise, hayvan nefislerinden ayrı bir özelliğe sahip olan insan nefsinin cinsi ifade edilir. Nefis kelimesinin nekre olarak gelmesinden maksadın çokluğa işaret etmek olduğunu savunanlar da buna işaret etmiş olmalıdırlar. Bu yoruma göre âyette geçen nefis kelimesi ile murad edilen özel bir şahıs veya genel olarak bütün varlıklar değildir. Nefis kelimesi ile insan cinsi kastedilmekte olup hitap ayrı ayrı bütün insanlara yapılmaktadır.²²²

Başka bir görüşe göre de nefis kelimesinin nekre (belirsiz) olarak her canlıya işaret etse de asıl kast edilenin insan nefsi olduğu ifade edilir.²²³ Bir görüşe göre de

²²¹ İbn Kayyim, a.g.e. , Cilt. 4, s. 523.

²²² Yazır, a.g.e. , Cilt. 8, s. 5855.

²²³ Ateş, **Yüce Kur'anın Çağdaş Tefsiri**, Cilt. 10, s. 491.

âyette geçen nefis ifadesi ile Hz. Âdem'in nefsi ve genel olarak bütün mahlûkâtın nefisleri kastedilmektedir.²²⁴

Müfessirler nefsi açık bir şekilde tanımlamasalar da “*nefsin düzenlenmesi*” ifadesine getirdikleri yorumlardan onların nefsi, insanın düşünen, algılayan, idrak eden, ihtiyar sahibi olan ve eylemlerini yönlendiren bir olgu olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Aynı zamanda insanın beden ve ruhen mükemmel bir şekilde yaratıldığına, dünya hayatını sürdüreceği donanıma sahip olduğuna dikkat çekmektedirler. Ayrıca yapacağı güzel işlerle ilahi rızayı kazanabilecek kabiliyetin kendisine verildiğine değindikleri görülmektedir.

2.2.7.2. Nefis Kavramı

Nefis kavramı, duyularla algılanabilen bir varlığı karşılayan kavram olmadığı için üzerine birçok şey söylenmesine rağmen muhtevâsı konusunda mutlak ifadeler kullanılmayan ve mahiyeti hakkında mutabakat sağlanamayan bir özelliğe sahiptir. Bununla birlikte muhtevânın anlaşılabilmesi bakımından sûrede önemli bir yere sahip olan nefis kavramı hakkında söylenenlere kısaca yer vermenin faydalı olacağını düşündük. Bunu söylerken çalışmamızın nefis kelimesi ile anlatılmak istenen tam olarak ortaya koyabileceğini iddia etmiyoruz. Gayemiz İslam âlimlerinin konu hakkındaki görüşlerine yer vererek zihinlerdeki bilgileri tazelemek, anımsatmak veya bir ön bilgi oluşmasına katkı sağlamaktır.

Bu bağlamda nefis kavramının lügat anlamı verilip Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde nasıl anlamlandırıldığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Daha sonra sırasıyla kelâm âlimleri, İslam filozofları ve mutasavvıfların nefis kavramına yükledikleri anlamlar üzerinde durulacaktır.

Nefis, sözlükte ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, zat, insan, kişi, hevâ ve heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süflî arzular,²²⁵ kendi, kendisi, iç, kalp, yan, kat, idrak²²⁶ gibi mânalara gelmektedir. Terim mânasına gelince İslam âlimlerinin yaptığı tanımlarda farklılıklar olduğu için ilim dallarına göre bir sınıflandırma yapmanın

²²⁴ Bilmen, a.g.e. , Cilt. 7, s. 4044.

²²⁵ İbn Manzûr, a.g.e. **Nefis**, Cilt. 14, s. 319; Muhammed Zebidi, a.g.e. , **Nefis**, Cilt. 16, s. 290.

²²⁶ Mahmut Çanga, **Kur'ân-ı Kerîm Lügati**, Timaş Yayınları, 2011, s. 517.

daha isabetli olacağı görülmektedir. Bu sebeple ilim dallarına göre farklı başlıklarla ele alınacaktır.

2.2.7.3. Âyetlerde Nefis

Nefis, şu âyetlerde ruh ve can anlamında kullanılmıştır. (وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ ... أَنفُسُهُمْ) “...Bir kısmınız kendi canlarının derdine düştü.”²²⁷ (...أَخْرَجُوا أَنْفُسَكُمْ) “...Haydi canlarımızı kurtarın!”²²⁸ “Allah, ölenin ölüm zamanı gelince, ölmeyenin de uykusunda iken canlarını alır da ölümüne hükmettiği canı alır, ötekini muayyen bir vakte kadar bırakır. Şüphe yok ki, bunda iyi düşünecek bir kavim için ibretler vardır.”²²⁹

Nefis, Allah Teâlâ'nın zatı anlamında kullanılmıştır. (وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ) “...Yine Allah sizi kendisine karşı dikkatli olmanız hakkında uyarmaktadır. Allah, kullarını çok esirgeyicidir.”²³⁰ (وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي) “Ben seni kendim için seçtim.”²³¹

Nefis insanın kendisi ve kişi anlamında kullanılmıştır. (مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ ... فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ ... كَيْفَ يَكْفُرُونَ) “...Kim, bir insanı, bir can karşılığı veya yeryüzünde bir bozgunculuk çıkarmak karşılığı olmaksızın öldürürse, o sanki bütün insanları öldürmüştür...”²³² “Ki sonra hiç kimse, "Allah'a itaat hususunda gerekeni yapmadığım için yazıklar olsun bana! Ben gerçekten de (İslâm ile) alay edenler arasında yer almıştım" diyerek (kendi kendini kınamasın)”²³³

Nefis gönül, kalp ve iç anlamında kullanılmıştır. (وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ ...) “...Şunu da bilin ki, Allah içinizden geçeni hakkıyla bilir...”²³⁴ (لَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ شَيْءٌ سِوَا مَا تُبَيِّنُ) “...Onların kalplerinde olanı, Allah daha iyi bilir. Onları kovduğum takdirde ben gerçekten zalimlerden olurum.”²³⁵

Nefis cins anlamında gelir. (لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ) (بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ) “Andolsun size kendinizden öyle bir Peygamber gelmiştir ki, sizin

²²⁷ Âl-i İmrân, 3/154.

²²⁸ En'âm, 6/93.

²²⁹ Zümer, 39/42.

²³⁰ Âl-i İmrân, 3/30.

²³¹ Tâhâ, 20/41.

²³² Máide, 5/32.

²³³ Zümer, 39/56.

²³⁴ Bakara, 2/235.

²³⁵ Hüd, 11/31.

sıkıntıya uğramanız ona çok ağır gelir. O, size çok düşkün, müminlere karşı çok şefkatlidir, merhametlidir.”²³⁶

Nefsin süflî duyguların kaynağı olması mânasında kullanılmıştır. “Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin ona verdiği vesveseyi de biz biliriz. Çünkü biz, ona şah damarından daha yakınız.”²³⁷ (... وَأَحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ ...) “...Nefisler ise kıskançlığa ve bencil tutkulara hazır (el verişli) kılınmıştır...”²³⁸ “Ben nefsimi temize çıkarmam, çünkü rabbimin merhamet ettiği hariç, nefis, aşırı derecede kötülüğü emreder; şüphesiz rabbim çok bağışlayan, çok merhamet edendir.”²³⁹

Nefis kendisi ile Allah (c.c)’a şirk koşulan şeyler anlamında kullanılmıştır. (وَمَا أَبْرَأُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَجِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ) “De ki: "Göklerin ve yerin Rabbi kimdir? "De ki: "Allah'tır" De ki: "O'nu bırakıp da kendilerine fayda ya da zarar verme gücüne sahip olmayan dostlar mı edindiniz?... ”²⁴⁰

2.2.7.4. Hadislerde Nefis

Nefis, kişi, kendi vb. anlamında gelmiştir. Bu hususta Resulüllah şöyle buyurur: “Adamın kazandığı en temiz (helal) kazanç elinin emeği ile kazandığıdır. Kişinin kendisi, yakınları, çocuğu ve hizmetlileri için yaptığı harcamalar sadakadır.”²⁴¹

Nefis mücadele edilmesi gereken unsur olarak bulunur. Resulüllah şöyle buyurur. “Mücahid nefsiyle cihad eden kimsedir.”²⁴² Hadis-i şerife göre nefis kendisi ile mücadele edilmesi gereken bir unsurdur. Ve bu mücadele cihad ile eşdeğerdir.

²³⁶ Tevbe, 9/128.

²³⁷ Kâf, 50,16.

²³⁸ Nisâ, 4/128.

²³⁹ Yûsuf, 12/53.

²⁴⁰ Ra'd, 13/16.

²⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni: (ty.)**Süneni İbn Mace**, Thk: Muhammed f. Abdalbaki, Darulihyâi'l-kütübi'larabi, Cilt. 2, (ty.), s. 723.

²⁴²Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, **Süneni Tirmizî**, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, Daru'l-Garbi'l-İslami, Cilt. 3, 1998, s. 217.

Nefis, kötülüklerin kaynağı anlamında gelir. Bu hadis-i şerifte Peygamber Efendimiz (s.a.v) şöyle buyurur. (اللَّهُمَّ أَلْهَمْنِي رُشْدِي ، وَأَعِزَّنِي مِنْ شَرِّ نَفْسِي) “Allahım! Bana gerçeği bulma yeteneğini ilham et ve beni nefsimin şerrinden koru.”²⁴³

2.2.7.5. Kelâmcılara Göre Nefis

Muammer b. Abbâd, (ö.215/830) Mâtürîdî, (ö. 333/944) Ebu Zeyd ed-Debusî (ö. 430/1039) ve Gazâlî (ö. 505/1111) gibi farklı ekollere mensup kelamcı ya göre ruh soyut, kutsal ve basit bir cevher olup bedeninin tamamına yayılmıştır. Madde türünden bir cisim, cevher veya araz değil tek bir cevherdir, başlı başına vardır, zaman ve mekânla sınırlı değildir, duyularla algılanamaz. Allah'ın "ol" emriyle bedende yaratılmıştır, ruh bedenden alınca insan ölür.²⁴⁴ Buna göre ruh, bedene hâkimdir ve beden ruhla bir anlam kazanmaktadır.

İzmirli'ye (ö. 1365/1946) göre Ebu'l-Ma'ali, Cüveyni, (ö. 478/1085) Nazzâm, (ö. 231/845) ilk kelamcılardan bir topluluk, İbn Kayyım ve bir rivâyete göre Mâtürîdî ve Râzî insan ruhunun gülsuyunun güle sirâyeti gibi bedene sirâyet eden latif cisimler olup ayrışma ve değişimden uzak olduğu kanaatindedirler.²⁴⁵

Nazzâm'a göre insan ruhtur. Ruh bu kesif cisme girmiş olan latif bir cisimdir.²⁴⁶ Muammer b. Abbâd'a göre de ruh parçalanmayan bir cüz, bölünmeyen bir mâna olmakla beraber bedende temas ve hülul için değil, onu idare etmek için bulunur.²⁴⁷ Cübbâî'ye (ö. 303/916) göre ise ruh, cisimdir, hayattan başkadır ve hayat arazdır.²⁴⁸ Ebu'l-Huzeyl, (ö. 235/849) nefsin ruhtan ruhunda hayattan başka olduğunu ve hayatın araz olduğunu ifade eder.²⁴⁹

²⁴³ Tirmizî, a.g.e. , Cilt. 5, s. 397.

²⁴⁴ Yavuz, **Ruh**, DİA, Cilt. 35, 2008, s. 189.

²⁴⁵ İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlmî Kelam**, Sad: Sabri Hizmetli, Ankara Okulu Yayınları, 2013, s. 268.

²⁴⁶ Ebû'l-Hasen el-Eşarî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn Ve İhtilafu'l-Musallîn**, Çev: Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın, 1. Baskı, Kabcacı Yayınevi, 2005, s. 199.

²⁴⁷ Ebû'l-Hasen el-Eşarî, a.g.e. , s. 298.

²⁴⁸ Ebû'l-Hasen el-Eşarî, a.g.e. , s. 262.

²⁴⁹ Ebû'l-Hasen el-Eşarî, a.g.e. , s. 263.

Ca'fer b. Harb, (ö. 236/850-51) nefsin cisimde bulunan bir araz olduğunu, insanın fiil işlerken yardım aldığı sağlık sağlamlık gibi aletlerden biri olduğunu, onun cevher ve cisimlerin sıfatlarıyla vasıflandırılmayacağını söyler.²⁵⁰

İbn Hazm'a göre de (ö. 456/1064) nefis veya ruh bilmek, akletmek gibi insani vasıfların kaynağıdır. Beden ve duyu organları da ruhun araçları konumundadır.²⁵¹ Hişâm b. el-Hakem (ö. 179/795) de bu minvalde bir değerlendirme yapar.²⁵²

Eş'ari, (ö. 324/935-36) ruhun bedenine içine girmiş latif bir cisim olduğunu söyler.²⁵³ Buraya kadar yapılan yorumlardan kelim âlimlerinin nefsi (ruh) bedeni idare eden bir cevher olarak tanımladıkları anlaşılmaktadır.

Hişamb. el-Hakem,²⁵⁴ Mâtürîdî,²⁵⁵ Bişr b. Mu'temir, (ö. 210/825) Nazzâm, Ebû'l-Hüzeyl el-Allafve Taberi gibi âlimler insanın ruh ve bedenden meydana geldiğini kabul ederler.²⁵⁶ Mu'tezili kelamcılardan olan Esâm (ö. 200/816)²⁵⁷ ve Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) gibi bazı kelamcılar ise ruh-beden ayırımına karşı çıkıp ruhun varlığını kabul etmezler.²⁵⁸

Bir görüşe göre mülhidler dışından efsin mahlûk olduğu hususunda âlimler ittifak etmişlerdir. Nefsin fâni veya bâki oluşu meselesinde de, âlimlerin çoğu “*Her nefis ölümü tadar*”²⁵⁹ âyetinden yola çıkarak nefsin fâni olduğu görüşünü benimserler. Ancak nefsin ölümünü bedenden ayrılması şeklinde anlarlar.²⁶⁰

Bütün bu bilgilerden yola çıkılarak kelam âlimlerinin birkaç kişi haricinde insanın maddî varlığının yanında bedeni sevk ve idare eden bir cevher olarak nefis (ruh)'in varlığını kabul ettikleri ifade edilebilir. Aynı şekilde istisnalar dışında ruh ve nefis ayrımı gözetmedikleri, onun muhdes (sonradan yaratılmış) bir varlık olduğu ve

²⁵⁰ Ebû'l-Hasen el-Eşarî, a.g.e. , s. 263.

²⁵¹ Yavuz, **Ruh**, s.189.

²⁵² Ebû'l-Hasen el-Eşarî, a.g.e. , s. 260.

²⁵³ Yavuz, **Ruh**, s.189.

²⁵⁴ Ebû'l-Hasen el-Eşarî, a.g.e. , s. 260.

²⁵⁵ Mâtürîdî, a.g.e. ,Cilt. 6, s. 410.

²⁵⁶ Yavuz, **Ruh**, s. 188.

²⁵⁷ Ebû'l-Hasen el-Eşarî, a.g.e. , s. 260.

²⁵⁸ Yavuz, **Ruh**, s. 188.

²⁵⁹ el-Enbiyâ 21/35; el-Ankebût, 29/57.

²⁶⁰ Uludağ, **DİA**, Cilt. 32, s. 527.

onun ayrılması ile birlikte bedenın öldüğü ve ruhunda ölümlü olduğu kanaatinde oldukları söylenebilir. Ancak ruhun ölümünün bedenden ayrılmak biçiminde algılamışlardır.

2.2.7.6. İslam Filozoflarına Göre Nefis

İslam filozoflarına göre insan ruhu soyuttur. Cisim değildir, cismani değildir, cisimden hoş görülen (muntabı) değildir, yer kaplayıcı değildir, kendi kendine bulunur. Bedene bitişik değildir, bedenden ayrı da değildir.²⁶¹

İbni Rüşd, (ö 595/1198) nefsin maddi değil de sûret anlamında cisim olduğunu söyler. Nefsin ilk ve son yetkinleşmesinden bahseder. İlk yetkinleşmeyi düşünmediği zaman bilenin bilgisi, ikinci yetkinleşmeyi ise bilenin düşündüğü zamanki bilgisi olarak tarif eder. Nefsin organ sahibi tabi cismin ilk yetkinliği olmasının zorunlu olduğunu söyler.²⁶²

Kindî'ye (ö. 252/866) göre insandaki öfke ve şehvet gücü onu bazı yüz kızartıcı hatalara ve hatta tehlikelere sürüklerken, bunun yanlış olduğunu ilham ederek ona engel olan aklî nefis, cisimden bağımsız ilahi bir cevher olmalıdır. Aksi halde kötülüğü arzu edenle ona engel olanın aynı şey olması gibi bir çelişki oluşacaktır.²⁶³ Buradan nefsin insanı ilahi iradeye uymaya sevk eden etken olarak görüldüğü insanda kötülüğü arzu eden ve buna karşı koyan iki unsuru barındırması bakımından mutasavvıfların ruh-nefis ayrımı ile paralellik gösterdiği de söylenebilir.

İbn Tufeyl, (ö. 581/1185) insan ruhunu hayvan ruhundan ayıran ve onu kıymetli kılan şeyin onun Zorunlu Varlığı'nın bilincinde olmasıyla açıklar. Ruhun özü ve gerçekliğinin, cisme eklenerek ona duygu, hareket ve algı gibi kendine özgü çeşitli fiil ve etki yeteneği kazandıran cisimlikten başka bir şey olduğunu ve başkalaşma ve bozulmadan münezzeh olduğunu söyler.²⁶⁴ Tüfeyl'in söylediklerinden nefis (ruh)'e beden üzerinde etkisi olan ve kendine özgü soyut varlığı olan bir anlam yüklediği

²⁶¹ İzmirli, a.g.e. , s. 268.

²⁶² İbn Rüşd, **Kitâbu'n-Nefs**, Çev: Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, 2017, s. 39-40.

²⁶³ Kindî, **Felsefi Risaleleri**, Çev: Mahmut Kaya, 2. Baskı, Klasik Yayınları, 2006, s. 128.

²⁶⁴ Ali Kürşat Turgut, İsrâkî Felsefede Nefs (Ruh) Meselesi, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, (yy), Cilt. 6, Sayı: 26, 2013, s. 573.

görülmektedir. Bununla birlikte hayvanların Allah Teâlâ'yı bilmediği iddiası ispat edilebilirlik bakımından tartışılabilir.

Şehrezûrî, (ö. 687/1288) nefsi, nur kavramıyla ifade eder. Ona göre nefis nura, beden zulmete ve karanlığa karşı gelmektedir. Ama dünya hayatı bunların birlikteliğini gerektirir. İnsanı insan yapanın bu nur olduğunu, bu nurun sayesinde beşeri faaliyetleri yerine getirebildiğini ve Allah Teâlâ'nın bilgisine ulaşabildiğini söyler.²⁶⁵

Hüseyin Peker'e göre insan nefsi kendisinin üzerindeki yüce değerlerden feyiz alır, bedeni yönetir. Nefis bu işlevi sayesinde bedeni yetkinleştirdiği gibi bedende nefsin aleti olmakla bilgi ve amel faaliyetleriyle onun yetkinleşmesine hizmet eder.²⁶⁶ Buradan ruh ve bedenin etkileşim ve iş birliği halinde olduğu sonucu çıkarılabileceği gibi bedenin sadece ruhun yönettiği bir saha olmadığı da anlaşılmaktadır.

Nefsin cisim veya cismanî bir şey olduğunu savunanlar bunun herhangi bir cisim olmadığını ve kendine has özellikleri bulunan bir özne manasında cisim olduğunu ifade ederler.²⁶⁷

İslam filozoflarının yorumlarına bakıldığında kimisi onu bir cevher, kimisi nur, kimisi de cismin ilk yetkinliği olarak tanımlamıştır. Ancak bütün bu farklılıklara rağmen ruh ile bedenin bir ilişki içinde olduğu, ruhun bedeni yönettiği ve insana ben duygusunu hissettiren sebep olduğu fikrinde birleştikleri söylenebilir.

2.2.7.7. Sûfilere Göre Nefis

Sûfiler, nefsin mahiyetinedair açıklamalardan ziyade kötülüklerin kaynağı olması fikrinden yola çıkarak onu kendisiyle mücadele edilmesi gereken bir unsur olarak görmüşlerdir. Nefis üzerine yapılan değerlendirmeler de bu minval üzere olmuştur.

²⁶⁵ Turgut, a.g.e. , s. 574.

²⁶⁶ Türker, **DİA**, Cilt. 32, s. 530.

²⁶⁷ Uludağ, **DİA**, Cilt. 32, s. 526.

Abdullah bin Abbas, (ö. 68/687) Allah Teâlâ'nın iyilikleri, nefsin ise kötülükleri istemesinden yola çıkarak nefsi: "Nefis Allah'dan başkasına tapanların tanrısıdır."²⁶⁸ diye tarif eder. Mekki²⁶⁹ (ö. 297/910) de bu minvalde bir açıklama yapar.²⁷⁰

Sühreverdî'ye göre nefis, bedene konmuş latif bir varlıktır. Kötü sıfat ve ahlakların kaynağıdır. Ruh ise kalbe konmuş latif bir varlıktır. Güzel sıfat ve ahlakların kaynağıdır.²⁷¹

Muhâsibî, (ö. 243/857) nefsi kötülüğü buyuran, günaha çağırın ve sürükleyen şey, olarak tanımlar.²⁷² Hâkim Tirmizî (ö. 320/932) de kötülüklerin kaynağı olması mânâsında nefse, rûh-i hayvanîder.²⁷³

Mevlana, nefsin her durumda kötülüğü arzu etmesi anlamında: "Nefis dediğin üç köşeli dikendir. Her nasıl koysan batır; onun ezâsından nasıl sıçırar kurtulursun?"²⁷⁴ der.

Gazâlî, biri insandaki kötülüklerin kaynağı olan, kendisiyle mücadele edilmesi ve kırılması gerektiğini söylediği nefis, diğeri de insanın kendisi ve hakikati olarak tanımladığı ve terbiye edilip yüceltilmesi mümkün olan nefis olmak üzere iki çeşit nefisten bahseder.²⁷⁵

Buraya kadar yapılan değerlendirmelerde nefsin insandaki kötü fiil ve eğilimlerin kaynağı olduğu fikrinin değişik ifadeler ile dile getirildiğini gördük.

²⁶⁸ Mehmet Müftüoğlu, "Nefis Mücadelesi", Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi, Cilt. 4, sayı: 10-11, (ty.), s. 178, (yy)

²⁶⁹ Tam adı Ebû Abdullâh Amr b. Osmân b. Küreb el-Mekki'dir. "Üstâdü's-süfiyye" unvanıyla tanınan ilk devir sûfîlerindedir. Aslen Yemenli olmakla birlikte daha çok Mekke'de oturduğundan el-Mekki nisbesini aldı. Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbetinde bulundu. Devrin meşhur âbidlerinden Ebû Abdullah Saîd en-Nibâcî'den geniş ölçüde faydalandı. Hallâcî Mansur taleberidir. Hallâc'ın üstadıdır. Ancak fikirleri uyumamıştır. Tasavvuf konusundaki derin görüşlerini temkinli ifadelerle ortaya koymasıyla bilinen sûfî, Bağdat'ta vefat etti. Süleyman Uludağ, "Amr b Osmân el-Mekki", DİA ,<https://islamansiklopedisi.org.tr/amr-b-osman-el-mekki>, 1991, Erişim Tarihi: 18.03.2019.

²⁷⁰ İsa Çelik, 2. **Uluslar Arası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu**, 2014, s. 42.

²⁷¹ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, Çev: Süleyman Uludağ, 3.Baskı, Dergâh Yayınları, 1991, s. 222.

²⁷² Hâris el-Muhâsibî, **er-Riâye**, Çev: Şahin Filiz ve Hülya Küçük, Nefs Muhasebesinin Temelleri, 4. Baskı, İnsan Yayınları, 2011, s. 111.

²⁷³ Âdem Çatak, **Şihâbeddin Sühreverdî Hayatı Eserleri Ve Tasavvuf Anlayışı**, Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2012, s. 155.

²⁷⁴ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, **Mesnevî**, Çev: Tâhîrî'l-Mevlevî, 2. Baskı, İz yayınları, Cilt. 3, 2011, s. 31.

²⁷⁵ Gazâlî, **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, Çev: Ahmed Serdaroğlu, Hikmet Neşriyat, Cilt. 2, s. 11.

Tevhîdî,²⁷⁶ (ö. 414/1023): “Beden ruhile canlıdır, ama insan nefis ile insandır.”²⁷⁷ diyerek ruhu bütün canlılarda bulunan ve bedene hayat veren anlamında, nefsi ise insanı ifade eden ve özellikle diğer varlıklardan farklı olarak onun iyi ile kötüyü ayırt edecek irade sahibi olmasını sağlayan yönü ile ifade etmektedir.

Süleyman Ateş, nefisle ruhun aynı şey olduğunu, ancak sûfilerin nefisle ruhun alt seviyesini anladıklarını, üste doğru çıkıldıkça ruhun saflaştığını ve ruhun makamlarının varlığına inandıklarını söyler.²⁷⁸ Buna göre insan, nefsin kötü arzularına uyma veya bunlarla mücadele etme durumuna göre bir makamda yer alır. Mesela Sühreverdî’ye göre nefsin mertebeleri nefsi emmare, nefsi levvâme ve nefsi mutmainne olmak üzere üçtür.²⁷⁹ Sûfilerde bu sayı Kur’ân-ı Kerîm’den deliller gösterilerek yediye kadar çıkarılabiliyor.²⁸⁰

Sûfilere göre nefis yok edilemez ama terbiye edilebilir. Mesela Muhâsibî, bizzat nefsin kendisinin değil ondaki kötü arzuların hedef alınması gerektiğini, aslında nefsin hem iyiliğe hem kötülüğe müsait olduğunu ve şeytandan gelen telkinlerle kötülüğe yöneldiğini, dolayısıyla asıl düşmanın şeytan olduğunu, insanın melekleşme ve nefsi öldürmekle mükellef kılınmadığını, aksine kötü arzularla mücadele etmekle yükümlü olduğunu söyler.²⁸¹

Gazâlî, bu konuda daha da ileri giderek ahiret mutluluğuna erişmek için nefsin varlığının zorunlu olduğunu şöyle açıklar: “Âhiret saadetine ulaşmak ibadet etmekle, ibadet etmek, dünyevî hayatın devam etmesiyle, dünyevî hayatın devam etmesi, beden korunmasıyla, beden korunması ise ona gereken enerjinin sağlanmasıyla bu ise beslenmeyle mümkündür. Beslenme ise şehvet kuvvetinin ve nefsin varlığı ile mümkündür.”²⁸² Buna göre âhiret saadetine ulaşmak için nefsin varlığı zorunludur.

Sûfilerin açıklamalarına bakıldığında nefsi insandaki kötülüklerin kaynağı olarak gördükleri ve kendisiyle mücadele edilmesi gerektiğini düşündükleri söylenebilir.

²⁷⁶ Tam adı Ebû Hayyân Alî b. Muhammed b. Abbâs et-Tevhîdî’dir. Arap nesir sanatının en büyük temsilcilerinden, felsefeci ve mutasavvıftır. Mahmut Kaya, **Ebû Hayyân et-Tevhîdî**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-hayyan-et-tevhidi>, Erişim Tarihi: 09.02.2019.

²⁷⁷ Zafer Erginli, İnsan, Nefs, Ruh, Akıl, **Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 1, 2012, s. 293.

²⁷⁸ Süleyman Ateş, **İslam Tasavvufu**, Yeni Ufuklar Neşriyat, (ty.), s. 576.

²⁷⁹ Çatak, a.g.e. , s. 163.

²⁸⁰ Ahmet Ögke vd. , **Tasavvuf El Kitabı**, Grafiker Yayınları, 2014, s. 341-361.

²⁸¹ Hâris el-Muhâsibî, a.g.e. , s. 109-116; Geniş bilgi için bkz. er-Riâye, s. 109-116.

