

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

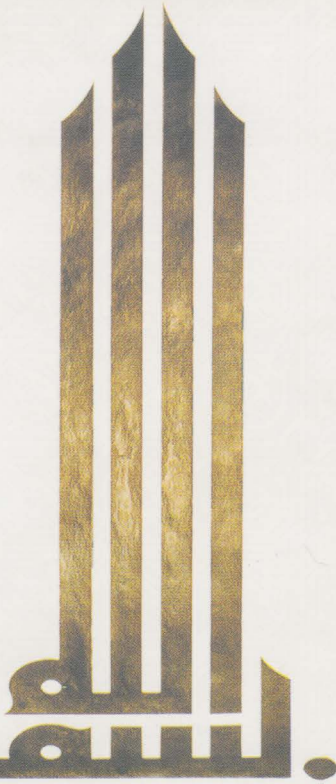
RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



Üslub ve Semantik Açıdan

Kur'ân ve Şefaât

Yaşar Düzenli



PINAR YAYINLARI

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

2.
BASKI

ÜSLUB VE SEMANTİK AÇIDAN KUR'ÂN VE ŞEFAAT

YAŞAR DÜZENLİ

1964 Erzurum Tortum doğumlu olup 1984'te Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde İlahiyat lisansını, aynı Üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Anabilim Dalı'nda 1987'de yüksek lisansını ve 1994'de doktorasını tamamladı. Bu dönem içerisinde, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde çalıştı. Başkanlığın İstanbul Haseki Eğitim Merkezi'nde açtığı I. Dönem Mastır ve Doktora İhtisas kursuna katıldı (1988-1990). 1995 yılında KTÜ Rize İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı'nda Yardımcı Doçent olarak göreve başladı. Bir süre Dekan Yardımcılığı görevini yürüttü. Buradan 1998 yılında ayrılarak, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aynı kadro ve bölüme geçiş yaptı. Burada Dekan Yardımcılığı da yapan Düzenli aynı Üniversite'de 2000 yılı Kasım ayından beri Doçent kadrosunda akademik çalışmalarını sürdürmektedir.

YAŞAR DÜZENLİ

Üslub ve Semantik Açıdan Kur'ân ve Şefaât



PINAR YAYINLARI

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

pınar yayınları

mega center c34 blok no: 340 kat:2

kocatepe mah. bayrampaşa - istanbul

tel: (0212) 640 01 23 fax: (0212) 640 01 25

bilgi@pinaryayinlari.com

üslub ve semantik açıdan

kur'ân ve şefaât

yaşar düzenli

pınar yayınları: 208

kur'an araştırmaları: 26

isbn 978-975-352-235-9

ikinci basım: ağustos 2008

dizgi-içdüzen-kapak: pro-j sanat

baskı: çalış ofset

cilt: yıldız mücellit

www.pinaryayinlari.com

İçindekiler

ÖNSÖZ	9
BİRİNCİ BÖLÜM	
KUR'ÂN DİLİ, ŞEFAAT DÜŞÜNCESİ VE TARİHİ ARKA PLANI	17
I-KUR'ÂN DİLİ	19
A. ARAPÇA VE GENEL ÇERÇEVESİ	19
B. GENEL OLARAK KUR'ÂN'IN ÜSLUB ÖZELLİKLERİ	24
C. BİLGİ AÇISINDAN KUR'ÂN'IN YER VERDİĞİ İKİ ALAN	30
II. ŞEFAAT DÜŞÜNCESİ VE TARİHİ ARKA PLANI.....	41
A. ŞEFAAT NE DEMEKTİR?	41
1. Sözlük Anlamı.....	42
2. Terim Anlamı ve (Kavrama Dönüşmesi)	43
3. Şefaât Dua mıdır?.....	50
B. ŞEFAATİN UNSURLARI.....	53
1. Meşfû' İleyh Kendisinden Şefaât Talep Edilen	53
2. Şefî' Şefaât Eden.....	53
3. Meşfû' Leh Kendisi İçin Şefaât Talep Edilen	54
4. Meşfû' Fîhi Şefaate Konu Olan Suç.....	54
C. ŞEFAATİN TARİHİ ARKA PLANI	54
1. Yahudi İnancında Ahiret ve Şefaât Düşüncesi	56
2. Hristiyan İnancında Ahiret ve Şefaât Düşüncesi.....	61
3. Mekke Müşrik İnancında Allah, Ahiret ve Şefaât Düşüncesi ..	63

a. Cahiliye Araplarının Allah İnancıları.....	63
b. Cahiliye Araplarının Ahiret İnancıları	76
4. Şefaât ve Geçerli Olduğu Alan	82
5. Kur'ân'da Ahiret İnancı ve Temel İlkeler (Muhkemât)	87
6. Şefaât Müteşâbihattan mıdır?	100

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN'DA ŞEFAAT VE İZİN KAVRAMLARI 115

I. KUR'ÂN'IN ŞEFAATLE İLGİLİ İZLEDİĞİ SEYİR	117
A. BÜTÜNÜYLE ŞEFAAT DÜŞÜNCESİNİ REDDEDEN ÂYETLER	119
1. 2/Müddessir (74): 48.....	119
2. 39/A'râf (7): 53	122
3. 41/Yâsîn (36): 23-24.....	124
4. 47/Şuarâ (26): 100-101	125
5. 51/Yûnus (10): 17-18.....	127
6. 55/ En'âm (6): 51	128
7. 55/ En'âm (6): 94	130
8. 55/ En'âm (6): 70	134
9. 59/ Zümer (39): 43-44.....	137
10. 60/ Mü'min (40): 16-20	140
11. 84/ Rûm (30): 11-14	147
12. 87/ Bakara (2): 48, 123.....	150
13. 87/ Bakara (2): 254	156
B. ŞEFAATE İSTİSNA GETİRİLMESİ.....	161
1. Şefaât Edecekler (Şâfi) Açısından	161
a. 44/ Meryem (19): 85-87	161
b. 45/ Tâhâ (20): 109-110	165
c. 58/ Sebe' (34): 23.....	167
d. 63/Zuhrûf (43): 86	171
e. 87/ Bakara (2): 255	174
2. Şefaât Edilecekler (Meşfû') Açısından	177
a. 23/Necm (53): 26.....	177
b. 73/Enbiya (21): 26-28	180
ŞEFAATLE İLGİLİ ÂYETLERİN NÜZUL SIRASINA GÖRE DİZİNİ	187

II. ŞEFAAT KONUSUNDA ANAHTAR KAVRAM: İZİN	197
A. İZİN KAVRAMININ SÖZLÜK ANLAMI	199
B. KUR'ÂN'DA İZİN KAVRAMI	202
1. Ahirete/Gayba Dair İzin	202
a. 25/ Kadir (97): 4	202
b. 62/ Şûrâ (42): 51	204
c. 87/ Bakara (2): 97-98	206
d. 52/ Hûd (11): 105	207
e. 72/ İbrahim (14): 23	211
f. 87/Bakara (2): 221	211
2. Âyet Ve Allah'ın İzni.....	213
a. 60/Mü'min (40): 7	213
b. 89/Âl-i İmrân (3): 49	218
c. 112/ Mâide (5): 110	219
3. Savaş Ve İzin	220
a. 38/Enfâl (8): 66	220
b. 101/Haşr (59): 5	229
4. Kevnî Olaylar Ve İzin	231
a. 39/ A'râf (7): 58	231
b. 103/ Hacc (22): 65	233
5. Psişik Olaylar Ve İzin.....	235
a. 43/Fâtır (35): 32	235
b. 51/ Yûnus (10): 100	237
c. 89/ Âli İmrân(3): 145	240
d. 58/ Sebe' (34): 12	247
e. 72/ İbrahim (14): 1, 25	250
f. 87/Bakara (2): 102	254
g. 87/ Bakara (2): 213.....	266
İZİN İLE İLGİLİ ÂYETLERİN NÜZUL SIRASINA GÖRE DİZİNİ	271
C- KUR'ÂN'DA BİR İFADE TARZI OLARAK: İSTİSNA	279
SONUÇ	287
BİBLİYOGRAFYA	307
İNDEKS	315

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı Geçen Eser
a.g.m.	: Adı Geçen Makale
A.Ü.İ.F.D.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: Bin.
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
çev.	: Çeviren
h.	: Hicri
H.z.	: Hazreti
Ktp.	: Kütüphanesi
ö.	: Ölümü
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
Slm.	: Süleymaniye
terc.	: Tercüme Eden
thk.	: Tahkik Eden
ts.	: Tarihsiz
T.D.V.İ.A.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

Önsöz

Gerek nüzul açısından inen ilk surede (96/1) ve gerekse tertip doğrultusunda birinci sure olan Fatiha'da (1/1) tüm âlemlerin Rabbi olma vasfını, ilk gerçek olarak bize hatırlatan ve böylece Rahman ve Rahim sıfatlarının yegâne ve mutlak sahibi olarak insanı kendisinden başkasına muhtaç olmaktan kurtaran Allah'a hamd olsun. Sadece Allah'a gönül bağlamanın en mükemmel örneği ve gönlün derinliklerinden gelen coşku ile yalnız O'na "Rabbim" diyerek, O'nunla dostluğun hayranlık veren pratiklerini gösteren tüm elçilere, bhusus son elçi Muhammed (a.s)'a selam olsun.

Kur'ân-ı Kerim, Allah'ın, tüm elçilerine kendisinden başka ilah olmadığını ve genelde bütün varlık dünyasının zorunlu, insanların ise özgür iradeleri doğrultusunda kulluk görevlerini sadece Kendisine yapmaları gerektiğini vahyettiğini haber vermektedir. (21/25; 16/2). Kur'ân, bu tür vahiy yoluyla iletilen ilahi haberleri, **din** olarak nitelemekte ve katında din adına geçerli olacak yegâne ilke ve inançların bunlar olduğunu bildirmektedir (3/19,85). Bir başka ifadeyle bu ilkeler **hak** ola-

nı temsil ederken, din adına bunların dışında kalanlar **batıl** olarak nitelenmektedir (10/32). Allah haktır ve yegânedir (20/114). Gerçekte hiçbir ortağı olmadığı gibi, insanların kendisine şu veya bu yolla herhangi bir varlığı mutlaklaştırmak suretiyle, herhangi bir isim veya sıfatı konusunda ortak koşmalarına asla müsaade ve musamaha göstermemektedir. Vahyedilen dinin esasını, Allah'ın ilah olarak yegâne oluşu; yani Tevhid inancı oluşturmaktadır.

Tevhid inancının insanın kabul veya reddetme açısından ilgili olduğu alan yeryüzüdür. Çünkü sınanma maksadıyla burada bulunan insan dilerse bu inancı reddebilir. Ona böyle bir hak verilmiştir (18/29). Ancak yine de hatırlamak gerekir ki, insanın bu gerçeği kabul veya reddetmesi, mutlak anlamda geçerli olan hakikati değiştirmez; sadece bu o insanın kendi zihninde bir parçalanmayı ve tersyüz olmayı doğurur. Allah ise, kendisinin belirlediği mutlak yasalarını kesintisiz sürdürür. Bütün bunlar, bu dünya ölçeğindedir. Ne var ki, ölüm ötesi ölümsüz hayatta bütün bu tercih ve dileme süreçleri ortadan kalkmıştır. Yetki ve etki her halükarda bir, tek, yegâne ve mutlak olan Allah'a aittir (40/16).

Tevhid inancına göre Allah kendisini **el-Mü'min** olarak niteler (59/23) ve kendisine imanla mukabele eden mü'minin bütün inanç, amel, davranış, algılama ve değerlendirmeye yönelik tüm düşünsel ve eylemsel dünyasının merkezini oluşturur ve hiçbir boşluk da bırakmaz. Onun dışında olan herşey, sadece böyle bir anlayış üzere örülü bir dünya için vesile durumundadır (5/35). Buna göre bir mü'min açısından dünya ve ahirette olmazsa olmaz olan sadece Allah'tır. Hidayet üzere olan mü'minler, esasen böyle bir hakları olmadığından dolayı hiçbir varlığı, Allah'a ait olan bu alana; yani uluhiyyet alanına dâhil edemezler. Çünkü bu bir zulümdür; imana zulmü bulaştırmak ve karıştırmaktır (6/82).

Ne var ki öteden beri çoğunlukla âdemoğlu, Allah'ı hakkıy-

la tanıyamama (6/91; 22/74; 39/67) ve dolayısıyla sahih bir inanca sahip olamamanın oluşturduğu bir ortamda, göremediği bir Allah'a inanmanın yüklediği sorumluluktan/emanetten kaçınarak, müşahade edilen kimi varlıklara olağanüstü yetkiler yükleyerek, kendi insani sorumluluğundan kaçınma yolunu tercih etmiştir. Ancak bu durum sanaldır. Çünkü Allah, kendilerine olağanüstü etki ve yetkiler yüklenen varlıklara böyle bir imkân vermemiştir. (7/71; 12/40; 53/23)

İnsanlardan bazıları, vehimlerden üretilen olağanüstü etki ve yetkilerle donatılmış bu tür şahıslardan, bu dünyada birtakım beklentiler içerisine girerken (36/74; 21/43), bazıları sadece ahirette, bazıları da hem dünya da, hem de ahirette değişik beklentiler içerisine girmişlerdir. Sonuç itibariyle aynı mantık yapısının farklı uzantıları olarak karşımıza çıkan bu tür inançlar, Allah'ın berisinde değişik isimler altında birçok yarı ilahın doğmasına sebebiyet vermiştir.

Soyut olana inanmanın zorluğuna katlanamayan âdemoğlu, somut varlıklar peşine düşerek, gayb olan Allah'a da O'na gördükleriyle sadece mukayese ederek değil, çoğu zaman birbirbir özdeşleştirerek inanmaya başlamıştır. Antropomorfist anlayış olarak tarih sahnesinde yerini alan bu yaklaşım tarzını Kur'ân, *"Onların çoğu şirk koşmadan Allah'a inanmazlar"* (12/106) şeklinde değerlendirmektedir. Buna göre Allah bir kraldır. Kral, ne düzeyde güçlü olursa olsun, her halükarda yardımcıya, aracıya, bilgilendirilmeye ihtiyaç duyacaktır. Sorun sadece Allah açısından değil, O'nunla ilişki ve irtibat kuracak kişi açısından daha büyük oranda söz konusudur. Bu sebeple kralın nezdinde sözü geçerli olabilecek itibarlı kişilerle yakınlık kurmak suretiyle, onun iyilik ve ihsanına nail olmak, öfkesinden de emin olmak takip edilecek yegâne yol olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerçekte şefaât düşüncesi bu türden bir anlayışın ürünü olarak doğmuş ve gelişmesi de büyük oranda bu bağlamda gerçekleşmiştir.

Kur'ân, kendi elleriyle yapıkları melekleri ve zihinlerinde oluşturdukları farklı yüce ruhları temsil eden sembollere ibadet eden, bu ibadetleri vesilesiyle Allah'a yakınlaşabileceğini ve bu varlıkların Allah katında kendileri için şefaataçı olacağını açıkca söyleyen bir toplumda, Tevhid inancını gönüllere nakşetmek için nazil olmuş bir kitaptır. Kur'ân'ın, Tevhid inancını anlatım tarzının, tedricî, hitap ettiği toplumun temel değer yargılarını, örf ve adetlerini dikkate alan, böylece bağcı dövmek değil, üzüm yeme yolunu tercih eden bir üslup takip ederek, kırıp dökmeden, ilahi rehberliği bütün boyutlarıyla ortaya koymak olduğu görülmektedir. Kur'ân, asla hitap ettiği kavmin mantığına mahkûm olmamış, bilakis bu mantığı değiştirmeye gelmiş bir kitaptır. Ancak onun gerçekleştirdiği değişim, tepeden, baskıcı bir yöntemle ve muhatap kitleyi ve onların anlayış ve davranışlarını yok sayarak değil, bilakis onların arasına girerek, bir bakıma onlarla birlikte yaşayarak, onların dilini ve dile dayalı tüm argümanlarını kullanarak gerçekleşmiştir.

İşte şefaata konusu da Kur'ân'ın, muhatap toplumda son derece köklü ve o derece belirleyici bir nitelikte bulunduğu ve kendi temel ilkeleriyle çatıştığı için değiştirilmesi kaçınılmaz olarak gördüğü bir inanç tarzıdır. İfade etmek gerekir ki, Kur'ân'ın, emanet olarak isimlendirdiği (33/72) sorumluluk bilincinin yok olduğu tüm toplumlarda, bu türden inançların olması kaçınılmazdır. Temel mesajlarından birisi olarak; Allah hiç kimseye taşıyabileceğinden daha fazlasını yüklemeyiz, kişinin yaptığı her iyilik kendi lehinedir, her kötülük de kendi aleyhine (2/286) diyen bir kitabın ise, bu türden bir inancı ilkesel anlamda bağrına basması mümkün değildir. Ne var ki, bu inancın tashihiini kendine mahsus bir üslupla yapmıştır.

Bundan dolayı biz, çalışma konusu yaptığımız bu meseleyi, Kur'ân'ın nüzul süreci doğrultusunda kullandığı üslup çer-

çevesinde değerlendirmeye, anlamaya ve analiz etmeye çalıştık. Analizlerimizi doğrudan Kur'an'la sınırlı tuttuk. Çalışmamıza konu olan hemen tüm âyetleri, nüzul süreçlerini olabildiğince dikkate alarak anlamaya çalıştık. Olabildiğince diye kayıt düşünüyoruz, çünkü bu husustaki sıralalamaların ictihadi olduğunu, tarihi rivayet ve işaretlerden hareketle yapıldığını, bununsa her halükarda kesin bir bilgi olmadığının farkındayız. Ancak yine de elimizdeki malzemenin bize bir fikir verebilecek düzeyde olduğunu da hatırlatmak gerekir. Bu yöntemi önemseyeceğimizi burada belirtmek isterim. Nüzul sürecinin, İslam dünya görüşü açısından bir yol haritası mesabesinde olduğunu düşünüyoruz. Bu yöntemle, bir bakıma perşembenin geleceğini, çarşambadan görmek mümkün olmaktadır. Bu noktada elimizde bulunan tefsir kaynaklarından azami derecede yararlanmaya çalıştık. Bir bakıma, çalışmamızın ana kaynağını, Kur'an ve onun ilk dönemden itibaren yazılmış tefsirlerinden ulaşabildiklerimiz oluşturmaktadır.

Konumuzla ilgili hadislerle yer vermedik. Bunun zikretmem gereken sebeplerinden birincisi, çalışmanın tefsir alanında yapılmış olmasıdır. Dolayısıyla Kur'an'ı merkeze alması bir çalışma olma özelliği taşımaktadır. Elbette bu ifade karşısında, Kur'an ve sünnet bütünlüğü veya ilişkisi açısından hemen bazı kuşku ve eleştirilerin gelebileceğinin farkındayız. Ne var ki biz, konuyu bu tarz bir tartışma zemininin dışında tutarak, konunun tabiatı açısından böyle bir yol izlemeyi tercih etmiş bulunmaktayız. Kabul etmemiz gerekir ki özellikle ahirette şefaath meselesi gaybi bir konudur. Dolayısıyla; gaybi bir konunun inanç dünyasına inebilmesi için, haber-i sâdık'a bağlı kalmak zorunludur. Ancak haber-i sâdık'a bağlı kalmak da yeterli olmayabilir. Zira gaybî bir konunun zaruri bir inanç ilkesini oluşturabilmesi için, o konuyla ilgili haberin hem sübut ve hem de delalet bakımından katıyyet ifade etmesi gerekir. Bu sebeple, sübut bakımından kat'i olan

Kur'ân'ın, şefaât konusunda söylediklerinin delalet açısından da neyi ifade ettiğinin bir bütünlük içerisinde ortaya konulması gerekmektedir.

Konunun, müslümanların gündemine daha çok hadislerle girdiği ve bu yolla hemen her zaman güncelliğini koruduğu, bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır. Hadislerin iman edilmesi zorunlu inanç ilkeleri oluşturup oluşturmayacakları, daha teknik bir ifadeyle, ahad haberlerin inanç esasları açısından neyi ifade ettiği hususu bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Ancak konuyla ilgili hadislerin metin ve senetleriyle ilgili yapılan çalışmalar bulunmaktadır.¹ Bu çalışmalarla ulaşılan sonuçlara göre; tarih boyunca kökleşen şefaât hakkındaki yanlış kanaat, konuyla ilgili hadislerin bir bütün olarak ele alınmadan, Kur'ân'ın ruhuna uygun değerlendirilmemiş olmasından kaynaklanmıştır. Kur'ân'ın açık ve kesin olarak zikretmediği akideye bağlı bir konu, tek taraflı rivayetlerden hareketle ve bu rivayetlerin yalnızca isnadlarına bakıp sahih kabul edilerek kesin bir inanç haline getirilmiştir.² Bir başka husus ise, şefaât konusunda ilk devir kaynaklarında bir veya iki olan hadis sayısının daha sonraki devir kaynaklarında artış gösterip çoğalması, konunun güncelliğini yitirmesine paralel olarak da azalma göstermesidir.³

Bunlarla birlikte şunu da ifade etmeliyiz ki biz, şefaât konusunun sağlıklı olarak anlaşılması meselesinin, peygamberî bir açıklamanın zorunluluğunu gerekli kılmadığı kanaatini taşımaktayız. Peygamber'in Kur'ân'ın tefsiri çerçevesinde biliyoruz ki ancak Peygamber tarafından vuzuha kavuşturulmasıyla anlaşılabilen metinler, onun tarafından açıklanmıştır ve bunların sayısının da çok olmadığı hadis kitaplarının tefsir bölümlerinin taranması suretiyle ortaya çıkmaktadır.⁴ Bir rakam vermek gerekirse, Hz. Peygamber'in sözlü beyanları tefsirin %4'ünü oluşturmaktadır.⁵ Dolayısıyla şefaât ile ilgili olarak geçen Kur'ân pasajlarının doğrudan açıklaması bağlamında

peygamberin tefsiri bulunmamaktadır ve ilgili ayetler böyle bir tefsire ihtiyaç duyacak nitelikte de değildirler.

Ne var ki, şefaatin geçerliliği konusuna Kur'an'ın gerekli desteği vermemesi ve dayanak olarak kullanılan hadislerin de, ahad olması nedeniyle⁶ itikadi konularda delil teşkil etmeyeceği hatırlanınca, şefaahat hadislerinin manevi mütevatir olduğu üzerinde durulmuştur.⁷ Hatta o kadar ki, ahirette şefaatin olmayacağına dair Kur'an'da yer alan son derece açık ifadelerin (2/48), kâfirlere yönelik olduğu ve mü'minlere hitap etmediği, şefaahat konusundaki icma'a ve mü'minlere şefaatin olacağı hususundaki hadislerin mütevatir olmasına dayandırılarak söylenebilmiştir.⁸ Şüphesiz biz burada, hadislerin ne oranda mütevatir olup-olmadıkları, manevi mütevatir kavramının neye tekabül ettiği gibi tartışmalara girmek istemiyoruz. Çünkü bu çalışma açısından böylesi bir tartışmayı gerekli ve anlamlı bulmuyoruz.⁹

Bu mülâhazalarla sürdürdüğümüz çalışmamızı iki ana bölüm halinde oluşturmayı uygun bulduk. İlk bölümde, Kur'an dili hakkında kısa bazı hatırlatmalar yapmayı yeğledik. Bu hususla biraz da, uzun yıllar Kur'an'ın anlaşılamayacağı veya en azından özel birtakım kişiler dışında hiç kimsenin anlayamayacağı, çünkü onun her bir harfinin binlerce anlamı olduğu şeklindeki popüler anlayışın aksine, Kur'an'ın, gerekli dil, tarih ve usul bilgisine sahip olan herkes tarafından kendi istidat ve imkânlarına paralel olarak anlaşılabilceğini ortaya koymaya çalıştık. Bu bölüm içerisinde ayrıca, şefaatin terim anlamı ve bu anlamdan hareketle kavramlaşması ve terimin bu gün kullanılan şekliyle kavramlaşmasını sağlayan tarihi arka planını ortaya koymaya çalıştık. Bilhassa Kur'an'ın şefaate dair pasajlarının mütekellimin muradına uygun olarak anlaşılması bakımından, sözün hangi tarihi bağlam içerisinde söylendiğinin bilinmesi son derece önemlidir. Böylece mütekellimin muradı yakalanmış ve söz parçalanmamış olur. Bu arada

Kur'ân'ın muhatabına sunduğu bütüncül dünya görüşünün kavranması ve söylenen sözün bu dünya görüşü içerisinde neyi ifade ettiği ve hangi temel ilke ile bütünleştiğinin görülmesi bakımından, hem tarihi arka plan ve hem de özellikle ahirete dair temel ilkelere yer verilmesi gerekli idi. Bundan dolayı bu konuyu biraz geniş tutarak, şefaate ilgili âyetler için zemin oluşturmaya çalıştık.

İkinci bölüm de doğrudan şefaate ilgili âyetlerin tahlil ve tefsirlerine yer verilmiştir. İlgili âyetler nüzul süreçleri dikkate alınarak kendi içerisinde kategorik tasnife tabi tutulmuştur. Bu bölümde bizce şefaate kavramının anlaşılmasında anahtar mesabesinde olan “izin” kavramı ve ilahi meşiet anlayışı üzerinde durulmuştur ki, bu konu başlı başına bir çalışmadır. Çünkü Kur'ân-ı Kerim'de bu kavramlara bağlı olarak anlatılan ve kelâmî anlamda problematik olarak karşımızda duran bir kısım meselelerin çözümü noktasında açılımlar sağlanmaya çalışılmıştır. Tahlillerine yer verdiğimiz âyetler için örneğin, 60/ Mü'min (40): 16-20 şeklinde kullandığımız başlıklandırma, ilk rakamlar müslüman müelliflerin yaptığı surelerin nüzul sırası sıralaması, sure isminden sonraki rakam, elimizdeki mevcut mushaftaki tertip sıra numarası, son rakamlar ise âyet numarasıdır. Ayrıca metin içerisinde (11/15) tarzında kullandığımız referanslarda da, ilk rakam mevcut tertipteki sure numarasını, ikinci rakam da âyet numarasını ifade etmektedir.

Çalışmamızın, murâd-ı ilahinin bir bütünlük içerisinde sağlıklı olarak anlaşılmasına bir katkı sağlamasını Allah'tan diler, emeği geçen arkadaş ve hocalarıma teşekkür ederim.

Şüphesiz her şeyin en doğrusunu sadece Allah bilir.

BİRİNCİ BÖLÜM

Kur'ân Dili, Şefaât Düşüncesi ve Tarihi Arka Planı

I- Kur'ân Dili

A. Arapça ve Genel Çerçevesi

Bilindiği gibi Kur'ân-ı Kerim, miladi 7. asrın başlarında, çoğunlukla okuma yazması olmayan bir toplumda (62/2), ümmi olan bir insan (7/157–158) vasıtasıyla, Allah'ın tarihe müdahalesi, anlam arayışı içinde olan tüm insanoğluna ilahi bir mukabelesidir. Ümmi olan bu toplum, Hicaz bölgesindeki Mekke şehrinde yaşayan Arap toplumdur. O'nun aracılığıyla müdahalenin gerçekleştiği şahıs ise, 40 yaşına kadar içinde bulunduğu Arap toplumunun tarihi ve kültürel atmosferinde büyümüş olan Hz. Muhammed (a.s)'dır. Toplumun dili, içerisinde bulunulan coğrafi yapının tabii bir sonucu olarak, kendilerini hem ekonomik ve hem de kültürel açıdan yakından etkilediği için daha çok tedavülde bulunan deveden dolayı, *deve dili* şeklinde nitelenen Arapça'dır.¹⁰ Kur'ân da işte bu Arapça ile nazil olmuştur. Dolayısıyla Kur'ân'ın dili Arapça'dır. Ancak burada altı çizilmesi gereken bir husus vardır: Kur'ân'ın Arap diliyle nazil olması derken, Arap dilinin tarihin belli bir evresinde konuşulduğu şeklini

kastediyoruz. Bu yüzden “Kur’ân’ın anlaşılması için Arap dilinin bilinmesi gerekir” denildiği zaman kastedilen, Kur’ân’ın nazil olduğu dönemde konuşulan Arap dilidir. Çünkü Kur’ân’da kullanılan kelimeler ve dil kuralları bütünüyle Arapların bildikleri ve kullanageldikleri kelimeler ve kurallardır. Bu aynı zamanda Peygamber’in konuştuğu dildir. Kur’ân bunu açıkça belirtmektedir: “Biz o Kur’ân’ı senin dilinle indirerek kolaylaştırdık ki, Allah’a karşı sorumluluk bilinci taşıyan kimseleri onunla müjdeleyip, boş bir inatla direnip duranları onunla uyarasın.” (19/97) Bir bakıma Kur’ân, Peygamber’in diliyle indirilmesinin gerekçesini ortaya koymuştur: Anlaşılmasını ve rehber olarak yararlanılmasını daha da kolaylaştırmak. Başka bir ifade ile, bu dile aşina olan veya onu öğrenen herkesin ondaki mesaja ulaşmasını mümkün hale getirmek.

Bilindiği gibi dil, bir topluma mensup fertlerin anlaşma aracı olarak müşterek söz işaretlerini kullanmalarından meydana gelen bir sistemdir. Bu sosyal bir olgudur. Herhangi bir dil, o dili kullanan millete özgü bir sembolik sistemdir ki, isteğini anlatmak isteyen toplum üyesi, buna başvurmak zorunda kalır.¹¹ Her toplumun kendisine ait bir dili bulunmaktadır ve dil ile toplum ve toplumun hayata ilişkin oluşturduğu anlam örgüsü arasında sıkı bir ilişki vardır. Bir halkın bütün hayatı, özellikle kendine has düşünce kategorilerini, dünya görüşlerini, estetik ve ahlaki değerlerini içine alan kültür ve düşünce sahası, kullanılan dilde saklıdır. Her dil bünyesinde, içinde geliştiği kültür sahasının geçmişteki tecrübesini saklar.¹²

Bu anlamdaki dil’in karşılığı Kur’ân-ı Kerim’de “lisan” olarak geçer¹³ ve Kur’ân kendisini “Arapça bir lisan” (46/12) olarak niteler. Bu niteleme şu anlama da gelmektedir: Arap dilinde kelime sonlarına ait irâb, garîb ve bilhassa Arap edebiyatı açısından; hakikat ve bütün çeşitleriyle mecâz, kinâye, mesel olarak kullanılan tüm söz sanatlarının benzerleri Kur’ân’da da

vardır¹⁴ ve Kur'ân'ı okuyup anlamanın ilk şartı olarak, işte bu dilin bilinmesi gerekir. Kur'ân'da kullanılan Arap dili bilindiği takdirde, hem Kur'ân'ın muhatabında oluşturmak istediği dünya görüşü¹⁵ ve hem de indiği nüzul ortamına olan vukufiyetle, onun beşere ulaştırmak istediği mesaj anlaşılacaktır. Bu noktada beşeri algının sınırlarını aşan yeni ve gizemli yollara ihtiyaç yoktur. Burada yanlış anlaşılmamak için şu hususu da belirtmemiz gerekmektedir. Bizim burada Arap dilinin bilinmesine ilişkin üzerinde durduğumuz husus, Kur'ân metninin doğru olarak anlaşılmasına yönelik bir hassasiyettir. Bu ifadenin karşılığı, "ilahi mesaja kulak vermek isteyen herkesin mutlaka Arapça bilmesi gerekir" şeklindeki bir yaklaşım değildir. Ancak, nihayetinde ilahi mesajın kaynağı Kur'ân ise, Arapça bilmeyenlerin ondan istifadesi, bu işin uzmanlarınca yapılmış çeviri ve tefsirlerinden yararlanmak olacaktır ki, bizim de burada bahis konusu yaptığımız, işte bu uzmanların sahip olması gerekli formasyonlarıyla ilgilidir.

Kur'ân, kendisini **arabî bir hüküm (13/37)**, **arabî bir hitabe (20/113)**, **arabî bir lisan (46/12; 16/103)**, aynı zamanda hem kendisi açık olan hem de gerçeğin özünü apaçık gösteren¹⁶ (mübîn) Arapça bir söylem (16/103; 26/195) olarak tanımlarken, bu durumu da "Biz her elçiyi, mutlaka kendi halkının diliyle (vahyedilmiş bir mesajla) gönderdik ki, (hakkı) onlara açık bir biçimde ulaştırabilsin" (14/4) şeklinde gerekçelendirmiştir.

Arapça, sahip olduğu ses ahengi, kelime yapısı, fiil çekimindeki ve telaffuzundaki kaideleri bakımından diğer dillerden farklıdır ve bu konuda başka dillerle mukayesesi zordur. En küçük bir açıklığı ve teferruatı bile zayi etmeksizin bu dil, veciz ve özlü ifadeler taşır. Sadece zamirler değil, aynı zamanda fiiller çekilirken şahıslar dahi dişî ve erkek şeklinde birbirinden ayrılmaktadır. Kelimelerinin son harflerinin cümledeki yer ve durumuna göre tasrif edilip seslendirilmeleri imkânı

yanında lûgat sahasında inanılmaz zenginliği, her çeşit düşünceyi ve en ince farkları -takdire şayan bir zarafetle- ifade noktasında bu dili son derece kudretli hale getirmektedir.¹⁷

Bundan dolayı, Kur'ân'ın anlaşılmasında asla göz ardı edilemeyecek temel ilkelerden birisi olarak, Arap dilinin iyi derecede bilinmesi üzerinde -başlangıçtan bugüne kadar- ısrarla durulmuştur. Arap dili ise, daha çok şifahi olarak ve şiirle muhafaza edilmiştir. Bundan dolayı “*şiir Arabın divanıdır*” denilerek, Kur'ân'da anlaşılması problemlili bazı kelimelerin manaları, Arap şiirine müracaat edilerek anlaşılmaya çalışılmıştır.¹⁸

Yeri gelmişken burada bir başka hususa kısaca temas etmekte yarar görmekteyiz. Kur'ân lisanının Arapça olması, öteden beri Arap dilinin, Allah'ın Arapça konuşan bir Peygamber vasıtasıyla tarihe müdahale etmesinin bir vasıtası olarak kullanılmasının ötesinde, bu dilin bizatihi kendisine kutsiyet atfedilen tezlerin oluşturulmasına sebep olmuştur.¹⁹ Ancak Kur'ân-ı Kerim, bu tür tezlere asla iltifat etmemiş, kendisinin Arapça oluşunun nedenini, “anlaşılma” (12/2) olarak belirtmiş ve şöyle gerekçelendirmiştir: “*Eğer bu (ilahi kelam) Arapça dışında bir dilde (indirilmiş) hitabe olmasını dileydik, onlar, bu defa neden onun mesajları anlaşılır bir şekilde ifade edilmemiş? Hayret! Arapça dışında bir dil(de indirilmiş bir mesaj bu) ve (tebliğ eden de) bir Arap (elçi) diyeceklerdi*” (41/44)

Kur'ân Dili'ne ilişkin sorulan bir başka soru da şudur: Aca ba Kur'ân Dili, nüzulünden önce Arapların kendi aralarında konuştukları dille birebir örtüşmekte midir, yoksa bu niteliği ile birlikte, daha farklı ayrıcalıkları olan bir dil midir? Bu sorunun cevabında, temel ilke olarak Kur'ân Dili'nin Arap Dili olduğu yadsınamaz bir gerçek olarak kabul edilmekle beraber, bu durumun, bu iki lisanın kendi içinde birebir tekâbüliyetinden bahsetmek için yeterli dayanak teşkil etmediği vurgulanmaktadır. Çünkü Arap Dili, son tahlilde, Arap toplumunun kendi bireyleri arasında bir iletişim vasıtası iken, Kur'ân Dili,

Allah ile bütün bir insanlık ailesinin iletişim vasıtasıdır. Bundan dolayı, gerek üslubunda ve gerekse kelime ve cümlelerin terkinde asla göz ardı edilemeyecek düzeyde farklılıklar bulunmaktadır.²⁰

Yeniden ifade etmek gerekirse Kur'ân Dili, kullandığı kelime ve terkiplerin delaletleri, -insanlar arası bir iletişim vasıtası olarak değil de- insan Allah iletişiminin vasıtası olması ve kurduğu cümlelerin terkihi yönüyle son derece ince, sağlam ve şümullü olması bakımından Arap dili karşısında farklılık arz etmektedir.²¹

Kendisine eşdeğer seviyede bir benzerinin getirilmesi için meydan okuması karşısında (10/38; 17/88; 11/13), meşhur Arap edebiyatçılarından içine düştükleri acze dair tarihi kaynaklarda yer alan bilgiler,²² her halükarda Kur'ân Dili'nin, yerleşik Arap Dili'ne karşı mümeyyiz özelliklerine işaret etmektedir.²³

Bilhassa oluşturmak istediği *dünya görüşüne* temel teşkil edecek kavramların oluşma sürecinde Kur'ân-ı Kerim, birçok terime, nüzul dönemindeki tedriciliğe paralel olarak anlamlar katmış ve bir bakıma bu terimleri kendisine ait kılmıştır. Böylece Arap dilinde var olan kelimelerden kurulu bir Kur'an terminolojisi oluşmuştur. Oluşan bu yeni terminolojinin farkına varmış olan Kur'ân yorumcuları, bu alanda da son derece önemli çalışmalar ortaya koymuşlardır.²⁴ Bu noktada sadece *Salât, Zekât, Küfür, Ribâ, Rab, Hamd* vs. kavramlarını tahlil etmek bile yeterli bir kanaat edinilmesini sağlayacaktır.²⁵

Nüzul süreci sonunda belirli bir anlam kazanarak kavramlaşan bir kelimeyi, bu dönemden sonra gelen okuyucu, sonradan oluşan bu yeni anlamıyla anlamak isteyecek ve bunun doğru olduğunu düşünecektir. Ancak, pekâlâ terim, ıstılah haline gelmeden önceki daha geniş bir anlamda kullanılmış olabilir. Söz gelimi, Bakara suresi 26. âyette geçen *fâsık* teriminin, kavramlaşan anlamıyla anlaşılacak istenmesinin, o âyetin doğ-

ru olarak anlaşılmasına engel olacağını ifade eden çağımız müfessirlerden Reşid Rıza, *fâsık* teriminin sözlük anlamından hareket edilerek, âyetin daha geniş bir çerçevede anlaşılabilceğini belirtir.²⁶

Arapça, bir dil olarak Sami diller ailesinin bir üyesidir.²⁷ Hatta “Kur’ân’a, bir parçası olduğu ve büyük oranda ona karakterini kazandıran dini gelenek açısından da bir tanım getirilebilir. Dolayısıyla, Kur’ân’ı Sami dini geleneği içinde yer alan bir kitap olarak tanımlamak yerinde olur. Bunun en açık delillerinden birisi Kur’ân’da anlatılan kıssalardır. Bunun yanı sıra ortaya konan teoloji de Kur’ân’ın, bu dini geleneğin bir üyesi olduğunun -daha temel- bir başka delilidir.”²⁸ Bu, özellikle Kur’ân’ın üslubunun tespit edilmesi açısından göz önünde bulundurulması gereken bir husustur.

