TEFSİR ALANINDA ULUSLARARASI YAKLAŞIMLAR 3

Editör
Doç. Dr. İzzet MARANGOZOĞLU

BİDGE Yayınları

BİDGE Yayınları

Tefsir Alanında Uluslararası Yaklaşımlar 3

Editör: Doç. Dr. İzzet MARANGOZOĞLU

ISBN: 978-625-5057-23-5

1. Baskı
Sayfa Düzeni: Gözde YÜCEL
Yayınlama Tarihi: 2026-10-25
BİDGE Yayınları

Bu eserin bütün hakları saklıdır. Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının ve editörün yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Sertifika No: 71374
Yayın hakları © BİDGE Yayınları
www.bidgeyayinlari.com.tr - bidgeyayinlari@gmail.com
Krc Bilişim Ticaret ve Organizasyon Ltd. Şti.
Güzeltepe Mahallesi Abidin Daver Sokak Sefer Apartmanı No: 7/9 Çankaya / Ankara

ÖNSÖZ

Kur'an-ı Kerim'in doğru ve derinlikli biçimde kavranıp yorumlanmasına dönük ilmî gayretler, İslâm düşünce geleneğinin merkezinde yer alan tefsir disiplini ekseninde şekillenmiştir. Bu doğrultuda tefsir; yalnızca ilahî hitabın muradını beyan etmekle kalmamış, aynı zamanda Kur'an'ı anlamaya yönelik yöntemsel ilkeleri ve tarihsel süreçte teşekkül eden zengin birikimi yansıtan müstakil bir ilim dalı niteliği kazanmıştır.

Tarihten günümüze değin farklı coğrafyalar, entelektüel havzalar ve kültürel zeminler, Kur'an metninin yorumlanmasına dair muhtelif yaklaşım ve metotların doğmasına imkân tanımıştır. Şüphesiz bu çeşitlilik, tefsir birikiminin dinamik yapısını ve sürekliliğini besleyen kıymetli bir zenginlik olarak öne çıkmaktadır. Nitekim tefsir araştırmalarında farklı bakış açılarının bir araya gelmesi, hem köklü ilmî mirasın yeniden okunmasına hem de yeni tevil ve yorum alanlarının açılmasına imkân sağlamıştır.

"Tefsir Alanında Uluslararası Yaklaşımlar 3" başlıklı bu çalışmada bir araya gelen incelemeler, tefsir alanındaki teorik ve yöntemsel tartışmaları derinleştirmeyi ve akademik literatüre özgün perspektifler sunmayı amaçlamaktadır. Bu vesileyle, eserin okurla buluşmasına imkân sağlayan Bidge Yayınları'na ve davetimize icabet edip kıymetli araştırmalarıyla bu yapıta değer katan tüm yazarlarımıza yürekten teşekkür ederiz.

Editör

Doç. Dr. İzzet MARANGOZOĞLU

İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ

İÇİNDEKİLER

ABBÂS MAHMÛD EL-AKKÂD'IN 'MÂ YUKÂLU ANİ'L-İSLÂM' ADLI ESERİ BAĞLAMINDA MODERN ÇAĞDA KUR'AN TEFSİRİ VE BİLİMSEL SÖYLEMİN SINIRLARI 1

İZZET MARANGOZOĞLU

KUR'AN BAĞLAMINDA RUH KAVRAMI 36

SHABAN CHARİF

KUR'ÂN'DA ALLAH'IN 'HATIRLAYIN' DEDİĞİ ÖRNEK ŞAHSİYETLER 88

AHMET ERDİNÇLİ

BÖLÜM 1

ABBÂS MAHMÛD EL-AKKÂD'IN '*MÂ YUKÂLU ANİ'L-İSLÂM*' ADLI ESERİ BAĞLAMINDA MODERN ÇAĞDA KUR'AN TEFSİRİ VE BİLİMSEL SÖYLEMİN SINIRLARI

İzzet MARANGOZOĞLU[1]

Giriş

Modern dönemde bilimin ve teknolojik gelişmelerin ivme kazanması, İslam düşünce dünyasında Kur'ân-ı Kerîm'in modern veriler ışığında yeniden anlaşılması ve tefsir edilmesi yönündeki arayışları beraberinde getirmiştir. Kökleri klasik dönemde İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gibi âlimlerin içtihatlarına kadar uzanan, ancak on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda Batı'daki bilimsel ilerleme karşısında doğan özgüven arayışıyla müstakil bir ekol hâline gelen bilimsel tefsir eğilimi, Tantâvî Cevherî (1862-1940) örneğinde görüldüğü üzere zirve noktasına ulaşmıştır. Bu yaklaşım bir yandan Kur'an'ın i'câz yönünü ve evrenselliğini bilimsel keşifler üzerinden göstermeyi amaçlarken; diğer yandan Şâtıbî (ö. 790/1388) ve Emin el-Hûlî (1895-1966) gibi münekkitlerin haklı olarak dikkat çektiği üzere bilimin değişken doğası ile vahyin sabit hakikati arasındaki yönteme

[1] Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, izzetmarangozoglu@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2386-3688.

ilişkin sınırların belirsizleşmesi riskini doğurmuştur. Bilim dünyasında sürekli yenilenen veya çürütülen teorilerin mutlak doğrular gibi kabul edilerek ayetlere zorla giydirilmesi, bilimin ilerleyen safhalarında bu teoriler terk edildiğinde ilahî metni yersiz şüphelere açık hâle getirme tehlikesini ortaya çıkarmıştır.

Yirminci yüzyıl Mısır düşünce dünyasının özgün ve münekkit simalarından biri olan Abbas Mahmûd el-Akkâd (1889-1964), İslam düşünce ve edebiyat dünyasında önemli bir mütefekkir olarak kabul gören bir isimdir. Akkâd, *Mâ yukâlu 'ani'l-İslâm* adlı eserinde yer alan "*Tefsîru'l-Kur'ân fi'l-'asri'l-hadîs*" başlıklı müstakil bölümünde (Akkâd, 2014, ss. 163-167) modern dönemde Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasına ilişkin önemli metodolojik meseleler üzerinde durmaktadır. Akkâd, Kur'an'ın akla tanıdığı geniş düşünce alanını ve kâinatı tefekkür etmeye yönelten yaklaşımını güçlü bir şekilde savunmakla birlikte, modern çağdaki tefsir denemelerinde bilimsel verilerin ayetlere dayatılarak birer akide unsuru hâline getirilmesine açık biçimde karşı çıkmaktadır.

Literatürde Abbas Mahmûd el-Akkâd'ın edebî, felsefî ve siyasî yönlerini veya genel olarak din anlayışını ele alan çeşitli çalışmalar bulunmaktadır. Önemli bir mütefekkir olarak hakkı teslim edilmesine karşın Akkâd, bazı araştırmacılar tarafından (Kassâs, 2009), edebî kimliğinin ötesinde Batı düşüncesiyle kurduğu ilişki ve İslam şeriatını Batı merkezli kavramlar çerçevesinde yeniden yorumlayarak Batı düşüncesinin taşıyıcılığını yaptığı iddiasıyla eleştirilmiştir. Akkâd'ın düşünce dünyasına ilişkin literatürde çeşitli yaklaşımlar mevcut olmakla birlikte, doğrudan *Mâ yukâlu 'ani'l-İslâm* çerçevesinde onun bilimsel tefsir anlayışını ele alan müstakil bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu durum, araştırmanın özgün değerini ortaya koyarken, Akkâd'ın çağdaş tefsir tartışmalarındaki yaklaşımının belirlenmesini de gerekli kılmaktadır.

Bu çalışma, Akkâd'ın söz konusu eseri ve ilgili bölümü çerçevesinde, onun modern çağda Kur'an tefsirine ve özelde bilimsel tefsir yöntemine yaklaşımını analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda çalışmanın ilk bölümünde Abbas Mahmûd el-Akkâd'ın hayatı, düşünce dünyası, edebî şahsiyeti ve fikrî mirası ele alınmıştır. İkinci bölümde bilimsel tefsir ekolünün doğuşu, Doğu-Batı literatüründeki temellendirmeleri, sınırları ve bu ekole yöneltilen eleştiriler ile mutedil yaklaşımlar incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise doğrudan merkeze alınan metin üzerinden Akkâd'ın perspektifinden modern çağda Kur'an tefsiri; yerkürenin biçiminden Güneş sisteminin oluşumuna, "yedi sema" ve "altı gün" kavramlarından yaratılış-evrim tartışmalarına kadar uzanan somut örnekler bağlamında "sabit vahiy-değişken bilim" dengesi çerçevesinde analiz edilmiştir. Çalışma, ulaşılan sonuç ve değerlendirmelerin sunulduğu sonuç bölümüyle tamamlanmaktadır.

Abbas Mahmûd el-Akkâd'ın Hayatı ve Düşünce Dünyası

Akkâd'ın Kur'an tefsirine ve dinî düşünceye yaklaşımını isabetli bir zeminde tahlil edebilmek, onun entelektüel biyografisini ve zihnî arka planını göz önünde bulundurmayı zorunlu kılmaktadır. Bu bölümde Akkâd'ın doğumu ve yetiştiği çevre, zengin eğitim ve yayın hayatı, siyasî-edebî mücadelesi ile geride bıraktığı entelektüel miras kronolojik ve tematik bir bütünlük içerisinde ele alınacaktır.

Doğumu, Aile Menşei ve Gençlik Yılları

Mısırlı yazar, gazeteci, mütefekkir, şair ve edebiyat münekkidi Abbas Mahmûd İbrâhîm Mustafa el-Akkâd, 28 Haziran 1889'da Asvân'da doğmuştur. Baba tarafı aslen Dimyatlı olan aile, daha sonra el-Mahalletü'l-Kübrâ şehrine göç etmiş; aile fertlerinden birinin 'ikâdetü'l-harîr (ipek düğümleme) zanaatıyla uğraşmasından dolayı "el-Akkâd" lakabıyla tanınmıştır. İsnâ'da sarraflık ve Asvân'da nüfus memurluğu yapan babası Mahmûd İbrâhim,

Diyarbakırlı Kürt bir aileye mensup bir hanımla evlenmiştir. Akkâd, ilköğrenimini 1903 yılında Asvân'da tamamlamıştır. Babası, çocukluk yıllarında onu Mısır'da bulunduğu dönemde Cemâleddîn el-Efgânî'nin (1838-1897) yakın çevresinde yer almış Ezherli âlim Ahmed el-Cedâvî'nin (1904-1960) sohbet meclislerine götürmüştür. Akkâd, bu meclislerde dinlediği şiir tahlilleri ve Harîrî'nin (ö. 516/1122) Makâmât okumaları sayesinde klasik Arap edebiyatına derin bir ilgi duymuştur. Ayrıca kış aylarında Asvân'a gelen yabancı turistler vasıtasıyla Batı kaynaklarına ulaşma imkânı bulmuş; genç yaşta İngilizce öğrenmiş, Almanca ve Fransızcaya da aşinalık kazanmıştır. Millî siyaset anlayışı ve ahlâkî tutumunun şekillenmesinde ise Muhammed Abduh'un (1849-1905) fikirleri önemli rol oynamıştır (Akkâd, 2005, ss. 24-33; Câmiʿ, 2018, s. 13; Dayf, 1964, ss. 9-21; Diyâb, 1969, ss. 7, 26, 29; Ebû Kirîşe, 1998, s. 73; Fu'âd, 1983, s. 187; Kehhâle, 1993, c. 2, s. 37; Mellûhî, 2021, ss. 67-68; Ziriklî, 2002, c. 3, ss. 266-267).

Eğitim Anlayışı, Memuriyeti ve Siyasî Mücadelesi

Akkâd, Asvân'daki ilkokul mezuniyetinin ardından örgün eğitimine devam edememiş; yalnızca Sanayi ve Güzel Sanatlar Okulu'nda elektrik ve tabiat bilimlerine dair sınırlı derslere katılabilmiştir. Resmî öğrenimini sürdürememesine rağmen yoğun kişisel gayretiyle kendi kendini yetiştirmiş; hayatı boyunca otuz binden fazla kitaptan oluşan devasa bir kütüphane kurmuştur. 1904'te Kahire'ye giderek Demiryolları İdaresi ve Evkaf Bakanlığı gibi resmî kurumlarda memurluk yapmış, Birinci Dünya Savaşı yıllarında (1912-1918) ise özel okullarda öğretmenlik yapmıştır. Ancak bürokratik kısıtlamaları ve baskıyı kabul etmeyen özgürlükçü karakteri sebebiyle memuriyeti "edebiyatı için bir zindan" olarak görmüş, bu görevlerden kısa süre içinde ayrılarak hayatını bütünüyle kaleme ve gazeteciliğe adamıştır (1907). Ferîd Vecdî'nin (1878-1954) çıkardığı ed-Düstûr gazetesinde başlayan basın hayatını; el-

Müeyyed, el-Ehâlî, el-Ehrâm, el-Efkâr, el-Belâğ gibi dönemin en etkili gazete ve dergilerindeki yazılarıyla sürdürmüştür. Siyasî alanda da aktif rol alan Akkâd, Mısır'ı İngiliz işgalinden kurtarmayı hedefleyen Sa'd Zağlûl Paşa'nın (1857-1927) kurduğu Vefd Partisi'ne katılmış, partinin en önemli düşünürü ve parlamenteri olarak mücadele etmiştir (1929-1930, 1944-1950). Nehhâs Paşa (1879-1965) ile yaşadığı anlaşmazlık neticesinde 1933'te partiden ayrılan Akkâd; anayasa yapımı sürecinde Kral Fuâd'ı (1868-1936) eleştiren yazıları sebebiyle dokuz ay hapis yatmış, 1936 Mısır-İngiliz Antlaşması'na şiddetle itiraz etmiş; hayatı boyunca istibdada, mutlakıyete, faşizme ve nazizme karşı durmuştur. 1952'de Mısır'da cumhuriyetin kurulmasının ardından ilerleyen yaşının da etkisiyle siyasetten çekilerek kendisini tamamen fikrî ve dinî araştırmalara adamıştır (Çinkılıç, 2018, ss. 16-17; Dayf, 1964, ss. 38-51; Diyâb, 1969, ss. 69-70; el-Hafâcî ve el-Hicâmî, 2018, s. 7; Kehhâle, 1993, c. 2, s. 37; Mellûhî, 2021, ss. 69-70; Müessesetü Hindâvî, t.y.; Zavalsız, 1989, c. 2, s. 267).

Edebî Şahsiyeti, Kurumsal Üyelikleri ve Eserleri

Yirminci yüzyıl Mısır kültür ve düşünce hayatının en etkili figürlerinden biri olan Akkâd; Abdülkâdir el-Mâzinî (1890-1949) ve Abdurrahmân Şükrî (1886-1958) ile birlikte modern Arap şiirinde yenilikçi bir hat açan Dîvân Ekolü'nü kurmuştur. Şiirde vezin ve kafiyeye bağlı kalmakla birlikte, klasik kalıpların ötesinde estetik bir dil savunmuş; Mustafa Sâdık er-Râfiî (1881-1937), Tâhâ Hüseyn (1889-1973), Zekî Mübârek (1892-1952), Mustafa Cevâd (1905-1969) ve Bintü'ş-Şâti' (1913-1998) gibi dönemin önde gelen edip ve mütefekkirleriyle sert fikrî tartışmalara girmiştir. Arap dilinin özgün yapısını koruma hususunda muhafazakâr bir tutum sergileyen Akkâd, yabancı terimlerin Arapçalaştırılmasını yalnızca zorunlu hallerde ve iştikak yoluyla kabul etmiştir. Arap dili ve edebiyatına katkılarından dolayı Kahire Arap Dil Akademisi (Mecmau'l-

Lugati'l-Arabiyye) asil üyeliğine, Şam Arap İlimler Akademisi (el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî) muhabir üyeliğine, Irak Bilim Akademisi (el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Irâkî) destekleyici üyeliğine ve Sanat ve Edebiyatı Destekleme Yüksek Konseyi (el-Meclisü'l-A'lâ li-Ri'âyeti'l-Fünûn ve'l-Âdâb) üyeliğine seçilmiştir. Hayatını tamamen edebiyat ve düşünceye vakfetmek adına hiç evlenmeyen Akkâd, edebî, felsefî, dinî ve siyasî konularda yüzden fazla eser ve sayısız makale kaleme almıştır. Önemli eserleri arasında; Hz. Peygamber, hulefâ-yi râşidîn ve öne çıkan tarihî şahsiyetlerin dehasını analitik bir dille ele aldığı en meşhur yapıtı Silsiletü'l-Abkariyyât; kaleme aldığı tek romanı Sâre; Batılıların İslâm hakkındaki iddialarını eleştirel bir süzgeçten geçirdiği ve İslâm-modern çağ ilişkisi, cihad, kölelik ile modern çağda Kur'an tefsiri gibi konuları ihtiva eden Mâ yukâlü 'ani'l-İslâm ve son olarak İslâmî sahada telif ettiği otuza yakın eserinin beş ciltte toplandığı Mevsû'atü Abbâs Mahmûd el-Akkâd el-İslâmiyye adlı külliyatı öne çıkmaktadır (Arslan, 2026, s. 4; Dursun, 2024, s. 49; Kebîr, 2024, s. 49; Kehhâle, 1993, c. 2, ss. 37-38; Türk Tarih Kurumu, t.y.; Zavalsız, 1989, c. 2, ss. 267-268).

Ödülleri, Vefatı ve Mirası

Akkâd'a 1960 yılında Cemal Abdünnâsır (1918-1970) tarafından Devlet Edebiyat Takdir Ödülü verilmiştir. Kendisi henüz hayattayken şahsiyeti, sanatı ve fikirleri üzerine altmıştan fazla bilimsel araştırma yapılmıştır. Bunlar arasında Hamdî es-Sekkût'un hazırladığı iki ciltlik Abbas Mahmûd el-Akkâd adlı bibliyografik çalışma, en kapsamlı kaynaklardan biridir. Akkâd, 12 Mart 1964 tarihinde Kahire'de vefat etmiş ve vasiyeti üzerine doğduğu şehir olan Asvân'a defnedilmiştir. Modern Arap düşüncesinde derin izler bırakan Akkâd, geride devasa bir entelektüel miras bırakmıştır (Diyâb, 1969, s. 255; Ebû Kirîşe, 1998, s. 92; Heykel, 1998, s. 109;

Mansûr, 1993, s. 640; Mellûhî, 2021, ss. 78-79; Sekkût, 1983, c. 2, ss. 799-806).

Bilimsel Tefsirin Tanımı, Doğuşu ve Temel Tasavvuru

Kur'an-ı Kerim'in anlaşılması ve yorumlanması sürecinde tefsir tarihi boyunca pek çok farklı temayül ve metodoloji şekillenmiştir. Bu eğilimlerden biri olan ve özellikle modern dönemde ivme kazanan "bilimsel tefsir" (et-tefsîru'l-ilmî), Kur'an nassları ile pozitif bilimlerin verileri arasında ilgi kurmayı hedefleyen bir yaklaşım olarak öne çıkmaktadır.

Tefsirde bilimsel ekolün kökleri, 19. yüzyılda Batı'da ortaya çıkan sanayi ve teknoloji hamlesinden çok daha eski dönemlere uzanır. Nitekim daha önceleri de Kur'an'ın geçmiş ve gelecek her türlü bilgiyi ihtiva ettiğini savunanlar olsa da Batı'da gerçekleşen bilimsel atılım ve bu süreçte elde edilen imkânların İslâm âlemine intikal etmesiyle tefsirde bu eğilime rağbet oldukça artmıştır (Şimşek, 2008, s. 93).

Bilimsel tefsir, Kur'an metnindeki bilimsel terimleri açıklamaya, onlardan çeşitli ilimleri ve felsefî görüşleri ortaya çıkarmaya çalışan (Hûlî, 1988, ss. 37-38); zaman zaman ortaya çıkan birtakım fennî gelişme ve buluşlarla bazı Kur'an ayetleri arasında irtibatlar kuran tefsir çeşididir (Demirci, 2014, s. 123). Bu tefsir türüyle temellendirilip Kur'an'ın erişilmez bir bilgi mucizesi olduğu esasına dayanan ve bilhassa yirminci yüzyılda öne çıkan i'câz türüne de bilimsel i'câz denilmiştir (Yavuz, 2000, 405).

Bilimsel tefsir düşüncesinin nüvelerine klasik dönemde de rastlamak mümkündür. İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gibi âlimler, Kur'an'ın bütün ilimleri içerdiğini veya ayetlerin bilimsel birikimle açıklanabileceğini savunmuşlardır.

Ancak klasik dönemdeki bu çaba, dönemin felsefe ve doğa ilimleri çerçevesiyle sınırlı kalmıştır.

Bilimsel tefsirin müstakil ve yaygın bir tefsir ekolüne dönüşmesi on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda gerçekleşmiştir. Bu dönemde Batı'daki sanayi devrimi ve pozitif bilimlerdeki hızlı yükseliş karşısında; Kur'an'ın bilimle çelişmediğini, bilakis onu desteklediğini göstererek Müslüman zihnindeki aşağılık hissini gidermek ve Kur'an'ın modern bilimsel bulguları önceden haber verdiğini ispatlayarak bir özgüven inşa etmek şeklinde iki ana gerekçe öne çıkmıştır.

Bilimsel Tefsir Ekolü: Savunucuları, Literatürdeki Yansımaları ve Temel Dayanakları

Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler adlı çalışmasıyla tanınan Hollandalı oryantalist J. M. S. Baljon (1919-2001), çağdaş Kur'an tefsirleri üzerine yürütülen araştırmaların ikili bir gayeye hizmet ettiğini vurgulamaktadır. Bunlardan ilki, İslam ilimlerinin bu temel disiplini hususunda Batılı araştırmacılara henüz yayımlanmamış özgün veriler sunmaktır. Baljon, kendi tecrübelerinden de hareketle, bu tür nitelikli çalışmalar sayesinde Batı'daki akademik çevrelerde modern tefsire yönelik algının zamanla daha olumlu bir zemine oturacağını ifade eder. İkinci gaye ise tefsir metinlerindeki tüm izah ve istidlal süreçlerinin derinlemesine incelenmesi suretiyle Kur'an tefsirinin ilmî açıdan daha ileri bir seviyeye taşınması beklentisidir (Baljon, 2000, s. 4). Öte yandan Baljon, çağdaş dönem Müslüman müfessirlerinin yalnızca modern bilimsel bulguları Kur'an'da aramakla yetinmediklerini; aksine, güncel bilimsel gelişmelerin ilahî kelamın daha iyi anlaşılmasına katkı sağladığı kanaatini taşıdıklarını belirtmektedir. Örneğin, En'âm Sûresi doksan sekizinci ayetinde yer alan "Anlayan bir toplum için ayetlerimizi ayrı ayrı açıkladık"

ifadesinden hareketle müfessirler, insanoğlunun doğa olaylarına dair bilgisi derinleştikçe Kur'an'ın anlatımını idrak etme gücünün de o oranda artacağını savunmuşlardır. Bu yaklaşımın somut bir örneği olarak, Nisâ Sûresi elli altıncı ayetinde geçen "Ayetlerimizi inkâr edenleri ateşe atacağız; derileri her yandığında, azabı tatmaya devam etsinler diye onları yeni derilerle değiştireceğiz…" beyanı değerlendirilirken; ağrı-sinirlerinin üst deride yoğunlaşması ve en şiddetli acının deride hissedilmesi hususu merkeze alınarak ayetin bu biyolojik ve tıbbî hakikate işaret ettiği ileri sürülmüştür (Baljon, 2000, s. 114).

Bu dönemde Mısır başta olmak üzere İslam coğrafyasında Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı yirmi altı ciltlik tefsiriyle bilimsel tefsir hareketinin en uç ve sembolik örneğini vermiştir. Cevherî, tefsirinde ayetlerin açıklamasında haritalar, resimler ve fen bilimlerine dair uzun tablolara yer vererek bu akımın zirve noktasını temsil etmiştir. Cevherî, bilimsel tefsirin önemine şu sözlerle ifade etmektedir:

> İslâm âlimlerinden pek çoğu, güç ve gayretlerini sadece İslâmî ilimlere inhisar ettirmişlerdir. Onlar, Şeriat Sahibi'nin bildirdiği hükümleri gereği gibi değerlendirememişlerdir. Oysa bütün ayetler, doğrudan hayatı kucaklayan birer ilim niteliğindedir. Göğün yapısı ve içindeki varlıklar, matematikle ilgili ilimler, nebat, hayvan ve insan ilimleri, hikmet, tevhid, tabiat, kimya ve daha burada sayma ihtiyacını duymadığımız ve sayamadığımız fakat bütün milletlerce kabul edilen ve yükselmelerine vesile olan her çeşit ilim mukaddes kitabımızın içindedir. Açık veya kapalı olarak bunlara işaret eden ayetler vardır. Yemin ederek söyleyebilirim ki, herhangi bir kimse ayetleri okusa ve okuduğu ayetler üzerinde gereği gibi düşünse kalbinde doğru bir vicdan yeşerir, aklında ilimlere karşı bir sevgi ve keskin

bir anlayış filizlenir. İşte bu şartlar altında teşekkül eden bir vicdan, ayetlerin hayatla ilgili hakiki manalarına nüfûz eder ve nice nice acayip ve garip şeylerin şahidi olur. Böyle bir ruh yapısına sahip olan kişi Kur'an-ı Kerim'in ebedi bir mucize olduğunu ilmelyakin görmüş olur (Cevherî, 1974, ss. 316-317).

Bu meseleyi değerlendiren Muhammed Mütevelli Şa'râvi, Kur'an'ı modern ilimlerin verilerine göre tefsir ederken aceleci davranılmaması gerektiğini, Kur'an'ın Allah kelamı olduğunun ispatı için modern ilmîn kaçınılmaz bir şey olmadığını belirttikten sonra sözlerine şöyle devam etmektedir:

> Ancak yüce Allah kuşatıcı bilgisiyle, Kur'an'ın inişinden birkaç asır sonra bazı kimselerin çıkıp: 'İman çağı bitmiş ve ilim çağı başlamıştır' diyeceklerini biliyordu. Bu nedenle bunları da acz içerisinde bırakacak bazı hususları Kur'an'a yerleştirmiş ve ilim çağı diye söz ettikleri şeylerin on dört asır önce Kur'an tarafından anlatıldığını ispatlamıştır. İnsan aklının ancak birkaç sene önce varabildiği gerçekleri on dört asır önce Kur'an-ı Kerim ortaya koymuş, evrendeki birçok gerçeği dile getirmiştir. " سَنُرِيهِمْ اٰيَاتِنَا فِي الْاٰفَاقِ وَفِي اَنْفُسِهِمْ حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ - Onun hak olduğu ortaya çıkıncaya kadar belgelerimizi onlara hem ufuklarda/dış dünyada ve hem de nefislerinde/içlerinde göstereceğiz" (Fussilet, 41:53) ayetinde anlatıldığı gibi Kur'an'ın verileri daima yenilenmekte, bu yenilenme süreklilik arz etmektedir. Ayette geçen "senurîhim" kelimesindeki "sin" harfi Arap dilinde gelecek zaman için kullanılır. Gelecek ise son bulmaz. Kıyamete kadar her nesilde devam eder. İşte bununla yüce Allah, her neslin Kur'an'da keşfedeceği birtakım hakikatlerin bulunduğunu bize haber vermektedir" (Şa'râvî, 1993, ss. 131-132).

Mısırlı âlim Ahmed eş-Şerbâsî (1918-1980), insanlığın ulaştığı ve sahip olduğu ilim dallarının tamamı bir araya getirilse dahi hiçbirinin bu ayetin başındaki "ufuklarda ve nefislerinde" ifadesinin kapsamı dışında kalamayacağını belirtmektedir (Şerbâsî, 2010, s. 127).

Türkiye'de bilimsel tefsir ekolünün önde gelen araştırmacılarından Celal Kırca, yaklaşımın gerekçelerini açıklarken Kur'an'da pozitif bilimlerin alanına giren yüzlerce ayet yer aldığına işaret etmektedir. Bazı sure adlarının doğa ve evren olaylarıyla ilgili olmasını, ayetlerin insanı akıl ve duyular yoluyla inceleme yapmaya yönlendirmesini bu ilişkinin açık göstergeleri olarak değerlendirmektedir. Bununla birlikte Kırca, Kur'an'daki bu temasların varlığın teknik detaylarını veya maddi mekanizmasını sunmayı değil; onun varoluş nedenini, anlamını ve gayesini ortaya koymayı amaçladığını vurgulamaktadır (Kırca, 1993, ss. 213-215).

Ekole Yöneltilen Eleştiriler ve Mutedil Yaklaşımlar

Bilimsel tefsir eğilimi, modern dönemde geniş taraftar bulmakla birlikte ciddi eleştirilere de maruz kalmıştır. Şâtıbî gibi klasik dönem öncülerinin yanı sıra modern dönemde Emin el-Hûlî gibi isimlerin de mesafe koyduğu bu yaklaşım, temel olarak tefsirin amacından sapması, teorilerin değişkenliği, dilsel ve bağlamsal zorlamalar çerçevesinde eleştirilmiştir. Bu bağlamda, Kur'an'ın bir fen bilimleri kitabı değil, bir hidayet, ahlak ve irşat kitabı olduğu hatırlatılarak tefsirin öz amacından uzaklaştırılmaması gerektiği vurgulanmıştır. Doğası gereği yanlışlanabilir ve değişken olan bilimsel teorilere, sabit ve mutlak Kur'an nasslarını tabi kılmanın, yarın bu teoriler çürütüldüğünde Kur'an nassının da sorgulanması riskini doğuracağı ifade edilmiştir. Ayrıca, dil kuralları ve bağlamı dışına çıkılarak ayetlere zorlama bilimsel anlamlar yüklenmesinin,

kelimelerin özgün Arapça anlamına zarar vereceğine dikkat çekilmiştir (Şâtıbî, 1990, c. 2, ss. 67-78; Hûlî, 1988, s. 40).

İşte Abbâs Mahmûd el-Akkâd da tam bu kırılma noktasında durmaktadır. Akkâd, ne bilimsel verileri tamamen yok sayan katı bir tutumu ne de Kur'an'ı bilimin değişken teorilerine mahkûm eden kontrolsüz bir tefsir anlayışını savunur. O, bilimi Kur'an'a dayatmak yerine bilimsel keşiflerin, ayetlerin dilsel ve semantik zeminini kavramada yardımcı birer araç olarak görülmesini teklif eden dengeli bir yaklaşım sergiler. Bilimsel tefsire yumuşak itirazlar yönelten Akkâd, bu konuda özet olarak şöyle demektedir:

> Her dönemde Müslümanın kendi düşünce ortamı ve problemleri açısından Kur'an'ı bağımsız olarak tefsir etme hakkı vardır. Aslında olması gereken de budur. İslâm ümmeti tarihi boyunca yeni medeniyetlerle karşılaşmış ve bu medeniyetlerle her temasında önüne çıkan düşünceler bağlamında Kur'an'ın ne söylediğini değerlendirmeye çalışmıştır. Şüphesiz bu süreçte söz konusu medeniyetlerin fikrî birikiminden kaçınılmaz olarak etkilenmiştir. O halde çağımız Batı medeniyetiyle karşılaştığında da böyle bir değerlendirme yapması doğaldır. Bu bağlamda araştırmacılar, bilimsel sonuçlarla Kur'an ayetleri arasında birtakım bağlantılar kurabilirler. Ancak bu bağlantıları kurarken ne kendisinin vardığı sonuçlara Kur'an'ın bir emriymiş gibi inanması ve ne de vardığı bu sonuçları dinî bir inançmış gibi sunması doğru olur. Bilimin nazariyeleri bir tarafa kesin sonuç olarak takdim ettiği birçok meseleleri bile zamanla değişime uğrayabilmektedir. İnanç kitaplarından, her çağda varılan bilimsel sonuçlara uymaları istenemez. Yine bu kitaplara inananlardan, bilimin vardığı sonuçların ayrıntılarını çıkarmalarını istemek de doğru değildir. Bir inanç kitabında aranan, mensuplarının bilimsel araştırmalar

yapmalarına engel olmamasıdır. Kur'an'ın bu tür araştırmalara engel olmadığı, bilakis onları teşvik ettiği bir vakıadır. Geçmiş dönemlerde, çağlarındaki bilimin bir gereği olarak yerin düz olduğunu, yedi kat gökten maksadın yedi gezegen olduğunu tefsirlerinde yazanlar olmuştu. Zamanla yerin düz olmadığı ve gezegenlerin de yedi gezegenden ibaret olmadıkları anlaşıldı. Günümüzde bilimsel tefsir yapanlar böyle bir durumla karşılaşacaklarını düşünmeliler (Akkâd, 1971, ss. 202-207).

Günümüzde bilimsel tefsir eğilimine karşı çıkanlar genellikle Şâtıbî ile Emin el-Hûli'nin görüşlerini tekrar eder veya bilimsel tefsir eğilimine sahip olanların verdikleri misallerde mevcut hatalı yorumları dile getirirler (Şimşek, 2008, s. 105). Bununla birlikte çağdaş tefsir literatüründe, söz konusu katı reddiye ile ölçüsüz kabul arasında yer alan bu kutuplaşmayı aşmayı hedefleyen uzlaştırıcı yaklaşımlar da mevcuttur. Nitekim bilimsel tefsire karşı çıkanlar ile onu tamamen benimseyenler arasında esnek ve dengeli bir tutum sergileyen isimlerin başında Zağlûl en-Neccâr (1933-2025) gelmektedir. Kur'an'ın bilimsel tefsiri ve i'câzı üzerine kaleme aldığı pek çok çalışmanın yanı sıra; bu yaklaşımın en somut tezahürlerinden biri kabul edilen, resimlerle zenginleştirilmiş dört ciltlik *Tefsîru'l-Âyâti'l-Kevniyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı tefsir de onun imzasını taşımaktadır. Neccâr, ilim adamlarının Kur'ân-ı Kerîm'in bilimsel i'câzına dair yaklaşımlarını; bilimsel tefsire karşı çıkarak alanı daraltanlar (*mudayyikûn*), bu tefsir biçiminde aşırılığa kaçarak sınırları genişletenler (*muvessi'ûn*) ve bilimsel veriler ile nasslar arasında dengeli bir çizgi izleyen orta yol mensupları (*mu'tedilûn*) şeklinde üç gruba ayırdıktan sonra kendisini bilimsel tefsirde orta yolu izleyen mu'tedilûn kategorisinde konumlandırmaktadır (Neccâr, 2006, ss. 55-68; Marangozoğlu, 2014, ss. 205-206).