²⁸² Çatak, a.g.e. , s. 157.

Ancak bu mücadelenin onu büsbütün ortadan kaldırmak şeklinde olmayıp onu meşru daire içerisinde tutmaya ve bünyesinde barındırdığı kötülük potansiyelini bertaraf edip onda iyiliğe doğru bir evrilmeyi hedefledikleri ifade edilebilir. Bu evrilme başarıldığında nefis yücelip İlahi Rıza'ya erişebilecektir.

2.2.8. Sekizinci Âyet

(فَالْهَمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا): *Sonrada ona; hem kötülüğü hem de takvayı ilham edene andolsun,*

Âyet-i kerîmenin tefsirine geçmeden önce “ilham” kavramı hakkında genel hatları ile bilgi verilmesinin yararlı olacağını düşündük. Bu yüzden İslami literatürde anlaşıldığı şekilde kısaca ilham kavramına yer verdikten sonra âyet-i kerîmenin tefsirine geçeceğiz.

2.2.8.1. İlham Nedir?

İlham kelimesi “l-h-m” kökünden gelir. Sözlük manası, “yutmak, yutturmak veya ağızdan aşağı indirmek”tir. Araplar, birisi bir şeyi bir defada yutunca, “lehimе’ş-şey” veya “iltehemehu” diye ifade ederler.²⁸³

İstilahî anlamına dair tanımların bazılarını şöyle sıralayabiliriz. Normal bilgi yollarına tevessül etmeden Allah tarafından insanın kalbine doğdurulan bilgidir.²⁸⁴ Delil ve iktisabsız meydana gelen ilimdir.²⁸⁵ Feyiz yoluyla ruha atılan şey; bir âyetle istidlal etmeksizin veya bir delile bakmaksızın amele sevk eden bilginin kalpte vaki olmasıdır.²⁸⁶ Kalplere meleklerden gelen havâtır (duygu, düşünce)’dir.²⁸⁷ Bir şeyin kalbe doğmasıdır ki, sadece Yüce Allah ve Yüceler âlemi tarafından gönderilen fikir için kullanılır.²⁸⁸

Yapılan tariflerden anlaşıldığına göre ilham, insanın iradesi ve çabasına bağlı olmadan Allah Teâlâ tarafından insanın kalbine atılan bilgidir. Gayb ve ilhamın tanımlarından ikisinde ilahi kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır. Ancak gayb ilhamıda

²⁸³ İbn Manzur. a.g.e. , Cilt. 13, s. 245.

²⁸⁴ Muhammed Ali es-Sâbûnî, **Mâturîdiyye Akaidi**, Çev: Bekir Topaloğlu, 3. Baskı, DİB Yayınları, 1982, s. 200.

²⁸⁵ Gazâlî, a.g.e. , Cilt. 3, s. 41.

²⁸⁶ Cürcanî, **Kitabü't-Ta'rifat**, Thk. M. Abdurrahman Mer'aşlı, Darü'n-Nefaes, 2007, s. 91.

²⁸⁷ Kuşeyrî, a.g.e. , s. 218.

²⁸⁸ Râgıb el-İsfahanî, a.g.e. , s. 971.

içine alan daha kapsamlı bir kavramdır. Bu durumda her ilham gaybi bilgi olur ama her gayb ilhami bilgi olmaz.

2.2.8.2. Hadislerde İlhamın Yeri

Çeşitli vesilelerle sık sık gündeme gelen ilham konusu hakkında Resulüllah'ında hadisi şrifleri vardır. Hz. Peygamber Husayn adındaki sahabiye öğrettiği dua da, (اللَّهُمَّ) (أَلْهَمْنِي رُشْدِي وَأَعِزَّنِي مِنْ شَرِّ نَفْسِي) “Allahım! Bana gerçeği bulma yeteneğini ilham et ve beni nefsimin şerrinden koru.”²⁸⁹ buyurur. Bu hadis-i şeriften peygamber efendimizin ilhama inandığı anlaşılmaktadır.

Yine peygamber efendimiz, Allah Teâlâ'nın kendisine ilham ettiği övgülerle O'na hamd ettiğini açıklar.²⁹⁰ Şeytanın insana kötülüğü telkin etmesine karşın meleğin insana iyiliği ilham ettiğine dair hadis-i şerif mevcuttur.²⁹¹

Bir hadis-i şerifte ise Hz. Ömer'in ilhama mazhar olduğundan bahsedilir. “Sizden önceki ümmetlerin içinde ilhama mazhar olan kişiler (muhaddesûn) vardı. Eğer ümmetim arasında da onlardan biri varsa bu Ömer'dir.”²⁹²

İnanan kimsenin feraset sahibi olduğuna işaret eden hadis-i şerif mevcuttur. Resulüllah bu hadis-i şerifte şöyle buyurur: “Muminin ferasetinden sakının, çünkü o, Allah'ın nuru ile görür.”²⁹³

Bütün bu hadis-i şeriflerden peygamber efendimizin ilhami bilgiye inandığı, bundan istifade ettiği ve dolaylı da olsa ümmetini ilhamdan yararlanmaya (iyiliğin ilham edilmesine dair dua etme) teşvik ettiği anlaşılmaktadır.

2.2.8.3. Peygamberler Bakımından İlhami Bilgiye Ulaşmanın İmkânı

²⁸⁹ Tirmizî, a.g.e. , Cilt. 5, s. 397.

²⁹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, **Sahîhi Buhârî**, Thk. Muhammed Zuheyr Bin Nâsır en-Nâsır, Daru Tavkun-Necat, , Cilt. 1, 2001, s. 538.

,tevhid, 36, hn:7510, Cilt. 9, s. 46.

²⁹¹ Tirmizî, a.g.e. , Cilt. 5, hn: 2988, s. 69

²⁹² Tirmizî, a.g.e. , Cilt. 4, s. 1864.

²⁹³ Tirmizî, a.g.e. , Cilt. 5, s. 149.

Âlimler peygamberler açısından ilhami bilgiye ulaşmanın mümkün olup olmayacağını ve ulaştığı takdirde bu bilginin ümmeti için bağlayıcılığını da tartışıp bu konuda fikir beyan etmişlerdir.

Fıkıh usulcülerine göre, Allah (c.c)'tan geldiği kesin olan ilham, Hz. Peygamber hakkında sabittir. Hanefî usulcülere göre, "meleğin lafzı ve işareti olmaksızın Hz. Peygamber'in kalbinde oluşan anlam" olarak tanımlanan ilham, vahyin bir türü ve kesin olarak bağlayıcı bir hüccettir.²⁹⁴

Mâtürîdî üç çeşit vahiyden bahseder.

a. Birincisi, Hz. Peygambere gelen, zahir, apaçık bilinen Vahy-i metlûv diye de adlandırılan Kur'ân-ı Kerîm'dir.

b. İkincisi, Vahy-i beyan olarak nitelenen ve Kur'an-ı Kerim'i beyan eden vahiydir. Cebrail (a.s.)'ın diliyle veya Kur'ân-ı Kerîm'in dışında Allah'ın dilediği başka bir yolla insanların kendi haklarını, Allah'ın üzerlerindeki hakları ve birbirleri üzerindeki haklarını, yani Kur'ân-ı Kerîm'in manasını beyan eden, açıklayan vahiydir.

c. Üçüncüsü ise Vahy-i ilham ve ifham'dır. Mâtürîdî'ye göre, "İnsanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği şekilde hükmetmen için... "²⁹⁵ mealindeki âyette geçen "Allah'ın göstermesi" ilham demektir. Allah'ın göstermesi ise muradını Hz. Peygamber'in kalbine ilham etmesi, ifham etmesi ve anlatması demektir. Yine "Allah'ın göstermesi" demek, Allah'ın Hz. Peygamberi hata yapmaktan, yanılmaktan ve doğrudan ayrılmak gibi hususlardan koruması ve iyi olan her konuda onu desteklemesi demektir.²⁹⁶

Yine Mâtürîdî'ye göre Allah, resulüllaha doğruyu gösterip, haber verdiği için o'nun içtihadı nas gibidir. Çünkü Allah (c.c), Hz. Muhammed'e hata yaptırmaz. Bundan dolayı Resulüllah'ın bütün içtihatları doğrudur.²⁹⁷

Nitekim Mâtürîdî, "*Allah, Âdem'e bütün isimleri öğretti*"²⁹⁸ âyetinde yer alan "alleme" sözcüğünün "elheme" (ilham etti) biçiminde anlaşılabileceğini söyler. Ona

²⁹⁴ Mehmet Birsin, "Fıkıh Usulünde İlham ve Bunun Bilgi Değeri" Hz. Peygamberin Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri, http://isamveri.org/pdfdr/g00079/2015_BIRSINM.pdf, 2015, Erişim Tarihi: 30.03.2019.

²⁹⁵ Nisa, 4/105.

²⁹⁶ Mâtürîdî, a.g.e. , Cilt. 13, s. 251.

²⁹⁷ Mâtürîdî, a.g.e. , Cilt. 6, s. 27.

²⁹⁸ Bakara, 2/31.

göre Allah (c.c)'ın Âdem (a.s.)'e öğretmesi ise doğrudan ilham etmesi veya meleğin öğretmesi şeklinde olabilir.²⁹⁹

Verilen bilgilerden peygamberlerin vahiy dışında ilham da aldıkları ve bunun ümmeti için bağlayıcı olacağı anlaşılmaktadır. Allah Teâlâ tarafından gönderilmiş elçiler olmaları ve hatadan korunmaları bakımından bunun böyle olması zorunludur. Aksi halde güvenirlilikleri kalmazdı.

2.2.8.4. Peygamberlerden Başkasının İlhami Bilgiye Ulaşmasının İmkânı

Uslucüler, peygamber olmayan kişiler için ilhamı bilgiye ulaşmanın ilke olarak caiz olduğunu kabul ederler. Bunun Hz. Peygamber'in nübüvvetinden kaynaklandığını ve ona tabi olarak ulaşılan bir nimet olduğunu söylerler.³⁰⁰

Gazâlî, Fahreddin Râzî ve Âmidî (ö. 631/1233) gibi kelamcılara göre keşif ve ilham yoluyla yakîn, kesin bilgiye ulaşılabilir.³⁰¹

Akli bilgiye en çok kıymet veren Mu'tezile âlimleri bile Allah Teâlâ'nın muvaffak olmaları için inananların kalbine cesaret, yenilmeleri için kâfirlerin kalbine korku saldıgını ifade ederler.³⁰²

Mu'tezili kelamcılardan "ashâbü'l-ilham" diye nitelenen bir zümre, akli bilginin tefekkür sonunda ilahi ilham yoluyla oluştuğunu savunurlar.³⁰³

Şah Kirmanî'ye (ö. 276/889) göre gözü haramdan koruyan, nefsin arzularını dizginleyen, nefis muhasebesi yapan, sünnete uyan ve helal lokma yiyen kimsenin firaseti şaşmaz.³⁰⁴

Gazâlî, Kuşeyrî, Şah Kirmanî, İbn Haldûn ve Zebidî eserlerinde ilhami bilgiye ulaşmanın yollarına dair bilgiler verirler.³⁰⁵

İbn Rüşd, peygamberler ve bazı kişilerin inzar/rüya yoluyla istikbale ait bazı şeyleri haber verdiklerini söyler.³⁰⁶

²⁹⁹ Matürîdi, a.g.e. , Cilt. 1, s. 79.

³⁰⁰ Mehmet Birsin, a.g.e. s. 251.

³⁰¹ İzmirli, a.g.e. , s. 58.

³⁰² Ebû'l-Hasen el-Eşarî, a.g.e. , s. 220.

³⁰³ Yusuf Şevki Yavuz, **İlham**, DİA, D.V.Y, Cilt. 22, 2000, s. 98

³⁰⁴ Kuşeyrî, a.g.e. , s. 148.

³⁰⁵ Gazâlî, a.g.e. , Cilt. 3, s. 41-45; Kuşeyrî, a.g.e. , s. 20; Kuşeyrî, a.g.e. , s. 148; Yavuz, **İlham**, s. 98.

Kindî, (ö. 252/866) ilim ve tefekkür sayesinde her türlü kir ve pastan kurtulan nefse gayb âleminin kapılarının açılacağını ve her türlü varlığın sırrına vakıf olacağını, hatta insanların içinden geçeni dahi bileceğini söyler.³⁰⁷

İbn Sînâ'ya (ö. 428/1037) göre bir tekâmül sürecinden geçen arınmış nefisler faal akılla ilişki kurabilir, bu sayede başkalarına gelmeyen bilgiler bu nefislere feyiz yoluyla akar ve bu bilgiler velilere gelen ilhamdır.³⁰⁸

2.2.8.5. Gaybi Bilgiye Kimler Ulaşabilir?

İslam âlimlerinin kahir ekseriyetine ve mutasavvıfların tamamına göre veliler, siddıklar, ârifler ve takva ehli sâlihler, hatta nadiren de olsa sıradan müminler bile Allah (c.c)'in peygamberlere bahşettiği gaybi bilgi hususunda pay sahibidirler.³⁰⁹

Fıkıh usulcülerinin değerlendirmesinde olduğu gibi burada da ilham peygamber ile ilişkili açıklanır. Aslında ilhami bilgiye nail olmak peygamberlere bahşedilmiş bir lütuf olmakla beraber ümmetinden ona tabi olanlar, bağlılıklarından dolayı Allah Teâlâ tarafından ödüllendirilir ve onlara ilhami bilgiden pay verilir.

İbn Haldûn, riyazet, arınma ve çile ile irtibatlandığı vahiy, ilham, keşif, rüya yolu ile gelen gaybi bilgilere ve bunların nasıl elde edileceğine dair bilgiler verir.³¹⁰ İbn Haldûn'a göre sûfiler, riyazet, çile vs. şeyleri yaparken ilham, keşif vb. hallere ulaşmak için değil, kötülüklerden uzaklaşmak ve bazı manevi hâl ve zevklere ulaşmak için yaparlar. İlhami bilgiye ulaşmaları ise Allah (c.c)'in lütfundandır.³¹¹

2.2.8.6. İlhami Bilgiye Örnekler

İbrahim (a.s.)'e yer ve göklerin melekûtu gösterilmiştir.³¹² Hz. Yusuf'a rüya tabir etme ilmi ve kavminin yiyeceği yemekleri önceden bilme kabiliyeti verilmiştir.³¹³ İsa (a.s.), İsrailoğulları'nın evlerinde ne yiyip neleri biriktirdiklerine vakıf olup bunları

³⁰⁶ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl El-Keşfan Minhâci'l-Edille*, Çev: Süleyman Uludağ, 3. Baskı, Dergâh Yayınları, 2004, s. 96.

³⁰⁷ Kindî, a.g.e. , s. 129.

³⁰⁸ Şehristani, *El-Milel Ve'n-Nihal*, Çev: Mustafa Öz, LiteraYayıncılık, 2011, s. 399-403

³⁰⁹ Uludağ, *Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü*, s. 284

³¹⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev: Süleyman Uludağ, 7. Baskı, Dergâh Yayınları, Cilt. 1, 2011, s. 276-320.

³¹¹ İbn Haldun, a.g.e. , Cilt. 1, s. 304.

³¹² En 'am, 6, 75.

³¹³ Yusuf 12 / 21, 37.

kendilerine haber vermiştir.³¹⁴ Hz Musa'nın annesine onu nehre bırakması vahy (ilham) edilmiştir.³¹⁵ Burada zikredilen hususlar -Hz Musa'nın annesi hariç- mucize olarak da ifade edilebilir. Ancak mucize ve ilhamın aynı kaynaktan gelmeleri ve geliş yöntemlerinin aynı olmasından dolayı hizmet ettikleri amaç ortaktır. Bu sebeple mucize veya ilham olarak nitelenmelerinin pratikte farkı yoktur.

Hz. Ebu Bekir (r.a), hamile olan eşinin kız çocuğu dünyaya getireceğini söylemiştir.³¹⁶ Hâris el-Muhâsibî, elini helalliğinden şüphe duyulan bir yemeğe uzattığında parmağındaki bir damar atmaya başlar ve böylece o yemeği yemesine engel olmuştur.³¹⁷

İbn Teymiyye, (ö. 728/1328) Moğol ordularının Suriye'ye gireceklerini, müslümanların yenileceğini, ama katliam olmayacağını, Moğollar'ın Suriye'ye tekrar yürüdüklerinde ise yenileceklerini ve Müslümanların savaşı kazanacaklarını önceden haber vermiştir.³¹⁸

İlhami bilgiye en çok kıymet veren mutasavvıfların da ilhami bilginin İslam'ın genel hükümleri ile çelişmemesini temel prensip edinmişlerdir.³¹⁹

Bütün bu bilgilerden sonra İslam âlimlerinin ilham yolu ile bilgiye ulaşılabilmesi hususunda ittifak halinde oldukları söylenebilir. Ancak dinde delil sayılması hususunda ihtilafa düşmüşlerdir.³²⁰

Keşf ve ilham yoluyla gelen bilgiler hususunda genel olarak; sadece belli bir kişi, olay ve halle ilgili olduğu, şer'i hükümler çoğu zaman genel ve tümel olduklarından

³¹⁴ Al -i imran 3, 49.

³¹⁵ Kasas, 28, 7.

³¹⁶ Yavuz, **İlham**, s. 99.

³¹⁷ Kuşeyrî, a.g.e. , s. 397.

³¹⁸ Uludağ, **Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü**, s. 288.

³¹⁹ Kuşeyrî, a.g.e. , s. 218

³²⁰ Bu hususta müracaat edilebilecek bazı eserler için bkz.Yusuf Şevki Yavuz, **İlham**, DİA, D.V.Y. , Cilt. 22, s .98; Topaloğlu Bekir, **Matürîdî**, DİA, D.V.Y. , Cilt. 28, 2003, s.151; Abdülkâhir el-Bağdadi, **Usulü'd-Din**, Darü'l- Kütübü'l- İlmîyye, 2002, s.28-29; Hâris el-Muhâsibî, **Risaletü'l-Müsterşidin**, Tahk: Abdülfettah Ebu Gudde,12. Baskı, Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiyye Yayınları, 2010, s.78; Hâris el-Muhâsibî, **er-Riaye** s. 100; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, Çev: Süleyman Uludağ, 3.Baskı, Dergâh Yayınları, 1991, s. 394.

keşf ve ilhamla elde edilen bilgi ister gaybla ilgili olsun, ister olmasın şer'i bir hüküm niteliğinde olamayacağı kanaati hâkimdir.³²¹

Sonuç olarak mutasavvıflardan İslam filozoflarına İslam âlimleri İlhami bilgiye ulaşmanın mümkün olduğu, dolayısıyla keşf ve ilham yoluyla bilgi elde edilebileceği konusunda ittifak etmişlerdir. İlhami bilginin delil sayılıp sayılamayacağı konusunda ise ihtilafa düşmüşlerdir. İlhami bilgiye en çok kıymet veren sûfilerde dâhil olmak üzere³²² ilhami bilginin naslarla çelişmemesi gerektiği konusunda hem fikir olduğu söylenebilir. Genel olarak ilhami bilginin ferdi olduğu ve başkalarını bağlayamayacağı konusunda ittifak olduğunda ifade edilebilir. Ancak alınan ilhamlar nihai olarak kişinin gönül ve fikir dünyasına etki edeceği, hâl diline yansıtacağı ve yapacağı içtihatlarla tesir edeceği için dolaylı da olsa nüfuz ettiği insanları etkileyeceği aşikârdır.

İlhamla ilgili sunulan malumattan sonra müfessirlerin âyeti kerîmenin tefsirine dolayısı ile “ilham” ifadesi hakkında söylediklerine geçilebilir.

2.2.8.7. Âyetin Tefsiri

İbn Abbas'a göre “*Sonra da ona hem kötülüğü hem de takvâyı ilham edene andolsun.*” âyeti kerîmesi ile hayır ve şerrin açıklanması kast edilir.³²³ İbn Kesîr, Mücâhid, Katâde, (ö. 117/735) Dahhâk (ö. 105/723) ve Sevri (ö. 161/778)'nin de bu âyeti kerîmeyi aynı şekilde tefsir ettiklerini söyler.³²⁴ Ferrâ da âyeti kerîmeyi şöyle tefsir eder: “Elhemedden maksat arrefedir. Yani ona hayır ve şer yolunu tanıtmıştır.”³²⁵

İbn Zeyd ise âyeti kerîmeye, nefsin kötülüğünü ve takvasını verene (Takvaya gideni onda muvaffak kılmış, fasıklığa gideni de mahcup etmek üzere yaratmıştır.) diye mânâ vermektedir.³²⁶ Buradan kulun iyiliği veya kötülüğü tercih etmesi durumunda Allah (c.c)'in kulun tercihi doğrultusunda fiillerini yaratacağı sonucu çıkarılabilir.

³²¹ Uludağ, “Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü”, s. 282.

³²² Kuşeyri, a.g.e. , s. 24.

³²³ İbn Kesîr, a.g.e. , Cilt. 15, s. 8471.

³²⁴ İbn Kesîr, a.g.e. , Cilt. 15, s.8471, 8478.

³²⁵ Arslan, a.g.e. , Cilt. 16, s. 29.

³²⁶ İbn Kesîr, a.g.e. , Cilt. 15, s. 8471.

Said İbn Cübeyr, (ö. 95/713) Allah Teâlâ'nın kişiyi iyiliğe ve kötülüğe zorladığını söyler.³²⁷ İbn Muhammed Ka'b'a göre, (ö. 108/726) Allah Teâlâ, kulu için hayır istediğinde ona ilham eder ve kul bunu yapar. Kul için şer dilediğinde ona ilham eder ve kul onu yapar.³²⁸

İbn Kesîr, tefsirinde âyeti kerîmeyi şöyle açıklar: “Kötülüğü ve takvâyı gösterene ve açıklayana. Kendisi için takdir olunan yolda yürütene andolsun.”³²⁹ Saîd Havvâ, İbn Kesîr'in sözünün son kısmını “kendisi için takdir edilen şeylerin yolunu ona gösterdi.”³³⁰ biçiminde te'vil eder.

İbn Kesîr, kötülük ve takvanın ilham edilmesinden muradın başarı ve başarısızlık olduğunu, kulun isteklerinin meydana gelmesinin kendisini aştığını ve gerçekleşmesinin Allah Teâlâ'nın yardımı ile olabileceğini söyler. Ona göre insan çoğu zaman bir şey bilmez iken bir anda o şeyin şekli kalbine doğar. Kalbine doğan bu şekle dayalı olarak da kişi o şeye istek duyar. Duyulan bu isteğe dayalı olarak organlar harekete geçer ve neticede fiil meydana gelir.³³¹

Ebü'l-Ferec ise âyeti kerîmede geçen “ilham” kelimesini “bir şeyi akla getirmek” şeklinde anlamlandırır.³³²

Nesefî, âyeti kerîmeyi: “Sonra da nefse itaat etmeyi ve karşı gelmeyi öğretene ve bunlardan birinin çirkin diğerinin güzel olduğunu anlatana yemin olsun.”³³³ şeklinde tefsir eder.

Kadi Beydâvî ise: “Nefse fücür ve takvanın ilham edilmesi, bunların fehmettirilmesi ve fücür ve takva hallerinin bildirilmesidir. Veya bunları yapabilme imkânının verilmesidir.”³³⁴ şeklinde bir mana verir.

³²⁷ İbn Kesîr, a.g.e. , Cilt. 15, s. 8478.

³²⁸ Kurtubî, **El-Camiü'l-Ahkami'l-Kur'an**, Thk: Ahmet el-Bürdunî ve İbrahim Edfiş, 2. Baskı, Darü'l-Kütübî'l-Mısriye, Cilt. 20,1964, s. 75.

³²⁹ İbn Kesîr, a.g.e. , Cilt. 15, s. 8471.

³³⁰ Havvâ, a.g.e. , Cilt.16, s. 220.

³³¹ İbn Kesîr, a.g.e. , Cilt. 15, s. 8479

³³² Ebü'l-ferec, a.g.e. , Cilt. 6, s. 469.

³³³ Havvâ, a.g.e. , Cilt.16, s. 220.

³³⁴ Beydâvî, a.g.e. Cilt. 5, s. 315.

Nesefî ve Beydâvî'nin açıklamalarından insana iyi ve kötüyü öğretip ikisi arasında tercih hakkı verildiği anlamı çıkarılabilir.

Ebü's-Suûd (ö. 982/1574) ise âyet-i kerîmeyi şöyle tefsir eder: "İyi ve kötü olan şeyleri Cenâb-ı Hakk'ın kitapları ve nebileri vasıtası ile tarif ve tefhim edip her iki ciheti işlemeye nefse kudret vermesidir. Binaenaleyh; mümin olan takvayı ihtiyar ettiğinden Cenab'ı Hak ona taâti, kâfir olan fücuru ihtiyar ettiğinden ona ma'siyeti tevfiik eder."³³⁵

Ebü's-Suûd'un açıklamasının islam toplumu içinde genel kabul gören yorum olduğu söylenebilir. Zirabu yorum hem insan iradesini ortaya koyması, hem de fiillerin yaratıcısının Allah Teâlâ olduğunu izah etmesi bakımından orta yolu bulan ve zihinleri tatmin eden bir anlam içerir.

Bursevî, âyeti kerîmeyi şöyle tefsir eder: "İlham, insanın aklına bir şeyi bırakmak, getirmek anlamındadır. Buna göre âyeti kerîmenin mânâsı: Nefse kötülüğü ve iyiliği anlatana, nefse kötülüğün ve iyiliğin durumunu ve bunların sonuçlarını öğretene, ardından da nefis hangisini dilerse onu verene yemin ederim."³³⁶ Bursevî'nin açıklamasının Ebü's-Suûd'un ifadesiyle paralellik arzettiği görülmektedir. Ancak Bursevî: "Bir kimse Allah (c.c) bana kötülüğü ilham etti diyemez."³³⁷ şeklinde bir açıklama getirerek kötülüğün öğretilmesinin onun yapılmasını teşvik etmek anlamına gelmeyeceğini ifade etmiştir.

Bilmen ise: "Hâlıkî Hakîm hazretlerine de kalem olsun ki; O, her insanı yaratmış, ona hayır ve şerri anlayabilecek bir kabiliyet vermiştir. Artık bu fitratı selimesini zayıf etmeyen kimseler, çirkin amellerden kaçınırlar; Cenab-ı Haktan korkarlar, güzel amellere devam ederler."³³⁸ şeklinde bir açıklama yapar.

Sâbûnî ise ilhamı, iyilik ile kötülüğü doğruluk ile sapıklığı ayıracak özellik ve kabiliyetin insana öğretilmesi olarak açıklar.³³⁹

³³⁵ Vehbi, a.g.e. , Cilt. 15, s. 6463.

³³⁶ Bursevî, a.g.e. , Cilt. 10, s. 55.

³³⁷ Bursevî, a.g.e. , Cilt. 10, s. 55.

³³⁸ Bilmen, a.g.e. , Cilt. 7, s. 4044

³³⁹ Sâbûnî, a.g.e. , Cilt. 7, s. 279.

Zühaylîde, “Sonra Allah Teâlâ bu nefse, hayrı şerden ayırt etmesi için şerri ve fücuru, hayrı ve takvayı, onlardaki çirkinlik ve güzelliği tanıtp ne olduklarını öğretti.”³⁴⁰ diyerek kendisineyi ile kötünün ne olduğu anlatılan insanın, bu ikisini yapma konusunda muhayyer bırakıldığına dikkat çeker.