Kendi içerisinde yapılan kategorik ayrımlar dikkate alındığında Kur’ân’ın klasik Arapça’ya uygun ve aynı zamanda Kureyş lehçesi merkezli olduğu söylenebilir. Klasik Arapça çerçevesinde değerlendirilen Kur’ân Dili, taşıdığı hususiyetler dikkate alınarak tetkik edilmiş ve farklı nispetlerde bazı lehçelerin hisseleri olmakla beraber, Kureyş lehçesinin bu dilin esası olduğu tespit edilmiştir. Bu bakımdan Kur’ân lûgati, Arapların dillerinin en fasihidir.²⁹

B. Genel Olarak Kur’ân’ın Üslub Özellikleri

“Üslub” kelimesi, sözlük açısından takip edilen yol, tarz, eda, stil anlamına gelmektedir. Söz açısından kullanıldığı zaman; söyleyenin sözün inşasında, gerek lafızların seçimi ve gerekse onları telif ederken tercih ettiği ve böylece kendisini başkalarından farklı kıldığı ifade tarzı anlaşılır. Herkesin duygusunu, düşüncesini, his ve hayallerini anlatmak için şahsi bir ifade tarzı vardır. Bu tarz onun üslubudur.³⁰ Tefsir usulünde kullanılan bir terkip olarak Üslubu’l-Kur’ân; Kur’ân’ın, kelamı telif

edişi ve lafızları seçişinde kendisine mahsus tarzı olarak tanımlanmaktadır.³¹

Kur'ân-ı Kerim'in üslubu çeşitli açılardan değerlendirilmiştir. Bilhassa lafız-mana ilişkisi, muhatap aldığı kitlenin sosyal ve kültürel statüsünün çeşitliliğine rağmen aynı anda her kesime hitap etmesi, sözün akışında hem akıllı, hem de duyguları tatmin etmesi, ses düzenindeki ahenk ve ritim gibi birçok açıdan dikkat çekici özellikleri öne çıkarılmıştır.³² Bizim bu başlık altında söylemek istediğimiz asıl şey, Kur'ân'ın üslubunun bu yönleriyle ilgili değil, daha çok üzerinde açıklamalar da bulunduğu alanlarla, özellikle de gayb alanıyla ilgili açıklamalarını yaparken gerçekleştirdiği tarz, yöntem ve eda keyfiyetleri hakkında olacaktır.

Bilindiği gibi Kur'ân, tüm insanlara yönelik evrensel bir mesajdır. Muhatabı ise, anlama ve kavrama yeteneğine sahip herkestir. (41/2) Pek tabii ki insanlar, bilgi, anlayış ve kavrayış bakımından birbirlerinden farklıdırlar. Bu da son derece doğaldır. Kur'ân, mesajını hitap ettiği tüm kesimlerin anlayabileceği tarzda iletmek durumundadır. Bunun için Kur'ân, mesajını muhataplarının zihinlerine yaklaştırarak anlatma cihetine gitmiştir. Bu işlevini de çeşitli ifade tarzları ve anlatım çeşitliği içerisinde yerine getirmiştir. Böyle bir yöntemi seçtiğini de zaten Kur'ân açıkça söylemektedir: *"Bak, iyice anlasınlar diye, mesajları nasıl her yönüyle açıklıyoruz."* (6/46, 65; 17/41, 89; 18/44). İşte bu çok yönlü açıklamaları; teşbihler, kıssalar, meseller ve kullandığı antropomorfist dil vasıtasıyla yapmaktadır.³³

Kur'ân-ı Kerim nüzul seyri çerçevesinde herşey önceden planlanarak ve belli bir muhatap kitlesi hedeflenerek yazılmış bir kitap olarak değil, bir hitap şeklinde nazil olmuştur. O, yazılı bir metin değil, şifahi bir sözdür; yani bir hitaptır. Bu husus, üzerinde yoğunlukla durmayı gerektirecek temel bir konudur. Çünkü maksadın ortaya konulması açısından, muhata-

bın anlama ve algılama durumunun hemen gözlemlenmesi ve buna göre ifadenin yönlendirilmesi, vurguların ve kullanılan argümanların atmosfere göre değiştirilmesi hitapta çoğu zaman kaçınılmaz iken, yazılı metinde büyük oranda bu mümkün olmamaktadır. Bundan dolayı Kur'ân-ı Kerim, 23 yıllık zaman diliminde değişik olaylar ve buna paralel gelişmeler üzerine nazil olmuş olup konu itibariyle çoğu kez birbirinden bağımsız pasajlar içermektedir. Bu durum, orada kronolojik, planlı, programlı; giriş, gelişme ve sonuç bölümlü bir metin ortaya koymaya manidir. Bu ifadeler, Kur'ân'ın kendi içerisinde tutarlı bir anlamlar bütünü sunmadığı anlamına asla gelmemektedir. Daha önce de belirtildiği gibi Kur'ân, topyekûn varlık dünyasına dair ilahi bir okumadır, ilahi bir dünya görüşüdür. Bundan dolayı tutarlı olmak zorundadır ve zaten tutarlıdır da. Tutarlı oluşu, aynı zamanda onun Allah katından olduğunun da bir teminatıdır. (4/82)

Dolayısıyla onda, yazılı bir metnin özelliklerinden ziyade, hitaba ve söze dair özellikler aranmalıdır. Zira Kur'an, uzun bir sürede, okuma yazma bilme oranı son derece düşük olan ümmi bir topluma, -salt bir zihni egzersiz yaptırmak için değil- bütüncül bir dünya görüşü ve buna paralel düzeyde davranış kalıpları kazandırmak için, olgudan nassa, nasdan olguya şeklinde gerçekleşen ve aşamalı olarak yapılmış bir konuşma metnidir. Kur'ân'da konuşan, gerek sözleri ve yönlendirmeleriyle ve gerekse tüm olayların arkasındaki aktif güç olarak varlığını hissettirmesi ile gerçek mütekellim Allah'tır. Bu açıdan bakıldığında Kur'ân'da göze çarpan hâkim üslub, Allah merkezli (theosentric)'dir. Her yerde ve her zaman, her olayın gerçek faili yalnız Allah'tır. Öyleki, bahis konusu edilen bütün olayların arkasında mutlak irade ve güç sahibi olarak Allah vardır. Makro ve mikro boyutuyla fizik âlemin bütün olaylarında fail güç O'dur. Yıldızları sevk ve idare eden O olduğu gibi (7/54; 16/12), spermanın teşekkülünden yumurta hücresiye-

le birleşip yeni bir yaratığa dönüşmesine kadar geçen bütün safhalarda (23/12–14) yine O vardır.³⁴ Ancak bu durumun, hedef ve gaye açısından değil, üslub açısından böyle olduğunun altının çizilmesi gerekir. Fazlur Rahman'ın da isabetle belirttiği gibi, Kur'ân'da Allah lafzı altı bin defadan fazla geçmiş olmasına rağmen, haddizatında Allah lafzının geçtiği bütün bu ifadelerin merkezinde insanın olması kimseye şaşırtıcı gelmemelidir.³⁵

Burada söz konusu ettiğimiz üsluba dair Mevdudi'nin söylediklerini kayda değer bulduğumuz için alıntılar yapmak istiyoruz: "Sıradan kitapların aksine Kur'ân, edebi bir sıraya göre tertip edilmiş belirli konular hakkında bilgi, fikir ve tartışmaları ele almaz. Bu nedenle Kur'ân'a yabancı olan kişi, onunla ilk karşılaştığında, bölümler ve kısımlara ayrılmamış veya farklı konuların farklı bir şekilde ele alınmamış ve hayatın farklı yönleri ile ilgili emirlerin düzenli bir şekilde verilmemiş olduğunu görünce şaşkınlığa düşer. Buna mukabil, daha önceden hiç karşılaşmadığı ve onun kitap anlayışına hiç uymayan bir şeyle yüz yüze gelir. Kur'ân'ın imanla ilgilendiğini, ahlaki direktifler verdiğini, kanunlar koyduğunu, insanları İslam'a çağırdığını, kâfirleri uyardığını, tarihi olaylardan ibret dersleri verdiğini, uyarılarda bulunduğunu, müjde verdiğini ve bunların hepsinin bir ahenk içinde sunulduğunu görür. Aynı konu farklı şekillerde tekrar edilir ve görünürde hiç ilgisi olmayan bir konu diğerini takip eder. Bazen hiç görünür bir sebep yokken, bir konunun ortasında başka bir konu anlatılır. Konuşmacı, hitaplar ve hitabın yönü hiçbir kurala uymaksızın sürekli değişir. Hiçbir yerde bölüm ve konuları ayıran bir işaret yoktur. Tarihsel olaylar anlatılır; fakat anlatım tarih kitaplarındaki gibi değildir. Felsefe ve metafizik sorunlar bu konuları içeren ders kitaplarından çok farklı bir şekilde ele alınır. İnsandan ve evrenden, tabiat bilimlerinin kullandığından farklı bir dille bahsedilir... Kur'ân başlangıçta, ele aldığı konu-

ları ve ulaşmak istediği amaçları liste halinde sunmaz. Açıklama, üslub ve usulü, genelde okunan kitaplara benzemez ve herhangi bir kitap düzenini takip etmez. Bunun da ötesinde Kur'ân, kelimenin genelde anlaşılan anlamıyla bir "din" kitabı değildir. Kur'ân'ın birçok yerinde arka plan tasvir edilmez ve pasajın özel nüzul sebebi olan durum ve olaylara değinilmez. Bunların bir sonucu olarak, sıradan okuyucu orada veya burada birkaç parça cevher keşfetse de, Kur'ân'ın değerli hazinelerinden tam olarak yararlanamamaktadır."³⁶

Mevdudi'nin de yukarıda değindiği gibi, Kur'ân'ın kendisine mahsus, diğer hiçbir kitapta olmayan bir anlatım tarzı vardır. Özellikle vurgulanan 23 yıllık süreci ve bu sürecin aşamalarında canlı bir söylem ortaya koyan Kur'ân'ı, bir başka açıdan Hz. Peygamber'in 23 yıllık elçilik döneminin, yani O'nun mücadelesinin tarihi olarak okumak mümkündür. Bu mücadelede, hem cevap vermek hem de yeni söz söylemek bir arada gerçekleşmiştir. Cevap; karşı çıkan inkârcı cepheye yönelik olduğu gibi, mesaja gönül verenleri hem bilgilendirmek hem de yaşadıkları sorunların çözümüne yönelik de olmaktadır. Aynı şekilde, salt bir cevap oluşunun ötesinde Kur'an mesajı, doğrudan yönlendirme, teşvik, terğib ve uyarı niteliği taşıyarak bu uyarıları da, değişik söz kalıpları dahilinde yapmaktadır. Çoğu zaman Hz. Peygamber'e teselli, ümit ve cesareti, geçmiş peygamberlerin inkârcı kavimleriyle olan mücadelelerini anlatarak verir. Hz. Peygamber'e karşı olan inkârcı cephenin ileri sürdükleri tezleri, sözü öldükten sonraki diriliş, cennet ve cehennem atmosferine çekerek, cehennem zebanilerinin ve diğer meleklerin ağzından, cehenneme sevk olunmuşlara verdirdiği cevaplarla geçersiz kılar. Bunun örnekleri bir hayli çoktur. Mücadelenin gerçekleştiği zaman, henüz dünya hayatında olmasına rağmen, ileri sürülen bir karşı tezin, cehennemde olan bir başka inkârcı tarafından yalanlandığı görülür.

Bazen de gerçekleri konuşan, şahıslar değil, mücerret var-

lıklar, mekânlar, kuşlar olur. Söz burada da durmaz, yine ahiret hayatına giderek, cennet ve cehennem bizzat kendisi konuşur. Buna bir örnek, Kâf suresi (50) 30. âyette söz konusu olan: **“O gün Cehennem’e: - Doldun mu? Deriz. O, - Daha var mı? Diye cevap verir.”** âyetidir. Nitekim bu âyete ilişkin Subhi Salih’in şu değerlendirmesi gerçekten kayda değerdir: “Burada söz konusu olan ebedi bir şahıslaştırmadır. Diyalog üslubu, ifadeyi canlandırıyor ve Cehennem’in derinliğinin ve uçsuz bucaksız genişlik ve büyüklüğünün müşahhas fikrini elle tutulur hale getiriyor. Fevkalade ve harikalarla dolu rivayet tefsiri gibi manasız teferruat yığını ilave etmek yerine, buradaki Sami dehasının çok karakteristik muhtelif tasviri şekillerini mecazi manada anlamak yerinde olur. Kur’ân Ahireti tamamen yeni bir âlem ve mutlak olarak İlâhi kudretin tecelli ettiği yer olarak mütalaa eder. Bundan dolayı Allah eşyayı konuşturabilir ve onları canlandırabilir. Fakat bu kitap ilk önce Araplara hitap ettiğinden, mecazları sıkça kullanışı gibi derinden Arap üslubunu kullanıyor. Tasvirler, kelimenin zahiri manasında anlaşılmamalıdır, ama lisanın ruhuna göre tefsir edilmelidir.”³⁷

Kur’ân’daki tekrarları da bu bağlamda değerlendirmek gerekmektedir. Yazılı bir belge için tekrar, telif zaafı olarak kabul edilmektedir. Ne var ki, Kur’ân-ı Kerim’de bir hayli tekrar vardır. Bu tekrarlar bazen konu olarak, bazen de cümle şeklinde yer almaktadır. İlk bakışta çok normal olmayan bu durumun, şifahi kültürle yoğrulan bir toplumu yeniden fert fert inşa etmek için yola koyulmuş tarihi ve tedrici bir konuşma açısından normal ve hatta gerekli olduğu bile söylenebilir. Çünkü bu, Watt’ın da söylediği gibi, öğreticilik açısından son derece etkilidir.³⁸

Kur’ân-ı Kerim ne bir felsefe, ne tarih ve ne de müstakil bir hukuk kitabıdır. Bütün bu alanlara giren birçok konudan bahsetmesine rağmen O, bir hidayet kitabıdır. Ana hedefi, Allah

ile âlem ve bilhassa insanlar ve insanların fiilleri arasındaki alaka ve münasebettir.³⁹ Böyle olunca O, mesajın aktarılmasında bilhassa dile dair kullanılabilecek tüm materyalleri kullanmıştır. Bu materyaller arasında; sorulan sorulara cevap verme, muhaliflerin iddialarına mukabelede bulunma veya bilhassa Peygamber'in konumu ve tebliğinin ana eksenini ortaya koyma noktasında doğrudan doğruya klişe cümleler bilhassa, *qul/de ki* diye başlayan cümleler dikkate değer gözükmektedir. Bunlar toplam olarak 300 civarındadır.⁴⁰

Bunların dışında, yeminler, kıyamet ve sonrasında yaşanacak olayların, yaşanmış bir üslubla canlı sahneler şeklinde anlatımı, kıssalar ve meseller, teşbihler, mecaz ve kinâyeler en önemli materyallerdir. Bu materyallerle birlikte bilhassa ahiret konularının anlatıldığı bölümlerde daha belirgin olarak kullanılan teşbih dili üzerinde, -araştırma konumuz olan şefaet mevzuunun gerekli kılmasından ötürü- ayrıca durmamız gerekmektedir.

C. Bilgi Açısından Kur'ân'ın Yer Verdiği İki Alan

Kur'ân-ı Kerim bütün varlık dünyasını, asla birbirinden bağımsız olmayan ancak bütünüyle farklı iki alan olarak; gayb ve şehadet âlemi şeklinde kategorize etmektedir. Bir bakıma bu, topyekûn varlığın önce, yaratıcı ve yaratılmış şeklinde ikiye ayrılmasından sonra, yaratıcı ile birlikte, yaratılmışların bir kısmının da görünen ve görünmeyenler olarak bir başka tak-sime tabi tutulması demektir. Ancak burada şu hususun altının çizilmesi gerekir. Kur'ân, gaybı ve şehadeti iki ayrı âlem olarak değil, bütün bir varlık dünyasının görünmesi ve idrak edilmesi açısından insanın sınırlılığı, Allah'ın ise sınırsızlığını ifade etmek amacıyla, Tevhid düşüncesinin bir açılımı olarak ifade etmektedir. Buna göre Allah, hem gaybın, hem de şehadetin yegâne âlimidir (6/73; 9/94,105; 13/9; 23/92; 32/6).

Bu açıdan bakıldığında insan bilgisine ve ilgisine konu olan tüm alanları iki kısımda değerlendirmek mümkün görünmektedir. Bunlardan birincisi duyusal âlem, yani Kur'ân literatüründeki ifadesiyle şehadet âlemi. İkincisi ise, duygular âlemi, yani gayb âlemidir. Bu tasnif aynı zamanda şunu da ihbar etmektedir. Duyusal alanın tecrübesi duyu organlarından, duygusal alanın tecrübesi ise, duygulardan kaynaklanır. Her iki alana ilişkin bir şeyleri anlamak ve tecrübe etmek için her halükarda önce akletmek, akılla tahlil etmek zorunluluğu vardır. Akılla tahlil süzgecinden geçirilen bu tecrübeler bir şekilde bilgi haline getirilir. Ancak, duygusal/gaybî alanla ilgili fikir yürütebilmek için harici bir rehber ihtiyacı duyulmaktadır ki, bu vahiydir. Vahyi, Kur'ân temsil etmektedir. İçerisinde yaşadığımız duyular/shahadet alanı için rehber olarak akıl tek başına yeterlidir. Yine bu noktada belirtilmesi gereken bir başka husus da, her iki alanın tecrübe yetilerinin farklı olmasıdır. Duyusal alanın tecrübe yetisi idrak, duygusal alanın tecrübe yetisi ise, kalptir. Her iki tecrübenin birleştiği nokta düşünme yetisi olan akıldır.⁴¹

Kur'ân'ın bütünlüğü içerisinde araştırıldığında gayb'ın; *“insanın varlık içerisinde ontolojik manada yer aldığı varlık alanının tabii bir sonucu olarak onun sınırlılığıyla ilgili bir durumun ifadesi için kullanıldığı görülecektir. Bu sınırlılığı içinde fizik veya metafizik olsun varlığın çeşitli durum ve tezahürleri karşısında insanın konumunun ve duruş biçiminin ifadelendirilişi”*⁴² olduğu anlaşılabacaktır.

Bir başka ifade ile *shahadet*, gözle görülüp duyularla idrak olunan varlıklar, *gayb* ise, zahiri ve batini duyularımızın alanı dışında kalan, gözle görülemeyecek kadar gizli ve akıl yoluyla da idrak edilemeyen şeyler olarak tanımlanmaktadır.⁴³

Kur'ân-ı Kerim bize, duyularımızın şu anda bulunduğu yerden idrak edemeyeceği bir alandan, hem o alanla ilgili ve hem de bizim durduğumuz yerle ilgili *doğru okuma ve davranma rehberi* olarak gelmektedir.

Rehberlik; içerisinde yaşadığımız ve tanık olduğumuz, başta kendimiz olmak üzere bizi kuşatan tüm varlığı (şehadet) öncelikle doğru tanımlamak, olanı olduğu gibi görmek, sonra da olması gerektiği gibi davranmak noktasında odaklanmaktadır. Doğru okuma ve doğru davranma ifadesinin subjektif olduğu düşünülebilir. Bundan dolayı doğru okumayı, okumaya konu olan nesneleri kendi yaratılışlarına paralel olarak okuma ve bu okumanın gerektirdiği davranışı ortaya koyma anlamında kullandığımızı belirtmeliyiz. İşte bu okuma tarzının gerçekleşmesi hususunda Kur'ân, varlık dünyasını bir bütün halinde ele alarak, bütüncül (Tevhid) bir okuma tarzının parametrelerini ortaya koymaktadır. Fakat sınırlı düzeyde bir bilgi, görgü ve algılama imkânına sahip olan insanın, buradaki okumalarının bütüncül ve sağlıklı olabilmesi için sınırlarının ve duyularının ötesinden gelen haber ve bilgileri, ötelerin gerçekliğine paralel olarak idrak edebilmesinin mümkün olmayacağı aşikârdır. Çünkü insan kendisine sunulan bilgileri ancak, zihnindeki fotoğrafları canlandırmak suretiyle anlayabilmektedir.

İnsanlar arasında anlaşmayı sağlayan terim ve kavramlar, gözle görülen, kulakla işitilen, tadılan, dokunulabilen ve hissedilebilen varlıkların zihindeki izdüşümlerinden hareketle oluşmaktadır ve bu kavramları da insanlar kendileri oluşturmaktadırlar. Bir başka ifadeyle, kavramsal içerikleriyle terimlerden oluşan dil, onu kullanan toplumların ortak ürünleridir. Burada ise, beşeri duyular dünyasına indirgenemeyen varlık kategorisine ait bir bilgilenme söz konusu olmaktadır. *Din Dili* olarak ifade edilen⁴⁴, farklı bir anlatım tarzının devreye girdiği alan, böyle bir zorunluluğun sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. İşte bu noktada Kur'ân, kendi içerisinde iki dil ve iki varlık alanı olduğuna işaret etmektedir. Âl-i İmrân suresi (3) 7. âyette konumuzla ilgili olarak şu ifadeler yer almaktadır:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ
الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ
مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا
اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا
وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولَؤُلَا الْأَلْبَابِ*

Kitab'ı sana O indirdi. Onun bazı âyetleri muhkemdir, bunlar Kitab'ın anasıdır. Diğerleri de müteşâbihdir. Kalblerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak, tevilini aramak için sadece onun müteşâbih olanlarının ardına düşerler. Oysa müteşâbihin te'vilini ancak Allah bilir. İlimde derinlik sahibi olanlar: "Ona inandık, hepsi Rabbimiz'in katındandır" derler. Akliselim sahiplerinden başkası düşünüp öğüt almaz.

Her ne kadar burada söz konusu edilen Kitab'dan maksadın, daha önce indirilmiş olan kutsal kitapların olduğu söylenmiş ise de⁴⁵, muhtemelen âyetin başlangıcındaki sana indirdi ifadesi gözden kaçırılmış olmalıdır. Çünkü hem surenin 3. âyetinde, hem de bahis konusu yaptığımız 7. âyetinde tek-raren el-Kitabı, sana/aleyke indirdi diyerek, tekil zamirle Hz. Peygamber'e hitap ettiği son derece açıktır. Kaldı ki, geçmiş kutsal kitaplarda da böyle bir dilin olması, din dilini kullanan metinler olmaları sebebiyle gayet tabiidir.

Buna göre Kur'ân, sahip olduğu anlatım tarzı bakımından iki gruba ayrılmaktadır: a- Muhkem âyetler, b- Müteşâbih âyetler. Muhkem olan âyetler, kitabın temel hedefleri açısından merkezi noktayı oluşturmaktadırlar. Kur'ân bunlara um-mu'l-kitab/kitabın anası demektedir. Umm kelimesi, bir şeyin aslı, kendisine müracaat edilen, dönüp dolaşılıp tekrar kendisine rücu edilen, çoğunluk, cemaat ve din anlamlarına gelmektedir.⁴⁶ Buna göre muhkem âyetler, müteşâbih olanların

belirlediği çerçevede anlaşılabilir olan ayetlerdir. Bir başka ifadeyle muhkem âyetler, müteşabihlerin anlaşılmasında asıl olan ve her her halükarda kendilerine müracaat edilmesi zorunlu âyetlerdir. Bir bakıma müteşabih âyetlerin delalet ve işaretleriyle, duyular yoluyla tanık olunamayan alanlarda anlam peşinde koşan bir zihnın, kendini kontrol edebilmesi için her zaman dikkate alması ve bir kılavuz olarak göz önünde bulundurması gereken işaret levhalarıdır. Sanki muhkem âyetler, müteşabihler için sığınılacak bir ana kucağı gibidir.⁴⁷

Bundan dolayı müfessirler, haklı olarak müteşabih âyetlerin tefsirinde muhkem âyetlerin esas alınmasını, onlara irca edilmesini bir prensip olarak kabul etmişlerdir.⁴⁸

Bu, bir kısım riskleri taşımakla birlikte din dili açısından vazgeçilemez bir anlatım tarzıdır. Nitekim bu âyetler karşısında insanların iki guruba ayrıldıkları görülmektedir. *Kalplerinde zeyğ/egrilik bulunan*, bundan dolayı müteşabihlerin *tevilinin* peşine düşerek, *fitnenin yaygınlaşmasını* arzu edenler. Bir diğer grup ise, *ilimde derinleşen/rûsûh sahibi*, istikrara ulaşmış olanların tavrı ki bunlar da, müteşabih âyetlere imanla mukabele edenlerdir. Müteşabih âyetlere, istikrarı yakalamış kişilerin imanla mukabele etmelerinin gerekçesi, bu tür âyetlerin akledilemeyen ve dolayısıyla anlaşılamayan âyetler olmalarından dolayı değildir. Asıl gerekçe, bu tür âyetlerin *tevil*i tam olarak bilinemediği için, duyular dünyasıyla kuşatılamayacak olmalarındandır. Müteşabih âyetlere imanla mukabelede bulunmak, o âyetlerin ne iseler o olarak kalmalarını temin etmek içindir.

Burada anahtar mesabesinde olan bazı kavramların, Kur'ân'ın bütünlüğü açısından yeniden hatırlanması gerekmektedir. Bu kavramlar; *muhkem*, *müteşabih*, *fitne* ve *te'vil* kavramlarıdır. Kavramları yerli yerine oturtmak için de, ilgili âyetin nüzul sebebi bağlamında tarihi arka planını görmemiz gerekmektedir.

Büyük çoğunlukla müfessirler, Âl-i İmran suresinin başlangıçtan itibaren 120 civarındaki âyetinin kitap ehli, özellikle 1-

8. âyetleri arasının Necran Hristiyanları ile ilgili olarak indiğini naklederler. Buna göre Necran Hristiyanları, Hz. Peygamber'e bir heyet göndererek, Hz. İsa hakkında çeşitli sorular sormuşlardır. Bilhassa O'nun babasız dünyaya gelmesi, Allah'ın kelimesi olması, buradan hareketle de, O'nun uluhiyetin bir parçası olmasına dair tartışmalar yapmışlardır. Bu âyetlerin bu tartışmalar üzerine indiği kabul edilmektedir.⁴⁹ Ancak surenin Medine döneminin ilk yıllarında nazil olduğu, Necran Hristiyanlarının daha sonra geldikleri ve Hz. Peygamber'in bu âyetlerle kendilerine mukabele ettiği de ileri sürülmüştür.⁵⁰

Bunun dışında yine, gayri müslim bir gurubun Müslümanların ecelleriyle ilgili olarak Rasulullah'la tartıştıkları, surenin başında bulunan hurûf-u mukattaalardan hareketle ebced hesabını kullanarak, Müslüman toplumun hayatının kısa olacağına ilişkin tahminlerde bulunmaları üzerine surenin ilk âyetlerinin nazil olduğu da rivayet edilmiştir.⁵¹

Burada, nüzul sebebi olarak nakledilen rivayetlerin sıhhat bakımından kritiğini yapacak değiliz. Çünkü bu ayrı bir araştırma konusudur. Ancak bunlar bize ilgili âyetlerin anlaşılması noktasında bazı ipuçları vermektedir. Bilhassa Necran Hristiyanlarının sordukları ve üzerinde tartıştıkları konuların anlatımında kullanılan bazı ifadelerin, zihinlerde oluşturdukları yansımalarından hareketle, bu ifadelerin üzerinden bir kısım manipülasyonlar marifetiyle, Kur'an'ın *fitne* dediği ve en tepe noktasında şirki barındıran bir hareketin başlaması mümkün olabilmektedir. Örneğin, Kur'an Hz. İsa için, *بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ* Allah'tan bir kelime (3/39, 45), *وَرُوحٌ مِّنْهُ* Ondan bir ruh (4/171) nitelemesi yapmaktadır. Kullanılan dil ısrarla göz ardı edilerek bu tür ifadelerden hareketle birtakım sonuçlar çıkarılmak istenirse; özellikle İsa'nın uluhiyetine dair, O'nun uluhiyetin bir parçası olduğu şeklinde var olan yaygın anlayışa dayanak teşkil edecek deliller devşirilebilir. İşte bundan dolayı hemen tüm dini metinlerin, bunlar arasında bilhassa Kur'an-ı Kerim'in kullandığı dil ve

üslubun mahiyetinin dikkate alınması gerekir. Bahis konusu yaptığımız âyeti önemli kılan da işte bu gerekliliktir.

Anahtar kavramlarımızdan birisi *muhkem*dir. *Muhkem*, H-K-M kökünden türetilmiş bir terimdir. Bu kök, *men etmek*, *engellemek* anlamında yoğunlaşmaktadır. *Hâkim*, zulümden engellediği, *hikmet*, cehalete mani olduğu için bu isimleri almışlardır.⁵² Aynı zamanda *sağlam yapmak* anlamında da kullanılmıştır.⁵³ Buna göre *muhkem*; kendisi sağlam, doğru, bir başka ifadeyle, sağlamlığı kendisinden olan, bir başka harici desteğe ihtiyaç duymayan, bundan dolayı da bir başkasını yanlış yapmaktan koruyan, engelleyen demektir. *Muhkem*, bir bakıma sabiteleri ifade etmektedir. Bunu eğer kullanılan bir ifade tarzı olarak düşünecek olursak *muhkem*, anlatmayı amaçladığı alanı olduğu gibi yani görüldüğü, tecrübe edildiği gibi anlatmayı amaçlayan dildir. Nesnesini doğrudan, açık bir şekilde anlatır ve dolayısıyla daha kolaydır.⁵⁴

Müteşâbih ise, Ş-B-H kökünden gelir ve iki şeyin birbirine benzemesi sebebiyle, birini diğerinden ayırma noktasındaki müşkilattır.⁵⁵ Nesnesini, doğrudan değil fakat bir başka şeye benzeterek anlatmayı hedeflediği, dolayısıyla dolaylı bir dil kullandığı için anlaşılmasında farklı anlamların çıkarılması mümkün olan anlatım tarzıdır. Bu tarz, keyfî bir durum değil, nesne olarak seçilen alanın insanın doğrudan anlatamadığı, fakat dolaylı olarak anlatabildiği alan olmasındandır. Bir başka ifadeyle, insanın bilebildiği bir alandan, onun malzemesinden, onda oluşan tasavvurlardan yola çıkarak, onun ulaşamadığı bir alan hakkında söz söylemeye çalışır.⁵⁶ Bir başka açıdan bakacak olursak *müteşâbih*, insanın hakikat ve kûnhüne vakıf olmaktan aciz bulunduğu alana⁵⁷ ilişkin kullanılan bir dildir.

Burada yer verdiğimiz tanımların geleneksel anlatımdaki karşılığını ilk dönem müfessirlerinden Zeccâc, Ra'd (13) sureesindeki, müttakilere vaad edilen cennetin misalinden bahseden 35. âyeti münasebetiyle şöyle dile getirmektedir: “*Bana*

göre -Allāhu a'lem- Allah, bizim görmediğimiz ve müşahede etmediğimiz cenneti, bu dünyada benzeri olarak görüp, müşahade ettiğimiz şeyler üzerinden tanıtmaktadır.”⁵⁸ Aynı âyet çerçevesinde Zemahşerî ise; “Bizim için gayb olanları, müşahade edebildiklerimize temsil ederek açıklamaktadır”⁵⁹ diyerek, aynı hususu anlatmaktadır.

Bu tanımlardan ortaya çıkmaktadır ki *muhkem*, daha çok buraya, bizim dünyamıza ait, müşahade ve duyularımızla algılayabileceğimiz dünyaya ait ve o oranda, *efradını cami, ağyarını mani* olacak bir düzeyde kullanılan bir dil iken, *müteşabih*, daha çok gayba dair, duyu değil duygularımızın geçerli olduğu alanla ilgili ve fakat bizim kullandığımız materyalleri kullanarak, muhataba telkin edici, çağrıştırmacı bir dildir.

Yukarıda da değindiğimiz gibi *muhkem* olan çerçeve, -engelleyici niteliği ile- *müteşabih* bir ifade ile dile getirilen konularda anlamın kaybolmaması için garantör rolü oynamaktadır. Anlamı çerçeveleyen ve böylece sınırlayan, ilahi muradın dışına taşmaya mani olan sağlam bir kale mesabesindedir *muhkem* çerçeve. Bundan dolayı da kitabın anası, anlam arayışına çıkan zihninin dönüp dolaşıp tekrar kendisine rücu edeceği bir hakem konumundadır. Her halükarda *muhkem* olan âyetlere rücu etmenin iki temel gerekçesi söz konusudur: Bunlardan birincisi, *müteşabih* alanın tabiatı itibarıyla, kötü niyetli kişiler için *fitne* kaynağı olabileceği imkânı. İkincisi ise, tüm çabalara rağmen *müteşabih*lerin gerçek mahiyetlerinin/tevilinin bilinemeyeceği gerçeği burasında bu iki temel gerekçeyi biraz daha açmalıyız.

“Kalblerinde eğrilik olanlar, *fitne* çıkarmak, tevilini aramak için sadece onun *müteşâbih* olanlarının ardına düşerler.” Bu ifade-den biz, kınanan bir davranış tarzına tanık olmaktayız. Bu davranış tarzı, sırf *fitne* çıkarmak için sadece *tevil*i aramak suretiyle *müteşabihin* ardına düşmektir. Bunu yapanlar ise, kalplerinde *zeyğ* olanlardır. *Zeyğ* kelimesinin sözlük anlamı, *yoldan sapmak*,

meyletmek, bir tarafa eğilmek, istikametten çıkmak, eğrilik demektir.⁶⁰ Kavram olarak zeyğ, anlayışta doğru olan görüşten uzaklaşmak, doğrudan yanlışa kaymak, kalbin denge çizgisinden kayması, dengenin iki tarafından birisine meyletmek gibi anlamlara gelmektedir.⁶¹ Bu tanımlardan anlıyoruz ki, burada söz konusu olan kınama, temel anaçları murad-ı ilahiyi aramak için kitaba yönelmek değil, kendi zihinlerinde oluşturdukları ve fitne olarak değerlendirilen ön kabul ve kalıplarını doğrulatmak için müteşabih âyetleri vasıta olarak kullananlar içindir. Yoksa sahih anlamı takip etmek için müteşabih âyetlerin anlaşılmasına yönelik çabalar, her halükarda takdire şayandır.

Anahtar kavramlardan birisi de, çıkarılmak istenen *fitnedir*. Fitne sözlük anlamı itibariyle, *yakmak, sınamak, azap etmek* anlamlarına gelmektedir. Terim, *hâlisini sahtesinden ayırmak için altını potaya atıp eritmek* anlamında kullanılmıştır ki, diğer tüm anlamlar buradan türetilmiştir.⁶² Kavram olarak fitne, *şirk, küfür, azab, bela, ateşte yakmak, öldürmek, alıkoymak, sapıklık* gibi birbiriyle sıkı ilişkiler içerisinde olan anlamlara gelmektedir.⁶³ Biz buradan, geçmişte yaşanan örneklerinden hareketle şunu da anlayabiliriz. Farklı amaç ve gayelerle Kur'ân'ın bilhassa müteşabih âyetlerinin ardına düşerek, fitne kavramının içeriğinde yer alan faaliyet alanlarını gerçekleştirmek mümkün olabilir. Hiç şüphesiz bu gayelerle muhkemin tefsir ve te'viline yeltenmek de kınanamayı hak eden bir durumdur. Nitekim, değil bu gayelerle, bir bilgiye dayanmadan gerek müteşabih ve gerek muhkem âyetleri tefsire kalkışmak, hevâî ve indî mütalaalarda bulunmak da yasaklanmıştır. Ama özellikle müteşabihler bu duruma daha elverişli olmalı ki, âyette onların durumu dile getirilmiştir.⁶⁴ Kaldı ki, bu durum sadece Kur'ân'la ilgili değil, hemen yazılı olan tüm metinlerle de ilgili olabilir. Bundan dolayı Kur'ân, bir yandan Peygambere, “*tehdidimden korkanlara Kur'ân'la öğüt ver*” (50/45) derken, diğer yandan da, “*kendisine yönelenleri hidayete iletir*” (42/13)

diyerek Kur'ân'dan istifade edebilmenin birinci şartı olarak, sağduyu sahibi olmayı öne sürer. Çünkü Kur'ân, sorumluluklarının bilincinde olanlar için bir hidayet rehberidir. (2/2)

Böylece konumuzla ilgili -bizce- en önemli kavrama gelmiş bulunuyoruz ki; o da, tevildir. Tevil kelimesi çoğunlukla yorum anlamında kullanılmıştır. Bundan dolayı da, Kur'ân'da yorumu yapıp-yapılamayan âyetler şeklinde bir tartışma meydana gelmiştir. Hâlbuki tevil, herhangi bir şeyin gerçek yüzü, hakikati, kühû, çerçevesi ve sonucu anlamına gelmektedir. Teevvel-tü'-Şey'e denildiğinde bu ifade ile kastedilen, "gerçekte o şeyin ulaştığı sonucu araştırıyorum" veya "akıl açısından o şeyle ilgili ulaşılabilir en son noktaya ulaşıyorum," demektir.⁶⁵

Zemahşeri *Esâsü'l-Belâğ'a*'sında kelimenin ilk anlamı olarak *ale-yeülû-iyâleten* şeklinde gelen kalıbın, gayet güzel idare etmek, kontrol altında tutmak anlamına geldiği gibi, *akibet, sonuna kadar araştırma* anlamlarına geldiğini de söylemektedir.⁶⁶

İbn Faris, kelimenin aslını meydana getiren e-v-l kökünün, bir şeyin başlangıcı, sonuç ve bitimi anlamında odaklandığını belirtir. ⁶⁷ Ünlü Dil Bilgini Hattâbî de, te'vîl kelimesini, e-v-l kökünden türediğini, dolayısıyla kelimenin, "bir şeyi ilk başlangıcına, evveline irca etmek" anlamına geldiğini belirtir. Aynı kanaate İbn Atiyye'de katılarak, *evveltü* denildiğinde, bununla, bir şeyin ilk manasının araştırıldığının kastedildiğini belirtir.⁶⁸

Ancak kelimenin kökünün, *â l e- y e ü l ü* olduğunu belirten Ebu Hayyan el-Endülüsî, kök farklılığından dolayı Hattâbî'nin bu görüşünün isabetli olmadığını belirtir.⁶⁹

Terimlerin geçirdiği değişime iyi bir örnek olarak "tevil" gösterilebilir. Gerek Kur'ân-ı Kerim'de ve gerekse sözlüklerde bir şeyin sonucu, akibeti, kühû, genel çerçevesi gibi anlamlara gelmesine rağmen, daha sonra tefsir kelimesiyle hemen hemen müteradif olarak kullanılmıştır.⁷⁰ Bu durum, birçok anlam kaymalarına sebep olmuştur. Ancak üzerinde durulması gereken bir husus da, kelimenin tefsir anlamında kullanılma-

sının çok da sonraları değil, ilk kaynaklarda da kendisini göstermesidir. Ebû Ubeyde (v. 210 h.), kelimeyi, *beyan, anlam ve tefsir* olarak açıklamıştır.⁷¹ Tevilin tefsir olarak anlamlandırılması acaba ilk olarak burada mı olmuştur sorusu araştırmaya değer bir husustur.