Muhammed İbrahim Şerîf (1934-2016), *İtticâhâtu't-tecdîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eserinin hatimesinde bilimsel tefsir etrafındaki tartışmaları değerlendirirken taraflar arasındaki ayrışmanın temelinde derin bir fikir ayrılığından ziyade bir yöntem ve tanım kargaşasının yattığını belirtmektedir. Şerîf'e göre, bilimsel tefsire yöneltilen eleştiriler, zorlama yorumlar veya kesinleşmemiş teorilere dayalı yaklaşımlar söz konusu olduğunda tamamen haklıdır. Ancak tefsir, lafzın sarih anlamına ve bilimin kesinleşmiş verilerine dayanıyorsa, Kur'an'ın anlaşılmasında bilimin ışığından yararlanmanın önünde hiçbir engel yoktur. Bu bağlamda Şerîf; bilimsel tefsire tamamen karşı çıkanların, sırf işin ehli olmayan kişilerin hatalı yorumları ve zayıf teorileri yüzünden, sahih bilimsel yaklaşımı da haksız yere mahkûm ettiklerine dikkat çekmektedir (Şerîf, 2008, s. 521).

Akkâd'a Göre Kur'an Tefsiri ve Bilimsel Söylemin Sınırları

Abbâs Mahmûd el-Akkâd, modern çağın beraberinde getirdiği zihinsel ve bilimsel dönüşümler karşısında Kur'an tefsirinin konumunu özgün ve metodolojik bir yaklaşımla ele almaktadır. Bu bölümde öncelikle genç kuşakların yöntem ve somut uygulamalara ilişkin soruları ile modern insanın zihinsel ve dinî sorumluluğu üzerinde durulacaktır. Ardından, çağdaş düşüncenin genel ilkeleri ile henüz kesinlik kazanmamış bilimsel teoriler arasındaki ayrım ortaya konularak; yerkürenin biçimi, Güneş sisteminin oluşumu, "yedi sema" kavramı ve "altı gün" ayetindeki zaman algısı gibi astronomi ve evren anlayışıyla ilgili konular tahlil edilecektir. Son olarak, yaratılış ve evrim tartışmalarındaki metodolojik hatalar değerlendirilerek Akkâd'ın tefsir anlayışının omurgasını oluşturan "sabit vahiy ve değişken bilim" dengesi etraflıca incelenecektir.

Yöntem ve Uygulama Ekseninde Çağdaş Tefsir Soruları

Akkâd, "Modern Çağda Kur'an Tefsiri" (Tefsîru'l-Kur'ân fi'l-'asri'l-hadîs) başlıklı yazısında; son zamanlarda ilim talebelerinden ve dinî araştırmalarla iştigal edenlerden, Kur'an'ın çağdaş tabiat bilimleri ve yeni icatlar ışığında anlaşılmasına dair pek çok soru aldığını belirtmektedir. Bunlardan biri olarak edebiyat öğrencisi Ömer Abdülaziz es-Sebâcî'nin şu sorusuna yer vermektedir:

> Şüphesiz Kur'ân-ı Kerîm tefsiri hakkında konuşanlar iki gruba ayrılmışlardır: Birincisi, Kur'an'ın bilimsel bir yaklaşımla tefsir edilmesini desteklemekte; diğeri ise Kur'ân-ı Kerîm'in, kendisine ilk muhatap olan ümmî Arapların anladığı şekilde anlaşılmasını savunmaktadır. Zâtıâlinizin bu kimselerin benimsediği bilimsel tefsir hakkındaki görüşü nedir? Ve bu görüşünüzü desteklediğiniz deliller nelerdir? (Akkâd, 2014, s. 163).

Bir diğer soru olarak ise tıp öğrencisi Yasin Mehdi Cûde'nin, Ahkâf Suresi'nin 24 ve 25. ayetleriyle ilgili şu sorusunu aktarmaktadır:

> فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضاً مُسْتَقْبِلَ أَوْدِيَتِهِمْ قَالُوا هٰذَا عَارِضٌ مُمْطِرُنَا بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ اَلِيمٌ. تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرٰى إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ كَذٰلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ - Onu, vadilerine doğru gelen bir bulut kütlesi halinde gördüklerinde: 'Bu bize yağmur getirecek bir buluttur' dediler. Hayır, o sizin gelmesini aceleyle istediğiniz şeydir; içinde acı bir azap bulunan bir rüzgârdır! Rabbinin emriyle her şeyi yerle bir eder. Derken öyle bir hale geldiler ki, meskenlerinden başka hiçbir şey görünmez oldu. İşte biz, günahkâr toplumu böyle cezalandırırız (el-Ahkâf 46/24-25). Bu ayetleri, Kur'an-ı Kerim'de atom bombasına dair erken bir işaret ve Kur'an'ın birçok yerde kanıtlanmış bilimsel

i‘câzına kesin bir delil sayabilir miyiz? (Akkâd, 2014, s. 163).

Akkâd, bu iki öğrencinin sorularını aktardıktan sonra şu değerlendirmeyi yapar: Bu ve benzeri sorular yerinde sorulmuş sorulardır ve biz bunlardan memnuniyet duyarız. Çünkü bu sorular; eğitimli gençlerin inanç ve vicdan meselelerini araştırdığını, taklitten veya delilsiz teslimiyetten imtina ederek bağımsız bir kavrayışa ulaşma arzusunu göstermektedir. Kanaatimizce bu türden sorular İslam dünyasında yeni değildir. Nitekim bilimsel uyanış dönemlerinde, bir medeniyetten diğerine geçiş evrelerinde yahut Doğu ile Batı arasındaki çelişen kültürlerin karşı karşıya geldiği zamanlarda farklı üsluplarla defaatle tekrarlanmıştır (Akkâd, 2014, s. 163). Gökyüzüne, maddenin sırlarına ve maddi varlıkların hakikatine dair bakışın, İslam tarihinin geçmiş dönemlerinde emsali görülmemiş bir biçimde yenilenmesinden sonra bu soruların bugün yeniden gündeme gelmesi makul ve beklenen bir durumdur. Bugün bu sürece Hristiyanlar, Yahudiler, Brahmanlar ve Budistler gibi diğer din mensupları da katılmıştır. Nitekim onların ilahiyat araştırmalarına yer veren yayın organlarından hangisini incelerseniz inceleyin, kendi ifadeleriyle ‘çağdaş bilim ışığında’ evrene dair inançlarını yeniden tefsir etme yönündeki çeşitli girişimleri görmemeniz neredeyse imkânsızdır. Bu girişimlerin en önemlileri ise ilk insanın yaratılışı, gökler ve sakinleri ile kıyamet ve hesap meselesine temas edenlerdir (Akkâd, 2014, s. 164).

Akkâd, genç kuşakların zihninde beliren bu soruları savunmacı veya tepkisel bir refleksle reddetmek yerine meşru ve sağlıklı bir zihinsel canlılık olarak karşılamaktadır. Eğitimli gençliğin taklitten ve delilsiz teslimiyetten kaçınarak bağımsız bir kavrayışa ulaşma arzusunu takdir eden bu tutum, dinî nassların eleştirel bir zihniyetle kavranması gerektiğine dair metodolojik duruşunun doğal bir sonucudur. Akkâd, bilimsel uyanış ve

medeniyetler arası etkileşim dönemlerinde sıklıkla gündeme gelen bu tür sorgulamaların, modern dönemde evren ve maddeye ilişkin bilimsel anlayışta ortaya çıkan köklü değişimler nedeniyle yeniden gündeme gelmesini makul karşılar. Bununla birlikte, bu süreci yalnızca İslam dünyasına özgü bir arayış olarak değil; Hristiyanlık, Yahudilik, Brahmanizm ve Budizm gibi farklı inanç geleneklerinin de ortak biçimde tecrübe ettiği evrensel bir süreç olarak değerlendirir. Özellikle insanın yaratılışı, semavî âlemlerin mahiyeti ve ahiret gibi temel akide konularının modern bilim ışığında yeniden yorumlanma gayretini, medeniyet krizleri ve geçiş evrelerinin kaçınılmaz bir tezahürü olarak okuyan Akkâd, çağdaş tefsir düşüncesinin bu küresel gerçekliği görmezden gelemeyeceğini açıkça ortaya koymaktadır.

Modern İnsanın Sorumluluğu ve Tefsir

Çağdaş tefsir tartışmalarını yalnızca usûlî bir mesele olarak görmeyen Akkâd, konuyu doğrudan bireyin aklî yetkinliği ve dinî hakikatler karşısındaki duruşu üzerinden değerlendirmektedir. Akkâd, meselenin özünü modern insanın sorumluluğuna bağlayarak görüşlerini şöyle sürdürür:

> Tartışmasız olan husus şudur ki; çağdaş insan, kutsal kitaplarını anlama, farzları, ibadetleri ve vecibeleri vicdanının gerektirdiği şekilde kavrama yükümlülüğü altındadır. Lakin bu durum, kutsal kitapların sadece ilk muhataplarının anladığı şekilde anlaşılabileceği veya her asırda o asrın mensuplarının ulaştığı bilimsel teorilere göre yorumlanacağı anlamına mı gelmektedir? Bize göre ne odur ne de budur; asıl olan, Kitab'ın muhatabı konumundaki mükelleften beklenen anlayıştır. Kur'an'da Müslümana, bu hususta babalarından, dedelerinden, geçmiş dönemin din âlimlerinden ve önderlerinden bağımsız olarak teemmül,

> tefekkür ve tedebbür etmesi emredilmiştir. Bu hitap yalnızca ümmî Araplarla sınırlı olmadığı gibi yirminci yüzyılın insanlarıyla da sınırlı değildir. Aksine o; her çağ ve her mekân için genel ve mutlak bir hitaptır. Zira insanın tüm çağlarda tek bir düzen üzere düşünmesi akla uygun değildir (Akkâd, 2014, s. 164).

Akkâd, modern tefsir düşüncesinin yöntem bakımından karşı karşıya kaldığı temel sorunu iki aşırı uç üzerinden teşhis etmektedir: İlahî hitabı ilk muhatapların zihin dünyasına hapseden lafızcı/geçmişe takılı yaklaşım ile metni her devrin değişken bilimsel teorilerine tabi kılan indirgemeci yaklaşım. İlahî kelamın ilkinde geçmişin tarihsel parantezine hapsedilme, ikincisinde ise bilimin sürekli yenilenen doğası karşısında kırılganlaşma riski taşıdığını belirten Akkâd; Kur'an'ın dinamik ve evrensel yapısını bu iki hatanın ötesinde, insanın zamandan bağımsız "bireysel mükellefiyeti" ve "özgür tefekkürü" üzerinden yeniden temellendirmektedir. Bu doğrultudaki tefsir faaliyeti; geçmiş otoritelerin kabullerini pasifçe taklit etmek olmadığı gibi, dönemsel bilimsel verileri nassa dayatmak da değildir. Aksine Müslüman bireyin; atalarından tevarüs eden kabullerden ve yerleşik dinî otoritelerden bağımsız biçimde, doğrudan Kur'an üzerinde teemmül, tefekkür ve tedebbür etmesini esas alır. Böylece Akkâd, zamanı ve mekânı aşan ilahî hitabın muhataplığını sabit bir çağa değil, her asırda aklını ve vicdanını özgürce çalıştıran "mükellef bireye" yükleyerek tefsir usulüne nesnel ve evrensel bir ilke kazandırmaktadır.

Çağdaş Düşünce ve Bilimsel Teoriler Ayrımı

Akkâd, Kur'an'ın modern çağda anlaşılmasında en hayati noktanın, çağdaş zihniyetin kazandırdığı geniş bakış açısı ile henüz kesinleşmemiş değişken bilimsel teorileri bir tutmamak olduğunu

savunur. Akkâd, çağdaş düşünce ile bilimsel teorileri birbirinden ayırdığı bu noktada şu tespiti yapar:

> Bizler, Kur'an-ı Kerim'i kendi çağımızda; tıpkı Muhammedî davete tanıklık eden Arapların, şayet bizimle birlikte doğmuş, bizim öğrendiklerimizi öğrenmiş, bildiklerimizi bilmiş ve Muhammedî davetten günümüze kadar yaşanan tarihî olaylar ile günümüz olaylarından ibret aldığımız gibi ibret almış olsalardı, anlayacakları şekilde anlamakla mükellefiz. Lakin çağdaş düşünce farklı bir şey, sürekli yenilenen bilimsel teorileri onaylamak başka bir şeydir. Bizler; gezginlerin notlarından, düşünürlerin fikirlerinden ve bilim insanlarının yöntemlerinden yararlanırken, her anlatılana veya her teoriye körü körüne inanmayız. Aksine, konusu doğrudan bilimle ilgili olsun ya da olmasın, tüm bu birikimi bir süzgeçten geçirir; tefekkür dünyamızı zenginleştiren, kalıcı ve derinlikli bir kavrayışa dönüştürürüz (Akkâd, 2014, s. 164).

Akkâd'ın bu değerlendirmesi, Kur'an'ın modern dönemde anlaşılmasında çağdaş düşünceden yararlanmak ile bilimsel teorileri mutlaklaştırmak arasındaki ayrımın önemini ortaya koymaktadır. Ona göre çağdaş zihniyet, insanın dünyayı ve bilgiyi değerlendirme biçimini genişleten bir imkân sunarken, bilimsel teoriler değişebilir ve yanlışlanabilir niteliktedir. Bu nedenle Kur'an'ın yorumunda herhangi bir bilimsel teoriyi doğrulama amacı güdülmemelidir. Akkâd'ın yaklaşımı, modern bilgiyi bütünüyle reddetmek yerine onu eleştirel bir süzgeçten geçirerek değerlendirmeyi öngörmektedir. Böylece Kur'an'ın anlamı, geçici bilimsel kabullerle sınırlandırılmadan, çağdaş düşüncenin sunduğu imkânlardan bilinçli biçimde yararlanılarak anlaşılabilecektir.

Yerkürenin Biçimi ve Tefsirdeki Yansıması

Akkâd, metodolojik ilkelerini yalnızca teorik düzeyde ortaya koymakla kalmayıp dilin ve nassın anlam imkânlarını, astronomi tarihindeki temel kırılma noktalarından biri üzerinden somutlaştırmaktadır. Bu çerçevede, söz konusu ilkesini yerkürenin yuvarlaklığı örneği üzerinden açıklarken şöyle demektedir:

> Nitekim çağdaş insan, iki Amerika'nın keşfinden sonra yerkürenin yuvarlaklığı (istidâratü'l-ard) hususunda hataya düşmez; bu sebeple yeryüzünün yayılmasını, dünyanın önümüzde dümdüz serili olduğu şeklinde yorumlamaz. Zira modern insan, dünyanın küre şeklinde olduğunu bildiği halde gözüyle onun önünde serili olduğunu da görmektedir. Görme duyusuyla algılanan bu yayılma fikri (fikratü'l-bast), yerkürenin yuvarlaklığı gerçeğiyle çelişmez. Bilimsel keşif, araştırmacının bast (yayma) kelimesinin dilsel ve mantıksal zıddının yuvarlaklık (istidâra) değil, kabz (daraltma/kısma) olduğunu fark etmesine ve böylece lafzın anlamını doğru kavramasına yardımcı olur. Bu örnekten hareketle, bilimsel teorileri Kur'an'a dayatmadan onlardan istifade etmeliyiz. Kur'an-ı Kerim'i, her düşünce veya zaman değişiminde bu teorilere uyum sağlaması gereken bir kitap olarak görmemeliyiz. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm'in, Güneş sisteminin oluşumu bağlamında Bulutsu (Nebula) Teorisini (en-nazariyyetü's-sedîmiyye) desteklediğini yahut genel anlamda gezegenlerin meşhur Samanyolu gaz bulutundan ya da gözle ve teleskoplarla müşahede edilemeyen diğer galaksilerin dumanından türediğini tasdik ettiğini ileri sürmek hatalı bir yaklaşım olacaktır (Akkâd, 2014, s. 164-165).

Akkâd, yerkürenin geometrik biçimi üzerinden ilmî keşiflerin tefsirdeki usûlî sınırını somut ve işlevsel bir zemine oturtmaktadır. Amerika kıtasının keşfiyle pekişen yerkürenin yuvarlaklığı bilgisinin modern müminin zihninde bir çelişkiye yol açmadığını belirten Akkâd, yeryüzünün "yayılması" (bast) ile ilgili ifadelerin dünyanın düz olduğu şeklinde yorumlanamayacağını savunur. Zira modern insan, dünyanın kürevi mahiyetini bilmekle birlikte, gözüyle gördüğü ufuk çizgisinin yayılımını bu bilgiyle telif edebilmektedir. Akkâd bu örnekte bilimin tefsirdeki rolünü, nassa dışarıdan anlam dikte eden bir otorite olarak değil, lafızların mantıksal ve delalet bakımından taşıdığı anlam imkânlarını hatırlatan bir "yardımcı unsur" olarak konumlandırır. Nitekim yerkürenin şekline ilişkin ilmî gelişmeler, Kur'an'daki "bast" lafzının karşıtının "istidâra" (yuvarlaklık) değil, "kabz" (daraltma/kısma) olduğunu kavramaya imkân sağlayarak zihni sığ bir lafızcılıktan ve yapay çelişkilerden korumaktadır. Bu bağlamda nitelikli ilmî veri, metnin doğasını bozmak bir yana, onun sahip olduğu dilsel esnekliğin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

Buna karşılık Akkâd, bilimin sağladığı bu kavramsal netliğin henüz varsayım aşamasındaki evrenin oluşumuna ilişkin teorilere genişletilmesini reddetmektedir. Kur'an'ın her ilmî değişim karşısında yeni teorilere uyarlanması gereken bir kitap gibi görülmemesi gerektiğini vurgulayan Akkâd, Güneş sisteminin oluşumuna ilişkin nebula hipotezinin veya galaksilerdeki toz bulutlarının Kur'an tarafından önceden haber verildiği yönündeki iddialara mesafeli yaklaşmaktadır. Ona göre fiziksel bir gerçeklik ile henüz kesinlik kazanmamış bir teori aynı tefsir denkleminde değerlendirilemez. Akkâd böylece, ilmî verinin lafzın anlam imkânlarını ortaya koymaya hizmet ettiği "isabetli yorum" ile değişken ilmî teorileri Kur'anî bir hakikat olarak sunan "aşırı tevil" arasında belirgin bir metodolojik sınır çizmektedir.

Güneş Sisteminin Oluşum Teorileri ve Yöntemsel Riskler

Kesinleşmiş bilimsel gerçekler ile henüz varsayım düzeyindeki teorilerin ayırt edilememesinin tefsir etiği açısından doğuracağı tehlikelere dikkat çeken Akkâd, argümanını astronomi tarihinin değişken teorileriyle pekiştirir. Akkâd, bu yaklaşımın yol açabileceği sakıncaları Güneş sisteminin oluşumuna dair teoriler üzerinden şöyle örneklendirir:

> Nitekim doğa bilimci Buffon (1707-1788) zamanından günümüze değin Güneş sisteminin oluşumu üzerine pek çok teori birbirini takip etmiş; biri diğerini çürüterek günümüze kadar gelmiştir. Güneş sistemi uzaydan geçen bir kuyruklu yıldızın çarpmasıyla mı, karşı karşıya gelen iki güneşin etkileşimiyle mi, Güneş'in patlayıp parçalarının kütleçekimle tekrar yörüngeye girmesiyle mi, yoksa bulutsu gaz kütlesinin yoğuşup katılaşmasıyla mı teşekkül etmiştir? Bunların hepsi bilim insanlarının ortaya attığı ve henüz tek bir nihai sonuca varmamış görüşlerdir. Dileyen kimse, bulutsu/nebula teorisini (en-nazariyyetü's-sedîmiyye) duman teorisiyle (en-nazariyyetü'd-duhâniyye) ilişkilendirerek bunu ilgili yaklaşımın bir veçhesi olarak değerlendirebilir. Ancak bu yorumu, aksi kanaati benimseyenleri tekfir edecek ölçüde Kur'an'dan kaynaklanan kesin bir inanç esası hâline getiremez. Aynı şekilde, Kur'an'dan açık ve kesin bir delile dayanmaksızın bu teoriyi bütünüyle reddetme hakkına da sahip değildir (Akkâd, 2014, s. 165).

Akkâd, Güneş sisteminin oluşumuna dair tarihsel teoriler silsilesini örnek göstererek, bilimsel teorilerin doğası gereği sürekli yenilenen, birbirini nakzeden ve henüz tam mutabakat sağlanmamış yapısına dikkat çekmektedir.

Tabiat bilimci Buffon'un döneminden itibaren ileri sürülen kuyruklu yıldız çarpışması, patlayan güneşler veya nebula yoğunlaşması gibi farklı hipotezlerin hiçbiri mutlak hakikat mahiyetinde değildir. Bu bağlamda Akkâd, bir araştırmacının nebula teorisi ile "duhân" ayeti arasında bir örtüşme görmesini şahsî ve zannî bir içtihat seviyesinde kabul eder. Ancak bu noktada ilmî tefsirin sınırlarını aşarak meseleyi bir tefsir ahlakı ve akide problemine taşır.

Bireysel bir çıkarımın, aksini düşünenleri tekfir edecek katı bir "akide esası" haline getirilmesini şiddetle eleştirdiği gibi; bilimin henüz netleştirmediği bir teorinin vahiyle çatıştığı gerekçesiyle peşin hükümle toptan reddedilmesini de metodolojik bir hata olarak görür. Böylece Akkâd, Müslüman zihnini bir yandan bilimin geçici verilerini dinleştirmekten, diğer yandan ise nesnel bilgiye karşı bağnaz bir tutum takınmaktan koruyan dengeli bir yaklaşım inşa etmektedir.

"Yedi Sema" ve Gezegen Sayısı Eşleştirmesi

Aşırı tevil yaklaşımlarının ilmî keşifler karşısında nasıl boşa çıkabileceğini göstermek isteyen Akkâd, Kur'an'daki sayısal ifadelerin döneme özgü astronomik verilerle birebir örtüştürülmesini tefsir açısından ciddi bir metodolojik yanılgı olarak değerlendirir. Akkâd, bu riskli yaklaşımı yedi sema ve gezegen sayısı eşleştirmesi üzerinden şöyle örneklendirir:

> Nitekim bazı düşünürler, astronomi verilerini Kur'an tefsirine uygulama gayesiyle yedi sema (es-semâvâtü's-seb') ifadesini güneş sistemindeki yedi gezegen (es-seyyârâtü's-seb') olarak yorumlamışlardır. Bu yaklaşım, astronomi bilgisinin Kur'an tefsirine uygulanmasına dayanan bir içtihattan ibarettir. Dolayısıyla ne bu görüşü ileri süren kimse onu mutlak doğru kabul etmek zorundadır ne de başkaları

> buna inanmakla yükümlüdür. Ancak bu görüşün insanlara zorunlu olarak benimsetilmesi, İlâhî Kitâb hakkında şüphe ve bâtıl kanaatlerin ortaya çıkmasına yol açabileceğinden sakıncalıdır. Nitekim astronomi ilmi, asteroitler (nüceymât) ve yüzlerce küçük gezegen bir yana, ana gezegenlerin sayısının on olduğunu çok geçmeden ispat etmiştir. Bunların bugün itibarıyla bu sayıda bulunması tartışmasız bir gerçekliktir; fakat bir süre sonra başka bir sayıda tespit edilmeleri de mümkündür (Akkâd, 2014, s. 165).

Akkâd, Kur'an'da sayı bildiren lafızların güncel ilmî verilerle zorlama biçimde örtüştürülmesinden kaynaklanan yorum yöntemindeki problemi, "yedi sema" örneği üzerinden somutlaştırmaktadır. "Yedi sema" (es-semâvâtü's-seb') ifadesini o dönemin astronomi bilgisi dâhilindeki "yedi gezegen" (es-seyyârâtü's-seb') ile özdeşleştiren yaklaşımları, müfessirin kendi zamanıyla sınırlı şahsî bir içtihadı olarak değerlendirir. Akkâd'a göre bu tür sayısal eşleştirmelerin mutlak bir hakikat yahut bağlayıcı bir inanç esası gibi sunulması son derece sakıncalıdır; zira astronomi ilminin, bu yorumun yapılmasından kısa bir süre sonra ana gezegenlerin sayısının arttığını ortaya koyması gibi, bilimin niteliği gereği kaçınılmaz olan yeni keşifler doğrudan Kur'an ayetlerinin sorgulanmasına zemin hazırlamaktadır. Astronominin sürekli genişleyen ve sayısal tanımları değişen yapısı göz önüne alındığında, ayetteki ilahî kapsayıcılığı geçici bir çerçeveye hapsetmek tefsir açısından büyük bir usul hatasıdır. Akkâd böylece, ilmî keşiflerin dinamik yapısı karşısında dinî metinlerin yetkinliğini koruyabilmenin tek yolunun; lafızları bilimin anlık rakamsal verilerine kurban etmemek olduğu sonucuna ulaşmaktadır.

“Altı Gün” Ayeti ve Zaman Algısı Yanılgısı

Kur’an’ın kevnî kavramlarının dünyevî ölçütlerle sınırlandırılmaması ve ilâhî hitabın işaret ettiği evrensel zaman boyutları çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini savunan Akkâd, dilin anlam ve kullanım imkânlarının göz ardı edilmesini tefsirdeki temel zihinsel sapmalardan biri olarak görmektedir. O, bu yaklaşımını “altı gün” (*sitteti eyyâm*) ifadesinin tefsiri üzerinden somutlaştırmaktadır:

> Altı günü (*el-eyyâmü’s-sitte*), her hafta saydığımız kendi günlerimizle tefsir edenler, anlayışta hataya düşmüşlerdir. Hatta onlar, bilimin, gezegenlerin tarihinin milyonlarca yıla uzandığını ortaya koymasından önce de hatalarını anlamaları gerekirdi. Evet, hatalarını anlamaları ve bu altı günün, yerkürenin kendi ekseni etrafındaki dönüşüyle oluşan günlerden farklı olduğunu; keza yılların da yerkürenin güneş etrafındaki dolanımıyla oluşan yıllardan farklı olduğunu bilmeleri gerekirdi. Çünkü güneş ve dünya o günlerin ilk gününde yaratılmış değillerdi. Dolayısıyla yaratılış için gök bilimcilerin gün ve yıl hesabından farklı bir hesabın bulunması zorunludur (Akkâd, 2014, s. 166).

Akkâd, evrenin yaratılış safhalarını konu edinen ayetlerde geçen yevm (gün) lafzının anlam çerçevesini ele alarak tefsirde zaman zaman karşılaşılan “insanmerkezci zaman algısı”na dikkat çekmektedir. “Altı gün” ifadesinin yirmi dört saatlik dünyevî günlerle özdeşleştirilmesini yalnızca modern bilimsel veriler açısından değil, dilsel ve mantıksal açıdan da isabetli bulmamaktadır. Akkâd’a göre tefsirci, henüz Güneş ve Dünya’nın bulunmadığı ilk yaratılış evresine ilişkin zaman kavramını, yerkürenin kendi ekseni etrafındaki dönüşüne dayanan dünyevî zaman ölçüleriyle sınırlandırmamalıdır. Bu noktada Akkâd’ın

tutumu son derece öğreticidir: O, yevm kavramının uzun süreli bir yaratılış evresini ifade ettiği sonucuna ulaşmak için modern jeolojik verilere başvurmanın zorunlu olmadığını; bu anlamın metnin kendi dilsel ve mantıksal yapısından hareketle de temellendirilebileceğini ortaya koyar. Akkâd'ın yaklaşımı, tefsirde lafızların anlamı belirlenirken ayetin bağlamının yanı sıra konuya ilişkin kâinat tasavvurunun da göz önünde bulundurulması gerektiğini göstermektedir.

Yaratılış ve Evrim Tartışmalarında Metodoloji

Biyoloji tarihinin en çok tartışılan teorilerini nassın değişmez hakikatleriyle doğrudan eşleştirmenin sakıncalarına değinen Akkâd, Kur'an'ın yaratılış vurgusunu geçici kabullerden bağımsız okumanın gerekliliğini savunur. Akkâd, benzer bir yöntem hatasını yaratılış ve evrim tartışmaları üzerinden şöyle detaylandırır:

> Evrim teorisini (*mezhebü't-tetavvur*) inkâr edenlerin, bunu kendi şahsi kanaatlerine dayanarak inkâr etme hakları vardır; zira bu teorinin delillerine ve iddialarına ikna olmamışlardır. Ancak bunu Kur'ân-ı Kerîm'e dayandırarak inkâr etmeleri caiz değildir. Çünkü onlar, insan soyunun çamurdan yaratılışını tek bir biçimde yorumlama ve bunun dışındakileri reddetme yetkisine sahip değildirler. Onlara düşen ancak, Yüce Allah'ın çamuru şekillendirdiğine, ona ruh üflediğine ve Âdem (a.s.)'ın kendisinden neşet ettiği soyu bu çamurdan yarattığına inanmayı gerekli görmektir. Biçimlendirmenin (*tesviye*) mahiyetini, ruh üflemenin (*nefh*) keyfiyetini, insan soyunun yaratılış şeklini ve bunun gerçekleştiği zaman dilimini kesin bir hükme bağlamaya gelince; bunu Kur'ân-ı Kerîm'e mal etmek gerek nefiy gerekse ispat açısından kabul edilemez bir iddiadır. Evrim teorisi, hayata ve canlı organizmalara uygulanışı bakımından özellikle de

> mensuplarının, türlerin dönüşümüyle ilgili söylemleri hususunda eksik bir teori olabilir... Fakat Kur'an ayetlerini, oluşum (*en-nüşû'*) ve evrimi (*et-tetavvur*) inkâr edecek şekilde anlamak caiz değildir; zira bu durum, Dünya'nın yuvarlaklığına ve uzayda Güneş etrafında döndüğüne kani oldukları için gök bilimcileri tekfir edenlerin gösterdiği inkârdan çok daha tehlikelidir (Akkâd, 2014, s. 166).

Akkâd, modern dönemin en hararetli fikrî çatışma alanlarından biri olan evrim teorisi üzerinden, din-bilim ilişkisinde nassın otoritesinin nasıl konumlandırılması gerektiğine dair son derece nesnel ve cesur bir tutum sergilemektedir. Akkâd, insanın ilahî bir irade ve tasarımla yaratıldığı hakikatine dayanan sarsılmaz inanç ilkesi ile bu yaratılışın biyolojik ve fiziksel süreçlerini birbirinden titizlikle ayırmaktadır. Ona göre müminlerin temel yükümlülüğü; Allah Teâlâ'nın toprağı şekillendirip ona ruh üflediğine ve ilk insan soyunu bu şekilde yarattığına iman etmektir. Fakat bu biçimlendirmenin mahiyeti, ruhun üfleniş tarzı veya yaratılışın süresi gibi teknik detaylar hakkında kesin hükümler vererek nassın sükût ettiği alanlardaki öznel yorumları dinin mutlak hakikatiymiş gibi sunmak açık bir "metodolojik yetki aşımıdır". Akkâd, evrim teorisini bilimsel açıdan eksik bulup kişisel kanaatlerle eleştirmeyi meşru görse de, kuramsal düzeydeki bilimsel bir tartışmayı dinîleştirmeyi ve ayetleri reddiye aracı yapmayı şiddetle reddeder. Bilimsel teorilere karşı ayetleri savunma kalkanı yapma çabasını, geçmişte astronomları tekfir eden bağnazlıktan çok daha tehlikeli bir usul sapması olarak nitelendiren Akkâd; tefsir usulünün amacının bilime alternatif fiziksel teoriler üretmek değil, vahyî hakikati kendi özgün düzleminde korumak olduğunu net bir biçimde ortaya koymaktadır.

Sabit Vahiy ve Değişken Bilim Dengesi

Ele aldığı tüm somut örneklerden hareketle tefsir anlayışının genel ilkesini ortaya koyan Akkâd, vahyin değişmez ilahî hakikatleri ile bilimin sürekli yenilenen verileri arasında kurulacak dengenin, müminin zihin dünyasındaki belirleyici rolüne dikkat çeker. Akkâd, bütün bu metodolojik uyarılardan hareketle nihai tespiti ve müminin vahiyle kuracağı bağı şöyle özetler:

> Müslümanın inanması gereken yegâne husus; ilahi kitabının kendisini araştırmaya ve tefekkür etmeye çağırdığıdır. Kur'an, onu araştırmaktan asla alıkoymaz; varlık meselelerini inceleme, tabiatın sırlarını keşfetme ve bilinmezin derinliklerine dair tefekkür etme yolunda ona hiçbir engel çıkarmaz. Ancak Kur'an, Müslümanı, bilim insanlarının kesin gözüyle baktığı fakat kısa süre sonra çürütülmeye veya değişikliğe uğramaya açık olan her yeni teori ile Kur'an ayetleri/nassları arasında zoraki bir uyum aramaya mecbur bırakmaz. Aksine Kitap (Kur'an), bilinmeyen gaybın derinliklerinde yer alan kevnî meselelerin ilk başlangıcını ve son nihayetini anlama hususunda; bilimin kavradığı keyfiyetler ile aklın takdir ettiği keyfiyetler arasında bir uzlaşı sağlamasını ondan talep etmez. Çünkü Müslümanın -aklen, ilmen ve imanen- bilmesi gerekir ki, "gün" (*yevm*) kavramı Allah'a veya kâinatın yaşına nispet edildiğinde, bundan insan ömründeki günlerden biri anlaşılmaz. Bilakis bu, insanın varlığından, hatta insanın üzerinde yaratıldığı yeryüzünün yaratılışından da önceki bir zaman dilimini ifade eder. Nitekim bizler Kur'ân-ı Kerîm'i anlamakla, tefekkür etmekle ve düşüncelerimizde yaşadığımız çağın bilimlerinden istifade etmekle yükümlüyüz (Akkâd, 2014, s. 166). Lakin hiçbir asırda imanımızı; doğası gereği hiçbir zaman tek bir kararda sabit

kalmayan, her daim çürütülmeye ve değişikliğe açık olan bilimsel teorilerin yorumlarına hapsetmekle yükümlü değiliz (Akkâd, 2014, s. 167).

Akkâd, somut örnekler üzerinden ortaya koyduğu eleştirilerini temel bir metodolojik ilke etrafında sistemleştirerek modern tefsir düşüncesine dengeli bir yaklaşım zemini sunmaktadır. Akkâd, Müslüman zihnini bir yandan ilahî hitabın teşvik ettiği özgür tefekkür ve bilimsel merakla donatırken; diğer yandan imanın özünü, doğası gereği sürekli değişen, çürütülen ve yenilenen bilimsel teorilerin sığ kalıplarına hapsetmekten korumaktadır. Akkâd'a göre Kur'an, insana evrenin sırlarını aklî yöntemlerle araştırma imkânı tanır, ancak gayba ve kevnî meselelerin başlangıç ve bitiş evrelerine ait alanlarda ilmî veriler ile nasslar arasında "zoraki bir uzlaşı" üretme misyonu yüklemez.

Akkâd'ın bu kuşatıcı tutumu, çağdaş tefsir çalışmalarında sıklıkla düşülen iki temel sapmayı aynı anda bertaraf etmekte; ilmî gelişmelere göz kapatmayı ve bilimin değişken verilerini Kur'an'ın üstüne çıkarmayı reddetmektedir. Akkâd, ilmî verilerden fikrî düzeyde yararlanmayı zihnî bir zenginlik olarak görmekte, ancak bu verileri nassın yerine geçirmemeyi hem aklî hem de usûlî bir zorunluluk olarak kabul etmektedir. Böylece Akkâd, *Mâ Yukālu ʿani'l-İslâm* adlı eserinde ortaya koyduğu bu yaklaşımla sabit vahiy hakikati ile değişken bilimsel teoriler arasında bugün de geçerliliğini koruyan sağlam bir yöntem sunmaktadır.