Seyyid Kutup da “ilham ifadesi” hakkında şunları söyler: “Buna göre insan denen bu yaratık eş tabiatlı yaratılmıştır. Çift kabiliyeti vardır. Ve iki yöne hareket edecek kabiliyettedir. Buradaki eş ve çift deyiimiyle kesin olarak insanın -yeryüzünün çamurundan ve bu çamura üflenen ilâhî nefhadan meydana gelmesi sebebiyle- hayra ve şerre hidâyete ve delalet e eşit şekilde kabiliyetli olarak yaratılmış olduğu kastedilmektedir. O iyi ile kötü olanın arasını ayırabilecek güçtedir.”³⁴¹

Buraya kadar yapılan açıklamalara bakıldığında ekseriyete göre, Allah Teâlâ insana iyiliği ve kötülüğü, hayır ve şerri açıklamıştır. İnsana, hayırla şer arasında tercihte bulunup ona azmetme hakkını vermiştir. Yani Allah Teâlâ insana hayır ve şerri tanıtmış ve ona ikisi arasında tercihte bulunma selahiyeti vermiştir. Müfessirlerden bir bölümü kulun tercihine göre Allah Teâlâ’nın fiilleri yarattığını söylerken, diğer bir kesimi ilhamı, Allah Teâlâ’nın dilediği kişiyi iyiliğe, dilediği kişiyi kötülüğe yönlendirmesi biçiminde anlamışlardır.

İmam Mâtürîdî ise, "*Bizim uğrumuzda gayret edenler var ya, Biz onları mutlaka yollarımıza iletceğiz. Şüphesiz Allah, mutlaka iyilik yapanlarla beraberdir.*"³⁴² âyet-i kerîmesini delil göstererek insan, eğer istikametten ayrılmaz ve Allah'a karşı sorumluluğunu yerine getirmeye gayret ederse, Allah (c.c)’ın ona takvayı ilham edeceğini söyler.³⁴³

Konuya diğer müfessirlerden biraz farklı yaklaşan Yazır’a göre, bir nefse kötülüğünü ve takvasını ilham etmek, kötülük yapmasını ve ondan korunmasını kalbine duyurmak ve onu ikisinden birini seçmeye muhayyer bırakmak değildir. Anlaşılması gereken asıl mânâ, kötülüğün kötülük, takvanın da takva, olduğunu duyurmaktır. Yani

³⁴⁰ Zühaylî, a.g.e. , Cilt. 15, s. 644.

³⁴¹ Kutup, a.g.e. , Cilt. 16, s. 30.

³⁴² Ankebut, 29/69.

³⁴³ Mâtürîdî, a.g.e. , Cilt. 17, s. 222.

iyiyi de kötüyü de öğretip iyiliğe teşvik, kötülükten sakındırmak mânasında anlaşılmalıdır.³⁴⁴

Meseleye farklı bir bakış açısı getiren Mevdûdî, âyet-i kerîmede geçen “ilham” kelimesini Allah (c.c)’ın insanların zihnine, onların iradeleri dışında dilediğini yerleştirmesi olarak tarif eder. Ona göre, Allah’ın insan nefesine iyilikle kötülüğü ilham etmesinin iki manası vardır. Biri, Cenabı Hakk’ın nefse iyi ve kötü eğilimi yerleştirmesidir ki, bu his herkeste vardır. Diğeri ise ahlaki bakımdan iyi ile kötüyü ayırt etme yeteneğidir. Bu açıklamaya göre ilham, insanın doğuştan getirdiği donanımlarla sınırlanmaktadır.³⁴⁵

Mevdûdî’ye göre bütün mahlûkata doğuştan fitri ilham verilmiştir. Arı petek yapmayı, kuş uçmayı bu sayede öğrenmiştir. İnsanında doğar doğmaz süt emmesi bunun delilidir. Her devirde ve her medeniyette ahlak kavramının olması ve iyiliğin ödüllendirilip kötülüğün cezalandırılması, insanın doğuştan getirdiği fitri ilhamdan kaynaklanmaktadır. İnsanın sahip olduğu bu meziyetlerin beşeri kanunlardan kaynaklandığını gösteren bir işaret de yoktur.³⁴⁶

Süleyman Ateş de Mevdûdî gibi doğuştan gelen özellikleri ön palana çıkarır. Ona göre, Allah (c.c), her cana iyilik, kötülük; kâr ve zarar duygusu vermiştir. İlham, her nefsin (canlının) sahip olduğu içgüdüdür. İnsana mahsus değildir. Her canlı kendisini koruma ve müdafa etme içgüdüsüne sahiptir. Fakat insan, davranışları ile nefsini yüceltme veya alçaltma hasletine sahiptir.³⁴⁷

Ateş, konuyu biraz daha genişlettiği ve ferdi ve toplumsal hayat ayırımına gittiği açıklamasında ise şunları söyler: “Bireysel hayat için gerekli şeyler her canlıdaki içgüdü ile bilinir ama toplumsal düzenle ilgili iyi kötü şeyler her zaman akıl ile bilinmez bunun için vahye ve uzun deneyimlere ihtiyaç vardır. İşte burada insanlar için peygamberliğin ve ilmî ve hukuki çalışmaların önemi ortaya çıkmaktadır.”³⁴⁸ Ateş, devamında Yazır’ın –aşağıda sunacağız- açıklamasına yer verir. Ateş’in Yazır’ın görüşüne dayanması ilhamı

³⁴⁴ Yazır, a.g.e. , Cilt. 8, s. 5858.

³⁴⁵ Mevdûdî, a.g.e. , Cilt. 7, s. 134

³⁴⁶ Mevdûdî, a.g.e. , Cilt. 7, s. 135

³⁴⁷ Ateş, **Yüce Kur’anın Çağdaş Tefsiri**, Cilt. 10, s. 491.

³⁴⁸ Ateş, **Yüce Kur’anın Çağdaş Tefsiri**, . Cilt. 10, s. 492.

içgüdü ile sınırlı görmeyip, ilhamın ömür boyu devam eden bir süreç olduğuna ve her bireyin bu deneyimi yaşayabileceğine inandığını göstermektedir.

Buraya kadar yapılan değerlendirmelerde nüans farkları olsa da söylenenlerden Allah Teâlâ'nın insana iyi ile kötüyü, hayır ile şerri ayırt edecek kabiliyetle donattığı ve bu sayede insanın iyi ile kötüyü, hayır ile şerri ayırt edebileceği anlamı çıkarılabilir. Ancak şöyle bir soru da sorulabilir. İlhamın sınırları insana verilen iyi ile kötüyü, hayır ile şerri ayırt edecek bir melekedenden mi ibaret yoksa ilham insana verilen bu melekeye rağmen içinden çıkamadığı bir açmazla karşılaştığında onu hakikate ulaştıracak ilahi bir yardım şeklinde de ifade edilebilir mi?

Vâhidî, (ö. 468/1076) öğretme, anlatma ve açıklama ile ilham arasındaki farka değinir. Ona göre ilham, bunlardan farklı olarak Allah Teâlâ'nın insanın kalbine (aklına) bir şeyi yerleştirmesidir. İlhamın mana itibari ile kökeni, Arapların biri bir şeyi bir seferde yutunca, kullandıkları (لهم الشيء والتهمه) deyimlerine dayanır. Sonra bu ifade yutturmaya benzediği için, Allah (c.c)'ın kulunun kalbine düşürdüğü şeyleri ifade etmek için kullanılmıştır.³⁴⁹ Buradan da Vâhidî'nin ilhamı sadece doğuştan gelen ve iyi ile kötüyü ayırt edecek melekeye sahip olması biçiminde anlamadığı sonucu çıkarılabilir.

Kuteybe de: "İlham bazı müfessirlerin söylediği gibi sadece bilgi ve beyan ile kalbe gelen mâna değildir; o, kalbe atılan, içe doğan bilgidir. Başkasına bir şey öğretilene "bunu ona ilham etti" denilmez." diyerek Vâhidî'ye yakın bir açıklama getirir.³⁵⁰

Yazır'a göre, insan neyin iyi neyin kötü olduğunu her zaman akıyla bilemez. Kişi özellikle ömrünün yetmeyeceği ölçüde uzun tecrübelerle dayanan şeyleri bir nakil ve bildirme olmadan bilemez. Bunları ilham alabilir, kutsi nefislere vahiy ile veya asırlarca süren tecrübelerle bildirilir.³⁵¹

Yazır, bu ifadesiyle ilhamın sınırlarını genişletir. Özellikle toplumsal hayatla ilgili konularda Allah Teâlâ'dan gelecek vahiy ve ilhamlara dikkat çeker. Hatta meseleyi biraz daha açar. Ona göre, insan esas itibariyle elem ve lezzet, kötülük ve iyilik, şer ve

³⁴⁹ Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî, **el-Basîf fi Tefsîri'l-Kur'ân**, Thk. ve Nşr: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Üniversitesi, Cilt. 24, 2009, s. 56.

³⁵⁰ İbn Kayyım, a.g.e. , Cilt. 4, s. 533.

³⁵¹ Yazır, a.g.e. , Cilt. 8, s. 5858.

hayır işlerini duymakta bulunduğu için başkalarını da kendisi gibi düşünerek “hak” fikriyle hareket etse ayrıntılarını bilmediği veya tecrübe etmediği şeyleri bilenlerden sorsa ve bulamadığı ve belirleyemediği takdirde de o işin kendine ait olduğunu ve zevkine hoş geldiğini veya gelmediğini bir tarafa bırakarak genel olarak aslındaki hakkını düşünüp kalbine, vicdanına başvursa, Allah Teâlâ, kalbine o işin fücür mu takva mı olduğunu ilham eder. O bir şer ise mutlaka gönlü bulanır,” yapmasam iyi olur” der. Hayır ise gönlü bir huzur ve rahatlık duyar.³⁵² Süleyman Ateş, tefsirinde buna atıfta bulunur.³⁵³

Yazır’ın açıklamasına göre ilham doğuştan gelen kabiliyetle sınırlı kalmayıp, hakikat arayışında olan ve fiziki haber alma yollarını tüketen her insanın her zaman istifade edebileceği ilahi bir lütuf olarak daima mevcuttur. Veya ilmi melekedden yoksun ama hakikate ulaşma arzusunda olan bir kalbe doğru olanın Allah (c.c) tarafından bildirileceği anlamı çıkarılabilir ki; bu durum insanın doğru olana yönelmesini arzu eden Allah Teâlâ’nın da rızasıyla örtüşüyor. İlk yönelme insandan olduğu için insan iradesinin devrede olması bakımından da izah edilebilir.

Arabî de ilhamın sadece doğuştan gelen ve iyilikle kötülüğü ayıracak meziyetle sınırlı olup olmadığı konusundaki soruya cevap olarak da düşünülebilecek açıklamasında şunları söyler: “iyilikleri de kötülükleri de anlamasını, bunların bilincinde olmasını sağlayana yemin ederim. Bunu meleğin telkini, anlamlarını kavratması, takvanın güzelliğini ve günahın çirkinliğini heyulani akıl aracılığıyla göstermesini sağlamıştır.”³⁵⁴

Gazâlî, iki ay süren ve “safсата” diye adlandırdığı bir şüphe krizi döneminden sonra Allah Teâlâ’nın yardımıyla kurtulduğunu ve bu durumun kalbine doğan bir nur sezişiyle meydana geldiğini ifade eder.³⁵⁵ Gazâlî’nin kişisel tecrübesini aktardığı bu durumun Matûridî, Arabî, Yazır ve Süleyman Ateş’inde belirttiği ilham anlayışı ile örtüşmektedir.

³⁵² Yazır, a.g.e. , Cilt. 8, s. 5859.

³⁵³ Ateş, a.g.e. , Cilt. 10, s. 492.

³⁵⁴ Arabî, a.g.e. , Cilt. 2, s. 1456.

³⁵⁵ Hüseyin Peker, **Din Psikolojisi**, 6. Baskı, Çamlıca Yayınları, 2011, s. 44.

Allah (c.c), insana verdiği akla rağmen onu kendi haline bırakmayıp vahiy meleği ile ona buyruklar, iyi ile kötüyü anlatacak peygamber göndermiştir. Ve her insana iki tane gözetleyici melek görevlendirmiştir. Bu durum Allah Teâlâ'nın insanın fiillerini önemseydiğinin ve onu hayra yönlendirmek istediğinin göstergesi olarak görülebilir. Meleklerin görevlerinden birisinde insanların kalplerine iyiliği ilhametmek³⁵⁶ olduğuna göre Arabî'nin açıklaması ilhamın sınırlarının belirlenmesi anlamında önem arz eder.

Müfessirlerin âyeti kerîmeyi insan iradesi ekseninde yorumlayıp, insanın iyilik ile kötülük arasında tercihte bulunacak muhayyerliğe sahip olması üzerinde durdukları görülmektedir. Aynı biçimde âyeti kerîmede yer alan ilham kavramını genel olarak aynı bağlamda değerlendiren müfessirler, ona Allah Teâlâ'nın doğuştan insana iyilik ve kötülüğü, hayır ile şerri ayırt edecek hissi vermesi veya bunları öğretmesi ve bunları yapıp yapmama hususunda insanı serbest bırakması şeklinde anlam verdikleri görülmektedir. Bazı müfessirler bu hususta biraz daha hassas davranıp Allah Teâlâ'nın iyilik ve kötülüğü tanıtip insanı ikisi arasında muhayyer bırakmadığını yani kötülüğü bir seçenek olarak sunmadığını ve kötülüğü sakınılması gereken şey biçiminde tanıttığını savunurlar. Bir kısım müfessirin ise ilhamı doğuştan gelen fitri bir vasıfla sınırlandırmayıp hakikat arayışı içerisinde olan insanın ömrünün bütün evrelerinde yararlanabileceği bir bilgi kaynağı olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Bizde bu görüşe katılıyoruz.

Bütün bu anlatılanlardan sonra İslami literatürde üç çeşit ilhamın varlığından bahsedilebilir. Birincisi Allah (c.c)'ın doğuştan bütün insanlara verdiği ve her insanda bulunan iyi ile kötüyü ayırma duygusudur ki, müfessirler genellikle sekizinci âyeti kerîmede geçen "ilham" kelimesine bu anlamı yüklemişlerdir. İkincisi bütün çabalara rağmen her hangi bir hususta kalbi mutmain olmayan bir kimsenin kalbine hakikatin bildirilmesi ve kalbinin itminana erdirilmesidir. Yazır'ın da işaret ettiği bu ilhama da herkesin nail olabileceği söylenebilir. Üçüncüsü ilmi ledünni olarak da isimlendirilen ve sadece mümin kimselerin takva sayesinde ruhlarının belli bir olgunluğa erişmesi neticesinde ilahi bir lütuf olarak ulaştıkları bilgidir.

³⁵⁶ Ahmet Saîd Klavuz, **İlmihal**, 17. Baskı, TDVY. , Cilt. 1, 2011, s. 95.

Üzerinde en çok konuşulan türün üçüncüsü olduğu tartışmanın da ilhamın imkânı ve kapsamı ekseninde yoğunlaştığı görülmektedir. Özellikle bu ilhamın hususi oluşu ve umuma yayılamayacağı üzerinde durulur. Bu tartışma asırlardır devam etmektedir. Belki kıyamete kadar da sürecektir. Bunun yerine ilhami bilgiye götüren sürecin konuşulması netice almak bakımından daha yararlı olabilir. Çünkü anlatılanlardan insanların ilim, amel, tefekkür, nefis tezkiyesi vs. yollarla uzun uğraş ve çileler neticesinde ulaştıkları ahlaki seviye ve ruhi olgunluk sayesinde ilahi bir lütuf olarak ilhami bilgiye nail oldukları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla özellikle ahlaki kazanımların elde edilme süreci irdelenip toplumun geneline yaymanın yolları aranabilirse bunun İslam toplumu için daha faydalı olacağında şüphe yoktur. Böylece hem son zamanlarda bilgi ile amel, din ile ictimai hayat arasındaki bağı zayıflatan, kendi içinde açmazlar ve tikanlıklar yaşayan İslam toplumunun iç meselelerini halletmesi hem de egemen kültürün sıkı ve katı kısıkcısından kurtulması bakımından bir kapı aralanabilir.

2.2.9. Dokuzuncu ve Onuncu Âyetler

(قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيْهَا): *Onu arındıran gerçekten kurtuluşa ermiştir,*

(وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّيْهَا): *Onu kötülüklerle gömüp kirleten kimsede ziyana uğramıştır.*

Buraya kadar sırasıyla güneşe, onun aydınlığına, aya, gündüze, geceye, göğe ve yaratıcısına, yeryüzüne ve yaratıcısına, nefse ve onu düzenleyene ve kötülük ve takvayı ilham edene şeklinde yeminler edildi. Dokuz ve onuncu âyetlerde ise yapılan bu yeminlerin cevabı veriliyor. Yazır'a göre müfessirlerin çoğubu iki âyetin yeminlerin cevabı olması hususunda birleşirler. Ona göre sûrenin ruhu ve bütün anlatılmak istenenler bu âyetlerde özetlenir.³⁵⁷ İbn Kesîr, Bursevî, Ali Arslan ve birçok müfessir bu âyetin yeminlerin cevabı oluşunda hem fikirdirler.³⁵⁸ Bu bölüme kadar âyetler müfessirlerin görüşleri ışığında ayrı ayrı ele alındı. Ancak dokuzuncu ve onuncu âyet-i kerîmenin sûredeki yeminlerin cevabı olması, müfessirlerin çoğunun bunları bir arada değerlendirmesi ve anlam bakımından birbirilerini tamamlamaları bakımından bu iki âyetin birlikte ele alınmasını uygun gördük.

³⁵⁷ Yazır, a.g.e. , Cilt. 8, s. 5860.

³⁵⁸ İbn Kesîr, a.g.e. , Cilt. 15, s. 8473; Bursevî, a.g.e. , Cilt. 10, s. 56; Arslan, a.g.e. , Cilt. 16, s. 29.

Allah Teâlâ'nın direkt olarak: “Onu arındıran gerçekten kurtuluşa ermiş, onu kötülöklere gömüp kirleten kimse de ziyana uğramıştır.” demeyip, bir dizi yeminden sonra cevap olarak bu ifadeleri kullanması önemlidir. Zira amaç nefis tezkiyesini söylemekse bunu niçin direkt söylemedi. Eğer amaç üzerine yemin edilen varlıkların önemini ortaya koymaksa bunların üzerine yemin edilmesinden sonra cevap olarak niye nefis tezkiyesinden bahsedildi de tek başına bunların önemi vurgulanmadı. Burada kâinatın işleyişi bakımından önemli bir yeri olan varlıkların üzerine yemin edilerek onların önemi ve onları yaratan yüce gücün kudretine dikkat çekildiği muhakkaktır. Ancak buradan, âlem ne kadar mükemmel olursa olsun, insanoğluna ne kadar fayda temin ederse etsin, sonuçta insan, nefisini kötülöklere sakındırmayıp Allah Teâlâ'nın rızasını kazanamazsa onun için bunların hiçbir kıymetinin olmayacağı gibi bir anlamda çıkarılabilir. Çünkü bu yapılmadığı takdirde bu faydalanma, sonlu olan dünya hayatı ile sınırlı kalıp, ebedi âlemde ilahi ikramlardan her hangi bir pay sahibi olmamakla sonuçlanacaktır. Yine buradan kâinattaki işleyiş için üzerine yemin edilen varlıkların (güneş ve ay gibi) fonksiyonlarını yerine getirmesi ne kadar elzemse, insanın dünya ve âhiret mutluluğunu temin etmesi bakımından nefsinin olumsuz telkinlerinden kurtulup ilahi iradeye itaat etmesinin de aynı derece önemli olduğu sonucu çıkarılabilir.

Zeccâc'a göre (قَدْ أَفْلَحَ) kelimesinin önünde bir “tekid lamı” olmalıydı ama söz uzadığı için bu lam hafzedilmiştir. Sözün uzunluğu tekid yerini almıştır.³⁵⁹ Tezkiye, “ز” harfiyle zekât kelimesinin aslı olan “zeka” fiilinin tef'îl kalıbından gelmiş biçimdir. Bu ise arılık, temizlik, paklık, taharet mânâsının yanında artıp büyümek anlamında nema, feyiz ve bereket manasına da gelmektedir. Dolayısıyla “ز” harfi ile tezkiye; temizlemek, geliştirmek, feyizlendirip büyütme ve temize çıkarmak anlamlarına gelir.³⁶⁰ Râzî, “tezkiye”nin temizlemek, ya da eğitip büyütme, yetiştirme anlamına geldiği kanaatindedir.³⁶¹

Saîd Havvâ, (زَكَّيْهَا) kelimesinin, nefisini temizleyen, düzelten ve arındıran anlamına; (نَسَبَهَا) kelimesinin ise nefisini eksiltme ve günahlarla onu gizleyen mânâsına

³⁵⁹ İbn Kesîr, a.g.e. , Cilt. 15, s. 8473.

³⁶⁰ Yazır, a.g.e. , Cilt. 8, s. 5860.

³⁶¹ Râzî, a.g.e. , Cilt. 23, s. 171.

geldiğini söyler.³⁶² Ferrâ, (دَسَّيْهَا) fiilini cimri kimsenin yerini ve malını gizlemesi ile kıyaslayarak ona saklama anlamı vermiştir.³⁶³

Bursevî, (زَكَّى) kelimesinin mastarı olan “zekat”ın sözlükte fazlalık ve artırma anlamına, “tezkiyetü’n-nefs” tabirinin ise nefsin iyiliklerle sâlih amellerle geliştirilmesi anlamına geldiğini söyler. (حَاب) fiilinin gizlemekten dolayı mahrum bırakılmak, hüsrana uğramak ve arzuladığı şeylere ulaşamamak anlamında kullanıldığını ifade eder.³⁶⁴

Ebü'l-ferec, (زَكَّيَهَا) kelimesine ıslah edip günahlardan arındırmak anlamı verir. Ona göre, fiil Allah’a izafe edilirse “dessaha” fiilinin mânası: “Allah onu yardımsız bıraktı, bilinmez hale getirdi, küfür ve isyanla yerini gizledi, taat ve salih amelle onu teşhir etmedi.” şeklinde olur. Fiilin insana ait olduğu kabul edilirse “dessaha” fiilinin mânası: “Onu günahlarla gizledi.” anlamına gelir.³⁶⁵

Süleyman Ateş’e göre (زَكَّيَهَا) ve (دَسَّيْهَا) kelimeleri, nefsi maddi ve manevi; ahlaki ve ruhi alçaltma veya yüceltme anlamına gelir. Nefsini maddi ve manevi temizleyen yücelten başarıya ulaşır. Ama onu kötü davranışları ile bozup alçaltan hüsrana uğrar. (دَسَّيْهَا) nın aslı (دَسَّسَهَا)’dır. Tef’il babından olan tedsîs, bir şeyi bir şeyin içinde gizlemek demektir. Arap cömertleri yüksek yerlerde otururlardı ki yerleri bilinsin, konuklar oraya gelsin. Hasisler ise alçak yerlere konarlardı ki yerleri dışarıdan gelenlerin gözüne çarpmasın, konuk gelmesin.³⁶⁶

Mu’tezileden onuncu âyetle ilgili şu görüşler nakledilir: (دَسَّيْهَا) isyan ve günaha dalmak sûreti ile nefsini gizleyen anlamına gelir. Salah ehli insanlar kendilerini açığa vururken fısk ehli kendilerini gizler. Fısk ehli aslında onlardan olmadığı halde sâlihlerdenmiş gibi onların arasına saklanır. İçinde fücürünü saklayan anlamına gelir. Taat olan şeylerden yüz çevirip, masiyetler ile meşgul olan kimse, önemsiz, terk edilmiş ve adı sanı bilinmeyen gizli kalmış bir nesnegibi olur.³⁶⁷

³⁶² Havvâ, a.g.e. , Cilt. 16, s. 221.

³⁶³ Ebü'l-Ferec, a.g.e. , Cilt. 6, s. 469.

³⁶⁴ Bursevî, a.g.e. , Cilt. 10, s. 56-57.

³⁶⁵ Ebü'l-Ferec, a.g.e. , Cilt. 6, s. 469.

³⁶⁶ Ateş, **Yüce Kur’anın Çağdaş Tefsiri**, Cilt. 10, s. 493.

³⁶⁷ Râzî, a.g.e. , Cilt. 23, s. 172.

Müfessirler, tezkiye kelimesine arınma, temizlenme, çoğalma, bereket, gelişme ve yücelme anlamlarını; tedsiyeye kelimesine de kirletme, geri kalma, gizleme, alçalma vs. anlamları yükledikleri görülmektedir. Buradan insan nefsinin arınma ve yücelmeye aynı zamanda gizlenme, körelme ve kirlenmeye müsait olduğu anlaşılmaktadır. İki durumdan hangisinin gerçekleşeceği ise insanın tercihlerine bağlı olarak değişmektedir.

2.2.9.1. Zamirler

Müfessirlerin âyet-i kerîmelerin tefsiri ile ilgili söylediklerine yer vermeden önce cümledeki konularına göre mânâyı etkileyen zamirlerin müfessirler tarafından nasıl anlaşıldığından bahsedilmesinin faydalı olacağını düşündük. Bu sebeple müfessirlerin dokuzuncu ve onuncu âyet-i kerîmelerin tefsirine dair söylediklerine geçmeden önce zamirler hakkındaki kanaatlerini ortaya koyacağız.

Mücâhid'in, onuncu âyeti kerimeye "Allah'ın saptırdığı kimse hüsrana uğradı."³⁶⁸ diye mânâ vermesi âyeti kerîmede yer alan (هـ) zamirini Allah Teâlâ'ya döndürdüğünü gösterir.

Râzî, dokuzuncu âyet-i kerîmede yer alan zamir ile ilgili iki görüş ileri sürer:

- a. Nefsini arıtan [kimse]; isteğine ulaşmış ve nefsinin günahlardan temizleyip itâate yönelerek ve isyandan kaçınarak maksadına ermiştir.
- b. Allah'ın arıtmış olduğu nefis felâha ermiştir.³⁶⁹ Birinci görüşe göre nefsi arındıran kulun kendisi, ikinci görüşe göre nefisleri arındıran Allah Teâlâ'dır. Bu görüşler her ne kadar dokuzuncu âyet ile ilgili söylenecek aynı zamiri içermesi bakımından onuncu âyeti de kapsamaktadır.

Kâdî Abdülcebâr, "Allah'ın arıtmış olduğu nefis felaha ermiştir." şeklinde verilen mânâyı Allah'ın temizlenmesine hükmettiği ve temizlenmiş diye isimlendirmiş olduğu kul şeklinde te'vil etmektedir. Örfte de falanın falancayı tezkiye etmesi tabirinin kullanıldığını söyleyerek de iddiasını temellendirmeye çalışır. Ayrıca Kâdî, nefis kelimesinin daha önce geçtiğini söyleyerek zamirin nefise döndürülmesinin sûrede geçmeyip de geçtiği farz edilene (Lafzatullah) döndürülmesinden daha öncelikli

³⁶⁸ Mahzumî, **Mücahit Tefsiri**, Thk: Muhammed Abdüsselam Ebu'n-Nil, Darü'l-Fikri'l-İslamî-Hedise, 1989, s. 733.

³⁶⁹ Râzî, a.g.e. , Cilt. 23, s. 171.

olacağını söylemek sûreti ile nefsi arıtmada, insanın mutlak irade sahibi olduğunu ifade eder.³⁷⁰ Buna göre tezkiye sürecinde Allah Teâlâ'nın bir dahli olmayıp arınma insanın gayretleri neticesinde gerçekleşmektedir.

Râzî'ye göre "tef'il" babı hükmetme veya öyle saymayı değil, bizzat yapmayı ifade eder. Allah Teâlâ'nın hükmettiği kabul edilse de bu hüküm değişmez. Yani doğru yalana, ilim cehalete dönüşmeyeceği için Kâdî'nin görüşü kabul edilemez. Yani Râzî nefsi arındırmanın Allah Teâlâ'nın iradesinde olduğunu düşünmektedir.³⁷¹

İbn Kayyım, dokuzuncu ve onuncu âyetlerdeki (هـ) zamirinin âyetlerde yer alan (مَنْ) zamirlerine döndüğünü söyler.³⁷²

Râgıb el-İsfahânî, nefsin arındırılmasında, "*Onu arındıran kurtuluşa ermiştir.*" âyetinde olduğu gibi fiil bazen insana döner. Nisa sûresi kırk dokuzuncu âyette olduğu gibi "*...Allah dilediğini temize çıkarır...*" bazen gerçek fail olarak Allah (c.c)'a işaret eder. Tevbe sûresi 103. âyetinde "*Onların mallarından sadaka al ki, bununla kendilerini temizlemiş ve iyiliklerini bereketlendirmiş olursun.*" olduğu gibi bazen vasıta olması bakımından şeye döner. Meryem sûresi on üçüncü âyette "*Tarafımızdan ona kalp yumuşaklığı ve temizlik verdik.*" olduğu gibi temizlemeye alet olması bakımından fiilin ibadete atfedildiğini ifade etmektedir.³⁷³ Buna göre Kur'an-ı Kerîmde muhtelif kullanımlar olmakla beraber Râgıb, bu sûrede fiilin insana atfedildiğini savunmaktadır.