Sonuç olarak tevil kelimesi, birbirinden farklı ancak, birbirini tamamlayan iki temel anlamda yoğunluk kazanmaktadır. Bunlardan ilki, *âle* fiilinden olup, *geri dönmek* anlamına gelmektedir. Buna göre tevil; incelemeye konu olan bir şeyin ilk illetine, sebebine indirgenmesidir. Yusuf suresinde kullanılan rüyaların tevili (12/6) ile kastedilen; rüya olarak görülen olayın düş haline gelmeden önceki ilk anlamının ortaya çıkarılmasıdır. Aynı şekilde Kehf suresinde kullanılan tevil (18/78) ise, daha çok olayların anlamını yani gizli sebeplerini açıklamaktır. *Â l e* kökünün ikinci anlamı ise; düzeltme amacı güdererek bir şeyin gayesine ulaşması demektir. Aslında kelimenin bu iki anlamı birbirini tamamlamaktadır. Buna göre; bir şeyin veya olgunun gayesine ulaşabilmek için, o şeyin illet ve ilk sebebine inilmesi, onun ortaya çıkarılması gerekmektedir.

Bundan dolayı müteşabih dille konu olan, bilhassa gayba dair hususlar, manası anlaşılan, bir başka ifade ile hem “ne dediği” ve hem de “ne demek istediği” anlaşılan; böylece ilahi hitabın kendileri vasıtasıyla vermek istediği mesajın alınabildiği ve fakat “keyfiyetleri” bu dünyada bilinemeyecek olan konulardır. Çünkü anlamaya konu olan bir nesnenin, manasını anlamakla, keyfiyetini asli mahiyetini ve şeyi kendisi yapan sınırları dâhilinde künhünü anlamak arasında elbette fark bulunmaktadır. Anlam arayışında olan insanın idrak kapasitesinin ötesinde olmaları sebebiyle keyfiyetlerinin bilinme imkânı olmayan ve müteşabih bir dille anlatılan bu tür konular karşısında, muhkem dille ortaya konan temel prensipler muvacehesinde anlamaya çalışmakla birlikte, mahiyet ve keyfiyetlerine karşı imanla mukabele etmek Kur'ân'ın önerdiği bir yoldur.

II. Şefaât Düşüncesi ve Tarihi Arka Planı

A. Şefaât Ne Demektir?

Daha önce de belirtildiği gibi Kur'ân, apaçık bir Arapça formu ile indirilmiş ilahi bir hitaptır. Bu ilahi hitap, nüzul dönemindeki ilk muhataplarının konuştuıkları lisanı; onların günlük konuşmalarında kullandıkları kelime, deyim ve kavramları, bu kavramların tarihi arka planını dikkate alarak kullanmış ve bu yolla onlarla iletişim kurmuştur. Kur'ân, bazı deyim ve kavramları, anlamları üzerinde hiçbir değişiklik yapmadan kullanmışken, bir kısım kelime ve terimleri ise nüzul sürecinde anlam yelpazesinin içini kısmen ya da tamamen yenileyerek, kendisine has bir yapıya büründürerek, onu kendi düşünce ve inanç dünyasına katmıştır.

Elimizdeki mevcut kaynaklar şefaât teriminin, hem terim ve hem de kavram olarak Kur'ân öncesi ve nüzul dönemi boyunca muhatap kitle tarafından kullanıldığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'ın bu terimin oluşması ve kavramlaşması noktasında herhangi bir özel katkısından bahsetme imkânına sahip değiliz. Gerek döneme ait şiirler ve lügatler ve

gerekse Kur'ân'ın Mekke müşriklerinin ağzından naklettiği ifadeler, terime ilişkin var olan anlayışı tanımamızı mümkün kılmaktadır.

1. Sözlük Anlamı

Şefa'at teriminin türetildiği ş-f-'a köküne sözlükler; *tek*, *eşi olmayan* anlamındaki *vitr* kelimesinin zıddı olarak, *çift*, *eşi olan*, *tamamlayıcı ötekisi olan* anlamını vermektedirler. *Vitr* kelimesinin zıddı olarak kullanımı, Fecr (89) suresinin 3. âyetinden mülhem olabilir. Çünkü ilgili âyetlerde *şefa* ve *vitre* yemin edilmekte, bu iki kelime birbirinin zıddı olarak kullanılmaktadır. Birincisine yaratılmış tüm varlık, ikincisine de yaratıcı olarak Allah anlamı verilmiştir.⁷² Çünkü tüm varlıklar iki çift (zevceyn) olarak yaratılmışlardır. (51/49) Yaratılmışların temel niteliği çift olmak olduğuna göre, yaratıcının niteliği de yarattıklarından ayrı olarak tek olmaktır. Ayrıca *Vitr* kelimesinin *tek* anlamına geldiği ve Allah için kullanıldığını hadis kaynaklarından da öğrenmekteyiz.⁷³ Şin-Fe-Ayn harflerinden türeyen tüm kelimeler her zaman *iki ayrı şeyin birbirine yaklaşması/yakınlaşması* anlamında odaklanmaktadır. *Şef*, aynı zamanda gözde meydana gelen bir görme kusurudur. Bu kusur sebebiyle kişi nesneleri *çift* ve *çatal* görür. Karşısındaki nesneleri çift gören göze, *eş-Şâfi'a* denir. Yine, meme emen yavrusu varken, tekrar gebe kalan, böylece çift yavru sahibi olmasından dolayı deveye veya koyuna da *eş-Şâfi'* ismi verilir.⁷⁴

Tek olan birisine diğer bir kişinin yaklaşması onun için yardım anlamına geldiği gibi, onun karşısındaki kişiler için de düşmanlık anlamını taşıyabilir. Bundan dolayı kelimenin *yardım* anlamından da söz edilmiştir. Bu bağlamda, birisi adına bir başkasından talepte bulunmak⁷⁵, tek olan kişinin yanında bulunmak suretiyle güç oluşturup, onun menfaatine diğerinden bir şeyler istemek anlamında da kullanılmıştır ki, bizim üzerinde durduğumuz, aracılık anlamındaki şefa'at anlayışına

kapı aralayan anlam buradan çıkmaktadır. Ancak çoğunlukla kendisinin yanına gelinen kişi mertebe bakımından daha düşük, gelen kişi ise büyük olarak algılanır.

Şefaât kelimesi *aracılık* anlamında Kur'ân-ı Kerim'de kullanılmıştır: “Kim güzel bir işe *aracılık* ederse (şefaât), onun da o işten bir payı olur. Kim kötü bir işe *aracılık* (şefaât) ederse, onun da o işten bir payı olur.” (4/85) Burada kastedilen *şefaât*, herhangi bir insanın bir başkası için hayır veya şer olan bir yola delalet etmesi, böylece diğerinin bu yola iktida etmesiyle, yolu gösterenin, gösterilenin çifti (şefi) olduğu tarzında yorumlanmıştır. ⁷⁶

2. Terim Anlamı ve (Kavrama Dönüşmesi)

Tüm kullanımlarından hareketle şefaât teriminin nüzul dönemi muhatap kitle tarafından hem kelime ve hem de kendi dünya görüşlerine paralel olarak kavramsal çerçevede bilindiği ve kullanıldığını görmüş oluyoruz. Deve dili olarak da tanımlanan Arapça'da bu terim kullanılmaktadır. Meme emen yavrusu varken gebe kalan ve çift yavru sahibi olan deveye Şâfii isminin verilmesi, Şâfii kelimesinin Kur'ân'ın nüzulünden önceki dönemde de bilinen ve kullanılan bir kelime olduğunu göstermektedir. Diğer yandan bu kelime, nüzul döneminde terim anlamıyla da kullanılmaktadır: Bunu, Kur'ân'ın onların ağzından naklettiği, *onlar bizim şefaâtçilerimizdir*, (10/18) âyetindeki kullanım ortaya koyduğu gibi, meşhur Garanik olayı münasebetiyle, Kabe'yi tavaf eden Mekkelilerin söyledikleri rivayet edilen şu sözler de bize aynı doğrultuda bir bilgi vermektedir: *Lât hakkı için, Uzza hakkı için, Onlar yüce turnalardır. Onların şefaâtlerine ümit bağlanabilir! Üçüncüleri Menat hakkı için!*⁷⁷

Kavramın nüzul dönemi muhatapları tarafından oluşturulmuş ve kullanılmış olmasından hareketle şefaât, fayda temin eden bir istek doğrultusunda aracılık etmek, kişinin, gazap ve

ölkesine uğramış olduğu zatın hoşnutluğuna ulaşmak niyetine dönük, aralarındaki dargınlığı ve yalnızlığı giderme çabası olarak tanımlanmıştır. Bir başka ifade ile şefaât, zararlı olanların giderilmesi, menfaatin celp edilmesinden ibarettir. Popüler anlayışta kavram olarak şefaât; şefaât eden kimsenin kendisine şefaât edilenin yanında ona bilmediği ve bilinmediği noktada delalet etmek ki, bu Allah'ın reddettiği bir husustur. Çünkü Allah'ın yaratıklarından hiçbir varlığın, onun nezdinde bir başkasına delalet etmek suretiyle aracı olması mümkün değildir.⁷⁸

Şefaatin başka tanımları da yapılmıştır: Şefaât; “birini kurtarmak, ya da birine yarar sağlamak maksadıyla bir büyüğün nezdinde aracı olmak”⁷⁹ ya da “hakkında cezaya karar verilmiş olan birisinin suçunun göz ardı edilmesi hususunda talepte bulunmak” demektir.⁸⁰ Talebin dua anlamına geldiğinden hareketle, şefaâtçinin, bir başkasının ihtiyacının giderilmesi için melike ilettiği söze de şefaât denmiştir.⁸¹

Özellikle, şefaatin gerçekleşeceğini bir inanç umdesi olarak kabul eden anlayışa göre şefaât; bir başkasından, bir başkası için kesinleşmiş olan bir zararın giderilmesi ve bir hayrın gerçekleştirilmesi için yalvaran bir dille talepte bulunmak demektir. Sözlük açısından bakıldığı zaman, şefaatiyle kurtarıcı durumunda olanın, başkasının hükümlerinden korkan ve kurtarılmayı isteyen kişiyi iyiden iyiye benimsemesi ve bağrına basması gerektiği ortaya çıkmaktadır.⁸² Buna göre, bir şefaatin gerçekleşmesi için, şefaât edenin, hakkında şefaât ettiği kişiyi bütünüyle benimsemesi ön şarttır. Bundan dolayı da şefaât edilenin, şefaâtçisinin gönlünü kazanması gerekmektedir; ilgi ve alakasını, kurtarıcısı olarak gördüğü şefaâtçisi kimse ona yöneltmek, onun gözüne girmek durumundadır. Bu kişi de onu, kahrından korktuğu ötekinin vermiş olduğu karardan vazgeçirmek için yalvarma yoluyla kurtarmak için uğraş verecektir. Denebilir ki, öteden beri kitlelerin zihinlerinde kök salan şefaât anlayışı bu çerçeveye oturmaktadır.

Daha sonra görüleceği gibi, bir kavram olarak şefaât terimi, Kur'ân'ın kavramlaştırdığı bir terim değil, muhatap kitlenin zihninde zaten önceden var olan bir terimdir. Kendi dünya ve topyekûn varlık görüşü açısından büsbütün olumsuz bir anlam taşıyan bu terimin anlam içeriğine Kur'ân'ın sahip çıkıp, kendine mal etmesi elbette düşünülemez. Kur'ân'ın, içeriği muhataplar tarafından önceden doldurulmuş ve zihinsel anlamda tedavülde bulunan bu kavramı kullanması, hiç şüphesiz onu benimsemek anlamında değil, reddetmek içindir. Dolayısıyla şefaât kelimesinin kavrama dönüşme sürecinde herhangi bir katkısından bahsetmemiz söz konusu olmamakla birlikte Kur'ân'ın, özellikle şirk içeren bir Allah inancı çerçevesinde oluşturulan anlayışı yansıtan kavram olarak Mekke müşrikleri tarafından öteden beri kullanılan şefaât terimi ve taşıdığı anlamı, nüzul süreci boyunca reddetmek üzere bir seyir takip ettiğinden söz edilebilir. Bu çerçevede bilhassa şu âyetlerde yer alan vurgular dikkate değer görülmektedir:

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ*

Gerçek şu ki, sizin Rabbiniz, gökleri ve yeri altı evreden yaratan, sonra da kudret ve egemenlik makamına geçip varlığı yöneten Allah'tır. Onun izni olmadıkça, araya girip kayıracak kimse yoktur. İşte böyledir sizin Rabbiniz: öyleyse yalnızca ona kul-luk edin: artık bunu iyice aklınızda tutmayacak mısınız? (10/3)

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ مَالِكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ*

Allah'tır gökleri, yeri ve ikisinin arasında bulunan herşeyi altı evrede yaratan ve sonra Kudret ve Hakimiyet tahtı'na oturan. Onun berisinde sizin için ne bir dost ne de bir şefaatchiniz vardır. Hala düşünüp ders almaz mısınız? (32/4)

Şefaate teriminin Kur'ân tarafından reddedilen bir kavrama dönüşme sürecinde yukarıya aldığımız Yunus (10) 3 ve Secde (32) suresi 4. âyetleri, dikkate değer bir özellik taşımaktadır. Her iki âyette de Allah'ın yaratıcılığına vurgu yapılarak, Arşa istiva eden (Tüm yaratılmışlara egemen olan) ve varlığı yânen Rabb tanımlanmasına paralel olarak; O'nun berisinde herhangi bir şefaatchi ve dostun olmadığının ifade edilmesi, ispattan daha çok nefyin hedeflendiğini göstermektedir. Bir başka deyişle, her iki âyetin sonundaki ortak ifadeler olan; *"hala düşünüp ders almayacak mısınız?"* şeklindeki zeyil bölümleri değerlendirme dışı tutulacak olursa, yukarıdaki âyetleri iki ana bölümde değerlendirmek mümkündür. Birincisi; tanımlama sâdedinde Allah'ın Kendi Zâtını, *gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları altı günde yaratmasından sonra arşa istiva eden* olarak belirlenmesidir. İkincisi ise; bu niteliklere sahip olan Bir'inin yanında şefaatchinin, velinin asla yer alamayacağının mutlak bir hüküm olarak tespittir. Bu iki temel ifadenin sonucu olarak da; *"gerçek Rabb bu özellikte bir Allah olduğuna göre, yalnızca O'na ibadet edilmeli"* yargısı öne çıkmaktadır. Bu çerçeveden bakıldığında âyetlerde esas vurgu, sonuç bölümünde yer alan, *"Allah'ın ibadet edilmesi gereken yegâne Rabb"* olduğu gerçeğine yapılmaktadır.⁸³ Başka hiçbir varlığa değil, sadece Allah'a ibadet edilebilmesi için de, O'nun berisinde düşünülen her türden şefaatchi ve velinin gerçekte olmadığının kabul edilmesi zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu türden bir anlayış, Allah'ın yegâne Rabb olarak tanınmasını engellemektedir.

Kelime-i Tevhidde yer aldığı üzere, nefiy olmadan ispatın gerçekleşmeyeceği açıktır. İşte bu türden yarı ilahların reddedil-

mesi ise, temelde yaratıcı olarak kabul edildiği ifade edilen Allah'ın, bu yaratıcı niteliğinin daha bir derinden düşünülmesi ve bilhassa Arş'ı istiva etmesiyle, bir başkasının doldurabileceği bir boşluğun olmadığına dikkate alınmasıyla mümkün olmaktadır.

Bir başka açıdan, Yunus suresi 3. âyetinde izne bağlı şefaât konusunun açılması, bunun olacağı ve Kur'ân'ın buna onay verdiği anlamına hiç gelmez. Aksine, *tüm işleri tedbir eden Allah* olduğuna ve hiçbir şey O'nun tedbirinin dışına çıkamayacağına göre, o zaman müşriklerin, meleklerle ilgili düşüncükleri şefaât ve benzeri her türlü varsayım devre dışı kalmaktadır.⁸⁴ Çünkü tedbir, herhangi bir işin en uygun bir şekilde yerine gelmesi için, -o iş kendisi yapan unsurların dışındakilerin devre dışı kalacağı bir tarzda- önünü, arkasını, sağını, solunu gözeterek takdir ve idare etmek demektir.⁸⁵ Buna göre, tüm işleri bu denli ciddiyet ve liyakatle yerine getiren Allah için, yardımcı ve şefaâtçi düşünülebilir mi? Nitekim Süleyman Ateş de, Yunus suresinin 3. âyetiyle ilgili genel yorumları naklettikten sonra; "Esasen âyet, insanların anlayış ölçüsüne göre Allah'ın, mülkünde ortağı olmayan, buyruğunu istediği gibi yürüten mutlak bir hükümdar olduğunu anlatmaktadır. Öyle bir hükümdar ki, kendisi izin vermedikçe huzurunda hiç kimse konuşmaya, aracılık, iltimas yapmaya kalkışamaz"⁸⁶ demektedir.

Bu bölümde tetkik edilmesi gereken önemli bir husus da, çerçevesi çizilerek, reddedilen şefaât ve veli anlayışının neye tekabül ettiği, bahis konusu edilen şefaatin hangi türden bir anlayışı temsil ettiğidir. Ayrıca Yunus suresinin 3. âyetinde vurgu yapılan *izne bağlı istisnânın* bu çerçevede ne anlama geldiği de, daha sonra bu türden istisnaların anlaşılmasında önemli bir açılım sağlayacaktır.

Hemen ifade edelim ki, Allah'ın yaratıcılığına yoğun vurgunun yapıldığı ve bu bağlamda, şefaâtçi ve velinin olmadığı, yine genel bir üslup olarak birçok yerde olduğu gibi burada

da izne bağılı istisnanın yapılmış olması karşısında müfessirlerin ortaya koyduğu görüşleri iki genel kategoride değerlendirmek mümkündür. Birincisi; Allah'ın yaratıcı kudretinin ortaya konulduğu bu noktada, bilinen anlamıyla kendisine aracı ve yardımcı olabilecek hiçbir varlığın söz konusu olmadığı şeklindeki görüştür. Ancak, kıyamet günü çerçevesinde düşünülen bir uygulama olarak şefaatin, Allah'ın gökleri ve yeri yaratıp, arşı istiva etmesi bağlamında bahis konusu edilmesinin ne anlam geldiği de burada üzerinde durulan ve sorgulanan bir husustur. İkincisi ise Ebu Müslim el-İsfahânî'nin, doğrudan kelimenin sözlük anlamından hareketle ileri sürdüğü görüştür. Buna göre, şefaate terimi, tek anlamına gelen *vitr* kelimesinin karşıtı olarak çift, ikinci manasına gelmektedir. O takdirde âyet, *"Allah gökleri ve yeri bizzat kendisi yaratmıştır. Bu hususta kendisine yardımcı bir ikinci kişi olmamıştır. Sonrada melekleri, cinleri ve diğer beşer camiasını yaratmıştır"* manasındadır. Bu çerçeve de ancak izninden sonra bölümü ise, varlık dünyasına gelen hiçbir varlığın, Allah'ın kendisi için *kün-ol* emri gerçekleşmeksizin varolmadığını, varolanların ancak Allah'ın bu emrinden sonra meydana geldiklerini ifade etmektedir.⁸⁷

Birinci görüşe göre, şefaate terimi kavramlaşan anlamıyla kullanılmıştır. Ancak kavram bütünüyle kıyamet günü çerçevesinde şekillendiğinden, ilgili âyetlerde bağlam ilişkisinin kurulması yorum farklılığına sebep olmuştur. İlk dönem müfessirlerinden Zeccâc (ö.311), bahis konusu âyetten önce şefaetçilerle ilgili herhangi bir işaret geçmemiş olduğunu hatırlatmakla beraber, konuya ilk muhatap açısından yaklaşarak, Mekke müşriklerinin kendi putlarıyla ilgili olarak, *bunlar bizim Allah katında şefaetçilerimizdir* sözlerinden hareketle söz konusu şefaetçinin, kıyamet gününde varlığından bahsedilen türden olduğunu ifade eder. Ayrıca Zeccâc, Yunus suresinin 2. âyetinde söz konusu olan; *içlerinden bir uyarıcının gelmesine*

şaşıracak, *kâfirlerin bu düpedüz bir büyüdür* sözleriyle dile getirilen şaşkınlığın, surenin 4. âyetinde yer alan “*Hepinizin dönüşü Allah’adır*” âyetinin delaletiyle öldükten sonraki diriliş ve hesaba dair olduğunu, dolayısıyla şefaât kavramının bu bağlamda uhrevî düzlemde anlaşılması gerektiğini söyler. Hatta Zeccâc’a göre; Allah’ın, gökleri ve yeri altı günden yaratışından bahisle, kudret ve kuvvetine yaptığı vurgu, öldükten sonra da yeniden dirilişe ne kadar muktedir olduğunu ortaya koymak içindir.⁸⁸

Diğer bir yaklaşıma göre, âyette iki boyutluluk söz konusudur. Göklerin, yerin ve ikisi arasında varolanları yaratan ve sonra arşı istiva eden Allah nitelemesi, O’nun bütûn bir varlık dünyasında yegâne ve tek bir ilah olduğunu, dolayısıyla tüm tasarruf ve fiillerinde müstakil olduğunu, şeriki ve müdahili olmadığını ortaya koymaktadır. Böyle olunca, O’nun bu yetkinliğinin dünyevî boyutunu, *yüdebbiru’l-emra/ varlığı yönetiyor* ifadesiyle, O’nun izni olmadıkça, *araya girip kayıracak kimse yoktur* cümlesiyle de uhrevî boyutunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla burada söz konusu olan şefaât, Mekke müşriklerinin ahiret hayatı çerçevesinde düşündükleri uygulamayı kavramsal bazda ifade etmektedir.

Bir başka yoruma göre ise terim, yine kavramsal çerçevede ve bütünüyle dünya hayatına ilişkindir ve şu anlama gelmektedir: Allah varlık dünyasını insanların maslahatlarına en güzel şekilde cevap verecek bir nitelikte yaratmıştır. İnsan ve diğer tüm canlıların muhtaç oldukları herşeyi yeterince yaratmıştır, Allah bu yaratıcılığında ve vericiliğinde de hiçbir ortağa ve aracıya ihtiyaç duymamıştır ve böyle bir şey de olmayacaktır.⁸⁹

Şefaât kavramının tanımına bağlı olarak bunun her iki varlık düzleminde de düşünülebileceğini ifade eden Hamdi Yazır’a göre dünyadaki şefaât, Onun işine karışacak, emr-û tedbirine müdahale edecek bir şerik-i nazırın olmaması olarak ta-

nımlanabilir. Yine Yazır'a göre, *Onun izninden sonra* ifadesiyle, şefaah ahiret açısından da düşünülebilir. O takdirde de izin, bütünyle Allah'ın hikmet-i rahmetine bağlıdır. Buna göre izin; şefaahçının, doğru ve hak olanı ifadeden başka bir şey söylemeyen, şefaah edilenin ise, şefaate layık olanlardan olması gerekliliğini ifade eder ki, bunun ilk şartı imandır.⁹⁰

Yazır'ınkine benzer bir açıklamaya yer veren Reşid Rıza, şefaah teriminin her iki âlem için de kullanılabileceğini ifade ederek sözlerini şöyle sürdürür: "Mekke müşrikleri ve onların körü körüne izlerini takip ettikleri kitap ehlinin, Allah'ın yakınları ve dostları olduklarına inandıkları melekler ve diğer mabutlarının kendileri için bu dünyada zararları gidermek ve fayda temin etmek şeklinde, bu gruplardan ahiret hayatına inananların ise, her halükarda orada kendilerine aracılık yapacakları şeklinde bir inancı ifade etmektedir."⁹¹

Arş istiva eden hükümdar benzetmesi, Kur'an'ın ilk muhataplarının zihinlerindeki "hükümdar" mefhumuna vurgu yaparken, bu hükümdarlığın onların bildikleri dünyevi ölçekli hükümdarlıktan çok farklı olduğunu açıklamak için, kullanılabilecek belki de en önemli argüman olarak, dikkatleri bir noktaya çekmektedir. Bu nokta; Allah katında şefaahçilerin ve yardımcı güçlerin asla sözlerinin geçmediği ve hiçbir zaman geçmeyeceği gerçeğidir. Eğer bu açıdan bakacak olursak, burada şefaah, hem dünya hem de ahireti içine alacak şekilde bir bütün olarak kavramlaşmıştır. Kavrama dönüşmüş bu haliyle, her ne şekilde olursa olsun Allah insan ilişkilerinde, şefaah diye bir şeyin geçerli olmadığını bu ayetlerle kesin bir biçimde vurgulandığını söyleyebiliriz.

3. Şefaah Dua mıdır?

Bu noktada tartışılması gereken bir başka husus da, şefaahın dua anlamına gelip-gelmeyeceği meselesidir. Çünkü bir kısım müelliflere göre, şefaah duadan ibarettir ve yaratılmış

varlıkların birbirleri için yaptıkları duanın fayda vereceğinde herhangi bir şüphe yoktur.⁹² Onlara göre, şefaât çerçevesindeki duacının dua ve şefaât etmesi, Allah'ın bu noktadaki iznine bağlıdır. Eğer şefaâtçi durumunda olanın şefaât etmesi Allah tarafından nehyedilmiş ise, o takdirde şefaât edemez. Müşrikler için şefaât ve onların bağışlanmaları için dua bu çerçevede değerlendirilmelidir. Zira Allah Teala onlar hakkında; “(Günah içinde ölen) kimselerin cehennemlik olduğu kendilerine açıklandıktan sonra, yakın akraba olsalar bile, Allah’tan başkasına tanrılık yakıştıran kimselerin bağışlanmasını dilemek artık ne Peygambere yaraşır, ne de imana erişenlere”, (9/113) buyurmuştur. Ayrıca; “Rabbimize alçak gönüllüce ve yüreğinizin ta derinliklerinden seslenin. Doğrusu O, çizgiyi aşanları sevmez” (7/55) diyerek, duada aşırılığı sevmediğini ifade etmiştir.

Allâh'ın ilkesel olarak yapmayacağı bir şeyi istemek duadaki aşırılıklardan birisidir. Ancak kendilerine şefaât için izin verilen Peygamberlerin şefaâtları onlar için duadır. Nihayeğinde peygamberlerin dua ve şefaati de, Allah'ın kaza, kader ve meşietiyile olmaktadır. Dilerse Allah sebepleri halk eder. Dua da, Allah'ın takdir ettiği bu sebepler cümlesindendir.⁹³

Ayrıca, Arşı yüklenen ve onun çevresinde bulunanların, Allah'ı hamd ile tespih etmelerinin yanında, “Rabbimiz! Sen herşeyi ilminle ve rahmetinle kuşatırsın. Tövbe edip yoluna uyanları bağışla ve yakıcı ateşin azabından onları koru” diyerek, mü'minlerin bağışlanması için dua ettikleri bildirilmektedir. (40/7) Burada da açıkça, arşı yüklenen meleklerin mü'minlere duasından bahsedilmektedir. Aynı şekilde Peygamber'e, mü'minleri affetmesi ve onlar hakkında istiğfar etmesi istenmektedir. (3/159; 47/19) İşte bu onların şefaatidir.⁹⁴

Şefaatin var ve geçerli olduğunu söyleyen ilim adamlarının kullandıkları argümanlar kendi içinde doğrudur. Amel ve eylem mekânı olarak bu dünyada bulunan mü'minlerin yaşayan ve ölmüş mü'min kardeşleri için dua etmeleri hususunda söyle-

necek bir şey yoktur. Nitekim Kur'ân-ı Kerim bu tür dualardan bizi haberdar etmektedir. (2/128; 7/151; 14/41; 56/10; 71/28) Ancak şefaât, ahiret hayatı için söz konusu olduğunda, oranın dua yeri olup-olmadığı üzerinde durmak gerekmektedir.

Şu an dünya hayatında olduğumuzu göz önünde bulundurduğumuz da, burada bulananların birbirlerine yaptıkları duanın, taraflardan birisi olan “dua eden” açısından dünya hayatında gerçekleştiği noktasında kuşku yoktur. Kendisine dua edilen ise, duanın gerçekleştiği sırada hayatta olabileceği gibi, ölmüş birisi de olabilir. Burada dua edilenin değil, dua edenin etkin bir iradesinden söz edebiliriz. Çünkü etkin beşeri iradenin geçerli olduğu alan, bu dünya hayatıdır.

Ölmüş ve dolayısıyla ahiret hayatına intikal etmiş insanlardan, dünyada bulananlar için *dua* ettikleri anlamında bir bilgiye sahip değiliz. Allah yolunda öldürülenlerin geride kalan kardeşleri için, hiçbir korku ve üzüntü duymayacaklarının müjdesini vermek istemelerini (3/170), bu çerçevede değerlendirmeye imkanı yoktur. Çünkü bu ifadenin geçtiği Âl-i İmrân suresinin 168. âyetinde, münafıkların ağzından nakledilen, *bi-zî dinleselerdi öldürölmüş olmayacaklardı* sözlerine cevap mahiyetinde, meselenin varlık dünyasındaki gerçek yüzünü ortaya koymaya yönelik olduğu açıktır.⁹⁵ Allah yolunda ölenler, dinleri için ölenler değil, dinleriyle dirilenlerdir. Bundan dolayı onlar *gerçek diriliği* elde etmiş insanlardır.⁹⁶

Bu noktada, bizim beşer olarak yaşadığımız bu dünyanın dışından, yeryüzünde bulunanlara *dua* anlamında bir katkının sadece melekler tarafından yapıldığı bilgisine sahibiz. Her ne kadar Allah'ın da meleklerle birlikte mü'minleri karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için *salâtından* bahsediliyorsa da (33/43), Allah'ın *salâtının* *dua* olarak değil, rahmet etmesi olarak anlaşılması daha isabetlidir.⁹⁷ Meleklerin *salatı* ise, bu dünya ölçeğinde, burada bulunanlara ve onlar için *istiğfar* olduğu görölmektedir. “*Melekler yeryüzündekiler için bağışlan-*

ma dilerler.” (42/5) Bu âyette *yeryüzündekiler* olarak çevirilen *men fi'l-ard* ifadesindeki *men* ilgi zamirinin, mutlak olarak yeryüzündeki tüm insanlığı ifade etse de, bir başka âyette (40/7) bu ifadenin tahsis edildiği görülmektedir. Tahsisin, *tevbe eden ve yoluna uyanlar* şeklinde, *iman eden* mü'minlere yönelik olduğu ortaya çıkmaktadır. Melekler, mü'minler için bağışlanma dileğinde bulundukları gibi, *onların kötü fiilleri işlemekten korunmaları* için de dua etmektedirler. (40/9) Ayrıca meleklerin mü'minlerle ilgili *istiğfar* ve *dualarının* geniş ve gelecek zaman kipi (muzâri) ile ifade edilmesi de, onların bütün bu fiillerinin dünya ölçeğinde olduğunu hatırlatan işaretlerdir.⁹⁸

Meleklerin henüz dünya hayatında bulunan mü'minler için dua etmelerinin Kur'ân'ın uslubu açısından ayrıca değerlendirilmesi gerektiğini belirterek, diyebiliriz ki, meleklerin şefaati olarak değerlendirilen dualarının, ahirette olacağı kabul edilen şefaate bir ilgisi bulunmamaktadır.

B. Şefaatin Unsurları

1. Meşfu' İleyh / Kendisinden Şefaate Talep Edilen

Meşfu' ileyh; kendisinden şefaate talep edilen kimsedir Bu, affı, bağışı, merhameti talep edilen, şu veya bu sebepten dolayı kendisinden doğrudan istenilemeyen, korkulandır. Ahirette şefaatten bahsedildiği zaman, meşfu' ileyh Allah'tır.

2. Şefi' / Şefaate Eden

Şefi', şefaate eden demektir. Kur'ân-ı Kerim'de, nüzul dönemi muhataplar tarafından kendilerinden şefaate beklenen varlıklar olmaları sebebiyle, meleklerden bahsedilir. Ancak daha sonraları genişleyen şefaatchiler kategorisine peygamberler, şehidler, veliler ve bilumum seçkinler dâhil edilmişlerdir. Bir kısım mü'minlerin, diğerleri hakkında şefaate talep edecekleri de kabul edilmiştir.⁹⁹

3. Meşfû' Leh / Kendisi İçin Şefaata Talep Edilen

Meşfû' leh, kendisi hakkında şefaata edilen kimse demektir. Genel kabul görmüş anlayışa göre meşfû leh, mü'minlerdir. Ancak bu durum, biraz da şefaata beklentisi içerisinde olan kişi veya kişilere göre değişebilmektedir. Mü'min tanımının, tarihi seyir içerisinde bilhassa şefaata beklentisinde olan insanlar arasında önemli değişimler geçirdiği bilinmektedir. Mezhebî ve meşrebî farklılıklar üzerine kurulu cemaat ve yapılanmaların, kendilerinden olmayan gruplara karşı takındıkları tavır ve inanç açısından ileri sürdükleri nitelemeler dikkate alındığında, meşfû lehin nasıl bir değişim göstereceği ortaya çıkmaktadır.

Mü'minlerin dışında ayrıca, haklarında verilecek hükümde acele etmek ve kıyamet günün sıkıntılarını hafifletmek suretiyle de şefaatin kâfirler için de olabileceği ileri sürülmüştür.¹⁰⁰

4. Meşfû' Fih / Şefaate Konu Olan Suç

Meşfû' fih, şefaata talebinde bulunan kişilerin, şefi olanlardan, şefaatlere konu olan, affedilmesi veya göz ardı edilmesi istenen günah veya hatadır. Şefaata bahsinin söz konusu edildiği hemen her yerde, şefaata, *kebîre*/büyük günah konusunda beklenmektedir. Özellikle müteahhir akaid kaynaklarında, Peygamberin şefaatinin büyük günah işleyenler için olacağı sıklıkla vurgulanmaktadır.¹⁰¹

C. Şefaatin Tarihi Arka Planı

Öncelikle Kur'ân'ın ortaya koyduğu Tevhid inancı açısından, ilkesel olarak şu hususun hatırlatılmasında fayda vardır: Kur'ân'da Allah, “her bir topluma uyarıcı gönderdiğini, elçi göndermedikçe azap edici olmadığını” (17/15; 35/24) belirtir. Gönderilen elçileri ise, “Allah'tan başka ilah olmadığını, bundan do-

layı her türlü azgının reddedilip, Allah'a ibadet edilmesi gerektiğini" (16/36) anlattıklarını haber vermektedir. Bu anlamda Allah'ın uyarıcı gönderme uygulaması evrenseldir. Çünkü "her bir ümmet" ifadesi, genel bir ifadedir. Ne var ki Kur'ân, Hicaz bölgesinde indiği ve ilk muhatapları kendi çevrelerinde olanlardan haberdar oldukları için, bu bölgeye gelmiş olanların isimlerine atıfta bulunmuş, onlar üzerinden dersler vermiş ve fakat isimleri sayılan bu elçilerin dışında başka elçilerin olduğunu da bildirmiştir.(4/164; 40/78)

Yine Kur'ân'ın genel ilkelerinden anlıyoruz ki, öldükten sonra mutlak adaletin gerçekleşmesi için yeniden diriliş fikri, adil ve yegâne ilah olarak merkezi bir yer tutan Allah inancının en tabii ve vazgeçilmez sonucudur. Her an yeni bir işle, *hallâk* olarak yeniden yeniden yarattığına inanılan Allah'ın, eğer bu dünyadan farklı olarak bütün olup bitenlere tam bir adaletle müdahale edeceği ve yapılanların hesabını göreceği bir alanı olmayacaksa, bu iman ve Allah fikrinin çok fazla bir anlamı kalamaz. Bundan dolayı sağlıklı bir Tevhid inancının tabii sonucu olarak, öldükten sonra yeniden diriliş muhakkaktır. Tevhid inancının yerli yerine oturması için, mutlak adaletin tahakkuk edeceği, varlık dünyasının yegâne sahibinin işi ele alması ve tek başına otorite olması zorunludur. Buradan hareketle şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: İlk insanla birlikte başlayan Tevhid düşüncesinin var olduğu her dönemde, ahiret inancı kaçınılmaz olarak var olmuştur. Nitekim Kur'ân'dan, ismi bahis konusu edilen kavimlerden Ad ve Semud topluluğunun "*el-kâria*" / ansızın kapılarını çalan kıyameti yalanladıklarını öğreniyoruz (69/4). Bu çerçevede, kıyamet olgusunu, kendilerine tebliğ ulaştığı ilk günlerden itibaren yalanlama faaliyetinin, ilahi mesaja muhatap olmuş hemen bütün kavimlerin ortak davranış tarzı olduğunu görüyoruz (10/39; 22/42; 29/18; 35/25).

1. Yahudi İnancında Ahiret ve Şefaât Düşüncesi

İnsanın yeryüzünde tanık olduğu en açık ve en gerçek durumun, ölüm hadisesi olduğu söylenebilir. Çünkü canlı olarak doğan bir varlıkla ilgili hemen ve kesin olarak bilinen tek şey, onun öleceği gerçeğidir. Kur'ân-ı Kerim bu gerçeği, “her canlı ölümü tadacaktır” (3/185; 21/35) şeklinde ifade etmektedir. Bundan dolayı ilk insandan bugüne, bugünden son güne kadar insanın yaşadığı her yerde ölüm ve sonrasına dair şu veya bu şekilde birtakım inanç ve anlayışların olmasından daha tabii bir şey olamaz. Öldükten sonra dirilmek suretiyle yeni bir hayatın olacağına inanmak kendi iç dünyasında bir inanç olarak ne kadar dikkate değerse, öldükten sonra herhangi bir hayatın olmadığına inanmak da o kadar dikkate değer bir inançtır. Ancak kesin olan bir şey var ki, yeniden diriliş hakkında olumsuz kanaate sahip olanlar bile, yine de bir ahiret kavramından ve diriliş fikrinden bahsetmek durumunda kalmışlardır.