Sonuç

Abbâs Mahmûd el-Akkâd'ın Mâ yukâlu 'ani'l-İslâm adlı eserindeki "Tefsîru'l-Kur'ân fi'l-asri'l-hadîs" başlıklı bölümü inceleyen bu çalışmada şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Akkâd'ın, çağdaş tefsir hareketlerine ve bilimsel tefsir anlayışına yönelik dengeli, aklî ve usûlî bir yaklaşım geliştirdiği; böylece bilimi ve aklî düşünceyi dışlayan bağnaz bir tutum ile bilimsel verileri Kur'an'a onaylatmaya çalışan savunmacı anlayışa prim vermediği tespit edilmiştir.

Akkâd, vahyin değişmez niteliği ile bilimsel bilginin değişken karakteri arasında yöntem bakımından net bir ayrım gözetmiş; bilimsel keşiflerin tefsirdeki temel işlevinin Kur'an metnine dışarıdan anlamlar yüklemek değil, ayetlerdeki kavramların dilsel ve semantik imkânlarının daha doğru anlaşılmasına katkı sağlamak olduğunu savunmuştur.

Akkâd, henüz kesinlik kazanmamış bilimsel teorilerin ayetlerin anlamını belirleyen temel ölçütler hâline getirilmesini ciddi bir yöntem problemi olarak değerlendirmiştir. Nitekim onun, Ahkâf Sûresi'ndeki azap rüzgârının nükleer silahlara işaret ettiği yönündeki yorumlara yönelik eleştirel tutumu, bu ilkesel yaklaşımının somut bir örneği olmuştur.

Kur'an'ın geçici icatlara veya üzerinde uzlaşı sağlanmamış teorilere bağlanması Akkâd tarafından doğru bulunmamıştır. Bilimsel veriler ile ayetler arasında kurulan kişisel bağlantıları bir içtihat olarak değerlendirmek mümkün görülmekle birlikte; bu tür çıkarımların bağlayıcı bir inanç esası hâline getirilmesi veya farklı düşünenlerin tekfir edilmesi tefsir etiği açısından reddedilmiştir.

Yaratılıştaki "altı gün" (sitteti eyyâm) ifadesinin yirmi dört saatlik dünyevi zaman dilimleriyle sınırlandırılmasına karşı çıkan Akkâd; henüz Güneş ve Dünya mevcut değilken kullanılan bu ifadenin uzun evreleri kapsayabileceğini belirtmiş, böylece bilimsel veriler ile Kur'an arasında zorunlu bir çatışma aramanın gereksizliğini vurgulamıştır.

Yaratılış ve evrim tartışmasında Akkâd, Kur'an'ın insanın ilâhî iradeyle yaratıldığına ilişkin temel mesajı ile yaratılış sürecinin biyolojik ayrıntılarını birbirinden ayırmış; nassın açıkça belirlemediği alanlarda kesin hükümler vermenin, yorumcunun yetki sınırlarını aşması anlamına geldiğini belirtmiştir.

Müslüman dünyasında ortaya çıkan özgüven arayışının etkisiyle güçlenen bilimsel tefsirin, Tantâvî Cevherî örneğinde görüldüğü üzere Kur'an'ı bir fen bilimleri ansiklopedisi gibi yorumlama noktasına varan aşırılıkları eleştirilmiştir. Bu noktada Akkâd'ın, bilimsel tefsiri bütünüyle reddetmek yerine onun kullanım şartlarını ve sınırlarını belirleyen dengeli bir usûl ortaya koyduğu saptanmıştır.

Akkâd, Kur'an'ın temel gayesinin irşat ve hidayet olduğunu, evrensel mesajının ise bilimin kesinleşmiş verileri ışığında anlaşılmasına engel bulunmadığını belirtmiş; buna karşılık, değişken teorilerin ilâhî kelamın nihai anlamını belirleyen bir ölçüte dönüştürülmesinin tefsiri asıl amacından saptıracağını vurgulamıştır.

Nihayetinde onun, zihni bilimsel teorilerin değişkenliğine mahkûm etmeden çağın birikiminden yararlanmayı öneren bu yaklaşımının, günümüzde de vahiy-bilim ilişkisinde "sabit vahiy–değişken bilim" ilkesi bağlamında işlevselliğini koruduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Kaynakça

Akkâd, A. M. (2014). *Mâ yukâlu ani'l-İslâm*. Müessesetü Hindâvî.

Akkâd, A. M. (2005). *Ene*. Dâru Nahdati Mısr.

Akkâd, A. M. (1971). el-Felsefetü'l-Kur'âniyye. *Mevsû'atu Mahmûd Abbâs el-Akkâd el-İslâmiyye* (C. 4). Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.

Arslan, A. (2026). Akkâd'ın Hikmet Şiirlerine Kendi Eleştirel Ölçütleriyle Bakmak. ATEBE, 15, 1-24. https://doi.org/10.51575/atebe.1934762

Baljon, J. M. S. (2000). *Kur'an yorumunda çağdaş yönelimler* (Ş. A. Düzgün, Çev.). Fecr Yayınevi.

Câmi', R. (2018). *Binyetü'l-hitâbi'r-rivâ'î fî rivâyeti Sâra li'l-Akkâd* [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi]. Câmi'atu Muhammed es-Sıddîk b. Yahyâ.

Cevherî, T. (1974). *Tefekkür hazinesi: Kur'ân-ı Kerim ve ilim cevherleri* (A. Sönmez, Çev.). Nizam Yayınevi.

Çinkılıç, R. (2018). Abbâs Mahmûd el-Akkâd (1889-1964) Hayâtühû ve Mü'ellefâtühû. *Nüsha*, 18(46), 15-32. https://doi.org/10.32330/nusha.394395.

Dayf, Ş. (1964). *Ma'a'l-Akkâd*. Dâru'l-Ma'ârif.

Demirci, M. (2014). *Tefsir terimleri sözlüğü*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları.

Diyâb, A. (1969). *el-Akkâd ve tetavvurühü'l-fikrî*. Dâru'l-Cumhûriyye.

Dursun, H. (2024). Abbâs Mahmûd el-Akkâd'ın 'Vahyu'l-Erbaîn' Şiir Mecmuası Bağlamında Belâgat ve Estetik Anlayışı. *RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 4(1), 48-73. https://izlik.org/JA63BR56YL

Ebû Kirîşe, T. M. (1998). *Mîzânü'ş-şi'r inde'l-Akkâd*. Dâru'l-Fikri'l-Arabî.

Fu'âd, N. A. (1983). *el-Cemâlu ve'l-hurriyyetu ve'ş-şahsiyyetu'l-insâniyyetu fî edebi'l-Akkâd*. Dâru'l-Ma'ârif.

Hafâcî, M. T. H., & el-Hicâmî, H. H. A. (2018). Abbas Mahmûd el-Akkâd ve neşâtuhü's-siyâsî fî Mısr li'l-müddeti (1919-1920). *Mecelletü'l-Ulûmi'l-İnsâniyye*, *25*(1), 1-18.

Heykel, Ş. A. (1998). *et-Ta'rîfu bi'l-Akkâd fî zikrâ mîlâdihî et-tâsi'a ba'de'l-mi'e: 1889-1998*. Cem'iyyetü'l-Akkâd el-Edebiyye.

Hûlî, E. (1988). Tefsir ve tefsirde edebî tefsir metodu (M. Güngör, Çev.). *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2(6), 32–41.

Kassâs, M. C. (2009). *Amâletü Abbâs el-Akkâd li'l-fikri'l-garbî: Dirâsetün tahlîliyyetün nakdiyye*. Dâru'l-İslâm.

Kebîr, H. (2024). Abbâs Mahmûd el-Akkâd: Hayâtuhu ve müsâhemetühu fî'l-edebi ve'r-rivâye (28 Yûlyû 1889m – 13 Mârs 1964m). *Journal of Arabic Language Specialized Research (JALSR)*, *8*(1), 35-62. https://jalsr.misd.tech/080103

Kehhâle, Ö. R. (1993). *Mu'cemu'l-mü'ellifîn terâcimü musannifî'l-kütübi'l-Arabiyye* (C. 1-4). Müessesetü'r-Risâle.

Kırca, C. (1993). *İlimler ve yorumlar açısından Kur'an'a yönelişler*. Tuğra Neşriyat.

Mansûr, E. (1993). *Fî sâlûni'l-Akkâd kânet lenâ eyyâm*. Dâru'ş-Şurûk.

Marangozoğlu, İ. (2014). Zağlûl en-Neccâr'ın "Kadiyyetu'l-i'câzi'l-ilmî li'l-Kur'âni'l-Kerîm ve davâbitu't-te'âmuli ma'ahâ" adlı kitabı ("Kur'ân-ı Kerîm'in ilmî i'câz ilkesi ve uygulama yöntemleri") [Kitap Tanıtımı]. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (38), 203-208.

Mellûhî, N. M. (2021). *el-Mübdi'ûn fi'l-ard: Abbâs Mahmûd el-Akkâd. 'İmlâku'l-fikri'l-Arabî: el-İbdâ' fî ta'sîli ve tecdîdi'l-fikri'l-İslâmiyyi'l-mu'âsır*. Dâru'l-Gasak li'n-Neşr.

Müessesetü Hindâvî. (t.y.). *Abbâs Mahmûd el-Akkâd*. 22 Temmuz 2026 (Erişim). https://www.hindawi.org/contributors/64642852/.

Neccâr, Z. (2006). *Kadiyyetu'l-i'câzi'l-ilmî li'l-Kur'âni'l-Kerîm ve davâbitu't-te'âmuli ma'ahâ*. Dâru Nahdati Mısr.

Sekkût, H. (1983). *Abbâs Mahmûd el-Akkâd* (C. 2). Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî - Dâru'l-Kitâbi'l-Mısrî.

Şa'râvî, M. M. (1993). *Kur'an mucizesi* (M. S. Şimşek, Çev.). Esra Yayınları.

Şâtıbî, E. İ. (1990). *el-Muvâfakât: İslami İlimler Metodolojisi* (M. Erdoğan, Çev.; C. 2). İz Yayıncılık.

Şerbâsî, A. (2010). *Hz. Peygamber'den Günümüze Tefsir Ekolleri* (M. Özcan, Çev.). Özgü Yayınları.

Şerîf, M. İ. (2008). *İtticâhâtu't-tecdîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Dâru's-Selâm.

Şimşek, M. S. (2008). *Günümüz Tefsir Problemleri*. Kitap Dünyası.

TTK Kütüphanesi. (t.y.). *Arama kataloğu: Akkâd*. 23 Temmuz 2026 (Erişim). https://kutuphane.ttk.gov.tr/search?query=Akk%C4%81d.

Yavuz, Y. Ş. (2000). İ'câzü'l-Kur'ân. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 21, ss. 403-406). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Zavalsız, H. (1989). Akkâd, Abbas Mahmûd. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 2, ss. 267-268). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Ziriklî, H. (2002). *el-A'lâm* (C. 3). Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn.

BÖLÜM 2

KUR'AN BAĞLAMINDA RUH KAVRAMI

Shaban CHARIF[1]

Giriş

Varlık düzeninde ruh meselesi, kadim dönemlerden günümüze değin filozofların, âlimlerin ve düşünürlerin zihnini meşgul etmiş; her çağda ve her coğrafyada tazeliğini koruyan bir konu olmuştur. Sarf edilen tüm çabalara ve gerçekleştirilen çalışmalara rağmen bu alandaki araştırmalar yetersiz kalmış ve konu âdeta çözümsüz bir muamma olma vasfını sürdürmüştür. Kur'ân-ı Kerîm, o yüce beyanıyla ruhun Yüce Allah'ın sırlarından bir sır olduğunu bizlere hatırlatmaktadır. Nitekim ruh, tek ve yaratıcı olan Allah'tan başka hiçbir merciye raci olmayan "emir âlemi"ne aittir.

Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindendir. Size ise ilimden ancak pek az bir şey verilmiştir." (İsrâ 17/85) Bu âyet-i kerîme, konunun kavranmasında temel bir anahtar niteliğindedir.

Bu çalışma iki bölüm ve bir sonuç kısmından oluşmaktadır: Birinci Bölümde: Ruh kavramının iştikak (türetiliş), sarf yapıları ve terkip halindeki anlamları çerçevesinde dilbilimsel delaletleri ele

[1] Öğr. Gör. Dr., Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, shaban.charif@cbu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0085-2866.

alınmıştır. İkinci Bölümde: Ruhun hakikati, terim anlamları ve müfessir, mütekelim ile filozof gibi farklı ilmi disiplinlere mensup âlimlerin bu konudaki görüşleri değerlendirilmiştir. Sonuç Kısmında ise: Ruh kavramına ilişkin ulaşılan temel bulgular ve özet değerlendirmeler kayda geçirilmiştir.

Birinci Bölüm: Dilbilimsel Delaletler

A. İştikak Kökleri

İbn Fâris (ö. 395/1004), Mu‘cemü mekâyîsi’l-luga adlı eserinde şöyle demektedir: “(r-v-h / رَوَحَ); râ, vâv ve hâ harfleri, genişlik, ferahlık ve süreklilik gösteren kapsayıcı ve kurallı bir asıl kurala (kök anlamına) delalet eder. Bütün bunların aslı ise ‘rîh’ (rüzgâr) kelimesidir. ‘Rîh’ kelimesindeki ‘yâ’ harfinin aslı ‘vâv’ olup, kendisinden önceki harfin kesreli olması sebebiyle ‘yâ’ harfine dönüşmüştür. İnsanın ruhu anlamına gelen ‘rûh’ kelimesi de işte bu ‘rîh’ kökünden türetilmiştir; nitekim bu babın tamamı aynı ilkeye dayanmaktadır.” (İbn Fâris, t.y., c. 2, s. 454; İbnü’l-Esîr, 1979, c. 2, s. 272-275).

Bu doğrultuda rûh kelimesi, sülâsî mücerret bir isim olup Arap dilinde kendisinden türeyen tüm iştikak yapılarına esas teşkil eden kök kökendir. Halîl b. Ahmed’in (ö. 175/791) taklîb teorisi uyarınca rûh kelimesi sülâsî bir isim olarak ele alındığında altı farklı dizilim formunun (r-v-h, h-v-r, v-h-r, v-r-h, h-r-v, r-h-v) ortaya çıktığı görülür. Ancak Arap kelamında bu formlardan yalnızca ilk üçü (r-v-h, h-v-r, v-h-r) müsta‘mel iken, geriye kalan üç biçim mühmeldir (el-Ferâhîdî, 2003, c. 2, s. 160-161).

B. Sarf Yapısı

Arap dilinde rûh kelimesinin biçimbilimsel (morfolojik) kalıpları oldukça çeşitli yapılara ve farklı anlam alanlarına sahiptir. İsim formlarında rûh (ruh/can), revha (akşam vakti yürüyüşü/ferahlık) ve mirvahe (yelpaze/vantilatör) gibi kalıplar göze

çarparken; fiil formlarında ise mücerret (yalın) ve mezîd (artırılmış) bina yapılarına göre çeşitlilik göstermektedir. Bu bağlamda râha-yerûhu (gitmek/dönmek), erâha-yurîhu (dinlendirmek/rahatlatmak), irtâha-yertâhu (ferahlamak/sevinmek) ve isterâha-yesterîhu (dinlenmek/mola vermek) gibi türevler örnek verilebilir.

1. Fiil Formları

Arap dilinde rûh kökünden türeyen fiil yapıları, sülâsî mücerret (üç harfli yalın) kalıplardan başlayıp mezîd (harf eklenmiş) kalıplara doğru şu şekilde sıralanmaktadır:

a) Râha – Yerûhu (راح - يروح)

Birinci babdan gelen bu fiilin masdarı revâh'tır. Revâh, sabâh (sabah) kelimesinin zıddı olup güneşin zevalinden (öğle vaktinden) geceye kadar olan zaman dilimini ifade eder. Aynı zamanda gadâ – yagdû (sabah erken gitmek) fiilinin zıddı olarak râha – yerûhu fiilinin masdarıdır. Nitekim "Mera hayvanları sabah otlamaya gitti, akşamleyin döndü" anlamında "serahati'l-mâşiyetü bi'l-gadâti ve râhat bi'l-aşiyyi terûhu revâhan" denilir.

Ebu Hureyre'den (r.a.) rivayet edilen bir hadîs-i şerîfte Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Cuma günü cünüplük abdesti gibi abdest alıp ilk saatte cuma namazına giden kimse bir deve kurban etmiş gibi; ikinci saatte giden bir sığır kurban etmiş gibi; üçüncü saatte giden boynuzlu bir koç kurban etmiş gibi; dördüncü saatte giden bir tavuk kurban etmiş gibi; beşinci saatte giden ise bir yumurta sadaka vermiş gibi sevap kazanır. İmam minbere çıkınca da melekler hazır bulunup zikri dinlerler." (Buhârî, 1987, Cuma 6; Müslim, 1972, Cuma 2; Mâlik, 2004, Cuma 1).

Hadiste geçen râha fiili, akşam vaktini kastetmeksizin "namaza doğru yürüdü, gitti" anlamındadır. Arapça ifade tarzında insanların günün hangi vaktinde olursa olsun yola çıkmaları durumunda "râha'l-kavm ve teravvahû" denilmektedir. Dolayısıyla

bu fiil formu; "gitmek" ve "dönmek" şeklinde zıt iki anlamı bünyesinde barındırması sebebiyle dilbilimsel açıdan ezdâd (zıt anlamlı ortak lafızlar) kategorisindedir.

Nitekim el-Feyyûmî bu hususu şöyle açıklamaktadır: "Râha-yerûhu-revâhan ve teravvahe fiilleri, hem sabah erken gitmek hem de geri dönmek anlamlarında kullanılır. Yüce Allah, 'Süleyman'ın emrine de sabah gidişi bir aylık, akşam dönüşü bir aylık yol olan rüzgârı verdik...' (Sebe' 34/12) âyet-i kerîmesinde bu iki anlamı bir arada zikretmiştir. Bazı kimseler revâh kelimesinin yalnızca günün son saatlerine mahsus olduğunu zannederler ki bu doğru değildir. Aksine el-Azh erî (ö. 370/980) ve diğer dilcilerin de belirttiği üzere Araplar nezdinde revâh ve gadüv kavramları, gece yahut gündüzün hangi vaktinde olursa olsun yürümek/yol almak anlamında kullanılır." (İbnü'l-Esîr, 1979, c. 2, s. 273; er-Râzî, 1999, s. 131; el-Feyyûmî, t.y., c. 1, s. 242).

b) Râha – Yerâhu (يراح - راح)

Üçüncü babdan gelen bu kalıp (râha'ş-şey'e yerâhuhû/yerîhuhû); "bir şeyin kokusunu duymak, hissetmek" anlamına gelir. Nitekim Abdullah b. Amr b. el-Âs'tan (r.a.) rivayet edilen hadîs-i şerîfte Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Kim antlaşmalı bir gayrimüslimi (zimmî/muâhed) haksız yere öldürürse cennetin kokusunu alamaz. Hâlbuki onun kokusu kırk yıllık mesafeden hissedilir." (Buhârî, 1987, Cizye 5).

Bu hadisteki fiili Ebû Ubeyde (ö. 209/824) râha-yerâhu kalıbından okuyarak râ harfini üstünlü (yeraph); Ebû Amr b. el-Alâ (ö. 154/771) ise râha-yerîhu kalıbından okuyarak râ harfini esreli (yerîh) telaffuz etmiştir. el-Kisâî ise aynı kelimeyi erâha fiilinden türeterek yâ harfi ötreli ve râ harfi esreli olarak yurîh şeklinde okumuştur. el-Asmaî (ö. 216/831) ise fiilin râha kökünden mi yoksa erâha kökünden mi geldiği hususunda tereddüdünü dile getirmiştir. İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) bu konuyu şöyle değerlendirmektedir:

“Hadiste geçen ‘lem yerah râihatel-cenneh’ ifadesi, onun kokusunu duyamaz/koklayamaz demektir. Bir şeyin kokusunu almak anlamında ‘râha-yerîhu’, ‘râha-yerâhu’ ve ‘erâha-yurîhu’ kullanımlarının her üçü de mevcuttur ve hadis bu üç rivayetle de nakledilmiştir.” (İbnü’l-Esîr, 1979, c. 2, s. 274).

c) Erâha – Yurîhu (أراح - يريح**)**

Tek harf ziyadesiyle elde edilen rubâî mezîd bir fiildir (İf‘âl babı). Arap dilinde erâha'l-lahm ifadesi "et koktu/bozuldu" anlamına gelirken, erâhahullâh ifadesi "Allah onu rahata kavuşturdu" anlamını taşır. Sâlim b. Ebî el-Ca‘d’dan nakledilen bir rivayette bir zat: "Keşke namaz kılsaydım da rahata erseydim" demiş, etrafındakiler bu sözü yadırgar gibi olunca da Hz. Peygamber'den (s.a.v.) şunu işittiğini nakletmiştir: “Ey Bilâl! Namaza ikamet getir de onunla (namazla) ferahlayalım.” (Ebû Dâvûd, 2009, Edeb 78).

İbnü’l-Esîr bu ifadeyi şöyle açıklamaktadır: “Yani namaz ezanını oku da onu eda ederek kalbin onunla meşgul olmasından doğan yükten kurtulup ferahlayalım. Ayrıca Hz. Peygamber’in (s.a.v.) namazla meşgul olması onun için bir dinlenme ve huzur kaynağı idi. Nitekim o, dünya işlerini bir yorgunluk olarak görür; Allah Teâlâ ile münacat içeren namaz vasıtasıyla huzur ve sükûna kavuşurdu.” (İbnü’l-Esîr, 1979, c. 2, s. 274).

d) Irtâha – Yertâhu (ارتاح - يرتاح**)**

İki harf ziyadeli humâsî bir fiil olup (İfti‘âl babı) masdarı irti'yâh’tır. er-Râzî (ö. 666/1268) sözlüğünde irti'yâh kavramını "canlılık, neşeyle harekete geçme ve ferahlık" olarak tanımlamaktadır (er-Râzî, 1999, s. 131).

e) İsterâha – Yesterîhu (استراح - يستريح**)**

Üç harf ziyadeli südâsî bir fiil olup (İstif‘âl babı) "dinlenmek, rahata ermek" anlamına gelir. Günlük dilde en sık başvurulan kalıp budur. Ebû Katâde el-Ensârî’den nakledilen bir hadîs-i şerîfte Hz.

Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Mümin bir cenaze geçtiğinde Hz. Peygamber (s.a.v.): 'O, rahatlayandır (müst erîh) ve kendisinden rahatlanandır (müst erâhun minh)' buyurdu. Ashâb: 'Rahatlayan ve kendisinden rahatlanan ne demektir?' diye sorunca şöyle cevap verdi: 'Mümin kul, dünyanın yorgunluk ve ezasından kurtulup rahata erer; günahkâr (fâcir) kul öldüğünde ise kullar, beldeler, ağaçlar ve hayvanlar onun şerrinden kurtulup rahata erer.'" (Buhârî, 1987, Rikâk 42; Müslim, 1972, Cenâiz 61; en-Nesâî, 1986, Cenâiz 48).

2. İsim Formları

Arap dilinde rûh kökünden türeyen isim formları; camidlik (türemiş olmama), iştikak (türemişlik) ve bab farklılıklarına göre oldukça çeşitlilik gösterir. Bu bağlamda rûh, revh, râha, istirâha, mirvahe, murâh/marâh, rûhânî, reyhân ve benzeri pek çok lafız ön plana çıkmaktadır (er-Râzî, 1999, s. 131).

a) Rûh (الرُّوْحُ)

Râ harfinin ötresiyle (rûh) okunan bu kelime, hem müzekker (eril) hem de müennes (dişil) olarak kullanılır; çoğulu ise ervâh'tır. Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok âyet-i kerîmede bu lafza yer verilmiştir. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindendir. Size ise ilimden ancak pek az bir şey verilmiştir." (İsrâ 17/85).

Hadîs-i şerîfte ise bu kelime çoğul formuyla (ervâh) Müminlerin Anneleri Hz. Âişe'den (r.a.) naklen şöyle geçmektedir: Resûlullah (s.a.v.) buyurdu ki: "Ruhlar, bir araya getirilmiş askerler gibidir. Onlardan birbiriyle tanışıp kaynaşanlar ünsiyet kurar, tanışıp uyuşamayanlar ise ayrışır." (Buhârî, 1987, Enbiyâ 2; Müslim, 1972, Birr 159; el-Cevherî, 1987, c. 1, s. 368).

b) Revh (الرَّوَحُ)

Râ harfinin üstünüyle (revh) okunan bu lafız; rahatlık, dinlenme ve nefes alma anlamlarına gelir. Nitekim "İnsan nefes aldığında rahatladı" anlamında "erâha'l-insânu izâ teneffese" denilir ki kelimenin kök anlamı da budur. Revh lafzı aynı zamanda "rahmet" ve "rızık" manalarında da kullanılır. Kur'ân-ı Kerîm'de üç yerde bu anlamda yer almaktadır. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Fakat o kişi (Allah'a) yakın kılınanlardan ise, artık onun için bir rahatlık (revh), güzel rızık (reyhân) ve nimetlerle dolu cennet vardır." (Vâkıa 56/88-89). Ayrıca Yusuf suresinde iki yerde "rahmet ve ferahlık" anlamında şöyle geçmektedir: "Ey oğullarım! Gidin, Yusuf'u ve kardeşini araştırın. Allah'ın rahmetinden (revh) ümidinizi kesmeyin. Çünkü kâfirler topluluğundan başkası Allah'ın rahmetinden ümidini kesmez." (Yûsuf 12/87). Buradaki revh, Allah'ın rahmeti ve sıkıntıdan kurtarması anlamındadır (er-Râgıb el-İsfahânî, 1992, s. 371).

c) Reyhân (الرَّيْحَانُ)

Reyhân lafzı, güzel kokulu şeyleri ifade eder. Hoş kokulu, yeşil yapraklı bilinen bitkiye (fesleğen/reyhan) dendiği gibi "rızık" anlamında da kullanılır. Nitekim hadîs-i şerîfte geçen "el-veledu min reyhânillâhi teâlâ" ifadesi, "Çocuk Allah'ın rızıklarındandır" manasını taşır. Yüce Allah'ın (ve'l-habbu zü'l-asfi ve'r-reyhân) "Yapraklı ve saplı taneler, hoş kokulu bitkiler (reyhan)..." (Rahmân 55/12) âyet-i kerîmesindeki asf, ekinin sapı; reyhân ise yaprağı demektir. Bu tefsir Kûfeli dilci el-Ferrâ'dan (ö. 207/822) nakledilmiştir. Çoğulu reyâhîn'dir (el-Feyyûmî, t.y., c. 1, s. 242).

d) Murâh / Marâh (المُرَاحُ / المَرَاحُ)

Mim harfinin ötresiyle Murâh (**المُرَاحُ**), deve ve koyunların geceleyin barındığı, ağıla çekildiği yerdir. Mim harfinin üstünüyle Marâh (**المَرَاحُ**) ise, topluluğun bir yerden ayrılıp gittiği yahut vardığı mekândır (günün ilk saatlerindeki gidiş mekânı olan magdâ gibi).

Vâv harfinin şeddeli kullanımıyla el-Muravveh (**المُرَوَّح**) ise kokulandırılmış, güzel koku sürünülmüş yağ anlamına gelir. Hadîs-i şerîfte Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "uyumadan önce kokulandırılmış sürme (el-ismâdü'l-murovveh) çekilmeyi emrettiği" nakledilmiştir.

Nitekim el-Feyyûmî'nin (ö. 770/1368) sözlüğünde dikkat çektiği üzere; mim ötreli Murâh, sülâsî dışı (erâha) fiilden mekân ismi olduğu için ism-i mef'ûl vezninde gelir; mim üstünlü Marâh ise sülâsî mücerret (râha) fiilinden mekân ismidir (el-Feyyûmî, t.y., c. 1, s. 242).

e) Mirvahe (المِرْوَحَةُ)

Mim harfinin esresiyle Mirvahe (**المِرْوَحَةُ**), insanların sıcak havalarda ferahlamak/serinlemek için kullandıkları aletin adıdır; çoğulu merâvih'tir (**مَرَاوِح**). Avamın bu kelimeyi mim harfini üstünlü okuyarak (mervahe) telaffuz etmesi yaygın fakat galat (hatalı) bir kullanımdır.

f) Râha (الرَّاحَةُ)

Râha (**الرَّاحَةُ**), el ayası (avuç içi) anlamına gelir; çoğulu râh ve râhât'tır. İkinci anlamı ise meşakkat ve yorgunluğun zeval bulması, ferahlamaktır. "Erehtühû" ifadesi "Ondan yorgunluğunu giderip rahatlattım, o da rahata erdi (festerâha)" demektir. Dönüşlü (mütâvaat) kullanımda erâha da kullanılır.

Nitekim "Erıhnâ bi's-salât" (Namazla bizi ferahlat) ifadesindeki fiil rahatlık kökündendir; zira namazı beklemek nefse ağır gelir, eda edilmesiyle rahata erilir. Terâvîh (teravih) namazı da bu kökten türemiştir; çünkü her dört rekatta bir (tervîha) namaz kılan kimse dinlenir. "Revvahtü bi'l-kavm" ifadesi de "Onlara teravih namazını kıldırdım" anlamına gelir. Ayrıca Râh (**الرَّاحُ**) kelimesi müstakil olarak "şarap/içki" anlamına da gelmektedir. Nitekim Arap şiirinde el-A'şâ şöyle demiştir:

“Mukam (konaklama) ve za‘n (yolculuk) gününde / Şarap (râh) içtiğimi pekala bilirsin...” (İbn Fâris, t.y., c. 2, s. 457; er-Râzî, 1999, s. 131; el-Feyyûmî, t.y., c. 1, s. 242).

g) Rûhânî (الرُّوحَانِيُّ)

Râ harfinin ötresiyle Rûhânî (**رُوحَانِيٌّ**), meleklere ve cinlere nispet edilen ismi mensuptur; çoğulu rûhâniyyûn’dur. Aynı zamanda ruhu olan her canlı nesneye ötre ile rûhânî denir. Râ harfinin üstünüyle Revhânî (mekânün revhânî) denildiğinde ise "hoş, ferah ve güzel mekân" kastedilir (el-Cevherî, 1987, c. 1, s. 368; er-Râzî, 1999, s. 131).

h) Rîh ve Riyâh (الرِّيحُ وَ الرِّيَاحُ)

Rîh (**الرِّيحُ**) lafzı Kur’ân-ı Kerîm’de tekil formuyla geçtiği her yerde "azap, şiddet ve zorluk" anlamını taşır. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Rabbini inkâr edenlerin durumu şudur: Onların amelleri, fırtınalı bir günde rüzgârın (rîh) şiddetle savurduğu küle benzer. Kazandıklarından hiçbir şey elde edemezler. İşte uzak sapıklık budur.” (İbrâhîm 14/18).

Buna karşılık Kur'ân-ı Kerîm'de çoğul formuyla (riyâh) yer aldığı her yerde "rahmet, müjde ve bereket" anlamına gelmektedir. Nitekim âyet-i kerîmede şöyle buyrulmaktadır: “Yahut karanın ve denizin karanlıklarında size yol gösteren ve rüzgârları (riyâh) rahmetinin önünde müjdeci olarak gönderen kimdir? Allah ile birlikte başka bir ilâh mı var? Allah, onların ortak koştuklarından yücedir.” (Neml 27/63; er-Râgıb el-İsfahânî, 1992, s. 370).

C. Terkip Halindeki Delaletler

Rûh kelimesinin terkip (tamlama ve cümle içi kullanımı) durumunda pek çok farklı anlam alanı bulunmaktadır. Nitekim kelime, Kur’ân-ı Kerîm’de yirmi üç (23) defa, farklı münasebet ve bağlamlar çerçevesinde zikredilmiştir. Bu anlam çeşitliliğinin temel

nedeni siyâk ve sibâktır (sözün öncesi ve sonrası/bağlamı). Bu delaletler şöyle sıralanabilir:

1. İnsandaki İlâhî Sır / Hayatın Kaynağı (Can)

Rûh, beden canlılığının kendisiyle kaim olduğu nefes/candır. Nitekim el-Halîl b. Ahmed bu hususu şöyle açıklamaktadır: "Ruh, bedenin kendisiyle hayat bulduğu nefestir. Nitekim 'Çıktı onun ruhu' denildiğinde nefsi/canı kastedilir; çoğulu ise ervâhtır."

Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Onu şekillendirip içine ruhumdan üflediğim zaman derhal onun için secdeye kapanın.” (Hicr 15/29). Başka bir surede ise Yüce Allah şöyle buyurur: “O, görüneni de görünmeyeni de bilen, mutlak güç sahibi, çok merhametli olandır. O ki, yarattığı her şeyi güzel yapmış ve insanı yaratmaya çamurdan başlamıştır. Sonra onun neslini önemsiz bir suyun süzüntüsünden kılmıştır. Sonra onu şekillendirip içine ruhundan üflemistir. Sizin için kulaklar, gözler ve gönüller var etmiştir. Ne kadar az şükrediyorsunuz!” (Secde 32/6-9).

Yine bir diğer surede şöyle buyrulmaktadır: “Hani Rabbin meleklere şöyle demişti: ‘Ben çamurdan bir insan yaratacağım. Onu şekillendirip içine ruhumdan üflediğim zaman derhal onun için secdeye kapanın.’” (Sâd 38/71-72). Âyet-i kerîmelerde ruhun Yüce Allah’ın yüce zatına izafe edilmesi (rûhî/rûhihî - ruhumdan/ruhundan), bir mülkiyet izafeti (iżâfet-i mülk) olup yaratılana tahsis edilmesi ise bir şereflendirme, yüceltme ve ikram (iżâfet-i teşrîf ve tekrîm) mahiyetindedir. Nitekim Yüce Allah bir başka âyet-i kerîmede insanoğluna bahşettiği bu kerem ve üstünlüğü şöyle beyan etmektedir: “Andolsun biz Âdemoğullarını şerefli kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık, kendilerini helâl ve hoş rızıklarla rızıklandırdık ve yarattıklarımızın çoğundan üstün kıldık.” (İsrâ 17/70; el-Ferâhîdî, 2003, c. 2, s. 160).