Yazır, nefsi arındırmada insanın rolü konusunda Mu'tezile'nin ısrarla irade insandadır demesine karşın, ehl-i sünnetin ikinci görüşü (nefsi arındırmanın Allah Teâlâ olduğu) de caiz gördüklerini ve temizlemenin Allah'a isnad edilmesinin daha doğru olacağını söylediklerini ifade eder. Ayrıca peygamber efendimizden nakledilen: "Allah'ım! Benim nefsim takvasını ver ve onu temizle. Sen onu temizleyenlerin en hayırlısı sen onun velisi ve mevlâsısın."³⁷⁴ hadisini ve yine peygamberimizin bu âyeti okuduğunda durup bu duayı okuduğunu ileri sürerek (سَوِّبَهَا, زَكِّبَهَا, بَيِّبَهَا, أَلْهَمَهَا) fiillerinin hepsinde zamirlerin Allah Teâlâ'ya döndürülmesinin nazım bakımından daha isabetli

³⁷⁰ Râzî, a.g.e. , Cilt. 23, s. 171.

³⁷¹ Râzî, a.g.e. , Cilt. 23, s. 172.

³⁷² İbn Kayyım, a.g.e. , Cilt. 4, s. 524.

³⁷³ Bursevî, a.g.e. , Cilt. 10, s. 57.

³⁷⁴ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî: (ty.), **Sahîhi Müslim**, Thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Daru'l-İhyai't-Türasi'l-Arâbi, zikir ve dua 18, hn: 2722.

olacağını söylediklerini ifade eder. Fakat insanın sorumluluğunu anlatmak bakımından önceki izah şeklinin daha isabetli olacağını söyler. Ona göre Resulüllah'ın dua etmesi de kendi kazancı kabilindedir.³⁷⁵ Dolayısıyla Yazır, sûrenin tamamında tartışma konusu olan zamirlerin hesaba çekilebilmesi ve özgür irade sahibi olması bakımından insana döndüğüne işaret eder.

Süleyman Ateş'e göre, (رَكَّبَهَا) ve (دَسَّهَا) fiillerinin, faileri bunların altında bulunan zamirlerdir. Bu zamirler fiillerin başındaki ismi mevsûle gider. Ayrıca daha önce sûrede Allah Teâlâ'nın ismi geçmediği için bu zamirler Allah Teâlâ'ya dönmez. Zamirlerin Allah Teâlâ'ya döndürülmesi Arap gramerine aykırı olduğu gibi insan iradesinde de devre dışı bırakır.³⁷⁶ Mevdûdî de buna yakın ifadelerle zamirlerin Allah Teâlâ'ya döndürülmesinin mümkün olmadığını söyler.³⁷⁷

Zamirlerin dokuzuncu ve onuncu âyetlerde yer alan (مَنْ) edatına döndüğünü iddia edenlere göre, zamirler Allah Teâlâ'ya dönseydi âyet-i kerîmelerde müennes değil de müzekker sigası ile gelirdi. Zamirlerin Allah (c.c)'a döndüğünü savunanlara göre de lafzı erkek olsa da (مَنْ) edatının Arap dil kurallarına göre müenneslik anlamında müennes zamir ile müzekker anlamında müzekker zamir ile kullanılmasının mümkün olduğunu söylerler.³⁷⁸

Nefsi arındırmanın kulun iradesinde olduğunu savunanlara göre yedinciâyette geçen nefis kelimesi müennes olduğu için zamirlerin Allah (c.c)'a dönmesi durumunda âyetin “kat eflahat nefsun zekkaha” veya “eflahat men zekkaha” şeklinde dışı olarak gelmesi gerekir. Buradaki müenneslik “ta”sı sadece karışıklık ve iltibas olmadığı durumlarda düşebilir. Dolayısıyla zamirin Allah (c.c)'a dönmesi durumunda bu âyette “ta”nın varlığı zorunludur.³⁷⁹

Yine nefsi arındırmanın kulun iradesinde olduğunu savunanlar: “Bizim bu görüşümüz sizin görüşünüzü kapsar ama sizin görüşünüz bizim görüşümüzü kapsamaz. Çünkü kulun nefsinin arındırıp temizlemesi, ancak Allah'ın ona yardımını ve onu başarılı

³⁷⁵ Yazır, a.g.e. , Cilt. 8, s. 5862.

³⁷⁶ Ateş, **Yüce Kur'anın Çağdaş Tefsiri**, Cilt. 10, s. 493.

³⁷⁷ Mevdûdî, a.g.e. ,Cilt. 7, s. 137.

³⁷⁸ İbn Kayyım, a.g.e. , Cilt. 4, s. 530.

³⁷⁹ İbn Kayyım, a.g.e. , Cilt. 4, s. 531.

kılmasından sonra mümkün olur. Aynı şekilde kişinin nefsini kötülöklere gömüp onu kirletmesi, Allah'ın onu yardımsız bırakması, başarısız kılması ve onu kendi nefsi ile baş başa bırakmasından sonra ancak mümkün olur. Oysa sizin iddia ettiğiniz gibi nefsin temizlenmesi ya da kirlenmesi, sadece önceden belirlenen kadere göre belirlenmiş olsaydı, bu durumda kulun işlediği fiilde hiçbir etkisinin olmaması ve burada zikredilmemiş olması gerekirdi.”³⁸⁰ diyerek iddialarını temellendirmeye çalışırlar.

Nefisleri Allah'ın arındırdığını savunanlara göre, Kur'ân'da arınmanın kula izafe edilmesi, birinci anlamda değil ikinci anlamdadır. “Doğrusu arınıp-temizlenen kurtulmuştur.”³⁸¹ ve “Temizlenme isteğın var mı?”³⁸² gibi âyetler bu anlamdadır. Yani Allah'ın seni arındırmasını kabul eder misin? böylece arınanlardan olursun.”³⁸³ diyerek aslında nefsi arındırmanın Allah Teâlâ olduğunu söylemelerine rağmen arındırmanın insanın tercihi ile meydana geldiğini ifade ederler. Buna göre insanın fiillerinden dolayı hesaba çekilmesinin de izahı yapılmış olur.

Açıklamalara bakıldığında müfessirlerin çoğu nefsi arındırmanın insanın insiyatifinde olması gerektiği kanaatinde olduğu görölmektedir. Lakin her ne kadar bu fikirde olsalar da kulun nefsini arındırıp temizlemesinin, ancak Allah'ın ona yardımı ve onu başarılı kılmasından sonra mümkün olacağını söylerler. Aynı zamanda kişinin nefsini kötülöklere gömüp onu kirletmesinin, Allah'ın onu yardımsız bırakması, başarısız kılması ve onu kendi nefsi ile baş başa bırakmasından sonra mümkün olabileceğini dile getirirler. Bu durum bizi, irade sahibi olmasına rağmen insanın tercihlerinin gerçekleşmesinin Allah Teâlâ'nın iznine bağlı olduğu sonucuna götürür. Diğer taraftan insanı ancak Allah arındırır diyenlerin “Temizlenme isteğın var mı?” (en-Naziat,79/18) âyetini gerekçe göstermesi bizi, arındırmayı Allah Teâlâ yapsa bile bunu kulun tercihine göre yaptığı sonucuna götürür. Bu durumda her iki görüşe göre de insanın iradesi söz konusu olmakta ve netice Allah Teâlâ'nın dilemesiyle gerçekleşmektedir. Dolayısıyla zamirler kime döndürülürse döndürölsün arınma veya

³⁸⁰ İbn Kayyım, a.g.e. , Cilt. 4, s. 527.

³⁸¹el-A'lâ, 87/14.

³⁸²en-Naziat,79/18.

³⁸³ İbn Kayyım, a.g.e. , Cilt. 4, s. 530.

alçalmaya götürecektir netice insanın bir işe meyiletmesi ve Allah Teâlâ'nın tercihine göre insanı fiilinde başarılı kılması veya kendi haline bırakması şeklinde gerçekleşecektir.

Müfessirlerin zamirlerle ilgili görüşlerine yer verdikten sonra onların âyeti kerîmelerin tefsiri hakkında söylediklerine geçilebilir. Bir yoruma göre, nefsinin arındırıp takva sayesinde geliştirilerek feyizlendirenler; veya nefsinin Allah'ın temizlediği ilham alankimse, hakiki kurtuluşa erer. *“Gir kullarımın içine gir cennetime”*³⁸⁴ âyetinin muhatabı olarak muradına erer. Nefsinin korumayıp günah işlemek suretiyle alçaltıp gömen hileciler; veya Allah'ın alçaltarak gömdüğü günahkâr ve alçak nefis sahipleri ise hakikaten ziyana uğrar. Kendisini kurtaramayıp tüm hayalleri alt üst olmuş ve her hayırdan ümit kesmiş birisi olarak *“Allah ne olurdu, hayatım için önceden hayır yapsaydım.”*³⁸⁵ diyerek ebedi azap, kopmaz bağ içinde hasret ve ziyana uğrar.³⁸⁶

Yazır, tezkiyenin üç anlamını maddeleştirdiği açıklamasında şu hususları öne çıkarır.

- a. Nefsi kirletecek küfür, cehalet, fena his, yanlış inanç ve fena huy gibi kötülüklerden temizlemek.
- b. Nefsi temizleyip koruyarak iman, ilim, irfan, iyi, iyilik, güzel, ilahi ahlak ve takva özellikleriyle terbiye edip ilahi tecellilere erişerek, etrafına zekat verecek hayır ve bereket saçacak biçimde feyizlendirmektir. Bu iki maddede sayılan hususlarla nefsi arındırmaya çalışmak, Allah (c.c) hakkı olarak kulun vazifesi olduğu gibi yararınadır. O yüzden temizleme, işi yapması itibari ile insana, sebep olması itibariyle mürşit ve öğretici olarak alime, takdir edilme, başarıma ve yaratılma itibari ile Allah'a nispet edilir.
- c. *“Nefsinizi temize çıkarmayın, Allah, günahlardan korunanı en iyi bilendir.”*³⁸⁷ Âyet-i kerîmesinin manası gereği insan, nefsinin temize çıktığının hükmünü veremez. Kişi kötülüklerden uzak durup iman, ilim, sâlih amel vs. yollarla nefsinin

³⁸⁴ Fecr,89/29-30.

³⁸⁵ Fecr, 89/24.

³⁸⁶ Yazır, a.g.e. , Cilt. 8, s. 5860.

³⁸⁷ Necm, 53/32.

arıtıp hayırlı işleri yapmaya elverişli hale gelmesi için çaba göstermelidir. Nefsinin arınıp arınmadığının hükmünü Allah Teâlâ'ya bırakmalıdır.³⁸⁸

Bir görüşe göre, kim nefsini arındırıp-temizlerse gerçekten kurtuluşa etmiştir. Kim nefsini kötülükle gömüp kirletirse, o gerçekten zarar etmiştir.³⁸⁹

Diğer bir yoruma göre, dokuzuncu ve onuncu âyetler buraya kadar yedi şey üzerine edilen yeminlere cevaptır. Yani Allah'a itaat edip nefsini arındıran, isyan ve günahlardan temizleyen, mutlaka kurtulur. İnkâr ve isyanla nefsini alçaltan ve onu helâkesebep olacak yerlere götüren zarardadır. Çünkü kim nefsine uyar, rabbinin emrine isyan ederse ahmak cahillerden olmuştur.³⁹⁰

Bir müfessire göre denefsini temizleyip takva ve sâlih amel ile geliştirip yücelten her arzusuna ulaşır. Nefsini arındırmayıp, ihmal eden, söndüren, taat ve sâlih amele alıştırmayanlar ise hüsrana uğrar. Buaynı zamanda sûredeki yeminlerin cevabıdır.³⁹¹

Bir başka müfessir ise dokuz ve onuncu âyeti kerîmeleri şöyle tefsir eder: “İlim ve amelle nefsini arıtan felaha ermiştir. Âyet buraya kadar yapılan yeminlerin cevabıdır. Cehaletle ve itaatten çıkarak nefsini nakıs bırakan ve kemalâtının ortaya çıkmasına engel olan ise, ziyan etti.”³⁹²

Katâde, nefsini temizleyip Allâh'a itaatle arıtmanın, kötü ve aşağılık huylardan arındırmanın gerçekten felaha ereceğini; onu kirletip mahcûbiyetine rağmen doğruluktan, günahları işleyip Allâh'a itaat etmeyenin ise ziyana uğrayacağını söyler.³⁹³

Diğer bir müfessir, kurtuluşa ermenin nefsi arındırmaya, ziyana uğramanın da onu fenalıklar içine gömmeye bağlanmasının hem dünya hem de âhiretle ilgili olduğunu söyler. Dünya ve âhirette kurtuluşa ermenin ancak nefsi fenalıklardan arındırma ile mümkün olacağını ifade eder. Nefsi arındırmanın bir gelişme, fenalıklar içine

³⁸⁸ Yazır, a.g.e. , Cilt. 8, s. 5861.

³⁸⁹ İbn Kayyım, a.g.e. , Cilt. 4, s. 524.

³⁹⁰ Sâbûnî, a.g.e. , Cilt. 3, s.539.

³⁹¹ Zühaylî, Cilt. 15, s. 644.

³⁹² Beydâvî, a.g.e. Cilt. 5, s. 315.

³⁹³ İbn Kesîr, a.g.e., Cilt. 15, s. 8472.

gömmenin ise onu gizleme ve geri bırakma anlamına geldiğini ve nefsin sadece İslam ile gelişeceğini söyler.³⁹⁴

Bir müfessir, bu âyetlere temizlemek ve kirletmek şeklinde mâna verilmesine karşı çıkar. Tezkiyeyi yüceltmek, tedsiyeyi de aşağılatıp örtmek mânasında anlar. Ona göre dokuz ve onuncu âyette asıl anlatılmak istenen şudur. Putlara ve yaratıklara tapmamak sûreti ile nefsinin yücelten muvahhid mü'min kurtulur. Yaratılmışlara ve putlara taparak nefsinin alçaltan ve kendisini aşağılayan müşriktehüsrana uğrar.³⁹⁵

Başka bir müfessir ise âyeti kerîmeyi şöyle açıklar: “Nefsinin (şirk, isyan ve gaflet kirlerinden) arındırıp temizleyen kurtuldu. Yani nefsinin iman ve taatle temizleyip ıslah eden kimse, arzuladığı bütün güzellikleri elde etti, korktuğu bütün sıkıntılardan kurtuldu.”³⁹⁶

Kuteybe'ye göre, günahkâr kişi genellikle izbe yerlerde bulunur; mekânı hep gizlidir; alçak kişilikli ve başı eğiktir; suçluluk psikolojisi içindedir ve içine kapanıktır. Günah işleyen, işte böyle sanki nefsinin gömüp saklamış, onu yok etmiştir. İyilik yapan ise nefsinin açık bir şekilde ortaya koymuş ve onu yükseltmiştir.³⁹⁷

Tezkiyeye temizlemek ve yetişmek anlamı veren bir müfessir, sibak ve siyaka göre âyetleri şöyle tefsir eder: “Kim nefsinin fücordan temizler, takvaya yükseltir ve içinde iyilik geliştirirse o kişi kurtuluşa ulaşır.” Tedsiyeye kelimesine de bastırmak, örtmek, kaçırmak ve saptırmak mânalarını veren müfessire göre, nefsinin iyiliğe olan meylini bastırıp onu kötülüğe çeken kimse, günaha o kadar dalar ki, takvayı bastırıp tıpkı toprağın ölüyü sakladığı gibi onu gizler. Bu kimse ziyana uğrar.³⁹⁸

M. İzzet Derveze, (ö. 1404/1984) (رَكْبِيهَا) ve (دَسَّهَا) kelimelerindeki kullanımın dini ve dünyevi, ruhi ve ahlâki, temizliğin veya fesadın birlikte ele alınmasını mümkün

³⁹⁴ Havvâ, a.g.e. , Cilt. 16, s.222.

³⁹⁵ Ateş, **Yüce Kur'anın Çağdaş Tefsiri**, Cilt. 10, s. 493.

³⁹⁶ İbn Acibe el-Haseni, a.g.e, Cilt. 11, s. 21.

³⁹⁷ İbn Kayyım, a.g.e. , Cilt. 4, s. 524.

³⁹⁸ Mevdûdî, a.g.e. ,Cilt. 7, s. 137.

kıldığını söyler.³⁹⁹ Buna göre âyeti kerîmelerde geçen kurtulma ve ziyana uğramanın dünyada ve âhirette olması mümkündür.

Yazır, bazı tefsircilerin sûrede geçen yeminlerin cevabının Semûd kıssası'ndan anlaşılan mânâyâ göre sûrenin sonunda mukadder olduğunu söylediklerini ve bu durumda sûrenin verdiği mesajın: “Güneşe, onun parlıtısına, ...yemin olsun ki içinizden Allah'ın Resulü'nü yalanlayanlara azap muhakkaktır.” biçiminde olacağını söyler.⁴⁰⁰

Râgıb İsfahânî, nefsin arındırılması ve temizlenmesiyle insanoğlunun dünyada hoş vasıfları hak edeceğini, âhirette de sevap kazanacağını söyleyerek nefis tezkiyesinin dünya ve âhirette sonuçlarının olacağını ifade eder.⁴⁰¹

Başka bir müfessir ise, çoğunluğun aksine yeminlerin cevaplarının mahzuf (gizli) olduğunu söyler. Ona göre, azgınlıklarından dolayı Resulüllah'ı yalanlayanlar da “kalktıklarında” tıpkı Semûd kavmi gibi helâka uğrayacaklardır. Bu durum meleğin ilhamına uymamaları, isyan üzere olmaları, akıllarını perdelemeleri ve nefislerinin arzularına teslim olmaları sebebiyle meydana gelecektir.⁴⁰²

Bir başka görüşe göre de yeminlerin cevabı gizli tutulmuştur. Ona göre, Allah Teâlâ, Semûd kavmini helak edip köklerini kazıdığı gibi, Kureyş'in inkârcılarının akıbetlerinin de aynı olacağına işaret edilmiştir.⁴⁰³

Bir müfessir ise günahlardan sakınan ve faydalı bilgi ve salih amellerle meşgul olanların kurtuluşa ereceklerini, bütün güzel muradlarına nail olacaklarını ve ebedi selamet ve saadete ereceklerini söyler. Ruhunu ve varlığını yanlış düşünce ve amellerle ifsad eden, itaatsizlik ve azgınlığa sürükleyen kimselerin de nefsini büyük bir tehlikeye düşüreceğini ve geleceğini büyük bir musibete bırakacağını dile getirirken, böylelerinin âhirette ebedi azaba uğrayacakları gibi dünya hayatında da cezalandırılacaklarını ifade eder.⁴⁰⁴

³⁹⁹ Derveze, a.g.e, Cilt. 1, s. 272.

⁴⁰⁰ Yazır, a.g.e. , Cilt. 8, s. 5867.

⁴⁰¹ Bursevî, a.g.e. , Cilt. 10, s. 57.

⁴⁰² Arabî, a.g.e. , Cilt. 2, s. 1456.

⁴⁰³ İbn Acîbe el-Haseni, a.g.e, Cilt. 11, s. 22.

⁴⁰⁴ Bilmen, a.g.e. ,Cilt. 7, s. 4044.

Bursevî, (زَكَّى) kelimesinin mastarı olan “zekat”ın sözlükte fazlalık ve artırma anlamına, “tezkiyetü’n-nefs” tabirinin ise nefsin iyiliklerle sâlih amellerle geliştirilmesi anlamına geldiğini söyledikten sonra dokuzuncu ve onuncu âyeti şöyle tefsir eder: “Nefsini arındıran ve onu takva ile yücelten, takvayı nefsinde ortaya çıkaran kimse her türlü isteğini elde etmiş, istemediği her şeyden kurtulmuştur. Nefsini eksik bırakan ve günahlara gömen, onu tabîî şehvetlerinin peşine salıveren kimse, ziyan etmiş, hüsrana uğramıştır.”⁴⁰⁵

2.2.9.2. Kurtuluş Nedir

Müfessirler, yaptıkları açıklamalarla kurtuluşun nasıl gerçekleşeceğinden bahsetmekle birlikte kurtuluşun ne olduğu konusunda görüş beyan etmemişlerdir. Konu hakkında Bursevî: Kurtuluş, nefsini takva ile tezkiye etmek sûreti ile isteklerine nail, korktuklarından emin olmaktır.⁴⁰⁶ şeklinde tanımlasa da buda açık seçik bir tanım olmayıp açıklamaya muhtaçtır. Ancak âyetin tefsirine dair söylenenlerden yola çıkılarak şöyle bir tanım yapılabilir: Kurtuluş insanın, nefsinin ve şeytanın arzularına uymayıp ilahi emirlere itaat etmesi ve böylelikle ebedi azaptan kurtulup ilahi lütuflara mazhar olmasıdır.

2.2.9.3. Tezkiye Yolları

Dokuzuncu ve onuncu âyet-i kerîmeler ile ilgili buraya kadar tezkiye ve tedsiyenin ne olduğu, bu iki âyetin yeminlerin cevabı olduğu, nefsini arındırmanın kurtuluşa ereceği, onu gizleyip alçaltanın hüsrana uğrayacağı...gibi hususlar hakkında müfessirlerin görüşlerinden bahsettik. Ancak cevap aranması gereken bir husus da insanı kurtuluşa götürecek olan tezkiyenin nasıl yapılacağıdır. Bu bölümde müfessirlerin tezkiyenin nasıl yapılacağı ve nelerin tezkiyeye nelerin tedsiyeye götüreceğine dair söylediklerine yer verilecektir.

⁴⁰⁵ Bursevî, a.g.e. , Cilt. 1 0, s. 56-57.

⁴⁰⁶ Bursevî, a.g.e. , Cilt. 10, s. 56.

Bir yoruma göre, tezkiye (nefsi yüceltme) güzel amel ve hareketlerle, tedsiyeye (nefsi köreltme, örtme) ise kötü fiillerle meydana gelir.⁴⁰⁷ Diğer bir yoruma göre, tezkiye, ilim ve amel ile; tedsiyeye ise, cehalet ve itaatsizlikle vuku bulur.⁴⁰⁸

Bir müfessir, tezkiyenin faydeli bilgi ve salih amelle, tedsiyenin ise insanın ruhunu ve varlığını yanlış düşünce ve amellerle ifsad etmesi; itaatsizlik, isyan ve azgınlıkla meydana geleceğini ifade eder.⁴⁰⁹

Diğer bir müfessir, kurtuluşun yolunu, kemale ermek ve ilk fitrata dönmek, ziyana uğramayı da nefsi beden toprağına gömüp, Hakk'ın nurundan ve rahmetinden gizlemeye bağlar.⁴¹⁰

Kuteybe: “Nefsini arındırıp-temizleyen, gerçekten kurtulmuştur; yani onu itaat ve ibadetle iyilik yapmakla, sadaka vermekle ve iyiliğe vesile olmakla yükseltip geliştiren, kurtuluşa ermiştir.”⁴¹¹ diyerek tezkiyenin Allah'a itaat ederek ve genel olarak iyilik yaparak ve iyiliğe vesile olarak gerçekleşeceğini savunur. Bursevî, insanın amelinde, ahlakında ve sözünde şeriata uygun hareket ederek nefsinin tezkiye edeceğini söyler.⁴¹²

Bir yorumda insanın doğuştan sahip olduğu kabiliyet ve sağduyu gibi güçlere sahip olması ve irade ile donatılmış olmasına rağmen Allah Teâlâ'nın insanı desteksiz bırakmadığı, iyi ve kötüyü tebliğ edecek peygamberlerle desteklediği söylenir. İnsanın iradesini yerinde kullandığı sürece arınarak yüceleceği ve bu yücelmenin bir sınırının da olmayacağı ifade edilir.⁴¹³

Bir değerlendirmeye göre ise, temizlenme Kur'ân-ı Kerîm ile olur. Neyin insan ruhunu kirlettiği, neyin de insan ruhunda güller açtırdığının da Kur'ânı Kerim ve

⁴⁰⁷ Ateş, **Yüce Kur'anın Çağdaş Tefsiri**, Cilt. 10, s. 493.

⁴⁰⁸ Beydâvî, a.g.e. Cilt. 5, s. 315.

⁴⁰⁹ Bilmen, a.g.e. , Cilt.7, s. 4045.

⁴¹⁰ Arabî, a.g.e. , Cilt.2, s. 1456.

⁴¹¹ İbn Kayyım, a.g.e. , Cilt. 4, s. 524.

⁴¹² Bursevî, a.g.e. , Cilt. 10, s. 56.

⁴¹³ Kutup, a.g.e. , Cilt. 16, s. 232-234.

peygamber efendimiz (s.a.v)'den öğrenilir.⁴¹⁴ Kindî, her türlü kir ve pastan arınmanın ilim ve tefekkür sayesinde olacağını söyler.⁴¹⁵

Müfessirlerin nefsin tezkiyesine dair söylediklerine bakıldığında nefsin tezkiye edilmesinde iman, ilim, itaat, ibadet, iyilik (yapma veya iyiliğe vesile olma), salih amel, olgunlaşma, fitrat ile uyumlu olmak gibi hususları ön plana çıkardıkları görülmektedir. Buna göre kişi ilim öğrenir, bununla amel eder, ibadetlerini düzenli olarak yerine getirir, iyilikleri hayatında ve başkalarının hayatında çoğaltır, ruhunu olgunlaştıracak sebeplere yönelir ve genel olarak işlerinin din ile uygunluğuna itina gösterirse nefsini tezkiye edeceği, onu yücelteceği ve kurtuluşa ereceği sonucuna varılır. Eğer kişi kendisini salih amellere sevk edecek ilimden uzak durur, ibadetlerinde ihmalkârlık eder, ilahi emirlere karşı umursamazlık gösterir, haram ve çirkin işlere girer, iyilik yapmaz ve yapılan iyiliklere engel olursa bu kimsenin nefsini aşağılayıp körelteceği ve hüsrana uğrayanlardan olacağı sonucuna varılır.

Müfessirlerin söylediklerinden yola çıkarak nefsi bir hazine olarak düşünürsek insanın bu hazineyi kullanarak yeryüzünde faydalı işler ve eserler yapıp onu kıymetlendirmek ve bu hazineyi toprağa gömüp zamanla unutup böylece faydalı işlerde kullanılabilen bir değeri yok etmek gibi iki tercih arasında kaldığı söylenebilir.

Müfessirler nefis tezkiyesine dair yapılması gerekenleri ifade edip gerekli olan telkinleri veriyorlar ancak bu söylenenlerin hayata geçirilmesinin de bir mücadele ve süreç gerektirdiği muhakkaktır. Mesela kişi iyilik yapmanın faydalı olduğunu öğrenmiş buna inanmış ama bunu hayata geçirme noktasında güçlük yaşıyor olabilir. Aynı şekilde kişi namaz kılmanın gerekliliğine inanır fakat namaz kılmak nefsinde ağır gelebilir. Veya içki içmenin kötü bir iş olduğuna inanır ama kendisini ondan alıkoyamayabilir. Zekat vermenin gerekliliğine inanır fakat bunu ödemekte nefsinde yenik düşebilir. Buradan iman, ilim, salih amel vs. şeylerin insanı arındıracağı fakat bunlara yönelmenin de bir olgunluk, sabır ve süreç gerektirdiği sonucuna varılabilir. Bu noktada insan üçüncü kişilerin ve içtimai müesseselerin desteğine ihtiyaç duyabilir.

2.2.9.4. Mutasavvıflara Göre Tezkiye Yolları

⁴¹⁴ Mahmut Toptaş, **Kur'ân-ı Kerîm Şifa Tefsiri**, Cantaş Yayınevi, Cilt. 8, 1998, s. 283.