Her insan ve toplum için böyle olunca, özellikle din ve bil-hassa ilahi nitelikli olan herhangi bir dinin, ahiret hayatından bahsetmemesi düşünülemez. Çünkü ahiret hayatı, -yukarıda da değinildiği üzere- adil ve hâkim bir Allah inancının olmazsa olmaz sonucudur. Ahiret hayatı yoksa Allah mefhumunun da çok fazla bir anlamı olmayacaktır. “Bana düşen Allah hakkında gerçekten başka bir şey söylememektir.” (7/105) diyen Tevhid peygamberi Hz. Musa'nın da bu açıdan bakıldığı zaman, ahiretten bahsetmemesi ilkesel olarak asla düşünülemez. Ayrıca Musa'ya verilen Tevrat'ın tanımlanması yapılırken “tafsilen li külli şeyin/her şeyi açıklayan” olarak ifade edildikten sonra, “Umulur ki, Rablerinin huzuruna varacaklarına iman ederler” denilmektedir (6/154). Anlaşıyor ki, herşeyi açıklayan Tevrat, muhataplarını Rablerinin huzuruna varacakları bir günden haberdar etmektedir. Hz. Musa'ya Firavun'un tehdidine rağmen iman eden sihirbazlar da, çok açık bir şekilde niyet ve kararlılıklarını şöyle dile getirmişlerdir: “Seni, bize ge-

len açık açık mucizelere ve bizi yaratana tercih edemeyiz. Öyle ise yapacağını yap! Sen ancak bu dünya hayatında hükmünü geçirebilirsin. Bize, hatalarımızı ve senin bize zorla yaptırdığın büyüyü bağışlaması için Rabbimize iman ettik. Allah, mükafatı en hayırlı ve cezası en sürekli olanıdır. Şurası muhakkak ki, kim Rabbine günahkâr olarak varırsa, cehennem sırf onun içindir. O ise orada ne ölür ne de yaşar!" (20/72-74)

Hz. Musa'nın tebliğ ettiği sahih Tevhid inancının ince bir damar olarak uzantısı sayılabilecek bu doğrultudaki bazı örneklerini hadis kaynaklarında da bulmaktayız. Nitekim Yahudi âlimlerinden birisi Peygamberimize gelerek şöyle der:

-Yâ Muhammed! Şüphesiz ki Allah Teala kıyamet gününde gökleri bir parmak üstünde, yerleri bir parmak üstünde, dağlarla ağaçları bir parmak üstünde, su ile toprağı bir parmak üstünde, sair mahlukatı da bir parmak üstünde tutacak, sonra onları sallayarak: Melik benim; Melik benim, buyuracaktır, dedi. Bunun üzerine Rasulullah bu âlimin söylediğine şaşarak onu tasdik etmek için güldü. Sonra da şu âyeti okudu: 'Onlar Allah'ı gereği gibi bilemediler. Hâlbuki Kıyamet gününde yer, tamamen O'nun avucu içindedir, gökler de sağ elinde dürülmüştür. Onu tenzih ederim. O, müşriklerin koştukları şirkten münezzehtir'. (39/67)¹⁰²

Ne varki, onun bu günkü takipçileri olduklarını iddia eden Yahudilere ve ellerindeki kutsal kitaplarına bu nazarla bakıldığında durumun hiç de sanıldığı gibi olmadığı görülecektir. O kadar ki, bu durum karşısında Yahudilik'te ahiret inancının olmadığı kanaati, şaşkınlıkla birlikte gittikçe güç kazanmıştır. Nitekim çağdaş İslam âlimlerinden Muhammed Draz bu şaşkınlığını şöyle dile getirmektedir: Böylece Âdem'den Musa'ya kadar, bu sonuncusu da dâhil olmak üzere, sanki onların akide-leri arasında, gelecek hayata inanç yer almıyormuş gibi, ölümden sonraki bir hayata hiçbir imaya hiçbir yerde rastlamıyoruz.¹⁰³

Aslı Tevhid olan bir dinin bu duruma nasıl geldiğine iliş-

kin yapılan çeşitli yorumlar vardır. Bunlar arasında, dinin mil-
li bir kimliğe dönüşmesi sonucunda, gelecek fikrinin onlarda
ölümden sonraki geleceğe değil de, beklenen ve kendilerine
vaat edilmiş bir ideal olarak İsrail'in hükümlerliğinin gerçek-
leşeceği gün anlamındaki bir geleceğe işaret ettiği fikri, en çok
itibar edilen görüştür. Nitekim Kitab-ı Mukaddes'in, kurumuş
kemiklere adaleler giydirilmesi, içlerine soluk yerleştirilerek
yeniden dirilmesinden bahseden pasajları¹⁰⁴ dikkatle okun-
duğunda bu durumun, Allah'ın takdis ettiği ve hükümlerlik
verdiği seçkin bir kavmi olarak İsrail'in geleceğine işaret ettiği
anlaşılmaktadır.

“Gerçekten mevcut kaynaklara göre, ilk zamanlarda Yahu-
dilikte ahirete iman pek gelişmemişti. İyi ve kötü amellerin
karşılığı için bir ahiretten bahsedilmiyordu. Ancak, amellerin
karşılığı olarak, gelecek neslin mükâfatlandırılacağı veya ceza-
landırılacağı şeklinde cevaplar veriliyordu. Ölüler ise, dünya-
nın içinde bir yeraltı dünyasında yaşıyorlardı. Tevrat'ta da
ebediliğe dair bir şey nakledilmez. Ancak Babil esaretinden
sonra, İran tesiriyle Yahudiler arasında kıyamet ve haşir inan-
cının ortaya çıktığı kanaati hâkimdir. İyiler için ebedi mükâ-
fattan, kötüler için de ebedi cezadan bahsedilmeye başlamış-
tır.¹⁰⁵ Ancak bu yaklaşımların dışında konuyu, tarihi seyri
dikkate almak suretiyle “din dili paradigması” çerçevesinde
ele alan ve bütün dönemlerinde Yahudilerin ahiret inancının
bulunduğunu ortaya koyan yeni çalışmalara tanık olmaktadır.
Bu iddiaya göre, Yahudilik'te tarih boyunca daima ahiret inan-
cı var olmuştur. Ancak, ahiret inancının “dile getirilişi” ya da
“anlatım şekli”, çeşitli devrelere göre farklılık arz etmiştir. Bu
farklılık, Yahudilik'teki ahiret inancının “gelişmişliği” ya da
“az gelişmişliği” ile alakalı bir durum olmamıştır. Kaynaklar-
daki söz konusu farklılığın ortaya çıkış nedeni, Yahudiliğin
içerisinde bulunduğu tarihi ve kültürel şartlarla alakalıdır.¹⁰⁶

Biz burada günümüz Yahudilerinin ahiret inançlarını araş-

tırma konumunda değiliz. Amacımız sadece nüzul dönemi yakın coğrafyasında bir dini grup olarak bulunan Yahudilerin, ahiret ve bilhassa şefaate dair inançlarını arka plan oluşturmaya çalışmaktır. Ancak, nüzul dönemi Yahudileri ve onların inanç dünyalarıyla ilgili, bizzat bu inanç sahipleri tarafından kaleme alınan herhangi bir telif esere sahip olmamakla beraber, sadece Yemen'de bulunan son derece sınırlı bazı metinlerin varlığından bahsedilmektedir. Ancak bu metinlerden cahiliye dönemi Yahudilerine ait dikkate değer bir bilgi elde etme imkânı yoktur.¹⁰⁷ Belki de bundan dolayı, bazı Yahudi tarihçileri, Arap yarımadası Yahudilerini asla kendilerinden kabul etmemişler, hatta onları Yahudi olarak bile kabul etmemişlerdir. Onlara göre, Arap Yahudileri Talmud'un hükümlerine boyun eğmemişlerdir.¹⁰⁸ Bundan dolayı da ilk hitap çevresinde yaşayan Yahudilerin ahiret inançlarıyla ilgili malumat elde edebilmek için İslam kaynaklarından hareket etme zorunluluğu doğmaktadır.

Kur'ân-ı Kerim Yahudi inancına sahip olanların ahirete dair inançlarını şöylece özetlemektedir: Öncelikle hem Yahudi ve hem de Hristiyanların öldükten sonra cennet ve cehennem inancına sahip oldukları anlaşılmaktadır.¹⁰⁹ Çünkü her iki grup da kendilerinden olmayanların, *cennete giremeyeceklerini* iddia etmişlerdir. Kur'ân ise bu anlayışın, onların kuruntuları olduğunu söylemiştir (2/111). Onların bu inançlarına karşılık Kur'ân, İsrail oğullarına yapılan ikram ve ihsanları kendilerine hatırlatarak, “*kimsenin kimseye bir yararının dokunamayacağı, kimseden bedel alınmayacağı, kimseye şefaatin yarar sağlamayacağı ve onların yardım da görmeyecekleri bir günden korunmaları*” (2/ 40, 48,122–123) çağrısı yapar.

Yahudiler, “Biz Allah'ın çocukları ve sevgilileriyiz” diyerek her zaman seçkin bir toplum olduklarına inanmışlar ve bu inançlarının onlar için ahirette de geçerli olacağı zannına kapılmışlardır. “De ki, ahiret yurdu başka insanların değil de, yal-

nız size özel ise ve bunda samimi iseniz, o halde ölümü dilesenize!" (2/94) Eğer ateşe gireceklerse, yine de bunun birkaç sayılı günün dışında olmayacağına inanırlardı (2/80; 3/24).

Arap Yahudileri siyasal ve sosyal hayatlarında reis ve efendilerine tâbi oluyorlardı. Onlara her yıl belirli oranda vergi vermeleri zorunlu idi. Böyle olunca da, reisler ve efendiler arasında vergiden pay alma mücadelesi çerçevesinde sonucu savaşa varan ihtilaflar çıkmıştır.¹¹⁰ Nitekim Kur'ân-ı Kerim onların bu durumlarına dikkat çekmiştir. (2/83-84) Aralarında çıkan savaş sonucu birbirlerine diyet ödemek durumunda kalmışlardır. Ancak güçlü ve hâkim durumda olanlar, kendi hakem ve hâkimlerine rüşvet vererek, gerçekte vermeleri gereken diyetin yarısını belki daha azını verirlerdi.¹¹¹

Bu açıklamalardan, Yahudilerin geleneksel olarak kendilerini Peygamberlerine ve geçmiş büyüklerine nispet ederek, işledikleri günahlarının karşılığı olacak cezadan kurtulacaklarına inandıkları anlaşılmaktadır. Kaldı ki bu durum, sadece Yahudilerin değil, geçmiş diğer toplumların da genel geçer anlayışlarıdır.¹¹² Eski Mısır ve Yunan'da olduğu gibi, onlar bu anlayışa, ahirete ait uygulamaları dünya işlerine mukayese ederek ulaşıyorlardı. Suçlular, işlediği suçlara mukabil olmak üzere ya birtakım fidyeler vererek veya bir başkasının iltiması ile kurtulacaklarını sanıyorlardı.

Yeryüzünde herhangi bir rüşvet veya tanıdık vasıtasıyla hâkimin görüşünün olumsuzdan olumluya dönmesine tanık olanlar, aynı şeyin ahirette de geçerli olabileceğini düşünmektedirler.¹¹³ Kur'ân'ın nüzul döneminde İsrail oğulları, ahiret işlerini dünya işleriyle kıyaslayarak, ahirette insanın fideye veya azizlerden birinin şefaatiyle kurtulacaklarını sanıyor ve böylece Allah'ı, nüfuzlu kimselerin, huzurunda şefaat edip suçluyu affettirecekleri, ya da insanlara mevki, çıkar sağlayacakları krallara ve prenslere benzetmiş oluyorlardı.¹¹⁴

Bakara suresinin 96. âyetini açıklarken müfessir Elmalılı

Hamdi Yazır da, Yahudilerin dünya hayatına aşırı bağıllıklarından hareketle, ahiret inançlarına ilişkin şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Ya bunlar dâr-i ahiret saadeti sırf bizimdir, ateş bize olsa olsa sayılı birkaç gün dokunup geçecektir derken, bunun yalan olduğunu bilerek söylüyorlar, bu suretle ahirete asla imanları yoktur. Ahirete iman davasında kendilerini yine kendileri tekzip etmektedirler. Ve yahut dâr-ı ahiretten maksatları öldükten sonra olan hakikaten Ahiret değil de dünyada tasavvur ettikleri bir istikbaldir. Deniliyor ki, bunlar son zamanlarda ahiret mefhumunu tevil ve tahrif ederek şu ümniyyeye sahip olmuşlardır: Dünyada en nihayet Beytül-makdis'in bulunduğu Arz-ı Mukaddes kendilerinin olacak ve orada bir hükûmet ve devlet kuracaklar ve ondan sonra bütün dünyayı istila edecekler, dünyanın yegâne devleti olacaklarmış ve o zaman başkaları mahvu kahrolacak, dünya bunların olacakmış, dâr-ı ahiret bu imiş, bu takdir de “dâr-ı ahiret diğer insanların hissesi olmayarak halis bizimdir” demeleri buna işaret ve eyyamı madude sözü de o zamana kadar geçecek olan müddette her ferdin ömründen kinaye olur.”¹¹⁵

2. Hristiyan İnancında Ahiret ve Şefaât Düşüncesi

Mevcut İnciller ve Hristiyan inancına göre Allah'ın Hükûmranlığı haktır. Bu hükûmranlık bu dünya ölçeğinde geçerli olduğu gibi, bu hayatın sonu ve gelecek olan için de geçerlidir. Bu kavram, Allah'ın kudretini ifade ettiği gibi, O'nun hükûm verişini de belirtmektedir.¹¹⁶ “*Vakit tamam oldu ve Allah'ın melekûtu yakındır; tövbe edin ve İncil'e iman eyleyin.*”¹¹⁷

Ne var ki, Yahudilikte olana benzer bir anlayış Hristiyanlıkta da bulunmaktadır. Allah'ın hükûmranlığı bir gerçek olmakla beraber, bu mevcut bir durumu mu, yoksa geleceğe ait bir hükûm veriş mi ifade etmektedir? Bu konuda her iki görüşün de taraftarları bulunmaktadır. Yalnız, hâlihazır bir durumu ifade ettiğine inanan Hristiyanlarda, Yahudilikten farklı

olarak İlahi Hükûmranlık fikri mahalli değil, evrenseldir. Bu inanca göre Hz. İsa, hükûmranlığı bütün insanlığın katılabileceği bir ortam olarak anlatmıştır.¹¹⁸

Sinoptik İnciller'de her iki durumu da kapsayacak tarzda bir İlahi Hükûmranlık inancının anlatıldığı görülmektedir: *"Fakat o gün yahut o saat hakkında, ne gökteki melekler, ne de Oğul, Baba'dan başka kimse bir şey bilmez. Sakının, uyanık durun, dua edin; zira o vakit ne zamandır bilemezsiniz."*¹¹⁹

Nitekim Hristiyan inancına göre öldükten sonra, yapılan amellere göre şekillenecek ve mükâfat veya ceza şeklinde sonuçlanacak bir hayat vardır. Bu, adil bir tanrı inancının tabii bir sonucudur. Yine de insanlar güzel davranışlarının bir kısmının karşılığını bu dünyada da görebilirler. Ne var ki, bu dünyada bütünüyle lüks ve refah içinde yaşamak ve hiçbir sıkıntıya maruz kalmamak, Tanrı'nın azgınlara yönelik bir hesabıdır ve bunların mutlak hesabı ahirette görülecektir. Bundan dolayı İsa, fakirleri, sakatları, topalları, körleri doyurmayla teşvik etmiş ve bu amellerin mükâfatının öte dünyada Salihlerin arasında verileceğini haber vermiştir.¹²⁰ Bu husus o kadar önemlidir ki, açları doyurmak, yabancı gariplere sahip çıkmak, çıplakları giydirmek salihlerden olmaya ve ebedi hayata girmeye imkân verdiği gibi, tersi bir durum İblis ve onun melekleri için hazırlanmış olan ebedi ateşe girmeye sebep olmaktadır.¹²¹

Kur'ân-ı Kerim'in tanımladığı ve daha henüz beşikte iken, *"Doğduğum gün de, öleceğim gün de ve diri olarak kaldırılacağım gün de Allah'tan bana esenlik verilmiştir"* (19/33) diyen İsa'nın, ahiret hayatı üzerinde yoğunlaşmasında şaşılacak bir taraf yoktur.

Ortodoks mezhebine göre yeniden dirilme; günahkâr şekilleri içinde bir cesedin yeniden hayat bulması demek değildir. (Bu şekillere göre bizzat yaşayan bizler bile, bir anlamda birtakım cesetlerden ibaretiz) fakat o, Kutsal Ruh'la aynileşen

hayatın, kâinatın, insanlığın canlanmaya başlayışı demek olan bu şekillerin alt-üst olmasıdır.¹²²

Ancak konumuz olan şefaât açısından baktığımız zaman, Hristiyanlık'ta Hz. İsa'nın sadece mesajı getiren ve insanları doğru yola çağıran bir insan değil, aynı zamanda mesajın bizzat bir parçası olduğunu görüyoruz. İsa'nın getirdikleri değil, bizzat kendisi kurtuluştur. O'nun yaptığı, kurtuluşu mümkün kılmak veya cennete götüren doğru yolu göstermek olmamıştır. Fakat o, bizatihi ve nihai olarak kurtuluşu gerçekleştirmiştir.¹²³ İşte bu durum ahiret hayatına da sirayet ederek, o gün hükmetme yetkisinin de O'na verildiği inancına götürmüştür. *"Ve hükmetmek selahiyetini ona verdi, çünkü insanoğludur. Buna şaşmayın; çünkü saat geliyor, o saatte kabirlerde olanların hepsi onun sesini işitecekler; iyilik işleyenler hayat kıyametine ve kötülük işleyenler hüküm kıyametine çıkacaklardır."*¹²⁴

İsa'nın bizzat kendisinin, mesajın bir parçası olması keyfiyetiyle, kendisinden sonra oluşan Hristiyan ruhanilerine de bu çerçevede olağanüstülükler kazandırdığına inanılmıştır. İşte şefaât düşüncesi bu bağlamda ortaya çıkmaktadır. Herşeyden önce şefaât bu dünyada gerçekleşmektedir. Bu durum Hristiyan ruhanilerine büyük bir hükümrانlık getirmiştir. Onlara göre Allah ruhbanların fiillerine tabidir, onların yeryüzünde aldıkları kararlar semada da makbul ve geçerlidir.¹²⁵

3. Mekke Müşrik İnancında Allah, Ahiret ve Şefaât Düşüncesi

a. Cahiliye Araplarının Allah İnancıları

Şu ana kadar yaptığımız tespitlerden de anlaşılacağı gibi, bir insan veya herhangi bir toplumun ahiret hayatı ve ondan sonra meydana gelecek olaylarla ilgili inanç ve düşünceleri, onların Allah hakkındaki tasavvurlarına bağlı oluşup, gelişmektedir. Zihinlerdeki Allah muhayyilesi, hem ölüm öncesi

bu dünyada, hem de ölüm ve sonrasına ilişkin ümit, korku ve bunlara bağlı davranış tarzlarında son derece belirleyici olmaktadır. Olması veya olmaması açısından Allah inancı, insanı ve içinde yaşadığı varlık dünyasına anlam kazandıran ve ona göre eyleme sevk eden en temel dinamiktir. Bundan dolayı cahiliye Araplarının öldükten sonra yeniden dirilişe ve hesap vermeye dair inançlarını ve varsa eğer, bu inançlarının nasıllığını onların Allah inançlarından hareketle ortaya koyabiliriz. Özellikle şefaat anlayışını ahiret düzleminde ele alacak isek, o takdirde onların nasıl bir Allah inancına ve bu inancın ahirete yansıyan boyutuna dikkat çekmemiz gerekmektedir.

Genel olarak Mekke müşriklerinde içeriği çok fazla belirgin olmasa da, bir Allah inancının olduğu bilinmektedir. Putlara da dini paradigmada önemli bir yer veren Mekke politeizminde var olan Allah inancının kaynağı, kökü Hz. İbrahim'e kadar giden Hanifler ve Haniflik olmalıdır. Ancak Hz. İbrahim'den Kur'ân'ın indiği döneme kadar geçen sürede, Allah inancının orijinal haline kıyasla belirli biçimde yozlaşmış olması muhtemeldir.

Bilindiği gibi Kur'ân-ı Kerim, Arapların soy olarak kendilerini nispet etmekle iftihar ettikleri dedeleri olan Hz. İbrahim'i hanif bir Müslüman olarak nitelendirmektedir. (3/67) Tevhid inancı, İbrahimî damardan beslenen ve bu geleneği takip eden belirli düzeyde hanif inancına sahip kişiler kanalıyla, saf ve arı bir kaynaktan tevarüs edilerek nesiller boyu sürdürülmüş ve nihayet Mekke putperest toplumu da bu yolla gelen Allah inancını, -bu inancı önemli oranda tahrif ederek- sahiplenmiştir. Kaynaklarımız, bu döneme ait Allah ve ahiret inancına sahip haniflerin hayatı ve onlardan intikal eden haber ve âsâra ilişkin belirli bir fikir verecek düzeyde malumat içermektedirler.¹²⁶

Mekke toplumunda var olan hanif inancı, Hz. İbrahim ve oğlu İsmail'in tebliğ ettiği günkü safiyetiyle korunarak o gün-

lere gelmiş değildir. Birtakım değişim ve dönüşümler geçirmiştir. Bununla birlikte Kur'ân'ın indiği dönemde Mekke'de cari olan dini inanç ve anlayışların kaynağı şüphesiz sadece Haniflik değildir. Bu noktada Kur'ân-ı Kerim'de söz konusu edilen peygamberlerin hemen hepsinin Hicaz bölgesinde doğmuş ve burada yaşamış olmaları sebebiyle, birçok dini inancın temelinde Haniflikten bozularak intikal eden hikâye ve efsanenin bulunduğu da kabul edilebilir. Daha sonraki bölümlerde değinileceği gibi, Kur'ân kıssalarının önemli bölümü nüzul dönemi Arapları tarafından bilinmekte idi ve Kur'ân, onların zihinlerinde derin izler bırakmış bu tarihi kıssaları hatırlatarak, onlar üzerinden kendilerine dersler vermiştir.

Cahiliye döneminde Araplar, din açısından muhtelif inanç ve anlayışlara sahiptiler. Başlangıçta, Tevhid esaslı olan İbrahim'in dini, hanif dinine mensup olmalarına rağmen daha sonra, değişik sebep ve yollarla Tevhidden şirke geçiş süreci yaşadılar ve farklı inançlara sahip oldular. Bunlar arasında, sadece Allah'a iman edip, Tevhid üzere olanlar olduğu gibi, Allah'a inanıp, aynı zamanda O'na yaklaştırsınlar diye putlara ibadet edenler, fayda ve zarar kaynağı olarak bütünüyle putlara yönelenler, Yahudi, Hristiyan ve Mecusi olanlar, hiçbir şeye inanmayan, inanmadığı gibi bir de inanç düşmanlığı yapan, yeryüzü ilahlarının insanın hayatı üzerinde kesin egemenliğine inanan ve öldükten sonra yeniden dirilişe inanmayanlar da vardı.¹²⁷

Kur'ân nazil olduğu sırada, Araplar genel olarak "Allah" adı ile tanıdıkları bir yüce Tanrı'yı kabul ediyorlardı. Bu son derece açık bir husustur (29/61,63; 31/25;39/38; 23/84-89). Ancak burada sorulması gereken bir soru var: Onların, Allah adıyla tanıdıkları bu yüce Tanrının, kendilerinin tapınma hayatlarında işgal ettiği yer ne idi? Gerek dinler tarihi kaynakları ve gerekse Kur'ân-ı Kerim'in verdiği bilgilere bakınca onların, sıkıştırıldıkları sırada, varlığını teorik planda itirafa mec-

bur kaldıkları Allah, fiili yaşayışlarında âktif olmayan, pasif bir varlıktı. Dolayısıyla Mekke müşriğinin zihin dünyasındaki “Allah” *lafz-ı bî medlûl* (içi boşaltılmış bir kavram) idi. Onlar sıkıştırma halinde, akıl ve fıtratlarının gereği olarak ikrara mecbur kaldıklarında veya sadece denizde boğulma gibi bir ölüm kalım durumunda O’nu hatırlıyorlardı. Fakat bunların dışındada, fiilen “Allahsız” yaşıyorlardı. Allah, çok uzakta olan bir yaratıcı idi. Onu unutmuşlardı. Tapınmalarını değişik isimlerle yâd ettikleri “yarı tanrılar” vasıtasıyla yerine getiriyorlardı.¹²⁸

Arap yarımadasında bulunan Yahudilerde, Hristiyanlarda ve cahiliye Araplarında ortak bir özellik olarak, gözû kör edercesine atalara ve ataların yaşayan temsilcisi olarak kabilelerin efendilerine itaat anlayışı esastı. Bu durumun tam bu noktada mutlaka ifade edilmesi gerekir. Bu itaat; kitlenin dini, sosyal ve hatta ekonomik hayatının yegâne belirleyici unsurudur. Yasak-serbest, doğru-yanlış, haram-helal sınırlarını belirleme yetkisi tartışmasız bir biçimde bu efendilere aittir.¹²⁹ Bu efendiler kendilerine teslim olmuş kitlelerden öylesine güç almışlardır ki, bundan böyle onları sınırlayacak hiçbir gücün olmadığına inanmışlar ve buna göre davranır hale gelmişlerdir. İşte Kur’ân’ın bu çerçevede onlar için uygun bulduğu nitelik; kendilerine gösterilen itaat ve güvenden hareketle, hakka ve hakikate başkaldırmaya sevk eden lider anlamında¹³⁰ “*tağuttur*”. (2/257)

Tağut durumunda olan efendiler, kendilerine güvenen ve itaat eden kitleyi peşlerine takarak, her türlü azgınlığa sevk edebilmektedirler. Hatta insanlar arasında hadis olarak meşhur olmuş, “*İnsanlar meliklerinin dini üzerindedir*” sözü, Arapların bu anlayışlarını yansıtan atasözlerinden birisidir.¹³¹ Ancak ölüm ve statü değişimi sonucu oluşan yeni şartlar, yeni lider, yeni ilah ve yeni ibadet tarzı oluşturabilmektedir. Bu durum, birçok ilahın ve farklı ibadet tarzlarının doğmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla nüzul dönemi Arap yarımadasında gö-

rülen ve Kur'ân tarafından şirk olarak değerlendirilen birçok davranış tarzının ilk örneklerini, geçmiş atalarının davranış ve anlayışlarında bulmak mümkündür.

Nitekim Mekke putperestliğinin atalar geleneğinde yer alan bir anlayış ve davranış tarzı olduğu, Kur'ân-ı Kerim'in, Arapların ataları olan Hz. İbrahim'in Allah'a dua ederken, çocuklarının putperest olmamaları için yakarmasından anlaşılmaktadır: *"Hani, İbrahim: "Ey Rabbim" demişti, "Bu beldeyi emin kıl; beni ve çocuklarımı putlara (asnâm) tapmaktan ebediyen uzak tut!"* (14/35)

"Hani, o babasına ve kavmine "Nelere kulluk ediyorsunuz?" diye sormuştu. Onlar da: "Putlara kulluk ediyoruz" (asnâm) diye karşılık verdiler "ve her zaman kendini onlara adanmış kimse-ler olarak kalacağız" (26/70-71)

Burada üzerinde durulması gereken bir başka husus da şudur: Taştan, odundan, madenden yapılmış timsallere veya yerine göre hayvanlara tapınmanın, gök cisimlerini ilah edinmenin mantığı nedir? Dönemin insanları bu varlıklara doğrudan, bizihi maddi varlıkları için mi ibadet ediyorlardı, yoksa bunlar birer sembol değer olarak mı kabul ediliyordu? Bu konu üzerinde araştırma yapan hemen herkesin ulaştığı sonuç, hiçbir varlığa, sırf kendisi için tapılmadığı gerçeğidir. Her put kendi içinde belirli anlamlar taşıyan bir semboldür. Taştan veya tahtadan yapılan bir puta el sürmek veya ona boyun eğmek, gerçekte bizzat onun kendisine değil ama ona yüklenen anlama göre, ulaşmak istenen maksada yakınlaşmak demektir.¹³² Bunu zaten Mekke müşrikleri de, *"biz putlara ibadet ediyoruz, çünkü onlar Allah katında makbul olan şahısların sembolleridir, bundan dolayı biz onların şefaathlerini umuyoruz,"* sözleriyle ifade etmektedirler.¹³³

Bu anlayışın etkili bir örneği Nûh (71) suresi 23. âyetinde konu edinilmiştir. *"Çünkü onlar (kendilerine uyanlara): "Tanrılarınızı hiçbir zaman terk etmeyin. Ne Vedd, ne Suvâ', ne Ye-*

ğûs, ne Ye'ûk ve ne de Nesr'i terk etmeyin!" demişlerdi." Burada tanrı (âlihe) olarak bahsi geçen bu beş isim, İbn Abbas'ın naklettiğine göre, geçmişte salih olduğuna inanılan bazı insanların, mesajlarını kendilerine hatırlatacak sembolleri olarak yapılmış, fakat daha sonra medlulleri unutulurken, kendilerine tapınılmıştır. Ancak bu tapınma olayında maksat, putların yüceliğine ve üstünlüğüne karşı bir boyun eğiş değil, yaşamış olan salih kimseleri tazimdir. Böylece onlar, Allah katında kendilerine şefaathane olurlar düşüncesiyle putlara tapınıyorlardı. Bu konuyla ilgili olan; "Biz onlara ancak, onlar bizi Allah'a iyice yaklaştırsınlar diye tapıyoruz" (39/3) âyetinde kastedilen hususun da bu olduğu müfessirler tarafından söylenmiştir.¹³⁴

Mekke müşriklerinin Peygamber'e karşı çıkışlarında dayandıkları temel argümanlarından birisi de, Peygamber'in beşer olmasıdır. Onlara göre Peygamber, ya gizli bir ruh ya da melek olmalıydı. (6/91) Mekke müşriklerinin bu görüşe nereden ulaştıkları tartışmalıdır. Müfessir Razi'ye göre müşrik Arapların bu görüşe Yahudi ve Hristiyanlardan duydukları ve öğrendikleriyle ulaşmaları mümkün değildir. Çünkü Enbiya (21) suresi 7-8. âyetlerde Allah'ın beşerden elçi gönderip-göndermeyeceği konusunun, kitap ehline sorulması önerilmektedir. Bu demektir ki, Yahudi ve Hristiyanların geçmişe dayanan bilgileri, Allah'ın beşerden elçi göndermesi şeklinde tecelli etmiştir.¹³⁵

Şefaathane konusu ile yakından irtibatlı gördüğümüz için, burada peygamberlerin insan değil de melek yahut ruh olmaları gerektiği anlayışının dayanağının tespit edilmesinin gerekliliğine inanıyoruz. Bu tespiti Şehristânî, (479/548), Din Adamları (Ashâbu'r-Rûhâniyyât) isimli bir gruptan bahsederken şöyle yapmaktadır. "Bunların mezhebine göre, âlemin, hikmet sahibi ve sonrakilerin sıfatlarından münezze olan bir yaratıcı ve şekillendiricisi vardır. Üzerimize düşen O'nun celaline ulaşmaya gücümüzün yetmeyeceğini bilmektir. Ona ancak aracı-

lar vasıtasıyla yaklaşılabılır ki onlar da din adamlarıdır. Onlar şöyle derlerdi: Peygamberler de tûr bakımından bizim gibidirler. Şekil ve cevher olarak bizimle aynıdırlar, bizim yediklerimizden yer, içtiklerimizden içerler. Bizim gibi beşerdirler. O zaman onlara itaat nereden çıkıyor, onlara uymamızı haklı gösterecek üstün tarafları nedir?

Bize düşen nefislerimizi her türlü beşerîliğin bir ifadesi olan şehvî kirlerden temizlemek, ahlakımızı şehvî ve asabî güçlerin engellemelerinden kurtarmaktır. Böylece biz ruhanilerle derin bir ilişki içerisine girer, tüm ihtiyaçlarımızı onlara arz ederiz. Tüm işlerimizi onlara havale ederiz. Onlar da, bizim de yaratıcımız, kendilerinin de yaratıcısı olan yüce ilaha aracılık yaparak, bize şefaatt ederler. Bu ruhsal temizliğe ulaşmak bizim elimizdedir. Bilhassa ruhanilerden *istimdât* bu noktada başvurulması gereken en önemli yollardan birisidir.”¹³⁶

Hristiyan din adamlarının dile getirdiği bu görüş Şehristani'nin kanaatine göre Sabi'lerin görüşü olup, Arap yarımadasına İran yoluyla girmiştir. Ancak bir önceki bölümde de gördüğümüz gibi, aynı zamanda bu, Hristiyanların şefaatt konusundaki görüşleri ile de örtüşmektedir. İster İran, isterse başka bir yoldan gelmiş olsun, bu görüşün Hicaz bölgesi din anlayışlarını derinden etkilediği görülmektedir.

Buna benzer bir durumun Mekke müşriklerinde de bulunduğunu öğreniyoruz. Nitekim onların *din adamları* da, kendilerine itaat edenleri takdis eder, onları himmetlerine nail kılar, hastalıklarında şifa bulsunlar diye başlarını okşarlardı. Her hangi bir din adamı, onlardan hasta olan birisi şifa bulsun, afiyete erişsin ve elde ettiği bereket ve himmetle ilahlara daha bir yaklaşılsın diye başına elini koyar veya alnını sıvazlardı. Cahiliye dönemi ehl-i kitabı ise bu noktada daha da ileri giderek, din adamlarından herhangi birisinin elbisesinden bir parça almak ve onunla teberrük etmek için birbirleriyle yarışlardı.¹³⁷

Kaynaklar, daha önceleri ataları İbrahim'in tebliğ ettiği Tevhid inancı üzerinde bulunan Araplara, putlara yönelme ve onlara sembolik anlamlar yükleme anlayışının Amr b. Luhayy el-Huzâî vasıtasıyla geldiğini kaydederler.¹³⁸ Diğer taraftan, bu kişi vasıtasıyla geldiği kabul edilen bu heykellerin büsbütün maddelerine yönelişin İblisin vesveseleri sebebiyle olduğu¹³⁹, ayrıca bu durumun tüm Araplar için değil de, bazıları için geçerli olduğu söylenmiştir.¹⁴⁰ Bundan dolayı, belli başlı büyük putlardan *Vedd Kelb*, *Suvâ Hemedân*, *Yegûs Mez hac*, *Nesr* ise Himyer kabilesine nispet edilmiştir.¹⁴¹

Mekke müşrikleri yaratıcı bir Allah inancına sahip olmakla birlikte, sembol mahiyetinde edindikleri *yarı tanrılar*ından da şüphesiz birtakım beklentiler içindeydiler. Bu beklentileri, Mekke müşriklerinin tanrıları için kullandıkları isimlerin ve tanrılarının taleplerinin Kur'ân-ı Kerim'de yer almasından hareketle tespit edebiliriz. Burada, önemli gördüğümüz şu hususu belirtmeyi uygun bulmaktayız. Mekke müşriklerinin *yarı tanrı* edinmelerinden söz eden âyetlerde çoğunlukla *min dūnillâh* ifadesi geçmektedir. Kur'ân meallerinin hemen hemen bütününde bu ifade, *ondan başka/onun dışında* şeklinde çevrilmiştir. Bu çeviri müşriklerin Allah'ı büsbütün terk ettikleri, adeta yok saydıkları gibi bir düşünceyi doğurmaktadır. Hâlbuki gerçek böyle değildir. Onlar Allah'ı belirli bir tasavvur dâhilinde kabul etmekle birlikte Allah'ın yanında bir de *yarı tanrılar* edinmişlerdir. Bu anlam, *dûn* kelimesinde bulunmaktadır. Bu kelimenin sözlüklerde öncelikli anlamı, *üst* (fevk) kelimesinin zıddı olarak *alt* demektir. Ayrıca kullanıldığı yere göre zarf-ı mekân olarak *üst*, *arka*, *ön* gibi anlamlara geldiği gibi, izafe edildiği şeye göre *daha yakın* anlamına da gelmektedir.¹⁴² Yakınlık ve uzaklık ilişkilerini belirttiği gibi, soy-sop bakımından *daha güzeli* ifade için de kullanılmaktadır.¹⁴³ Buna göre Mekke müşrikleri, yaratma işleminden sonra semaya yerleşmiş olması sebebiyle, meydana gelen uzaklıktan dolayı

ulaşılamayan Allah'ın *berisinde*, bize daha yakın olan ruhani-leri, ona ulaşmak için yarı tanrı edinerek, Allah'ı bütünüyle terk etmemektedirler. *Min dünillâh* ifadesi işte bu ara mesafe-yi ifade etmektedir.

Kur'ân, Mekke müşriklerinin Allah'ın *berisinde* edindikleri yarı tanrıları *velî* olarak isimlendirmektedir (29/4; 39/3; 42/6,9,46) Bu isimlendirme aynı zamanda onların, tanrılarıyla ilgili niyet ve düşüncelerini ortaya koymaktadır. Bilindiği gibi *velî*, *iki şey arasında kendilerinden olmayanın aradan çıkarılması*, bir başka ifade ile *iki yâr arasındaki ağıyârın kaldırılması* anlamında olmakla birlikte, *yakınlık ve derin bir dostluk* çerçevesinde odaklanan bir kelimedir. Kişinin en yakını onun velisidir.¹⁴⁴ Bir kişinin *emrini* kendisine verdiği kişi, onun velisidir.¹⁴⁵ Buna göre Allah mü'minlerin velisidir denilince, O'nun, onların en yakını, sırdaşı, yardımcıları, şefaatçileri, koruyucuları, yol gösterenleri olduğu kastedilmektedir. Elbette veli olmak, veli olunan üzerinde bir yetki ve aynı zamanda hak sahibi olmayı gerektirir. Fakat Allah insan arasındaki veli-mevlâ ilişkisi asla tahakküme dayalı bir ilişkiyi değil, bilakis Allah'tan insana sürekli olumlu olarak, insanın iyiliğine, onun doğruyu görme ve yaşamasını sağlamaya yönelik bir ilişkiyi ifade eder.

Kur'ân, Allah'ın *berisinde* edinilen yarı ilahların *velî* olamayacaklarını ifade ederken, yaratma fiilini gündeme getirerek, *velî* olma yetkisinin yaratana ait olduğunu hatırlatır.

“Göklerin ve yerin Rabbi kimdir?” diye sor onlara,

Ve de ki: “Allah'tır!”

(Ve yine) de ki: “Peki öyleyse niçin Allah'ın *berisinde*, kendileri için bile ne bir yarar sağlayacak ne de bir zararı giderebilecek güçte olmayan şeyleri kendinize koruyucular, kayırcılar (*velî*) olarak görüyorsunuz?”

Sor onlara: “Hiç kör olan kimseyle gören kimse bir olur mu? Yahut kopkoyu karanlıkla aydınlık bir tutulabilir mi?” Yoksa on-

lara Allah'la beraber, O'nun yarattığına benzer şeyler yaratan başka tanrısal güçlerin (şürekâ) var olduğuna gerçekten inanıyorlar da bu sözde yaratma eylemi, onların gözünde (Onun yaratma eylemine) benzer mi görünüyor?" De ki: "Herşeyin yaratıcısı Allah'tır; ve O'dur, var olan herşeyin üstünde mutlak hükümlerlik sahibi Biricik (Yaratıcı)" (13/16)

Görüldüğü gibi, Allah'ın berisinde veli edinilen "yarı tanrıların" fayda ve zarar verme yetkisi olduğu düşünülmüş olması ki Kur'ân, onların değil başkalarına, bizzat kendileri için bile herhangi bir fayda ve zarar vermeye malik olamadıklarını, böyle bir yetkinin ancak yaratma kudreti olan varlığa ait olduğunu vurgular. Burada ilkesel olarak bir hususun altı çizilmiş olmaktadır: Yaratılmış olmaları bakımından ne Mekke müşriklerinin ilah edindikleri ve ne de ondan önce veya sonraki dönemlerde ilah edinilen -gerek insan cinsinden ve gerekse diğer- varlıklardan hiçbirinin ilah olabilme hakkı yoktur. Çünkü herşeyin yaratıcısı Allah olduğuna göre, tapınılan ve tapan herkes, bu "herşeyin" içerisinde yer almaktadır.