Allâme Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983) tefsirinde bu hususla ilgili şu değerlendirmelerde bulunmaktadır: “Yüce Allah’ın

‘Hani Rabbin meleklere: Ben bir insan yaratacağım demişti...’ ifadesinin anlamı şudur: Rabbin meleklere ‘Ben işlenebilir çamurdan, şekil verilmiş balçıktan bir insan yaratacağım. Onu şekillendirdiğim zaman’, yani yaratılışını tamamlayıp ‘içine ruhumdan üflediğim zaman’, yani ona ruh verdiğim zaman ‘derhal onun için secdeye kapanın’ buyurmuştur. Bunun üzerine melekler ona secde ederek kapandılar. Bu secde bir ibadet secdesi değil, bir selamlama ve hürmet secdesidir. Yani hürmet Hz. Âdem’e (a.s.), ibadet ise Yüce Allah’a yapılmıştır. Âyette geçen ‘hepsi toptan’ (kulluhum ecme‘ûn) ifadesi hakkında el-Halîl’den şöyle nakledilmiştir: ‘Ecme‘ûn’ kelimesi pekiştirme üstüne pekiştirme (te'kîd ba'de te'kîd) anlamındadır. Muhammed b. Yezîd el-Müberred’den (ö. 286/900) ise bunun ‘hepsi aynı anda, tek bir vakitte secde ettiler’ anlamına geldiği nakledilmiştir. ez-Zeccâcj (ö. 311/923) ise birinci görüşün (el-Halîl'in tevilinin) daha üstün olduğunu belirtmiştir; çünkü ‘ecme‘ûn’ marife bir lafızdır, dolayısıyla hal olamaz.” (es-Semerkandî, t.y., c. 2, s. 255).

2. Cebrail (a.s.) ve Meleklerin Efradı

Meleklerin seçkinleri de er-rûh olarak adlandırılmıştır. Nitekim rûh kelimesi, Kur’ân-ı Kerîm’de el-if ve lâm taksıyla (el-rûh) şu âyet-i kerîmede zikredilmiştir: “Rûh’un ve meleklerin saf bağlayıp duracakları gün; Rahmân’ın izin verdiklerinden başkaları konuşamazlar ve sadece doğru olanı söylerler.” (Nebe’ 78/38).

Ayrıca bir diğer âyette şöyle buyrulmaktadır: “Melekler ve Rûh (Cebrail), miktarı elli bin yıl olan bir günde O’na yükselip çıkarlar.” (Meâric 70/4). Bu iki âyet arasındaki fark şudur: Birinci âyet "hâssı âma atfetmek" (özeli genele atfetmek) kabîlinden iken, ikinci âyet bunun zıddı olup "âmme hâssı atfetmek" (genele özeli atfetmek) kabîlindendir.

Şuarâ suresinde ise rûh kelimesi "güvenilirlik/emin olma" sıfatıyla nitelenmiştir: “Şüphesiz bu, âlemlerin Rabbi’nin

indirmesidir. Onu Rûhu'l-Emin (güvenilir ruh), uyarıcılardan olasın diye senin kalbine indirmiştir." (Şuarâ 26/192-194). Burada kastedilen Cebrail'dir (a.s.).

Aynı şekilde kelime, azamet ve Allah'ın mutlak kudret ve iradesinin sınırsızlığını hissettiren çoğul zamirine (mütekellim-i ma'l-gayr / nahnu zamirine) muaf olarak da yer almıştır. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Kitap'ta Meryem'i de an. Hani ailesinden ayrılıp doğu tarafında bir yere çekilmişti. Onlarla kendi arasına bir perde çekmişti. Derken kendisine ruhumuzu göndermiştik de o, ona düzgün bir insan suretinde görünmüştü." (Meryem 19/16-17).

Rûh kelimesi, "temizlik ve mukaddeslik" anlamına gelen kuds kelimesine muaf olarak da Kur'ân-ı Kerîm'in birçok yerinde geçmekte ve bununla Cebrail (a.s.) kastedilmektedir.

Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Andolsun ki biz Musa'ya Kitap'ı verdik, ardından ardarda peygamberler gönderdik. Meryem oğlu İsa'ya da açık deliller (mucizeler) verdik ve onu Rûhu'l-Kudüs ile destekledik. Size nefislerinizin hoşuna gitmeyen bir şeyle gelen her elçiye karşı büyüklük tasladınız da bir kısmını yalanladınız, bir kısmını da öldürüyorsunuz." (Bakara 2/87).

Aynı surenin bir diğer âyetinde de Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "O peygamberlerden bir kısmını diğer kimselere üstün kıldık. İçlerinden Allah'ın kendileriyle konuştuğu kimseler vardır, derecelerini yükseltmiştir. Meryem oğlu İsa'ya da açık deliller verdik ve onu Rûhu'l-Kudüs ile destekledik..." (Bakara 2/253).

Yine Nahl suresinde şöyle buyrulmaktadır: "De ki: Onu (Kur'an'ı), inananları sabit kılmak, müslümanlara bir hidayet ve müjde olmak üzere Rûhu'l-Kudüs Rabbinden hak ile indirmiştir." (Nahl 16/102). Ayrıca hadîs-i şerîfte Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Şüphesiz Rûhu'l-Kudüs (Cebrail) kalbime üfledi/ilham etti ki; hiçbir nefis, rızkını ve ecelini tamamlamadan

asla ölmeyecektir. O halde Allah'tan korkun ve talepte (rızık arayışında) orta yolu tutun." (İbn Hibbân, 1993, c. 11, s. 70).

İmam İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) tefsirinde, buradaki rûh ifadesinden kastın Cebrail (a.s.) olduğunu teyit eden bir dizi rivayet aktararak şöyle demektedir: "Bu hususta tevillerin en evlayı ve en doğru olanı, 'Buradaki rûh kelimesinden kasıt Cebrail'dir' diyenlerin görüşüdür. Çünkü Yüce Allah, İsa'yı onunla desteklediğini haber vermiştir. Nitekim şu âyette de bunu bildirmektedir: 'Hani Allah şöyle demişti: Ey Meryem oğlu İsa! Sana ve anana olan nimetimi hatırla; hani seni Rûhu'l-Kudüs ile desteklemiştim; beşikte iken de yetişkin bir insan iken de insanlarla konuşuyordun. Sana kitap, hikmet, Tevrat ve İncil'i öğretmiştim.' (Mâide 5/110). Eğer Allah'ın kendisini desteklediği ruh İncil olsaydı, 'Seni Rûhu'l-Kudüs ile desteklediğim zaman' sözü ile 'Sana kitabı, hikmeti, Tevrat'ı ve İncil'i öğrettiğim zaman' sözü mükerrer (anlamsız bir tekrar) olurdu ki bunda bir mana yoktur."

İbn Cerîr sözlerini şöyle sürdürmüştür: "Yüce Allah'ın Cebrail'e 'Rûh' adını vermesi ve bunu 'Kuds' kelimesine izafe etmesi şu sebeptendir: O, babasız bir babanın doğumu olmaksızın, doğrudan Allah'ın onu kendi katından bir ruh olarak yaratmasıyla var olmuştur. Bu sebeple ona 'Rûh' adını vermiş ve bunu 'Kuds'e (mukaddesliğe/temizliğe) izafe etmiştir; zira 'kuds', taharet (temizlik) demektir. Nitekim Meryem oğlu İsa da babasız bir veladet olmaksızın, Allah'ın katından bir ruh olarak yaratılması hasebiyle 'Allah'ın ruhu' olarak adlandırılmıştır." (et-Taberî, 2000, c. 2, s. 321-322).

3. Kur'ân-ı Kerîm

Kur'ân-ı Kerîm de rûh olarak adlandırılmıştır. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "İşte böylece sana da emirlerimizden bir ruh (Kur'an) vahyettik. Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Fakat biz onu kullarımızdan dilediğimizi kendisiyle doğru yola

eriştirdiğimiz bir nur kıldık. Şüphesiz ki sen dosdoğru bir yola çağırıp iletiyorsun." (Şûrâ 42/52). Kur'an'ın bu şekilde adlandırılması, onun şu âyet-i kerîmede vasfedilen ahiret hayatının kazanılmasına vesile olmasındandır: "Bu dünya hayatı ancak bir eğlence ve oyundan ibarettir. Ahiret yurduna gelince, asıl hayat (hayavân) odur; keşke bilselerdi!" (Ankebût 29/64).

Allâme İbn Atıyye (ö. 541/1147) tefsirinde bu hususu şöyle açıklamaktadır: "Yüce Allah'ın 'İşte böylece sana da... vahyettik' sözünün anlamı şudur: Bu yollarla ve bu cinsten olmak üzere sana vahyettik veya elçiler vasıtasıyla bildirdik. Bu âyette geçen 'rûh' kelimesi Kur'an ve şeriat hidayetidir. Yüce Allah onu 'rûh' olarak adlandırmıştır; çünkü tıpkı bedeni ruh ile dirilttiği gibi, insanlığı ve âlemi de onunla diriltmektedir. Dolayısıyla bu adlandırma benzetme (teşbih) yoluyladır." (İbn Atıyye, 2001, c. 5, s. 44).

4. Hz. İsa (a.s.)

Hz. İsa (a.s.) da rûh olarak isimlendirilmiştir. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Ey kitap ehli! Dininizde aşırı gitmeyin ve Allah hakkında ancak gerçeği söyleyin. Meryem oğlu Mesîh İsa, ancak Allah'ın elçisi, kelimesi (Meryem'e ulaştırdığı müjdesi), O'ndan bir ruh (rûhun minhü) ve O'ndan bir rahmettir. Öyleyse Allah'a ve peygamberlerine inanın..." (Nisâ 4/171).

Bu isimlendirme, onun Allah'ın izniyle ölüleri diriltme mucizesine sahip olmasından ileri gelmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de Enbiyâ ve Tahrîm surelerinde olmak üzere iki yerde azamet lafzıyla şöyle buyrulmaktadır: "Irzını korumuş olan kadına (Meryem'e) ruhumuzdan üfledik, onu ve oğlunu âlemlere bir ayet (mucize) kıldık." (Enbiyâ 21/91).

"Irzını korumuş olan İmran kızı Meryem'i de (örnek gösterdi). Biz onun içine ruhumuzdan üfledik; Rabbinin kelimelerini ve kitaplarını tasdik etti ve o itaatkârlardan biri oldu." (Tahrîm 66/12). İmam el-Mâtürîdî (ö. 333/944) tefsirinde bu hususta şunları

kaydetmektedir: “Yüce Allah’ın ‘Ve ruhun minhü’ (O’ndan bir ruh) ifadesi, ‘Fe nefahnâ fîhi min rûhinâ’ (Ona ruhumuzdan üfledik) sözü gibidir. Bu sebeple o, ruh olarak adlandırılmıştır; çünkü ölüleri onunla diriltiyordu. Nitekim Allah Teâlâ’nın ‘İşte böylece sana da emirlerimizden bir ruh vahyettik...’ âyetinde Kur’an’ı ruh olarak adlandırması da böyledir; onu ruh diye nitelendirmiştir, çünkü kalpleri tıpkı bedenleri ruhlar ile dirilttiği gibi onunla diriltmektedir. Şu görüşler de dile getirilmiştir: ‘O’ndan bir ruh’ ifadesi; ‘Allah onu diriltmiş ve ruh kılmıştır’ anlamına gelir. Yahut ‘O’ndan bir elçidir’ demektir. Ya da ‘O’ndan bir emir/hikmettir’ manasındadır.” (el-Mâtürîdî, 2005, c. 3, s. 426).

5. İlahi Vahiy ve İlham

Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “O, kullarından dilediğine iradesiyle melekleri vahiy (rûh) ile indirerek şöyle buyurur: Benden başka ilah olmadığını bildirin; benden sakının.” (Nahl 16/2). İbn Abbas (ö. 68/687) şöyle demiştir: "Buradaki rûh, meleklerin peygamberlere indirdiği vahiydir." Bunun benzeri şu âyettir: "O, kullarından dilediğine iradesiyle ruhu (vahyİ) indirir."

Rebî‘ b. Enes ise buradaki rûhun "Kur’an" olduğunu belirtmiş ve delil olarak "İşte böylece sana da emirlerimizden bir ruh vahyettik..." âyetini zikretmiştir. Mücâhid, buradaki rûhun "kulların ruhları olduğunu, meleklerin yanında mutlaka bir ruhla indiğini" söylemiştir. Hasan el-Basri ve Katâde "rahmet" olduğunu; ez-Zeccâc ise "Kalpler bedenlerin ruhlarla hayat bulduğu gibi onunla hayat bulduğu için rûh kelimesi hidayet anlamında kullanılmaktadır" şeklinde tevil etmişlerdir (Ebû Hayyân el-Endülüsî, 2000, c. 6, s. 504).

Gâfir suresinde ise Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Dereceleri yükselten, arşın sahibi olan Allah, o buluşma gününü (kıyameti) korkutarak uyarmak için kullarından dilediğine iradesiyle o ruhu (vahyİ) indirir. O gün onlar (kabirlerinden) ortaya çıkarlar;

onlardan hiçbir şey Allah'a gizli kalmaz. Bugün mülk kimindir? Tek ve kahhar olan Allah'ındır." (Gâfir 40/15-16).

Ebû Hayyân, bazı âlimlerin tefsirlerini naklettikten sonra "vahiy" anlamını şu şekilde tercih etmiştir: "Rûh kelimesi burada nübüvvet (peygamberlik) anlamındadır; bunu Katâde ve es-Süddî söylemiştir. Nitekim Yüce Allah 'Emrimizden bir ruh' buyurmuştur. Katâde'den gelen bir diğer rivayette ise bunun 'vahiy' olduğu belirtilmiştir. İbn Abbas 'Kur'an', Dahhâk 'Dilediğine gönderdiği Cebrail', bazıları ise 'rahmet' veya 'kulların ruhları' olduğunu söylemişlerdir; ancak bu son iki görüş zayıftır. En uyan görüş 'vahiy' olmasıdır. Vahiy kelimesine, rızaya uygun dinlerin onunla hayat bulması sebebiyle 'rûh' istiare olunmuştur; tıpkı 'Ölü iken dirilttiğimiz kimse...' (En'âm 6/122) âyetinde olduğu gibi. İbn Atıyye (ö. 541/1147) ise şöyle demiştir: 'Rûhun ilka edilmesi (indirilmesi), Allah'ın hidayete eren kullarına iman ve şerefli akılları kavramalarında ihsan ettiği her türlü nimeti kapsayacak şekilde yorumlanması muhtemeldir.'" (Ebû Hayyân el-Endülüsî, 2000, c. 9, s. 244).

6. Zafer ve Destek

Rûh kelimesi bu anlamda Yüce Allah'ın şu âyet-i kerîmesinde yer almıştır: "Allah'a ve ahiret gününe inanan bir topluluğun; babaları, oğulları, kardeşleri veya akrabaları dahi olsa, Allah'a ve Resûlüne karşı gelenlere sevgi beslediklerini göremezsin. İşte Allah onların kalplerine imanı yazmış ve onları katından bir ruh ile desteklemiştir. Onları altından ırmaklar akan, içlerinde ebedî kalacakları cennetlere sokacaktır. Allah onlardan razı olmuş, onlar da O'ndan razı olmuşlardır. İşte onlar Allah'ın hizbidir (taraftarlarıdır). İyi bilin ki, kurtuluşa erecek olanlar sadece Allah'ın hizbidir." (Mücâdele 58/22).

İmam el-Vâhidî (ö. 468/1076) tefsirinde bu hususu şöyle açıklamaktadır: 'Ve eyyedehüm bi-rûhin minhü' (Ve onları katından

bir ruh ile desteklemiştir) ifadesi hakkında İbn Abbas (r.a.) şöyle demiştir: 'Allah onları dünyada düşmanlarına karşı katından bir zafer ve yardım (nasr) ile güçlendirmiştir.' Bu, Hasan'ın da görüşüdür. Allah'ın onlara yardımını 'rûh' olarak adlandırması, işlerinin ve davalarının onunla hayat bulmasından ötürüdür. Mükâtil kardeşler ise bunun 'bir rahmet ile' manasına geldiğini söylemişlerdir ki bu da birinci görüşe döner; çünkü Allah'ın rahmeti, onlara dünyada zafer lütfetmek suretiyle yaptığı ihsanıdır." (el-Vâhidî, 1999, c. 21, s. 359).

7. Nefis

Nefis, türün cins adıyla anılması kabilinden (insana hayvan denilmesi gibi) rûh kelimesinin bir cüzü konumundadır. Nefis, hayatın ve hareketin kendisiyle gerçekleştiği, menfaatlerin celbedilip zararların defedildiği cüze isim kılınmıştır. Bu durum şu âyette zikredilmektedir: "Sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindendir. Size ise ilimden ancak pek az bir şey verilmiştir." (İsrâ 17/85).

Yüce Allah bir başka âyette şöyle buyurmaktadır: "Allah, adamların canlarını ölüm anlarında, henüz ölememiş olanlarınkini de uykularında alır. Ölümüne hükmettiklerini yanında alıkoyar, diğerlerini ise belirlenmiş bir ecele kadar salıverir. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için ibretler vardır." (Zümer 39/42).

İmam ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) tefsirinde bu âyet hakkında şunları söylemektedir: "Nefislerin vefat ettirilmesi onları öldürmektir. Bu, uyuyanların ölümüne hükmedilen kimselere benzetilmesi suretiyle, uykudakilerin canlarının alınması anında, organlarının sıhhati ve selameti gibi hayatta olmalarını sağlayan duyarlı ve idrak edici özelliklerinin onlardan çekilip alınmasıdır; zira sağlık elden gittiğinde sanki zatın kendisi gitmiş gibi olur." (ez-Zemahşerî, t.y., c. 4, s. 131).

Yine En‘âm suresinde şöyle buyrulmaktadır: “Allah’a karşı yalan uyduran yahut kendisine hiçbir şey vahyedilmemişken ‘Bana vahiy geldi’ diyen ve ‘Ben de Allah’ın indirdiği gibi bir kitap indireceğim’ diyen kimseden daha zalim kim olabilir? Ölümün boğucu dalgaları içinde, meleklerin de ellerini uzatmış vaziyette ‘Çıkarın ruhlarınızı! Bugün Allah’a karşı haksız şeyler söylediğiniz ve O’nun âyetlerine karşı kibirlendiğiniz için alçaltıcı bir azapla cezalandırılacaksınız’ diyecekleri zaman o zalimleri bir görmeliydin! Andolsun ki sizi ilk defa yarattığımız gibi bize teker teker geldiniz. Size lütfettiklerimizi arkanızda bıraktınız. İçinizde ortaklar olduklarını iddia ettiğiniz şefaatçilerinizi de beraberinizde göremiyoruz. Aranızdaki bağlar kopmuş, iddia edip durduklarınız sizi bırakıp kaybolmuştur.” (En‘âm 6/93-94).

Ruh ve nefis kelimelerinin bu şekilde kullanımı müradif (eş anlamlı)lık temelindedir. Âlimlerin çoğunluğunun mezhebi de bu yöndedir. Bu âlimler arasında, Fahkih İbn Habîb el-Mâlikî (ö. 238/853) ve filozofun dedesi Kadı el-Fakîh İbn Rüşd el-Mâlikî (ö. 520/1126) de bulunmaktadır. Nitekim Allâme İbn Kemal Paşa (ö. 940/1535) Risâletün fî beyâni hakîkati’n-nefs ve’r-rûh adlı risalesinde bu hususa dikkat çekmiştir (İbn Kemal Paşa, 2022, s. 265-267).

Ruh, Nefis, Akıl ve Beden Arasındaki İlişki

İmam el-Gazzâlî (ö. 505/1111) İhyâ adlı eserinde şöyle demektedir: “Bil ki bu dört isim (ruh, kalp, akıl ve beden) bu konularda sıklıkla kullanılmaktadır. Ancak büyük âlimler arasında bu isimleri, bunların farklı anlam sınırlarını ve delalet ettikleri nesneleri tam olarak kuşatabilenlerin sayısı oldukça azdır. Çoğu yanılgının temel kaynağı, bu terimlerin anlamlarını bilmemekten ve bunların farklı kapsamlar arasında ortak kullanılmasından (müşterek lafız olmasından) kaynaklanmaktadır.”

İmam el-Gazzâlî, ruh, nefis, akıl ve kalp lafızlarının bazen insanın hakikatini oluşturan ve kendisiyle Allah Teâlâ'nın hitabına ve teklifine muhatap olduğu tek bir cevheri ifade etmek üzere eş anlamlı olarak kullanılabileceğini belirtmiştir. Buna göre bu isimler özde bir, itibarda (açıdan) ise farklıdırlar: Bedenin hayatı bakımından ruh, şehvet (arzular) bakımından nefis, düşünme aracı olması bakımından akıl, marifet (bilgi) mahalli olması bakımından ise kalp adını alır. İmam el-Gazzâlî ayrıca tasavvuf ehlinin ekseriyetle nefis kelimesinden kötü ahlak ve sıfatların tamamını bünyesinde barındıran asıl kaynağı kastedip "Nefsle mücadele etmek ve onu kırmak şarttır" dediklerini işaret etmiştir (el-Gazzâlî, t.y.a, c. 3, s. 3-7; el-Gazzâlî, t.y.b, s. 10-13; el-Muhâsibî, t.y., s. 48).

Nefis, şehvetlerin ve gazabın kaynağıdır. Bazen de şu âyet-i kerîmede olduğu gibi doğrudan ruh anlamında kullanılır: "Ölümün boğucu dalgaları içinde, meleklerin de ellerini uzatmış vaziyette 'Çıkarın ruhlarınızı! Bugün Allah'a karşı haksız şeyler söylediğiniz ve O'nun âyetlerine karşı kibirlendiğiniz için alçaltıcı bir azapla cezalandırılacaksınız' diyecekleri zaman o zalimleri bir görmeliydin!" (En'âm 6/93; el-Müseyyir, 1988, s. 30-31).

İlâhî beyanda ruh ve nefis kavramları arasındaki fark şudur: Yüce Hak, Kitâb-ı Kerîm'inde ruh kelimesini her zaman hem müfred (tekil) hem de cemi (çoğul) sigasıyla doğrudan kendi zatına izafe etmiştir (örneğin: min rûhî / ruhumdan, min rûhinâ / ruhumuzdan, min rûhihî / ruhundan). Nefis kelimesini ise şu âyette görüldüğü üzere bizzat insanın kendisine nispet etmiştir: "Kim salih bir amel işlerse kendi lehinedir, kim de kötülük işlerse aleyhinedir. Rabbin kullara asla zulmedici değildir." (Fussilet 41/46).

Ruh ile hayat arasındaki farka gelince: Ruh hayatın karinelerindendir (göstergelerindendir). Hayat bir araz (sonradan oluşan özellik), ruh ise rüzgâr cinsinden latif (ince) bir cisimdir. Kimi âlimlere göre o, hassas ve latif bir cisimdir. Doktorlar ruhun yerinin göğüste, kalpte ve ciğerin zarında olduğunu iddia etmişlerdir.

Bazı kelamcılar ise onun tüm bedene yayılmış olduğunu savunmuşlardır ki bu konuda çokça ihtilaf bulunmaktadır ve yeri burası değildir. Arap dilinde rûh ve rîh (rüzgâr) kelimeleri aynı kökten gelmektedir; bu sebeple "Ona ruh üflendi" ifadesinde nefhetmek (üflemek) fiili kullanılır. Cebrail (a.s.) insanlara dinlerinde, ruhun insanlara hayat vermesi gibi fayda sağladığı için ruh olarak adlandırılmıştır; aynı manadan ötürü Kur'ân-ı Kerîm de ruh ismiyle anılmıştır (Ebû Hilâl el-Askerî, t.y., s. 261; el-Gazzâlî, t.y.b, s. 12-13).

İkinci Bölüm: Istılahsal Delaletler – Ruhun Hakikati

İnsan, rabbinin yarattığı üç boyutlu bir varlıktır: Bedeni yemek ve içmekle hayat bulur; aklı ilim, fikir ve nazarla gelişip büyüür; kalbi ise Allah'ı zikretmekle sükûnet ve itminan bulur. Ruh ise bütün bu boyutların kendisiyle kaim olduğu ilâhî sırdır.

Ebû Abdirrahmân Abdullah b. Mes'ûd'dan (r.a.) nakledildiğine göre o şöyle demiştir: Doğru sözlü ve kendisi de tasdik edilmiş olan Resûlullah (s.a.v.) bize şöyle anlattı: "Sizden birinizin yaratılışı annesinin karnında kırk günde nutfe olarak toplanır; sonra bu kadar süre içinde alak (aşılanmış yumurta) olur; sonra yine bu kadar süre içinde mudga (bir çiğnem et) olur. Ardından melek gönderilir, ona ruh üfler; ve dört kelimeyi yazmakla emrolunur: Rızkını, ecelini, amelini ve şaki (cehennemlik) yahut said (cennetlik) olacağını yazar. Kendisinden başka ilah olmayan Allah'a yemin ederim ki, sizden biri cennet ehlinin amellerini işler; öyle ki kendisiyle cennet arasında ancak bir arşınlık mesafe kalır, fakat yazı ona geçer ve cehennem ehlinin amelini işleyip oraya girer. Yine sizden biri cehennem ehlinin amellerini işler; öyle ki kendisiyle cehennem arasında ancak bir arşın mesafe kalır, fakat yazı ona geçer ve cennet ehlinin amelini işleyip oraya girer." (Buhârî, 1987, Kader 1; Müslim, 1972, Kader 1).

eş-Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) et-Ta‘rîfât adlı eserinde şöyle tanımlamaktadır: “İnsanî ruh: Hayvanî ruhun üzerine binmiş, insandaki bilen ve idrak eden latife olup emir âlemindendir; akıllar onun künhünü (mahiyetini) idrak etmekten acizdir. Bu ruh bazen mücerret (soyut) olur, bazen de bedende iç içe bulunur. Hayvanî ruh: Kaynağı bedensel kalbin boşluğu olan latif bir cisimdir ve atan damarlar vasıtasıyla bedenin bütün cüzlerine yayılır.” (eş-Şerîf el-Cürcânî, 1983, s. 112).

Şeyhülislâm İmam en-Nevevî (ö. 676/1277) Şerhu Müslim adlı eserinde şöyle demektedir: Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ‘Şüphesiz ruh kabzedildiği zaman göz onu takip eder’ sözünün anlamı şudur: Ruh cesetten çıktığı zaman göz, nereye gittiğini görmek için arkasından bakar. Ruhun müzekker ve müennes olmak üzere iki dili (kullanımı) vardır; bu hadis tezkir (eril kullanım) için bir delildir. Bu hadiste ayrıca, fıkıh ekolümüzdeki kelamcıların ve onlara katılanların ‘Ruh, bedene nüfuz etmiş latif cisimlerdir; hayat onun gitmesiyle cesetten ayrılır; o diğer bazı kimselerin dediği gibi bir araz, başka kimselerin dediği gibi de kan değildir’ şeklindeki mezhepleri lehine delil bulunmaktadır. Bu konuda kelamcıların çokça dallanıp budaklanan görüşleri mevcuttur.” (en-Nevevî, 1972, c. 6, s. 223). Risalenin ikinci kısmı olan bu bölümde, konuyla ilgili farklı âlimlerin görüşleri aktarılacaktır.

İkinci Bölüm: Istılahsal Delaletler – Ruhun Hakikati

A. Âlimlerin Görüşleri: Müfessirler ve Kelamcılar

1. Müfessirlerin Görüşleri

İmam Muhyissünne el-Begâvî

İmam el-Begâvî (ö. 516/1122) tefsirinde konuyla ilgili farklı görüşleri şöyle aktarmaktadır: “Kendisi hakkında soru sorulan ruh hususunda âlimler ihtilaf etmişlerdir: İbn Abbas’tan rivayet edildiğine göre o, Cebrail’dir (a.s.); bu, Hasan ve Katâde’nin de

görüşüdür. Hz. Ali'den (r.a.) şöyle dediği rivayet edilmiştir: 'O, yetmiş bin yüzü olan, her yüzünde yetmiş bin dil bulunan ve bunlarla Yüce Allah'ı tespih eden bir meleklerdir.' Mücahid ise şöyle demiştir: 'Onlar melek veya insan olmayıp, Âdemoğullarının suretinde elleri, ayakları ve başları olan, yemek yiyen bir mahluktur.' Saîd b. Cübeyr (ö. 95/714) şöyle kaydetmiştir: 'Yüce Allah Arş dışında ruhtan daha büyük bir mahluk yaratmamıştır. Eğer o, yedi kat göğü, yedi kat yeri ve içindekileri tek bir lokmada yutmak isteseydi bunu yapabilirdi. Yaratılış sureti meleklerin suretinde, yüzünün sureti ise Âdemoğullarının suretindedir. Kıyamet günü Arş'ın sağ tarafında durur; o bugün yetmiş perde yanında Allah'a en yakın olan mahluktur, kıyamet günü de Allah'a en yakın varlık olacaktır ve ehl-i tevhid için şefaat edecekler arasındadır. Eğer onunla melekler arasında nurdan bir perde olmasaydı, gök ehli onun nurundan yanardı.'

Kimi âlimler ruhun Kur'an olduğunu söylemiştir. Kimi ise ondan kastın, Allah'ın ruhu ve kelimesi olan Hz. İsa (a.s.) olduğunu, bunun da ne Yahudilerin ne de Hristiyanların dediği gibi anlaşılması gerektiğini belirtmiştir. Bir grup ise onun insana hayat veren ve bedende yerleşik olan ruh olduğunu söylemiş ve bu görüşün en sahih görüş olduğunu ifade etmiştir. Bu konuda birtakım kimseler de söz söylemiştir: Kimi 'O kandır; madem ki hayvan öldüğünde ondan geriye kandan başka bir şey kalmıyor, demek ki odur' demiş, kimi 'Nefesin hapsedilmesiyle ölüm gerçekleştiğine delaletle o, hayvanın nefesidir' demiş, kimi 'O bir arazdır', kimi de 'O latif bir cisimdir' iddialarında bulunmuştur. Bazıları ise 'Ruh; nur, koku, yücelik, ilim ve bekâ vasıflarının kendisinde birleştiği bir manadır; nitekim o mevcut olduğunda insan bütün bu sıfatlarla vasfedilir, çıktığı zaman ise her şey gider' demişlerdir."

İmam el-Begâvî daha sonra şu tercihte bulunmuştur: "Bu görüşlerin en evlayı, (ruhun mahiyeti hakkındaki) ilmin Yüce Allah'a havale edilmesidir; ki bu Ehl-i sünnet'in görüşüdür.

Abdullah b. Büreyde şöyle demiştir: 'Şüphesiz Allah, ruha hiçbir mukarrep meleği de mürsel nebiyi de vakıf kılmamıştır.' Yüce Allah'ın 'De ki: Ruh, Rabbimin emrindendir...' âyeti hakkında 'Rabbimin ilmindendir' denilmiştir. 'Size ise ilimden ancak pek az bir şey verilmiştir' ifadesi, Allah'ın ilminin yanında size çok az ilim verildiği manasındadır. Bunun Hz. Peygamber'e (s.a.v.) bir hitap olduğu söylenmiştir. Başkaları ise bunun 'Tevrat'ı verdik ve onda çok ilim vardır' diyen Yahudilere bir hitap olduğunu ileri sürmüştür. Yine Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ruhun anlamını bildiği, ancak kimseye haber vermediği, bunu bildirmemesinin peygamberliğinin bir alameti olduğu da söylenmiştir. Ancak birinci görüş daha sahihtir; çünkü Yüce Allah ilmini kendi katında saklı tutmuştur." (el-Begâvî, 1997, c. 3, s. 159-160).

2. İmam Fahruddîn er-Râzî

Fahruddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Mefâtîhu'l-gayb (et-Tefsîrü'l-kebîr) adlı tefsirinde ruhun mahiyetini açıklarken şöyle demektedir: "Birinci hususa gelince: Onlar 'Ruhun hakikati ve mahiyeti nedir? O, bu bedenin iç kısmında mizaç ve huyların birleşip karışmasından doğan cisimlerden mi ibarettir; yoksa bu mizaç ve terkibin kendisi midir; yahut bu cisimlerle kaim olan başka bir araz mıdır; yoksa bu cisim ve arazlardan tümüyle farklı ve müstakil bir varlık mıdır?' diye sordular.

Yüce Allah cevap olarak onun, bu cisimlerden ve arazlardan tamamen farklı bir varlık olduğunu beyan buyurmuştur. Çünkü söz konusu bu cisimler, huyların ve unsurların karışmasından meydana gelen sonradan olma şeylerdir. Ruha gelince, o kesinlikle böyle değildir; aksine o, ancak Yüce Allah'ın 'Ol!' (kün) buyruğunun icadıyla var olan basit ve mücerret (soyut) bir cevherdir (el-Râzî, 1980, c. 21, s. 392; Âl-i İmrân 3/47).

Bunun üzerine 'Peki, niçin bu cisimlerden ve arazlardan farklı bir şeydir?' diye sorduklarında Yüce Allah cevap vererek

onun, Allah'ın emri, takdiri ve bu bedene hayat bahşetmedeki tesiriyle var olduğunu bildirmiştir. Ruhun hususi hakikatinin bilinmemesinden onun yokluğu sonucu çıkarılamaz; zira eşyanın ve varlıkların pek çok hakikat ile mahiyeti (insanoğlunca) bilinmemektedir." Buna göre er-Râzî nezdinde ruhun tefsiri şudur: "Ruh, ancak Allah'ın 'Ol!' (kün) kelamının icadıyla varlık sahasına çıkan basit ve mücerret (soyut) bir cevherdir." (er-Râzî, 1980, c. 21, s. 392).

3. İmam el-Kurtubî (Muhammed b. Ahmed)

İmam el-Kurtubî (ö. 671/1273) tefsirinde ruhun hakikati hakkında şunları kaydetmektedir: "Müfessirlerin ve tevil ehlinin çoğunluğu, soru soranların ona beden hayatının kendisiyle kaim olduğu ruhu sordukları görüşüne meyletmişlerdir. Nazar ehli (kelamcılar ve düşünürler) ise şöyle demişlerdir: 'Onlar Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ancak ruhun keyfiyetini, insan bedenindeki işleyiş seyrini, bedenle nasıl birleştiğini ve hayatın ona ne şekilde bağlandığını sordular. Bu ise Yüce Allah'tan başkasının bilemeyeceği bir hususdur.'

Ebû Sâlih şöyle demiştir: 'Ruh, Âdemoğulları gibi bir mahluktur; fakat Âdemoğullarından değildirler, elleri ve ayakları vardır.' Doğru olan ise (ruhun mahiyetinin) müphem bırakılmasıdır. Nitekim 'De ki: Ruh Rabbimin emrindendir' âyeti, ruhun yaratılmışlığına delildir; yani o, Allah Teâlâ'nın emrinden yüce bir iş ve büyük bir şandır. Yüce Allah, insanın kendi varlığını bilmekle birlikte bizzat kendi hakikatinin bilgisine ulaşmaktan aciz olduğunu katî olarak anlaması için ruhun mahiyetini müphem bırakmış ve ayrıntısını bildirmemiştir.

İnsan kendi nefsinin marifetinde/bilgisinde bu derece aciz kalıyorsa, Hak Teâlâ'nın zâtının hakikatini derk etmekten aciz kalması haydi haydi evladır. Bundaki hikmet; aklı, yanı başındaki bir mahluku derk etmekten aciz bırakmak suretiyle, onun Yaratıcısını

idrak etmekten çok daha aciz olduğunu göstermektir.” (el-Kurtubî, 1964, c. 10, s. 324).