⁴¹⁵ Kindî, a.g.e. , s. 129.

Müfessirler arınmaya ve alçalmaya götürecek fiilleri ortaya koymuş, hangisinin insanı yücelteceği, hangisinin alçaltacağı hususunda aydınlatıcı bilgiler vermişlerdir. Mutasavvıflar ise nefsi terbiye etmek sûreti ile onu iyilikleri tercih edip kötülüklerden sakınacak olgunluğa erdirmenin yollarını aramışlardır. Böylece kişi inandığı doğruları hayata geçirmede ve kötülüklerden uzak durmada nefsinin arzularına karşı daha dirençli olacak ve bu kendisinde zamanla bir meleke haline gelecektir. Bu bölümde mutasavvıfların nefis tezkiyesine dair geliştirdiği yöntemlerden bazılarına yer verilecektir.

2.2.9.4.1. Mücâhede

Mutasavvıflara göre nefsi terbiye etmenin yollarından biri onun isteğinin aksine hareket etmek sûreti ile onunla mücâhede etmektir ki sûfîler bunu en kıymetli amel olarak görmüşlerdir.

Nefis muhasebesi üzerine konuşan ve onu kınayan ilk mutasavvıf Ahmed b. Âsım el-Antâkî'dir.⁴¹⁶ Ebû Süleyman Dârânî (ö. 215/830)'ye göre, amellerin en faziletlisi, nefsin arzusuna aykırı hareket etmektir.⁴¹⁷

Bir mutasavvıf, nefsânî arzuları terk etmek ve nefsin arzularına muhalefet etmek suretiyle onu tedavi ve terbiye etmenin açlık, susuzluk ve uykusuzluk gibi güçsüz bırakan mücâhede yollarından daha mükemmel ve tesirli olduğunu söyler.⁴¹⁸

Mücâhedeyi iki bölüme ayıran Gümüşhanevî'ye göre avâmın mücâhedesini, işlerin (şeriata) uygun olması; havâssın mücâhedesini ise hallerin temizlenmesidir. Mücâhede, Allah'a ulaştıran en büyük sebeplerindendir.⁴¹⁹

Buna göre nefsi kötü arzuların vaz geçiren iyiliklere sevk edecek olgunluğa erdirmenin yollarından biri onun arzularının aksine hareket etmektir. Mesela nefis zamanı maleyanı işlerle geçirmeyi arzu ederken onu faydalı işlere zorlamak, cimriliği emrederken tasadduk etmek onun isteklerinin aksine hareket etmektir.

2.2.9.4.2. Riyâzet

⁴¹⁶ Uludağ, D.İ.A. , Cilt. 32, s. 527.

⁴¹⁷ Çatak, a.g.e. , s. 164.

⁴¹⁸ Kuşeyrî, a.g.e. , s. 222.

⁴¹⁹ Bekir Köle, "Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî'de Ruh-Nefis Mücâhedesini", 1. Uluslararası A.Z.G Sempozyumu, Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013, s. 306.

Bir yoruma göre riyazet, mezara intikal ettirilemeyecek ve orada tutulamayacak şeylerden sadece zaruri olan ölçüde yararlanmaktır. Zaruri ihtiyacını giderecek miktarda yemek, içmek, giymek, evlenmek gibi ihtiyaç duyduğu diğer hususlardan istifade etmektir.⁴²⁰ Onun riyazet anlayışına göre kişi iyi fiiller kendisinde yerleşinceye kadar kendisini bunlara zorlamalıdır. Mesela kişi infak etmekte güçlük çekiyorsa kolaylıkla infakta bulunacak olgunluğa erişinceye kadar kendisini zorlayarak infak etmelidir.⁴²¹ O, riyazetin ruh beden münasebeti bakımından önemine değinerek riyazetin sadece bedenle ilgili olmadığını ve ruhu da etkilediğini –nihai amaç budur- ifade eder.⁴²² Yine o, hastanın doktor kontrolünde ilaç alması gerektiği gibi riyazetinde bu işin ehlinin gözetiminde ve kişiye has yapılması gerektiğini söyler.⁴²³ Hatta Gazâlî, çocuklar için bile riyazet önermektedir. Çocuk terbiyesine dair verdiği telkinler dikkate alındığında onun bu günkü anlamda en az bir çocuk gelişim uzmanı kadar donanım sahibi olduğu söylenebilir.⁴²⁴

2.2.9.4.3. Virdler

Mutasavvıfların geliştirdiği yöntemlerden biriside virdlerdir. Evrad, Allah ile yakınlık kurmak için belirli zaman ve ölçüde yapılan ibadet, dua ve zikirlerdir.⁴²⁵ Âfâkî ve nefsi ilâhları yok etmek için vazedilmiş olan "lâ ilâhe illallah" kelimesi nefsi tezkiye ve arındırma hususunda en etkili ilaçtır.⁴²⁶

Tasavvufî kaynaklarda Peygamber Efendimizin farklı zaman ve mekânlarda zikir ve dua ile meşgul olduğu, bunu müslümanlara tavsiye ettiği ve buna bağlı olarak islamın ilk çağlarında özellikle hadisçiler arasında "amelü'l-yevmve'l-leyl" (gece ve gündüz ameli) adı verilen bir kitap türünün ortaya çıktığı ifade edilir.⁴²⁷

Bir şeyh gözetiminde yapılan virdler ruhun olgunlaşması, arınması ve böylelikle kişinin ilahi rızaya gidecek yolda istikamet bulması gayesi gütmektedir. Peygamber Efendimize dayandığı söylenen bu virdler zamanla tarikatlar tarafından disiplin altına

⁴²⁰ Gazâlî, a.g.e. , Cilt. 3, s. 152.

⁴²¹ Gazâlî, a.g.e. , Cilt. 3, s. 134.

⁴²² Gazâlî, a.g.e. , Cilt. 3, s. 137.

⁴²³ Gazâlî, a.g.e. , Cilt. 3, s. 149.

⁴²⁴ Gazâlî, a.g.e. , Cilt. 3, s. 165-170

⁴²⁵ Mustafa Kara, **Dervişin Hayatı Sûfinin Kelâmı**, Dergâh Yayınları, 2005, s. 79.

⁴²⁶ İmâm-ı Rabbânî, **Mektûbât-ı Rabbânî**, Çev: Talha Hakan Alp vd. ,4. Baskı, Semerkand Yayınları, Cilt. 1, 2011, s. 275.

⁴²⁷ Kara, a.g.e. , s. 79.

alınmış olup tarikattan tarikata, kişiden kişiye biçimi ve miktarı farklılık gösterebilmektedir. Nâfile namaz ve oruçlar, Kur'ân-ı Kerîm tilaveti, zikir, tefekkür, gece ibadetleri vs. çeşitleri vardır. Ayrıca vird kitapları yazılıp, hangi zamanlarda hangi virdlerin yapılması gerektiği ve virdin adapları tespit edilmeye çalışılmıştır.⁴²⁸

Buna göre kişi farz ibadetler dışında belli zaman ve miktarlarda yapacağı ibadet ve zikirlerle nefsini tezkiye etmede mesafe alabilir.

2.2.9.4.4. Halvet

Halvet, günahattan sakınmak ve daha güzel ibadet etmek amacıyla تنها yerlerde yaşamayı seçmektir. Sûfiler Resulullah'ın yalnızlıktan hoşlanmasına atıfta bulunarak onun sünnetine uyma ve toplumdaki olumsuz davranışlardan etkilenmemek için halveti tercih ederler.⁴²⁹ Aynı zamanda kendisinde bulunan ve diğer insanların zarar görmesi ihtimali olan kötü huylardan kurtulmak içinde halvete girerler.⁴³⁰ Adabına uygun yapılan bir halvetin sonunda mutasavvıflar, dünyaya olan düşkünlüğün azalmasını, iç âlemlerinin arınmasını, ihlas ve ibadet sevgisi kazanmayı umarlar.⁴³¹ Sûfilerin halvet esnasında tefekkür etmeleri neticesinde “tasavvuf felsefesi” diye adlandırılan bir felsefe türü doğmuştur.⁴³²

Hucvirî, (ö. 465/1072) biri insanların olumsuz davranışlarından korunmak için zorunlu haller dışında yalnızlığı tercih etmek, diğeri ise halkın arasında bulunduğu halde onların olumsuzluklarından etkilenmeyip batınen Hak ile beraber olmak üzere iki türlü halvetten bahseder. Bu sınıflandırmaya göre Hz. Ömer'i ikinci gruptan görür.⁴³³ Buna göre o, hilafet işlerini yürütmek için insanların arasında idi. Topluma karşı sorumluluklarını yerine getiriyordu. Ama aynı zamanda her anında Allah Teâlâ'nın gözetiminde olduğunun da farkındaydı.

Yapılan bu değerlendirmelerden sonra bir tezkiye unsuru olarak halveti, kişinin kendisinde olan ve diğer insanlara zararı dokunacak hal ve davranışlardan kurtulmak ve

⁴²⁸ Kara, a.g.e. , s. 79-82.

⁴²⁹ Ögke vd. , a.g.e. , s. 365.

⁴³⁰ Çatak, a.g.e. , s. 302.

⁴³¹ Şühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, Çev: Dilaver Selvi, 8. Baskı, Semerkand Yayınları, 2011, s. 272.

⁴³² Kuşeyrî, a.g.e. s. 26.

⁴³³ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, Çev: Süleyman Uludağ, 3. Baskı, Dergâh Yayınları, 2010, s. 133.

toplumdaki diğer insanlardan sadır olan olumsuz davranışlardan etkilenmeyecek ruhi olgunluğa erişmek için bir süre yalnız kalıp ibadet ve tefekkür ile meşgul olması olarak tanımlayabiliriz.

2.2.9.4.5. Sohbet

Tasavvufta nefsi tezkiye etmenin yollarından biri de şeyhin sohbetinde bulunmaktır. Mevlana, ashabın yıldızlar misali karada ve denizde yol gösterici olmasının vahye nail olan Resulullah'a arkadaş ve dost olmaları ve sohbetinden istifade etmelerinden kaynaklandığını söyleyerek sohbetin etkileşim ve yetiştirme açısından önemini ortaya koyar.⁴³⁴

2.2.9.4.6. Hizmet

Sûfilerin kullandığı tezkiye yöntemlerinden biri de tekkede şeyhe ve müridlere hizmet etmektir. İlk dönemlerden itibaren şeyhlerin yanında hizmet için bulunanlar olup bunların arasından şeyhliğe yükselenler olduğu söylenmektedir.⁴³⁵

Yapısı gereği insana zor gelen durumlardan birinin diğer insanlara hizmet etmek olduğu hatta ücret mükabilinde bile olsa çoğu zaman bunun insanlara zor geldiği söylenebilir. Mutasavvıflar, bu yöntemle nefsin direncini kırmayı dolayısıyla insanı olgunlaştırmayı hedeflemişlerdir.

Sunulan örnek yöntemlerden sonra geliştirdiği yöntemlerle ve oluşturduğu müesseselerle tasavvuf kurumunun nefis tezkiyesi hususunda mücadele verdiği ve teorik olarak ortaya konulan tezkiye yollarının pratik yöntemlerle hayata geçirildiği yapılar olduğu söylenebilir.

Mutasavvıfların geliştirdiği yöntemlerin müfessirlerin teorik olarak işaret ettiği ölçüleri pratiğe dökmeye ve kişilere iyilikleri yapma ve kötülüklerden sakınma

⁴³⁴ Çatak, a.g.e. , s. 313.

⁴³⁵ Ögke, a.g.e. , s. 367.

hususunda kendisine yardımcı olacak olgunluğu kazandırmada önemli bir rol üstlendiği görülmektedir. Hatta ahilik teşkilatından tekke ve zaviyelere ve askeri kurumlara varıncaya kadar toplumsal hayatın düzenlenmesinde etkin rol alan tasavvuf kurumunun başlı başına nefis tezkiyesi üzerine inşa edildiği söylenebilir.

Günümüz insanı dünyanın kuruluşundan bu yana işlenen günahların (yalan, iftira, zina, gıybet, cinâyet, hırsızlık, kul hakkı, haram ile beslenme, içki, kumar vs.) yanında asrımıza münhasır olan, teknoloji üzerinden yaygınlaşan, çeşitlilik arz eden ve sürekli kılıf değiştiren birçok günah çeşidi ile yüzleşmektedir. O dönemlerde insanlar sadece yaşadıkları çevre, seyahatler ve fetih hareketleri vasıtasıyla iletişim kurdukları çevre, okudukları eserler ve dinledikleri dini nasihat, şiir, hikâye, efsane vs. unsurlardan etkileniyordu. Kişilikleri bunlar yoluyla şekilleniyordu. Ruhlarında iyi veya kötü izleri bu unsurlar sebebiyle oluşuyordu. Bu günün koşullarına göre düşünüldüğünde bunun çok dar bir çerçeve olacağı aşikârdır. Oysa haz ve hız çağı diye adlandırılan günümüzde teknolojinin sunduğu imkânlarla dünyanın bir ucunda yaşanan bir vaka diğer ucunda canlı olarak izlenebiliyor. Medya eksenli oluşturulan kültür dünyadaki bütün değerleri ve otoriteleri hiçe sayarak bireyleri adeta kıskaç altına alıyor. Günahlar süslenerek altın tepside insanlara sunuluyor. İnsanlar iyi ile kötünün yargılamasını bile yapmadan kendilerini kötülüğün içinde buluyorlar. Hal böyle iken Peygamber efendimiz döneminde Allah Teâlâ tarafından yapılan bu uyarı (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيْهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّيْهَا) nın günümüzde çok daha büyük önem arz edeceği muhakkaktır.

Günümüz Müslümanlarının değerlerini ve nesillerini böylesine etkin ve güçlü bir akıma karşı koruma ve geliştirme adına zorlu bir süreçten geçtiği muhakkaktır. Peygamber efendimiz zamanında genç nesil Nâdir b. Hâris vb. çeldiricilerin sunduğu ve nefse cazip gelen eğlence unsurlarını elinin tersi ile itip peygamber efendimizin yanında olmayı seçtiler.⁴³⁶ Hâlbuki diğer tarafta zevk, sefa, eğlence ve bolluk varken peygamberin yanında çile vardı. Ama onlar çileyi tercih ediyorlardı. Daha doğrusu onlara çile daha tatlı geliyordu. Bunun hikmeti peygamber efendimizin uyguladığı tebliğ yöntemi ile onları ilahi hitapla buluşturması, Allah'a kulluğun hazzını tattırması

⁴³⁶ Peygamber efendimiz insanları Allah'a imâna ve itaate davet ederken Nâdir b. Hâris satın aldığı kadınların söylediği şarkılarla ve anlattığı Acem Şahlarının, Rüstem ve İsfendiyanın hikâyeleri ile insanları peygamber efendimizden uzaklaştırmaya çalışmıştı. Mustafa Asım Köksal, **Hz. Muhammed Aleyhisselam ve İslamiyet**, Şamil Yayınevi, Cilt. 4, 1989, s. 144.

ve belki en önemlisi samimi yaklaşımı ile onları kucaklaması onlara onun yanında olmayı dünyadaki her şeyden daha kıymetli hale getirdiği söylenebilir. Genelde tüm insanlık özelde Müslümanlar için peygamber efendimizden günümüze nefisleri arındırma ve insanı yüceltme adına oluşturulmuş bütün kurumları ve kullanılmış bütün yöntemleri inceleyerek belki bunları günümüze uygun olarak restore etmek sûreti ile bunlardan istifade etmeye çalışmak bunları yok saymak ve hakir görmekten daha yararlı olacaktır.

2.2.10. On Birinci Âyet

(كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوِيهَا): *Semud kavmi, azgınlığı sebebiyle yalanladı.*

Sûrenin başında yapılan yeminlerden sonra bu yeminlere cevaben dokuzuncu ve onuncu âyetlerde “*Onu arındıran gerçekten kurtuluşa ermiştir. Onu kötülöklere gömüp kirleten kimse de ziyana uğramıştır*”⁴³⁷ buyrularak insan iradesinin önemine ve onun iyi ya da kötü yönde kullanılmasının kurtuluşa ve ya hüsrana uğramaya sebep olacağı ifade edilmişti. On birinci âyetten itibaren ise bu bölüme kadar anlatılanlara örnek olarak Sâlih (a.s) ile onun peygamber olarak gönderilmiş olduğu Semûd kavmi arasında geçen bir takım olaylardan bahsedilmektedir. Sûrede Semûd kavmi iradesini menfi yönde kullanarak nefisini kötülöklere gömmenin örneğini teşkil etmektedir. Allah Teâlâ’ya itaatsizliğin karşılığının ne olacağını sonraki nesillere ibret olarak gösterilmesi bakımından uğradıkları azaptan da bahsedilmektedir. Bu bölümde on birinci âyet-i kerîmeden başlayarak Sâlih (a.s) ile kavmi arasında geçen olaylar müfessirlerin görüşleri ışığında ele alınacaktır.

İbn Abbas, Semûd kavminin beldeleri dolaştıklarını ve “*Ve dağlarda evler yontuyorsunuz.*”⁴³⁸ buyrulduğu üzere dağlardan kayalardan evler, havuzlar ve istedikleri gibi binalar inşa ettiklerini söyler.⁴³⁹ Semûd kavminin dağları kayaları ve mermerleri yontan ilk kavim olduğu, hepsi taştan olan bin yedi yüz civarında mahalle inşa ettikleri

⁴³⁷ Şems, 91/9-10.

⁴³⁸ Şuara, 26/149.

⁴³⁹ Yazır, a.g.e. , Cilt. 8, s. 5804.

ve vadileri keserek suları yonttukları bir kayanın içine çekmek sûreti ile su depoları yaptıkları ifade edilmektedir.⁴⁴⁰

Yazır'a göre, Semûd kavmi, eski arap kabilelerindendir. Soyları Sâm'ın oğlu İrem'in oğlu Âmir'in oğlu Semûd'a dayanır. Kabile adını su anlamına gelen "semed" den alır. İsimleri su kaynaklarının kıtlığına işaret eder. Sâlih (a.s)'in soyu da Semûd'un oğlu Cader'in oğlu Ubeyd'in oğlu Maşih'in oğlu Esef'in oğlu Ubeyd'in oğlu Sâlih olarak ifade edilir. Kavminin ileri gelenlerindendir.⁴⁴¹

Yine Yazır'a göre Semûd kavmi Arab-ı Baide'den, yani tamamen helâk olmuş ve yok oluş hikayesi dillere destan olmuş meşhur bir kavimdir. Allah onlara Sâlih (a.s)'i peygamber olarak göndermiştir. Doğruluğuna dair delil istediklerinde *"Bu Allah'ın dışı devesi, sizin için bir alamettir, Bırakın onu Allah'ın arzında otlasın. Sakın ona bir fenalık yapmayın. Yoksa elem verici bir azaba uğrarsınız."*⁴⁴² buyrulduğu üzere, olağanüstü vasıflara sahip olan bir dışı deve âyet olarak gösterilmiştir. *"Su içme hakkı bir gün onun belli bir gün de sizindir."*⁴⁴³ âyetinin anlamı gereği su verilmesi için ona sıra usulü ile bir gün tayin edilmiştir. Allah'ın arzında yayılmak üzere bırakılması, kötülükle dokunulmaması ve dokunulduğunda elem verici bir azapla karşılaşacakları bildirilmiştir. Devenin yaratılmasında olduğu gibi, bu haber de bir mucize olarak verilmiştir. Semûd kavmi bu haberi yalanlamıştır.⁴⁴⁴

İbn Kayyım, sûrede örnek olarak Semûd kavminin seçilmesinin kendilerine apaçık deliller gönderilmiş ve gönülleri hakikati kabule meyletmiş olmasına rağmen hidâyeti reddedip sapıklığı tercih etmiş olmaları sebebiyle olduğunu ifade eder.⁴⁴⁵

İbn Kayyım, bu konuda hocasından şöyle bir görüşe de yer verir: "Doğrusunu Allah bilir. Ama bu alttan yukarıya (düşükten yükseğe) doğru yapılan uyarı türündendir. Çünkü yalanlayan milletler arasında bunlardan daha hafif ve düşük günah işleyip azaba

⁴⁴⁰ Yazır, a.g.e. , Cilt. 8, s. 5804.

⁴⁴¹ Yazır, a.g.e. , Cilt. 4, s. 2796.

⁴⁴² Araf, 7/73.

⁴⁴³ Şuara, 26/155.

⁴⁴⁴ Yazır, a.g.e. , Cilt. 8, s. 5863.

⁴⁴⁵ İbn Kayyım, a.g.e. , Cilt. 4, s. 529.

uğrayan bir millet yoktur. Bu yüzden Âd, Medyen, Lut ve diğer milletlerin işledikleri suçların zikredildiği halde Semûd kavminin suçları zikredilmemiştir.”⁴⁴⁶

Başka bir görüşe göre, Semûd kıssası'nın anlatılmasının sebebi peygamberlerin sonuncusu olan peygamber efendimize muhalefet edenleri uyarmaktır. Muhalefet etmeleri halinde onların dehşetli azaplara maruz kalacaklarını haber vermektedir. Nitekim muhalefet edenlerin bir kısmı Bedir savaşında bir kısmı da başka başka yerlerde helâk olmuştur. Arap Yarımadası'nda Resûlullah'ı yalanlayan kimse kalmamıştır.⁴⁴⁷

Bir müfessir, sûrede Semûd kavminin örnek olarak seçilmesini azaba uğrayan topluluklar içinde Mekkelilere en yakın kavim olmalarına bağlamaktadır. Ona göre Hicaz'ın kuzeyinde Semûd'a ait kalıntılar mevcuttur. Mekkeliler ticaret amacıyla Şam'a giderken buradan geçmektedirler. Mevdûdî, ayrıca cahiliye dönemi şiirlerinde Semûd kavminden çokça bahsedilmesinin Arapların bu kavim ve akıbeti hakkında çok bilgi sahibi olduklarına işaret ettiğini söylemektedir.⁴⁴⁸ M. İzzet Derveze de buna yakın bir açıklama yapmaktadır.⁴⁴⁹ Buna göre Allah Teâlâ bilgi sahibi oldukları kavmi misal vererek onlar üzerinden Mekkelileri uyarmakta ve azgınlık etmeleri halinde akıbetlerinin ne olacağını göstermektedir.

Bir başka müfessir de “*Ad ve Semûd'u da helâk ettik. Bu, oturdukları yerlerden size belli olmaktadır. Şeytan onlara yaptıkları işleri süsleyip onları yoldan çıkardı. Oysa bakıp ibret alabilirlerdi (ama almadılar).*”⁴⁵⁰ Âyeti kerîmesini delil göstererek Araplar arasında Semûd kavminin öyküsünün bilindiğini söyler.⁴⁵¹

Görüldüğü üzere Şems sûresinde Semûd kavminin örnek olarak seçilmesinin hikmetine dair birçok görüş ileri sürülmektedir. Ancak meseleye değişik noktalardan bakmaları ve farklı ayrıntılara dikkat çekmeleri bakımından hepsini kıymetli buluyoruz.

Ferrâ, âyeti kerîmede geçen (طَعْوًا) kelimesi hakkında: “Tuğyan ve tağva iki mastardır. Ne varki tağva âyet başlarına yani fasılalara daha uygundur. İşte bundan

⁴⁴⁶ İbn Kayyim, a.g.e. , Cilt. 4, s. 528.

⁴⁴⁷ Bilmen, a.g.e. , Cilt. 7, s. 4046.

⁴⁴⁸ Mevdûdî, a.g.e. , Cilt. 7, s. 139.

⁴⁴⁹ Derveze, a.g.e. , Cilt. 1, s. 273.

⁴⁵⁰ Ankebut, 38.

⁴⁵¹ Ateş, **Yüce Kur'anın Çağdaş Tefsiri**, Cilt. 10, s. 495.

dolayı, bu kelime tercih edilmiş olup bu “dua” kökünden olan da’va mastarı gibidir.”⁴⁵² biçiminde bir değerlendirme yapar.

Bir görüşe göre Arapça da “tuğyan”; alışıla gelmiş mutad ölçü ve miktarı aşmak, tecavüz etmektir.⁴⁵³ Yazır, “Tağva”, kelimesinin da’va kalıbında azgınlık mânasına mastar olduğunu söyler.⁴⁵⁴ Toptaş’a göre “tağva” kelimesi “tağut” kelimesinin kökü olup, tağut ise; bu ülkede Allah’ın dediği değil, benim dediğim olur diyen adamdır.⁴⁵⁵

Bursevî’ye göre, “Semûd” kelimesinin kabile ismi olması sebebiyle “tağvaha” kelimesinde zamir müennes olarak gelmiştir. “tağva” kelimesi mastar olup tuğyan (azgınlık) mânasınadır. Ancak âyet sonlarındaki ses uyumundan dolayı tuğyan yerine tağva kelimesi kullanılmıştır.⁴⁵⁶

Tağva kelimesi hakkında söylenenlerden müfessirlerin onu itaatsizlik, haddi aşma, tahammül ve tolera edilebilirlik sınırlarını geçme ve tecavüz mânasında anladıkları söylenebilir.

Müfessirlerin âyeti kerîmenin tefsirine dair söylediklerine gelince; İbn Abbas, Semûd’un tağvasından maksadın ona vaat edilen azap olduğunu söyler.⁴⁵⁷

Mücâhid, “tağva” kelimesini masiyet olarak anlamlandırır.⁴⁵⁸ Bu yoruma göre anlam, “*masiyetleri sebebi ile yalanladılar*” şeklinde olur.

Kurtubî, (ö. 671/1273) Sâlih (a.s)’ın Semûd kavmine, “*deveye zarar verirlerse Allah Teâlâ’nın onları cezalandıracağını*” söylediğini ve Semûd kavminin onu yalanlamasının bu sözünü yalanlamak mânasında geldiğini ifade eder.⁴⁵⁹

İbn Kesîr, âyeti kerîmeyi, “isyan ve azgınlıkları sebebiyle peygamberlerini yalanladılar.” Şeklinde tefsir eder. Muhammed İbn Ka’b el-Kurâzî, (بَطَّغُوِيَهَا) kelimesine bütünüyle anlamı verir fakat İbn Kesîr buna katılmaz.⁴⁶⁰

⁴⁵² Râzî, a.g.e. , Cilt. 23, s. 173.

⁴⁵³ Râzî, a.g.e. , Cilt. 23, s. 174.

⁴⁵⁴ Yazır, a.g.e. , Cilt. 8, s. 5864.

⁴⁵⁵ Toptaş, a.g.e. , Cilt. 8, s. 283.

⁴⁵⁶ Bursevî, a.g.e. , Cilt. 10, s. 58.

⁴⁵⁷ Arslan, a.g.e. , Cilt. 16, s. 31.

⁴⁵⁸ Mahzumî, a.g.e. , s. 733.

⁴⁵⁹ Ebu Abdullah ibn. Ahmet İbn. Ebi Bekir İbn. Ferih el-Ensari el-Hazreci Şems, **Kurtub Tefsiri**, Thk: Ahmet el-Berdunî ve İbrahim Edfiş, 2. Baskı, Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Cilt. 20, 1964, s. 79.

Râzî, âyeti kerîmenin tefsiri hakkında farklı iki görüşten bahsetmektedir. Bu görüşlerin birincisine göre, Semûd tuğyanı (azgınlığı) sebebiyle yalanlamaktadır. İnsanlar arasında “Allah’a karşı olan cüretinden ötürü bana zulmettin” tabirinin kullanılmasını da delil gösterirler. Bu görüş sahiplerine göre mâna, “Onların tuğyan ve azgınlıkları, onları Allah’ı yalanlamaya sürüklemiştir.” şeklinde olur.