Putlarla sembolleştirilerek veli edinilen varlıklar çoğunlukla manevi oldukları için, zaman ve mekân sınırları ile kayıtlı olmadıkları düşünüldüğünden Kur'ân, göklerin ve yerin mülkiyetinin bütünüyle Allah'a ait olduğu vurgusunu yapmış (2/107; 32/4-5) ve Allah'ın yegane veli olduğu, çünkü ölüleri diriltene ve herşeyi belirli bir ölçü içerisinde takdir edenin O olduğunu hatırlatmıştır. (42/9)

Manevi olduğu düşünülen bu varlıklardan beklenen fayda da sadece manevî olabilmektedir. Kur'ân-ı Kerim bu hususa da dikkatleri çekmiştir: "Hakkı inkâra şartlanmış olan bu kimseler, Benim kullarımdan herhangi birini Bana karşı kendilerine dost, koruyucu edinebileceklerini mi sandılar? Hiç şüphe edilmesin ki Biz cehennemi hakkı inkâr edenler için bir konak yeri olarak hazırlamışızdır. De ki: Size, yapıp-ettiklerinde en büyük kayba uğrayan kimseleri haber vereyim mi? Bunlar, güzel işler

yaptıklarını zannettikleri halde, dünya hayatında yaptıkları bütün çabaları boşa gitmiş kimselerdir.”(18/102–104)

Velî edinilen varlıkların, manevi olabileceği bu âyette yer alan *ibâdî* (benim kullarım) ifadesinden anlaşılmaktadır. Müfessirlerin de belirttiği gibi, fail durumunda olan kâfirler; Yahudi, Hristiyan ve bazı Araplardır.¹⁴⁶ Velî edinilen Allah'ın kulları ise, öncelikle İsa, Uzeyr ve meleklerdir.¹⁴⁷ Bu varlıkları daha umumi olarak anlayıp, yaratılmış herkesin temelde Allah'ın kulu olması hasebiyle, velî edinilen tüm yaratıklar anlamında da anlaşılması mümkündür.¹⁴⁸ *Amel bakımından zarara uğrayan* ifadesinden de, velî edinilen yarı tanrılardan manevi anlamda ve geleceğe yönelik fayda temin etme beklentisi olduğu anlaşılmaktadır. Bundan dolayı müfessirler, *inkâr edenler benim dışımda benim kullarımı dost edineceklerini mi zann ediyorlar* ifadesini, *kendilerine fayda verecek veya zarar-dan/azaptan koruyacağını mı zann ediyorlar*, şeklinde tefsir etmişlerdir.¹⁴⁹

Kaldı ki bir başka âyette (17/56–57) daha açık bir ifade ile kendilerinden bir kısım sıkıntı ve darlığı giderme inancıyla Allah'ın berisinde kendilerine yalvarılan varlıkların, gerçekte Allah'a yakınlığından bahsedilmektedir. Bunlar pekâlâ melekler, peygamberler ve salih mü'minler olabilirler.¹⁵⁰ Ne var ki, kendilerinden fayda beklenen bu varlıklar da, kendileri adına Allah'ın rahmetini umup, azabından korkarak O'nun yakınlığını kazanmaya çalışmaktadırlar. Onlar meşhur bir ifade ile ***kendisi muhtac-ı himmet bir dede, nerde kaldı gayriye himmet ede***, mertebesindedirler.

Manevi olduğu düşünülen bu faydaların en önemlilerinden birisi de, Allah'a yakınlaşma inancıdır. Bu hususu Kur'ân şu şekilde haber vermektedir: *Halis inancın yalnız Allah'a yönelmesi gerekmez mi? O'ndan başkasını dost ve koruyucu edinenler, Biz bunlara sırf bizi Allah'a daha çok yaklaştırsınlar diye kulluk ediyoruz* derler. Şüphesiz Allah, (kıyamet günü) görüş

ayrılığına düştükleri her konuda aralarında mutlaka hüküm ve-recektir. (39/3)

Şefaât düşüncesinin gelip dayandığı nokta da burasıdır. Bu bağlamda, değil başkasına, bizzat kendilerine hiçbir fayda ve-ya zarar verme imkânına sahip olmayan bu varlıklar, Allah ka-tında şefaâtçiler olarak kabul edilmiştir ki, Kur'ân, bu tür inançları Allah'a izafe edilen yalanlar olarak niteler. “Hem, kendi uydurduğu yalanları Allah'a yakıştıran ya da O'nun âyet-lerine yalan gözüyle bakan kimseden daha zalim kim olabilir? Doğrusu, (böyle yaparak) günaha gömülüp giden kimseler kur-tuluşa asla erişemeyeceklerdir ve (ne de) Allah'la beraber, ken-dilerine ne bir yarar ne de zarar verebilecek durumda olmayan şeylere veya varlıklara kulluk edip, **Bunlar bizim Allah katın-daki şefaâtçilerimizdir** diyen kimseler! De ki, göklerde ve yerde Allah'ın bilmediği bir şeyi mi O'na haber verebileceğinizi sanı-yorsunuz...” (10/17–18)

Yarı tanrılar bazen de, Rab (çoğulu: Erbâb) olarak isimlen-dirilir ve bu durumda bunlara yüklenen fonksiyonlar değişir. Özellikle yaşayan insanlardan, bunlar arasından bilhassa din adamı nitelikli olanlarından Rabler edinmek suretiyle, sosyal ve dini hayatlarını tanzim etmişlerdir. Nitekim Kur'ân-ı Ke-rim, hahamlarını, papazlarını Allah'ın berisinde Rab edinenler-den söz edince (9/31), bu durumun nasıl gerçekleştiğini Hz. Peygamber, hahamların ve papazların Allah'la beraber rab edinilmesinin, onların helal ve haram olarak kendi görüşlerin-den hareketle ileri sürdükleri şeylerin kabul edilmesi suretiy-le gerçekleştiğini haber vermiştir.¹⁵¹

Nihayetinde Rabler kişilere ve mevcut ortama göre farklı-lık arz edeceğinden, sayıları da buna göre değişecektir. Aynı zamanda bu durum, müşriklerin kurdukları muhayyel bir dünyadan başka bir şey değildir. Nitekim bu durum Hz. Yu-suf'un diliyle şöyle ifade edilmiştir: “Ey benim zindan arkadaş-larım! Birbirlerinden ayrı bir sürü uydurma rab mi daha hayır-

lıdır, yoksa bütün varlıklar üzerinde egemen olan tek Allah mı? O'nun berisinde nelere kulluk ediyorsunuz? Sadece birtakım isimlere ki, adlarını siz ve atalarınız koymuştur. Allah onlara hiçbir güç indirmemiştir. Hüküm yalnız Allah'ındır. O, yalnız ve yalnız kendisine kulluk etmenizi emretti. Gerçek din işte budur. Ama insanların çoğu bilmiyor." (12/39–40)

Yarı Tanrılar aynı zamanda *âlihe* (tekili: *ilâh*) olarak kabul edilip, kendilerinden, bir ilahtan beklenen fonksiyonları icra etmeleri beklenirdi. Bilindiği gibi **ilâh**, ihtiyaçları gideren, himaye eden, kişiyi *sûûkûnet* ve *suhûlete* kavuşturan, izzet ve onun kaynağı olan, insanın kendisine derin iştihak duyduğu, varlığı çoğunlukla gizemli bir varlıktır.¹⁵² Mekke müşrikleri yarı tanrıları kendileri için statü, şeref ve onur kaynağı olsun (19/81), musibet ve belalardan korusun, himayelerine sığınarak korku ve zarardan emin olunsun (36/74) diye ilah edinmişlerdir. Ne var ki, Allah'ın azabı gelince bu ilahlar kendilerinden beklenen yardımı gösterememiş ve hatta sadece yıkım ve felaketlerini artırmıştır. (11/101) Bu ilahlar arasında, cin, melek ve yaşayan reislerin dışında ayrıca, ölüp-gitmiş olan insanlar da bulunmaktadır. İlahi kelim, bu türden ilahları devre dışı bırakırken, "diri değil ölüdürler, ne zaman yeniden diriltilceklerini de bilmezler," (16/20–22) şeklinde istihzâi bir üslub kullanmaktadır.

Yarı tanrılarla kendilerini ilah edinenler arasında bazen öylesine bir duygusal ilişki oluşur ki, yarı ilah tam ilahın yerini alır ve hatta daha ileri bir derece kazanır. Bu seviyeye ulaşan yarı ilahların isimleri *endâd* olarak karşılık bulur. (14/30) *Endâd* seviyesine çıkmış olan yarı ilahlar her halükarda kurtarıcı güçlerine inanılan ilahlardır ve bunlar Allah gibi sevilirler. (2/165)

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz. Genellikle insanlar, göre-medikleri ve düşüncelerine sığdıramadıkları yüce Yaratıcı ile aralarına girecek vasıtalar aramışlardır. Yardım görme veya şe-

faat umuduyla, korku veya menfaat saikiyle, dünya hayatları bakımından daha müşahhas faydalar bulacaklarını sandıkları putlara bağlanmışlar, sonra ilk delaletleri unutulurken, çıkış noktasında başlayan sapma, giderek artmış, o varlıkları temsil eden maddelere tapar duruma düşmüşlerdir. Uzayan zamanla birlikte müşrikler, Allah'ın o tanrılara ibadeti meşru kıldığını, onları birtakım yarı tanrılar, vasıtalara kılmış olduğunu ileri sürer hale gelmişlerdi.¹⁵³ Onların bu inançları karşısında Kur'ân, ısrarla şunu söyler: **“Allah onlara hiçbir güç indirmemiştir.”** (7/71; 12/40; 53/23) Yani, sizin onlarla ilgili düşündüğünüz hiçbir etki ve yetkiyi onlara vermemiştir.

b. Cahiliye Araplarının Ahiret İnançları

Buraya kadar aktardıklarımızdan Mekke müşriklerinin, kendi zihin dünyalarındaki karşılığı şöyle veya böyle bir Allah inancına sahip oldukları, ancak bu Allah, hem çok uzaklarda ve hem de kendisine yaklaşılamayan birisi olarak kabullenildiğinden dolayı ona yakınlaşmak için yarı tanrılar edindiklerini, bunlara dayanarak birtakım fayda ve zarar düşüncelerine sahip olduklarını görmüş bulunuyoruz. Ayrıca bu çerçevede salih geçmiş anlayışını, dini hayat ve ölüm sonrasına dair önemli ipucu olarak görmekteyiz. Şimdi bu anlayışların ışığında Mekke müşriklerinin doğrudan ahiret ve kıyamet hakkındaki inançlarına bakabiliriz.

Allâh inancındaki farklılık gibi, ahiret hayatına inanma noktasında da farklı inanç ve anlayışların olduğu, gerek tarih kaynaklarındaki bilgilerden ve gerekse Kur'ân-ı Kerim'deki ifadelerden ortaya çıkmaktadır. Allah inancı açısından İbrahîmî çizgiyi sürdüren Haniflerin, ahiret hayatına yönelik inançlarının da aynı istikamette olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Haniflerden birisi olarak kaynaklarımızda yer alan Ümeyye b. Ebi's-Salt bir şiirinde öldükten sonra dirilmekle ilgili olarak şunları söylemektedir:

“Geçmiş olaylarda bir ibret görmüyor musun? Ey kalbim! Kötülükleri bırak, kör olma, yolunu şaşırma, ölümü ve öldükten sonra tekrar dirilmeyi hatırlından çıkarma (ondan daima kork). Gelmiş ve geçmiş zamanın aldattığı kimselerden olma, çünkü sen, üzerinde yaşayan insanları aldatmakta olan bir dünyadasın. Bu dünyada (senin için) kalbi kinle yanıp tutuşan bir düşman vardır.”¹⁵⁴ Benzer bir ifade de, aynı şairin Ebu Süfyan ile Şam’a yaptığı bir seyahat esnasında söylediği nakledilen şu sözleridir: Gerçekten Ey Ebu Süfyan! Mutlaka yeniden dirilecek ve hesaba çekileceğiz. Bir grup insan cennete, diğer bir grup ise cehenneme gidecektir. Olayı Ebu Süfyan’dan nakleden ravi: *Pe-ki arkadaşın senin hangisinde olacağına dair ne söyledi?* diye sorunca, Ebu Süfyan: *Vallahi arkadaşımda, ne kendisinin ve ne de benim bu konumumla ilgili bir bilgi yoktu, şeklinde karşılık vermiştir.*¹⁵⁵

Hanifler arasında önemli bir yeri olan Kus b. Saide ve Zeyd b. Amr’dan aktarılan benzer rivayetler de kaynaklarımızda yer almaktadır. Nitekim Ukaz panayırında yaptığı bir konuşmada Kus b. Saide’nin şunları söylediği nakledilmektedir: *Ey İyâd Topluluğu! Semud ve Âd topluluğu nerede? Nerede babalar ve ec-dâd! Nerede hastalar ve ziyaretçileri! Hepsinin gideceği bir yer var. Kus, insanların Rabbine, yeryüzünü yayıp uzatana yemin eder ki, çağrı gününde tek başınıza haşrolunacaksınız. Sur’a üflendiği, borozan çalındığı, yeryüzü aydınlandığı, öğütçü öğüt verdiği... hak terazisinin kurulduğu, mutlak hakim hûkmettiği zaman... bir grup cennete, bir grup da cehenneme gidecektir.*¹⁵⁶

Bu ifadelerin, tüm peygamberlerin tebliğ ettikleri sahih Tevhid inancına dayalı ahiret anlayışına delalet ettiği açıktır. Zaten Arap toplumunun tarihinde Tevhid esas, şirk arizi, Tevhid temel, şirk sonradan ve çeşitli etkilenmelerle ortaya çıkan bir durumdur. Çünkü hem yaşadıkları coğrafya ve hem de sahip oldukları tarihi gelenek, Tevhid dininin mücadelesininin verildiği bir zaman ve zemini teşkil etmektedir.

Ancak bu geleneğe ve bu geleneğin ilk örneklerine baktığımız zaman bile, ahiret hayatına dair inancın genel olarak zayıf olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bölgede yaşamış ve kendilerine özel olarak gönderilmiş bir peygamber tebliğine muhatap olmuş olan Âd ve Semud topluluğu kıyamet gününü yalanlamışlardır. (69/4) Ancak bu yalanlamanın bütün toplum tarafından yapıldığını ifade etmeye sevkedecek elimizde sarih bir bilgi bulunmamaktadır. Belki büyük çoğunluk yalanlamış olmakla beraber, peygambere iman eden az da olsa bir grup bulunagelmıştır. Hatta bunun tersi olarak, özellikle bir kısım şiirlerden hareketle, çoğunluğun yeniden dirilişe ve orada hesap vermeye iman ettiğini söyleyen müellifler de vardır.¹⁵⁷

Bundan dolayı da Arap cahiliye toplumunda ahiret, haşr, hesap kavramlarına inancın zayıf ve ayrıca çeşitli olduğu söylenebilir. Öldükten sonra dirilmeye inananlar olduğu gibi, inanmayanlar da vardı. Ayrıca inananlar da kendi aralarında inanmanın tonları açısından farklılıklar gösterebilmektedir. Bundan dolayı İslam öncesi Arapların hepsini ahirete inanç bakımından aynı kefeye koymak doğru olmaz. Özellikle Kur'ân-ı Kerim'in Mekki süreçte; öldükten sonra dirilmeyi inkâr edenlerle ilgili sıkça dile getirdiği ve tehdit ettiği ifadelerinden hareketle, bu ifadelerin tüm Mekkelileri kapsadığını düşünmek sağlıklı olmamaktadır. Aynı şekilde, kendileri için şefaatchi edinenlerle ilgili ifadeler de tüm Mekkelileri kapsamamaktadır. .

Kur'ân-ı Kerim'den hareketle İslam öncesi Mekkelilerin inanç haritasını ortaya çıkarmaya çalıştığımız da, gerçekten çok çeşitli inanç gruplarının varlığı açıkça görülecektir. Genel anlamda, çoğunluğun Allah'a imanının, şirkle bütünleşmiş bir Allah inancı olduğunu söyleyebiliriz. (13/106) Bir kısmı, -daha önce de işaret edildiği gibi-, Allah'la beraber birden çok ilaha gönül vermişken (21/21), bir diğer kısmı iki ilaha yönel-

mişlerdir. (16/51) Başka bir grup, Allah'ı kabul etmekle beraber, yeniden dirilişi inkar etmişlerken (16/38), bir diğeri her ikisini de reddederek, herşeyi zamana izafe etmişlerdir. (45/24) Kendilerine *dehriler* denilen bu gurubun bahsi Kur'ân'da sadece bir yerde geçer. Bir başka yerde ise (6/29), *Hayat ancak bu dünyadaki hayatımızdan ibarettir; biz bir daha da diriltilecek değiliz*, diyen bir gruptan bahseder. Sadece bu âyetten hareketle de, tüm Mekkelilerin bu inanca sahip oldukları söylenemez. Yeniden dirilmeyi ve haşri inkâr ettiklerinden söz edilen gruplardan hareketle, bu tür inançların tüm Mekkeliler tarafından paylaşıldığı öne sürülerek, şefaitle ilgili âyetlerin kimlere yönelik olduğu hususunda sıkıntı duyulmuş, çözümünü noktasında, şefaet beklentilerinin dünya ölçeğinde olduğu tarzında izahlara yönelinmiştir. Hâlbuki haşrin bütünüyle inkârı, belirli bir gurubun inancıdır ve tabiatıyla, Allah'ı da inkar ettikleri için bunların şefaet düşünceleri zaten bulunmamaktadır

Diğer taraftan, yeniden dirilmeye, özellikle haşrin cismani olarak telakki edilmesine paralel olarak, “*Öldüğümüz, toprak ve kemik yığını haline geldiğimiz zaman mı yeniden dirileceğiz*” (23/82; 79/10–11) diyerek muhalefet eden kesimlerin, daha çok dünya hayatında lüks ve konfor içerisinde yaşayan, rahatlarının ve ağızlarının tadlarının bozulmasını istemeyen belirli elit bir grup olduğu sezinlenmektedir. (23/33; 56/45–47) Nitekim “*çürüyüp ufalandıktan sonra yeni bir yaratma ile dirileceğinizi size haber veren bir adamı size gösterelim mi*” (34/7) diyen kâfirlerden maksadın, Ebu Süfyan'ın da içlerinde bulunduğu, Peygamberi alaya alarak kendi aralarında da şakalaşan ekâbir takımının olduğu anlaşılmaktadır.¹⁵⁸ Hatta bunlar, lider olarak azgınlıkta çok fazla ileri gidenler anlamında *tağut* diye de isimlendirilmişlerdir.(16/36–38) Çünkü *kafirler* olarak çevrilen *ellezîne keferû* ifadesinin geçmiş zaman kipi ile kullanılmış olması, küfrü meslek edinmiş, kararlı ve bilinçli

bir niyeti taşıyan kişilere işaret etmektedir.¹⁵⁹ Toplumun, özellikle yönetimi elinde tutan ve hakikat adına hiçbir değeri dikkate almayan bu eşraf takımı, kendilerine yapılan tüm hatırlatmaları istihzâ ile karşılayıp “küçümsemiş, ölüp toprak ve kemik yığını haline geldikten sonra gerçekten yeniden dirilecek miyiz”, (37/14-16) şeklinde karşılık vermişlerdir.

Kur'ân'da, “biz ölüp toprak ve kemik yığını haline geldikten sonra gerçekten yeniden dirilecek miyiz?” diye kendilerinden haber verdiği sözlerinin bu ifadelerinin geçtiği tüm pasajlar dikkatle incelendiği zaman, bu yaklaşımların Mekke toplumunun tümünün değil, özellikle güç ve iktidarı, buna paralel olarak da serveti elinde bulunduran lider kadroya ait olduğu ve bu karşı tavrın, ilahi mesaja karşı koymaları esnasında geliştirdikleri temel bir argüman olduğu görülecektir. Aynı zamanda bu ifadelerden hareketle, onların yeniden diriliş hakkında ilk defa bir şeyler duydukları gibi bir sonuca ulaşmak da isabetli değildir. Nitekim onların Peygamberin bu doğrultudaki hatırlatmalarını duyduklarında, *eskilerin masalları* (23/83) diye karşılık vermeleri, bu konuda birtakım bilgilere sahip olduklarını ortaya koymaktadır. Onların yeniden diriliş düşüncesine şiddetle karşı çıkmaları, belki de Peygamberin hatırlattığı salt bir teolojik inanca karşı çıkış değil, fakat daha çok fonksiyonel olan, böylece onların dünya hayatlarındaki tavır ve davranışlarına müdahale eden bir hayat tarzını kabullenmeyiştir.

Sonuç olarak, nüzul dönemi Mekke müşrik toplumunda ahiret inancı genel olarak bulunmakla beraber, bu inancın içerik ve fonksiyonellik açısından birbirinden farklılık arz ettiğini söyleyebiliriz. Toplumdaki bu farklı inançlar gereği; ölüm, ruh, kabir gibi konularda çeşitli uygulamaların olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim inanan bir kesim, ölümlerini yıkar, kefenler ve arkasından dua okurdu. Tabuta konulan ölünün ardından, ailenin en ileri geleni konuşma yapar ve bu konuşmasında onun iyiliklerini tek tek sayar, Tanrı ona rahmet etsin derdi ki,

bu durum onun arkasından bir çeşit cenaze namazı anlamına gelmektedir.¹⁶⁰

Cevad Ali, Mekkelilerin Peygambere Ruh'tan sormalarından hareketle, onların öldükten sonra dirilmeye dair inançlarının olduğu sonucunu çıkarmaktadır.¹⁶¹ Nitekim Abdullah Draz da, onların ruha dair bu inançlarından hareketle şu sonuca ulaşmıştır: “Batıl inançlarla karışmış bir şekilde de olsa, elimizde, ölümden sonra ruhun bir çeşit hayat yaşadığına dair müşrik Arapların müphem bir fikre sahip olduklarını ileri sürmeye imkân veren birtakım deliller mevcuttur.” Nitekim cahiliye şiiirinden öğrendiğimize göre, intikam alma hususunda müşrik Arapların tutkuları *hâme* adını verdikleri hayali bir varlığa inanmalarına sebep olmuştur. İnançlarına göre, katili bulunup ta intikamı alınmayan bir kişinin ruhu, *hâme* kuşu şekline girer, geceleri maktulün mezarı üzerinde uçar ve intikamı alınıncaya kadar durmadan “Bana içecek verin, bana içecek verin...” diye öter ve intikamı alınınca da uçar gidermiş.¹⁶² *Hâme* inancını bir çeşit *tenâsuh* olarak da değerlendirenler olmuştur.¹⁶³

Nüzul öncesi Mekke müşriklerinin bir başka adeti de, *beliyye* diye isimlendirdikleri uygulamalarıdır. Ölen bir kimsenin kabrinin başına çoğunlukla dişi, nadiren de erkek deve getirilir. Devenin başı sıkıca geriye bükülerek, sırtından arkasına doğru ve göğsünden karnına doğru bağlanır, boynuna da *beliyye* adı verilen bir gerdanlık asılırdı. Devenin kaçmasını önlemek için, ayakları kesilir, ölünceye dek aç ve susuz bırakılırdı. Böylece ölen kişinin, kıyamet günü bu deveye binerek mahşer yerine gideceğine inanılırdı. Bu türden bir bineğe sahip olmayanların ise, hem alt tabakayı teşkil edeceklerine, hem de yaya kalacaklarına inanılırdı. *Beliyye* uygulaması hayatta iken yapılan vasiyetlerden birisini teşkil ederdi. Nitekim Uveymir en-Nebhânî oğluna bu konuda şunu vasiyet etmiştir: *Oğlum, beliyyeyi unutma. Çünkü o, mahşer günü babanın bineğidir.*¹⁶⁴

Birebir olmasa da, Muhammed Abdüh (1848/1905)'un, benzer bir uygulama olarak, kendi yaşadığı dönemde Mısır'da ölen kişinin varislerinin, ölü yıkayıcısına *ücretü'l-ma'diyye* adı altında belirli miktarda para vererek, bunun cennete taşıma parası olduğuna inandıklarına ilişkin temas ettiği inançları düşündürücüdür.¹⁶⁵

Ayrıca, Peygamberin özellikle kabirlerin yer ile eşit seviyede düzeltilmesi hususundaki hassasiyeti dikkate alınınca, Mekke müşriklerinin kabre koydukları ölüleri ile ilgili inançları da ortaya çıkmaktadır: Müşrikler geçmişlerinin kabirlerini takdis ediyorlar ve onların diri, anlayan, işiten, idrak eden, fayda ve zarar veren, cevap veren, rahatlayan olduklarını düşünmelerinden dolayı kendilerine yaklaşmak için muhtelif yöntemler kullanıyorlardı.¹⁶⁶

Cahiliyye Araplarından, öldükten sonra yeniden dünyaya dönüldüğüne inananlar da vardı. Bundan dolayı, bazıları ölülerini kabre koyarken onların yanında yiyecek ve diğer ihtiyaç duyulacak şeyleri de koyarlardı.¹⁶⁷ Nitekim birtakım insanlar Peygamberimize bunu da sormuşlardır.¹⁶⁸

Nüzul dönemi Mekke toplumunda ahiret ve öldükten sonra yeniden dirilmeye ilgili daha başka inanç ve anlayış sahipleri bulunmakla beraber, Rasulüllah'ın doğduğu sıralarda Arap putperestliğinin zayıflamaya yüz tuttuğunu, ahiret hayatının varlığına inanma oranının yükseldiğini söyleyebiliriz. Zaten Yahudi ve Hristiyanlık inancına mensup birçok gurubun bu doğrultuda tevhid akidesine bağlı olduklarını biliyoruz.¹⁶⁹

4. Şefa'at ve Geçerli Olduğu Alan

Bir önceki bölümde bolca örneklendirildiği üzere, Mekke müşriklerinin Allah ve ona bağlı dini inançlar açısından homojen olduklarını söylemek mümkün görülmemektedir. Örneğin onlar arasında, yerlerin ve göklerin Allah tarafından yaratıldığına inanan ancak Allah'ın ulûhiyet anlamında gökle-

rin tedvir ve yönetimini yıldızlara ve meleklerle bıraktığı için, “biz onlara ibadet ederiz, bizim ilahımız onlar, onların ilahları ise Allah’tır”, diyen bir guruba rastlanmaktadır. Bu grup yeryüzünün hareket ve yönetiminin bütünüyle kendilerine ait olduğunu iddia etmektedirler. Bir başka grup ise, göklerin yönetiminin bütünüyle Allah’a ait olduğuna, yeryüzü yönetiminde ise, yıldızlar vasıtasıyla Allah’tan başkasının da pay sahibi olduğuna inanıyorlardı. Bir diğer grup ise; bütünüyle varlık katmanlarının sevk ve idaresinin Allah’a ait olduğunu, fakat Allah’ın bu çerçevedeki yetkilerini yıldızlarla paylaştığını iddia etmekteydi. Bunlara göre yıldızlar, Allah’ın izniyle kendisine yardımcı olan kuvvetlerdir. Ve nihayet bir başka inanç sahipleri vardı ki onlar da, meleklerin birer sembolü olduğuna inandıkları putlara ibadet eden, böylece bu yolla kendilerine şefaate edileceğine inanan insanlardı. Fahreddin Razi’ye göre, “De ki: Allah’ın berisinde (ilahî güçlere sahip olduğunu) zannettiklerinizi çağırın bakalım! Onlar, ne göklerde ne de yerde zerre ağırlığınca bir güce bile sahip değildirler. Onların, göklerin ve yerin yönetiminde hiçbir ortaklıkları yoktur; çünkü Allah’ın onlardan hiçbir yardımcısı yoktur” (34/22) âyeti, işte bu anlayış ve inançların bütününe reddetmektedir.¹⁷⁰ Benzer bir tasnife yer veren İbn Âşûr ise, ilgili âyetlerin, Arapların ibadet ettikleri tüm ilahlardan beklenen fonksiyonlarını reddettiğini söylerken,¹⁷¹ çağdaş müfessirlerden Muhammed Esed, bu âyetin, ilahî veya yarı-ilahî vasıfların velilere/azizlere ve meleklerle izafe edilmesine ve onların Allah katında şefaate edebilmeleri konusuna ilişkin olduğunu ifade etmektedir.¹⁷²

Mekke müşriklerinin Allah’ın berisinde edindikleri yarı tanrılar için “bunlar bizim Allah nezdinde şefaateçilerimizdir”, (10/18) dedikleri bilinmektedir. Ancak burada sözü edilen Allah’ın nezdinden kastın ne olduğu ve beklenen şefaatin hangi alanda olacağı tartışma konusu yapılmıştır. Tartışma, Kur’ân’ın Mekke müşriklerini nitelendirirken, onlardan sadır

olmuş, “Bu çürümüş kemikleri kim diriltecek” (36/78) sözlerine dayanarak, onların yeniden dirilişi inkâr eden bir toplum olarak, ahirete dair bir şefaata talebinde bulunmalarının mantikî olmayacağı varsayımından kaynaklanmaktadır. Bu itiraz ise, Tâbiîn dönemi müfessirlerinden Hasan Basri'ye izafe edilmektedir.¹⁷³

Burada, Kur'ân-ı Kerîm'in bahis konusu ettiği, yeniden dirilişi inkar edenlerin, tüm Mekkeliler olduğu anlayışının böyle bir yaklaşımı doğurduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Müfessir İbn Âşûr, onların ölümden sonraki hayata asla inanmadıklarından hareketle, yarı-tanrıları bu dünyada şefaata olarak kabul ettiklerini ileri sürmektedir. Aynı şekilde, Zuhurf (43) 85. âyetinin sonunda yer alan; “*Hepiniz sadece onun huzurunda toplanacaksınız*” ifadesindeki, takdim tehir yoluyla yapılan tahsisin, takviye anlamında olduğunu, yoksa bunun, onların dirilişe inandıkları ve fakat dirilişin hedefinde yanıldıkları, bundan dolayı da âyetin hedefinin tespiti anlamına gelmediğini belirtir. “Zira onlar, dirilişe hiçbir şekilde inanmamaktadırlar” der.¹⁷⁴

Benzer bir yaklaşımı seslendiren Mehmet Paçacı ise, konuyla ilgili sorunu ve cevabını şöyle belirlemeye çalışmıştır: “Burada aklımıza şöyle bir sorunun gelmesi tabiidir: Ahiret'e, yeniden dirilmeye inanmayan İslam öncesi Arapların inançları arasında şefaata kavramının nasıl bir yeri olabilir? Gerçekten de Araplar, daha önce de belirttiğimiz gibi, ba'se inanmıyorlardı. Ancak yine belirttiğimiz gibi şefaata kavramı da inanç sistemlerinde önemli bir yere sahipti. Bize ilk anda uzlaşmaz gibi görünen bu çelişkili durum, müşrik Arapların katı ve ısrarlı dünyevilikleri dikkate alındığında hemen çözüme kavuşmaktadır. Böyle bir hayat anlayışı içerisinde, müşrik Arapların şefaatten bekledikleri yalnızca, bu dünyada umulan bir aracılık ile hayatın zorluklarının giderilmesi ve dünya işlerinin yolunda gitmesi olmalıdır.”¹⁷⁵

Ancak bu şekilde, onların dirilişe inanmadıklarından hareketle, şefaatten bahseden âyetleri, İslam öncesi Arapların dünya hayatındaki birtakım sıkıntılarının, hastalıklarının giderilmesi hususundaki taleplerinin ifadesi olarak anlayacak olursak, bu doğrultudaki birçok âyetin bağlamının ahiret hayatı temelli olması ve aynı zamanda izne bağlı olarak yapılan istisnalarla ulaşılmak istenen sonucun bu dünyada da gerçekleşeceğinin kabul edilmesi anlamına gelecektir ki, burada da birtakım sıkıntılar söz konusudur. Belliki Paçacı, bu sıkıntılardan sadece şefaet konusunun, ahiret siyak ve sıbakı içerisinde yapıldığını farketmiş ve fakat sorunun çözümüne yönelik açıklamaları, okuyucuyu tatmin etmekten uzak kalmıştır. Paçacı, müşriklerin Allah'a vasıta olarak uydurdukları şefaetçilerin, bir zandan ibaret olduğunu ifade etmiş, Kur'ân'ın da; bu zannın doğru olmadığını, herşeyin ortaya çıkacağı, doğrunun ve yanlışın bilineceği günde anlaşılacağını ve o gün dünyada iken Allah'a şefaetçi olduğu iddia edilen putların nerede olduklarının sorulacağını bildiğini belirterek sorunun cevabını vermiştir.¹⁷⁶

Şüphesiz onların bu inançları bir zandan ibarettir¹⁷⁷ ve bu zannın neye tekabül ettiği elbette ahirette ortaya çıkacaktır. Ne var ki, bu hatırlatmalar sadece ahiret hayatının varlığına inanan insanlar için anlamlı olmakta, ötekiler içinse hiçbir anlam taşımamaktadır. Zaten Peygamber de, ilahi uyarılardan korkabileceklere bu Kur'ân aracılığıyla hatırlatmada bulunmakta değil midir? (50/45) Kaldı ki, elimizdeki mevcut rivayetler de Mekkelilerin, bu yarı-tanrılarından kıyamet günü şefaet beklediklerini ortaya koymaktadır. Nitekim Yunus (10) suresi 18. âyetinin, Nadr b. Haris'in, Lât ve Uzzâ'dan kıyamet günü şefaet beklediğini ileri sürmesi sonucunda nazil olduğu rivayet edilmektedir.¹⁷⁸

Değindiği gibi bu yaklaşımın temelinde, tüm Mekkelilerin ahirete ve yeniden dirilişe inanç bakımından münkir ol-

dukuları ön kabûlû vardır. Hâlbuki Mekkeliler için Tevhid esas, şirk arizi bir durumdur. Mahmud Şükrî el-Alusi'nin de belirttiği gibi Araplar, Amr b. Luhayy el-Huzâ'i'nin zuhurundan önce Hz. İbrahim'in tebliğ ettiği Tevhid akidesi üzerinde yaşıyorlardı.¹⁷⁹ Şüphesiz öldükten sonra yeniden diriliş Tevhid akidesinin olmazsa olmaz bir ilkesidir. Ne var ki Araplar, bu kişinin taşıdığı ve yaygınlaşmasına öncülük ettiği şirk akidesiyle belirli düzeyde dejenerasyona uğramış, ahiret inançları da bundan payını almıştır. Elbette tüm bozulmuş, tefessüh etmiş ve duyarsızlığa mahkûm edilmişliğine rağmen yine de bilincaltılarında ve küllenmiş inançlarının içerisinde belirli düzeyde bir ahiret inancı bulunmaktaydı. Daha öncede belirtildiği gibi, çürümüş kemik edebiyatı yapanlar tüm Mekkelilerden ziyade, daha çok statükoyu temsil eden ve ellerinden giden statülerini koruma çabası içerisine giren aristokrat takımıdır.

Bu sıkıntıların farkına varmış olan Müfessir Razi, yönlendirici alternatif açıklamalarında, Mekke müşriklerinin ahiret hayatına inanmadıklarını ifade eden âyetlerin (53/27), gerçekte onların bu hayatı tam ciddiye almadıkları, peygamberin bildirdiği şekilde inanmadıklarını anlattığını söyler. Ayrıca onların bu çerçevedeki inançları; haşri çok dikkate almamakla beraber, yine de böyle bir şey olsa bile, var olduklarına inandıkları şefaatçilerinin kendileri için şefaat edecekleri ve böylece kurtulacakları şeklindedir. Onların bu anlayışını şu âyet ortaya koymaktadır: *"Eğer kendisine dokunan bir zorluktan/zarardan sonra bizden bir rahmet tattırsak, yemin olsun şöyle diyecektir: "Bu benim hakkım! Kıyametin kopacağını da sanmıyorum. Rabbime döndürülmüş olsam da şüphesiz, O'nun katında benim için şaşmaz güzellikler vardır"."* (41/50)¹⁸⁰

Benzer bir açıklamaya yer veren Müfessir Beydâvî de onların bu bağlamda tam bir kafa karışıklığı içerisinde bulunduklarına işaret eder. Buna göre şefaat, öncelikli olarak dünya hayatında, eğer var ise, kıyamet gününde de talep edilmekte-

dir.¹⁸¹ Bir bakıma Kur'ân'ın değişik yerlerinde söz konusu edilen *dinlerini oyun ve eğlence edinmenin* (6/70; 7/51) bariz bir göstergesi olarak bu muhatap kitle, kendi dünya hayatlarına müdahale etmeyen bir Allah'a ve bu çerçevedeki bir din anlayışına gönül vermekte hiç tereddüt etmeksizin olumlu cevap verirken, müdahil bir din anlayışı noktasında çekimser davranmaktadırlar.

5. Kur'ân'da Ahiret İnancı ve Temel İlkeler (Muhkemât)

Bahis konusu ettiği diğer tüm mevzularda olduğu gibi, özellikle ahirette günah veya sevabın karşılığını görme noktasında Allah-insan ilişkisinin nasıl olacağına yönelik ifadelere, Kur'ân'ın bütünlüğü içerisinde değerlendirilmesi gerekir. Bu değerlendirme yapılırken her tür aceleci yaklaşımlardan kaçınılmalıdır.(20/114) Çağdaş Kur'ân yorumcusu Muhammed Esed'in de belirttiği gibi; Kur'ân Allah'ın kelimeleri ve Onun sözü olduğuna göre, onu oluşturan parçaların tümü, bir arada birbiriyle tutarlı ve bağlantılı tam bir bütünlük meydana getirmektedirler. Bunun içindir ki, Kur'ân mesajını tam olarak anlamak isteyen kimse, aceleci yaklaşımlardan; yani âyetleri ait oldukları umumi anlam örgüsünden soyutlayarak aceleci sonuçlar çıkarmaktan sakınmalı, Kur'ân'ı bir bütün halinde ele almalı, münferit meseleleri bu bütün içinde değerlendirmelidir.¹⁸²

Bu değerlendirme yapılırken, konuya ilişkin muhkem âyetler merkeze alınarak, müteşabihlerin bu doğrultuda anlaşılması gerekliliği ilkesi bir yana,¹⁸³ ayrıca ve bilhassa Kur'ân'ın -teosentrik ifadelerle meşiet-i ilahinin her durumda dikkat çekme usul ve üslubunun daima göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Bu hususa ileride daha detaylı değinilecektir. Ancak sözün bu aşamasında bir örnek vermek gerekirse, A'lâ (78) suresinin 6. âyetini konu edinebiliriz.