4. İmam Ebû Hayyân el-Endülüsî

Ebû Hayyân el-Endülüsî (ö. 745/1344), tefsirinde bu âyet-i kerîmenin nüzul sebebini açıklarken şöyle demektedir: “İbn Mes‘ûd’dan gelen sahih rivayette o şöyle demiştir: ‘Resûlullah (s.a.v.) ile birlikte Medine’de bir hurmalıkta idik. Kendisi bir hurma dalına dayanmış duruyordu. Yanımızdan Yahudilerden bir grup geçti. İçlerinden biri, «Ona ruh hakkında soru sorun» dedi. Bir kısmı ise «Sormayın, zira hoşunuza gitmeyecek bir cevapla karşılık verir» dediler. Derken onlardan bir grup gelerek, «Ey Ebü’l-Kâsım! Ruh hakkında ne dersin?» diye sordular. Hz. Peygamber (s.a.v.) bir süre sustu, ardından kendisine vahiy hâli geldi. Vahyin indiğini anlayınca elimi alnına koydum. Bunun üzerine Yüce Allah «Sana ruh hakkında soru soruyorlar...» âyetini indirdi.’

Ayrıca Yahudilerin Kureyş’e şöyle dedikleri rivayet edilmiştir: «Ona ruhu, geçmiş zamanlarda kaybolan gençleri (Ashâb-ı Kehf) ve yeryüzünün doğusuna ve batısına ulaşan adamı (Zülkarneyn) sorun. Eğer bunların hepsine cevap verir veya hiçbirine cevap vermezse o bir yalancıdır. Eğer bir kısmına cevap verip bir kısmından susarsa o bir peygamberdir.» Bu naklin bazı tariklerinde ise «Eğer üçünü de açıklarsa yalancıdır; fakat ruh hakkında susarsa peygamberdir» denilmiştir. Bunun üzerine gençler hakkında «Yoksa sen Ashâb-ı Kehf’i... mi sandın?», doğuya ve batıya ulaşan zat hakkında «Sana Zülkarneyn’i soruyorlar», ruh hakkında ise «Sana ruh hakkında soru soruyorlar» âyetleri inmiştir. İbn Mes‘ûd hadisinin zahirinden bu âyetin Medenî (Medine döneminde inmiş) olduğu; Kureyş’in sorusuyla ilgili rivayetten ise Mekkî (Mekke döneminde inmiş) olduğu anlaşılmaktadır.”

Ebû Hayyân daha sonra ruhun hakikatini beyan ederek bu konudaki âlimlerin görüşlerini şu şekilde aktarmıştır: “Buradaki ruh,

cumhurun görüşüne göre canlılardaki ruhtur (can/hayat kaynağı) ve bir cins ismidir; zahir olan da budur. Katâde onun Cebrail (a.s.) olduğunu söylemiş ve İbn Abbas'ın bu görüşü gizlediğini belirtmiştir. Kimi bunun Meryem oğlu İsa (a.s.) olduğunu söylemiştir.

Hz. Ali'den (r.a.) onun bir melek olduğu rivayet edilmiş ve sıfatları hakkında detaylar zikredilmiştir; ancak mahiyetini Allah bilir ve Hz. Ali'den gelen bu rivayet sahih değildir. Kimi de ruhun Kur'an olduğunu ifade etmiştir ki önceki ve sonraki âyetler de buna delalet etmektedir. Kimi meleklerden daha büyük mehabetli ruhânî bir mahluk olduğunu iddia etmiştir. el-Azîzî'nin zikrettiğine göre bir görüşte de ruhun, elleri ve ayakları olan, yemek yiyen Allah'ın ordularından bir ordu olduğu söylenmiştir. Ebû Sâlih ise «Âdem'in yaratılışı gibi bir mahluktur fakat Âdemoğlu değildirler; elleri ve ayakları vardır. Gökten bir melek indiğinde mutlaka onlardan biri de onunla birlikte iner» demiştir."

Ebû Hayyân daha sonra şu tercihte bulunmuştur: "Bu görüşlerin en sahihi birinci görüş (canlılardaki ruh/can olması) görüşüdür. Zira onların ruhun mahiyeti ve hakikatinden sordukları anlaşılmaktadır. Kimi ise canlı bedenine nasıl girdiğini, onda nasıl yayıldığını ve bedenle temas biçimini sorduklarını belirtmişlerdir ki her iki durum da müşkildir ve bunun bilgisi ancak Yüce Allah'a aittir. İslam âlimleri, filozofların aksine ruhun yaratılmış olduğu hususunda icma etmişlerdir. Kâfir filozoflar ile İslam'a nispet edilen çoğunluk ise onun kadîm olduğunu iddia etmişlerdir." (Ebû Hayyân el-Endülüsî, 2000, c. 7, s. 106).

5. Hâfız İbn Kesîr (Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer)

Hâfız İbn Kesîr (ö. 774/1373), bu âyet çerçevesinde âlimlerin görüşlerini naklederken şöyle demektedir: "Süheylî (ö. 581/1185), ruhun nefsin kendisi mi yoksa başka bir şey mi olduğu hususunda âlimler arasındaki ihtilafı zikretmiş ve onun, tıpkı suyun ağacın

damarlarında yürümesi gibi bedene nüfuz eden hava misali latif bir zat olduğunu kararlaştırmıştır. Süheylî ayrıca, meleğin cenine üflediği ruhun, bedene bağlanması ve onun vasıtasıyla övgü yahut kınama sıfatlarını kazanması şartıyla nefis hâline geldiğini belirtmiştir. Dolayısıyla o, ya mutmainne bir nefis ya da kötülüğü emreden (emmâre) bir nefis olur. Nitekim su ağacın hayatıdır; fakat onunla karışması sebebiyle hususi bir isim kazanır. Mesela üzümle birleşip sıkıldığında ya şıra ya da şarap adını alır ve o aşamada ona ancak mecaz yoluyla su denilebilir. Aynı şekilde nefse de ancak bu yaklaşımla ruh denilir. Ruha da varacağı son durum itibarıyla nefis adı verilir. Netice itibarıyla söyleyeceğimiz şudur: Ruh, nefsin aslı ve maddesidir; nefis ise ruhtan ve onun bedenle temasından müteşekkildir. Dolayısıyla nefis, bir yönden ruhun kendisidir, her yönüyle değil. Bu, gayet güzel bir değerlendirmedir." (İbn Kesîr, 1999, c. 5, s. 115-117).

6. Ebüssuûd Efendi

Şeyhülislâm Allâme Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574), tefsirinde ruhun hakikatine dair şöyle demektedir: 'Sana ruh hakkında soru soruyorlar.' Âyetin zahirinden anlaşılan; sorunun, insan bedenini sevk ve idare eden ve onun hayat kaynağı olan ruhun hakikati hakkında sorulduğudur. Yahudilerin Kureyş'e şöyle dedikleri rivayet edilmiştir: 'Ona Ashâb-ı Kehf'i, Zülkarneyn'i ve ruhu sorun. Eğer bunların hepsine cevap verir veya hepsinden susarsa peygamber değildir; fakat bir kısmına cevap verip bir kısmını cevapsız bırakırsa o bir peygamberdir.' Hz. Peygamber (s.a.v.) onlara iki kıssayı açıklamış, Tevrat'ta da kapalı/müphem bırakılmış olan ruh konusunu ise müphem bırakmıştır. 'De ki: Ruh…' âyetinde, şanına gösterilen ihtimamın kemalini ortaya koymak amacıyla zamir makamında lafız açıkça (izhar olunarak) zikredilmiştir. '...Rabbimin emrindendir' ifadesindeki 'min' edatı beyaniye (açıklama) içindir; 'emir' ise şan/iş anlamındadır. Buradaki izafet (Rabbimin emri), icadî (yaratılışsal) değil ilmî bir tahsis

içindir; zira yaratılışta her şey ortaktır. Bu izafette, ikinci izafette müzafün ileyhin şereflendirilmesi gibi, müzafın (ruhun) ne kadar büyük bir şerefe nail kılındığı açıktır. Yani ruh, insanoğlunun akıllarının etrafında dahi dolaşamayacağı, Yüce Allah'ın ilmini kendi zatına has kıldığı gizli sırlardandır. 'Size ilimden ancak pek az bir şey verilmiştir' ifadesi ise, bu türden gaybî hakikatlere insan ilminin taalluk edemeyeceğini gösterir."

Ebüssuûd Efendi daha sonra âyetin sonundaki "Size ilimden ancak pek az bir şey verilmiştir" hitabının muhatabını açıklayarak şöyle devam eder:

"Hz. Peygamber (s.a.v.) bu cevabı onlara bildirince onların 'Biz bu hitaba özel olarak muhatabız' dedikleri nakledilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) ise 'Aksine hem biz hem de siz muhatapsınız' buyurmuştur. Bunun üzerine onlar 'Senin durumun ne kadar garip! Bir an «Kim hikmete erdirilmişse ona pek çok hayır verilmiştir» diyorsun, bir an da bunu söylüyorsun!' dediler. Bunun üzerine 'Eğer yeryüzündeki ağaçlar kalem olsaydı...' âyeti nazil oldu. Onların böyle demeleri akıllarının sığlığındandır. Zira insani hikmet, beşeri takatin yetebileceği, hatta dünya ve ahiret hayatının kendisine bağlandığı hayrı bilmektir. Bu ise Yüce Allah'ın sonsuz malumatına nispetle, kendi içinde yahut insana nispetle çok hayra ulaştıran 'az' bir ilimdir. Yahut ruh; bedenin organları gibi bir maddeden teşekkül edip bir asıldan türemeyen, sırf tekvînî bir emirle var olan ibdâî (maddesiz/örneksiz) yaratılışlardandır ki, bazı başlangıç ilkeleriyle tanımlanması dahi mümkün olmasın."

Daha sonra ruhun, beşer aklının kavramaktan aciz kaldığı emir âleminden olduğunu belirterek şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Netice itibarıyla ruh, halk (madde/yaratılış) âleminden değil, emir âlemindendir. Bu durum Yüce Allah'ın 'O bir şeyi irade ettiğinde emri ancak ona Ol demektir, o da oluverir' beyanı kabilinden değildir. Zira bu ifade, var olan şey ister emir âleminden ister halk âleminden olsun, yaratılışın süratini ifade eder. Burada,

ruhun künhünü beşer idrak dairesinin kuşatamayacağına dair bir uyarı vardır. İnsan için mümkün olan ancak 'Size ilimden ancak pek azı verilmiştir' âyetindeki istisna altında giren icmalî (genel) bilgidir; yani duyu organları vasıtasıyla elde ettiğiniz az bir ilimdir. Zira nazarî/teorik marifetlerin akledilmesi ancak cüzîlerin hissedilmesi yoluyla gerçekleşir." (Ebüssuûd Efendi, t.y., c. 5, s. 192).

7. Allâme Şihâbuddîn Mahmûd el-Âlûsî

İmam el-Âlûsî (ö. 1270/1854), Rûhu'l-meânî adlı tefsirinde âyette geçen ruhun hakikatini açıklarken şöyle demektedir: "İnsaf sahibi bir kimseye göre zahir olan şudur ki; sorulan soru, insan bedeninin yöneticisi ve hayatının kaynağı olan ruhun hakikati hakkındadır. Çünkü bu, hiç kimsenin inkâr edemeyeceği, herkesin bilmek için can attığı, akıl sahiplerinin kendisine yöneldiği, zihinlerin ise yorgun düşüp ancak vahiy ile bilinebilecek en dakik meselelerden biridir."

El-Âlûsî, ruhun tarifini ve mahiyetini şu şekilde açıklamıştır: 'Sana ruh hakkında soru soruyorlar...' Bu ifadeden ruhun sadece bir yönüne işaret edildiği anlaşılmaktadır; lakin zikredilen cevap ancak onun iki yönüne (ihtimaline) uyar: Birincisi, onun mahiyetinden sorulmuş olması; ikincisi ise kıdemi veya hudûsu (sonradan yaratılmış olup olmadığı) hakkında sorulmuş olmasıdır.

Birinci ihtimale göre cevabın özü şudur: Ruh, Allah Teâlâ'nın emri, tekvini ve bedene hayat bahşetmedeki tesiriyle sonradan yaratılmış, basit ve mücerret (soyut) bir cevherdir. Onun hususi hakikatinin bilinmemesinden, var olmadığı sonucu çıkmaz; zira eşyanın ve mahiyetlerin pek çoğu meçhuldür. «Size ilimden ancak pek az bir şey verilmiştir» ayeti de buna işaret etmektedir. Bunun temeli ayrıca emir âlemi ile halk âlemi arasındaki farka dayanmaktadır (ki bununla ilgili açıklamaları duydun).

İkinci ihtimale göre cevabın özü ise şudur: Ruh, Allah Teâlâ'nın fiili, tekvini ve icadıyla sonradan meydana gelmiştir.

Âyetteki «Size ilimden ancak pek az bir şey verilmiştir» beyanı, ruhun hudûsuna (sonradan yaratıldığına) delil kılınmıştır. Şöyle ki: Ruhlar fıtratın başlangıcında ilimlerden ve marifetlerden uzaktır; daha sonra bunlara sahip olurlar ve halden hale değişmeye devam ederler ki bu da hudûsun alametlerindendir." (el-Âlûsî, t.y., c. 8, s. 147).

El-Âlûsî daha sonra İbn Kayyim el-Cevziyye'nin görüşüne şöyle cevap vermiştir: "İbn Kayyim, sorulan ruhun, Allah Teâlâ'nın kitabında kıyamet günü meleklerle birlikte saf tutacağını haber verdiği ruh olduğunu iddia etmiştir. Ona göre Resûlullah'a (s.a.v.) ancak vahiy ile bilinebilecek bir husus sorulmuştur; bu da insanların bilemediği, Allah katındaki rûhtur. Âdemoğullarının ruhları ise gaybtan değildir... (uzunca açıklamalar yapmıştır). el-Buhûru'z-zâhira'da bu görüşün selefin çoğunluğunun, hatta hepsinin görüşü olduğu ifade edilmiştir. Ancak hak olan bizim zikrettiğimizdir; bahr ve diğer kaynaklarda tasdik edildiği üzere cumhurun benimsediği görüş de budur. Evet, İbn Kayyim'in iddia ettiği görüş bazı selef âlimlerinden de rivayet edilmiştir. Nitekim Abd b. Humeyd ve Ebûşşeyh, İbn Abbas'tan şöyle dediğini rivayet etmişlerdir: «Ruh, Allah'ın mahluklarından bir mahluktur; onları Âdemoğullarının suretinde yaratmıştır. Gökten inen her melekle birlikte ruhlardan biri de mutlaka bulunur.» Daha sonra «Rûh'un ve meleklerin saf bağlayıp duracakları gün...» (Nebe' 78/38) âyetini okumuştur.

Ebûşşeyh ve diğerleri Atâ yoluyla İbn Abbas'tan, sorulan ruh hakkında şöyle dediğini rivayet etmişlerdir: «O, on bin kanadı olan bir melektir; kanatlarından ikisi doğu ile batı arasındadır. Bin yüzü, her yüzünde bir dili, iki gözü ve iki dudağı vardır; kıyamet gününe kadar bunlarla Allah'ı tespih eder.»

Yine o ve başkaları Hz. Ali'den (r.a.) şöyle dediğini rivayet etmişlerdir: «O, meleklerden bir melektir; yetmiş bin yüzü vardır, her yüzünde yetmiş bin dili, her dilinde yetmiş bin lisanı vardır. Allah'ı bütün bu dillerle tespih eder ve Yüce Allah bu tespihlerin her

birinden kıyamet gününe kadar meleklerle birlikte uçacak bir melek yaratır.» Ancak bu rivayet Hz. Ali'den sahih olarak nakledilmemiştir." (el-Âlûsî, t.y., c. 8, s. 144-145).

Allâme el-Âlûsî daha sonra ruhun hudûsu (sonradan yaratılması) meselesine değinerek şunları kaydetmiştir: "İkinci mesele: İnsanların ruhun hudûsu (sonradan yaratılması) ve kıdemi (ezelîliği) hususundaki ihtilafları. Müslümanlar, âlemin diğer cüzleri gibi ruhun da zamansal olarak sonradan yaratıldığı (hâdis olduğu) hususunda icma etmişlerdir. Lakin onun bedenden önce mi yoksa sonra mı yaratıldığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Muhammed b. Nasr el-Mervâzî ve Ebû Muhammed b. Hazm ez-Zâhirî gibi bir grup onun bedenden önce yaratıldığını savunmuş, hatta İbn Hazm bunu icma olarak aktarmışsa da iftira etmiştir. Delil olarak da Buhârî ve Müslim'deki Hz. Âişe'nin (r.a.) şu hadisini zikretmişlerdir: «Ruhlar toplu askerler gibidir; birbiriyle tanışanlar kaynaşır, tanışmayanlar ayrışır.»

İbnü'l-Cevzî et-Tebsıra'sında şöyle der: Ebû Süleyman el-Hattâbî bu hadisin manasının, ruhların cesetlerden önce yaratıldığına dair bir haber olduğunu söylemiştir. İbn Hazm ise onların unsurlardan soyutlanmış bir berzahta bulunduklarını, bir ceset onlardan biri için uygun hale geldiğinde oraya indiğini, vefatından sonra tekrar o berzaha döndüklerini iddia etmiştir; ancak bunun için kitap veya sünnetten hiçbir delil yoktur.

Kimileri de «Allah ruhları cesetlerden iki bin yıl önce yaratmıştır» haberini delil getirmiş, İbn Kayyim ise bu haberin senedinin sahih olmadığını belirterek bunu eleştirmiştir. Hüccetülislam el-Gazzâlî gibi diğer bazı âlimler ise ruhun bedenden sonra yaratıldığı görüşünü benimsemişlerdir. İbn Kayyim'in belirttiği gibi buna delil olan sahih hadis şudur: «Sizden birinizin yaratılışı annesinin karnında kırk gün nutfe olarak toplanır, sonra... sonra melek gönderilir ve ruhu üfler...»

Çıkarılacak delil şudur: Eğer ruh bedenden önce yaratılmış olsaydı, «Sonra melek ruh ile gönderilir ve onu içine sokar» denilirdi. İbn Kayyim Ravzatü'l-muhibbîn adlı eserinde bu görüşü açıkça seçerek şöyle demiştir: «Ruhların cesetlerden önce yaratıldığı görüşü batıl bir görüş ve açık bir hatadır. Şeriatin ve aklın delalet ettiği doğru görüş, onların cesetlerle birlikte yaratıldığı, meleğin ruhu üflemesi yani nutfenin üzerinden dört ay geçip beşinci aya girdiğinde cesette üfleme yoluyla onu var etmesidir. Ruhların önce yaratıldığını söyleyen yanılmıştır; bundan daha çirkin olanı ise onların kadîm olduğunu söyleyenin sözüdür» (sözleri burada tamamlanmıştır), ancak bunda düşünülmesi gereken yerler vardır. Hudûs mezhebiyle uyumlu olan âyet şudur: «Sonra onu başka bir yaratılışla inşa ettik» (Mü'minûn 23/14). Bunu iyi anla!" (el-Âlûsî, t.y., c. 8, s. 149).

el-Âlûsî, konuyu ruhun ahiretteki akıbetini inceleyerek şöyle tamamlamıştır: "Dördüncü mesele: İnsanlar ruhun ölüp ölmeyeceği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bir grup, ruhun öleceği görüşünü benimsemiştir; çünkü o da bir nefestir/nefistir ve «Her nefis ölümü tadacaktır» (Âl-i İmrân 3/185). Kur'an, Yüce Allah'tan başka hiçbir şeyin kalmayacağını açıkça ortaya koymuştur ki bu da diğer mahluklar gibi ruhların da helak olmasını gerektirir. Melekler ölüyorsa insan ruhlarının öleceği haydi haydi evladır. Ayrıca Yüce Allah cehennem ehlinin «Ey Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin» (Gâfir 40/11) dediklerini haber vermiştir. Bu iki ölüm, ancak bedenin bir kez öldürülmesi ve ruhun bir kez öldürülmesiyle tahakküm eder (gerçekleşir).

Bir başka grup ise; ayrılıktan sonra, Allah onları tekrar cesede döndürünceye kadar ruhların nikahe ve azaba maruz kalacağına delalet eden hadislerden hareketle onların ölmeyeceğini söylemiştir. Eğer öldüklerini söylersek, nimet ve azabın kesilmesi gerekirdi. Doğru olan şudur: Ruhun ölümü, bedenden ayrılmasıdır. Eğer ölümden kasıt bu kadarsa, o halde ruh ölümü tadacaktır. Fakat

ölümden kasıt yok olması ve izinin silinmesi ise, o ölmez; aksine Allah'ın dilediği kadar ayrı kalır, sonra cesede döner ve ebediyen onunla birlikte nimet veya azap içinde kalır. Sûr'a üflendiğinde (sayha anında) sahipsiz kalıp bayılacak olanlardan istisna edilmiştir. Zaten bayılmak (sa'k) mutlaka ölüm ve helak demek değildir; helak yalnızca yok olmakla sınırlı olmayıp, bir şeyin yararlanılma sınırının dışına çıkması ve benzeri durumlarla da gerçekleşir." (el-Âlûsî, t.y., c. 8, s. 152).

8. Allâme Muhammed el-Tâhir İbn Âşûr

Allâme İbn Âşûr (ö. 1393/1973), tefsirinde ruhun hakikatini şöyle tanımlamaktadır: "Ruh; idrak ve tefekkür gibi eserleri ve tezahürleriyle varlığı anlaşılan, insan bedeninin bütününe yayılmış gizli varlığa denir. Bu varlık, nutfenin rahimde yerleşmesinden yüz yirmi gün geçtikten sonra cenin aşamasında insan bedeninde kaim kılınır. Nitekim Yüce Allah'ın 'Onu şekillendirip içine ruhumdan üflediğim zaman derhal onun için secdeye kapanın' (Sâd 38/72) âyetindeki kullanım bu anlamdadır. Bu varlık aynı zamanda 'Ey huzura kavuşmuş nefis!' (Fecr 89/27) âyetinde olduğu gibi nefis olarak da adlandırılır."

İbn Âşûr daha sonra ruh kelimesinin Kur'ân-ı Kerîm'deki diğer anlam alanlarını şu şekilde sıralamaktadır: "Ruh kelimesi ayrıca; olağan/bağlayıcı ikincil sebepler olmaksızın sırf ilâhî bir emirle var edilen şerefli varlıklar için de kullanılır. Nitekim Yüce Allah'ın 'İşte böylece sana da emirlerimizden bir ruh vahyettik...' (Şûrâ 42/52) ve 'O'ndan bir ruh...' (Nisâ 4/171) âyetleri bu kabilendir. Yine ruh lafzı, peygamberlere vahiy indiren melek yani Cebrail (a.s.) hakkında da kullanılır. Yüce Allah'ın 'Onu Rûhu'l-Emin (güvenilir ruh) senin kalbine indirmiştir' (Şuarâ 26/193) âyeti buna örnektir.

Müfessirler, burada soruya konu olan ruhun bu üç anlamdan hangisi olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Cumhur (çoğunluk),

sorulan ruhun birinci anlamdaki (canlılardaki idrak ve hayat kaynağı olan) ruh olduğunu belirtmiştir. Onlara göre bunun sebebi, hakikati netleşmemiş müşkil meselenin bu olmasıdır. Diğer iki anlamdaki ruh hakkında soru sorulması ise Kur'an terminolojisine ait bir terimin anlamını sormaya benzer.

Yahudilerin de birinci anlamdaki ruh hakkında soru sordukları sabittir; zira onların kutsal metinlerinin başında, yani Tevrat'ın Tekvin bölümünün ilk babında 'Allah'ın ruhu suların yüzü üzerinde dalgalanıyordu' şeklinde geçen ifade budur. Diğer iki anlamdaki ruh ise onların metinlerinde yer almamaktadır. Katâde ve Hasan el-Basrî'den ise onların Cebrail hakkında soru sordukları nakledilmişse de en sahih olanı birinci görüştür." (İbn Âşûr, 1984, c. 10, s. 196-197).

2. Kelamcıların Görüşleri

Bu bölümde Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat mensubu kelam ve tevhid âlimlerinin görüşlerine yer verilecektir:

1. Sadrülislâm el-Pezdevî

İmam el-Pezdevî (ö. 493/1100) Uşûlü'd-dîn adlı eserinde ruh hakkında şöyle demektedir: "Şüphesiz Yüce Allah diridir (hayy), O'nun hayat sıfatı vardır fakat O'nun için ruh söz konusu değildir. Ardından Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat; Âdemoğullarının, meleklerin ve cinlerin diri oldukları, onların hem hayata hem de ruha sahip bulundukları hususunda icma etmiştir."

Ruhun hakikati konusunda ise şu nakilde bulunmaktadır: "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ten bazısı ruhun latif bir cisim ve hususi bir rüzgâr olduğunu söylemişlerdir; el-Eş'arî de bu görüştedir. Bu kimselerin görüşünün doğruluğuna delil, Yüce Allah'ın 'Onun içine ruhumuzdan üfledik' (Tahrim 66/12) ve 'İçine ruhumdan üflediğim zaman...' (Hicr 15/29) ayetleridir; zira üfleme ancak latif cisimlerde gerçekleşebilir." İmam el-Pezdevî daha sonra "Her şeyi en iyi bilen

Yüce Allah'tır" diyerek değerlendirmesini tamamlamıştır (el-Pezdevî, 2003, s. 231-232).

2. Hüccetülislâm İmam el-Gazzâlî

İmam el-Gazzâlî (ö. 505/1111) —ki bu konuyu ilmî bir metodolojiyle en geniş ve en yetkin biçimde ele alan âlimdir— Meâricü'l-kuds adlı eserinde ruhun tanımını, Kur'an ve Sünnet'teki farklı anlamlarını, hudûsunu (sonradan yaratılışını) ve bekâsını (kalıcılığını) eksiksiz bir şekilde tafsilatıyla incelemiştir.

İmam el-Gazzâlî ruhun hakikati hakkında onun "rabbani ve ruhani bir latife" olduğunu, bu latifenin bedensel/maddi kalp ile bir ilişkisinin bulunduğunu ve insanların çoğunun aklının bu ikisi arasındaki ilişkinin mahiyetini idrak etmekte hayrete düştüğünü belirtmiştir. Zira ruhun kalple olan irtibatı; arazların cisimlerle, vasıfların mevsufla, bir aleti kullananın o aletle yahut bir mekânda ikamet edenin o mekânla olan irtibatına benzer.

Buna göre her şeyin nefsi onun hakikatidir; o da makulatın mahalli ve emir âleminden olan bir cevherdir. Ruhun hudûsu hakkında ise "Beşeri ruhlar mühdesttir (sonradan yaratılmıştır), nutfenin (rahimde) hazırlanması anında meydana gelir" demiştir.

Böylece cenine ilahi ruhtan üflenmesi, insanda cevher ile araz arasındaki birleşmenin başlangıcını simgelerken; ölüm ise onların yeniden birbirinden ayrılmasını simgelemektedir. Ölümden sonra geriye kalan tek şey cevherdir. İnsanın cevheri bakımından ölüm, onun bu arazdan kurtulduğu andan başkası değildir; yani ruhun bedenden özgürleşmesidir.

Eksiksiz bir yaklaşımla el-Gazzâlî bedeni ruh için bir konak yahut mesken olarak görür. Ruh, ilahi bir inayetle oraya yerleşir; yani bu alemden ahireti için azık toplar ve o bedende artma veya eksilme kabul etmeyen muayyen bir süre boyunca kalır, ardından eceli tamamlanır. İmam el-Gazzâlî ayrıca insanın saadetinin ancak

ölümden sonra kemale ereceğini vurgular (el-Gazzâlî, 1988, s. 81-83).

Son olarak İmam el-Gazzâlî, "Nefsin Bekasının Beyanı" başlığı altında ruhun ebediliği konusunu ele alarak şöyle der: “Onun bedenin ölümüyle ölmediğini, ardından da hiçbir şekilde yok olup gitmediğini zikredeceğiz.” Bu hususta nakli ve akli deliller sunmuştur. Bu delillerden bazıları şunlardır: “Allah yolunda öldürülenlere ‘ölüler’ demeyin. Hayır, onlar diridirler, fakat siz sezmezsiniz.” (Bakara 2/154).

“Allah yolunda öldürülenleri sakın ölüler sanma. Aksine onlar Rableri katında diridirler, rızıklandırılmaktadırlar. Allah’ın lütfundan kendilerine verdiğiyledir ki ferahlık içindedirler ve arkalarından henüz kendilerine katılmayanlara ‘Onlara korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir’ diye müjde vermek isterler.” (Âl-i İmrân 3/169-170).

Ayrıca şu hadis-i şerifi de delil getirmiştir: Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Şehitlerin ruhları yeşil kuşların kursaklarındadır; cennette diledikleri gibi gezerler.” (Müslim, 1972, İmare 121). Ardından görüşünü şu sözlerle tamamlamıştır:

“Bu husus bütün Müslümanların akidelerinde kökleşmiştir; zira mağfiret ve rahmet peygamberi (s.a.v.) fani olana değil, bakî kalacak olana gönderilmiştir.” (el-Gazzâlî, 1988, s. 95-98). el-Gazzâlî’nin bu hususta İmam ez-Zemahşerî’ye (ö. 538/1144) hitaben yazdığı şiirsel risalesi bu bapta oldukça meşhurdur:

Söyle benden anlayana ne dediğimi,

Sözü kısa kes, zira uzar bu tefsir...

Arkasında derin bir sır var ki,

Yemin olsun, aciz kalır ilim devleri.

Sen daha kendini dahi bilmezsin,

Kimsin, vuslat yolu nasıldır bilemezsin.

Cevherinde ruhun nerededir senin?

Görür müsün ki nasıl dolaşır bilesin?

Aldığın nefesleri sayabilir misin?

Hayır, ne zaman tükenecek bilemezsin.

Uyku bastırdığında aklın, idrakin nerede?

De bana ey cahil, o an ne haldesin?

İki böğrün arasındaki sırların bile,

Böyle şaşkınlık ve karanlık içindeyken,

Arş'a istiva edeni nasıl kavrayacaksın?

Ömrüme andolsun ki bu sırf fuzulî bir iddiadır! (es-Sâvî, 1906, s. 227; Turan, 2024, s. 401-407).

3. Allâme Rüknüddîn es-Semerkandî

Allâme es-Semerkandî (ö. 701/1301) el-Akîdetü'r-Rükniyye adlı eserinde şöyle demektedir: "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat şöyle demiştir: Ruhlar mütehayyiz (yer kaplayan/mekân tutan) cisimlerdir; melekler de böyledir. Onların görüşünün doğruluğuna Yüce Allah'ın 'Söküp çıkaranlara andolsun...' (Nâziât 79/1) ve 'Ona ruhumdan üflediğim zaman...' (Hicr 15/29) âyetleri delalet etmektedir.

Filozofların tamamı ise şöyle demiştir: 'Beşerî ruhlar ne mütehayyizdir ne de âlemde bir yöndedir; onlar bedenlerinin ne içindedir ne de dışındadır.' Yazarın bu alanda Risâletü'r-rûh adlı müstakil bir risalesi de bulunmakta olup ruh konusuna dair ayrıntılı incelemeleri burada derlemiştir (es-Semerkandî, 1998, s. 21, 54-55, 134).

4. Molla Ali el-Kârî

Allâme el-Kârî (ö. 1014/1606) Şerhu'l-Fıkhı'l-ekber adlı eserinde şöyle kaydetmektedir: "Ruhun hakikati hakkında ihtilaf edilmiştir. Denildi ki: O, suyun yaş dala nüfuz etmesi gibi bedene nüfuz eden latif bir cisimdir. Allah Teâlâ, ruh bedende kaldığı sürece hayatı yaratmayı ilke edinmiştir; bedenden ayrıldığında ise vefat hayatı sona erdirir. Sûfiyye meşâyıhı da bu görüşe meyletmiş ve 'Hayatın ruha nispeti, ışığın güneşe nispeti gibidir' demişlerdir."

Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ise şöyle demiştir: "Ruh, Allah'ın ilmini kendine has kıldığı ve mahlukatından hiçbirine bildirmediği bir sırdır. Dolayısıyla kulların onun var olduğunu kabul etmekten öte bir araştırmaya girmeleri caiz değildir." Ehl-i Sünnet'ten bir topluluk da şöyle demiştir: "Ruh, gül suyunun güle nüfuz etmesi gibi bedene nüfuz eden bir cevherdir." Bu yaklaşım, cevher mi yoksa latif bir cisim mi olduğu hususundaki ihtilaf hariç birinci görüşten farklı değildir; nitekim doğru olan da latif bir cisim olmasıdır. Molla Ali el-Kârî daha sonra şu tercihte bulunmuştur: "Bununla birlikte görüşlerin en evlası ve en kuvvetlisi, onun ilmini Allah Teâlâ'ya havale etmektir (tefvîz); cumhur-u Ehl-i Sünnet'in görüşü de budur." (el-Kelâbâzî, 1993, s. 68; Ali el-Kârî, 1984, s. 211-212; el-Müseyyir, 1988, s. 15).

5. İmam Burhânüddîn el-Lekânî

Allâme el-Lekânî (ö. 1041/1632) Cevheretü't-tevhîd adlı manzumesinde konuyu şöyle özetlemektedir: Girme ruh konusuna, mademki sâri'den (Peygamber'den) net bir nass gelmedi,

Fakat Mâlikîlerde (şöyle bir tanım) bulundu: O, tıpkı beden gibi bir surettir; Bu senetle gelen nass sana yeterlidir. Allâme eş-Şâfiî (ö. 1241/1825) şerhinde şöyle demektedir: "Bil ki ruh hakkında ihtilaf edilmiştir. Bir topluluk şöyle demiştir: O, Allah Teâlâ'nın sırlarından bir sırdır, onu kimseye bildirmemiştir. Yüce Allah 'Sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindendir...'

(İsrâ 17/85) buyurmuştur. Bu, insanın kendisine en yakın olan şeyi —yani iki böğrü arasındaki ruhunu— bile bilmekten aciz olduğunun en büyük delilidir. Hak olan görüş de budur; dolayısıyla ruh hakkında derin tartışmalara girmek mekruhtur.

Metindeki 'Mâlik'ten kasıt, İmam Mâlik'in mezhep mensuplarıdır. Nitekim en-Nevevî de bunu Şâfiî büyüklerinden İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'den (ö. 478/1085) naklederek şöyle demiştir: 'Ruh; suyun yaş dala nüfuz etmesi gibi, sahibinin bedeni suretinde kesif bedenlere sarılmış, şeffaf, latif ve bizzat diri olan bir cisimdir.' Mâlikîlerden nakledilen bu görüş bu meselede sana kâfidir." (eş-Şâfiî, 1906, s. 364-365; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, 1950, s. 377).