İkinci görüşe göre ise, Tağva kendisi sebebiyle helâk edildikleri azabın adıdır. Buna göre mâna, “Semûd başlarına gelecek olan azabı yalanladı...” biçiminde olur. Bu da, “Onlar, kendilerine uyarıda bulunduğu o azabın geleceğini kabullenmemek sûreti ile resullerini tasdik etmediler...” demektir. Arapçada “tuğyan” alışıla gelmiş mutat olmuş olan ölçü ve miktarı aşmak, tecavüz etmek manasında kullanıldığı için Semûd kavmine gelen azabın “tağva” diye isimlendirilmesi mümkündür. Çünkü bu azap, alışıla gelmiş miktarı öteye geçen, görülmedik bir sayha yani nara (veya kasırğa) idi.⁴⁶¹

Bir müfessir, kayaları kesip şekillendiren Semûd kavminin güçlerine güvenerek azgınlıkları nedeniyle peygambere inanmayıp onu yalanladıklarını söyler.⁴⁶² Bir diğer müfessir, âyeti kerimeyi “*Semûd kavmi azgınlıkları sebebiyle yalanladı.*” şeklinde tefsir eder. İbn Arabî, Ebu’l-Ferec, (ö. 1311/1893) ve Celâleyn tefsirinde de âyet-i kerimeye aynı şekilde mâna verilir.⁴⁶³

Diğer bir müfessir, âyeti kerîmede Semûd kavminin azgınlıklarının, onları yalanlamaya ve sonunda helâke sevk ettiğinin bildirildiğini söyler. Sâbûnî ise Semûd kavminin taşkınlıkları yüzünden peygamberlerini yalanladıklarını ifade eder.⁴⁶⁴

Bir yoruma göre âyeti kerîme: “Azgınlıkları sebebiyle hakkı yalanladılar; çünkü onları buna sevk eden azgınlıkları idi.” şeklinde tefsir etmektedir. Ayrıca Semûd kavminin helâk edilmesinin benzer durumda olanlara dünyada ve âhirette sonlarının ne

⁴⁶⁰ İbn Kêsir, a.g.e. , Cilt. 15, s. 8482.

⁴⁶¹ Beydâvî, a.g.e. , Cilt. 4, s. 690.

⁴⁶² Yazır, a.g.e. , Cilt. 8, s. 5864.

⁴⁶³ Bursevî, a.g.e. , Cilt. 10, s. 58; Arabî, a.g.e. , Cilt. 2, s. 1456; Ebü’l-Ferec, a.g.e. , Cilt. 6, s. 470; Celâlettin el-Mahallî ve Celâlettin es-Suyutî, **Celaleyn Tefsiri**, 1. Baskı, Darü’l-Hedis Yayınları, (ty.), s. 810.

⁴⁶⁴ Sâbûnî, a.g.e. , Cilt. 3, s. 539.

olacağını göstermesi bakımından önemine değinmektedir.⁴⁶⁵ şeklinde tefsir edilmektedir.

Bir başka yorumda bu âyetin azgınlığın insanları sonunda peygamberi yalanlamaya götürdüğüne işaret ettiği söylenir. Ayrıca anlatım düzeninden, azgınlığında peygamberleri yalanlamanın da kötülük ve nefsi kötülöklere gömmek olduğunun anlaşıldığını ifade edilir.⁴⁶⁶

Bir yorumda ise Semûd kavminin hidâyetleri için gönderilen Hz. Sâlih'in peygamberliğini yalanladıkları söylendikten sonra Sâlih (a.s)'ı yalanlamalarının ve ona isyan etmelerinin sebebi ise fücür ve fısıkı terk etmeye ve takvayı kabul etmeye hazır olmamalarına bağlanır.⁴⁶⁷

Diğer bir görüşe göre, Semûd kavmi, azgınlık, küfür ve isyanları sebebiyle Sâlih (a.s)'i yalanlamıştır. Ona cephe almış peygamberliğini yalan saymışlardı.⁴⁶⁸

Müfessirlerin söylediklerinden Semûd kavminin taşları oyarak binalar ve su deposu yapacak kadar mimaride ileri bir düzeye ulaşan, şehirler kuran ve belli bir dönem müreffeh bir hayat yaşayan sonra putperest olan bir kavim olduğu anlaşılmaktadır. Âyet-i kerîmede geçen “azgınlığı sebebiyle yalanladı” ifadesine yüklenen anlama gelince, “uğrayacakları azabı yalanladıkları” mânasını verenler olmasına karşın genellikle “Semûd kavminin azgınlıkları sebebiyle Hz. Salih'i yalanladıkları” biçiminde mâna verildiği görölmektedir. Buna göre Allah Teâlâ, Sâlih (a.s)'i onlara bir uyarıcı olarak göndermiş, apaçık bir mucize olarak deveyi vermiş, fakat onlar geçerli bir sebepleri olmamasına rağmen ona iman etmeyip isyan etmişlerdir. Müfessirler azgınlığın yani iradeyi menfî yönde kullanmanın insanları sonunda peygamberi yalanlamaya, ona muhalefet etmeye, dolayısıyla Allah (c.c)'a itaatsizliğe kadar sürükleyeceği hakikatine de dikkat çekmektedirler.

2.2.11. On İkinci Âyet

(لِذَٰلِكَ أَنبَغْتُ أَنفِيقَهَا): *Hani onların en bedbaht olanı (fesat çıkarmak için) ileri atılmıştı.*

⁴⁶⁵ İbn Acibe el-Haseni, a.g.e, Cilt. 11, s. 25.

⁴⁶⁶ Havvâ, a.g.e. , Cilt.15, s. 223.

⁴⁶⁷ Mevdûdi, a.g.e. , Cilt. 7, s. 139.

⁴⁶⁸ Bilmen, a.g.e. , Cilt. 7, s. 4045.

On birinci âyet-i kerîmede Semûd kavminin azgınlıkları sebebiyle yalanlamalarından bahsedilirken bu âyette içlerinden azgınlıkta en ileride olanına atıfta bulunulduğu görülmektedir.

İbn Kesîr, Ahmed İbn Hanbel'in İbn Ümeyr'den onunda Abdullah İbn Zemâ'dan rivâyet ettiği bir hadise yer verir. Buna göre Resulüllah hutbede dişi deveden söz ederek, onu öldüreni anlatmış ve: “*en azgınları ileri atıldığında*” buyurarak kötülükte aşırı giden güçlü, kuvvetli ve kavmi içerisinde sözü dinlenen Ebu Zem'a gibi bir adam öne atıldı buyurmuştur.⁴⁶⁹ Bu durumda hadis-i şerifin âyeti kerîmede geçen (أَشْفِيهَا) ifadesi ile bir kişiyi kastettiği, o kişinin ileri atılmasından muradında deveyi öldürmek için yaptığı girişim olduğu ifade edilebilir

İbn Kesir, âyet-i kerîmede geçen kabilenin en azgınının deveyi boğazlayan Kudâr İbn Salif olduğunu, bu kişinin kabilesi içinde değerli, sözü dinlenen, lider konumunda bulunduğunu ve Kamer sûresi 29. âyet-i kerîmede (Arkadaşlarını çağırdılar, oda sarılarak onu kesti) bu kişiye atıfta bulunulduğunu söyler.⁴⁷⁰ İbn Acîbe ve Süleyman Ateş de âyet-i kerîmede anılan kişinin Kudâr İbn Salif olduğunu ifade eder.⁴⁷¹

Bir müfessir, âyet-i kerîmede geçen “şaki” kelimesiyle kimin kastedildiğine dair iki farklı görüşten bahseder. Birinci görüşe göre en şaki kimse birçok tefsirde adı geçen Kudâr İbn Salif'tir. Bu kimse darbı mesel olacak kadar meşhur olmuştur. Öyle ki Arapçada “falanca Kudâr'dan daha uğursuzdur” denilmektedir. Bu kimse Sâlih (a.s)'e ilk itiraz edendi. İkinci görüşe göre bu ifade ile bir topluluk kast edilmiştir. Bu, ism-i tafdüli muzaf kılıp da “bu ikisi insanların en faziletlisidir” (فضلا ناسا هاذان) ve “bunlar insanların en faziletlieleridir” (افضلکم هؤلاء) demek suretiyle onu müfred, cemi, müzekker ve müennes müsavi kabul etmek gibi, müfret lafız üzere gelmiş bir ifadedir. Bu husus Allah (c.c)'ın, “onu yalanladılar da deveyi boğazladılar. ” (فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوْهَا) ifadesinin

⁴⁶⁹İbn Kesîr, a.g.e., Cilt. 15, s. 8483.

⁴⁷⁰ İbn Kesîr, a.g.e. , Cilt. 15, s. 8483.

⁴⁷¹ İbn Acîbe el-Haseni, a.g.e. , Cilt. 11. s. 25; Ateş, *Yüce Kur'anın Çağdaş Tefsiri*, Cilt. 10, s. 494.

çoğul gelmesiyle desteklenir. Şimdi “onların en faziletlieleri” (افاضلهم) denilebildiği gibi, “o kavmin en şakileri” (اشقوها) de söylenebilir.⁴⁷²

Bir müfessire göre, bu âyeti kerimeden murad, Semûd kavminin en şakisi olan kişinin Sâlih (a.s)’e mucize olarak gönderilen deveyi kesmek için ileri atılmasıdır.⁴⁷³

Bir diğer müfessir, âyeti kerîmeyi; “Semûd kavminin en bedbahtı olan Kudâr b. Salif, kendisini buna teşvik eden kimsenin isteğine uyararak deveyi kesmek için atıldığında.” şeklinde tefsir eder. Bu fikrini de Keşfu’l-Esrar’ı kaynak göstererek “el-İnbiâs” fiilinin bir sebepten dolayı itaate atılmak anlamına geldiğini söyleyerek temellendirmeye çalışır.⁴⁷⁴

Bir yoruma göre sûrede bahsedilen yalanlamanın görünen alameti bu âyeti kerîmeyle anlatılan andır. Bu an içlerinden en azgın bedbahtları olan ve Kudâr b. Salif diye meşhur olan kişinin azap tehdidini yalanlayarak deveyi tepelemeye kalkıştığı esnada meydana gelmiştir. Ve bütün kavim ona ve yanındakilere mani olmayıp sustukları ve onları yapacakları kötü işte serbest bıraktıkları için yalanlamakta ve azgınlıkta ona ortak olmaktadır.⁴⁷⁵

Bir müfessir, âyeti kerîmeyi; “Kabilenin en azgını ileri atılıp azgınlık ve yalanlamanın zirvesi demek olan deveyi kesme işini bitirdiğinde.” biçiminde tefsir eder. O, azgınlık ve yalanlamanın ise nefsi kötülöklere gömmek olduğunu ifade eder. Burada belli bir kasıtle ileri atılma ifadesi kullanılarak sebepleri güçlü bir azgınlıktan kaynaklanan çirkin bir planlamaya işaret edildiğini dile getirir.⁴⁷⁶

Bir müfessire göre, sûrede (أشقيها) “en azgını” diye ifade edilen kişi bütün kavmi bozarak azdıran, peygamberi yalanlamaya sevk eden Kaddâr İbn Salif veya bir topluluktur.⁴⁷⁷

Bir müfessire göre de, kavmin en öne atılan facir, isyankâr bir ferdi olan Kudâr b. Salif isimli bir kâfir, Salih (a.s)’in ortaya koyduğu mucizeye karşı sükastde

⁴⁷² Râzî, a.g.e. , Cilt. 23, s. 174.

⁴⁷³ Beydâvî, a.g.e. , Cilt. 45, s. 316.

⁴⁷⁴ Bursevî, a.g.e. , Cilt. 10, s. 58.

⁴⁷⁵ Yazır, a.g.e. , Cilt. 8, s. 5864.

⁴⁷⁶ Havvâ, a.g.e. , Cilt. 15, s. 223.

⁴⁷⁷ Ateş, **Yüce Kur’anın Çağdaş Tefsiri**, Cilt. 10, s. 494.

bulunmak için ayaklanmış, kabilesi de onun bu hareketine razı olup cinâyetine iştirak etmişlerdir.⁴⁷⁸

Müfessirlerin açıklamalarına bakıldığında çoğunluğun âyette atıfta bulunulan şahsın Kudâr İbn Salif olduğu kanaatinde olduğu görülmektedir. Bununla beraber âyeti kerîmede “en şaki” ifadesi ile bir şahıstan değil de topluluktan bahsedildiği de söylenmektedir. Âyeti kerîmede (إِذْ أَنْبَعَتْ) ifadesi ile anlatılmak istenenin ise Kudâr İbn Salif diye nitelenen şahsın mucize olarak gönderilen deveyi kesmek için yaptığı girişim olarak izah edilmektedir. Kudâr İbn Salif’i birilerinin ileri sürdüğü onunda bu işe giriştiğini söyleyenlerde mevcuttur. Bununla beraber birinci görüşün daha çok kabul gördüğü ifade edilebilir. Ancak iki durumdan hangisi gerçekleşmiş olursa olsun şu bir gerçek ki; Kudâr İbn Salif bu çirkin işe girişti ve kavmi ona engel olmaya çalışmadı. Hatta ona destek oldular.

2.2.12. On Üçüncü Âyet

(فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَتُ اللَّهِ وَسُقْيِيهَا): *Allah’ın resulü de onlara şöyle demiştir: “Allah’ın devesini ve onun su içme hakkını koruyun.”*

Dişi devenin nereden ve nasıl çıktığı Kur’ân’da açık bir şekilde yer almamaktadır. Ancak deve ile ilgili haberlerden (هَضْبَةٌ) diye tabir edilen yalçın kayadan ibaret olan bir tepeden çıkarılmış olduğu söylenir.⁴⁷⁹ Râzî de âyette adı geçen devenin kayadan çıktığını haber vermektedir.⁴⁸⁰ Bu konuda onbirinci âyette Râzî’nin daha şümüllü izahına yer verilmişti.

Bir görüşe göre, Allah (c.c) Âd kavmini helâk edince yerlerini Semûd kavmi aldı. Bunlar uzun süre refah içerisinde yaşadı. Sonra putperest oldular. Allah Teâlâ, Sâlih (a.s)’i peygamber olarak görevlendirdi. Kavmi ona “Bayram günü bizimle gelirsin. Biz de putlarımızı getiririz. Sen ilahından, biz de putlarımızdan isteriz. Senin duan kabul olursa biz sana uyarız; bizim duamız kabul olursa, sen bize uyarısın” dediler. Sâlih (a.s) onlarla birlikte (sahraya) geldi. Kavmi, Sâlih (a.s)’dan bir kayadan büyük bir deve çıkarmasını istediler. O da bunu yaptığı takdirde risaletini tanıyacaklarına dair

⁴⁷⁸ Bilmen, a.g.e. , Cilt. 7, s. 4045.

⁴⁷⁹ Yazır, a.g.e. , Cilt. 9, s. 384.

⁴⁸⁰ Râzî, a.g.e. , Cilt. 20, s. 626.

onlardan söz aldı. Sonra iki rek'at namaz kılıp Allah'a dua etti. Derken kaya yarıldı ve içerisinden oldukça büyük dişi bir deve çıktı. Kavmin içecek suları çok kısıtlıydı. Bu yüzden suyun tamamını bir gün deveye, bir günde bütün kavme olmak üzere sırayakoydular.⁴⁸¹

Süddî'ye göre su içme sırası deveye olduğu gün iki dağın ortasına girip yamaçlara çıkıp orada otlardı. Sonra da gelip su içer ve ondan bütün kavme yetecek kadar süt sağılırdı. Yanında bir yavrusu vardı ve su sırası Semûd kavmi'nde olduğu gün deve onların yanına gelmezdi.⁴⁸²

Bir müfessir, âyet-i kerîmeyi şöyletefsir eder: “Sâlih (a.s) onlara Allah'ın dişi devesine dikkat edin. Ona kötülükle dokunmaktan sakının. Su içerken de ona saldırmayın. Çünkü bir gün sizin, bir gün onun içme günüdür, demişti.”⁴⁸³

Bir görüşe göre, Allah Teâlâ tarafından deve ve kavmin diğer hayvanları için belirlenen su içme günlerine Semûd kavmi kendi hayvanlarının zarar gördüğünü ileri sürerek riâyet etmek istemiyorlardı. Ve deveyi boğazlamayı düşünüyorlardı. Sâlih (a.s)'ın Semûd kavminin deveyi öldüreceğini duyması üzerine; “*Bu Allah'ın Devesi ve hem Allah'ın birliğine hem de benim peygamberliğime işaret eden bir mucizedir. Bu yüzden ona bir kötülük yapmaktan ve sırası geldiğinde su içmesine mani olmaktan sakınınız*” dedi. Müfessir, Sâlih (a.s)'ın uyarıyı kısaca (نَاقَتِ اللَّهِ وَسُقِيِّهَا) “*Allah'ın Devesi ve onun su hakkı*” diye yapmasının konunun daha önce geçtiğini ve uyarı için bu kadar sözün yettiğini yani kavminin devenin su içme hakkına saygı duymadığını ve Sâlih (a.s)'in onları daha öncede uyardığının göstergesi olduğunu ifade etmektedir.⁴⁸⁴

Ona göre, Kamer sûresinde geçen (إِنَّا مُرْسِلُو النَّاقَةِ فِتْنَةً لَّهُمْ...) “*Gerçekten onlara imtihan olmak üzere, o dişi deveyi gönderen biziz...*”⁴⁸⁵ âyeti kerîmesini tefsir eden müfessire göre, mucizede bir imtihandır. Mucize sayesinde mükâfat hak edenin durumunun azap hak edeninkinden ayrılır. Ona göre, devenin kayadan doğması, peygamberin doğruluğunu ortaya koyma adına bir mucizedir. Semûd kavmine

⁴⁸¹ Râzî, a.g.e. , Cilt. 10, s. 486.

⁴⁸² Râzî, a.g.e. , Cilt. 10, s. 480.

⁴⁸³ İbn Kesîr, a.g.e. , Cilt. 15, s. 8483.

⁴⁸⁴ Râzî, a.g.e. , Cilt. 23, s. 175.

⁴⁸⁵ Kamer, 54/27.

gönderilmesi, onların arasında dolaşması ve kavmin suyunun deve ile nöbetleşe kullandırılması ise bir fitne (imtihan vesilesi) dir.⁴⁸⁶

Bir yoruma göre deveyi Allah Teâlâ'ya izafe etmek devenin şanına tazim için olduğu gibi, Semûd kavmini korkutma amacı da taşır. Zira deve Allah'a ait olunca azıcık akli olan Allah'ın azabından sakınması gerektiğini anlar.⁴⁸⁷

Bir müfessir, âyeti kerîmeyi: "O azgın gruba Sâlih (a.s) şöyle demişti: Allah'ın devesini bırakın. Ona dokunmaktan ve ona bir kötülük yapmaktan sakının. Onu bırakında kendisine ayrılan sudan içsin. Çünkü su içmek için onun için bir gün, sizin içinde bir gün ayrılmıştır. Onun nöbetinde ona dokunmayın."⁴⁸⁸ biçiminde tefsir eder.

Bir yoruma göre de, Allah Teâlâ'nın Sâlih (a.s)'ten Allah'ın Resulü diye bahsetmesi, peygambere itaatin gerekliliğine işaret etme ve onların isyanlarını ve azgınlıklarını ortaya koyma amacı taşır. Deveden (نَاقَتَ اللَّهِ) "*Allah'ın devesi*" diye bahsedilmesi ise devenin şerefli bir deve olduğunu vurgulama amacı taşır. O, Sâlih (a.s)'in kavmine: "Allah'ın vahdaniyetine kudretinin mükemmelliğine ve benim peygamberliğime delil olan Yüce Allah'ın devesini bırakın, onu kesmeyin ve su içme nöbeti geldiğinde onu kovmayın." diye nasihat ettiğini söyler.⁴⁸⁹

Bir görüşe göre de Semûd kavmi azgınlıkları sebebiyle nebilerini yalanlayınca nasihat olmak üzere onlara hitap olarak Sâlih (a.s); "Koyu verin Allah'ın devesini kendi haline, su içmesine mani olmayın. Zira deve Allah (c.c)'ındır. Ona dokunmak sizin için azaba sebep olur" diye nasihat etmiştir.⁴⁹⁰

Müfessirlerin söylediklerinden Allah Teâlâ'nın Semûd kavmine mucize olarak göndermiş olduğu deve için ona kötülük ile dokunmamaları, hakkına saygı göstermeleri ve suyun bir gün ona bir günde kendilerine tahsis edilmesi gibi kurallar koyduğu anlaşılmaktadır. Semûd kavmininise bu kurallara uymadığı ve bu yüzden Sâlih (a.s)'in onları Allah Teâlâ'nın cezalandırmasına karşı ikaz ettiği anlaşılmaktadır.

⁴⁸⁶ Râzî, a.g.e. , Cilt. 20, s. 10.

⁴⁸⁷ Ebüssuûd Efendi, **İrşâdü'l-'Akli's-Selîm**, Darü İhyai-Terasi el-Arabi, Cilt. 9, Ty, s. 164.

⁴⁸⁸ Zühayli, a.g.e. , Cilt. 15, s. 648.

⁴⁸⁹ Bursevî, a.g.e. , Cilt. 10, s. 59.

⁴⁹⁰ Vehbi, a.g.e. , Cilt. 15, s. 6465.

2.2.13. On Dördüncü Âyet

(فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَذَمَّتْ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ بِذُنُوبِهِمْ فَسَوَّيْهَا): *Fakat onlar onu yalanladılar ve deveyi boğazladılar. Bunun üzerine rableri, suçlarından dolayı onları helak etti ve kendilerini yerle bir etti.*

On üçüncü âyet-i kerîmede Sâlih (a.s)’in kavmini kendine itaat etmeleri ve devenin hakkını gözetmeleri hususunda uyardığından bahsedilmişti. Bu âyeti kerîmede ise Semûd kavminin Allah (c.c)’ın elçisinin uyarılarını duymazlıktan gelmelerinden, deveyi öldürmelerinden ve topluca helâk edilmelerinden bahsedilmektedir.

Bir müfessir, âyeti kerîmeyi: “Allah’ın Peygamberinin onlara getirdiği gerçeği yalanlayıp ardından da dişi deveyi kestiler. Halbu ki Allah, o dişi deveyi kendilerine bir mucize ve aleyhlerine bir delil olmak üzere kayadan çıkarmıştı. Rableri onlara kızıp yere geçirdi. Üzerlerine inen cezayı eşit kıldı.”⁴⁹¹ biçiminde tefsir eder.

Katâde’ye göre Semûd kavminin en azgını olan Kudâr İbn Salif deveyi kesmeden önce büyük küçük, kadın erkek herkesin onayını almış, milletin hepsi devenin kesilmesi işine razı olarak işlenen suça ortak olunca da günahları sebebiyle Allah (c.c) onları topluca ve eşit olarak yere geçirmişti.⁴⁹²

Bir diğer müfessir, on birinci âyet-i kerîmede (أَشْقِيْهَا) kelimesi ile kastedilenin bir kişi veya bir grup olma ihtimallerine göre değerlendirme yapmıştı. Bu âyeti kerîmede geçen (فَعَقَرُوهَا) ifadesi hakkında ise boğazlama işini Kudâr İbn Salif diye bilinen bir kişinin yaptığığın mümkün olduğunu ve “Oda kılıca sarılarak kesti...”⁴⁹³ âyeti kerîmesinin de bu durumu desteklediğini ifade eder.⁴⁹⁴

Arabî, âyet-i kerîmeyi, “Rableri günahları ile onları toptan helâk etti, orayı dümdüz etti” şeklinde tefsir eder.⁴⁹⁵

Bir görüşe göre, helâk edilen her kavmin bir helâk gerekçesi olduğu gibi Semûd kavminin de bir helâk sebebi vardır. Semûd kavminin helâk edilmiş sebebi gönderilen

⁴⁹¹ İbn Kesîr, a.g.e. , Cilt. 15, s. 8483.

⁴⁹² İbn Kesîr, a.g.e. , Cilt. 15, s. 8483.

⁴⁹³ Kamer, 54/20.

⁴⁹⁴ Râzî, a.g.e. , Cilt. 23, s. 176.

⁴⁹⁵ İbn’ül-Arabî, a.g.e. , Cilt. 2, s. 1456.

mucize ile hakikat kendilerine apaçık gösterilmiş olmasına rağmen peygambere itaat etmemeleri idi. “*Semûd’a da gelince biz onlara doğru yolu gösterdik, fakat onlar körlüğü hidâyete tercih ettiler.*”⁴⁹⁶ âyet-i kerimesi de buna işaret etmektedir.⁴⁹⁷

Bir görüşe göre ise, âyet-i kerîmenin (فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوها) bölümünde Semûd kavminin en azgını, onun beraberindekiler ve dolayısıyla Semûd kavminin O, “sakın ha yapmayın” demesine ve korkutmasına rağmen Allah’ın elçisine inanmamaları, onu yalanlamaları ve deveyi öldürmeleri kast edilir. “a’kr” kelimesi ile de bir hayvanın ayaklarını biçip yıkarak öldürmek kast edilir.⁴⁹⁸ Bu yoruma göre deveyi boğazlamadan önce ayaklarını keserek onu yere düşürmek sûreti ile ona işkence edilmişti.

Bir müfessir, Kur’ân-ı Kerîm de geçtiği üzere Semûd kavminin deveyi kestikten sonra Sâlih (a.s.)’e “*Bizi korkuttuğun azabı getir*”⁴⁹⁹ dediklerini, Hz. Sâlih’inde onlara “*Üç gün evlerinizde rahatça yaşayın, sonra azap gelecek. Bu öyle bir uyarıdır ki yalan çıkmayacak.*” dediğini ifade eder.⁵⁰⁰

Bir başka müfessir, (ö. 741/1341) (فَدَمَدَمَ) kelimesiyle ifade edilen azabı, Semûd kavminin kökünü kazıyacak biçimde yok edilmesi, Allah Teâlâ’nın hiçbirinin kurtulamayacağı şekilde azabı üzerlerine kapatması ve küçük büyük, zengin fakir hiçbiri kurtulmaksızın hepsinin aynı şekilde cezalandırılması biçiminde açıklar.⁵⁰¹

Zühayli, âyeti kerîmeyi şöyle tefsir eder: “Onları azapla uyarması konusunda onu yalanladılar, onları uyarılmış olduğu cezaya aldırış etmeyip en kötülerini deveyi kesti. Bütün kavmi yaptığına razı oldu. Bunun sonucu olarak da Allah Teâlâ’nın onlar için kayadan bir mucize ve aleyhlerine bir delil olarak çıkardığı deveyi boğazladılar.”⁵⁰²

Bir yorumda, Allah Teâlâ’nın azabı sadece deveyi kesenlere değil de Semûd kavminin tamamına göndermesinin, insanlara Allah’a, resulüne ve kitabına karşı harp

⁴⁹⁶ Fussilet, 41/15.

⁴⁹⁷ Kayyım, a.g.e. , Cilt. 4, s. 529.

⁴⁹⁸ Yazır, a.g.e. , Cilt. 8, s.5 864.

⁴⁹⁹ A’râf, 7/77.

⁵⁰⁰ Mevdûdî, a.g.e. , Cilt. 7, s. 139.

⁵⁰¹ Sâbûnî, a.g.e. , Cilt. 7, s. 27.

⁵⁰² Zühayli, a.g.e. , Cilt. 15, s. 648.

açanları destekleyenlerin (gönülden de olsa) onlarla beraber cezayı hak etmiş olacağı mesajını verdiği ifade edilir.⁵⁰³

Âyet-i kerîmede geçen (دَمَمَ) kelimesi hakkında Zeccâc, kapatma (örtme) ve bürüme; Vahidî, kapatmak (kuşatmak ve sarmak mânasına); Müerrih, bir şeyin kökünü kazımak diye ifade eder. Mukâtil'e göre (دَمَمَ) kelimesi helâk neticesinde Semûd kavminin evlerinin mezarları ile bir olacak şekilde yerle bir olması mânasına gelir.⁵⁰⁴ Ferrâ ise (دَمَمَ) kelimesini titretmek olarak açıklar.⁵⁰⁵

Âyet-i kerîmede geçen (دَمَمَ) kelimesi, bir şeyi yere yapıştırmak ve onu sürte sürte ezmektir.⁵⁰⁶ Küçük büyük hiç kimseyi ayırmadan hepsini içine alan bir azaptır."⁵⁰⁷ Süddî ile Yahyâ b. Sellâm⁵⁰⁸ (ö. 200/815) da aynı görüştedir.⁵⁰⁹ Bir görüşe Toprağın altında bırakmak sûreti ile yerle bir etmektir.⁵¹⁰ Bir topluluğu günahlarından dolayı kökünden yok etmektir.⁵¹¹ Çepe çevre kuşatan, herkesi eşit olarak kapsayan ve zelzele sonucu toprağın altına geçiren bir helâktir.⁵¹²

Bursevî'ye göre, âyet-i kerîmede geçen "demdeme" fiili aslında her tarafını yağ kaplamış ve yağsız hiçbir yeri kalmamış olan deve için söylenen "nakatun medmunetün" ifadesinden alınmadır. Fiil aslında üç harfli iken "demdeme" şeklinde "dal" harfinin eklenmesi ile dört harfli yapılmıştır. Bu, kuşatma anlamında pekiştirmeyi sağlamak için yapılmıştır.⁵¹³

Bir yorumda Arapların "demmemtü alâ fulânin" dedikleri, bunu pekiştirmek için "demmemtü" dedikleri, daha da pekiştirmek ve mübalağa yapmak için "demdemtü"

⁵⁰³ Toptaş, a.g.e. , Cilt. 8, s. 284.