Burada Allah, Peygamberimiz için, “Biz Kur’ân’ı sana okutacağız da sen onu unutmayacaksın, ancak Allah’ın dilemesi müstesna” buyurmaktadır. İlk bakışta Peygamber’in, Allah’ın kendisine okuttukları vahiylerden bazılarının daha sonra yine kendisi tarafından unutturulduğu sonucuna ulaşmak mümkün olabilir. Nitekim bu türden sonuçlara ulaşanlar olmuştur.¹⁸⁴ Ancak bu ifade tarzının Kur’ân’ın bir üslubu olduğunu dikkate aldığımız da Reşid Rıza’nın da dediği gibi, ulaşılan anlamın tam tersi olarak Peygamber’in, Allah’ın kendisine okuttuğu hiçbir ayeti unutmadığını, Kur’ân’ın sıkça kullandığı meşiet-i ilahi ile istisna yapılmasının, ona ait bir üslub tarzı olduğunu, ilgili durumun devam ve sürekliliğine delalet ettiğini tespit edebiliriz.¹⁸⁵ Yani burada istisna, *unutmayacaksın* ifadesindeki nefyin genelini tekid içindir. Yani hiçbir vakit unutmayacaksın, ancak Allah unutmanı dilediğinde müstesna, fakat Allah da onu dilemeyecek, binaenaleyh sen hiç unutmayacaksın, demektir.¹⁸⁶

Bu tür istisnalarda, dinin son derece önemli bir bakış açısına vurgu yapılmaktadır: Bahis konusu olan ve istisnaya medar olan herbir şey, devamlılıklarını ve nasılsalar öyle olmalarını kendi tabiatlarından değil, sadece o şeyin yaratılışından önce Allah’ın dilemesinin o yönde olmasından almaktadırlar. Her şeye rağmen Allah o şeyin tabiatını değiştirmek istediği zaman buna engel olacak hiçbir güç yoktur. Ancak bu ifadede O’nun rasgele davranacağı, aklına geldiği zaman istediği konularda canının istediği değişiklikleri yapabileceği sonucu asla ve hiçbir zaman çıkarılamaz. Çünkü Allah kendisi için belirlediği yolu, sırat-ı müstakim (11/56) olarak belirlemiş, içeriğini ise adaleti emretmiş (16/76) olmasıyla doldurmuştur.¹⁸⁷ Aynı zamanda Allah, bu uygulamalarının asla değiştirilemeyeceğini çok defa deklare etmiştir. (17/77; 48/23) Nitekim ahiret açısından da durumun değişmeyeceğini, dikkate değer bir anlatım biçiminde Kur’ân söz konusu etmiştir:

“(Mahşer yerine) herkes, beraberinde bir sevkedici bir de tanık olduğu halde gelecektir. (O gün insana): “Andolsun ki, sen,(dünyada iken) bundan habersiz idin. İşte Biz, şimdi senin perdeni kaldırmış bulunuyoruz. Şimdi gözlerin keskindir!” denecektir. Beraberindeki (melek): “İşte bu yanımdaki hazırdır” diyecektir. (O zaman Allah iki meleğe): Atın cehenneme, inatçı, iyiliği bütün gücüyle engelleyen, haddi aşan, (insanları) kuşkuya düşüren, her bir inkarcıyı atın cehenneme! Allah ile birlikte başka tanrı edinene gelince; onu çok şiddetli bir azabın içine atın!” diye buyuracaktır. Arkadaşı olan (şeytan, Allah’a seslenerek): “Ey Rabbimiz! Ben onu azdırmadım. Zaten kendisi çok derin bir sapıklık içerisinde bulunuyordu!” diyecektir. (O zaman Allah): Huzurumda çekişmeyin! Ben size azap uyarımı daha önce yapmıştım! **Benim huzurumda söz değiştirilmez. Ben, kullarıma hiçbir şekilde zulmetmem!”** diyecektir.” (50/21-29)

Konu, bir başka üslubla da şu şekilde dile getirilmiştir: “Cennet ehli cehennem ehline: **“Biz, Rabbimizin bize vaat etmiş olduğunun gerçek olduğunu gördük; siz de Rabbinizin size vaat etmiş olduğunun gerçek olduğunu gördünüz mü?”** diye seslendiklerinde onlar: “Evet” diyerek karşılık vereceklerdir.” (7/44)

Dolayısıyla herşeye gücü yeten Allah, herşeyi belirli ilkeler (takdir) doğrultusunda yapmış, insanlara teklif ettiği ilişkiler düzenini bu ilkeler muvacehesinde yürüteceğini deklare etmiştir.

Konunun detayına girmeden önce, bütünlüğü yakalama adına şu hususun da hatırlanmasında fayda vardır: Kur’ân, isimlerini bilebildiğimiz bütün elçilerin tebliğ ettiği din için bir tek isim kullanmış, Allah katında geçerli din olarak da onu onaylamıştır. Bu dinin adı İslam’dır. (3/19) Hz. Peygamber kendi döneminde bu tek dinin, o döneme ait halkasını oluşturmaktadır. Bu çerçevede O, geçmişten bağımsız, sonradan türemiş, nevzuhur birisi değildir. (46/9) O, Nuh’a, İbrahim’e,

Musa'ya ve İsa'ya vahyedilenin, kendi dönemindeki temsilcisi-
dir. (42/13)

Allâh'ın yeryüzüne peygamberler aracılığı ile vahyettiği di-
nin içerik olarak en temel özelliği; adil, merhametli, her şeye
muktedir ve tüm fiillerinde abesten münezzehtir olan gayeli ve
hikmetli bir Allah inancı (Tevhid), bu niteliklere sahip Allah
inancının tabii bir sonucu olarak, mutlak adalet ve merhame-
tin gerçekleşeceği bir günün (ahiret) varlığıdır. Hatta bu çer-
çevede iman esaslarını amaç ve araçlar olarak iki kısma ayır-
mak mümkündür. Allah'a ve ahiret gününe inanmanın, ima-
nın amaç olan esaslarını, iman esasları olarak bilinen diğerle-
rinin ise araçları oluşturduğu söylenebilir.¹⁸⁸ Nitekim birçok
ayette Allah, teklif olarak sadece Allah'a ve ahiret gününe ima-
nı, aynı zamanda birbirinden ayırmadan birlikte ileri sürmüş-
tür. (2/62, 232; 4/59; 9/18; 24/2; 33/21)

Bu açıdan bakıldığında Allah ve ahiret hayatı hakkındaki
inanç, birbirlerini tamamlayan ve aynı zamanda birbirlerinin
niteliğini belirleyen özelliğe sahip bulunmaktadır. **Bir başka
ifade ile bir insanın Allah inancının nasıl olduğu, onun
ahiret hayatı hakkındaki inancının nasıllığını da ortaya
koymaktadır. Allah'ı, yeryüzü kralları tarzında tasavvur
eden anlayışın, krallara yaklaşmak için bir kısım itibarlı
kişilerin aracılığına sığınması kaçınılmaz olabilir.**

İşte bundan dolayı asıl konumuz olan şefaattir, bunu algıla-
yanlar tarafından ahiret hayatına ait bir uygulama olarak ka-
bul edildiğine göre, Kur'ân'ın bu alana ilişkin ileri sürdüğü te-
mel ilkeleri öncelikle belirlememiz gerekir.

Hatırlanacağı üzere Allah kendisini hem *evvel* ve hem de
âhir olarak nitelemiştir. (57/3) Bundan dolayı insan sonunda,
başlangıcının kendisine ait olduğu Yaraticısı'na gidip teslim
olacaktır. Dönüş, yaratmış olan (96/8;53/42) Rabbe'dir. Ken-
disini *âhir* olarak nitelendiren Allah, insanın ölüm ötesi ölüm-
süz hayatına ve inancına da *âhira* ismini vermiştir. Sözlük ola-

rak *âhira* kelimesi, son demektir. Ancak bu, bitiş ve tükeniş anlamında değil, yeni ve sonsuz bir hayata geçiş için, dünyaya ait olmanın sonlanması anlamında bir sondur. Bir başka ifa-deyle bu, asıl gerçeğin, hakikatin anlaşıldığı anı ifade etmek-tedir. “*Ve böylece, büyük, sarsıcı yeniden dirilme olayı gelip çat-tığında, o gün insan gerçekten neyin peşinde koşmuş olduğunu hatırlayacak*”. (79/34–35)

Saat kelimesi ile de ifade edilen ahiret, insanın dünyada gözünü ve gönlünü, mutlak ahlaki gerçeklere karşı kör ve sa-ğır eden bütün perdelerin parçalandığı saat anlamına gelmek-tedir.¹⁸⁹ “*Ve ona denilecek ki sen, bu hesap gününü umursamı-yordun, ama şimdi biz senin gözündeki perdeni kaldırdık, bakı-şın bu gün daha keskindir!*” (50/22)

Âhira’nın, tükenmek anlamında bir son olmadığını belirt-mek için, bu kelime *yevm* (gün) kelimesine izafe edilerek, *yev-mu’l-âhira* şeklinde kullanılmıştır. Buna göre son, bir gündür. Ancak, birçok âyette de belirtildiği gibi, *yevmeizin* (6/16; 7/8; 75/10) olan, yani, şu an bilinen, zihinlerde canlanan herhangi bir gün değil, tamamen nevi şahsına münhasır bir gündür. Bu dünya hayatında yaşayan insan bu günü, en yakın olan şimdi-yi yaşamaktadır. *Âhira* ise, yarındır (59/18) ve asla uzak de-ğildir. (70/7) O kadar yakındır ki, bir an da gerçekleşebilir. Çün-kü o gün, saatin gerçekleşeceği gündür. (30/12, 14; 45/27) Saat kavramı aynı zamanda, *ânilik* fikri taşımaktadır. Öyleki Kur’ân’ın da ifade ettiği gibi bu an, aniden gelecektir.¹⁹⁰ O anın geleceği zamanı, Allah’tan başka hiç kimse bilemez. (7/187; 33/63) Gerçekten o gün, *yaklaşan* bir gündür. (40/18)

Bunların dışında Allah, tıpkı kendisini tanımlarken kullandığı birçok isim ve sıfat gibi, *son günü* tanımlarken de, birçok isim ve sıfatı. Mahiyeti hakkında bir tasavvur oluşturacağı dü-şüncesiyle bunlardan bir kısmını hatırlamak yararlı olabilir.

İçinde yaşadığımız bu güne göre yarın olan ahireti tanımlayan en bariz sıfat, onun *din günü/yevmüddin* oluşudur (1/4;

26/82; 51/12; 86/17–19). Ahiret, iyi ve kötü yapılan her bir davranışın karşılığının tastamam görüleceği ve hiç kimseye en ufak bir şekilde de olsa, zulmedilmeyeceği bir gündür. (18/49) Bu en ufak bir şey, hurma çekirdeğinin üzerindeki ince lif (*fe-tîl*) kadar da olsa (4/77), asla zayi olmayacaktır. Çünkü ister büyük, ister küçük, isterse büyük bir kayanın içinde, göklerin derinliğinde veya yerin en uç noktasında bulunsa da, yapılan herşeyi Allah bilmekte ve ortaya çıkarmaktadır. (31/16)

Tüm varlıkların, her an diri ve faal olan Allah'ın huzurunda kıyâmının gerçekleştiği gün¹⁹¹ olarak *kıyâmet günü* (2/ 85, 113, 212), aynı zamanda hesabın ortaya çıktığı (14/41), tüm tanıkların ayağa kalktığı (40/51) bir gündür. Bundan dolayı o gün, tüm insanların biraraya gelme ve herşeyin apaçık ortaya serildiği gün olacaktır. (11/103) Düpedüz o gün, her türlü şüphenin ötesinde *toplanma günü* (*yevmu'l-cem'*) olacaktır ki, bu toplanma kayıp ve kazançla (*yevmu't-teğâbun*) sonuçlanacaktır.(42/7; 64/9) Gerçekten bu gün, meydana geleceğinde hiç şüphe olmayan (3/9, 25), tüm sırların ortaya çıkacağı (86/9) yegâne gündür. Çünkü bu gün, *hak gündür* (78/39), *nihai karar günüdür* (32/28–29), sahte ile yalan arasının ayrıldığı *ayırım günüdür* (37/21; 44/40; 77/13).

Bundan dolayı da insanlar açısından, tüm işlerin bittiği ve herşeyin hükme bağlandığı, elden hiçbir şeyin gelmeyeceği pişmanlıkların tevali ettiği *hasret günüdür* (19/39). O güne dair önceden bir hazırlıkları olmayanlar için gerçekten tüm ümitlerin tükendiği, *akîm* bir gündür (22/55). O'nun gönderdiği mesajlar vasıtasıyla kendisiyle tanışıp-barışanlar için *pe-kâlâ kavuşma günü* de olabilir. (40/15)

O gün sür üflenecektir (20/102; 27/87) ve böylece insanlar arası soy ve akraba ilişkileri ve sorumlulukları ortadan kalkacaktır. (23/101), O gün insanların korku ve dehşetten birbirlerine bağırdıkları bir gün (*yevmu't-tenâd*) olacaktır (40/32) Hülâsa anlatılmaya çalışılan gün, büyük (6/15; 10/10; 19/37),

zor ve çetin bir gündür (11/77; 25/ 26) kuşatıcı bir gündür (11/84), yeniden dirilip (30/56), sonsuz hayata (50/34) çıkış günüdür. (50/42)

İşte bu gün, hiçbir dostluk ve alışveriş olmayacaktır (2/254; 14/31) İnsan, iyilik veya kötülük olarak yaptığı şeyleri karşısında hazır olarak bulacağı bu günde, kendisi ile o gün arasında çok uzun bir zaman olmasını dileyecektir (3/30). Çünkü bu yapılan davranışlara göre insanların bir kısmının yüzleri ağaracak, diğer bir kısmının ki ise kararacaktır (3/107;75/22–24; 80/38–40). Bu gün, doğrulara, ancak doğruluklarının fayda vereceğinin ilanının, doğrudan Allah tarafından yapılmış olması, üzerinde durulmayı hak eden bir durumdur.(5/119)

O gün olabilecek tüm konuşmalar Allah'ın oraya dair yasaları çerçevesinde (izin) olacak (11/105) ve doğrulardan başka hiçbir şey konuşulamayacaktır.(78/38) Nasıl konuşulabilirsin ki, gözlerin korkudan dışarı fırlayacağı (14/42), çocukların saçlarını ağartan bu gün de (73/17), insanın kendi dili, elleri ve ayakları bütün yaptıklarını açığa vurarak, aleyhine tanıklık yapacaktır (24/24). Tanıklar, bazen de bizzat kendi içlerinden çıkacak (16/89), her topluma gönderilen elçi de aynı zamanda kendi toplumuna karşı tanıklık yapacaktır. Böylece orada hiçbir mazeret kabul edilmeyeceği gibi, özellikle hakikati inkârı şartlanmış olanların af talepleri asla kabul edilmeyecektir (16/84; 30/58; 66/7; 77/36) Bundan dolayı o gün herkes, kendi başının çaresine bakarak, derdine deva arayacak, herkese yaptığıının karşılığı tastamam olarak verilecek ve kimseye haksızlık edilmeyecektir. (16/111)

İnsanların genelde önder ve lider tanıdıkları, dolayısıyla yanılmaz ve şaşmaz olarak gördükleri önderlerine bağlanarak toptan sapmaları öteden beri bilinen bir durumdur. Hz. Peygamber bu durumu, *ümmetim hakkında en çok endişe ettiğim saptıran önderlerdir*¹⁹² şeklinde ifade etmiştir. Sapan ve saptı-

ran ilişkisi çok yaygın olduğu için Kur'ân ahiret gününü aynı zamanda, tüm insanların önderleri ile çağrılacağı gün (17/71) olarak nitelendirir. İşte o gün zalim olanların çaresizlikten ellerini ısırarak, *keşke ben de elçi ile birlikte aynı yolu tutsaydım! Keşke falanı dost edinmeseydim* (25/27–28) şeklinde pişmanlıklarını acı bir şekilde ortaya koyacakları bir gündür. Çünkü dünya hayatında onlar liderlerine ve büyüklerine uymaları sebebiyle doğru yoldan sapmış olduklarını (33/66–67) orada daha net olarak anlamış olacaklardır. Hâlbuki o gün, hiç kimsenin bir başkasına ne fayda ve ne de zarar verme imkânının olmadığı bir gündür. (34/42) Ne mal, ne evlat (26/88; 31/33) ve ne de akrabalık ilişkileri (60/3) asla fayda vermeyecektir.

Ahirette Allah'tan başkasından yardım görme konusu, Kur'ân tarafından o kadar üzerine gidilen bir konudur ki, ortaya konulan tablolar karşısında şefaât fikrini ve bunun olabirliğini ihsas ettiren herhangi bir ima bulmak bir yana, zihinlerde yer alan bu türden inançlardan dolayı insanın Allah karşısında derin bir mahcubiyet duyup, sadece ve yalnız O'na yönelmesi kaçınılmaz olmaktadır:

“O gün cehennem, büyük azgınlıklar içinde yitip gitmiş olanların karşısına çıkarılacaktır ve onlara: “Nerede sizin bütün o tapınıp durduklarınız” diye sorulacaktır, “(Hani), o Allah'ın berisinde (tanrı yerine koyduklarınız)? Onlar, bakalım, size yahut kendilerine yardım edebilecekler mi?” (26/91–93)

“Gerçek şu ki, doğru ile yanlış arasında karar günü, onların tümü için belirlenmiş olan bir gündür; ki o gün hiç kimsenin arkadaşına bir hayrı dokunmayacak ve hiç kimse bir yardım görmeyecektir, Allah'ın rahmetini ve şefkatini bağışladığı kimseler hariç; yalnız O, kudret sahibidir, rahmet kaynağıdır.” (44/40–42)

Ahirete ilişkin temel ilkelerden birisi de, küçük kıyamet denilen insanın ölümü ve nihayet asıl kıyametin kopmasından sonra bir ömrün hesabını vermek üzere gerçekleşecek yeniden

diriliş ve her bir şahsın tek başına ve yapıp ettikleriyle baş başa kalmasıdır. Artık orada **'Her bir nefisten'** söz edilmektedir. Ölümü tadacak olan 'her bir nefistir'. (3/185; 21/35; 29/57)

Ölümle karşılaşan bu "her nefsin," geriye dönük olarak dünya hayatının mahiyetine ilişkin yaptığı değerlendirmeye yer verilir; "Ve o gün Allah onları huzuruna topladığı zaman onlara öyle gelecek ki, yeryüzünde sadece **tanışmalarına yetecek kadar kısa bir süre**, sadece gündüzün bir saati kadar kalmışlar". (10/45) "(Gerçeği) anladıkları gün, onlara bu **dünyada bir akşamdan ya da kuşluğuyla birlikte sona eren bir geceden fazla kalmamışlar** gibi gelecek" (79/46)

Bu noktada bir daha geri dönüşün olmayacağına ilişkin meydana gelen kanaat, belki âdemoğlunun; özellikle de hazırlıksız ve azıksız gidenlerin, bütûn fırsatları kaçırmış olduklarını anlamalarından dolayı ilk karşılaşacakları elem ve tadacakları çare bulunmaz acı olacaktır. Yaşanacak bu acı, şu ifadelerle ortaya konulmuştur: "Bunun içindir ki, insanları, azabın başlarına geleceği gün için uyar; o gün ki, zulmedenler: "Ey Rabbimiz! derler, Bize kısa bir süre daha ver ki, Senin çağrına icabet edelim; Senin elçilerine uyup, peşlerinden gidelim. Fakat Allah da onlara, Siz bir vakitler kıyamet gibi, ceza gibi bir şeyin sizin için söz konusu olmadığına yemin edip durmuyor muydunuz? diye karşılık verecektir." (14/44)

"Onlar orada; Rabbimiz! Bizi bu azaptan kurtar! Bundan sonra artık eskiden yaptıklarımızdan farklı iyi şeyler yapacağız, diye feryat ederler. O zaman onlara şöyle cevap vereceğiz: Size, düşünmek isteyen herkesin düşünebileceği kadar uzun bir ömür vermedik mi? Ve üstelik size bir uyarıcı da gelmişti. Öyleyse, yaptığınız kötülüklerin meyvelerini şimdi tadın bakalım: zalimler hiçbir yardımcı bulamayacaklardır." (35/37)

İşte bu ortamda kendi kendini kınayan kişinin bu durumu, ortaya çıkan nedamet tabloları açısından üzerinde düşünmeye değer bulunduğu için Allah, bu duruma yemin etmektedir: Kı-

yamet gününe ve kendini sürekli kınayan nefse yemin ederim ki, (siz, dirilti­lip hesaba çekileceksiniz) (75/1–2). Yani kıyamet günü muhakkak olacak ve ona inanmak istemeyen emmâre nefisler o gün kendisini çok kınayacak, dünyada yaptıkları gafletlere, günahlara çokça pişman olacaklar. Hatta her nefis kendisini çok kınayacak, dünyada işlediği kusurlar yüzünden daha iyi niye çalışmadım, daha güzel işler niye yapmadım diye pişman olacaktır. Bu suretle kendini kınayan nefse yemin, o gün mutlaka gerçekleşecek olan kınama hadisesindeki acılığın ehemmiyetine ve büyüklüğüne dikkat çekmek içindir.¹⁹³

Bu tür yalvarışların fayda vermediğini gören, özellikle hakikati inkâra şartlanmış kişi, *toprağın kendisini yutmasını* arzu edecek (4/42), hatta ilerisi için yapıp ettiklerini gördüğü zaman, *keşke toprak olsaydım* (78/40) diyecektir.

Mutlak hakikatle yüz yüze gelen nefis, bu noktadan sonra sadece yapıp-ettiklerini bulacak, yürüyüşünü tek başına yapacaktır:

“Ve Allah şöyle diyecektir: İşte şimdi Bize yapayalnız geldiniz, tıpkı sizi ilk yarattığımız gibi ve hayatta iken size bahsettiğimiz herşeyi arkanızda bıraktınız. Kendinizle ilgili olarak Allah’a ortak koştuğunuz o şefaathçilerinizi de yanınızda görmüyoruz. Gerçek şu ki, sizin dünyadaki hayatınız ile aranızdaki bütün bağlar artık kesilmiştir ve bütün eski dostlarınız sizi terk etmiştir.” (6/94)

“Her insanın yaptığı bütün iyilikleri de kötülükleri de karşısında bulacağı o Günü düşünün; pek çok insan, o günün kendisinden çok uzakta olmasını diler. O halde Allah, kendisine karşı dikkatli olmanızı ihtar eder; ama Allah, yarattıklarına karşı çok şefkatlidir.” (3/30)

Kişinin gördüğü; “bu teklik ve yalnızlık” gerçekliği ile beraber, aynı zamanda, dünyaya ilişkin herşeyden yoksun olma durumunu Kur’ân şu ifadelerle ortaya koymaktadır:

“Herkesin kardeşinden, annesinden ve babasından, eşinden ve çocuklarından kaçmak istediği gün, işte o gün her birinin durumu kendisi için yeterli bir endişe kaynağı olacak.” (80/34–37)

“Ve hiç kimsenin arkadaşının durumunu sormayacağı, ama onların birbirlerinin gözü önünde olacakları gün: Her suçlu, o gün çocuklarını feda ederek kendisini kurtarmak ister, eşini ve kardeşini ve kendisini himaye etmiş bütün akrabalarını ve yeryüzünde yaşayan herkesi, onların tümünü feda etmek ister, böylece yalnız kendini kurtarabilsin.” (70/10–14)

“Haksızlık yapan herkes, dünyadaki herşey onun olsa, o gün onu kurtulmak için fidye olarak verirdi. Ve o zalimler kendilerini bekleyen azabı görünce pişmanlıklarını gösterecek gücü bile kendilerinde bulamayacaklar. Yine de onlar hakkında adalette bulunulacak, kendilerine asla zulmedilmeyecektir.” (10/54)

Bütün bu fidye temennileri ve aracı bulma girişimleri akamete uğrayacak, sonuçsuz kalacaktır. Çünkü hiç kimse kullarına Allah’tan daha merhametli ve onların durumunu Ondan daha iyi biliyor değildir.

“Ey İnsanlar! Rabbinize karşı sorumluluğunuzu unutmayın ve ne hiçbir anne babanın çocuğuna herhangi bir saydasının erişebileceği, ne de hiçbir çocuğun anne babasına en ufak bir fayda sağlayamayacağı Gün’den korkun. Unutmayın, Allah’ın yeniden diriltme vaadi gerçektir; öyleyse, bu dünyanın sizi ayartmasına izin vermeyin ve Allah hakkındaki asılsız düşünceleriniz sizi aldatmasın.” (31/33)

Benzer bir durum bir başka surede şöyle ifade edilmektedir: “Ey insanlar! Allah’ın vaadi, kuşkusuz gerçektir. O halde sizin sizi dünya hayatı aldatmasın! Yanlış düşünceleriniz de sizi Allah konusunda aldatmasın!” (35/5) Her iki âyette de söz konusu edilen, “aldatan sizi Allah ile aldatmasın” ifadesi, ahiret

açısından son derece dikkat çekicidir. Daha çok müfessirlerin, Allah'ın salt affedilciliğine güvenerek, rahatça günah işlenmesinin teşvik edilmesi bağlamında değerlendirdikleri¹⁹⁴ bu âyetler, şüphesiz bu yorumu da içerecek daha geniş bir anlam alanına sahiptir. Öncelikle *ğarûr* terimiyle bir aldatıcıdan bahsedilmektedir. Bilindiği gibi *ğarûr* isim-sıfat olan bir kavramdır. Aldatıcı niteliğe sahip olan her düşünce ve bu düşüncelerin önderliğini yapan herkes bu kavramın kapsamı içerisinde- dir. Aldanmanın alanı, Allah ve dolayısıyla ahiret hayatıdır. Temeli olmayan birtakım inanç ve düşünceleri Allah'a nisbet ederek veya Allah'ın ahiret hayatına yönelik vaz' ettiği yasalarına rağmen, buraya dair oluşturulacak asılsız düşüncelerin cazibesine kapılarak aldanma söz konusu olabilmektedir. Allah da, işte bu temelsiz cazibeye karşı tüm insanları uarmaktadır. İlk etapta müşriklere yönelik olduğu izlenimi edilse de bu hitabın, Allah'a karşı takva davetine muhatap olan mü'min-kafir tüm insanlara yönelik olduğu açıktır.¹⁹⁵

Hiçbir evladın ana babasından, hiçbir ana babanın da evladından bir şeyi gideremeyeceği gün tanımlamasından hareketle yapılan ilahi uyarı, pekâla o güne dair bilhassa Mekke müşriklerinde var olan asılsız şefa'at anlayışına yönelik de olabilir. Bir bakıma şefa'at düşüncesi, Allah'ın ahiret hayatına dair temel yasalarına rağmen oluşturulan aldatıcı sahte bir anlayış olabilir. Nitekim günümüz müfessirlerinden Tahir b. Âşûr, âyetin bütünlüğünü göz önünde bulundurarak yaptığı tefsirde, müşriklerin şefa'at düşüncelerine yönelik bir uyarı olmasının bağlama en uygun anlam olduğunu söylemiştir.¹⁹⁶

“Ve hiçbir insanın ötekine en ufak bir yararının dokunamayacağı, hiç kimseden şefaatin kabul edilemeyeceği, kimseden fidye alınmayacağı ve hiç kimsenin bir başkasından yardım görmeyeceği Günün mutlaka gelip çatacağı bilinciyle yaşasana- nıza!” (2/48,123)

“O gün her insan kazandığının karşılığını görür: O gün

hiçbir haksızlık yapılmaz. Şüphesiz Allah, hesabı çabuk görür. Bu sebeple, onları yüreklerin boğulurcasına gırtlığa dayınacağı o yaklaşan güne karşı uyar: o gün zalimler ne bir dost bulacaklar, ne de sözü dinlenecek bir şefaathçi; Çünkü Allah, art niyetli bakışların ve yüreklerin gizlediği her şeyin farkındadır. Allah hakikate ve adalete göre hükmeder” (40/17–20)

Kıyametin bir tek hâkimi vardır, o da Allah'tır. Çünkü alemlerin Rabbi sadece O'dur. Bundan dolayı O, insanları orada hiç kimsenin insiyatif ve merhametine bırakmamıştır.

“O gün, Allah'tan gizli saklı hiçbir şeyleri olmadan öldükleri yerden meydana çıkacaklardır. O gün hükümlanlık kimin olacak? Elbette bütün varlıklar üzerinde mutlak otorite sahibi olan Tek Allah'ın olacak!” (40/16)

“Hesap Günü nedir bilir misin? Ve bir kez daha: Hesap günü nedir bilir misin? Hiçbir insanın başka birine zerre fayda sağlayamayacağı bir Gün(dür o:) Çünkü o gün (açık seçik görülecektir ki) hâkimiyet yalnız Allah'a aittir.” (82/19)

Kur'ân'ın ahiret hayatına ilişkin en yoğun olarak durduğu temel ilkeler arasında, bu dünyada insanın yapmaması gerektiği halde yaptığı, yapması gerektiği halde yapmadığı herşeyin kayıt altına alınmış olduğu, hiçbir şeyin asla gizli kalamayacağı ve hiç kimsenin yaptıklarını örtbas edemeyeceği hususu önemli bir yer tutmaktadır.

“Mal mülk ve çocuklar dünya hayatının süsleridir; ama ürünü kalıcı olan dürüst ve erdemli davranışlar ise, karşılığı bakımından, Rabbinin katında daha değerli ve bir ümit kaynağı olarak daha verimlidir. Çünkü dağları ortadan kaldıracığımız o Gün yeryüzünü boş ve çıplak görürsün; o Gün kimseyi bırakmaksızın herkesi diriltip biraraya toplayacağız. Ve dizi dizi Rablerinin huzuruna çıkarıldıklarında Rableri onla-

ra şöyle diyecek: İşte, sizi ilk kez yarattığımız günkü gibi bütünüyle yapayalnız ve boyun eğmiş olarak huzurumuza geliniz; oysa sizin için böyle bir buluşmayı gerçekleştirmeyeceğimizi sanıyordunuz hep! Ve o gün, herkesin dünyada yapıp ettiklerine dair siciller önlerine konduğunda, suçluların orada yazılı olanlardan irkildiklerini görürsün; 'Vah bize! Nasıl bir sicilmiş bu! Küçük, büyük hiçbir şey bırakmamış, herşeyi hesaba geçirmiş!' derler. Ve yapıp-ettikleri herşeyi kaydedilmiş olarak önlerinde bulurlar ve Rabbinin kimseye haksızlık yapmadığını anlarlar." (18/46-49)

"Ve o Gün bütün insanları zillet içinde diz çökmüş görürsün; herkes kendi sicili ile yüzleşmeye çağrılır: Bugün, yaptığınız herşeyin karşılığını göreceksiniz! Bu bizim kayıtlarımız, sizinle ilgili herşeyi bütün gerçekliği ile anlatır: çünkü yaptığınız herşeyi kayda geçirmiştik." (45/28-29)

"Bu nedenle, bütün insanları, Allah düşmanlarının ateşin başında toplanacakları ve sonra içine atılacakları Güne karşı uyar ve onlar ateşe yaklaştıklarında, kulakları, gözleri ve derileri onlara karşı tanıklık yapacak ve onların yeryüzünde yaptıklarını anlatacaklar. Derilerine soracaklar: 'Neden aleyhimize tanıklık yaptınız?' Onlar da: 'Herşeye konuşma imkânı veren Allah, bize de vermiştir: Sizi yoktan var eden O'dur, şimdi yine O'na döndürülüyorsunuz. Siz (günahları işlerken) kulaklarınızın, gözlerinizin ve derilerinizin size karşı tanıklık yapmasından sakınanlardan olmadınız: üstelik Allah'ın yaptıklarınız hakkında fazla bir şey bilmediğini sandınız. Ve Rabbiniz hakkında taşıdığınız bu düşünce sizi helaka uğrattı, böylece kendinizi hüsrana uğrayanlar arasında buldunuz!'(diyeceklerdir)." (41/19-23)

6. Şefaât Müteşâbihattan mıdır?

Daha önceki bölümlerde de ifade edildiği gibi ahiret hayatı ve ona dair tasvir ve haberler bizim için müteşâbih karakterli anlatımlardır. Yani Allah'ın, gayb olan ahiret hayatına ilişkin varlığından haberdar ettiği tüm haberler ontolojik olarak hak-tır ve gerçektir. Ancak bu gaybî haberleri, mahiyetleri itibariy-

le bizim şu anda zihnimizde bulunan mevcut fotoğraflarla karşılaşma imkânımız olmadığından, dolayısıyla tevillerini bilemeyeceğimiz ve sadece var olan bilgilerimiz muvacehesinde tasavvur edebileceğimiz teşbihler olarak kabul etmek durumundayız. Burada üzerinde durulması gereken soru; ahirete dair bir mesele olduğuna göre, şefaât meselesi de müteşâbihât-tan sayılabilir mi? sorusudur. Çünkü bir kısım ulema şefaât konusunu müteşâbihât-tan kabul ederek, mahiyetini Allah'a havale etmekle beraber, yine de algılanmasını dünyadaki benzer örnekler üzerinden yapmaktadır.¹⁹⁷ Kullanılan örnek; eğitim-öğretim döneminde başarılı olmuş öğrenciler için hazırlanan takdir belgelerinin, yapılan bir törenle, bölgenin ileri gelen zevatının elinden verilmesi örneğidir. Bu örneğe atıf yapılarak kişinin affedilmeye zaten hak kazandığı ve bunun belirleyicisinin de Allah olduğu kabul edilmekle birlikte, olacağı tasavvur edilen şefaât uygulamasıyla hem şefaât eden ve hem de şefaât edilenin onurlandırılacağı düşünülmektedir.

Bir başka teşbihe göre ise; bazı özel günler sebebiyle ülkenin en üst düzey yetkilisinin, işledikleri birtakım suçlardan dolayı cezaları kesinleşmiş ve hatta cezalarının belirli bölümünü çekmiş olan mahkûmlarla ilgili umumi bir af ilan etmesi gibi, ahirette de özellikle şefaâtçinin onurlandırılması adına bu tür umumi afların olabileceği iddia edilmiş ve böyle bir durumun şefaât olarak adlandırılabilmesi ifade edilmiştir.¹⁹⁸

Şüphesiz bu yaklaşımlar, şefaât düşüncesinin bir inanç olarak gerçekliğinin kabul edilmesi halinde anlamlı olabilir. Şayet şefaâtin gerçekleşeceğine bir ön kabul olarak inanılırsa ve bu inançla Kur'ân'ın şefaâtle ilgili söyledikleri biraraya getirilirse o zaman, kâfalar da önceden var olan bu dünyaya ait bu fotoğrafla şefaâtin nasıllığı tasavvur edilmeye çalışılabilir. Bu haliyle de, şefaât uygulamasının müteşâbihât çerçevesinde görülmesi makul olabilir. Ancak daha sonra da detaylı bir şekilde inceleneceği üzere şefaât konusu, Kur'ân'ın bir gerçeklik

olarak haber verdiği değil, nazil olduğu ortamda karşılaştığı ve tedricen ortadan kaldırmaya çalıştığı şirkin en temel ifade tarzlarından birisi olarak görüldüğü zaman, bu tür anlam arayışlarının bir değeri kalmamaktadır. Elbette gaybî hayatı; oradaki Allah insan ilişkilerinin nasıllığını, içerisinde yaşadığımız bu dünya hayatında var olan ilişkiler -özellikle amir memur- çerçevesinde kıyaslayarak bir şefaate anlayışına ulaşılması da bir nevi müteşâbih bir durumdur. Ancak bu, Kur'ân'ın söz konusu ettiği gaybî konuların anlatımında kullanılan bir üslub olarak müteşâbih değil, *gaybı taşılama* kabilinden, temelsiz düşünceler üzerine yapılan batıl kıyaslamalarla gaybı, şehadet âleminde tanzim etme çabasıdır. Zaten şefaate inancı da, böyle bir anlayıştan neşet eden, bu haliyle özünde şirki barındıran bir inançtır.¹⁹⁹

Bu bölümde inceleme konusu yapılması gereken bir diğer husus da, Tevhid merkezli bir din ve dünya görüşü sunan Kur'ân'ın, her olay ve hadisenin oluşunda mutlak failin Allah olduğuna, hiçbir şeyin O'nu asla sınırlayamayacağına ve O'nun, dilediği şeyi, dilediği gibi yapabilecek bir güce sahip bulunduğuna dair sıkça yaptığı atıflardır (2/220, 253; 3/26; 4/90; 5/48; 6/35, 107, 112; 25/45; 76/30; 81/29). Dünyada meydana gelen olaylarla ilgili ifade tarzı böyle olduğu gibi, ahirette azap etme yahut affetme durumunda da aynı üslubun kullanıldığı görülmektedir. Buna göre Allah, dilediğini affeder, dilediğine azap eder (2/284; 3/129; 4/48,116 5/18,40; 28/21; 48/14), dilediğinin tövbesini kabul eder (9/15,27), cennet veya cehenneme girmiş olanlar bulundukları yerlerde Allah'ın dilediği vakte kadar kalacaklardır (6/128;11/107-108) ve O, rahmetine ancak dilediğini girdirecektir (48/25; 76/31; 10/107).

Bütün bu ayetlerden hareketle; Allah dilerse, *peygamber ve razı olduğu salih kullarına da yetki vererek şefaate me'zûn* kılabilir, şeklindeki bir anlayış sıklıkla tekrarlanabilmektedir.

Böyle bir anlayışın geçerli olup olmadığı hususuna, çalışmamızın sonunda müstakil bir başlık altında, bir ifade tarzı olarak istisna ve meşietin neye tekabül ettiğini inceleyerek cevap aramaya çalışacağız.

DİPNOTLAR

1. Akbaş, Bahattin, *Hadislere Göre Hz. Peygamber'in Şefaati Meselesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) AÜİF, Ankara, 1994.
2. Akbaş, Bahattin, *Hadislere Göre Hz. Peygamber'in Şefaati Meselesi*, s., 92.
3. Akbaş, Bahattin, *Hadislere Göre Hz. Peygamber'in Şefaati Meselesi*, s., 127.
4. Yıldırım, Suat, *Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri*, İstanbul, 1983, s.,70
5. Koç, M. Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Ankara, 2003, s.,158.
6. Koçyiğit, Talat, "Âhâd Haberlerin Değeri" *AÜİFD*, XIV, 1967, s., 140-141.
7. Tahir b. Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (et-Tahrîr), Tunus, 1984, I, 487.
8. İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, (**el-Muharrar**), (thk. Komisyon), bs. yeri yok, 1987, I, 209.
9. Bir hadis ıstılahı olarak mütevâtir kavramı ve bu doğrultudaki tartışmalar için bkz. Kırbaçoğlu, Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Ankara, 2002, s., 92-104.
10. Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, (çev. Salih Tuğ), İstanbul 1995, I,41-42.
11. Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (çev., S.Ateş), Ank. ts.,174.
12. W. Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi* (çev. Mehmet S. Aydın), Ankara, 1982, s.47.
13. Ragıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'an*, (Müfredât), (thk. M.H. Aytânî), Beyrut, 1998, 453; İbn Atiyye, *el-Muharrar*, X, 232.
14. Ebû Ubeyde, *Mecâzi'l-Kur'an*, (thk. Fuad Sezgin) , Kahire, ts.,I,18.
15. Dünya görüşü: Bilimsel ve teknolojik faaliyetler de dâhil olmak üzere insan fiillerinin görünmeyen-gözlenemeyen- tabanını teşkil

eden arkitektonik bir bütündür ve bu şekliyle de hakikatin bizzat zihnimizdeki bir görünümüdür. Bir başka tanıma göre, insan hayatının her yönüne taalluk eden ilkelerin oluşturduğu bütünlüktür. Bkz. Alparslan Açıkgenç, *Bilginin İslamileştirilmesi*, İstanbul, 1998, s.40; Aynı müellifin *Bilgi Felsefesi*, İstanbul, 1992, s.222.

16. Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr*, XIX,218.
17. M. Hamidullah, *İslam Peygambcri*, (çev. Salih Tuğ), İstanbul, 1993, I, 23.
18. Bedruddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. M.Ebu'l-Fadl İbrahim), Beyrut, ts. I, 294; Bu konuda yapılmış bir çalışma için bkz. Ebu'n-Nasr Ahmed b. Muhammed b. Ahmed es-Semer-kandî, *el-Muvaddah fî't-Tefsîr*, (thk. Safvan Dâvûdî), Dımaşk, 1988.
19. Muhammed b. İsmâil es-Seâlibî, *Fıkhul-Luğa*, (thk.Cemâl Talebe), Beyrut, 1994, s.25-26; Fahrreddin er-Râzi, *et-Tefsîrül-Kebîr*, (Tefsîr), Tahran,ts.,XXVII,96; İbn Teymiyye, *İktidâu's-Sırâti'l-Müstakîm*, Beyrut, ts., 204-205; Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr*, XIII, 160.
20. Bu çerçevede bkz. Kalkaşandî, *Subhu'l-A'şâ*, Beyrut, 1987, I,183.
21. Abdurrahim, Abdülcélil, *Luğatu'l-Kur'âni'l- Kcrim*, Ammân, 1981, s. 8-9.
22. İbn Hişâm, *es-Siyretü'n-Nebeviyye*, (thk. Komisyon), Dâru lhyâi't-Tûrâsi'l-Arabî, ts. I, 270.
23. Hâlid Abdurrahmân el-Akk, *el-Furkân ve'l-Kur'ân*, Beyrut, 1994, s.,91.
24. Kur'ân'ın bütününi bu çerçevede konu edinerek yapılmış çalışmalar için bkz. Mukâtil b. Süleyman, *el-Vucûh ve'n-Nezâir*, (thk. A.Özek), İstanbul, 1993; İbn Kuteybe, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, Beyrut, 1981; Mekki b.Ebî Tâlib, *Tefsîrül-Müşkil*, tah.H.et-Tavil el-Mar'aşli, Beyrut, 1988; Ragıb el-İsfahânî, *Müfredât*; M.b.Yakub el-Firuzâbâdî, *Besâir zevi't-Temyîz fî Letâifi'l-Kitabi'l-Azîz*, Beyrut, ts.; Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, *Nûzhetü'l-A'yuni'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vucûhi ve'n-Nevâzir*, (thk. M. A. Kâzım er-Râdî), Beyrut, 1987; Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegânî, *el-Vitûh ve'n-Nezâir li Elfâzi Kita-bi'llâhi'l-Azîz*, (thk. M.Hasen. Ebu'l-Azm), Kahire, 1996. Tek bir terimin kavramlaşma sürecini ortaya çıkarmayı hedefleyen çalışmalara bir örnek olarak Dr. Ömer Özsoy, *Sünnetullah Bir Kur'ân İfade-sinin Kavramlaşması*, Ankara,1994.
25. Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilu'l-l'câz*, (thk., Reşid Rıza), Beyrut, 1981, 291-292.

26. Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm (Menâr)*, Beyrut, ts., I, 239.
27. Sami diller, Asya ve Afrika dillerinin bütününe verilen genel bir isimdir. Bu diller içerisinde; Arapça, Finikece, Aramca, Aşuriyye, İbranice ve Habeşçe bulunmaktadır. A.Nasîf el-Cenâbî, *Melâmihi min Târihi'l-Luġati'l-Arabiyye*, ts.,s.13; Abdurrahim, Abdulcelil, *Luġatu'l-Kur'âni'l- Kerim*, s.30.
28. Paçacı, Mehmet, "İhlas Süresi'nin Sami Geleneği Perspektifinden Bir Tefsiri" *İslâmiyât* (1998) s.,3, sh., 49.
29. İzz B.Abdisselam, *el-İşârat ile'l-l'câz fî Ba'dı Envâi'l-Mecâz*, Beyrut, 1987, 215; Hasan Zâzâ, *es-Sâmiyyûn ve Lüġâtühüm*, Beyrut, 1990, s.154. Ayrıca Arap dilinin kökeni ile ilgili olarak bkz. Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-Islâm, (el-Mufasssal)*, Baskı yeri yok, 1993, I, 222; VIII,525- 671.
30. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab,(Lisân)*, Beyrut, ts. I, 473; Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, Beyrut, 1993, s., 83.
31. Abdülazîm ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-Kur'ân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Mekke-i Mûkerreme, ts. II, 199; Abdurrahim, Abdülcelil, *Luġatu'l-Kur'âni'l- Kerim*, s. 289.
32. Bu konuda bkz. M.Abdullah Draz, *en-Nebeû'l-Azîm*, Mısır,1960, s. 102–136; Nuaym el-Humusî, *Filâretü l'câzi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1980, s. 29 vd.
33. Halis Albayrak, *Tefsir Usulü*, İstanbul,1998, s.45-49.
34. Özsoy, Ömer, *Sünnetullah: Bir Kur'ân İfadesinin Kavramsallaşması*, s. 144.
35. Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme*, (çev. Adil Çiftçi), Ankara, 1999, s., 13.
36. Mevdudi, *Teşhîmu'l-Kur'ân*, (çev., Komisyon) İstanbul, 1991, I, 15–16.
37. Salih, Suphi, *Ölümünden Sonra Diriliş*, (terc. Şerafeddin Gölcük), İstanbul, 1981, s.86.
38. Watt, W. Montgomery, *Kur'ân'a Giriş*, (çev. Süleyman Kalkan), Ankara, 1998, s., 89.
39. Yazır, Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili, (Hak Dini)*, İstanbul, 1979, I, 17.
40. Abdülbakî, Muhammed Fuâd, *Mu'cemu'l-Müfehres*, İstanbul, 1984, (**Qul**) maddesi.
41. Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, s., 95-96.
42. Albayrak, Halis, *Kur'ân'da İnsan-Gayb İlişkisi*, İstanbul, 1993, 93.

43. Çelebi, İlyas, *İslam İnancında Gayb Problemi*, İstanbul, 1996, s., 64.
44. Konuyla ilgili olarak yapılmış birçok çalışma arasında doğrudan bu isimle yapılan bir çalışma için bkz. Turan Koç, *Din Dili*, Kayseri, ts.
45. Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsir*, (Çağdaş Tefsir), İstanbul, 1988, II, 15.
46. İbnu Faris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, (Mu'cem), Beyrut, 1991, I, 21.
47. Radî, Şerîf, *Telhîsü'l-Beyân fî Mecâzâtî'l-Kur'an*, Beyrut, 1986, s., 25.
48. ez-Zemahşeri, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vîl*, (Keşşâf), Beyrut, ts., I, 175; el-Beydâvî, Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, (Envâru't-Tenzîl), Beyrut, 1990, I, 239; et-Tabatabâi, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'an*, (Mizân), Beyrut, 1997, III, 24-25; Yazır, Hamdi, *Hak Dini*, II, 732.
49. et-Taberi, Ebu Cafer, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'an*, (Tefsir), (thk. Mahmut M. Şakir, Ahmet M. Şakir), Mısır, ts., VI, 186; Vahidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed, *Esbâb-ı Nüzûli'l-Kur'an*, (thk. Kemal Besyûnî Zağlûl), Beyrut, 1991, 99; İbn Ebi Hatem, Abdurrahmân b. Muhammed, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l- Azîm*, (thk. Esad Muhammed Tayyib), Mekke-i Mûkerreme, 1997, II, 585; Suyutî, Celâlüddîn, *ed-Durru'l-Mensûr fî't-Tefsîri'l-Mensûr*, Beyrut, 1983, II, 141-142.
50. Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsir*, II, 6.
51. Taberî, *Tefsir*, VI, 187.
52. Ahmed, Halil b., *Kitâbu'l-Ayn*, (thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmîrânî), Dârü'l-Hicre, 1410 h., III, 66; İbnu Faris, Mu'cem, II, 91.
53. Cevherî, Ebu'n-Nasr İsmâil b. Ahmed, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, (Sihâh), Beyrut, 1999, V, 226; İbnu Manzûr, *Lisân*, XII, 140.
54. Paçacı, Mehmet, "Kur'an'da Dil ve Varlık Alanları" 2. Kur'an Sempozyumu, Ankara, 1996, 122- 123.
55. Ahmed, Halil b., *Kitâbu'l-Ayn*, III, 404; İbnu Faris, Mu'cem, III, 243.
56. Paçacı, Mehmet, "Kur'an'da Dil ve Varlık Alanları" 2. Kur'an Sempozyumu, 123.
57. Şimşek, Said, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, İstanbul, 1991, s., 35.
58. Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim, *Me'âni'l-Kur'an ve l'râbuhû*, (Me'âni'l-Kur'an), Beyrut, 1988, III, 150.

59. Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 290.
60. Isfahani, Râgıp, *Müfredât*, s., 222; Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Yakub, *Besâiru Zevî't-Temyîz fî Letâifi'l- Kitâbi'l-Azîz*, (**Besâir**), Beyrut, ts., III, 154; Tabatabâî, *Mizân*, III, 26.
61. Düzenli, Yaşar, *Kur'ân Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan*, İstanbul, 2000, s., 80.
62. Ahmed, Halil b., *Kitâbu'l-Ayn*, VIII, 127-128; Ibnu Faris, *Mu'cem*, IV, 472.
63. Ibnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *Nüzhetü'l-A'yuni'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vucûhi ve'n-Nezâir*, (**Nüzhe**), Beyrut, 1987, 478-480; ed-Dâmiğânî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Abdullah, *el-Vucûh ve'n-Nezâir li Elfâzi Kitâbillâhi'l-Azîz*, (thk. M. Hasan Ebu'l-Azm), Kahire, 1996, II, 119; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, IV, 167-168. Fitne kelimesinin anlamına ve çevirisine yönelik bir çalışma için ayrıca bkz. Emrullah İşler, "Fitne kâtilden Beter mi?- Fitne Kelimesi ve Türkçe'ye Çeviri Sorunu" *İslamiyat*, Ankara, 1999, s., 137-153.
64. Şimşek, Said, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, s., 29.
65. el-Cürcânî, Abdülkâdir, *Kitâbu Esrâri'l-Belâğa*, (thk. Helmut Ritter), Kahire, ts., s., 88.
66. ez-Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *Esâsu'l-Belâğa*, Beyrut, 1979, s., 25.
67. Ibnu Fâris, *Mu'cem*, I, 158.
68. Ibnu Atiyye, *el-Muharrar*, VIII, 73.
69. el-Endûlusî, Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, (**Bahr**), Beyrut, 1990, IV, 306.
70. Ibnu Âşûr, *et-Tahrîr*, VIII, 154.
71. Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, (thk. M. Fuad Sezgin), Kahire, 1988, I, 86, 216.
72. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, V, 312; el-Ferrâ, Ebû Zekeriya Yahya b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'ân*, Beyrut, ts., III, 259; el- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin, *Letâifu'l-İşârat*, (thk. İbrahim Besyûnî), Kahire, 1981, III, 825.
73. Ibnû'l-Esir, Mecduddîn el-Mübârek b. Muhammed, *en-Nihâye fî Garibi'l-Hadîsi ve'l-Eser*, (thk. Tahir Ahmed er-Râzî, M. Muhammed et-Tanâhî), Beyrut, ts., V, 147- 149.
74. Ibnu Faris, *Mu'cem*, III, 201; Cevherî, *es-Sihâh*, III, 514; Asım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, (**Kâmûs**), İstanbul, 1276, II, 615- 616; Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, 333; Ibnu Manzûr, *Lisân*, VIII, 183

75. Ahmed, Halil b., *Kitâbu'l-'Ayn*, I, 261; Ibnu Manzûr, *Lisân*, VIII, 184.
76. el-İsfahânî, Ragıb, *Müfredât*, 266; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, III, 328- 329.
77. el-Âlûsî, Mahmud Şükrî, *Bulûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab*, Beyrut, ts., II, 203; Ali, Cevâd, *el-Mufasssal*, VI, 239.
78. Ibnu Âşûr, *et-Tahrîr*, III, 15.
79. Ateş, *Çağdaş Tefsir*, I, 449.
80. Cûrcânî, Seyyid Şerif, *Ta'rifât*, ts., 127; İbnü'l-Esir, *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîsi ve'l-Eser*, II, 485.
81. Ibnu Manzûr, *Lisân*, VIII, 184.
82. el- Kefevî, Ebu'l-Bekâ, *el-Küllîyyât*, Beyrut, 1993, s., 536.
83. Zeinahşerî, *Keşşâf*, II, 181; Bikâî, Burhânuddîn, *Nazmu'd-Dürer fî Tenâsubi'l-Âyâtî ve's-Süver*, (**Nazm**), Baskı yeri yok, 1984, IX, 70.
84. Bikâî, *Nazm*, IX, 70.
85. Zemaşşerî, *Keşşâf*, II, 181; Razi, *Tefsîr*, XVII, 14; Yazır, *Hak Dini*, IV, 2670.
86. Ateş, *Çağdaş Tefsir*, IV, 202.
87. el-Mâverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *en-Nûket ve'l-Uyûn*, (thk. Abdulînaksûd b. Abdurrahîm), Beyrut, ts., II, 423; Ebu Hayyân, *Bahr*, V, 124.
88. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 6-7; Benzer bir yorum için bkz. el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, (**Ahkâmu'l-Kur'ân**), Kahire, 1967, VIII, 308; et-Tabersî, Ebû Ali el-Fadl, *Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, (**Mecmeu'l-Beyân**), Beyrut, 1992, V, 116.
89. Razi, *Tefsîr*, XVII, 15.
90. Yazır, Hamdi, *Hak Dini*, IV, 2671.
91. Rıza, Reşid, *Menâr*, XI, 296.
92. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 337; Tabatabâi, *Mizân*, I, 172-173; Rıza, Reşid, *Menâr*, I, 308.
93. Abdisselâm, İzz b., *Risâle fî Tahkiki'l-Gavs*, Süleymaniye Ktp., Fatih, 5407/1, 14a-15a
94. Es-Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidâye fî Usûli'd-dîn*, (thk. Bekir Topaloğlu), Ankara, 1979, s., 83.
95. Rıza, Reşid, *Menâr*, IV, 233.
96. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 230, 488.
97. Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, II, 138; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 345; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, IV, 231; el-Cassâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali,

- Ahkâmu'l-Kur'an*, (thk. M. Sadık Kamhâvî), Beyrut, 1985, V, 243.
98. İbnu Âşûr, *et-Tahrîr*, XXIV, 90; Tabersî, *Meçmeu'l-Beyân*, VIII, 663.
99. el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir, *Usûlu'd-din*, Beyrut, ts., 244.
100. Hanefî, Hasan, *Mine'l-Akide ile's-Sevra*, Mektebetü Medbûlî, Kahire, ts., IV, 410.
101. El-Mâtûridî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, (thk. Fefhullâh Halîf), İstanbul, 1979, s.,365; el-Eşârî, Ebu'l-Hasan, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, (thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud), Kahire, ts.,241; İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdetü't-Tahâviyye*, (thk. A. Abdulmuhsin et-Türki-Şuayb el-Arnâvût), Müessesetü'r-Risâle, ts., I, 290;
102. Buharî, *Tevhîd*, 19; Müslim, *Münâfikûn*, 19.
103. Draz, M. Abdullah, *Kur'an Ahlakı*, (çev. E. Yüksel- Ü. Günay), İstanbul, 1993, s., 153.
104. Kitâbı Mukaddes, İstanbul, 1993, Hezekiel, XXXVII, 1–28.
105. Kaufmann, Francine- Eisenberg, Josy, *Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik*, (Mehmet Aydın, *Din Fenomeni içinde*) Konya, 1993, s.100; Sarıkçıoğlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, İstanbul, 1983, s.199
106. Taşpınar, İsmail, *Duvarın Öteki Yüzü*, İstanbul, 2003, s., 317.
107. Ali, Cevâd, *el-Mufasssal*, VI, 513.
108. Ali, Cevâd, *el-Mufasssal*, VI, 515, 531.
109. Ali, Cevâd, *el-Mufasssal*, VI, 678.
110. Ali, Cevâd, *el-Mufasssal*, VI, 533.
111. Taberî, *Tefsir*, X, 326–327.
112. İbn Âşûr, *et-Tahrir*, I,486.
113. Reşid Rıza, *Menâr*, I, 306.
114. Reşid Rıza, *Menâr*, III, 17; Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsir*, I, 443.
115. Yazır, Hamdi, *Hak Dini*, I, 425–426.
116. Paçacı, Mehmet, *Kur'an'da ve Kitab-ı Mukaddes'te Ahiret İnancı*, İstanbul, 1994, s.242–243.
117. Markos, 1/15
118. Paçacı, Mehmet, *Kur'an'da ve Kitab-ı Mukaddes'te Ahiret İnancı*, s., 249.
119. Markos, 13/ 32–33.
120. Luka, 14/13–14.
121. Matta, 25/35- 46
122. Clément, Olivier, *Hristiyan İlähiyatı*, (terc. Mehmet Aydın), Konya, ts., 66.

123. Paçacı, Mehmet, *Kur'an'da ve Kitab-ı Mukaddes'te Ahiret İnancı*, s., 260.
124. Yuhanna, 5/27-29.
125. Güllüce, Veysel, *Kur'an-ı Kerim'de Ahiret İnancının Temelleri*, Erzurum, 2001, s., 39.
126. Alûsî, M. Şûkrî, *Bulûğu'l-Ereb*, II, 244- 286
127. Ali, Cevad, *el-Mufasssal*, VI,34.
128. Yıldırım, Suat, *Kur'an'da Uluhiyet*, İstanbul, 1987, s., 4; Izutsu, Tos-
hihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (terc. Süleyman Ateş), Yeni Ufuk-
lar Neşriyat, 116.
129. Ali, Cevad, *el-Mufasssal*, VI, 643-644.
130. Düzenli, Yaşar, *Kur'an Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan*, s., 75.
131. Ali, Cevad, *el-Mufasssal*, VI, 42-43.
132. Ibnu'l-Kayyım, Şemsüddîn Ebû Abdullah, *İğâsetü'l-Lehfân fî Mesâ-
idi's-Şeytân*, (thk. Beşir Mahmud Uyûn), Beyrut, 1993, II, 636; el-
Âlûsî, Mahmûd Rûhu'l-Me'ânî fî *Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i-l-
Mesânî*, (Rûhu'l-Me'ânî), Beyrut, 1985, XXIV, 10; Ali, Cevad, *el-
Mufasssal*, VI, 46-47; Şerif, Mahmud b., *el-Edyân fî'l-Kur'an*, Mek-
tebetü Ukâz, 1984, s., 47-48.
133. en-Neysâbü'rî, Hasan b. Muhammed, *Ğarâibu'l-Kur'an Rağâibu'l-
Furkân*, (Ğarâibu'l-Kur'an), Mısır, 1962, XXIV, 9.
134. Razi, *Tefsir*, XXX, 143; Ibn Kesîr, Ebu'l-Fedâ İsmâil, *Tefsiru Ibn-i
Kesîr*, (Tefsîr), Mektebetü Zehrân, ts, IV, 427; Ibn Atiyye, *el-Mu-
harrar*, XVI, 127.
135. Razi, *Tefsir*, XXII,144.
136. eş-Şehristânî, M. b.Abdülkerîm b. Ebu Bekir Ahmed, *el- Milel ve'n-
Nihal*, (thk. E.Ali Mehnâ, Ali Hasan Fâûr) Beyrut, 2001, II, 308-
309.
137. Ali, Cevad, *el-Mufasssal*, VI, 222.
138. İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I, 77; ed-Dehlevî, Şâh Veliyyullâh
b. Abdürrahîm, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, (thk. M.Şerif Sukkar), Bey-
rut, 1990, I, 329; el-Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II, 194.
139. Ferrâ, *Me'ânî'l-Kur'an*, III, 189; Ahmed, Halil b.,*Kitâbu'l-'Ayn*, II,
202; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI,254.
140. Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'an*, II, 271.
141. Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'an*, V, 230-231; Buhârî, *Tefsîr*, Sure, 81; Çağa-
tay, Neşet, *İslam Dönemine Dek Arap Tarihi*, Ankara, 1989, s., 105.
142. Cevherî, *Sihâh*, V, 541; Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, 199; Fîrûzâbâdî,

Besâir, II, 615; İbn Manzûr, *Lisân*, XIII, 164.

143. Ahmed, Halil b., *Kitâbu'l-'Ayn*, VIII, 72.

144. İsfahânî, Ragıb, *el-Müfredât*, 547; Ebu'l-Bekâ, *Külliyât*, 918.

145. Cevherî, *Sihâh*, VI, 560.

146. İbn Atiyye, *el-Muharrar*, X, 454.

147. Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 403; Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, XI, 65; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, III, 39.

148. Razî, *Tefsîr*, XXI, 174; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, V, 196.

149. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 314; İbn Atiyye, *el-Muharrar*, X, 455; Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 403; Razî, *Tefsîr*, XXI, 173; Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, XI, 65; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, III, 39; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XVI, 45.

150. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 245; Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, II, 354; İbn Atiyye, *el-Muharrar*, X, 310.

151. Taberî, *Tefsîr*, XIV, 209-210; İbn Kesir, *Tefsîr*, II, 349-350.

152. Cevherî, *Sihâh*, VI, 118-120; İbn Faris, *Mu'cem*, I, 127; İbn Manzûr, *Lisân*, XIII, 467- 417; Ragıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 31.

153. Yıldırım, Suat, *Kur'ân'da Uluhiyet*, 5-6.

154. Çağatay, Neşet, *İslam Dönemine Dek Arap Tarihi*, s. 168.

155. İbn Kesir, Ebu'l-Fedâ İsmail, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (thk. Ali Şîrî), Dâru lhyâi't-Tûrâsi'l-Arabî, 1988, II, 281.

156. İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, II, 292.

157. İbn Habîb, Ebû Cafer Muhammed, *Kitâbu'l-Muhabber*, Beyrut, ts. s., 323.

158. İbn Atiyye, *el-Muharrar*, XIII, 108; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, VIII, 490; Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, XIV, 260; Tabatabâi, *Mîzân*, XX, 203.

159. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 25; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 248;

160. İbn Habîb, Ebû Cafer Muhammed, *Kitâbu'l-Muhabber*, s., 320; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 599; el-Âlûsî, Mahmud Şükrî, *Bulûğu'l-Ereb*, II, 288; Ali, Cevad, *el-Mufasssal*, VI, 344; Çağatay, Neşet, *İslam Dönemine Dek Arap Tarihi*, 138.

161. Ali, Cevad, *el-Mufasssal*, VI, 136.

162. Draz, Abdullah, *Kur'ân'a Giriş*, (çev. Salih Akdemir), Ankara, 2000, s., 65.

163. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 584.

164. İbn Habîb, Ebû Cafer Muhammed, *Kitâbu'l-Muhabber*, s., 323; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 593-594; Âlûsî, Mahmud Şükrî, *Bu-*

- lûğu'l-Ereb*, II, 308-309; Ali, Cevad, *el-Mufasssal*, VI, 133-134.
165. Reşid Rıza, *Menâr*, I, 306.
166. Ali, Cevad, *el-Mufasssal*, VI, 142.
167. Ali, Cevad, *el-Mufasssal*, VI, 142.
168. İbnü'l-Esir, *en-Nihâye fî Ğaribi'l-Hadis*, II, 202.
169. Hasan, Hasan İbrahim, *İslam Tarihi*, (terc. I. Yiğit, S. Gümüş), İstanbul, 1987, I, 98.
170. Razi, *Tefsîr*, XXV, 254-255.
171. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XXII, 188.
172. Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı*, (trc. C. Koytak- Ahmet Ertürk), İstanbul, 1999, s., 876 (32.not)
173. Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, V, 126; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, IV, 16; Hazin, *Lübâbu't-Te'vil*, II, 290.
174. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XXV, 270; Benzer bir yorum için bkz. Tabatabâi, *Mizân*, VII, 57; Ali, Cevad, *el-Mufasssal*, VI, 128.
175. Paçacı, Mehmet, *Kur'ân'da ve Kitab-ı Mukaddes'te Ahiret İnancı*, 74.
176. Paçacı, Mehmet, *A.g.e.*, 76-77
177. İbn Kesir, *Tefsîr*, II, 412.
178. İbn Ebî Hatem, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VI, 1936; Ebu's-Suûd el-İmâdî, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (İrşâdu'l-Akli's-Selîm), Beyrut, ts., IV, 131-132.
179. Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II, 194-195.
180. Razi, *Tefsîr*, XXVIII, 308.
181. Beydâvî, *Envârû't-Tenzîl*, II, 223; Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil*, Beyrut, ts., II, 289.
182. Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, s.642. (not.101).
183. Tabatabâi, *el-Mizân*, III, 20-23; Yazır Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul, 1979, II, 732.
184. Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsir*, X, 424.
185. Reşid Rızâ, *Menâr*, I, 419.
186. el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 256; el-Hafacî, Şihâbuddîn, *Hâşiyetü'ş-Şihâb*, Beyrut, ts., VIII, 350.
187. el-Cevziyye, İbnü'l-Kayyım, *Tehzibu Medârici's-Sâlikîn*, Beyrut, 1987, I, 40.
188. Draz, Abdullah, *Kur'ân'a Giriş*, s., 64-66; Konuyla ilgili daha farklı bir değerlendirme için bkz. Derveze, İzzet, *Kur'ânü'l-Mecîd*, (çev. Vahdettin Ince), İstanbul, 1997, s.134- 140.
189. Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, (çev. Alparslan Açıkgenç),

Ankara, 1987, s., 224-225.

190. Paçacı, Mehmet, *Kur'ân'da ve Kitab-ı Mukaddes'te Ahiret İnancı*, s., 86; Ayrıca kavramın diğer kutsal metinlerdeki kullanımlarıyla ilgili daha geniş bir analiz için bkz. Müftüoğlu, Ömer, "Vahiy Sürecinde Sa'at Kavramının Semantik Analizi" , *Din Bilimleri*, C.,5, S.,1, 2005, s., 185-207.
191. İbn Manzur, *Lisân*, XII, 506.
192. Ebû Dâvûd, *Fiten*, 1; İbnu Mâce, *Fiten*, 9; Dârimî, *Rikâk*,39.
193. Yazır, Hamdi, *Hak Dini*, VIII, 5473-5474.
194. İbn Atiyye, *el-Muharrar*, XIII, 27; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, VIII, 418, Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî, *Meâlimu't-Tenzil fi't-Tefsir ve't-Te'vil*, Beyrut, 1985, IV, 417.
195. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XXI, 107; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XXI, 192.
196. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XXI, 195.
197. Reşid Rızâ, *Menâr*, I, 307; Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsir*, I, 450; Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı*, s., 391. (7.not)
198. Gazalî, Muhammed, *Akîdetü'l-Müslim*, Dâru'd-Da've,1988, s., 249.
199. İbn Atiyye, *el-Muharrar*, I, 209; Rıza, Reşid, *Menâr*, III, 17.

İKİNCİ BÖLÜM

Kur'ân'da Şefaât ve İzin Kavramları

I. Kur'ân'ın Şefaate İlgili İzlediği Seyir

Şefaate, otorite ve yetki sahibi birinden, bir başkasının hatasını affetmesini istemek; yani aracılık etmektir. Konuyla ilgili âyetleri, bütüncül bir yaklaşımla ve nüzul süreci dikkate alınarak ele alıp incelediğimiz zaman, Kur'ân'ın diğer konularda olduğu gibi, bu hususta da, hem tarihi arka planı gözetip, geçmişte var olan argümanları kullandığı, hem de bunları insanlara sunduğu tevhide dayalı dünya görüşüne uygun olarak tashih ettiği görülecektir. Yeri gelmişken belirtmeliyiz ki **biz tedriciliğin, iddia edildiğinin aksine,¹ sadece ahkâmı içeren günlük hayatın ameli nitelikli davranış kalıplarıyla ilgili düzenlemelerde değil, aynı zamanda birçok batıl inancın ortadan kaldırılmasında da kullanıldığını düşünmekteyiz.** Sözelimi, insanlığa, Tevhid esasına dayalı bir inanç dünyası sunan ilahi mesaj, Allah'ın insana yakınlığını da şu nitelemelerle ifade eder: *Allah insana şalı damarından daha yakındır (50/16). Nerede olunursa olunsun Allah hemen oradadır (57/4).* Kur'ân mesajı, Mekke müşriklerinin, Al-

lah'ın göklerde bulunduğu şeklindeki önceki inançlarını² hemen reddetmeden, onlara sorular sorarak bu inançlarını silkeleme ve akıllarını erdirmeye niyetinde olduğundan, onların bu düşüncelerine paralel olarak “Gökte olanın, sizi yere batırıpvermeyeceğinden emin misiniz?” (67/16–17) buyurmaktadır. Böylelikle ilahi üslub, Allah'ın, belirli bir mekânda bulunduğu şeklindeki yanlış inancı hemen reddetmeden, bir bakıma, onların düşüncesini bilfarz kabul edip, asıl Allah'ın yüceliğine, gücüne ve sınırsızlığına, buna mukabil kendilerinin sınırlılığı ve acizliklerine dikkat çekmiştir.³

Allah'ın gökleri ve yeri altı evre/ günde yarattığını bildiren (7) A'raf suresi 54. âyetinde yer alan altı gün ifadesinin izahında Fahreddin Razi, benzer bilgilerin Tevrat'ın giriş bölümünde de bulunduğu, onlarla değişik vesilelerle biraraya gelmiş Arapların pekâlâ bu bilgilere vakıf olduklarına dikkat çeker. Burada Kur'ân'ın maksadı, onlara Allah'ın gökleri ve yeri altı günde yarattığını öğretmek değil, onların bildiği bir şeyden hareketle ders vermektir. Sanki şu söylenmek istenmektedir: Putlara tapmakla meşgul olmayın; çevrenizdeki bilgin kimse-lerden de duyduğunuz gibi, gökleri ve yeri son derece muhteşem ve muazzam surette altı günde yaratan Allah'tır sizin Rabbiniz⁴

Şeytan ve cinlerin kulak hırsızlığı yaparak gaybî bilgileri elde ettikleri şeklindeki popüler düşünceyi dile getiren Kur'ân pasajları (37/6–10) ile ilgili olarak ünlü müfessir Fahreddin Razi'nin geliştirmeye çalıştığı açılımı⁵ tartışan M. Halefullah'ın söyledikleri son derecede kayda değerdir: *Kur'ân, insanları tasavvurlarıyla birlikte ele almıştır. Bu bağlamda söz konusu akideye gerçek ve doğru olduğu için değil; fakat tedrici olarak, bu akideyi yıkmayı hedeflediği için muvafakat göstermiş, başlangıçta muvafakat etmiş, sonra zamandan yararlanarak bu inancı yıkmaya başlamıştır.*⁶

Daha önce de ifade edildiği gibi, şefaât düşüncesinin, nü-

zul öncesi Mekke müşrikleri ve diğer inanç sahiplerinde etkileri belirgin bir şekilde mevcut idi. Bir bakıma kendileri tarafından, putperestliklerinin gerekçesi, putların varoluş sebebi kılınmıştı.⁷ İzlediği yönetime paralel olarak Kur'ân, şefaât konusunda da tedrici bir yöntem ve tamamen ortadan kaldırmaya matuf bir yol izlediği görülmektedir. Bundan sonraki bölümlerde konuyla ilgili âyetleri nüzul sürecini dikkate alarak tasnif edip, bu anlayışın nasıl bir seyir takip edilerek ortadan kaldırıldığını göreceğiz. Ancak, âyetlerle ilgili güzergâhı takip ederken, daha önce söz konusu ettiğimiz tarihi arka plan dikkatten uzak tutulmamalıdır. Çünkü ilgili âyetler, bu arka plan çerçevesinde asıl kendi anlam zeminlerini bulmaktadırlar.

Konu iki ana başlık altında değerlendirilerek, önce şefaât düşüncesini bütünüyle reddeden âyetler, sonra da izne bağlı meşiet çerçevesinde istisna getiren âyetler tahlil edilecektir.

A. Bütünüyle Şefaât Düşüncesini Reddeden Âyetler

1. 2/Müddessir (74): 48

فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ*

Ve böylece, onlar için şefaât edecek olanların hiçbirinin (zerre kadar) faydası olmaz

Şefaât teriminin Kur'ân'ın nüzul seyrinde ilk kez bahis konusu edildiği ifade bu şekildedir. Bu ifade, cennetliklerle cehennemlikler arasında gerçekleşeceği belirtilen bir diyalogdan sonra, cehenneme sevk olunanların acıklı durumları dile getirilirken, cümlelerin siyak ve sibakı bağlamında onların daha önceki anlayışlarına müstehzi bir atıf olarak geçmektedir. Kendilerini muhatap bile almadan Allah, onların gıyabında bir bakıma şunu söylemektedir: Kendilerine dünyada şefaâtçi edindiklerini söyleyen ve fakat şu anda cehenneme giden bu

grup var ya, bakın o şefaatchi dediklerinin de bir faydası dokunmadı, çünkü onların bu türden faydalarının dokunması zaten mümkün değildi. Âyet üslub açısından farz-ı muhal kabilindendir.⁸

Bir bakıma âyet, Mekke müşriklerinin nasıl bir Allah tasavvuruna sahip olduklarını da ortaya koymaktadır. Öyle anlaşıyor ki Mekke müşrikleri Allah'ı, tıpkı bir hükümdar gibi düşünüyorlar ve antropomorfist bir yaklaşım sergiliyorlardı. Nasıl ki, hükümdarın yanına doğrudan değil, aracılar vasıtasıyla girilir, hükümdara bir şey kabul ettirmek için onun katında sözü geçen birini bulmak gerekirse; Allah'ın huzuruna varmak ve O'nun tarafından kabul görmek için de aracılar başvurmak gereğine inanmışlardır. İşte âyet bu anlayışı ortadan kaldırmaya yönelik ilk adımdır.⁹

Şah Veliyyullah Dehlevî'nin dediği gibi, yerleri ve göklerin yaratıcısının Allah olduğunu söyleyen bu insanların bir kısım yarı tanrılar ihdas ederek, Allah katında kendilerine şefaatchi edinmeleri, *kıyâsı'l-ğâib ale's-şâhit* usulünden hareket ederek, Allah'ı dünya krallarına benzetme yanlışlığındandır.¹⁰

Ancak şefaatin olacağına bir ön kabulle inanmış olan müfessirlerin önemli bir kısmı bu âyeti üslub açısından gözden uzak tutarak lafzî bir okuyuşla, âyette "onlar" diye ifade edilen ve kâfirler olarak anlaşılan gruba şefaatin fayda vermeyeceğini, ama kâfirlerin dışındakilere fayda vereceği sonucunu çıkarmışlardır.¹¹ Böyle bir sonuca ulaşmada konuyla ilgili hadis rivayetlerinin etkileri açıkça görülmektedir.¹² Nitekim ilk dönem müfessirlerinden Abdürrezzâk b. Hemmâm (126–211 h.) âyetin (Müddessir: 48) açıklaması sadedinde bir şeyler söylemek yerine sadece bazı hadis nakillerinde bulunmuştur.¹³

Hâlbuki Muhyiddin ed-Dervîş'in de belirttiği gibi, bu tarz ifadelere Arap edebiyatında *Nefyu's-Şey bi İcâbihi* adı verilmekte ve bununla, sözün zahirinin bir şeyin kabulünü ihsas

ettirirken, sözün gerçek maksadının o şeyi bütünüyle reddetmesi anlatılmaktadır.¹⁴ Bu ifade tarzı bir başka tanıma göre; bir şeyi kayıtlı olarak reddederek gerçekte, reddedilen hususta mübalağa ve tekit olması için o şeyi mutlak olarak reddetmeyi kastetmektir.¹⁵ Dolayısıyla bu âyette kastedilen anlam; şefa'at edenler vardı da, onlara fayda vermedi değil, zaten "şefa'atçi" diye bir şey olmadığı için böyle bir faydanın da gerçekleşme ihtimalinin olmadığıdır. Nitekim bu ifadeyi Kur'ân'ın bir üslubu olarak okuyan Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî (ö.333), sadece âyetin geçtiği yerde değil, bu doğrultuda olan benzer âyetlerin tefsirinde de, ilgili âyeti delil getirerek, bununla söz konusu olan şeyin aslının gerçekte olmadığını ifade etmektedir.¹⁶

Bu açıklamaları yaptıktan sonra Derviş de şaşırtıcı bir şekilde, kendisinden önceki müfessirlerin yolunu izleyerek âyette *şefa'atçilerin şefa'atinin fayda vermesi* konusunun belirtilmesinden, bir bakıma mefhum-u muhalifinden¹⁷ hareketle, şefa'atleri fayda vermeyecek şefa'atçilerin olmasının yanında, kendilerinden faydalanılacak şefa'atçilerin de olabileceği sonucuna ulaşır.¹⁸

Zemahşerî de aynı yaklaşımla, fayda verecek bir şefa'at düşüncesinden hareketle şefa'ati, Allah'ın kendilerinden razı olduğu kişilerin derecelerinin artması olarak yorumlamıştır. Cennete girmenin ancak Allah'ın razı olmasına bağlı olduğunu ifade eden Zemahşerî'nin, şefa'ati, derecelerinin artması şeklinde nasıl yorumladığı sorusu cevapsız kalmaktadır.¹⁹

Benzer bir yoruma yer veren müfessir Nisâbü'rî (ö.728 h.), şefa'atin faydasının ne olacağı sualine, *derecelerinin artması veya küçük günahların affedilmesi* şeklinde cevap verir.²⁰ Ancak bu tür bir açıklama yapıldığında da, günahların affedilmesi konusunda Allah'ın yalnız olmadığı ve O'nunla beraber iş yapacağı var sayılan şefa'atçilerin yeri ve yetkilerinin ne olacağı meselesi havada kalmaktadır.

Burada antropomorfist (insan şekilci) Allah tasavvurundan kaynaklanan şefaât düşüncesinin müşrikler için fayda veremeyeceğinin belirtilmesinden hareketle, aynı tasavvuru çağrıştıran şefaât anlayışının Müslümanlara fayda vereceğinin nasıl iddia edilebildiği doğrusu çok düşündürücüdür.

Şefaât düşüncesini tamamen reddeden ikinci âyet şöyledir:

2. 39/A'râf (7): 53

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوا مِنْ
قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا
لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ
وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ*

(İmdi), (İnanmayanlar) o (Hesap Günü'nün) nihai anlamının açıklanmasından başka bir şey mi bekliyorlar? (Ne var ki) onun kesin anlamının açıklandığı gün, onu vaktiyle umursamayan kimseler: "İşin doğrusu, Rabbimizin elçileri bize gerçeği söylemişlerdi. Şimdi, bizden yana aracılık yapacak kayıncılarımız yok mu bizim? Yahut mümkün mü, hayata geri gönderilsek de edip-eylediklerimizden başka türlü davransak" diyecekler. Gerçek şu ki, onlar böyle diyerek yalnızca kendilerini aldatmış olacaklar ve onların bütün bu boş hayalleri yıkılıp kendilerini yüzüstü bırakacak

Nüzul açısından ikinci sırada yer alan bu âyette konumuzla ilgili olarak son derece dikkat çekici bir ifade yer almaktadır: Onlar böyle diyerek yalnızca kendilerini aldatmış olacaklar ve onların bütün bu boş hayalleri yıkılıp kendilerini yüzüstü bırakacak. Ahirette kendilerinin kurtarılmasına aracılık edeceğini düşündükleri şefaâtçilerinin ortalıkta gözükmeyecekleri ve zaten böyle bir şeyin olmadığı, bunun yalan ve iftira olduğu ortaya çıkacaktır.²¹

Şefaata uman ve Allah katında kendilerine şefaathçiler olacak birtakım varlıklar tasavvur eden Mekke müşrikleri, Allah'ı büsbütün devre dışı bırakmıyor, sadece O'nun yanında etkili ve yetkili melek ve insanlardan birtakım varlıklar olduğunu düşünüyordular. Âyet bu düşüncenin bir iftira olduğunu açıklamaktadır.