Allâme el-Lekânî ruhun fena bulması (yok olup olmaması) hakkında ise şöyle demiştir: Sûr'a üflendiğinde nefsin fenası (yok olması) hususunda ihtilaf edildi, el-Sübkî ise bilinen bekâyı (kalıcılığı) açıkça savundu. Acurba kemiği (acbü'z-zeneb) de ruh gibidir; fakat el-Müzenî, Onun çürüyüp yok olacağını sahih kabul edip açıkladı. Allâme eş-Şâfiî bu hususu şöyle açıklamaktadır: "Âlimler, kabirdeki soru-cevap, nimet ve azap sebebiyle ruhların ölümden sonra bakî kalacağı hususunda ittifak etmişlerdir. Aksine bir delil bulunmadıkça asıl olan devamlılıktır ve muteber olan görüş de budur."

Takıyyüddîn Ali b. Abdülkâfî el-Sübkî'nin (ö. 756/1355) tercih ettiği görüş de budur. Acbü'z-zeneb (kuyruk sokumu kemiği) konusuna gelince; onun çürüyüp çürümeyeceğinde ihtilaf edilmiştir. Çürüyeceği söylenmişse de çürümeyeceği görüşü sahihtir. Nitekim Buhârî ve Müslim'de geçen sahih hadiste şöyle buyrulmaktadır: "İnsanın acbü'z-zeneb hariç her şeyi çürür; kıyamet gününde yaratılış onun üzerine bina olunur." İmam el-Müzenî (ö. 264/878) ise bunun aksini savunmuştur. Nitekim eş-Şâfiî: "Fakat öğrendin ki sahih olan birinci görüştür" demiştir (eş-Şâfiî, 1906, s. 360-362).

6. Şeyhülislâm el-Bâcûrî (İbrâhîm b. Muhammed)

İmam el-Bâcûrî (ö. 1277/1860), Cevheretü't-tevhîd üzerine yazdığı Tuhfetü'l-mürîd adlı haşiyesinde şöyle demektedir: "Ruh bir cevherdir; aksi takdirde kabzedilemezdi. Kelamcılardan, muhaddislerden, fakihlerden ve sûfîlerden Ehl-i Sünnet'in mezhebi; ruhun, suyun yaş dala nüfuz etmesi gibi bedene nüfuz eden latif bir cisim olduğu ve böylece bedenin tamamına yayıldığı yönündedir. en-Nevevî (ö. 676/1277) de İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'den naklen bu görüşü kesinlikle ifade etmiştir ki doğru olan da budur." (el-Bâcûrî, t.y., s. 270; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, 1950, s. 396).

el-Bâcûrî, haşiyesinde ruhun fena bulması (yok olması) meselesine şöyle devam etmektedir: "Ruhun fena bulması hususunda âlimlerin iki mezhebi vardır: Bir topluluk, İsrâfil'in Sûr'a ilk üfleyişinde Yüce Allah'ın 'Yeryüzünde bulunan her şey fânidir. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zatı bakî kalacaktır' (Rahmân 55/26-27) âyetinin zahirine dayanarak ruhun fena bulacağını söylemiştir. Diğer bir topluluk ise bu esnada ruhun fena bulmayacağı görüşünü benimsemiştir. İlk üfleyişten (Nefha-i ûlâ) önce ise, ceset yok olsa bile ruhun bakî kalacağı, ya nimet içinde ya da azapta bulunacağı hususunda hiçbir ihtilaf yoktur. Nitekim Ebû Saîd'den (r.a.) nakledildiğine göre Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: 'Kabir ya cehennem çukurlarından bir çukur yahut cennet bahçelerinden bir bahçedir' (Tirmizî, 1975, Kıyamet 26). İmam el-Sübkî de ölümden sonra ruhun bakî kalacağı hususunda ittifak bulunması sebebiyle, onun 'Göklerde ve yerde kim varsa hepsi düşüp bayıldı (ölüverdi), ancak Allah'ın diledikleri müstesna...' (Zümer 39/68) âyetindeki istisna kapsamına gireceğini belirterek bekâsını (kalıcılığını) açıkça savunmuştur." (el-Bâcûrî, t.y., s. 265-267).

Kur'ân-ı Kerîm'de ruh kavramı; açık bir isme muaf olarak yer aldığında (Rûhu'l-Kudüs) yahut bir sıfatla nitelendiğinde (er-

Rûhu'l-Emîn) Cebrail'e (a.s.) delalet etmektedir. Buna karşılık yalnız olarak yalın (mücerret) kullanıldığında (er-Rûh) veya muttasıl zamirlere izafe edildiğinde (min rûhî, rûhihî, rûhinâ) insandaki hayat kaynağı olan ve bedenin kendisiyle kaim bulunduğu insanî ruhu ifade eder. Bu ruh, emir âlemindendir.

Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra Arş'a istiva eden, geceyi durmadan kendisini kovalayan gündüze bürüyen, güneşi, ayı ve yıldızları buyruğuna boyun eğdirilmiş olarak yaratan Allah'tır. İyi bilin ki, yaratmak da (halk) emretmek de (emir) O'na aittir. Âlemlerin Rabbi olan Allah ne yücedir!" (Â'râf 7/54).

"Hani Rabbin Âdemoğullarından, onların sırtlarından zürriyetlerini almış ve onları kendi nefislerine şahit tutarak 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' demişti. Onlar da 'Evet, şahit olduk' dediler. Bu, kıyamet günü 'Biz bundan habersizdik' demeyesiniz diyedir." (Â'râf 7/172).

İmam en-Nesefî (ö. 711/1311) tefsirinde bu hususla ilgili şu değerlendirmelerde bulunur: "Sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindendir." Yani Rabbimin bildiği bir iştendir. Cumhurun görüşüne göre burada sorulan, canlılardaki ruhtur. Onun hakikatini sordular; Hz. Peygamber de onun Allah'ın emrinden, yani ilmini kendi zatına has kıldığı gaybî işlerden olduğunu bildirdi. Ebû Hureyre'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) ruhun mahiyetini bildirmeksizin irtihal etmiştir. Önceki dönem âlimleri, ömürlerini bu konudaki derin tartışmalara harcamalarına rağmen onun mahiyetini idrak etmekten aciz kalmışlardır. Bundaki hikmet, aklı yanı başındaki mahluku idrak etmekten aciz bırakarak Yaratıcısını idrak etmek hususunda ne kadar aciz olduğunu göstermektir. Bu sebeple, ruhun tanımı hakkında söylenmiş olan 'canlının her bir cüzüne nüfuz etmiş ince havalı bir cisimdir' şeklindeki tanımlar kabul görmemiştir." (en-Nesefî, 1998, c. 2, s. 274-275; Havvâ, 1980, s. 48).

Nitekim müfessirler, muhaddisler, kelamcılar ve tasavvuf ehlinden oluşan İslam âlimlerinin çoğunluğunun (cumhur) üzerinde uzlaştığı en racih görüş; ruhun, Yüce Allah'ın ilmini kendi katında saklı tuttuğu gaybî hakikatlerden olduğu yönündedir. Bazı âlimler ise onun basit, mücerret, maddeden müteşekkil olmayan bir cevher veya somut bedenlerden tabiatı itibarıyla farklı nuranî bir cisim olduğunu ifade etmişlerdir.

Merhum Vehbe ez-Zühaylî (ö. 1436/2015) tefsirinde bu meselenin neticesini şöyle özetlemektedir: "Bütün âleme ilimden ancak pek az bir şey verilmiştir; ilmin çoğunluğu ise Allah Teâlâ'nın ilmine mahsustur. el-Kurtubî şöyle der: 'Size ilimden ancak pek azı verilmiştir' âyetindeki hitabın muhatabı sahih görüşe göre bütün âlemdir; bazı iddiaların aksine yalnız soru soranlar yahut Yahudilerin tamamı değildir. Yüce Allah insanları kendi ilminden ancak az bir miktara vakıf kılmıştır; dilediği müstesna hiç kimse O'nun ilmini kuşatamaz. Özetle: İnsanların ilmi Allah'ın ilmi yanında pek azdır. Ruh hakkında sordukları husus ise Allah'ın kendi ilmine has kıldığı ve kullarına bildirmediği şeylerdendir." (ez-Zühaylî, 1991, c. 10, s. 156-157).

Biz Müslümanlara düşen asli vazife; ruhun gaybî mahiyeti etrafında spekülatif tartışmalara girmek değil, nefsi tezkiye ve terbiye ederek Kuran ve Sünnet rehberliğinde Allah'a kulluk kemalatına ulaşmaktır. Zira insanoğlunun sahip olduğu araçlar ne kadar gelişirse gelişsin, gayb alanındaki beşeri ilim sınırlıdır.

İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) kendisine kader hakkında soru sorulduğunda şöyle buyurmuştur: "Şüphesiz Allah Teâlâ senden bir şey istemiş ve onu sana açıklamıştır; senin hakkında da bir şey takdir etmiş ve onu senden gizlemiştir. O halde O'nun senin hakkında takdir edip gizlediği şeyle uğraşmayı bırak, senin için açıkça beyan ettiği emir ve vasfıyla meşgul ol!" İmam Mâlik (ö. 179/795) de "Arkasında amel bulunmayan söz ve tartışmalardan hoşlanmam" buyurmuştur. Beşer aklının erişemeyeceği gaybî

meselelere dalmaya gerek yoktur; Yüce Allah'ın Kitabı'nda ve Peygamberimizin (s.a.v.) Sünneti'nde bize ulaşan beyanlar yetkin ve kâfidir.

C. Filozofların Görüşleri

Bu bölümde, Doğu (Meşrık) ve Batı (Mağrib) İslam dünyasından öne çıkan bazı filozofların görüşlerine kısaca yer verilecektir:

1. Şeyhü'r-Reîs İbn Sînâ

Tabip-filozof İbn Sînâ (ö. 428/1037), Ahvâlü'n-nefs adlı eserinde nefsin tanımını, bedenin yaratılışıyla birlikte nefsin de sonradan var olduğuna (hudûsuna) dair delilleri ve bedenin ölümüyle nefsin ölmeyeceğinin ispatını ele alır. İbn Sînâ nefsi şöyle tanımlamaktadır: "Nefis; organ sahibi tabiî bir cismin yahut kuvve hâlinde hayata sahip olan —yani büyüme ile yaşayıp gıdayla varlığını sürdürme yeteneğinde olan— bir cismin kemalidir (ilk yetkinliğidir). Bu varlık ancak kendi gücü olan duyumsama ve hareket ettirme ile hayat bulur. İşte nefsin tanımı budur." (İbn Sînâ, 1952, s. 95-96).

İbn Sînâ daha sonra nefsin varlığına ve ölümden sonraki ebediliğine pek çok delil getirerek şöyle demektedir: "Ey akıl sahibi! Bugün kendinde 'ben' dediğin varlığın, ömrün boyunca mevcut olan varlığın aynı olduğunu; hatta geçmişte başından geçen pek çok hâli hatırladığını iyice düşün. O hâlde sen şüphesiz sabitsin ve süreklisin. Bedenin ve organların ise sabit ve sürekli değildir; aksine o daima çözünme, ayrışma ve eksilme halindedir. Bu sebeple insan, bedeninden eksilip ayrışan şeylerin yerine gıdaya ihtiyaç duyar... Şayet senin zatın (özün), bu bedenden ve onun zâhirî-bâtınî organlarından farklı bir varlıksa; bu, bize gayb kapısını açan büyük bir bürhandır. Zira nefis cevheri, duyulardan ve vehimlerden münezzehtir." Ardından nefsin bedenle birlikte yaratıldığını

(hudûsunu) ifade ederek "Nefsin bedenden önce var olması imkânsızdır" der ve buna dair aklî delilleri sıralar.

Ayrıca ruh ile beden arasındaki bağın arızî (geçici) bir bağ olduğunu, bu yüzden bedenin fena bulmasının ruhun fena bulmasını gerektirmeyeceğini ispatlar. Me'rifetü'n-nefsi'n-nâtıka ve ahvâlühâ adlı risalesinde şöyle der: "Bil ki hakikatte insan olan cevher, ölümden sonra fena bulmaz; bedenden ayrıldıktan sonra çürüyüp yok olmaz. Aksine o, Yaratıcısının (c.c.) bekâsı ile bakîdir. Zira onun cevheri bedenin cevherinden daha güçlüdür; çünkü bedeni hareket ettiren, yöneten ve onda tasarruf eden odur. Beden ise ondan ayrı ve ona tâbidir. Dolayısıyla bedenlerden ayrılması onun varlığına zarar vermez..." Sözlerine şöyle devam eder: "İnsan uykusunda bir şeyler görür, duyar; hatta sadık rüyalarda uyanıkken erişemeyeceği gaybî hakikatleri idrak eder. Bu durum, nefis cevherinin bu bedene muhtaç olmadığına; aksine bedenle birlikteyken zayıflayıp beden atıl kaldığında güçlendiğine katî bir bürhandır. Beden öldüğünde ve harap olduğunda, nefis cevheri beden cinsinden özgürleşir." (İbn Sînâ, 1952, s. 186).

İbn Sînâ'nın bu bapta kaleme aldığı meşhur Ayniyye kasidesinden bazı beyitler şunlardır:

İndi sana en yüce makamdan,

İzzet sahibi, çetin ve mağrur bir üveyik (nefis)...

Her arifin gözünden gizlenmiştir,

Yüzünü açtığı hâlde peçe takmamıştır.

İstemeyerek geldi sana, ama belki de

Ayrılmaktan da nefret eder, feryat eder durur.

Nihayet otlağa (asıl vatana) yolculuk yaklaştığında,

Ve geniş fezaya göç zamanı geldiğinde,

Geride kalan her şeyden ayrılıp,

Toprağın dostuna veda bile etmeden gittiğinde;

Perde kalkıp öteleri görünce öttü bülbül misali,

Uykudaki gözlerin göremediği hakikatleri gördü.

Ve şakımaya başladı yüce bir zirvenin üstünde;

Çünkü ilim, kimse yükseltmese de yükseltir insanı... (İbn Sînâ, 1952, s. 34-35).

Nitekim Ömer Faruk Kuru'nun İbn Sînâ'nın nefis anlayışını Fransız filozof Descartes ile karşılaştırmalı olarak incelediği çalışmasında, İbn Sînâ'nın psikoloji ve nefis kuramının hülasası ayrıntılarıyla ortaya konmuştur (Kuru, 2018, s. 80 vd.).

2. İbn Tufeyl

Endülüs filozofu İbn Tufeyl (ö. 581/1185), meşhur felsefi romanı Hayy b. Yakzân'da ruh kavramı için iki farklı ifade kullanır: İnsanî ruh ve hayvanî ruh.

İnsanî ruh: Başka bir şeye dönüşmeyen (istihale etmeyen), bozulmaya (fesada) uğramayan, cisimlerin nitelendiği hiçbir şeyle nitelenmeyen, duyulardan hiçbiriyle idrak edilemeyen, hayal edilemeyen ve kendisinden başka hiçbir aletle bilgisine ulaşılamayıp aksine ancak kendisi vasıtasıyla bilinen ilâhî ve rabbanî bir emirdir.

Hayvanî ruh: Duyumsamanın, beslenmenin ve iradeli hareketin kendisine bağlandığı, bütün hayvan cinsinde ortak olan ruhtur. Barınağı kalp, dağıtım merkezi ise beyindir. Bu ruh bütünüyle bedenden çıktığında, fena bulduğunda yahut herhangi bir şekilde çözündüğünde beden bütünüyle atıl kalır ve ölüm hâli gerçekleşir (İbn Tufeyl, 1936, s. 7-8).

Burada ifade edilen insanî ruh ile hayatın kendisiyle kaim olduğu ve ilâhî sır olan ruh kastedilmektedir; hayvanî ruh ile kastedilen ise nefistir.

3. İbn Rüşd

Filozof İbn Rüşd (ö. 595/1198) şöyle demektedir: "Biz nefsi ve pek çok şeyi idrak ederiz, ancak onun sınırını (mahiyetini) idrak edemeyiz. Eğer nefsin varlığıyla birlikte sınırını da idrak ediyor olsaydık, onun bir cisimde olup olmadığını da zarurî olarak bilirdik; çünkü o şayet bir cisimde olsaydı, cisim zarurî olarak onun sınırına dâhil edilmiş olurdu; bir cisimde olmasaydı da cisim onun sınırına dâhil edilmezdi. İşte inanılması gereken husus budur."

Buna göre ruh; cisim olmayan, gözlerin idrak etmekten aciz kaldığı hissedilen/idrak edilen bir mevcuttur; o bizzat bir nurdur. Nitekim Yüce Allah Yüce Kitab'ında kendisini şöyle vasfetmiştir: "Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun misali, içinde lamba bulunan bir kandil gibidir..." (Nûr 24/35).

İbn Rüşd açıkça İmam el-Gazzâlî'nin yanında yer alarak şöyle demiştir: "Bu adamın söylediği şeyler gayet güzeldir. Şunu açıklamak gerekir ki, aklî ve şer'î delillerin de delalet ettiği üzere nefis fani değildir (ölmez). Ahirete dönecek olanlar ise tıpkı bu dünyadaki bedenlerin aynısı değil, onların benzeri olan (mislî) bedenlerdir; zira madûm (yok olan) aynurşahsıyla geri dönmez."

Burada İbn Rüşd, maddî bedenin benzeri olan ve ruhu öbür dünyaya taşıyacak olan esirî (etherî) bedenden bahsetmektedir. İbn Rüşd, el-Keşf 'an menâhici'l-edille fî 'akâidi'l-mille adlı eserinde ruhun ebediliğine dair bürhanlar (deliller) ikame etmiş; insanın boş yere yaratılmadığını, ilim ve fazilette kemale ermek için yaratıldığını ortaya koymuştur. Ancak bu kemale geçici olan bu dünya hayatında eksiksiz olarak ulaşılamayacağından, nefsin yaptıklarının karşılığını bulacağı başka bir hayatın varlığını kabul etmek kaçınılmazdır ki bu da insanın ebediliğinin ilk delilidir.

İkinci delil ise ruh ile beden arasındaki ilişkinin mahiyetinden, yani bu bağın geçici olmasından türetilmiştir. Zira beden, nefsin kullandığı bir alet ve duyu âlemindeki şeyleri idrak

etme vasıtasından başka bir şey değildir. İbn Rüşd, ister şaki (kötü/cehennemlik) ister saîd (iyi/cennetlik) olsun, ayrım gözetmeksizin bütün nefisler için ebedilik geçerli olduğu görüşündedir (İbn Rüşd, 1964, s. 173-176).

İster eski ister modern olsun filozoflar, tefsirin bir yönünde isabet etmişlerse de diğer yönlerinde hata etmişlerdir; zira onların bilgiye ulaşmadaki yegâne kaynağı beşer aklıdır. Allâme İbn Âşûr'un belirttiği gibi: "Onlar ruhun hakikatini ve mahiyetini sormuşlardır. Canlı bedende cismin ötesinde, insanın kendisiyle idrak sahibi olduğu ve gitmesiyle bedenin irade ve idrakini yitirdiği ilave bir şeyin varlığı aşikâr olduğundan, bu mesele filozofları ve tefsirci bilginleri meşgul etmiştir.

Yapılan otopsilerde ölü cesedin zâhirî ve bâtınî organlarından hiçbir şeyin eksilmediği görüldüğüne göre, görünmeyen ama zâhirî ve bâtınî organların ötesinde bedende fazladan bir şeyin bulunduğu zarurî olarak bilinmiştir.

İnsanların akılları ruhun hakikatini, bedene tutunma biçimini, bu bağın kopuş anındaki durumunu ve oradan sonraki varoluş merciini kavramaktan aciz olduğu için, onlara «Ruh Rabbimin emrindendir» denilmiştir. Yani o, Allah katında şerefli kılınmış büyük mahlukatlardan biridir; lakin ilmi Allah'ın kendi zatına has kıldığı gaybî bir hakikattir.

Buradaki 'emir' lafzı 'şey' manasına da muhtemeldir. Buna göre anlam şudur: Ruh, Allah'a ait olan o yüce varlıklardan biridir. 'Emir' kelimesinin Celâl ismiyle izafeti, 'ihtisas lamı' manasınadır; yani Allah'ın ilmen kendisine has kıldığı bir iştir." (İbn Âşûr, 1984, c. 10, s. 197-198; Ebû Mansûr el-Bağdâdî, 1981, s. 41-43).

Sonuç

Ruh; ilâhî emir âleminden gelen, meleklerin üflemesiyle bedene bağlanan, ecelin tamamlanmasıyla Azrail'in (melekü'l-

mevt) kabzetmesiyle bedenden ayrılan latif rabbanî bir mahluktur; bu yönüyle Yüce Allah'ın sırlarından bir sırdır.

Ruhun Kur'an'daki asıl manası hayatın kendisiyle kaim olduğu cevherdir. Bunun yanı sıra mecazî olarak Hz. Cebrail, Kur'an, vahiy, nefis, zafer ve destek (nasr/teyîd) anlamlarında da kullanılmıştır.

Ruh, ilâhî bir sırdır: Beden üzerine nuru doğduğunda beden hareket eder ve iş yapar; akıl üzerine doğduğunda düşünür ve nazar kılar; nefis üzerine doğduğunda ise arzu duyar ve gazap eder.

Ruhun mahiyeti: Bu hissedilen cisimlerden tabiatı itibarıyla farklı olan nurânî, hafif, hareketli ve latif bir cisim veya cevherdir. Suçun dala, yağın zeytine nüfuz etmesi gibi organların cevherine nüfuz ederek sârî olur (yayılır). Organlar bu latif cisimden feyezan eden etkileri kabul etmeye elverişli olduğu sürece o latif cisim organlarla sıkı bir bağ içinde kalır; organlar bozulduğunda ise ruh bedeni terk ederek ruhlar âlemine intikal eder.

Ölüm hakikati: Ruhun bedeni terk etmesi olarak bilinen mukadder ölüm; insanı ebedi nimete ulaştıran vesilelerden biridir. Fâni âlemden bâkî âleme bir intikaldir; zira zahiren fena ve zeval gibi görünse de hakikatte ikinci bir doğuştur. Dolayısıyla bedenden ayrılmak, insanî kemalatın tahakkuku için zaruridir.

Ruhun ebediliği: Ruh sonradan yaratılmıştır (hâdistir), emir âlemindendir ve ebedî olarak kalıcıdır; asla fena bulmaz (yok olmaz). İster saîd ister şaki olsun her ruh ameline göre muamele görür, akıbet ise takva ehlisinindir.

Kaynakça

Bâcûrî (2002). *Hâşiyetü'l-Bâcûrî alâ Cevhereti't-Tevhîd (Tuhfetü'l-Mürîd alâ Cevhereti't-Tevhîd)* (Tah.: Ali Cuma Muhammed eş-Şâfiî). 1. Baskı, Kahire: Dârü's-Selâm.

Bağdâdî, A. b. T. (1928). *Usûlü'd-Dîn*. 1. Baskı, İstanbul, s. 41 ve devamı.

Bâkillânî (2000). *el-İnsâf fîmâ Yecibü İ'tikâdühû ve lâ Yecûzü'l-Cehlü fîh*. 2. Baskı, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezhariyye lit-Türâs.

Cevherî (1987). *Sıhâhu'l-Luga ve Tâcü'l-Arabiyye* (Tah.: Ahmed Abdülgafûr Attâr). 4. Baskı, Beyrut: Dârü'l-İlmi lil-Melâyîn.

Cüveynî, İ. H. (1950). *el-İrşâd ilâ Kevâtıı'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd* (Tah.: Muhammed Yûsuf Mûsâ – Ali Abdülmün'im Abdülhamîd). Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, s. 396.

Ebû Hayyân el-Endülüsî (2000). *el-Bahru'l-Muhît* (Tah.: Sıdkı Muhammed Cemîl el-Attâr ve Diğerleri). Beyrut: Dârü'l-Fikr.

Ebû Hilâl el-Askerî (t.y.). *Mu'cemü'l-Fürûku'l-Lugaviyye* (Tah.: Muhammed İbrâhim Selîm). Mısır: Dârü'l-İlm ve's-Sekâfe.

Ferâhîdî, H. b. A. (2003). *Kitâbü'l-Ayn* (Tah.: Abdülhamîd Hindâvî). 1. Baskı, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Feyyûmî (t.y.). *el-Misbâhu'l-Münîr fî Garîbi'ş-Şerhi'l-Kebîr*. Beyrut: Neşrü'l-Mektebeti'l-İlmiyye.

Gazzâlî (t.y.). *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife.

Gazzâlî (t.y.). *Meâricü'l-Kuds fî Medârici Ma'rifeti'n-Nefs*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ.

Görücü, Ö. F. (2024). *İbn Sînâ Descartes Psikolojisi*. Çizgi Kitabevi.

Havvâ, S. (2005). *Terbiyetüne'r-Rûhiyye*. 5. Baskı, Kahire: Mektebetü Vehbe.

İbn Âşûr (1984). *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dârü't-Tûnsiyye lin-Neşr.

İbn Kemal Paşa (2022). *Mecmûu Resâili'l-Allâme İbn Kemal Paşa - Risâletü'r-Rûh - Risâletün fî Beyâni Hakîkati'n-Nefs ve'r-Rûh* (Tah.: Hamza el-Bekrî ve Diğerleri). İstanbul: Dârü'l-Lübâb.

İbn Rüşd (1964). *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille* (Tah.: Mahmûd Kâsım). 2. Baskı, Kahire: Mektebetü'l-Anglo'l-Mısriyye.

İbn Sînâ (1952). *Ahvâlü'n-Nefs* (Tah.: Ahmed Fuâd el-Ehvânî). 1. Baskı, Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye.

İbn Tufeyl (2012). *Hayy bin Yakzân*. Mısır: Müessesetü Hindâvî.

İbnü'l-Esîr (1979). *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser* (Tah.: Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî). Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye.

İmam el-Muhâsibî (t.y.). *Âdâbü'n-Nüfûs* (Tah.: Abdülkâdir Ahmed Atâ). Beyrut: Dârü'l-Cîl, s. 48.

Kelâbâzî, M. b. İ. (t.y.). *et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*.

Mâtürîdî (2005). *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (Te'vîlâtü Ehli's-Sünne) (Tah.: Mecdî Bâ Sallûm). 1. Baskı, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Molla Ali el-Kârî (2009). *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber* (Tah.: Muhammed Mervân eş-Şeâr). 2. Baskı, Dımaşk: Dârü'n-Nefâis.

Müseyyir, A. S. (1988). *er-Rûh fî Dirâsâti'l-Mütekellimîn ve'l-Felâsife*. 2. Baskı, Kahire: Dârü'l-Maârif.

Nesefî (1998). *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Te'vîl* (Tah.: Yûsuf Ali Bedîvî). 1. Baskı, Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, c. 2, s. 274-275.

Nesefî, E. M. (2017). *Tevhidin esasları (Kitâbü't-temhîd li-kavâidi't-tevhîd)* (H. Alper, Ed.). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Nevevî (1972). *Şerhu Müslim*. 2. Baskı, Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.

Pezdevî (2003). *Usûlü'd-Dîn* (Tah.: Hans Peterls – Ahmed Hicâzî es-Sakkâ). Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye.

Râgıb el-İsfahânî (1992). *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân* (Tah.: Safvân Adnân ed-Dâvûdî). 1. Baskı, Dımaşk-Beyrut: Dârü'l-Kalem - ed-Dârü'ş-Şâmiyye.

Râzî (1980). *Mefâtîhu'l-Gayb (et-Tefsîrü'l-Kebîr)*. 3. Baskı, Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.

Sâvî (2010). *Şerhu's-Sâvî alâ Cevhereti't-Tevhîd* (Tah.: Abdülfettâh el-Bezm). 7. Baskı, Dımaşk-Beyrut: Dârü İbn Kesîr.

Semerkandî, R. U. b M. (2008). *el-Akîdetü'r-Rükniyye* (Tah.: Mustafa Sinanoğlu). İstanbul.

Şerîf el-Cürcânî (1983). *et-Ta'rîfât* (Tah.: Bir Grup Âlim). 1. Baskı, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Taberî (t.y.). *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. Kahire: Daru Hecr.

Turan, H. S. (2024). Gazzâlî'nin soyut ruh anlayışı. E. Ö. Özçatal (Ed.), 11th International "Başkent" Congress on Social, Humanities, Administrative, and Educational Sciences proceedings book içinde (s. 401-407). BZT Akademi Yayınevi.

Zemahşerî (t.y.). *el-Keşşâf an Hakâikı Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*.

Zühaylî (1991). *et-Tefsîrü'l-Münîr*. 1. Baskı, Dımaşk-Beyrut: Dârü'l-Fikr - Dârü'l-Fikri'l-Muâsır.

BÖLÜM 3

KUR'ÂN'DA ALLAH'IN '*HATIRLAYIN*' DEDİĞİ ÖRNEK ŞAHSİYETLER

Ahmet ERDİNÇLİ[1]

Giriş

Kur'ân-ı Kerim, insanı yalnızca tarihsel bir varlık olarak değil; sahip olduğu inanç, ahlak ve sorumluluk bilinciyle değerlendiren ilahi bir rehberdir. Kur'ân'da bazı şahsiyetlerin övgüyle zikredilmesi, onların tarihî kimliklerinden ziyade temsil ettikleri değerlerle ilişkilidir (Bilgiz, 2013). Bu çalışma, Kur'ân'da Allah'ın "hatırlayın" dediği örnek gösterdiği ilahi övgünün muhataplarını ve bu övgünün dayandığı temel ahlaki ilkeleri incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada öncelikle bu örnek şahsiyetleri Kur'ân'da hatırlatmak üzere kullanılan çeşitli fiillerle kavramsal alanı ele alınmış; ardından Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsmail, Hz. Yûsuf, Hz. Meryem ve Hz. Lokman gibi Kur'ân'da hayırla anılan şahsiyetler ve temel nitelikleri incelenmiştir.

İnsan hayatının en belirgin özelliklerinden biri, sınırlı bir zaman diliminde gerçekleşmesidir. İnsan doğar, yaşar ve ölümle geçici dünya hayatı sona erer (Mülk Suresi, 67/2); ancak bazı

[1] Dr. Öğretim Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, ahmet.erdincli@cbu.edu.tr, ORCİD;0000-0002-9205-043X.

durumlarda onun düşünceleri, davranışları ve bıraktığı eser ve tesirler sonraki nesiller üzerinde kalıcı etkileri devam ettirme durumu söz konusudur (Cerrahoğlu, 1970). Kur'ân'da hayırla anılan şahsiyetler insanlığa sundukları hizmetlerle bu kalıcı etkinin en somut örneklerini oluşturmaktadır.

İnsan, yaratılışı gereği yalnızca içinde bulunduğu zaman diliminde var olan değil; geride bıraktığı düşünce, davranış ve eserlerle geleceğe yön veren bir varlıktır (Kılıç, 1991). Bu sebeple tarih boyunca insan, toplum ve devletler, sonraki nesillerde nasıl hatırlanacakları ve hangi değerlerle anılacakları meselesine büyük önem vererek çeşitli yol ve yöntemlerle kalıcı olma adına eserler bırakmaya çalışmışlardır. Özellikle insanların ölümden sonra bıraktıkları isim; onların yaşarken takındıkları ahlaki duruşları, yaşadıkları topluma katkıları ve insanlığa kazandırdıkları değerlerle şekillenmektedir. Bu bağlamda "*iyi bir isim bırakmak*" veya "*hayırla hatırlanmak*", hemen hemen bütün kültür ve medeniyetlerde değer gören bir olgudur. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) de insanın vefatından sonra amel defterinin kapanmayacağı üç durumu bildirerek hatırlanmanın temel yollarını zikretmiştir *"İnsan öldüğü zaman amel (defteri) kapanır. Ancak şu üç şey bundan müsnesnadır: sadaka-i câriye, faydalanılan bir ilim, kendisine dua eden salih bir evlat.*" (Müslim, 1955, "Vasiyyet", 14).

Kur'ân-ı Kerim, insanın fıtratında var olan ebedilik duygusunun bir yansıması olan hatırlanma arzusunu birçok ayette ve birçok farklı örnek şahsiyetten haber vererek ele almıştır. Bu kişilerin sadece isimlerini değil, bu kimselerin gelecek nesillere aktarılma nedenlerini de özellikle belirtmektedir. Kur'ân, insanın dünyadaki varlığını biyolojik yönüyle birlikte, onun duygu ve düşünce dünyasını, inanç, ahlak ve davranışlarını hem kendi hayatında hem de sonraki nesiller üzerinde nasıl bir iz bıraktığını çeşitli vesilelerle haber vermektedir (Dinçer, 2022).

İnsanın Kur'ân'a göre değeri; sahip olduğu mal, makam ve soy gibi maddi imkân, sosyal konum veya mensup olduğu aile ve grupla değil; Allah'a karşı kulluk ve sorumluluk bilinci, iman, takva ve ortaya koyduğu salih amellerle ölçülmektedir (Ünal, 2002). Bu nedenle Kur'ân, bazı özel şahsiyetleri geçmişte yaşamış tarihî figürler olarak zikretmekle birlikte, onların sahip olduğu üstün ahlaki özellikleri de ön plana çıkararak sonraki nesiller için örnek modeller hâline getirmiştir (Meryem Suresi, 19:51-56). Aynı şekilde Kur'ân'da olumsuz anlamda örnek olacak bazı kimselerin inkâr, zulüm, kibir ve ahlaki bozukluklar vb. olumsuz tutum ve davranışları temsil eden kimseler de sonraki nesiller açısından ibret alınması için zikredilmiştir (Tebbet Suresi, 111:1-4). Bu tür olumlu veya olumsuz örnekler, Kur'ân'ın insanı hatırlatma amacını yansıtmaktadır. Ayetlerde bu kişi ve niteliklerinin sıklıkla yinelenmesi, tarihsel bir bilginin ötesinde, gelecek nesillere değer aktarmayı amaçlayan eğitsel bir yöntem olarak değerlendirilmelidir (Aydın, 2002).

Kur'ân'da bazı kişilerin isimlerinin ve niteliklerinin açık biçimde zikredilmesi, Allah katındaki değerlerinin yansıması olarak değerlendirmek gerekmektedir (Kılıç, 1991). Mesela Kur'ân'ın ısrarla vurguladığı, Hz. İbrahim'in tevhid mücadelesi ve teslimiyeti, Hz. Musa'nın sabrı, çektiği sıkıntılar ve sorumluluk bilinci, Hz. İsmail'in Allah'a ve babasına karşı itaati ve sözünde durması, Hz. Meryem'in zor şartlar altında kalmasına rağmen koruduğu iffeti ve Allah'a olan bağlılığı, Hz. Lokman'ın hikmeti ve çocuğuna ahlaki öğütleri bu bağlamda dikkat çeken örneklerdir (Ebu'l-Hasen en-Nedvî, 2005, ss. 63-69). Bu model şahsiyetlerin Kur'ân kıssalarında sıklıkla vurgulanması, sadece tarihsel bir kıssa veya haber olarak ele alınmamalıdır. Zira bu kişilerin temsil ettiği ahlaki ve insani değerlerin sürekli vurgulanması, insanlık açısından hangi niteliklerin zamansız, hangilerinin kalıcı ve övgüye değer olduğunu ortaya koyması açısından önemlidir (Baş, 2018).