⁵⁰⁴ Ebu'l-Ferec, a.g.e. , Cilt. 6, s. 471.

⁵⁰⁵ Arslan, a.g.e. , Cilt. 16, s. 32.

⁵⁰⁶ Yazır, a.g.e. , Cilt. 9, s. 269.

⁵⁰⁷ Beydâvî, a.g.e. , Cilt. 5, s. 316.

⁵⁰⁸ Asıl adı Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe et-Teymî'dir. 124 (742) yılında Kûfe'de doğdu. Kufe ve Basrada ilim tahsil etti. Hadis ilminde önemli mesafe aldı. İlim ve Kültür merkezlerini dolaştı. Sayısız âlimle görüştü. Çok güçlü bir hafızaya sahipti. Ticaret maksadıyla Mısır üzerinden Kuzey Afrika'nın ilim ve ticaret merkezi olan Kayrevan'a gitti ve buraya yerleşti. Tefsir dersleri verdi. Tefsirini burada yazdı. Kuzey Afrika ve Endülüs'te kendisine ilk Kur'an tefsiri nisbet edilen âlimdir; İsmail Cerrahoğlu, "**Yahyâ b. Sellâm**", DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/yahya-b-sellam> Erişim Tarihi: 23.02.2019.

⁵⁰⁹ Ebu'l-Ferec, a.g.e. , Cilt. 6, s. 470.

⁵¹⁰ Râzî, a.g.e. , Cilt. 23, s. 176.

⁵¹¹ Havvâ, a.g.e. , Cilt. 15, s. 223.

⁵¹² Vehbi, a.g.e. , Cilt. 15, s. 6467.

⁵¹³ Bursevî, a.g.e. , Cilt. 10, s. 59.

dedikleri ve sözlükte bu kelimenin herhangi bir şeyin diğer şeyi her yanından kuşatması anlamına geldiği söylenir.⁵¹⁴

Yazır, üç çeşit âyetten (Allah (c.c)'ın kudretine delalet eden alâmet, mucize vs.) bahseder. İlk âyeti her şeyde Allah Teâlâ'nın bir âyetinin (mucize, ibret) olması ve O'nun birliğine delalet etmesi olarak tarif eder ve âlimlerin bu âyetler üzerinde tefekkür ettiğini söyler. İkinci âyeti, gök gürültüsü ve güneş tutulması gibi alışlagelmiş durumlar olarak açıklarken cahillerin idrakinin bunda olduğunu ifade eder. Olağanüstü durum diye nitelediği üçüncü türü ise peygamberlerin mucizeleri ve velilerin kerâmetleri olarak niteler. Peygamber mucizeleri arasında da “âyât-ı mukteraha” diye bir türden bahseder ki, bunlar bir kavme gösterilir de eğer o kavim peygamberi yalanlarsa Semûd kavmi gibi kökleri kesilecek biçimde helâk edilirler.⁵¹⁵ Bu yoruma göre Semûd kavmine doğruluğunda şüphe barındırmayacak biçimde açık mucize gösterilmiş, fakat onlar hakikati ayan beyan görmelerine rağmen azgınlıkları sebebi ile inkâr etmişlerdi. Allah Teâlâ da onları helâk etmişti.

Bir yorumda kavimlerin işledikleri suç ile cezalandırılma yöntemleri arasında benzerlik olduğundan bahsedilir. Bu yoruma göre Semûd kavminin cezalandırılma biçimi de onların deveyi öldürme şekli ile irtibatlıdır. Deveyi ayaklarını kesmek sureti ile dizlerinin üzerine çökerterek bağırtı bağırtı işkence ile öldürmüşlerdir. Semûd kavmi mensupları da sarsıntının dehşetinden tıpkı öldürülen deve gibi çaresizce dizüstü çökekalmıştır. Devenin bağırışına denk korkunç bir gürültü ile dizüstü çökmek sureti ile helak edilmişlerdir. Böylece daha ölmeden zilleti yaşamışlardır.⁵¹⁶

Müfessirlerin açıklamalarına göre, Sâlih (a.s)'in bütün uyarılarına rağmen Semûd kavmi onu dinlememiş, kendilerine mucize ve imtihan vesilesi olarak gönderilmiş olan dişi devenin su içme hakkına riâyet etmemiş, ona kötü muamelede bulunmuş ve en sonunda onu boğazlamışlardı. Şüphesiz bu Allah Teâlâ'nın göndermiş olduğu peygamberi ve mucizeyi tanımamak ve onu görmezden gelmek anlamına geliyordu. Dolayısıyla Allah Teâlâ'ya açıkça isyan oluyordu. Bu durum karşısında

⁵¹⁴ Bursevî, a.g.e. , Cilt. 10, s. 59.

⁵¹⁵ Yazır, a.g.e. , Cilt. 5, s. 3184.

⁵¹⁶ Resul Ertuğrul, Kur'an'da Helâk Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu -I-, **Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 5, 2017, s. 179.

Allah (c.c)'ın âyeti kerîmede (تَمَدَّمَ) diye ifade buyurduğu yolla helâk edildikleri anlaşılmaktadır.

Deveyi kesen bir kişi olmasına rağmen cezalandırmanın toplu olduğu görülmektedir. Müfessirlerin ifadelerinden bunun sebebi Kudâr İbn Salif, bu kötü fiili işlerken kavminin ona engel olmaması, onu teşvik etmesi ve bir şekilde bu kötü fiilin yapılmasına onay vermesidir. Bu ilahi kaide o zaman olduğu gibi bu günde yürürlüktedir. Dolayısıyla bugün bir takım kötülükler yaşanırda toplumda kötülüklerin yanlışlığını dile getiren, ona engel olmaya çalışan birileri olmazsa ve kötülükler görmezden gelinirse bu Allah Teâlâ'nın hoşnut olacağı bir durum olmaz. Bunun dünyevi ve/veya uhrevi neticeleri olur.

Kur'ân- Kerîm'in Salih (as) ile kavmi arasında geçen olayları anlatırken devenin su içme hakkından bahsetmesi ve ona yapılan muamele neticesinde Allah'ın Semûd kavmini helak etmesi, hayvan haklarına saygı bağlamında da düşünülebilir. Buna göre insanların haklarının gözetilmesi ne kadar önemli ise Allah'ın yarattığı, yaşattığı ve nimetlendirdiği hayvanların haklarına saygı göstermek de o kadar mihimdir. Allah'a muhtaç olma ve O'nun tarafından rızıklandırılma bakımından insanla hayvan eşittir. Bu hakkın ihlali ise Allah'ın gazabını celbeder.

Demdeme kelimesine genellikle helâkın herkesi içine alacak kadar kapsayıcı ve kuşatıcı olması ve cezalandırmanın şiddetine atıfta bulunma adına pekiştirme manâlarının yüklendiği görülmektedir. Buna göre deprem biçiminde de ifade edilebilecek bir şekilde gerçekleşen helâk ile birlikte Semûd kavmine ait ne varsa yerle bir olmaktadır. İçlerinden küçük büyük farkı gözetmeksizin azabın herkese ulaştığı ve hatırı sayılır bir süre müreffeh bir hayat yaşayan büyük bir medeniyet inşa eden bir kavmin tarih sahnesinden silindiği anlaşılmaktadır.

2.2.14. On Beşinci Âyet

(وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا): *Allah, bunun sonucundan çekinmez de!*

İbni Kesîr, İbni Abbas'ın âyeti kerîmeyi “Allah kimseyi cezalandırmaktan korkmaz.” şeklinde anladığını ve Mücâhid, Hasan, Bekir İbn Abdullah el-Müzenî (ö.

108/726) ve daha başka müfessirlerin de bu görüşte olduğunu söyler. Dahhâk (ö. 105/723)⁵¹⁷ ve Süddî'nin ise âyeti kerîmeye: “O deveyi kesen yaptığının akıbetinden korkmuyordu” şeklinde mâna verdiklerini, ancak âyetin seyrinin birinci görüşü desteklediğini ifade eder.⁵¹⁸

Râzî, (يَخَافُ) fiiline ait zamirin kime raci olduğuna dair üç farklı görüşe değinir. Bu değerlendirmeye göre âlimlerin bir bölümü zamirin Allah Teâlâ'ya raci olduğunu söyler. Bir bölümü, zamirin deveyi katleden Kudar b. Salîf'e döndüğünü söyler. Bir kısmı ise zamiri Sâlih (a.s)'eatfeder.

O, Allah (c.c)'ın bahsi geçenler arasında bu fiile enyakın olanı olması sebebiyle (يَخَافُ) fiilinin tahtındaki (هُوَ) zamirinin O'na raci bir zamir olduğunu söyledikten sonra bu görüşte olanların âyeti kerîmeye yükledikleri mânaları şöyle sıralar.

Âlimlerin bir bölümü âyet-i kerîmeye “O, (Allah Teâlâ) bunun neticesinde, bir kovuşturmadan, soruşturmadan, (haşa!) akıbetinden korkmayarak...” biçiminde açıklar. Bu yorum sahiplerine göre, Cenâb-ı Hakk, bu işi haklı olarak yapmıştır. Yaptığı hak ve hikmete dayalı olduğu için de neticesinden korkmaz.⁵¹⁹

Bazı âlimler ise Allah Teâlâ'nın bu ifadeyi tahkir amacıyla kullandığını ifade ederek âyeti kerîmeye, “Akıbetinden korkulmayacak derecede basit ve kolaydır. Allah Teâlâ bununla nitelenmekten çok çok yücedir, münezzehtir” şeklinde anlam verirler.⁵²⁰

Bir kısım âlimler de bir hükümdarın yaptığı işin neticesinden çekineceğini ve buna göre hareket edeceğini, söyler. Allah Teâlâ için böyle bir şey söz konusu

⁵¹⁷Asıl adı, Ebû'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Dahhâk b. Müzâhim el-Hilâlî el-Horasânî el-Belhî'dir. Kûfe, Rey, Horasan, Semerkant ve Belh gibi önemli ilim merkezlerinde yaşadı. Ana rahminde iki yıl kaldığı, iki dışı çıkmış olarak doğduğu ve doğarken güldüğü için kendisine “çok gülen” anlamında Dahhâk ismi verildiği söylenir. Âbid ve zâhitti. Vaaz ve nasihatları, özellikle de tefsir ilmindeki üstünlüğü ile tanınır. Tefsir ilminde otorite sayılır. Eğitim ve öğretime çok önem veren ve bu hususta maddî ve mânevî hiçbir fedakârlıktan kaçınmayan Dahhâk 3000 civarında çocuğun okuduğu büyük bir mektep yaptırdı. Muhammed Eroğlu, “**Dahhâk b. Müzâhim**”, <https://islamansiklopedisi.org.tr/dahhak-b-muzahim>, DİA, 1993, Erişim Tarihi: 23.02.2019.

⁵¹⁸ İbn Kesîr, a.g.e. , s. 8483.

⁵¹⁹ Râzî, a.g.e. , Cilt. 23. s. 176.

⁵²⁰ Râzî, a.g.e. , Cilt. 23. s. 176.

olamayacağına göre helâkı katmerli yaptığı ve âyeti kerîmede bunun vurgulandığını dile getirirler.⁵²¹

Âlimlerden bazıları, zamirin Sâlih (a.s)’e döndüğünü söyleyerek âyeti kerîmeye, “Sâlih (a.s) onların başına gelen o azabın neticesinden korkmadığı halde....” biçiminde mâna verirler. Bu azaptan dolayı Sâlih (a.s)’e herhangi bir zarar verilmek istenmesine karşı, onun Allah Teâlâ’nın korumasında olduğunu söylerler.⁵²²

Bazı âlimler ise zamiri deveyi boğazlayan, Kudâr İbn Salif’e atfederek âyet-i kerîmeye: “Neticesinden korkmayarak bu işe onların en şakisi koyuldu...” anlamını vermişlerdir. Bu yorum sahiplerine göre, kavminin ve kendisinin başına gelecekleri hesap etmeden hareket etmesi nedeniyle ahmaklığının ortaya konulması adına âyeti kerîmede Kudâr İbn Salif’e atfen (وَلَا يَخَافُ) ifadesine yer verilmektedir.⁵²³

Bir müfessire göre (وَلَا يَخَافُ) ifadesinde failin Allah Teâlâ olduğu kabul edilirse “vav” mukadder bir soruya cevap olarak gelen başlangıç cümlesinin başında bulunan “vav” olur. (وَلَا يَخَافُ) “korkmaz” fiilinin fail zamiri Allah Lafzı’nın yerini tutar ve Allah Teâlâ’nın mutlak kudret sahibi oluşuna, fiillerinden dolayı hesaba çekilemeyeceğine ve her şeyi bi hakkın yaptığına işaret edeceğini söyler.⁵²⁴

(وَلَا يَخَافُ) Fiilindeki zamirin “Resul” isminin yerini tuttuğu kabul edilirse mâna “Resul bu cezanın sonundan korkmaz O, kavmini uyarmış ve peygamberlik görevini yapmış olduğu için O’na korku ve sorumluluk yoktur.” şeklinde olur ve “Azap emri gelince Salih (a.s)’i ve beraberindeki iman etmiş olanları, tarafımızdan bir rahmet ile kurtardık.” (Hud, 11/66) âyet-i kerîmesinin de arınmış nefislerin kurtuluşuna örnek teşkil etmiş olacağını dile getirir.⁵²⁵

Faiilin Kudâr İbn Salif olduğu kabul edildiğinde ise (وَلَا يَخَافُ) ifadesindeki “vav” hal bildiren “vav” olup zamirin (أَسْفَى) “en azılı” şahsın yerini tutacağı ve mânanın “halbu ki o azılı kişi işlediği suçun cezasından korkmuyordu” şeklinde olur.⁵²⁶

⁵²¹ Râzî, a.g.e. ,Cilt. 23. s. 176.

⁵²² Râzî, a.g.e. , Cilt. 23, s. 177.

⁵²³ Râzî, a.g.e. , Cilt. 23, s. 177.

⁵²⁴ Yazır, a.g.e. , Cilt. 8, s. 5867.

⁵²⁵ Yazır, a.g.e. , Cilt. 8, s. 5867.

⁵²⁶ Yazır, a.g.e. , Cilt. 8, s. 5867.

Bir müfessir, âyet-i kerîmeyi: “Allah onları helâk etmekten ve helâk etmenin akıbetinden çekinmez ki, onlardan geriye bir şey bıraksın” şeklinde tefsir eder. Ona göre, (وَلَا يَخَافُ) fiilindeki “vav” hal bildirir ve mâna “Allah sonucundan çekinmez bir halde onları cezalandırdı.”⁵²⁷ biçiminde olacağını ifade eder.

Bir görüşe göre, Allah Teâlâ'nın (وَلَا يَخَافُ عُقْبِيهَا) ifadesi düşmanlarını yok ettikten sonra kimseden korkmadığını ve bu hususta insanlar gibi olmadığını bildirdiğini söyler. İnsanların ise düşmanlarından intikam aldıktan sonra ya onlardan ya da Allah (c.c)'tan korktuklarını söyler.⁵²⁸ Korkunun sebeplerini ise şöyle maddeleştirir:

a. Bilgi eksikliği: Bir şeyin olmayacağını bilen o şeyden korkmaz. Bir şeyin olacağını bilen ise, eğer kurtuluştan ümit kesmişse yine korkmaz. Şâyet korkarsa bu korku umutlunun korkusundan oldukça farklıdır.

b. Güç Eksikliği: Bir şeyden korkan o şeyi başından savacak güce sahip olmadığı için korkar. Onu savacak güce sahip olduğunu kesin olarak bilseydi, ondan korkmazdı.

c. İrade Eksikliği: Korkan bir kimsede korku duygusu onun irade ve isteği dışında meydana gelir.⁵²⁹ Bu yoruma göre Allah Teâlâ burada sayılan özelliklerden münezzehtir. Dolayısıyla âyet-i kerîmede geçen (وَلَا يَخَافُ) fiilinin faili Allah (c.c)'tır.

Ebu Hayyân (ö. 745/1344),⁵³⁰ zamirin en yakınına dönmesi gerektiği kuralından hareketle (وَلَا يَخَافُ) fiilinde failin Allah (c.c) olduğunu savunur. Âyet-i kerîmeyi ise, “Allah Teâlâ'nın onlara yaptığında bir şüphe yoktur. O yaptığından sorulmaz.”⁵³¹ biçiminde açıklar.

⁵²⁷ Beydâvî, a.g.e. , Cilt. 5, s. 316.

⁵²⁸ Kayyım, a.g.e. , Cilt. 4, s. 534.

⁵²⁹ Kayyım, a.g.e. , Cilt. 4, s. 534.

⁵³⁰ Asıl adı Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî'dir. Hicri 654 yılında Gırnata'ya bağlı Matahşâreş kasabasında doğdu. Çocukluğu ve gençliği Gırnata'da geçti. Burada başta kırâat-i seb'a olmak üzere sarf, nahiv, dil, tefsir, hadis, usûl-i fıkıh ve kelâm konularında ilim tahsil etti. İslam diyarlarını dolaşıp yüzlerce hocadan istifade etti. Türk dili üzerine de eseri bulunan Hayyân, daha çok dil üzerine olmak üzere tefsir, hadis, fıkıh, edebiyat ve çeşitli diller üzerine eserler ortaya koydu; Mahmut Kafes, **Ebu Hayyân el-Endülîsî**, DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-hayyan-el-endelusi>, 1994, Erişim Tarihi: 23.02.2019.

⁵³¹ Zühayli, a.g.e. , Cilt. 15, s. 524.

Bir müfessir, âyeti kerîme hakkında, Allah Teâlâ'nın öteki hükümdar ve idarecileri cezalandırırken yaptığı işin akıbetinden korkmadığı ve merhamete kapılmadığı gibi Semûd kavminin helâkinden de her hangi bir korku duymadan azabı hepsine şamil olarak gönderdiğini ifade eder. İnsanların bile hak olan bir işi yaptıklarında sonucundan korkmadıklarına göre aziz ve celil olan Âlemlerin Rabbi'nin korkmasının hiç söz konusu olamayacağını söyler.⁵³²

Diğer bir müfessir ise, Allah Teâlâ'nın Semûd kavmini helâk ettikten sonra, kendi mülkünde tasarrufta bulunduğu için insanlarda olduğu gibi kimsenin kendisine hesap sormasından korkmayacağını ifade eder.⁵³³

Bir görüşe göre, (وَلَا يَخَافُ) fiilinin failinin Allah Teâlâ olduğu kabul edilirse, âyet-i kerîmenin mânası, “Onları helâk etme sorumluluğundan korkmadan ve yaptığının sonucundan çekinmeden” şeklinde olur. Failin deveyi kesen kişi olduğu kabul edilirse mânâ “O, yaptığı şeyin sonucundan korkmadan.” biçiminde olur ve kelimada takdim ve tehir kaidesi gereği takdir “izin ba’ese eşkaha ve hüve la yehafu ukbaha” (en azgını ileri atıldığında ve yaptığı işin sonucundan korkmadı) diye olacağı ifade edilir.⁵³⁴

(وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا) âyet-i kerîmesini yorumlayan bir müfessire göre, O, (Allah Teâlâ) hakkın kendisidir. Her şeyi yapmaya kendiliğinden layık, her ne yapsa hakkıdır. Bütün mülk O'nun olduğundan “Dilediğini yapan”⁵³⁵ ve “yaptığından mesul olmaz”⁵³⁶ âyet-i kerîmelerinde ifade edildiği üzere mülkünde dilediğini yapan ve yaptığından mesul olmayan bir zat olarak istediğini yapar. Kimsenin O'nun fiilerine itiraz etme ve karışmaya hakkı olmadığı gibi küçücük bir zarar verme ihtimali de yoktur. O, yok ettiği yaratıkların daha iyisini yaratma ve yok edilmelerinden sonrada onlara dilediği sevap ve cezayı verebilme gücüne sahiptir. Bu yüzden O'nun yok etmesi kendisi bakımından bir zarararoyol açmayacağı gibi, başkası içinde bir zulüm değil, hak ve adaletin takendisi olur.⁵³⁷

⁵³² Bursevî, a.g.e. , Cilt. 10, s. 60.

⁵³³ İbn Acîbe el-Haseni, a.g.e, Cilt. 11, s. 26.

⁵³⁴ Ebu'l-Ferec, a.g.e. , Cilt. 6, s. 471.

⁵³⁵ Hud, 11/107.

⁵³⁶ Enbiya, 21/23.

⁵³⁷ Yazır, a.g.e. , Cilt. 8, s. 5867.

Âyet-i kerîmeyi tefsir eden Süleyman Ateş'e göre, Allah Teâlâ, fiillerinden dolayı sorgulanamaz. Kimse ondan hesap soramaz. Dolayısıyla o dilediğini yapar. Yaktığını yakar, yıktığını yıkar, öldürdüğünü öldürür. Helâk ettiklerini savunacak, ya da onlara yardım edecek hiç kimse yoktur.⁵³⁸ Ona göre bu durum başka âyetlerde de dile getirildiğinden (وَلَا يَخَافُ) fiilinin failinin Sâlih (a.s) veya deveyi öldüren şaki kimsenin olduğunu ifade eden görüşler isabetsiz görüşlerdir.⁵³⁹

Bir müfessirin âyet-i kerîmeyi açıklarken iki farklı görüş üzerinde durduğu görülmektedir. Birinci görüşe göre (وَلَا يَخَافُ) fiilinin faili Sâlih (a.s)'dır. O, hakikati bildiği için Semûd kavminin akıbeti konusunda endişe duymaz. Hatta düşmanlarından kurtulduğu için sevinmiş bile olabilir. İkinci görüşe göre ise (وَلَا يَخَافُ) fiilinin faili Allah Teâlâ'dır. Bu O'nun helâk etmenin âkıbetinden korkmayacağı anlamına gelir. Bu yoruma göre Semûd'un başına gelen bihakkın gelmişti ve bunu hak etmişlerdi. Bir kavmi cezalandıran padişahın endişe içerisinde olacağını ancak Allah Teâlâ için böyle bir şeyin söz konusu olamayacağını ifade eder.⁵⁴⁰ Sâbûnî de aynı kanaattedir.⁵⁴¹

Bir müfessire göre, yaptığıının sonucundan korkmayan kişi eğer kırıp geçirecek olursa son derece kırar geçirir. Nitekim Allah Teâlâ'nın kırıp dökmesi de böyle olmuştur. Ona göre (وَلَا يَخَافُ) fiili ile asıl vurgulanmak istenen budur.⁵⁴²

Diğer bir müfessir ise, âyet-i kerîmeyi şöyle tefsir eder: "Allah onlara bunu yaptı, onları helâk etti; o en kötülerini sonuçtan ve peşinden gelecek olanlardan korkmadı. Yani deveyi boğazlayan bu işe cüret ederken kavmini helâk etmekten ve yaptığıının sonucundan korkmuyordu. Bununla anlatılmak istenen o boğazlamaya yönelirken, onun ve kavminin helâk edilmekten endişe duymadıklarıdır."⁵⁴³ Bu yoruma göre, âyeti kerîmede yaptığı işin sonucundan korkmamakla nitelenen deveyi boğazlayan kişi ve kavmidir.

⁵³⁸ Ateş, **Yüce Kur'anın Çağdaş Tefsiri**, Cilt. 10, s. 494.

⁵³⁹ Ateş, **Yüce Kur'anın Çağdaş Tefsiri**, Cilt. 10, s. 494.

⁵⁴⁰ Vehbi, a.g.e. , Cilt. 15, s. 6467.

⁵⁴¹ Sâbûnî, a.g.e. , Cilt. 3, s. 539.

⁵⁴² Kutup, a.g.e. , Cilt. 16, s. 236.

⁵⁴³ Zühayli, a.g.e. , Cilt. 15, s. 649.

Âlimlerin âyeti kerîmenin tefsirine dair söylediklerine bakıldığında (وَلَا يَخَافُ) fiilinin failinin Allah Teâlâ, Sâlih (a.s) ve Semûd kavminin en şakisi olan Kudâr İbn Salif olduğu yönünde farklı görüşler beyan ettikleri görülmektedir.

Failin Allah Teâlâ olduğunu iddia edenlere göre O'nun yaptığı işlerden dolayı hesaba çekilmesi söz konusu olmaz. Dolayısıyla işlerinin sonucunda herhangi bir korku ve endişe taşımaz. Yaptığı her şey hakka uygundur. Mülkün sahibi olması sebebiyle dilediğini yapabilenve dilediğine ödül, dilediğine ceza verebilen mutlak kudret sahibidir. Hal böyle iken Semûd kavmini helâk ederken de her hangi bir korku veya endişe taşıması söz konusu olamaz.

(وَلَا يَخَافُ) fiilinin faili olarak Sâlih (a.s)'i işaret edenlere göre ise o, peygamberlik vazifesi olarak kavmine tevhid inancını anlatmış ve onları Allah (c.c)'in koyduğu ölçülere uymaları hususunda uyarılmıştı. Yani yerine getirmekle mükellef olduğu tebliğ vazifesini hakkıyla yapmıştı. Tebliğ görevini yapmış olması sebebiyle de kavminin helâk edilmesinden dolayı suçluluk hissetmemesi veya kavminden kendisine bir zarar dokunmasından emin olması şeklinde özetledikleri görülmektedir.

(وَلَا يَخَافُ) Fiilinin failinin Kudâr İbn Salif olduğunu iddia edenlere gelince bu görüşte olanların bir bölümünün deveyi öldürmesinden dolayı kendisine bir azap gelmeyeceğini zannetmesinin anlaşılması gerektiğini söyledikleri görülmektedir.

Bazılarının ise onun apaçık mucizelere karşın bu kötü fiili işleyerek hem kendisini hem de kavmini tehlikeye atacak kadar aptal olduğunu ifade ettikleri görülür. Ancak âlimlerin ekseriyeti hem Kur'ânı Kerim'deki benzer âyetlerden hem de Şems sûresinin anlam akışından âyeti kerîmede geçen (وَلَا يَخَافُ) fiilinin faili olarak Allah Teâlâ'nın olmasının daha isabetli olacağı kanaatinde oldukları görülmektedir. Biz de bu görüşe katılıyoruz.

İnsana iyilik ile kötülüğün ilham edildiğinin söylenmesi ve nefsinin arındırmanın kurtuluşa ereceği, onu kötülöklere gömüp kirletenin ziyana uğrayacağıının ifade edilmesinin ardından Allah Teâlâ'nın yaptığı işin sonucundan korkmayacağıının dile

getirilmesi önemlidir. Böylece insanoğluna, her ne kadar özgür iradeye sahip olsada fiillerinden dolayı hesaba çekileceği hatırlatılmaktadır.

2.2.14.1. Şems Sûresinin Kazandırdıkları

- Güneş, ay, dünya ve diğer gök cisimleri arasında muhteşem bir uyum bulunmaktadır. Bu uyum ve etkileşim insanlara sorumluluk paylaşımı ve sistem bilinci açısından örneklik teşkil etmektedir.
- Hakikati bilmekle onun tarafında olmak farklı şeylerdir. Hakikatin tarafında olmak için kişisel arzu, ihtiras, kibir, haset, dünya menfaati vb. engelleri aşmak gerekir.
- Bilgi sahibi olmanın amel için yeterli olmaması eğitimin öğretimden daha önemli olduğunu gösterir.
- Nefis, irade ve akılla donatılan insana paygamber ve kitap gönderilmesi onun doğru olanı yapması için yeterli olmayabilir. Doğru olanı yapabilmesi için nefisini arındırması yani engelleri kaldırması gerekmektedir.
- Âlemdeki diğer varlıklar ilahi iradeye gayri ihtiyari uyarken, irade sahibi olan insan tercihini haktan yana kullanarak ilahi sınırların içerisinde kalabilir.
- İlhamın var olması hakikat arayışı içinde olan insanın Allah Teâlâ tarafından terk edilmeyeceğinin göstergesidir
- Surede insana iyilik ile kötülüğü ayırt edecek kabiliyetin verildiğinin söylenmesinden sonra Salih (a.s)'in Semud kavmine gönderildiğinin de ifade edilmesi peygamberin gerekliliğinin göstergesidir. Aynı zamanda her ne kadar akli ve ilmi donanıma sahip olsa da insanın yanılıp hataya düşebileceğinin delilidir.
- Kur'ân-ı Kerîm'in birçok âyetinde peygambere itaatin Allah'a itaat olduğu vurgulanmaktadır. Bu surede ise Salih (a.s)'in şahsında peygambere itaatsizliğin sonuçları pratik olarak yer almaktadır. Peygambere itaat etmeyen Semud kavmi topluca helak edilmektedir.
- Yeminlerin cevabıyla nefis tezkiyesine dikkat çekilirken hitap bireysel olduğu halde iradesini menfi yönde kullanıp hüsrana uğrama hususunda örneğin topluluk olarak verilmesi manidardır. Bu durum bize ilahi emirlerin toplumsal

hayatta uygulanmadan sadece bireysel hayatta uygulanmasının yeterli olmayacağını gösterir. Yani dünya ve ahiret saadeti için ictimai hayatın ilahi ölçülere göre düzenlenmesi gerekmektedir.

- Toplumsal irade ve egemen kültür bireyin davranışları hakkında belirleyici olabilir. Günümüzde egemen kültürün aile kurumuna varıncaya kadar insanları bir arada tutan bütün yapıları hedef alıp bireyleri sadece kendisine ait olan argumanlarla meşgul etmek istemesi bunun göstergelerindedir.
- Deveyi öldüren bir veya birkaç kişi olduğu halde helakın toplu olması önemlidir. Toplumun diğer kesiminin helak edilme sebebi Kudâr İbn Salif'e engel olmamaları ve sessiz kalarak veya onu teşvik ederek bir şekilde ona destek olmalarıdır. Bu kuralın her zaman geçerli olduğu düşünülürse yaşadığımız çağda meydana gelen zulümlerden günümüz insanının mesul olduğu ve bunun dünyevi ve uhrevi sonuçlarının olacağı muhakkaktır.
- Semud kavminin cezalandırılması Allah Teâlâ'nın nankörlüğü affetmediğinin delilidir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Kurân-ı Kerîm’de sık sık kâinattaki muhteşem işleyişe atıfta bulunmaktadır. Başta güneş ve ay olmak üzere gökyüzünde sayısız cisim bir binanın parçaları gibi sistemde yer alır. Gök cisimleri bu kusursuz düzende gayri ihtiyari olarak ilahi ölçülere göre hareket etmektedir. Akıl ve irade sahibi olan insan ise kendi iradesi ve gayretleriyle ilahi ölçülere göre yürüyen bir toplum binasının ferdi olabilmektedir.

Kurân-ı Kerîm’in birçok yerinde çeşitli sebeplerle yemin edilmektedir. Şems sûresi özelinde ise nefsin arındırılması sûreti ile iradenin Allah Teâlâ’nın arzu ettiği şekilde kullanılmasının ehemmiyetine işaret edildiği görülmektedir.

Nefis, insanın duyguları, düşünceleri, arzuları, düşünme yetisi, hissiyatı, vb. gibi olumlu veya olumsuz yönde benliğini oluşturan tüm unsurlarının ifadesidir. İnsan özellikle düşünme yetisi ile diğer canlılardan ayrılır. İrade sahibi olması onu sorumlu kılar. Sorumlu olması davranışlarında ölçülü olmasını hedefler. İnsan, arzularının peşinde koşma ile onları ilahi ölçüler doğrultusunda disiplin altına almanın imtihanını verir. Nefsin kötülüklerin kaynağı sayılmasının sebebi belkide insanın çoğu zaman bu imtihanda zaafiyet göstermesidir. Arzularını ilahi ölçülere göre karşılayan ve onları kontrol altında tutan kişi ise meşru dairede kalmak suretiyle nefisini yüceltmış olur.

İnsanı akılla donatan, ona iyi ile kötüyü ayırt etme kabiliyeti veren Allah Teâlâ, bunlarla yetinmeyip buyruklarını hatırlatması ve itaat üzere yaşamalarını sağlamak için insanlara peygamber göndermiştir. Göndermiş olduğu peygamberleri vahiy ile bilgilendirmiştir. Vahyin yanında ilhami bilgi ile de donatmıştır. Gerek vahiy gerekse ilham, insanı aşan olağanüstü durumlardır. Bu yönüyle insanın tasarrufu olmaktan münezzehtirler. Bu konuda tasarruf sahibi olan Allah Teâlâ’dır. O halde Allah Teâlâ bu ikisini dilediği kimseye bahşeder. O, vahyi peygamberlere has kılmakla birlikte ilhamı diğer kullarına da lutfetmiştir. İnsanı hidâyet yoluna sevk etmek için bunca kolaylık sağlayan Allah (c.c)’ın hakikat arayışında olan insana doğru olanı göstermesi ve kalbini itminana erdirmesi şaşılacak bir durum değildir.

Nefis, ilham ve tezkiye kavramları geçmişten günümüze İslam toplumunda önemli bir yer tutmaktadır. Bu konularda birçok söz söylenmiş ve söylenmeye de devam etmektedir. Belki bunların mahiyetleri hususunda ortak bir kanaate de varılamayacaktır. Ancak bu kavramların ahlaki düzlemde konuşulması İslam toplumunun sosyal sorunlarını çözme adına yararlı olabilecektir.

İslam âlimleri, arınma hususunda sâlih amel ve ilme işaret etmektedir. Yani arınmanın ilim sahibi olmak ve sâlih amel işlemekle gerçekleşeceği ifade edilmektedir. Ancak bakıldığında bilmenin çoğu zaman insanları amele sevk etmediği görülmektedir. Aynı zamanda sâlih amel işleyebilmek için ruhun belli bir olgunluğa erişmesi gerekmektedir. O zaman insanın irade eğitimi de diğebileceğimiz bir süreçten geçmesi icap etmektedir. İslam toplumu geçmişte bunu tasavvuf kurumu ile gerçekleştirmiştir. Günümüzde irade eğitiminin ferdi ve toplumsal açıdan geçmişten daha büyük öneme sahip olduğu düşünülürse, İslam toplumunun geçmişte oluşturulan kurumlara işlerlik kazandırması veya aynı işlevi görecekle yeni müesseseler geliştirmesi gerekmektedir.

Allah Teâlâ sayısız peygamber göndererek tevhid inancını yerleştirmeyi hedeflemektedir. Peygamberleri vasıtasıyla insanları dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştıracak kaideleri onlara vaazetmektedir. Açık mucizelerle peygamberlerini desteklemiştir. Bütün bunlara rağmen inkârda ısrar eden toplulukları ise helak etmiştir. Böyle bir şeyin yaşanması insanın iman konusunda özgür iradeye sahip olduğunu gösterdiği gibi Allah Teâlâ'nın tevhid inancına verdiği önemi de ortaya koymaktadır. Aynı zamanda peygambere karşı yapılan itaatsizlikleri kendisine yapılmış gibi değerlendirmesi risalet görevinin önemini göstermektedir.

Allah Teâlâ yaptıklarından dolayı kimseden korkmayacağını ve kimsenin kendisine hesap soramayacağını buyurarak insanın fiillerinden dolayı hesaba çekileceğine atıfta bulunmaktadır. Böylece yoğun bir şekilde insan iradesine vurgu yapılan sûrede son söz de bu bağlamda olmaktadır.

KAYNAKÇA

- ABDÜLKÂHİR el-Bağdâdî; (2002), **Usulü'd-Din**, Darü'l- Kütübi'l- İlmiyye, Beyrut.
- ABDÜLKERİM Kuşeyrî; (1991), **Kuşeyrî Risalesi**, Çev: Süleyman ULUDAĞ, 3. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- AKALIN Şükrü Halûk; (2010), **Türkçe Sözlük**, 11. Baskı, T. D. K. Yayınları, Ankara.
- ALTIKULAÇ Tayyar; (1994), **“Ebû Amr b. Alâ”**, DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-amr-b-ala>, Erişim Tarihi: 11.03.2019.
- ALTIKULAÇ Tayyar; (1999), **“İbnü'l-Cezerî”**, DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-cezeri>, Erişim Tarihi: 09.03.2019.
- ALTIKULAÇ Tayyar; (2003), **“Mekkî b. Ebû Tâlib”**, DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mekki-b-ebu-talib>, Erişim Tarihi: 03.03.2019.
- ÂLÛSÎ, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî; (2010), **Rûhu'l-Me'ânî Fî Tefsîri'l-Ķur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Meşânî**, Thk: Mahir Habbuş, Müessesetü'r Risale, Beyrut.
- APAYDIN H. Yunus; (1999), **“İbn Kayyim el-Cevziyye”**, DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-kayyim-el-cevziyye#>, Erişim Tarihi: 25.02.2019.
- ARSLAN Abdüssamet; (2014), **Tarihi Çerçeve, Nüzul Ortamı, Üslup Ve Konuları Bakımından Şems, Leyl Ve Duha Sûrelerinin Karşılaştırmalı İncelenmesi**, <http://ktp.isam.org.tr/?url=tezilh/findrecords.php>, Erişim Tarihi: 20.04.2019.
- ARSLAN Ali; (ty.), **Büyük Kur'ân Tefsiri**, 7. Baskı, Arslan Yayınları, İstanbul.
- ATEŞ Süleyman; (ty.), **İslam Tasavvufu**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul.
- ATEŞ Süleyman; (ty.), **Kur'ân Ansiklopedisi**, Kuram Yayınları, İstanbul.

- ATEŞ Süleyman; (ty.), **Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul.
- AYDIN Şükrü; (2016), “Kur'ân'daki Yeminlerde (aksamu'l-kur'ân) Çeviri / Anlama Problemi ve Alternatif Muhammed Esed Çevirisi” , **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt. 9, Sayı: 46, (yy.)
- AYVERDİ İlhan; (2005), **Misalli Büyük Türkçe Sözlük**, 1. Baskı, Kubbe Altı İktisadi İşletmesi, İstanbul.
- BEYDÂVÎ, Kâdî; (1997), **Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl**, Thk: Muhammed Abdurrahman Mer'aşlı, Darü İhyaüt-Terasi el-Arabi, Beyrut.
- BEYZÂVÎ, Ebû Saîd Nasirüddin Abdullah İbn Ömer; (2008), **Ğâyetu'l-Kusvâ fî Dirâyeti'l-Fetvâ**, thk. Ali Muhyiddin Ali el-Karadâğî, Daru'l Beşairi'l İslamiyye, Beyrut.
- BİLMEN Ömer Nasuhi; (1970), **Hukuk-i İslâmiyye Ve Istilahat-ı Fıkhiyye Kamusu**, Bilmen Yayınevi, İstanbul,
- BİLMEN Ömer Nasuhi; (ty.), **Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri**, Bilmen Basın ve Yayınevi, İstanbul.
- BİRİŞİK Abdurrahim; (2002), “**Kırâat**”, DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/Kırâat--ilim>, Erişim Tarihi: 20.01.2019.
- BİRSİN Mehmet; (2015), “Fıkıh Uûlünde İlham ve Bunun Bilgi Değeri”, **Peygamberin Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri**,http://isamveri.org/pdfdrg/G00079/2015_BIRSINM.pdf, Erişim Tarihi: 30.03.2019.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî; (2001), **Sahîhi Buhâri**, Thk. Muhammed Zuheyr Bin Nâsır en-Nâsır, DaruTavku en-Necat, (y.y).

- BURSEVÎ, İsmail Hakkı; (2010), **Ruhu'l-Beyan**, Çev: Abdullah Öz vd, 7. Baskı, Damla Yayınevi, İstanbul.
- CANDAN Abdurrahman; (2010,) “İslam Hukukunda Yemin ve Ahlakilik”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 15, s. 433. (yy.)
- CERRAHOĞLU İsmail; (2011), **Tefsir Usulü**, 20. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- CERRAHOĞLU İsmail; (2013), **"Yahyâ b. Sellâm"**, DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/yahya-b-sellam>, Erişim Tarihi: 23.02.2019.
- CEVZİYYE, İbn Kayyim; (2011), **Bedâi'ut-Tefsîr**, Çev: Halil Aldemir ve Savaş Kocabaş, Polen Yayınları, İstanbul.
- COŞKUN Muhammet; (2014), “89/Fecr, 1-14. Âyetleri Örneğinde Yemin İfadelerinin Anlaşılması ve Tercüme Edilmesi”, **Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt/Sayı: 46, s. 41, (yy.).
- CÜRCANÎ; (2007), **Kitabü't-Ta'rifat**, Thk: M. Abdurrahman Mer'aşli, darü'n-Nefaes, Beyrut.
- ÇANGA Mahmut; (2010), **Kur'ân-ı Kerîm Lügati**, Timaş Yayınları, İstanbul.
- ÇATAK Âdem; (2012), **Şihâbeddin Sühreverdî Hayatı Eserleri Ve Tasavvuf Anlayışı**, Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, Ankara.
- ÇELEBİ İlyas; (1996), **"Gayb"**, DİA, D.V.Y. , İstanbul.
- ÇELİK İsa; (2014), “Tasavvufi Düşüncede Nefis Kavramı”, **2. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu**, Kastamonu Üniversitesi Yayınları, Kastamonu.
- DEMİRCİ Muhsin; (2013), **Tefsir Usulü**, 28. Baskı, İfav Yayınları, İstanbul.
- DERVEZE M. İzzet; (191398), **et-Tefsirü'l-Hadis**, Çev: Şaban Karataş v.d, 2. Baskı, Ekin Yayınları, İstanbul.
- EBU'L-FEREC; (2009), **Zadü'l-Mesir Fi İlmi't-Tefsir**, Çev: Abdülvehhab Öztürk, Kahraman Yayınları, İstanbul.

- EBÜSSUÛD Efendi; (ty.), **İrşâdü'l- 'Akli's-Selîm**, Darü İhyai-Terasi el-Arabi, Beyrut.
- EKİNCİ Kutbettin; (2016), "Kur'ân'da Allah'ın Zatı Dışında Kullanılan Yeminleri Sözü'nün Maksudı Açısından Anlamak", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt. 57, Sayı: 1
- ENDÜLİSÎ, Saidü'd-Dani; (2013), **et-Tedsirü Fi Kırâati's-Sebi**, Thk: Ferid Muhammed İbn. Azzuz, Darü İbni Kesîr, (y.y).
- ENSÂRÎ, Ali; (2009), **el-Budurü'z-Zahir Fi Kırâati Aşri'l-Mütevâtir**, Darü's-Sahabe, Tanta.
- ENSÂRÎ, İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali ; (2011), **Lisanü'l-Arab**, Dâru Sadır Yayınları, Beyrut.
- ERGİNLİ Zafer; (2012), "İnsan, Nefs, Ruh, Akıl", **Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:1, Rize.
- EROĞLU Muhammed; (1989), "**Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd**", DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/alusi-sehabeddin-mahmud>, Erişim Tarihi: 03.03.2019.
- EROĞLU Muhammed; (1989), "**Dahhâk b. Müzâhîm**", DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/dahhak-b-muzahim>, Erişim Tarihi: 03.03.2019.
- ERTUĞRUL Resul; (2017), Kur'an'da Helâk Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu -I-, **Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 5, Bayburt.
- EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasân; (2005), **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn**, Çev: Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın, 1. Baskı, Kabcacı Yayınevi, İstanbul.
- GAZÂLÎ; (t.y), **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, Çev: Ahmed Serdaroğlu, Hikmet Neşriyat, İstanbul.
- HACİMÜFTÜOĞLU Nasrullah; (2015), http://isamveri.org/pdfdrq/D04145/2015_1_HACIMÜFTÜOĞLUN.pdf, Erişim Tarihi: 20.01.2019.

- HASENÎ, İbn Acîbe; (2015), **Bahrü'l-Medid Fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecid**, Çev: Dilaver Selvi, **Kur'ân'ın Tefsiri ve Tasavvufi İşaretler**, Semerkand Yayınları, İstanbul.
- HAVVÂ Said; (1992), **el-Esas Fi't-Tefsir**, Çev: Abdüsselam Arı, Şamil Yayınevi, İstanbul.
- HAZRECÎ ŞEMS, Ebu Abdullah ibn Ahmet İbn Ebi Bekir İbn Ferih el-Ensârî; (1964), **Kurtubi Tefsiri**, Thk: Ahmet el-Berdunî ve İbrahim Edfiş, 2. Baskı, Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire.
- HİCÂZÎ, Muhammed Mahmud; (1989), **Furkan Tefsiri**, Çev: Mehmet Keskin, 1. Baskı, İlim Yayınları, İstanbul.
- HÜCVİRÎ; (2010), **Keşfu'l-Mahcûb**, Çev: Süleyman Uludağ, 3. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- ISFAHANÎ, Râgıb; (2010), **Müfredat**, Trc: Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul.
- İBN HALDUN; (2011), **Mukaddime**, Çev: Süleyman Uludağ, 7. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- İBN KESİR; (2008), **Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri**, Çev: Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul.
- İBN RÜŞD; (2004), **Faslu'l-Makâl El-Keşfan Minhâci'l-Edille**, Çev: Süleyman Uludağ, 3. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- İBN RÜŞD; (2017), **Kitâbu'n-Nefs**, Çev: Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddin; (ty.), **Tefsir-i Kebir**, Çev: Vahdettin İnce, Kitsan Yayınları, İstanbul.
- İMÂM-I Rabbânî; (2011), **Mektûbât-ı Rabbânî**, Çev: Talha Hakan Alp vd. , 4. Baskı, Semerkand Yayınları, İstanbul.

İZMİRLİ İsmail Hakkı; (2013), **Yeni İlmî Kelam**, Sad: Sabri Hizmetli, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.

KAFES Mahmut; (1994), “Ebu Hayyân el-Endelüsi”, DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-hayyan-el-endelusi>, Erişim Tarihi: 23.02.2019.

KALLEK Cengiz, (2002), “**Kudâme b. Ca’fer**”, DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kudame-b-cafer>, Erişim Tarihi: 03.03.2019.

KARA Mustafa; (1999), “İbn Acîbe”, DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-acibe>, Erişim Tarihi: 03.03.2019

KARA Mustafa; (2005), **Dervişin Hayatı Sûfinin Kelâmı**, Dergâh Yayınları, İstanbul.

KARAGÖZ İsmail; (2010), **Dini Kavramlar Sözlüğü**, D.İ.B. Yayınları, Ankara.

KARAMAN vd; (2007), **Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.

KAYA Mahmut; (1994), **Ebû Hayyân et-Tevhîdî**, DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-hayyan-et-tevhidi>, Erişim Tarihi: 09.02.2019.

KAZVÎNÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce; (ty.) **Süneni İbn Mace**, Thk: Muhammed f. Abdulbaki, Darul-ihyai’l-kütübi’larabi, (yy.)

KİNDÎ; (2006), **Felsefî Risaleler**, Çev: Mahmut Kaya, 2. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul.

KLAVUZ Ahmet Sait; (2011), **İlmihal**, 17. Baskı, T.D.V.Y. , Ankara.

KÖKSAL Mustafa Asım; (1989), **Hız Muhammed Aleyhisselam ve İslamiyet**, Şamil Yayınevi, İstanbul.

- KÖLE Bekir; (2013), “Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî’de Ruh-Nefis Mücâhedesi”, **1. Uluslar Arası A.Z.G Sempozyumu**, Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, Gümüşhane.
- KURTUBÎ; (1964), **El-Camiü’l-Ahkami’l-Kur’ân**, Thk: Ahmet el-Bürdunî ve İbrahim Edfiş, 2. Baskı, Darü’l-Kütübi’l-Mısriye, Kahire.
- KUŞEYRÎ, Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim; (ty.), **Sahîhi Müslim**, Thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Daru’l-İhyai’t-Türasi’l-Arabi, Beyrut.
- KUTUP Seyyid; (ty.), **Fî Zılâli’l-Kur’ân**, Çev: M. Emin Saraç vd, Birleşik Yayıncılık, İstanbul
- MAHALLÎ, Celâleddin ve SÜYÛTÎ, Celâleddin; (ty.), **Tefsîrü’l-Celâleyn**, 1. Baskı, Darü’l-Hadis Yayınları, Kahire.
- MAHZÛMÎ; (1989), **Mücâhid Tefsiri**, Thk: Muhammed Abdüsselam ebu’n-Nil, Darü’l-Fikri’l-İslamil-Hedise, Mısır.
- MERTOĞLU Serdar; (2011), **DİA**, Cilt; 38, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- MEVDÛDÎ, Ebu’l-Ala; (1997), **Tefhimü’l-Kur’ân**, Çev: Yusuf Karaca vd. , Kur’ân’ı Anlama ve Tefsiri, İnsan Yayınları, İstanbul.
- MEYDÂNÎ, Abdurrahman H. Habenneke; (1997), **Hasan Habenneke el-Meydânî**, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hasan-habenneke-meydani>, Erişim Tarihi: 26.02.2019.
- MUHÂSİBÎ, Hâris; (2010), **Risaletü’l-Müstersidin**, Thk: Abdülfettah Ebu Gudde, 12. Baskı, Mektebetü’l- Matbuati’l- İslamiyye Yayınları, Haleb.
- MUHÂSİBÎ, Hâris; (2011), **er-Riâye**, Çev: Şahin Filiz ve Hülya Küçük, **Nefs Muhasebesinin Temelleri**, 4. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul.
- MÜFTÜOĞLU Mehmet; (ty.), Nefis Mücadelesi, **Diyanet işleri Başkanlığı Dergisi**, Cilt. 4, sayı:10-11 (yy.)

- NESEFÎ, Abullah İbn. Ahmet en-; (1997), **Medarikü't-Tenzil ve Hekaikü't-T'evil**, Thk: Şeyh Mervan es-Siar, Darün-Nesaif, Beyrut.
- NÎSÂBÛRÎ, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed; (2009), **el-Basîf fî Tefsîri'l-Kur'ân**, Thk. Ve Nşr: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Üniversitesi, Riyad.
- ÖGKE Ahmet vd; (2014), **Tasavvuf El Kitabı**, 2. Baskı, Grafiker Yayınları, Ankara.
- PARLIYAN Abdullah; (2007), **Sünen-i Tirmizî Tercemesi**, Konya Kitapçılık, İstanbul.
- PEKER Hüseyin; (2011), **Din Psikolojisi**, 6. Baskı, Çamlıca Yayınları, İstanbul
- RÂZÎ, Fahreddin; (1988), **Mefatihü'l-Gayb**, Çev: Suat Yıldırım vd. , 1. Baskı, Akçağ Basın Yayın Pazarlama, Ankara.
- RÛMÎ, Mevlânâ Celâleddin; (2011), **Mesnevî**, Çev: Tâhirü'l-Mevlevî, 2. Baskı, İz yayınları, İstanbul.
- SABUNÎ, Muhammed Ali; (1982) **Mâtürîdiyye Akaidi**, Çev: Bekir Topaloğlu, 3. Baskı, D.İ.B.Y. , Ankara.
- SÂBÛNÎ, Muhammed Ali; (2001), **Safvetü't-Tefasir**, Darü'l-Fikr, Beyrut.
- SEMERKANDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî; (2010), **T'evilatü'l-Kuran**, Thk: Ahmet Vanlıoğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul.
- SÛHREVERDÎ, Şehâbeddîn; (2011) **Avârifü'l-Meârif**, Çev: Dilaver Selvi, 8. Baskı, Semerkand Yayınları, İstanbul.
- ŞEHRİSTANÎ; (2011), **El-Milel Ve'n-Nihal**, Çev: Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul.

ŞENSOY Sedat; 2008), “**Rummânî**”, DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/rummani>, Erişim Tarihi: 03.03.2019. Şevkanî; (2009), **İrşâdü'l-Fuhûl**, Daru'l-Kelimi'd-Dayyib, Şam.

TİRMİZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd); (1998), **Süneni Tirmizî**, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, Daru'lgarbi'l-İslami, Beyrut.

TOPALOĞLU Bekir; (2003), **Matüridî**, DİA, D.V.Y. , İstanbul.

TOPTAŞ Mahmut; (1998), **Kur'ân-ı Kerîm Şifa Tefsiri**, Cantaş Yayınevi, İstanbul.

TURGUT Ali Kürşat; (2013), “İşrâkî Felsefede Nefs (Ruh) Meselesi”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt. 6, Sayı: 26, (yy).

UKSERÎ, Muhibbiddin Ebü'l-Bekâ Abullah b. Hüseyin b. Abdullah; (2009), **İ'rabu Kırâati's-Şivaz**, Darü's-Sahabe, Tanta.

ULUDAĞ Süleyman; (1991), **Amr b. Osmân el-Mekkî**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/amr-b-osman-el-mekki>, Erişim Tarihi: 09.02.2019

ULUDAĞ Süleyman; (2004), Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü, Kur' an ve Tefsir Araştırmaları- VI (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-II) Tartışmalı İlmi Toplantı, Ensar Neşriyat, İstanbul.

VEHBÎ Mehmet; (1969), **Hulâsatü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân**, 4. Baskı, Üçdal Neşriyat, İstanbul.

YAŞAROĞLU M. Kâmil; (2010), “**Şems Sûresi**”, DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sems-suresi>, Erişim Tarihi: 03.03.2019.

YAŞAROĞLU M. Kâmil; (2010), “**Şems Sûresi**”, DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sems-suresi>, Erişim Tarihi: 03.03.2019.

YAVUZ Yusuf Şevki; (2000), “**İlham**”, DİA, İstanbul

YAVUZ Yusuf Şevki; (2008), “**Ruh**”, DİA, İstanbul

YAVUZ Yusuf Şevki; (2011), “**Taşköprizâde Ahmet Efendi**”, DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tasköprizade-ahmet-efendi>, Erişim Tarihi: 03.03.2019.

YAZIR Muhammed Hamdi; (2018) **Hak Dini Kur’ân Dili**, 2. Baskı, Fazilet Neşriyat, İstanbul.

YILMAZ M. Faik; (2010), “Aksamu'l-Kur’ân Bağlamında "Allah Nelere, Niçin ve Neden Yemin Eder?" Sorularını Yeniden Düşünmek”, **İslami İlimler Dergisi**, Yıl: 5, Sayı: 1 (yy.)

ZEBİDÎ, Ebu'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed; (2007), **Tâcü'l-Arûs Min Cevahiri'l-Kamus**, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.

ZEMAŞERÎ, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî; (2010), **el-Keşşâf ‘an Haqâ’iki Gavâmi’i’t-Tenzîl ve ‘Uyûni’l-Ekâvîl fî Vücûhi’t-Te’vîl**, Dar’üs-Sader, Beyrut.

ZÜHAYLÎ Vehbe; (2009), **Tefsirü'l-Münir**, Daru'l Fikr, Şam.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı : Recep BİRİNCİ

Doğumyeri ve Tarihi : Bayburt/1978

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi : Anadolu Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü ve
Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yüksek Lisans Öğrenimi : Temel İslam Bilimleri

Bildiği Yabancı Diller : Arapça

İş deneyimi

Çalıştığı Kurumlar : Diyanet İşleri Başkanlığı ve Gençlik ve Spor
Bakanlığı

İletişim Bilgileri

Telefon : 0536 413 8034

Tarih : 29.05.2019