Kur’ân açısından hatırlanma, kişisel bir itibar meselesi olmakla birlikte ahlaki bir hedef ve insanın yaşamını anlamlandıran bir sorumluluk alanı olarak değerlendirilmektedir. İnsan, kendisi veya toplumu için yaptığı davranışlarıyla hem kendi karakterini ortaya koymakta hem de içinde bulunduğu toplumda olumlu ya da olumsuz izler bırakmaktadır. Bu yönüyle Kur’ân’ın bir vefa örneği olarak andığı şahsiyetler, ideal insan modelinin temel özelliklerini ortaya koymakta; müminlere hangi niteliklere sahip olmaları gerektiği konusunda rehberlik etmektedir (Ünal, 2002).

Akademik olarak bu çalışma, ilahi vefa ve övgünün hangi kriterlere bağlı olduğunu ortaya koyması açısından önem taşımaktadır. Zira Kur’ân’ın bir kişiyi değerli görmesinin temelinde insanların çoğunun değer ölçüleri olan soy, makam, servet veya güç gibi dünyevi ölçütler değil; takva, samimi iman, güzel ahlak, kulluk bilinci ve insanlığa fayda sağlayan davranışlar yer almaktadır (Dinçer, 2022). Bu nedenle Kur’ân’da övgüyle zikredilen şahsiyetlerin ortak özelliklerinin ortaya konulması, günümüz insanının ahlaki değer arayışına da önemli katkılar sağlayabilecek niteliktedir (İlhan, 2015). Bu bakımdan Kur’ân müminlere iyiyi, güzeli ve ideal örneklikleri hatırlatmakta ve bunlardan öğüt almasını emretmektedir. Ayrıca mizacına ve durumuna göre kendisine rehberler edinmesini tavsiye etmektedir: nitekim ayet bu duruma vurgu yapmaktadır. *“Sen yine de öğüt ver/hatırlat. Çünkü öğüt/hatırlatma müminlere fayda verir”* (Zâriyât Suresi, 51:55). Bu ayete göre öğüt ve nasihat, Müslümanların imanlarının güçlenmesine, daha güzel amel yapmalarına, kendilerini İslam’a tamamen kapatmayanların da iman etmelerine vesile olur (Zemahşerî, 1987, c. 4, s. 32). Ayrıca hatırlatma, öğüt almak isteyenlere fayda sağlayarak itikadi ve imani konularda onları destekler (Elmalılı, 1936, C. 7, s. 267; ayrıca bkz. Kasas Suresi, 28:46; Gâşiye Suresi, 88:21).

Literatür incelendiğinde bu konunun genellikle "*zikir*" bağlamında ele alındığı görülmektedir. Kökver (2018), "*Hatırlama ve Kur'âni Bağlamda 'Zikir' İlişkisi*" başlıklı çalışmasında hatırlama kavramı ile Kur'ân-ı Kerim'de yer alan zikir kavramının felsefi ilişkisini incelemektedir. Dinçer (2022), Kur'ân'da hatırlatma amacı taşıyan unsurları din sosyolojisi açısından ele alırken; Baş (2018) ise Kur'ân'ın sunduğu güzel insan modelini kişilik ve karakter inşası bağlamında değerlendirmektedir. Bu çalışma ise Kur'ân bağlamında bütüncül bir yaklaşımla hatırlamayı ele alarak örnek şahsiyetleri ve övgüye değer temel niteliklerini kapsam olarak belirlemektedir.

1. Hatırlamanın Kur'ân'daki Anlam Çerçevesi

Allah, Kur'ân'da örnek olarak ortaya koyduğu peygamber ve salih kulları birçok farklı üslup ve fiil kalıbıyla muhataplarına bildirmektedir. Hatırlatma anlamı taşıyan bu fiillerin aralarında az da olsa anlam farklılığı mevcuttur (Ünal, 2002). Ancak öz itibariyle hepsinin temel gayesi muhataplara peygamberleri, salih kulları ve temsil ettiği evrensel ahlak değerlerini bildirmeleridir.

Kur'ân'da "hatırla" emri genel olarak zikir fiili ile ifade edilmektedir. Arapça sözlüklerde *z-k-r* ذ-ك-ر kökünden gelen (ذِكْر) zikr; *hatırlamak, anmak, dile getirmek, gündemde tutmak ve öğüt almak* gibi anlamlara sahiptir (İbn Manzûr, 1990, C. 4, s. 308; Zebîdî, 1968, C. 3, s. 226; Râğıb el-İsfahânî, 1997, ss. 183-184). Zikir hem kalp hem de lisan ile yapılır. Kur'ân'da zikir kavramı hem Allah'ı anmayı hem de geçmişte yaşamış kişilerin ve olayların hatırlatılmasını ifade edecek şekilde kullanılmaktadır (Cevherî, 1987, C. 1, s. 545; İbn Fâris, 1979, C. 1, s. 446). Kur'ân'da çeşitli türevleriyle birlikte 270 ayette zikir kavramı geçmektedir. Bunların 33 tanesinde emir kipi kullanılmaktadır. Bu emirlerin 15 tanesinde Allah'ın kendisini, 11 tanesinde ise O'nun nimetlerini hatırlatma söz konusudur. Emir kipli ayetlerin bir kısmında, Hz. Peygamber'i teselli etmek, moral vermek ve onu desteklemek amacıyla önceki

peygamberlerin niteliklerine, karşılaştıkları zorluklara, benimsedikleri tavırlara ve gösterdikleri sabra yer verilmektedir (Demirci, 2013, s. 269).

Kur'ân'da "zikr", hatırlama anlamıyla birlikte (Halil b. Ahmed, t.y., C. 5, s. 246) birşeyi görünür yapma, gelecek nesillere aktarma (Râğıb el-İsfahânî, 1997, s. 328) ve örnek hâline getirme anlamları da taşımaktadır (İbn Manzûr, 1990, C. 4, s. 308). Nitekim bu bağlamda Kur'ân'da bazı peygamber ve salih kulların güzel örnek olması için gelecek nesillere aktarıldığını bildirmektedir. *"Onu sonraki nesiller arasında güzel bir şekilde anılmaya bıraktık" (Sâffât 37/108)* Âyet, tarihsel ve toplumsal hafızada olumlu bir iz bırakmanın ilahi bir lütuf olduğuna işaret etmektedir. Bu niteleme, insanın sergilediği erdemli tutum ve davranışların ödüllendirilmesi ve insanlar nezdinde kabul görmesi bağlamında değerlendirilmelidir (Bahar, 2008). Bu durum, Kur'ân perspektifinde gerçek kalıcılığın maddi unsurlarla değil; insanın iman ve ahlak temelinde ortaya koyduğu erdemlerle gerçekleştiğine işaret etmektedir.

Hz. Peygamber'e önceki peygamber ve salih şahsiyetlerin vasıflarının hatırlatıldığı ayetlerin bir kısmı tilavet kavramı ile haber verilmektedir. Tilâvet (تِلَاوَة) kelimesi, Arap dilinde *t-l-v* (ت-ل-و) kökünden türemektedir. Sözlükte "*okumak, aktarmak ve ibret bağlamında zikretmek,* ardı sıra gitmek, izlemek, tabi olmak ve peşi sıra gelmek" biçiminde tanımlanmaktadır (Cevherî, 1990, C. 4, s. 2289; İbn Fâris, 1979, C. 1, s. 351; İbn Manzûr, 1990, C. 1, ss. 443-445). Bu tür ayetlerde emir kipi olan (اتْلُ / *oku/aktar*) formu kullanılmaktadır. Geçmiş örnek şahsiyetlerden haberler verme şeklinde cereyen eden bu üslup, Hz. Peygamber'in risalet ve tebliği esnasında başvurduğu Kur'ânî bir metod olarak ön plana çıkmaktadır.

Allah, Hz. Nuh'un tevhid ve risalet mücadelesini Mekke'de zor dönemler geçiren Hz. Peygamber ve müminlere teselli ve destek olması için elçisinden zikretmesini şöyle emretmektedir; *"Onlara*

Nûh'un kıssasını da oku! O, kavmine şöyle demişti: Ey kavmim! Eğer benim aranızda bulunmam ve Allah'ın âyetlerini bildirmem zorunuza gidiyorsa, bilin ki ben yalnız Allah'a dayanıp güveniyorum" (Yûnus Suresi, 10:71). Yüce Allah, bu ayette örnek bir şahsiyet olan Hz. Nuh vasıtasıyla son elçisine, çektiği çilelerde yalnız olmadığını daha önce nice peygamberin de aynı zorlu süreçlerden geçtiğini hatırlatmaktadır. Ayrıca bu ayet, elçiye rehberlik olması için de benzer zorluklara göğüs germesi gerektiğini hatırlatmış; önceki örnek şahsiyetlerin mücadelesini örnek alarak sadece Allaha güvenerek tebliğini sürdürmesi gerektiğini haber vermiştir (Akyüz, 2017, s. 61). Aslında bu kıssanın amacı, Hz. Nûh'un uzun tebliğ sürecinde muhataplarının inadına rağmen sergilediği tutum ve tebliğ üslubu, onun Allah'a teslimiyetini ve mücadelesindeki cesaretini ortaya koymaktadır. Bu ayetle Hz. Peygamber'e Hz. Nûh örneği ile psikolojik bir destek vermektedir (Taberî, 2000, C. 3, s. 130).

Kur'ân-ı Kerim'de *haber vermek* anlamına gelen ifadelerden biri de *nebe* fiilidir. Sözlükte (نَبَأَ) nebe; *anlatmak, duyurmak, söylemek ve bildirmek* manalarına gelmektedir. Bu kelime daha çok önemli haberler gibi kesin bir bilgi veya güçlü bir zanla gelen kıyamet, ahiret haberleri için kullanılmaktadır (Râğıb el-İsfahânî, 1997, 204). Kur'ân-ı Kerîm, geçmiş peygamberler ile ümmetlerin kıssalarını naklederken *nebe'* kelimesiyle de aktarmaktadır. Örneğin önceki örnek peygamberlerin haberleriyle ilgili *"Sana onların haberlerinden bir kısmını anlatıyoruz..."* (Mü'min 40/78); Hz. Mûsâ ve Firavun kıssasında *"Sana Mûsâ ile Firavun'un haberinden gerçek olanı okuyoruz"* (Kasas 28/3); Hz. Âdem'in iki oğlundan haber veren *"Onlara Âdem'in iki oğlunun haberini hakkıyla oku..."* (Mâide 5/27) ayetleri de, bu kavramın tercih edildiği örneklerdendir.

Türkçe'de sıkça kullanılan *hayırla anmak/anılmak* ifadesi de benzer anlamı vermektedir. Arapça hayır kelimesinden gelen bu kelime geniş bir anlam alanına sahip ifadelerinden biridir. Arapçada

h-y-r kökünden gelen bu kelime; *iyi, güzel, değerli, faydalı, üstün ve tercih edilmeye layık olan durumları* ifade etmektedir (Zebîdî, 1968, C. 2, s. 194). Hayır, Kur'ân-ı Kerîm'de 176 yerde geçmekte olup yer aldıkları ayetlerin konularına göre farklı anlamlara gelmektedir. Bu anlamları "*iyi, güzel, değerli*, *faydalı ve mal/mülk gibi arzulanan şeyler*" şeklinde kapsamlı bir tanımda toplamak mümkündür (İbn Manzûr, 1968, C. 2, s. 264; Çağrıcı, 1998, ss. 43-46). Kur'ân'da bu kelime bazen maddi nimetler ve imkânlar için kullanılırken, çoğu zaman insanın manevi değerini oluşturan iman, salih amel, ahlak ve Allah'ın rızasına uygun davranışlar bağlamında ele alınmaktadır (Uludağ, 1991, ss. 13-16).

Hayır, Kur'ân'î bir değer olarak, insanı Allah'a yaklaştıran, onu ahlaken geliştiren ve hem bireysel hem de toplumsal fayda üreten davranışları kapsamaktadır (Râğıb el-İsfahânî, 1986, s. 231). Bu açıdan Kur'ân'da hayır, insanın sahip olduğu dünyalık imkânlardan ziyade bu imkânları hangi amaçla ve nasıl kullandığıyla ilişkilendirilmektedir. Bu bakımdan Allah Kur'ân'da pek çok ayette müminler için iyilik ve salih amelin değerini vurgulamıştır: *"Kim salih bir amel işlerse kendi lehine, kim de kötülük işlerse kendi aleyhine işlemiş olur"* (Câsiye Suresi, 45:15). Ahirette herkes dünyada iken işlediği hayırlı amelleri de kötü amelleri de karşısında bulacak; kötü amelleriyle yüzleşenler, bunların kendilerinden uzaklaşmasını dileyeceklerdir (Âl-i İmrân Suresi, 3:30). Yine günahkârlar Allah'ın huzurunda başlarını öne eğerek, *"Rabbimiz! Gördük ve işittik! Şimdi bizi dünyaya geri gönder de salih ameller işleyelim, çünkü artık kesin olarak inandık"* diye yakaracaklardır (Secde Suresi, 32:12). Bu örnekler, insanın dünyada iken iyilik yapması ve salih amellerle ahiretteki hesaba hazırlık yapması gerektiğini göstermektedir.

Nitekim Kur'ân'da "hayır" kavramı, iman ve salih amel ile birlikte zikredilerek gerçek hayrın nasıl elde edileceği ortaya konulmuştur (Bakara Suresi, 2:62; Sebe' Suresi, 34:37; Tegâbün

Suresi, 64:9). Ayrıca yüce Allah, bazen insanların hoşlanmadıkları şeylerde hayır bulunabileceği, bazen de arzuladıkları hususların kendileri için zararlı olabileceği belirtilerek hayrın yalnızca insanın sınırlı değerlendirmelerine bağlı olmadığını belirtmektedir (Bakara Suresi, 2:216). Bu durum, Kur'ân'ın hayır anlayışının ilahi hikmet ve ahlaki ölçülerle belirlendiğini göstermektedir.

İnsan kelimesinin kökenlerinden biri de nisyan yani unutmadır. İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre insana *insan* denilmesinin nedeni, kendisiyle ahitleşilmiş olması ve onun bu ahdi unutmasıdır (İbn Fâris, 1972, C. 1, s. 145). Bu açıdan insanın yeryüzündeki temel görevi kendisini yoktan var eden Rabb'ini "hatırlamak" olarak değerlendirilmiştir (Râğıb el-İsfahânî, 1993, s. 28). Bu hatırlama/zikir, şüphesiz insanın yaratıcısını düşünmesi ve onu hatırlamasıdır (Kutluer, 2000, ss. 320–323). Kur'ân'ın peygamberleri, salih kimseleri veya zalim şahsiyetleri zikretmesi yalnızca tarihî bir bilgi aktarımı değildir (Yerinde, 2022). Bu kıssalar, belirli ahlaki ilkeleri, belirli şahıslarla birlikte zikrederek akıllarda kalmasını ve kıyamete kadar gelecek müslümanlara örnek modeller sunmayı amaçlamaktadır (Bilgiz, 2006). Bu sebeple Kur'ân'da adı geçen şahsiyetler, bireysel özelliklerinden ziyade temsil ettikleri değerlerle ön plana çıkarılırlar (Altuntaş, 2016).

Kur'ân'da çeşitli sûrelerde bazı peygamberler için *zikrinin* devam ettirildiği ifade edilmektedir. Bu durum, Allah'ın onların hak yolundaki hayatlarını ve mücadelelerini sonraki nesiller için rehber olacak örnekler göstermektedir (Baş, 2018). Nitekim Hz. İbrahim hakkında, *"Sonradan gelenler arasında ona güzel bir ün bıraktık"* (Sâffât Suresi, 37:108) buyrularak onun iman ve teslimiyetinin sonraki dönemlerde de hatırlanacak bir değer olduğu vurgulanmaktadır (Baktır, 2003, 46). Bu ayet, Kur'ân açısından değerlendirildiğinde gerçek kalıcılığın insanın sahip olduğu maddi unsurlardan değil, Allah'ın rızasına uygun şekilde ortaya koyduğu

iman, ahlak ve teslimiyet vb. değerlerden kaynaklandığını ortaya koymaktadır.

Her insanın fıtratında takdir edilme ve beğenilme duygusu vardır. Ancak, son ilahi kitapta Allah tarafından takdir edilmek isteyenler için Allah'ın değer verdiği hususlar örnekler eşliğinde birçok yerde zikredilmiştir. Kur'ân'a göre insanların birbirine teşekkür edip takdir etmesi önemli olmakla birlikte, insan için asıl değer Allah katındaki konumla belirlenmektedir. Bu nedenle Kur'ân'da hatırlanma, yalnızca toplumun bir kişiye yönelik olumlu değerlendirmesi değil; Allah'ın razı olduğu kulların özelliklerinin örnek olarak ortaya konulması şeklinde ele alınmaktadır (Cerrahoğlu, 1970). "*Onların rableri katındaki ödülleri, altından ırmaklar akan, içinde devamlı kalacakları adn cennetleridir. Allah onlardan râzı olmuş, onlar da Allah'tan râzı olmuşlardır. İşte bu, rabbini sayıp O'ndan korkanlar içindir" (Zilzal Suresi, 98/8)* İlahi övgünün temelinde kişinin Allah ile kurduğu ihlaslı ilişki bulunmaktadır. Ayrıca Allah'a iman, teslimiyet, imtihanlar karşısında gösterilen sabır, şükür, doğruluk ve fedakârlık gibi erdemlere sahip oldukları görülmektedir (Çağrıcı, 2010, s. 259). Dolayısıyla Kur'ân'da hatırlanma, rastgele ortaya çıkan geçici bir şöhret değil; ahlaki bir yaşamın sonucu olarak ortaya çıkan kalıcı bir değerin neticesidir. Bu bağlamda Kur'ân, insanlara yalnızca dünyada tanınmayı değil; Allah'ın rızasına uygun bir hayat sürerek gelecek nesiller için anlamlı bir iz bırakmayı hedef göstermektedir (Güneş, 2014). Çünkü insanın gerçek başarısı, dünyada geçici bir şöhrete ulaşmasından ziyade kendisinden sonra devam edecek güzel davranışlar ve örnek bir hayat ortaya koyması ve cenneti kazanmasıdır (Boynukalın, 2011).

Kur'ân'ın model ve ideal insan olarak belirttiği bu kimselerin kendilerinden ziyade; topluma, insanlığa faydalı olmak, adaletli davranmak ve iyiliği yaymak gibi gelecek nesiller tarafından bile hatırlanmasına vesile olarak davranışları ön planda tuttukları

görülmektedir (Yerinde, 2022). Bu şahsiyetlerin hepsinde öncelikle sadece Allah'a dayanan güçlü bir iman anlayışının olduğu vurgulanmaktadır. Hz. İbrahim'in putperestliğe karşı yürüttüğü mücadele bunun en somut örneklerinden biridir. Yine bu kimseler, Allah'ın emir ve yasaklarına uyma konusunda tam bir teslimiyet içerisindedirler. İlahi emirler karşısında kendi istek ve arzuları yerine Allah'ın rızasını göz önünde bulundurmuşlardır. Kur'ân'da çeşitli özellikleri vurgulanan bu örnek şahsiyetlerin ortak özelliklerinden biri de karşılaştıkları zorluk ve musibetlere sabırla karşı koymalarıdır (Demirel, 2020).

Özetle Kur'ân'da iyi ve güzel bir şekilde hatırlanma, insanın Allah ile ilişkisi ve ahlaki duruşuyla bağlantılı, kapsamlı bir değer anlayışını ifade etmektedir. Bu durum, örnek şahsiyetlerin yaşadıkları dönemdeki temsil ve başarıdan ziyade, sahip olduğu erdemlerin yaşadıkları dönemdeki etkisi ile sonraki nesiller üzerinde bıraktığı olumlu ve kalıcı etkiyi göstermektedir.

2. Kur'ân'da Allah'ın 'Hatırlayın' Dediği Şahsiyetler

Kur'ân-ı Kerim, insanlık tarihini aktarırken belirli şahsiyetleri ön plana çıkarmakta ve onların hayatlarını sonraki nesiller için birer örnek olarak sunmaktadır. Kur'ân'da yer alan şahıs anlatımları, tarihî bilgi vermenin ötesinde muhataplarına dini, ahlaki, inanç ve eğitsel amaçlar taşımaktadır (Kılıç, 1991). Bu sebeple Kur'ân'da adı geçen şahsiyetlerin değeri, yalnızca tarihsel kimlikleriyle değil; temsil ettikleri ilke ve değerlerle açıklanmaktadır (Akdemir, 2018). Özellikle Meryem Suresinde on tane peygamberi ve Hz. Meryem'i "*kitapta an*" şeklinde Hz. Peygamber'e ve kıyamete kadar Kur'ân'ın muhataplarına rol model olarak bildirmesi dikkat çekicidir. Hatta bu sûrede Hz. Meryem'in kavmi tarafından iffetsiz olarak tanınmaktansa *nesyen mensiyye* şeklindeki ifadesiyle unutulmak istemesi de konumuz açısından ayrıca önemlidir. Ona göre, insan ya gelecek nesillerce iyilikleriyle

ve erdemleriyle hatırlanmalı ya da hiç hatırlanmamayı tercih etmelidir.

Kur'ân-ı Kerîm'de Yüce Allah, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) önceki peygamberleri ve salih kulları anmayı emretmiş; bu yolla onları insanlık için ebedi birer model ve abide şahsiyet olarak takdim etmiştir. Nitekim Kur'ân; Hz. Dâvud, Hz. Meryem, Hz. İbrahim, Hz. İshak, Hz. Ya'kub, Hz. İdris, Hz. İsmail, Hz. Musa, Hz. Hud, Hz. Eyyûb, Hz. Zekeriyya, Hz. Süleyman, Hz. Yunus ve Hz. Zülkifl gibi müstesna şahsiyetleri anarak hayatlarından hikmetli kesitler sunmuş; böylelikle onları model olmanın ve vefanın canlı örnekleri kılmıştır (Bahar, 2008). Bu bağlamda, Allah'ın sevdiği ve değer verdiği seçkin kulları hatırlamak, onların iyilik ve ihsanlarını yâd etmek Kur'ânî anlamda birer zikir olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla zikir kavramı ile vefa duygusu arasında köklü bir bağ bulunmaktadır (Akyüz, 2017, s. 37).

Kur'ân'da model olarak tanıtılan şahsiyetler, toplumlarını doğru yola eriştirmek için çeşitli imtihanlarla karşılaşmış; ancak gerek iman, sabır, teslimiyetleriyle gerekse olaylar karşısındaki ahlaki tutumlarıyla örnek konuma ulaşmışlardır. Nitekim ayetler salih kimseleri ve güzel hasletlerini zaman sıkça haber vermektedir; *"Güçlü ve basîretli kullarımız İbrâhim, İshak ve Ya'kūb'u da an. Âhiret yurdunu hatırda tutmadaki samimiyetleri sayesinde onları günahlardan arındırdık. Doğrusu onlar bizim katımızda gerçekten seçkin kılınmış, hayırlı kimseler arasındadırlar. İsmâil'i, Elyesa'ı ve Zülkifl'i de an. Hepsi de iyi kimselerdir."* (Sâd 38/45-48).

Hz. Peygamber ve ümmetine örnek şahsiyetlerin Kur'ân vasıtasıyla hatırlatılması birçok ibret ve hikmeti ihtiva etmektedir. Hz. Peygamber'e geçmiş peygamberlerin ve diğer sâlih kulların güçlü iradeleri, basiretli tutumları hatırlatılmaktadır (Aydar, 2001). Onlar, dünyada sıkıntı çekseler bile âhiret yurdunu asla unutmadıkları için Allah kendilerini günahlardan arındırmış, ruhlarını ismet sıfatıyla donatmış; bu sayede Allah katında iyiler

arasında yer almışlardır (Güneş, 2014). Bu âyetlerin ifadesine göre anılan şahsiyetler şu üç değerli lutfa mazhar olmuşlardır: a) Allah onları günahlardan korumuştur; b) Kendilerini seçkinler arasına almıştır; c) İyilerden saymıştır. Bu mazhariyetin sebebi ise onların *âhiret yurdunu hatırda tutmadaki samimiyetleri*, bu hususta titizlik ve kararlılıklarıdır (Kur'ân Yolu Tefsiri, C. 4, s. 585-586). Kur'ân'da peygamberler başta olmak üzere bazı salih kullar, sahip oldukları üstün ahlaki özellikler sebebiyle övgüyle zikredilmişlerdir (Aydar, 2001). Bu övgü, onların insanüstü varlıklar olduklarını değil; insanın ulaşabileceği yüksek ahlaki seviyeyi göstermektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ın hayırla andığı şahsiyetler, mümin için ulaşılması gereken değerlerin somut örnekleridir (Kaya, 2018).

Kur'ân'da en fazla öne çıkarılan şahsiyetlerden biri Hz. İbrahim'dir. O, Kur'ân'da Tevhid inancının ve teslimiyet ahlakının temsilcisi olarak takdim edilmekte ve yalnızca kendi döneminin inanç sorunlarıyla mücadele eden bir peygamber olarak değil; aynı zamanda bütün insanlık için tevhid inancının sembolü olarak sunulmaktadır (Esen, 2011). Kur'ân, Hz. İbrahim'i şu ifadelerle tanımlar: *"Şüphesiz İbrahim, Allah'a gönülden boyun eğen, hakka yönelen bir önderdi. O, müşriklerden değildi." (Nahl 16/120)* Bu ayette Hz. İbrahim'in üç temel özelliği dikkat çekmektedir: Allah'a teslimiyet, hakka yönelme ve şirkten uzak durma. Kur'ân açısından onun üstünlüğü, herhangi bir sosyal statüye veya soy bağına değil; imanındaki samimiyete dayanmaktadır (Taberî, 2000). Hz. İbrahim'in hayatındaki en belirgin özelliklerden biri, içinde bulunduğu toplumun yanlış inançlarına karşı gösterdiği cesur mücadeledir. O, atalarından devraldığı inançları sorgulamış ve aklî delillerle gerçek yaratıcıyı aramıştır (Harman, 2000). Kur'ân'da onun putperest toplumuna karşı yaptığı mücadele ayrıntılı şekilde anlatılır. Bu mücadele, Kur'ân'ın insanlara verdiği önemli mesajlardan biridir: Hakikate ulaşan insan, çoğunluğun görüşüne değil, doğru olduğuna inandığı ilkeye bağlı kalmalıdır (Şahin, 1997).

Hz. İbrahim'in yalnız kalma pahasına doğru bildiği yoldan ayrılmaması, onu hayırla anılan şahsiyetlerden biri hâline getirmiştir (Karakuş, 2019).

Hz. İbrahim'in hatırlanmasının temel sebeplerinden biri de Allah'ın emirlerine karşı gösterdiği teslimiyettir (Soylu, 2024). Kur'ân'da dört yerde insanlar için ifade edilen "*Sabırlı ve temkinli, akıllı, ağır başlı*" gibi anlamlara gelen *halîm* kelimesinin ikisinin Hz. İbrâhim (Tevbe 9/114; Hûd 11/75) hakkındadır. Özellikle oğlu Hz. İsmail ile yaşadığı kurban imtihanı, teslimiyetin en önemli örneklerinden biri olarak Kur'ân'da yer almaktadır (Gökçe, 2020): "*Babacığım! Sana emredileni yap. İnşallah beni sabredenlerden bulacaksın*." (Sâffât 37/102) Bu ifade, sadece bir baba-oğul ilişkisindeki itaati değil, Allah'ın iradesine duyulan güveni göstermektedir (Taberî, 2000). Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in bu tavrı, insanın Allah'a bağlılığının en güçlü örneklerinden biridir.

Kur'ân, Hz. İbrahim'in sonraki nesiller tarafından güzel bir şekilde anılmasını özel olarak ifade etmektedir: "*Sonradan gelenler arasında ona güzel bir ün bıraktık*." (Sâffât 37/108) Bu ayet, araştırmanın temel konusu olan "hatırlanma" olgusunun en açık örneklerinden biridir. Hz. İbrahim'in kalıcı değeri, sahip olduğu maddi imkânlardan değil; inancı uğrunda gösterdiği sayısız fedakârlıktan kaynaklanmaktadır (Kazanç, 2011).

Kur'ân'da en geniş şekilde anlatılan peygamber Hz. Musa'dır. Harman'a (2020, s. 207) göre Hz. Mûsâ, Kur'ân-ı Kerîm'in otuz dört sûresinde 136 yerde zikredilmektedir ve Kur'ân ile sahih hadislerde geçmiş peygamberler arasında kendisinden en çok söz edilen peygamberdir. Onun hayatı, müminlere ilahi görev bilincini ve mücadele ahlakını ön plana çıkarmaktır. O, baskı altında yaşayan bir toplumu özgürlüğe kavuşturma, zulme karşı çıkma, direnme ve ilahi sorumluluğu yerine getirme açısından önemli bir örnektir. Hz. Musa'nın görevi, dönemin zalim hükümdarı Firavun'a karşı Allah'ın mesajını cesurca ve kararlılıkla tebliğ etmektir

(Harman, 2006). Kur'ân'da Allah'ın Hz. Musa'ya hitaben: "*Ben seni seçtim; artık vahyedilecek olanı dinle*." (Tâhâ 20/13) buyurması, onun ilahi görev açısından özel bir konuma sahip olduğunu göstermektedir. Hz. Musa'nın hayatında öne çıkan temel değerlerden biri mücadele ahlakıdır. O, kendinden ziyade içinde yaşadığı toplumun inanç ve özgürlük mücadelesine öncülük eden bir rehberdir (Ethem & Topyay, 2022). Kur'ân'da Hz. Musa'nın karşılaştığı zorluklar ayrıntılı biçimde anlatılır. Firavun'un baskısı, İsrailoğulları toplumunun zaman zaman gösterdiği olumsuz tavırlar karşısında Hz. Musa sabır göstermiştir. Bu yönüyle Hz. Musa, liderlik ahlakının önemli bir örneğidir. Onun hayatında: ilahi sorumluluk bilinci, zulme karşı duruş, sabırlı olmak, toplumun iyiliği için fedakârlık vb. ilkeler öne çıkmaktadır (Kayacan, 2016).

Kur'ân'da Hz. İsmâil, sadakat ve Allah'a bağlılığın örneği olarak özellikle doğruluk ve sözünde durma özelliğiyle övülmektedir: "*Kitapta İsmail'i de an. Şüphesiz o, vaadine sadıktı; resul ve nebiydi*." (Meryem 19/54) Bu ayette Hz. İsmail'in öne çıkarılan özelliği "*sadakat*"tir. Sözünde durmak, Kur'ân ahlakında önemli bir erdemdir. Çünkü güvenilir insan olmak, bireysel ilişkilerin ve toplumsal düzenin temel şartlarından biridir. Hz. İsmail'in babası Hz. İbrahim ile birlikte Kâbe'nin inşasında görev alması da onun Allah'a hizmet bilincini göstermektedir: "*İbrahim ve İsmail, evin temellerini yükseltiyorlardı..." (*Bakara 2/127) Hz. İsmail'in hayatı, insanın Allah'a bağlılığının yalnızca bireysel ibadetlerle sınırlı olmadığını; aynı zamanda toplumsal sorumluluklarla da ilgili olduğunu göstermektedir.

Kur'ân'da hayırla anılan önemli şahsiyetlerden biri de Hz. Yûsuf'tur. Yûsuf kıssası, iffet, sabır ve affedicilik örneği olarak Kur'ân'ın en kapsamlı anlatımlarından biridir ve insanın karşılaştığı zorluklar karşısında nasıl bir ahlaki tavır sergilemesi gerektiğini göstermektedir. Nair, 2021, 1-21). Hz. Yûsuf, kendisine yönelik günah teklifine karşı direnmiştir. Bu durum, Kur'ân'da ahlaki

kararlılığın örneği olarak sunulur. O, Kardeşleri tarafından kuyuya atılması, köle olarak satılması ve haksız yere hapsedilmesine rağmen sabrını korumuştur. Ayrıca **g**üç sahibi olduğu dönemde kardeşlerinden intikam almak yerine onları affetmiştir. Bu tavır, Hz. Yûsuf'un yüksek ahlakını ortaya koymaktadır (Gümrükçüoğlu, 2014, s. 195).

Kur'ân'da Hz. Meryem, iffet abidesi olarak özel bir konuma sahiptir. O, ismi açıkça zikredilen tek kadın şahsiyettir ve hayatı birçok ayette örnek olarak sunulmaktadır. Kur'ân şöyle buyurur: "*Ey Meryem! Allah seni seçti, seni tertemiz yaptı ve seni âlemlerin kadınlarına üstün kıldı.*" (Âl-i İmrân 3/42) Ayete göre Hz. Meryem'in hatırlanmasının emredilmesinde onun sahip olduğu iffeti, Allah'a bağlılığı, sabır ve teslimiyeti vb. değerler bulunmaktadır. Onun hayatı, yalnız bir kadın haliyle yaşadığı ağır imtihanlar karşısında bile Allah'a güvenmenin ve manevi dayanıklılığın örneğidir. Ancak Hz. Meryem, ağır bir imtihanla karşı karşıya kaldığı ve doğum sancılarının sıklaştığı o çaresizlik anında şöyle demiştir: *"Keşke bundan önce ölseydim de unutulup gitseydim!"* (Meryem Suresi /23) Hz. Meryem, iffetine ve namusuna son derece düşkün bir kimsedir. İnsanların kendisi hakkında yapacağı dedikodular ve atacağı iftiralar, ona bedensel ağrılardan çok daha ağır gelmiştir. Bu durum, peygamberlerin ve büyük şahsiyetlerin de birer insan olduğunu, derin hüzün ve çaresizlik hissedebileceklerini gösterir (Bulut, 2007). Hz. Meryem'in burada verdiği bir ders de bir insan öldükten sonra hayır ve iyilikle anılmayacaksa gelecek nesillerin hatırlamasının bir amacının olmadığını belirtmesidir. Bu tutum, iyiliklerle yâd edilmenin önemini açıklamaktadır.

Kur'ân'da hikmet ve ahlak eğitiminin modeli olarak sunulan Lokman, kendisine hikmet verilen bir kişi olarak zikredilir: "*Andolsun Lokman'a hikmet verdik*..." (Lokman 31/12) Lokman'ın oğluna verdiği öğütler, Kur'ân'ın ahlak eğitimine dair önemli bir

örnek şahsiyettir. Bu öğütlerde o oğluna tevhid inancını, anne babaya saygıyı, namazı, sabrı, tevazuu ve kibirden uzak durmayı öğütlemektedir. Hz. Lokman'ın adının bir sûreye isim olarak verilmesi ve onun hayırla hatırlanması, sahip olduğu hikmetin ve insan yetiştirme anlayışının sonucudur.

Özetle Kur'ân'da hayırla anılan şahsiyetler farklı dönem ve şartlarda yaşamış olsalar bile aynı temel değerleri temsil etmektedirler. Bu değerler: Allah'a iman, tevhid bilinci, sabır, teslimiyet, doğruluk, iffet, hikmet, insanlara faydalı olma şeklinde sıralanabilir (Tatar, 2003). Sonuç olarak Kur'ân'ın hayırla andığı şahsiyetler, geçmişte yaşamış kişiler olmanın ötesinde, insanlığın ahlaki gelişimine rehberlik eden örnek modellerdir (Bulut, 2007). Kur'ân, bu şahsiyetleri anlatarak insanlara "nasıl hatırlanması gerektiğini" öğretmekte ve kalıcı değerin güzel ahlakla oluşacağını göstermektedir.

3. Kur'ân'da Allah'ın 'Hatırlayın' Dediği Şahsiyetlerin Temel Özellikleri

Kur'ân'da bir insanın hatırlanması, rastgele bir övgü veya tarihî bir şöhret olarak değerlendirilmemektedir. İlahi övgü, kişinin sahip olduğu belirli ahlaki özelliklerin ve Allah ile kurduğu sağlam bir ilişkinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Kur'ân'ın övgüyle zikrettiği bu şahsiyetlerin ortak noktalarının yalnızca Allah'a karşı belirli ibadetleri yerine getirmeleri değil; aynı zamanda hepsinin karakter, sorumluluk bilinci ve içinde yaşadıkları topluma faydalı olma açısından örnek bir duruş sergiledikleri görülmektedir.

Kur'ân açısından insanın gerçek değeri; mal, makam, soy, güç veya toplumsal itibar gibi geçici ölçütlerle değil, Allah'a karşı sorumluluk bilinci ve ahlaki davranışlarıyla belirlenmektedir (Şimşek, 1998). Bu nedenle Kur'ân'da hatırlanması istenilen kişiler, öncelikle Allah'ın rızasını hedefleyen ve bu doğrultuda yaşayan, canlarını ve mallarını kutsal değerleri uğrunda feda etmeyi göze alan

kimselerdir. İlahi övgünün temelinde yer alan ahlaki ilkeler, Kur'ân'ın model insanını anlamak açısından büyük önem taşımaktadır. Bu ilkeler, inanan tüm insanların hem manevi gelişimini hem de toplumdaki sorumluluklarını kapsamaktadır.

Kur'ân'da hayırla anılan insanların en temel özelliği takva sahibi olmalarıdır. Takva, Allah'a karşı derin bir saygı ve sorumluluk bilinci taşımak, O'nun emir ve yasaklarına karşı duyarlı olmak anlamına gelmektedir (Karagöz, 2004). Kur'ân'a göre insanın üstünlüğünü belirleyen temel ölçüt takvadır: "*Şüphesiz Allah katında en değerliniz, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır.*" (Hucurât 49/13) Bu ayet, Allah katında insanın değerinin dış görünüş, sosyal statü veya maddi imkânlarla değil, manevi niteliklerle belirlendiğini ortaya koymaktadır.

Kur'ân'da övgüyle anılan şahsiyetlerde sağlam bir takva bilincinin olduğu görülmektedir. Hz. İbrahim'in putperest bir toplum içerisinde tevhid mücadelesi vermesi, Hz. Yûsuf'un günah karşısında Allah korkusuyla hareket etmesi, Hz. Meryem'in iffetini koruması bu bilincin farklı örnekleridir. Takva, insanın davranışlarını düzenleyen derûnî bir denetim vasıtasıdır. Bu yönüyle hatırlanmanın temelinde yalnızca dışarıdan görülen davranışlar değil, bu davranışları ortaya çıkaran samimi niyet ve bilinç bulunmaktadır.

Kur'ân'da ilahi övgünün en temel şartlarından biri sağlam iman anlayışıdır. Çünkü Kur'ân'a göre insanın bütün ahlaki davranışları, Allah ile kurduğu ilişkinin niteliğine bağlıdır. Tevhid inancı, yalnızca Allah'ın varlığını kabul etmek değil; hayatın bütün alanlarında Allah'ın rehberliğini merkeze almak anlamına gelir. Bu sebeple Kur'ân'da hayırla anılan şahsiyetlerin tamamında güçlü bir tevhid bilinci görülmektedir. Hz. İbrahim'in hayatı bu açıdan önemli bir örnektir (Şahin, 1997). O, toplumunun yaygın inançlarına karşı çıkarak Allah'ın birliğini savunmuş ve bu uğurda çeşitli sıkıntılara katlanmıştır. Kur'ân, Hz. İbrahim'in bu yönünü özellikle

vurgulamıştır (Şimşek, 1998). Tevhid bilinci, insanı yalnızca Allah'a kulluk etmeye yöneltmekle kalmaz; aynı zamanda insan karşısında aşırı bağlılık, korku veya teslimiyet göstermesini engeller. Bu nedenle Kur'ân'da tevhid mücadelesi veren kişiler, ahlaki bağımsızlığın ve özgür iradenin temsilcileri olarak sunulmaktadır.

Kur'ân'da hayırla anılan şahsiyetlerin önemli özelliklerinden biri de sabırdır. Sabır, Kur'ân'da pasif bir bekleyiş değil; doğru olanı sürdürme, zorluklara karşı direnme ve ilahi hedeflerden vazgeçmeme anlamında kullanılmaktadır. Peygamberlerin hayatları, sabrın en açık örneklerini göstermektedir. Hz. Nuh'un uzun süre kavmini Hakk'a davet etmesi, Hz. Musa'nın zorlu bir topluma rehberlik etmesi, Hz. Yûsuf'un haksızlıklara rağmen ahlaki duruşunu koruması sabır erdeminin örnekleridir (Pişgin, 2010). Kur'ân şöyle buyurur: "*Şüphesiz Allah sabredenlerle beraberdir.*" (Bakara 2/153) Bu ayet, sabrın yalnızca insani bir dayanma gücü olmadığını; Allah'ın desteğiyle ilişkili manevi bir değer olduğunu göstermektedir. Kur'ân'ın hatırlayın dediği kişilerin hiçbiri, karşılaştıkları engeller sebebiyle tebliğ vazifelerinden vazgeçmemişlerdir. İşte onların kalıcı değer kazanmasının sebeplerinden biri de zorluklar karşısındaki ahlaki kararlılıklarıdır.

Kur'ân'da ilahi övgünün önemli ölçütlerinden biri de ihlastır. İhlas, yapılan davranışların yalnızca Allah'ın rızasını kazanma amacıyla gerçekleştirilmesidir. Kur'ân'a göre bir davranışın değer kazanması, yalnızca görünürde iyi olmasına bağlı değildir. Davranışın arkasındaki niyet de büyük önem taşımaktadır (Karagöz, 2004). Hz. İbrahim'in Allah'a bağlılığı, Hz. İsmail'in teslimiyeti ve diğer örnek şahsiyetlerin davranışları, samimi bir kulluk anlayışının yansımalarıdır (Özdemir, 2015). İhlas sahibi insan, insanların övgüsünü veya dünyevi karşılıkları değil, Allah'ın hoşnutluğunu hedefler. Bu nedenle Kur'ân'da kalıcı değer kazanan kişiler, öncelikle samimi kulluklarıyla öne çıkmaktadır.

Kur’ân’da hatırlanması emredilen şahsiyetlerin bir diğer ortak özelliği doğruluk ve güvenilirliktir. İnsan ilişkilerinin temelini oluşturan bu değerler, Kur’ân ahlakında önemli bir yere sahiptir. Hz. İsmail’in *sözünde duran* kişi olarak tanıtılması, güvenilirliğin ilahi övgüye konu olduğunu göstermektedir: “*Şüphesiz o, vaadine sadıktı*.” (Meryem 19/54) Verilen sözü yerine getirmek, insanın karakter bütünlüğünü gösteren önemli bir ahlaki göstergedir. Kur’ân, güvenilir insan modelini yalnızca bireysel ilişkiler açısından değil, toplumsal düzen açısından da gerekli görmektedir (Kara, 2013). Hz. İbrahim, Hz. İdrîs, Hz. Yûsuf ve Hz. Meryem ile birlikte Kur’ân'da "sıddîk" sıfatıyla anılan dört kişiden biridir. "*Bu kitapta İbrâhim’i de okuyup an! Kuşkusuz o, özü sözü doğru bir insan, bir peygamberdi*" (Meryem Suresi, 19/41). Ayette geçen "sıddîk" kavramı tefsirlerde; her zaman doğru söyleyen, yalan konuşmayan ve çok sâdık insan olarak açıklanmaktadır (Mukâtil b. Süleymân, 1989, 3/269).

Kur’ân’ın hatırlattığı şahsiyetler, yalnızca kendi manevi gelişimleriyle ilgilenen kişiler değildir. Onlar aynı zamanda toplumlarına karşı sorumluluk taşıyan kimselerdir. Peygamberlerin gönderiliş amaçlarından biri insanlara rehberlik etmek ve onları iyiliğe yöneltmektir. Bu nedenle onların hayatlarında insanlara karşı merhamet, adalet ve fayda sağlama anlayışı önemli bir yer tutmaktadır. Kur’ân’da Hz. Muhammed’in özelliklerinden biri şöyle ifade edilir: “*Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik*.” (Enbiyâ 21/107) Rahmet anlayışı, Kur’ân’daki örnek insan modelinin temel unsurlarından biridir. İnsan sadece kendini kurtarmak için değil çevresindeki insanların iyiliğini de gözetmelidir.

Kur’ân’da övülen kişilerin sahip oldukları üstün özellikleriyle ön plana çıksalar da bazen olumsuz tutum ve davranışlardan sakındıkları haber verilmektedir. Onların kaçındıkları olumsuz tutum ve davranışlardan birisi kibirden uzak durmalarıdır. Çünkü Kur’ân’a göre insanın sahip olduğu bütün

nimetler Allah'ın lütfudur. Kibir, insanın hem Allah ile hem de diğer insanlarla ilişkisini bozan olumsuz bir özelliktir (Demir, 2007). Buna karşılık tevazu, insanın kendi sınırlarını bilmesini ve başkalarına değer vermesini sağlar. Lokman'ın oğluna yaptığı öğütlerde kibirden uzak durma özellikle vurgulanmaktadır: *"Yeryüzünde böbürlenerek yürüme. Çünkü Allah hiçbir kibirleneni ve övüneni sevmez*." (Lokman 31/18) Bu öğüt, Kur'ân'ın ideal insan anlayışında tevazuun önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir.

Kur'ân'da hatırlanma aynı zamanda gençler ve gelecek nesiller için son derece önemli olan toplumsal hafızanın oluşmasına katkı sağlayan bir değerdir. Bir insanın güzel davranışları, kendisinden sonra gelen nesilleri etkileyebilir. Peygamberler ve salih insanlar, yaşadıkları toplumda oluşturdukları değişimlerle de dikkat çekmektedirler. Onlar, bıraktıkları manevi miras sayesinde toplumların değer dünyasında yaşamaya devam etmektedir. Bu açıdan hatırlanmak, kişinin toplum üzerinde olumlu bir etki bırakması anlamına gelmektedir. Kur'ân'ın örnek şahsiyetleri anlatmasının amacı da insanlara kalıcı değer üretmenin yollarını göstermektir.

Kur'ân'da ilahi övgünün muhatabı olan şahsiyetler incelendiğinde, onların belirli ahlaki ilkeler etrafında birleştiği görülmektedir. Takva, iman, sabır, ihlas, doğruluk, merhamet ve tevazu bu ilkelerin başında gelmektedir. Kur'ân'ın hatırlayın dediği kişiler, sahip oldukları dünyevi özelliklerden dolayı değil; Allah'a bağlılıkları ve insanlığa sundukları değerler sebebiyle öne çıkarılmıştır (Tatar, 2003). Bu nedenle Kur'ân'da hatırlanma, yalnızca geçmişte yaşamış insanların hatırlanması değil; bütün insanlara yönelik ahlaki bir çağrıdır. İnsan, hayatını Kur'ân'ın belirlediği değerler doğrultusunda şekillendirdiği ölçüde kalıcı bir anlam kazanmakta ve sonraki nesiller için güzel bir örnek hâline gelebilmektedir.

4. Kur'ân'da Hatırlanan İnsanların Günümüz İnsanına Verdiği Mesajlar

Kur'ân'da hatırlanma, sadece geçmişte yaşamış bazı şahsiyetlerin hatırlanmasıyla ilgili bir konu değildir. Aksine Kur'ân'ın bu şahsiyetleri zikretme biçimi, her dönemde yaşayan insanlara yönelik ahlaki ve manevi mesajlar içermektedir. Kur'ân, geçmiş toplumları ve şahsiyetleri anlatırken insanın nasıl bir hayat sürmesi gerektiğine dair temel ilkeler ortaya koymaktadır. Bu nedenle hatırlanma, Kur'ân perspektifinde hem insanî bir hedef hem de toplumsal bir sorumluluk alanıdır.

İnsan, dünya hayatında çeşitli amaçlar peşinde koşmakta; şöhret, başarı, makam ve maddi kazanımlar elde etmeye çalışmaktadır. Ancak Kur'ân'ın ortaya koyduğu değer ölçüsü, insanın gerçek kalıcılığının sahip olduğu imkânlarla değil, bıraktığı güzel eserler ve temsil ettiği ahlaki değerlerle gerçekleşeceğini göstermektedir. Kur'ân'da hayırla anılan şahsiyetler, bu gerçeğin en açık örnekleridir.

Kur'ân, örnek olarak sunduğu şahsiyetlerin tüm insanlık için kalıcı bir değer oluşturma amacı taşıdıkları görülmektedir. Hz. İbrahim hakkında: "*Sonradan gelenler arasında ona güzel bir ün bıraktık*." (Sâffât 37/108) buyurarak insanın ölümünden sonra da güzel bir şekilde hatırlanabileceğini ortaya koymaktadır. Bu ayet, Kur'ân'ın insan anlayışında gerçek kalıcılığın fiziksel varlıkla değil, manevi mirasla gerçekleştiğini göstermektedir. Hz. İbrahim'in adı yüzyıllar boyunca anılmaya devam etmiş; onun tevhid mücadelesi, teslimiyeti ve Allah'a bağlılığı sonraki nesiller için örnek olmuştur. Bu durum, günümüz insanı açısından da önemli bir mesaj taşımaktadır. İnsan yalnızca kendi dönemindeki başarısıyla değil, kendisinden sonra bıraktığı olumlu etkiyle değerlendirilmelidir. Buna göre kalıcı değer oluşturmanın yolu, insanlara fayda sağlayan işler yapmak, güzel ahlak sahibi olmak ve toplumun iyiliğine katkıda bulunmaktan geçmektedir. Bu bağlamda Allah'ın *"hatırlayın*"

dediği tüm örnek şahsiyetlerin sayılan bu ilkelere göre bir hayatı benimsediği görülmektedir.

Kur'ân'da geçmiş şahsiyetlerin anlatılması insanlara ahlaki örnekler sunmaktır. Kur'ân, insanın soyut ilkelerden ziyade somut örnekler yoluyla eğitildiğini dikkate alır. Bu sebeple peygamberlerin ve salih insanların hayatlarından kesitler sunarak iman, sabır, teslimiyet ve ahlak gibi değerleri görünür hâle getirir (Demir, 2007). Örneğin: Hz. İbrahim, tevhid ve teslimiyetin; Hz. Musa, mücadele ve sorumluluğun; Hz. Yûsuf, iffet ve affediciliğin; Hz. İsmail, sadakat ve güvenilirliğin; Hz. Meryem, iffet ve teslimiyetin; Hz. Lokman, hikmet ve ahlak eğitiminin örnek temsilcileri olarak sunulmaktadır. Bu şahsiyetlerin anlatılması, insanlara yalnızca geçmiş hakkında bilgi vermemekte; aynı zamanda *nasıl bir insan olunması gerektiği* konusunda rehberlik etmektedir.

Allah'ın değer vermesiyle insanların dünyevî şöhret anlayışı birbirinden farklıdır. Günümüzde insanlar çoğu zaman tanınmayı, görünür olmayı ve toplum tarafından kabul edilmeyi önemli bir hedef olarak görmektedir. Bunun için birçok toplumda anıt mezarlar, türbeler veya heykellerin yapılması hatırlanma isteğinin bir tezahürüdür. Ancak Kur'ân'ın değer anlayışı, insanların sahip olduğu şöhret ile gerçek değer arasında farklar mevcuttur. Bir insanın şehrinde, ülkesinde ve dünyada çok tanınması, onun mutlaka değerli olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim Kur'ân'da Nemrut, Firavun, Karun, Ebu Leheb ve şeytan gibi birçok makam sahibi, zengin ve bilgili isimlere de yer verilmekte ama bunlar gibi olmayın diye onlara benzemekten müminler sakındırılmaktadır. Kur'ân açısından asıl değer, Allah katındaki konum ve ahlaki niteliklerle belirlenmektedir. Kur'ân şöyle buyurur: "*Şüphesiz Allah katında en değerliniz, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır."* (Hucurât 49/13) Bu ayet, insan değerinin temel ölçüsünü ortaya koymaktadır. Buna göre insanı değerli kılan şey; makamı, serveti veya toplumdaki görünürlüğü değil, sahip olduğu iman ve ahlaktır.

Kur'ân'ın hayırla andığı kişiler de çoğu zaman dünyevi anlamda büyük güç sahibi kişiler değildir. Onların değeri, Allah'a bağlılıkları ve insanlığa bıraktıkları güzel mirastan kaynaklanmaktadır.

Kur'ân'da hatırlanma, insanın kendi hayatını anlamlandırması açısından önemli bir hedef olup bireysel ve toplumsal sorumlulukları olan bir hedeftir. Her insan, davranışlarının sadece kendisini değil, çevresini ve gelecek nesilleri de etkilediğini bilmelidir. Herkes, bulunduğu konumda olumlu bir iz bırakma imkânına sahiptir. Bunun için mutlaka büyük işler yapması gerekmez. Doğru sözlü olmak, insanlara faydalı olmak, adaletli davranmak ve güzel ahlak sahibi olmak da kalıcı değer oluşturmanın yollarındandır. Kur'ân'da şöyle buyurulur: "*Kim zerre kadar hayır yapmışsa onu görür."* (Zilzâl 99/7) Bu ayet, küçük görülen iyiliklerin bile Allah katında değer taşıdığını göstermektedir. Dolayısıyla hatırlanma, yalnızca büyük şahsiyetlere ait bir özellik değildir; her insanın kendi hayatında gerçekleştirebileceği ahlaki bir hedeftir.

Kur'ân'da anlatılan peygamberler ve salih kişiler, sadece bireysel hayatlarıyla değil, oluşturdukları manevi mirasla da önem taşımaktadır. Çünkü toplumların değerleri, büyük ölçüde örnek şahsiyetler aracılığıyla gelecek nesillere aktarılır. Bir toplumun ahlaki yapısının güçlenmesinde örnek insanların önemli bir rolü vardır (Bayraklı, 2000). Çünkü insanlar çoğu zaman değerleri teorik bilgilerden ziyade yaşayan örnekler üzerinden öğrenirler. Bu açıdan Kur'ân'ın hayırla andığı şahsiyetler, insanlığın ortak ahlaki hafızasının oluşmasına katkı sağlamaktadır. Onların hayatları, doğruluk, adalet, sabır ve merhamet gibi değerlerin nesilden nesile aktarılmasına aracılık etmektedir.

Kur'ân'da hayırla anılan şahsiyetlerin hayatlarından günümüz insanı için birçok ders çıkarmak mümkündür. Kur'ân, insanın değerini sahip olduklarıyla değil, taşıdığı erdemlerle ilişkilendirmektedir. Bu durum, günümüz toplumlarında maddi

başarı merkezli değer anlayışına karşı önemli bir hatırlatmadır. Hayırla anılan kişilerin hayatları, başarıya ulaşmanın sabır ve mücadele gerektirdiğini göstermektedir. İnsan, hayatını yalnızca kendi çıkarları için değil, başkalarına fayda sağlayacak şekilde düzenlemelidir. Kur'ân'ın örnek şahsiyetleri, inançları ile davranışları arasında uyum bulunan insanlardır. Bu durum, günümüz insanı için de önemli bir ahlaki ilkedir.

Özetle Kur'ân'da hatırlanma, insanın Allah ile ilişkisini, ahlaki değerlerini ve toplum üzerindeki etkisini kapsayan çok boyutlu bir konudur. Kur'ân'ın övgüyle bahsettiği şahsiyetlerin ortak özelliklerinin iman, takva, sabır, teslimiyet, doğruluk, merhamet ve insanlara faydalı olma gibi değerler olduğu görülmektedir. Kur'ân açısından gerçek kalıcılık, insanın sahip olduğu maddi imkânlarla değil; ortaya koyduğu güzel davranışlarla mümkündür. Bu nedenle hatırlanmak, yalnızca geçmişte yaşamış seçkin kişilere ait bir özellik değil, her insanın ulaşabileceği ahlaki bir hedeftir (Güler, 1998). Özetle Kur'ân'ın hayırla andığı şahsiyetler, insanlığa "nasıl yaşanması ve nasıl hatırlanması gerektiğini" gösteren örnek modellerdir. Onların hayatları, bireysel ve toplumsal ahlakın inşasında yol gösterici olmaya devam etmektedir.

Sonuç

Kur'ân'da hatırlanma, insanın Allah ile ilişkisini, ahlaki niteliğini ve toplumsal hafızadaki yerini belirleyen çok boyutlu bir değer alanına işaret etmektedir. Kur'ân'ın bazı şahsiyetleri özel olarak zikretmesi ve onları övgüyle anması, yalnızca tarihî bir bilgi aktarımı olarak değerlendirilmemelidir. Bu anlatımlar, ilahi mesajın temel değerlerini görünür kılmayı ve insanlara örnek şahsiyet modelleri sunmayı amaçlayan eğitsel ve ahlaki bir yöntem niteliği taşımaktadır.

Kur'ân'da hatırlanma, insanın sahip olduğu dünyevî özelliklerden ziyade onun imanî duruşu, ahlaki ilkeleri ve Allah'ın

rızasına yönelik çabasıyla ilişkilendirilmektedir. Kur'ân'da övgüyle zikredilen Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsmail, Hz. Yûsuf, Hz. Meryem ve Lokman gibi şahsiyetler farklı tarihsel şartlarda yaşamış olmalarına rağmen ortak birtakım değerleri temsil etmektedirler. Bu değerler; tevhid bilinci, teslimiyet, sabır, doğruluk, ihlas, iffet, hikmet ve insanlara faydalı olma şeklinde öne çıkmaktadır.

Kur'ân'da ilahi övgü ve makam, herhangi bir soy, makam veya sosyal statüye bağlı değildir. Kur'ân'ın değer ölçütü, insanın sahip olduğu imkânlardan çok, bu imkânları hangi ahlaki amaç doğrultusunda kullandığıdır. Bu yönüyle Kur'ân, insanın gerçek değerini görünür başarılarla değil; samimi inanç, güzel davranış ve sorumluluk bilinciyle temellendirmektedir.

Kur'ân'daki şahsiyet anlatımlarının önemli bir özelliği, geçmişte yaşamış kişileri idealize etmekten ziyade onların temsil ettiği ahlaki ilkeleri öne çıkarmasıdır. Hz. İbrahim'in tevhid mücadelesi, Hz. Musa'nın sorumluluk bilinci, Hz. Yûsuf'un iffet ve affediciliği, Hz. İsmail'in sadakati, Hz. Meryem'in teslimiyeti ve Lokman'ın hikmeti, bireysel ve toplumsal ahlakın farklı boyutlarını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Kur'ân'daki örnek şahsiyetler, belirli bir tarihsel döneme ait kişiler olmaktan öte, evrensel ahlaki değerlerin taşıyıcılarıdır.

Hatırlanma kavramı aynı zamanda Kur'ân'ın insan anlayışında kalıcı değer oluşturma düşüncesiyle yakından ilişkilidir. Kur'ân'a göre insanın dünya hayatındaki varlığı sınırlı olmakla birlikte, ortaya koyduğu güzel davranışlar ve bıraktığı olumlu etkiler sonraki nesiller üzerinde devam edebilmektedir. Hz. İbrahim hakkında "*sonradan gelenler arasında ona güzel bir ün bırakılması*" (Sâffât 37/108), bu anlayışın en açık örneklerinden biridir. Bu durum, Kur'ân'ın insanı yalnızca bireysel başarılarıyla değil, oluşturduğu ahlaki mirasla değerlendirdiğini göstermektedir.

Bununla birlikte Kur'ân'da hatırlanma, sadece içinde yaşadığı toplumda bir itibar kazanma anlamına gelmemektedir. Asıl belirleyici unsur, kişinin Allah katındaki değeridir. Bu nedenle Kur'ân'ın övdüğü şahsiyetler, insanların takdirini kazanmak amacıyla değil, Allah'a karşı sorumluluk bilinciyle hareket eden, iyi bir kul olmak için çalışan kimselerdir. Dolayısıyla hatırlanma, dışsal bir şöhret arayışından ziyade samimi bir kulluk anlayışının ve ahlaki tutarlılığın sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

Günümüz insanı açısından değerlendirildiğinde Kur'ân'ın bazı şahsiyetleri hatırlamayı emretmesi, değer merkezli bir hayat anlayışına çağrı niteliğindedir. Modern dönemde görünürlük, başarı ve toplumsal tanınırlık çoğu zaman ön plana çıkarken Kur'ân, kalıcı değerin ahlaki erdemler yoluyla oluşacağını vurgulamaktadır. Bu açıdan hatırlanma, bireyin kendisiyle, toplumuyla ve Yaratıcısıyla kurduğu ilişkinin olumlu bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Son olarak Kur'ân'da hatırlanma, iman, ahlak ve sorumluluk ekseninde şekillenen ilahi bir değer anlayışını ifade etmektedir. Kur'ân'ın öne çıkardığı bu şahsiyetler, insanlığın ortak ahlaki mirasına katkı sağlayan örnek modellerdir. Bu şahsiyetlerin incelenmesi, yalnızca geçmişin anlaşılmasına değil; aynı zamanda günümüz insanının ahlaki kimliğinin ve değer dünyasının yeniden değerlendirilmesine katkı sağlamaktadır.

Kaynakça

Abdülbâkî, M. F. (t.y.). *el-Muʿcemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Dârü'l-Hadîs.

Akdemir, F. (2018). Kur'ân bağlamında peygamberlerin sıfatları. *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(1), 51-84. https://izlik.org/JA27SR53YT

Akyüz, A. (2017). *Hz. Peygamber'in Duygu-Düşünce-Davranış-Konuşma Atlası*. Rağbet Yayınları.

Altuntaş, A. (2016). Kur'ân'da Tanıtılan Model Şahsiyet, Hz. Eyyûb. *Turkish Studies*, 11(5), 17–44. https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.9321

Aydar, H. (2001). Kur'ân'da Peygamber Kıssalarının Eğitim ve Öğretim Açısından Değeri. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (4), 25–48.

Aydın, M. A. (2002). Kur'ân'da İnsan ve Değerleri. *İslam Araştırmaları Dergisi*, (8), 1–24.

Bahar, H. (2008). Kur'ân'da Zikir Kavramı ve Anlam Alanı. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12(2), 55–78.

Baktır, M. (2003). Kur'ân'da Tanıtılan Model Şahsiyet, Hz. İbrahim. *EKEV Akademi Dergisi*, 7(14), 11–24.

Baş, E. (2018). Kişilik ve Karakter İnşasında Kur'ân'ın Sunduğu Güzel İnsan Modeli. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(2), 277–296.

Bayraklı, B. (2000). Kur'ân'da Ahlak Eğitimi ve İnsan Modeli. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (18), 37–62.

Bilgiz, M. (2006). Kur'ân'da Zikir Kavramının Anlam Alanı. *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, (25), 205–228.

Bilgiz, M. (2013). Kur'ân'da Nübüvvet (Peygamberlik). *Diyanet İlmi Dergi*, 49(1), 23–46.

Boynukalın, M. (2011). Tebliğ. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C. 40, ss. 222–225). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Bulut, H. İ. (2007). Kur'ân'da Peygamberlerin Örnekliği. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7(3), 45–70.

Cerrahoğlu, İ. (1970). Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti ve Gayesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (18), 67–92.

Cevherî, İ. H. (1987). *es-Sıhâh: Tâcü'l-lüga ve sıhâhu'l-Arabiyye* (A. A. Attâr, Düz.). Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn.

Çağrıcı, M. (1998). Hayır. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C. 17, ss. 43–46). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Çağrıcı, M. (2010). Şükür. *TDV İslâm ansiklopedisi* (C. 39, s. 259–261). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Demir, Ş. (2007). Kur'ân'da İnsan Tipleri ve Ahlaki Özellikleri. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (27), 1–26.

Demirci, M. (2013). *Kur'ân'ın Ana Konuları*. İFAV Yayınları.

Demirel, C. (2020). Kur'ân'a Göre İnsana Değer Katan Unsurlar. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11(25), 533–549. https://doi.org/10.35415/sirnakifd.795741

Dinçer, H. F. (2022). Kur'ân'da Hatırlatma Unsurları Olarak Ritüeller, Mekân, Zaman ve Olaylar. *Journal of Analytic Divinity*, 6(1), 316–336. https://doi.org/10.46595/jad.1104394

Diyanet İşleri Başkanlığı. (2020). *Kur'ân Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* (H. Karaman, İ. K. Dönmez, M. Çağrıcı, & S. Gümüş, Haz.; 5 Cilt). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Ebu'l-Hasen en-Nedvî, A. (2005). *Kur'ân'da adı geçen peygamberlerin hayatı*. Risale Yayınları.

Elmalılı, H. Y. (t.y.). *Hak dini Kur'ân dili* (9 Cilt). Azim Dağıtım.

Esen, M. (2011). Hz. İbrahim'in imanı ve tevhid mücadelesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52(2), 111-123. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001081

Ethem, M., & Topyay, Y. (2022). Mekke'de Hz. Muhammed'i teselli eden kıssalar (Hz. Musa örneğinde karşılaştırmalı tahlil). *Journal of Analytic Divinity*, 6(1), 122-147. https://doi.org/10.46595/jad.1094726

Gökçe, M. C. (2020). Tahkikî iman arayışında Hz. İbrahim örneği. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44, 265-287. https://doi.org/10.30623/harranilahiyatdergisi.818571

Güler, İ. (1998). Kur'ân'da Ahlakın Temel Dinamikleri. *İslâmiyât*, 1(4), 23–45.

Güneş, K. (2014). *Kur'ân'da Ahlak Kavramları*. Çıra Yayınları.

Halil b. Ahmed, E. A. (t.y.). *Kitâbu'l-Ayn* (M. Mahzûmî & İ. Sâmerrâî, Düz.). Mektebetü'l-Hilâl.

Harman, Ö. F. (2000). İbrâhim. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 21, ss. 272-273). TDV Yayınları.

Harman, Ö. F. (2006). Musa. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 31, ss. 207-213). TDV Yayınları.

İbn Fâris, A. (1972). *Mu'cemü mekâyîsi'l-lüga*. Dâru'l-Fikr.

İbn Manzûr, C. M. (1990). *Lisânu'l-Arab* (1. bs., C. 1-15). Dâru Sâdır.

İlhan, M. (2015). Kuran'da Peygamberin Görev ve Özellikleri. *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13(3), 87–118.

İsfahânî, R. (1992). *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* (S. A. Dâvûdî, Haz.). Dârü'l-Kalem.

Gümrükçüoğlu, S. (2014). *Kur'ân'da iletişim dili*. Etkileşim.

Kara, M. (2013). Kur'ân'da 'adâlet kavramı ve güncel değeri. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34(34), 137-172. https://doi.org/10.17120/omuifd.03751

Karagöz, İ. (2004). Kur'ân'da Takva Kavramı ve İnsan Davranışlarına Etkisi. *Diyanet İlmi Dergi*, 40(3), 7–28.

Karakuş, A. (2019). Hz. İbrâhim ve İbrâhimî bir duruş: Haniflik. İçinde A. Yargıcı & M. Öztürk (Ed.), *Uluslararası Hz. İbrâhim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı* (C. 1, ss. 172-187). Nida Yayıncılık.

Kaya, S. (2018). Kur'ân'da insanın değeri / The value of human in the Quran. *İlahiyat*, (1), 51-64.

Kayacan, M. (2016). *Kur'ân'da peygamberlere karşı tavırlar ve sonuçları*. Ekin Yayınları.

Kazanç, F. (2011). Tevhid inancı ve evrensel ahlak ilişkisi: Hz. İbrahim örneği. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi*, 9(1), 77-126. https://doi.org/10.18317/kader.33364

Kılıç, S. (1991). Kur'ân'da İnsan ve Ahlak. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (10), 1–25.

Kökver, M. (2018). "Hatırlama" ve Kur'âni bağlamda "zikir" ilişkisi. *Journal of Analytic Divinity*, 2(3), 48–62.

Kur'ân Yolu Tefsiri. (t.y.). Komisyon. (C. 4, ss. 585-586). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Kutluer, İ. (2000). İnsan. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C. 22, ss. 320–323). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Mukâtil b. Süleymân. (1989). *et-Tefsîrü'l-Mukâtil* (A. M. Şehhâte, Ed.; C. 3). Daru'l-Fikr.

Müslim, E. H. (Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc). (1955). *el-Câmiʿu's-sahîh*. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.

Nair, A. (2021). Gelenekle modernite arasında kalan gençliğe Kur'ân'dan rol modeller. *Tafsir*, 1(1), 1–21.

Özdemir, A. (2015). Kur'ân'da ihlas. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(2), 153-166.

Pişgin, Y. (2010). Kur'ân'da Sabır Kavramı ve Psikolojik Toyutları. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10(2), 85–110.

Râğıb el-İsfahânî, A. H. (1997). *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân* (S. A. Davudî, Düz.). Dâru'l-Kalem.

Soylu, A. (2024). Kur'ân'da Hz. İbrahim'in vasıf ve üstünlükleri. *Antakiyat*, 7(1), 43-61. https://izlik.org/JA85MS62AE

Şahin, M. S. (1997). Kur'ân'da Hz. İbrahim'in Şahsiyeti ve Tevhid Mücadelesi. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (12), 55–82.

Şimşek, M. S. (1998). Kur'ân Kıssalarının Anlatım Metodu ve Amaçları. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (8), 17–40.

Taberî, M. C. (2000). *Câmiʿu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (A. A. Türkî, Haz.; 26 Cilt). Müessesetü'r-Risâle.

Tatar, B. (2003). Kur'ân'da Ahlaki Değerlerin Temellendirilmesi. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (15), 7–30.

Uludağ, S. (1991). Amel. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C. 3, ss. 13–16). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Ünal, A. (2002). Kur'ân'da Örnek İnsan Modeli. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (5), 95–120.

Yerinde, A. (2022). Hz. Peygamber'in (s.a.s.) dilinden en üstün değerler. *Ağrı İslami İlimler Dergisi*, 6(11), 1–24.

Zebîdî, M. M. (1968). *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Dâru'l-Fikr.

Zemahşerî, M. Ö. (1987). *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl* (4 Cilt). Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî.


BİDGE