Sureler ve âyetler arasındaki uyum ve münasebeti ortaya koymak maksadıyla telif ettiği *Nazmu'd-Dürer* isimli tefsirinde Burhaneddin el-Bikâî (ö. 885 h.), âyetler arası ilişkilerden hareketle konumuzla ilgili önemli bir hususa işaret etmektedir. Ona göre Kur'ân'ın en temel konuları; Tevhid, nübüvvet, ahiret ve kudret/ilimdir. Kur'ân'ın zihinlere yerleştirmek istediği en önemli husus Tevhid; Allah'ın yegâne ve her hususta bir olduğu gerçeğidir. İnsanların ahirette affedilmeleri, onların bağışlanmaları Rablik sıfatının bir tezahürüdür. Tevhid düşüncesi ise, Allah'tan başka Rab kabul etmeyen bir inanç sistemidir. İşte bu hususa işaret etmek üzere A'raf (7) suresinin 53. âyetinde ahirette kurtuluşa ermek için şefaathçi bekleyenlerin hüsrana uğrayacaklarının ortaya konulmasından hemen sonra, 54. âyetinde *"Şüphesiz Allah'tır sizin Rabbiniz; gökleri ve yeri altı evrede yaratan ve arşa; o sınırsız kudret ve iktidar makamına kurulan. Gündüze, kendisini ivedilikle kovalayan geceyi sarıp sarmalayan O; koyduğu yasalara boyun eğen güneşiyle, ayıyla, yıldızlarıyla herşey O'nun, bütün bir yaratılış ve tüm buyurma, yasama kudreti. Ne yücedir Allah, ne uludur âlemlerin rabbi!"* buyurarak Rabbin, yaratma ve yasama yetkisine sahip olan Allah olduğu, dolayısıyla affetme veya hak edileni verme yetkisinin sadece O'na ait olduğu vurgulanmıştır.²²

Tevhid düşüncesini ortadan kaldıran şirkin en belirgin vasfı; Allah katında kurtuluşun ve O'ndan talep edilen her türlü yardımın, ancak O'nun katında makbuliyeti olan araçlar vasıtasıyla mümkün olabileceğini kabul etmektir.²³

İlgindir; şefaatin varlığını bir ön kabul olarak benimsemiş

müfessirlerimiz, en azından müşriklere şefaata edilemeyeceği ile ilgili son derece açık olan bu ifadelerle bile, yine de şefaatin olabileceği düşüncesini belgelendirmeye çalışmışlardır.²⁴

3. 41/Yâsîn (36): 23-24

أَتَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ يُرِدْنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَا تُغْنِي عَنِّي
شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلَا يُنْقِذُونِ * إِنِّي إِذًا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ *

Neden ondan başka ilahlar edineyim? O zaman Rahman bana bir zarar vermek isterse ne onların şefaati zerre kadar fayda getirir, ne de bizzat kendileri beni koruyabilirler: İşte o zaman ben apaçık bir sapıklığa düşmüş olurum.

Yâsîn suresinin 23. âyeti, surenin 13. âyetinde konu edilen “karye ashabı”nın hikâyesi içerisinde, şehrin uzak bir köşesinden çıkagelen kişinin, tevhide dair söyledikleri ve yalnız Allah’a kulluk edilmesi gerekliliğinin temellendirilmesi esnasında ileri sürülen bir argümandır. İlgili âyette asıl konu Tevhid olup ve buna bağlı olarak ibadetin sadece Allah’a yapılması gerekliliği üzerinde durulmaktadır.

Bu âyetten şu sonucu çıkarmak mümkün gözüküyor. Müddessir suresi 74. âyetindeki “şefaata edenlerin şefaatleri onlara fayda vermedi” ifadelerinden, müfessirlerin şefaatin gerçekleşeceği, aksi takdirde bu ifadelerin kullanılmayacağına dair yaptıkları çıkarıma yukarıda temas edilmişti. Eğer müfessirlerin, âyetin mefhum-u muhalifinden hareketle böyle bir sonuca ulaşmalarını isabetli olarak kabul edecek olursak, aynı mantıkla Yâsîn suresi 23. âyetinin mefhum-u muhalifinden de benzer bir sonuç çıkarmamız gerekir ki; o takdirde, Rahman’dan başka ilah edinilen varlıkların da gerçekte şefaata etme misyonlarını kabul etmemiz gerekecektir. Çünkü âyetin lâfzî okuması bizi, “Rahman bir zarar vermeyi

murat ettiğinde, ilahlar şefaate edecek ancak sonuç vermeyecektir”, anlayışına götürmektedir. Hâlbuki burada anlatılan, onların zaten böyle bir yetkileri olmadığı gibi, bilfarz olduğunu kabul etsek bile, böyle bir şeyin asla bir sonuç veremeyeceğidir.²⁵ Bu ifadede, şefaatin fayda vermesinden daha çok, Allah’tan başka kabul edilen ilahların kendilerine yüklenen şefaate etme yetki ve misyonlarının asla olmayacağı vurgulanmaktadır.²⁶

4. 47/Şu’arâ (26): 100-101

فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ * وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ *

Ama şimdi ne bir arka çıkanımız var, ne de candan bir dostumuz.

Şu’ara suresinin bu âyetleri esasen, surenin 69. âyetlerinden başlayan Hz. İbrahim’in kavmiyle, özellikle inanç ve itikat açısından vuku bulan mücadelesinin hikâyesini takiben, sahih inanç ve salih amelin ahirete dönük yüzüne temas esnasında doğrudan ilahi iradenin söze girerek²⁷ ortaya koyduğu yalın gerçekler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir bakıma müteşâbih olarak anlatılan gayb dünyasının sağlıklı olarak anlaşılmasını sağlayan muhkem ifadeleridir.

Maalesef kimi müfessirlerimiz, böylesine açık ifadelere rağmen, bir ön kabulün adeta zorlamasıyla, ilgili pasajlarda bilhassa vurgulanan, ahirette kurtuluşun ancak Allah’ın huzuruna selim bir kalple gitmekle mümkün olacağı (26/88-89) gerçeğini gereği gibi yansıtamamışlardır. Tarihin bir döneminde ve yeryüzünde Peygamber İbrahim’in tevhide davet eden mesajları, son derece önemli bir haber anlamında *nebe*²⁸ (26/69) kelimesiyle ifade edilmiş, adeta tamamlayıcı ve takviye edici bir bilgi tarzında Allah, konuşmanın arasına girerek, neden Tevhid sorusuna cevap verirken, müfessirlerimiz bunu ahiret-

te sanki yaşanmış bir tablo gibi anlamış, yorumlarını da bu tabloyu tasavvur ederek yapmışlardır.

Örneğin İbn Ebî Hatem (ö.327), İbn Atiyye (481/546) ve Zemahşerî (467/538) gibi müfessirlerimiz; **“ama şimdi ne bir arka çıkanımız var, ne de candan bir dostumuz”** ifadesinin cehennem ehli tarafından, meleklerin, peygamberlerin ve âlimlerin mü'minlere şefaattiklerini ve onların şefaati sebebiyle cennete girdiklerini gördüklerinde, biraz da pişmanlık ve üzüntü ifadesiyle, *keşke bizim de bu türden şefaathilerimiz olsaydı da, biz de onların tavassutlarıyla kurtuluşa erseydik*, anlamında kullanıldığını belirtmektedirler.²⁹

Hâlbuki Zemahşerî'nin de isabetle ifade ettiği gibi esasen bu pasajda, müşriklerin putları ve putlaştırdıkları büyüklerinin ahirette kendileri için şefaate edeceklerine dair inançlarının bir yansıması olarak³⁰, bu türden inanışların geçersizliği ortaya konulmaktadır. Bir yandan âyetle ilgili tarihi arka planı göz önünde bulunduran Zemahşerî'nin, diğer yandan Kur'ân'ın, gelecekte olacak olayları, gerçekliğine daha bir dikkat çekmek için geçmişte yaşanmış olaylar tarzında anlatımına dair üslubunu göz ardı edişi, müfessir Âlûsî (ö.1270 h.)'nin ifadesiyle gerçekten **“çok garip”** bir tutumdur. Çünkü bu ifadeler, kalb-i selime sahip olmadan ahirete gidecekler için nasıl bir yıkılışın olacağına dair sitem dolu bir azarlamayı (kinaye) içermektedir.³¹

Ayrıca, şefaathilerle ilgili lafzın ifade ediliş tarzına dikkat edildiği zaman bile, burada vurgunun yanlış şefaath anlayışına yapıldığı fark edilecektir. Herşeyden önce, kendisinden bir fayda umularak yönelinen bir nesneden gelebilecek tüm faydaların yok sayılması, o nesnenin de yokluk mesabesine düşmesi anlamına gelmektedir.³² Diğer yandan cümlelerin kendi teknik ifadesiyle, cinsten hükmü nefyeden mâ edatının zaid bir min harfi cerri ile gelmiş olması, şefaath cinsinden olan her tür anlayışı yokluğa mahkûm etmektedir.³³

5. 51/Yûnus (10): 17-18

فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْمُجْرِمِينَ* وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَتَتَّبِعُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ*

Kendi uydurduğu yalanları Allah'a yakıştıran ya da O'nun âyetlerine yalan gözûyle bakan kimseden daha zalim kim olabilir? Doğrusu ne, böyle yaparak günaha gömülüp giden kimseler ve ne de Allah'la beraber, kendilerine ne bir yarar ne de zarar verebilecek durumda olmayan şeylere veya varlıklara kulluk edip kendi kendilerine; "Bunlar bizim Allah katındaki kayırcıları-mızdır" diyen kimseler! kurtuluşa asla erişemeyeceklerdir. De ki, Göklerde ve yerde Allah'ın bilmediği bir şeyi mi O'na haber verebileceğinizi sanıyorsunuz? Yoo, kudret ve egemenliğinde sınırsız olan O'dur ve insanların O'na, ilahlığında ortak yakıştırdıkları herşeyden sonsuz bir şekilde yücedir.

Burada aslında ince ve zarif bir ifade kullanılmış ve şe-faatçiler, "Allah'ın bilmeyeceği bir şey" olarak tarif edilmişlerdir. Yani, Allah "Şefaatçi" diye bir şey tanımıyor ve bu sebeple, bunlardan bahsetmek gereksizdir.³⁴ Çünkü "herhangi bir şey" Allah'ın ilminde değilse bu demektir ki o, zaten yoktur; zira göklerde ve yerde var olan herşey Allah'ın ilmi dâhilindedir.³⁵

Elmalılı Hamdi Yazır, müfessir Fahreddin Razi'den alıntılararak³⁶, yeryüzünde var olmuş ve olabilecek putperestliklerin oluşmasının temel dayanaklarına ilişkin yaptığı değerlendirme çerçevesinde; "büyük saydıkları kimselerin suretlerini yapıyorlar ve bu timsallere hürmet ve taabbud etmekle o ekâbi-

rin indallah kendilerine şefaate edeceklerini zu'mediyorlar" dedikten sonra, şu önemli tespiti yapmaktadır: "Bütün şirkin ve putperestliğin kökü doğrudan doğruya Allah'la karşılaşmayı (likhâullahı) ümit edememek ve hakiki mabuda karşı yalana dayalı hayali şeylerden menfaat ve teselli beklemektir.³⁷

Bütünyle şefaate duyulan ihtiyaç daha çok; kişinin hakkını zorla veya rasıgele bir duyguyla elinden alacağından endişe ettiği veya gerçekte kendi hakkı olmadığını bildiği bir şeyi, mutlaka elde etmesi gerektiğine inandığı ya da sevgi ve merhameti sınırlı ayrıca yeterli bilgi ve donanıma sahip olmadığını, böylece kendi derdinden ve ihtiyacından haberdar olmayan hâkim durumdaki birisine karşı, kendisini savunup, koruyacak bir başkası vasıtasıyla yakınlaşmak ve derdine deva bulmak zorunluluğundan doğmaktadır. Bir başka açıdan bakılırsa; Allah'ın birçok âyette büyük değer verdiğini belirttiği insan, kendi değerini takdir edemeyerek, kendisini son derece zayıf, günahkâr ve düşmüş olarak görüp, bu haliyle Allah'a yaklaşmasının ve O'ndan bir şey istemesinin mümkün olmadığına, bu sebepten dolayı da, O'nun katında seçkinler topluluğu içerisinde yer almış, böylece hazretlerden³⁸ olmuş birisi vasıtasıyla O'na ulaşmasının mümkün olduğuna dair çok eski bir inanış bu ihtiyacı doğurmaktadır.³⁹ Bu ihtiyacın ahirette duyulmasının en önemli sebebinin, Kur'ân'ın ifadesiyle Allah'ı hakkıyla takdir edememek (6/91; 22/74; 39/67), O'nu kendisinin tanıttığı gibi tanıyamamaktan kaynaklandığını söyleyebiliriz.

6. 55/ En'âm (6):51

وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُخْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ*

Kendilerini Allah'a karşı koruyacak veya O'nun nezdinde şe-

faat edecek birisi olmadan Allah'ın huzurunda toplanmaktan korkanları böylece uyar ki, O'na karşı sorumluluklarının bilinci-ne tam olarak varabilsinler.

Gayb dünyası olan ahiret hakkında en yalın Kur'ânî ifadelerden birisi de Enam (6) suresi 51. âyetidir. Âyet; gerek içeri-sinde yer aldığı surenin inanç noktasında ortaya koyduğu açık ve anlaşılır ilkeleri⁴⁰, gerek yer aldığı âyetler konteksindeki bütünlük ve gerekse bizatihi kendi ifade tarzı açısından konu-muzla ilgili son derece önemli mesajlar taşımaktadır.

Peygamber'e⁴¹ “Allah'ın huzurunda toplanmaktan korkanla-rı” Kur'ân'la⁴² uyarması emredilmektedir. Çünkü bu uyarının bunlar için bir anlamı vardır ve etkisi de bunlar için söz konu-sudur.⁴³ Bunlarla kastedilenlerin, öncelikle her halükarda haşrın varlığına inananlar olduğu⁴⁴, hatta ilk dönem müfessir-lerinden Hasan el-Basri'ye göre de doğrudan mü'minler oldu-ğu anlaşılmaktadır. Kurtubîde bunu tercih etmiştir.⁴⁵ Pey-gamber, mü'minleri Kur'ân'la bilgilendirecek ve olabilecek tehlikeyi haber verecektir.⁴⁶ Bu uyarı; Allah'ın berisinde (dû-nunda) hiçbir şekilde koruyup kollayanın bulunmadığını, ki-şiye faydalı olacak şeyin ancak, Şuara (26) suresinin 88–89. âyetlerinde de bir bakıma tanımlı verilen, “takva” olduğunun bilinmesini içermektedir.

Bu âyette, Peygamber tarafından özellikle Kur'ân'la uyarıl-ması istenenlerin öncelikle mü'minler olmasının makul olma-yacağını ifade edenler bir yana,⁴⁷ biz, Kur'an'la uyarılmaları is-tenenlerin doğrudan mü'minler olduğunu âyetten anlıyor, farklı düşüncelerin, ilgili âyette yer alan bazı kelime ve kav-ramların ihtiva ettikleri nüansların göz ardı edilmesinden kay-naklandığını düşünüyoruz. Öncelikle, *ellezîne* ism-i işaretiyle uyarılmaları istenenler, övgü ifade eden *sıla* ile nitelenmekte-dirler.⁴⁸ Bu bağlamda *yehâfûn*, *Rabbihim*, *dünihi* ve *yettekûn* ke-limeleri, âyetin muhatabının sağlıklı olarak anlaşılmasında

anahtar rolü üstlenmektedirler. Kaldı ki, burada yer alan ifade tarzının Kur'ân'ın başka yerlerinde hemen benzer kalıplarla mü'minler için kullanıldığını da biliyoruz (35/18; 36/11). Buna göre, öncelikle uyarılması gereken kişilerin, Rablerinin huzurunda toplanıp, verecekleri hesaptan dolayı endişe duyanlar olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Âyetin, rivayet edilen iniş sebebinden hareketle⁴⁹ varılan bu görüşü, bir sonraki âyet teyit etmektedir: “Rablerinin rızasını isteyerek sabah akşam ona yalvaranlar” olarak tasvir edilenler elbette mü'minlerdir. Çünkü bunlar, Allah'ı Rab olarak kabul etmiş ve bu Rabbin huzurunda yeniden diriltilip, hesaba çekileceklerine gönülden inanmış insanlardır. Ne var ki; müşahhas bir dünyada yaşayan ve böylece herşeyi sabit örnekleriyle temaşa eden insanoğlu, ahiret hayatını da gözünde canlandırmaya çalıştığında, orayı da müşahhas olanın mantığı ve kurallarıyla görmeye yönelmektedir. Buna, rabbânî bilgilendirilmeye kavuşuncaya kadar mü'minler de dâhildir. Kaldı ki, Allah'ı rab olarak tanıyan birçok mü'minin, bugün de benzer şeyleri tasavvur ettiği bilinen bir durumdur. Bundan dolayı hemen bütünüyle tevhidin anlatıldığı bu surede, onun bir parçası olarak Allah, ahiret hayatında kendisinden başka dost ve kurtarıcının olmayacağını mü'minlere bir kez daha tekrarlıyor ki, en geniş anlamıyla takva elbisesine (7/26) bürünsünler. Bu duyarlılığı sürekli kılmak isteyenler ise, her halükarda Kur'ân'a müracaat etsinler.

7. 55/ En'âm (6): 94

وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فِرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا
خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ
زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا
كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ*

Ve Allah şöyle diyecektir: İşte şimdi Bize yapayalnız geldiniz, tıpkı sizi ilk yarattığımız gibi; ve hayatta iken size bahsettiğimiz herşeyi arkanızda bıraktınız. Kendinizle ilgili olarak Allah'a ortak koştüğunuz o şefaatchilerinizi yanınızda görmüyoruz! Gerçek şu ki, sizin dünyadaki hayatınızla aranızdaki bütün bağlar artık kesilmiştir ve bütün eski dostlarınız sizi terk etmiştir.

Allah'a şirk koştan müşriklerin O'nu gereği gibi tanıyamamalarının bir bakıma gerekçelerinin yer aldığı Enâm (6) suresi 91-93. âyetlerinden sonra, ahiret hayatına dair en yalın gerçeklerden birisi de burada bahis konusu edilmektedir: Ahiret hayatında herkes tek tek ve yalnız olarak Allah'ın huzuruna çıkacaktır. Tıpkı ilk yaratılıştaki ve ana rahmindeki yalnızlığı gibi. İnsanın Allah'ın huzuruna yalnız çıkacağına dair bu tablo Kur'ân'ın değişik yerlerinde sürekli vurgulanır (2/48,123; 6/70; 16/111; 18/48; 39/56; 52/21; 70/10-14; 74/38; 80/34-37; 82/19).

Herkesin yakinen bildiği gibi insan, dünyaya tek bir nefis olarak, mal, mevki, arkadaş, dost olmaksızın gelmiştir. Geriye dönüşü ve Allah'ın huzuruna çıkışı da aynı şekilde, dünyada oluşan her türlü ilişkileri kesilerek, kazanılmış dünyevi imkânları arkada-geride kalarak, özellikle ahirette şefaatchi olur düşüncesiyle gönül verdiği ruhanilerin hiçbirisinin bu çerçevede en ufak bir katkılarının olmadığına hasret ve nedametle tanık olarak gerçekleşecektir.⁵⁰ Bu şefaatchilerin; kâhin yahut güç ve iktidar sahibi birtakım insanlardan, taştan yapılmış put ve heykellerden, cin ve meleklerden veya yıldızlar ve gök cisimlerinden olması sonucu değiştirmeyecektir.⁵¹ Buna benzer anlayışlara sahip olanlara, bir tür cezalandırma çeşidi olarak kendilerini aşağılamak için Allah şöyle buyurur: *Bana ortak olduğunı düşündükleriniz nerede?* (16/27; 18/52; 28/62, 74; 41/47) *Onlara: "Nerede sizin o Allah'ın berisinde bütün tapınıp durduklarınız?" diye sorulacaktır. Onlar bakalım, size yahut kendilerine yardım edebilecekler mi?* (26/92-93)

Burada söz konusu olan akrabalık ilişkileriyle ve tâbi olan ve kendisine tâbi olunanlarla ilgili olarak, Kur'ân'da yer alan birçok tablo arasından (25/27-29; 33/66-68), bağlantıların kurulmasına katkı sağlayacak şu âyetleri hatırlamak yerinde olacaktır: “(O gün haksız yere) kutsananlar, kendilerine tâbi olanları tanımazlıktan gelecekler ve onlara tâbi olanlar, bütün ümitleri paramparça olmuş bir şekilde (kendilerini bekleyen) azabı çekeceklerdir. Ve sonra tâbi olanlar, “ (Hayatta) ikinci bir fırsat yakalasaydık da onların bizi tanımazlıktan geldiği gibi biz de onları görmezlikten gelip reddetseydik” diyecekler.” (2/166-167) “Ve sonra, kıyamet suru üflendiği zaman, o Gün artık ne aralarındaki kan bağları işe yarayacaktır ne de bir birlerine (olup biten hakkında) soru sorabileceklerdir” (23/101) “Ve (İbrahim) onlara dedi ki: “Siz Allah'ı bırakıp putlara taptınız. Tek sebep, bu dünyada kendinize (ve atalarınıza) karşı duyduğunuz sevgiye esir olmanızdı. Ama sonra, Kıyamet günü birbirinizi tanımazlıktan gelecek ve birbirinize lanet yağdıracaksınız; hepinizin varacağı yer ateştir ve (orada) size yardım edecek bir kimse bulamayacaksınız.” (29/25)

Gerçekten bu âyette, Fahreddin er-Razi'nin de dediği gibi, ahiret hayatıyla ilgili önemli esaslar ortaya konulmuştur ki, bunlar konuyla ilgili müteşâbih âyetlerin kendilerine irca edilerek anlaşılması gereken muhkem âyetlerdir. Buna göre; herkesin yapması gerektiği halde yapmadığının, yapmaması gerektiği halde yaptığı şeylerin ortaya çıkıp, karşılığını alacağı kıyamet günündeki hesap anının ana görüntüsü şunlardır:

a) İnsan dünya hayatına ilk geldiğinde, kendisine her türlü güzellikleri elde edebileceği imkân olarak, bedeni bir güç ve bu gücü yönlendirebilecek akıl ve fıtrî kabiliyetler verilmiştir. Eğer insan bu imkânları burada anlamlı ve faydalı olarak kullanır ise karşılığını görecektir, değilse kaybettiği bunca imkân karşısında hasret ve nedameti artacaktır. Kıyamet anına artık bu imkânlardan tecrit edilmiş olarak gelecektir. Böylece kıya-

met günû, her ne şekilde olursa olsun herhangi bir şeyi kazanma günû değil, hesap verme günû olacaktır. Bu husus âyette, *İşte şimdi bize yapayalnız geldiniz, tıpkı sizi ilk yarattığımız gibi*, şeklinde ifade edilmiştir.

b) Sahip olduğu imkânlar vasıtasıyla sınanmak için bu dünya hayatına gelen insanın gerçekte yönü, kendisi bunun farkında olmasa ve tersini işlese bile, geldiği yer olarak manevi dünyadır. Bir ömür boyu bu dünya hayatının geçimlik vasıtaları olan mal, servet, makam peşinde koşar, bütün enerjisini bunların uğrunda harcar. Vaktaki ölüm gerçeği ile karşılaşır, fitrî olarak yönelmeye meyyal olduğu sonsuzluk dünyasına yöneldiğinde, bir ömrü uğruna feda ettiği tüm maddi dünyanın kazançlarını terk etmek durumunda kalır. Bundan böyle gideceği yerde bu kazandıkları değil, kazandığı bu şeyler vasıtasıyla oraya yönelik elde ettiği manevi kazançlar fayda verecektir. Eğer böyle bir manevi kazanç olmamışsa, geride bıraktığı onca mal ve servetin derin üzüntüsü ve hasreti ayrı bir ceza olacaktır. Nitekim ilgili âyette bu husus, *ve hayatta iken size bahşettiğimiz herşeyi arkanızda bıraktınız*, cümlesiyle ortaya konulmuştur.

c) Gerek bedeni ve entelektüel birikimini ve gerekse maddi ve sosyal imkânlarını, asıl vatanı olarak geri gideceği dünyayı (ahireti) mamur etmek için kullanmayan insan, hayatın boşluk kabul etmemesi prensibinden hareketle bütün bunları, kendisine faydası dokunur düşüncesiyle temelsiz ve batıl birtakım din ve düşüncelerin uğruna feda etmek durumunda kalır. Ne var ki hesap günûyle karşılaşan insan, uğruna tüm imkânlarını feda ettiği bu batıl mezhep ve dinlerin hiçbirisinin faydasının dokunması bir yana, böyle bir fayda verme makamında asla olmadıklarını, kendilerinin bir azap vesilesi olduğunu gördüğünde işte bu, gerçekten ürküntü verici bir yıkılıştır. Bir ömür boyu ümit bağlanan tüm dayanakların yok olduğunu ve aynı zamanda azap vesilesi olduğunu görmek son de-

recede kahredicidir. Bu tablo âyetin, *Kendinizle ilgili olarak Allah'a ortak koştüğunuz o şefaathçilerinizi yanınızda görmüyoruz*, bölümünde resmedilmektedir.

d) Elde etmeyi düşündüğü şeylerin yok oluşuna tanık olan kişi, kendisine fayda verecek vasıtaları düşünmeye başlayacaktır. Özellikle dünyadayken dost olarak tanıdıklarından fayda elde etmeye teşebbüs edecektir. Fakat dünyadaki bu dostlarının da kaybolduğunu, beden ve nefsinin arasındaki tüm ilişkilerin kesildiğini görecektir ki, bu da gerçekten onun için büyük bir azap olacaktır. *Gerçek şu ki, sizin (dünyadaki hayatınız ile) aranızdaki bütün bağlar kesilmiştir ve bütün eski dostlarınız sizi terk etmiştir*, pasajı bu hususa işaret etmektedir.⁵²

Şüphesiz bu âyet, hesap gününe şirk içerisinde ulaşmış müşriklerle ilgili nazil olmuştur. Tasvir, onların durumlarını bire bir ortaya koymaktadır. Her ne kadar fotoğraf müşriklerle ilgili ise de, ilkesel bazda bu tablo her bir insan için geçerlidir. Kıyamet her bir insan için kazanma değil, hesap günü olacaktır.⁵³ Bundan dolayı kazanmayı sağlayan her türlü bedeni ve mali donanımdan tecrit edilmişlik herkes için geçerlidir. Kişinin kendi kalbi seliminden başka hiçbir şeyin fayda vermeyeceği ve dünyevi tüm ilişkilerin ortadan kaldırılacağı genel bir ilkedir.

8. 55/ En'âm (6): 70

وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ
الدُّنْيَا وَذَكَرَ بِهِ أَنْ تَبْلَى نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ
دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِنْ تَعْدِلْ كُلُّ عَدْلٍ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا
أُولَئِكَ الَّذِينَ أُبْلُوا بِمَا كَسَبُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ
وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ*

Dünya hayatının rahatına dalarak eğlenceyi ve geçici zevkleri dinleri haline getiren kimseleri kendi haline bırak; ama bu durumda onlara hatırlat ki ahirette her insan yaptığı yanlışlardan ve haksızlıklardan dolayı rehin tutulacak ve kendisini, ne Allah'a karşı koruyacak, ne de kayırıp kollayacak bir kimse bulamayacaktır. Ve düşünülebilecek her türlü fidyeyi vermek istese bile bu kendisinden kabul edilmeyecektir. İşte yaptıkları yanlışlardan dolayı rehin tutulacak olanlar bu gibi insanlardır; onlar için ahirette kaynar sudan ibaret bir içecek ve hakikati inatla inkâr ettikleri için şiddetli bir azap beklemektedir.

Enam (6) suresinin 70. âyeti de surenin diğer âyetleri gibi, bilhassa Allah'ın uluhiyeti ve rububiyeti açısından tek olduğuna dair son derece açık ve güçlü mesajların verildiği (6/58-65) pasajlardan sonra, doğrudan Peygamber'in şahsına yönelerek, mesaj vermeye devam etmektedir. Söylenmek istenen; hâlâ Allah'ın yegâne ilahlığı konusunu ciddiye almayanların, işin vehametini kavramaktan uzak durmayı seçenlerin, mesaja karşı mesafeli tavırlarından ve inatlarındaki ısrarlarından dolayı göz ardı edilebileceği, ancak yine de Kur'ân vasıtasıyla her bir nefsin ahirette karşılaşacağı yalın gerçeklerin kendilerine hatırlatılması gerektiğidir. İlgili âyetin siyak ve sibakı doğrudan Tevhid fikriyle alakalıdır. Buna bağlı olarak, ahiret hayatında da Hükümün ancak Allah'a ait olduğu (6/57, 62) hatırlatılmaktadır. Bu hükümün bir açılımı olarak Kur'ân'a kulak veren herkes şunu anlamak durumundadır: *Her insan yaptığı yanlışlardan (ve haksızlıklardan) dolayı rehin tutulacak ve kendisini ne Allah'a karşı koruyacak (velî), ne de kayırıp kollayacak (şefaatçi) bir kimse bulamayacaktır. Ve düşünülebilecek her türlü fidyeyi vermek istese bile kendisinden böyle bir şey kabul edilmeyecektir.*

Burada konumuzla ilgili dikkati çeken bir başka husus da, bir sonraki âyette (6/71) Peygamber'in Allah'ı neden yegâne ilah olarak kabul ettiğinin bir bakıma gerekçesi olarak, O'nun

dışında ve O'nunla beraber olarak düşünölen gerçekte sahte ilahların hiçbir şekilde fayda ve zarar yetkilerinin olamayacağını vurgulanmasıdır. İster bu dünyada, ister öteki dünyada kendilerine manevi yardım edecekleri düşünölen ilahların, eğer böyle bir güçleri olmuş olsaydı, o takdirde kendilerine ibadet ve kulluk edilme hakları olmuş olurdu. Hâlbuki ilgili âyette bu durumun kesinlikle mümkün olmadığı ortaya çıkmış bulunmaktadır.⁵⁴

Dinlerini oyun ve eğlence haline getirenler ifadesinden hareketle bu uyarıların doğrudan müşrikler için olduğu sonucuna varılabilir.⁵⁵ Peygamber'in burada dinlerini ciddiye almayanlarla ilgili olarak tutumunu açısından bu doğrudur. Çünkü sahih bir inanç ve salih amel sahibi hiçbir mü'min dinini oyun ve eğlence veya oyun ve eğlencelerini din haline getirmez. Ancak burada, ahirete dair ortaya konulan değer hükümleri, kullanılan ifadeler açısından *her bir nefis* sahibi hakkında geçerlidir.⁵⁶ Çünkü *nefs* kelimesi cins içindir ve aynı zamanda bir hükmün ispatı çerçevesinde gelen belirsiz (nekre) kelime olması sebebiyle umum ifade etmektedir.⁵⁷ Ayrıca Peygamber'in Kur'ân'la uyarılarına öncelikle ona iman edenlerin kulak vereceği de göz önünde bulundurulmalıdır. *Sadece tehdidimden korkanlara bu Kur'ân aracılığı ile hatırlatmada bulun.* (50/45)

Burada Fahreddin er-Razi'nin haklı olarak dikkat çektiği gibi; günlük dilde yer aldığı şekliyle kendisini koruyacak dayısı (veli), torpil yapıp, kayırıp kollayacak bir adamı (şefi') ve rüşvet ve buna benzer para gibi şeylerden (fidye-adl) vermek suretiyle mahkum olduğu davadan berat etmek şeklinde bu üç tutum, dünyada, özellikle adalet ve ahlak ilkelerinden mahrum dönemlerde geçerli olan kurtuluş yollarıdır. İşte ahirette, bu yollardan biriyle cezadan kurtulunabilmesi kesinlikle mümkün değildir.⁵⁸

9. 59/ Zümer (39): 43-44

أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ قُلْ أُولَئِكَ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ
 شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ* قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ
 وَالْأَرْضِ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ*

Ama onlar, Allah'ın yanı sıra hayali şefaathçilere de kulluk yapmayı tercih ederler. De ki, Nasıl olur? Onların hiçbir şeye güçleri yetmese de ve akılları hakikati kavramıyor olsa da mı? De ki: Şefaath (hakkını verme yetkisi) yalnız Allah'a aittir: Gökler ver yeryüzündeki hâkimiyet yalnız O'nundur ve sonunda yalnız O'na döndürüleceksiniz.

Zümer (39) suresi genel muhtevası açısından önemli oranda Tevhid, buna bağılı olarak öldükten sonraki diriliş ve bu doğrultudaki ahiret ahvalini içermektedir. Mekke döneminin ortasında ve bir defada nazil olmuştur. Dolayısıyla âyetler arasında derin bağlar söz konusudur. Müfessir Tabersi, konumuzla ilgili âyetin, surenin bütünlüğü içerisinde 36. âyetle ilişkili olduğunu belirtir. Aslında bu âyet tek başına surenin genel mesajını da sunmaktadır. Allah kuluna kâfi değil mi? Ama seni Onun berisindekilerle (kulluk yaptıkları hayali ilahlarla) korkutuyorlar! M. Esed'in de belirttiği gibi, burada bahis konusu olan Allah'ın berisinde kendilerine kulluk edilen ilahlar ifadesi, son derece geniş bir çerçevede; her türlü sahte ilahlara, yaşayan ve ölmüş olan azizlere/velilere, gündelik zihinlerin karizmatik nitelikler yüklediği bazı soyut kavramlara- servet, iktidar, sosyal statü, ulusal veya ırksal üstünlük, insanın "kendi kendine yeterli" olduğu düşüncesi ve nihayet insanların düşünce ve isteklerine hakim kılınan bütün düzmece değerlere bir atıftır.⁵⁹ Durum böyle olunca müşrikler Peygamber'i, bu sahte ilahların gerek bu dünyada, gerekse ahiret hayatında perişan edeceklerini ileri sürerek, bunların kudsiyetleri-

nin korunup kollanmalarını istemektedirler. Bu noktadan hareketle Allah, sayılan tüm bu ilahların bir kısmının zaten akleder durumda olmadıklarını, diğer bir kısmının ise bu anlamda ne bu dünyada, ne de ahirette hiçbir güce sahip olmadıklarını belirtir.⁶⁰

Âyete sadece söz dizimi açısından bakıldığında bile, şefaât konusunda Kur'ân'ın genel tavrı ortaya çıkmaktadır. Öncelikle Allah'ın berisinde ilah olarak kabul edilenlerin, bu doğrultuda **hiçbir şeye malik olamadıklarına** vurgu yapılmaktadır. Şey kelimesi, mülkiyetin kendilerinden nefyedilmesi bağlamında nekre (belirsiz) olarak getirilmesi sebebiyle, umum ifade etmektedir. Buna göre onlar, şefaatin hangi türüsü olursa olsun, hiçbir çeşit ve tarzına malik değildirler. Onlardan her bir türünün nefyedilmesine mukabil, bütün çeşitleriyle tümünün Allah'a ait olduğu, haberin mübtedaya takdimi ile hasır ifadesi vasıtasıyla vurgulanmış ve *cemî'an* kelimesiyle de bu çerçeve de muhtemel tüm kapılar kapatılmıştır. Bu tutumun gerekçesi olarak da, *göklerin ve yerin hükümranlığının yalnız kendisine ait olduğu* gerçeği dile getirilmiştir.⁶¹ Zira kullarını affetme anlamında şefaât, hükümranlığın tezahürlerinden birisidir ve hükümranlık ise sadece Allah'a aittir.⁶² Şefaât edeceklerini ileri sürenlerin bu iddialarını gerçekleştirebilmeleri ancak, Allah'a ait hükümranlığa bir açıdan da olsa sahip ve denk olmaları ile mümkün olabilir. Bu ise, hem bu âyette ve hem de Kur'ân'ın bütününde reddedilmiş bir iddiadır. Bilinmektedir ki, köle efendisinin ınûlkünden herhangi bir ege-menlik hakkına sahip değildir. İki melikin bir şey üzerinde söz sahibi olması düşünülemez.⁶³ Şefaatin bütünüyle Allah'a ait olduğu vurgusu Müfessir Kurtubî'ye göre bu konuda en temel nassdır.⁶⁴

Ne var ki, bu ifadelerden de şefaatin var olacağına dayanak bulmaya çalışan müfessirlerimiz olmuştur.⁶⁵ Bulunan dayanağın temellendirilmesi ise, Kur'ân'a daha çok lafzî bir okuyuşla

yaklaşıp, üslubunun göz ardı edilmesi suretiyle yapıldığı anlaşılmaktadır. Yine de bu tür bir okuyuşta buradan şefaatin gerçekleşeceğini çıkarmanın mümkün olmadığını, bu yöntemi deneyerek olumsuz bir sonuca ulaşan İbnu'l-Kayyim el-Cevziyyenin şu satırlarından ortaya çıkmaktadır: Bu âyetler, şefa-at hakkının, göklerin ve yerin egemenliği kime ait ise, onun olduğunu haber vermektedir. Burada bu hakkın sadece Allah'a ait olacağı bildirilmektedir. Allah, herhangi bir kuluna rahmet etmek için, kendi irade ve isteği ile yine kendisinden şefa-at etmesini ister. Bu takdirde, dilediğine başkasına şefa-at etmesi için izin verir ki, bu durumda gerçek şefa-atçi yine Allah olur. O'nun katında şefa-at edenler, ancak O'nun izni ile O'nun adına ve O'nun emri ile ve Allah'ın; herhangi bir kuluna merhamet etmesine ilişkin kendi nefesine, şefa-at etme iradesini oluşturmasıyla hareket ederler.⁶⁶

Dikkat edilirse, bu tahlile göre şefaatin oluşabilmesi ancak; Allah'ın önce kendi nefsinde kuluna merhamet etmesi için bir irade oluşturmasına, bunu istemesine, sonra da bu yönde yine razı olduğu bir kuluna talimat ve izin vermesine bağlıdır. Bir bakıma, şefaatin gerçekleşebilmesi için; önce meşfû/şefa-at edilenin bir şekilde bunu hak etmiş olması, ikinci olarak Allah'ın bu kişiden razı olması ve hak edişini onaylaması ve üçüncü olarak da, şâfi/şefa-at edecek olana bu yönde izinin verilmiş olmasına bağlıdır. Bu şartların tahakkuk etmemesi halinde şefaatin gerçekleşmesinden bahsetmek mümkün gözükmemektedir.⁶⁷

Bütün bunlardan sonra âyetten anlaşılan manayı Taberî şu şekilde belirlemektedir: Tüm çeşitleriyle şefa-at sadece Allah'a aittir. Göklerin ve yerin hükümranlığı sadece O'nundur. Öyleyse, göklerin ve yerin hükümranlığı sadece kendisine ait olan ve dünyada size fayda ve zarar vermeye muktedir olan yegâne Malik'e ibadet edin. Şüphesiz ölümünüzden sonra duracağınız yer de onun yanındadır. Çünkü siz O'na döndürüleceksiniz.⁶⁸

10. 60/ Mû'min (40): 16-20

يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِّمَنِ الْمُلْكُ
 الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ * الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ
 لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ * وَانذِرْهُمْ يَوْمَ الْأَزْفَةِ
 إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَاطِمِينَ مَّا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا
 شَفِيعٍ يُطَاعُ * يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ *
 وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَقْضُونَ
 بِشَيْءٍ إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ *

Ki o gün Allah'tan gizli saklı hiçbir şeyleri olmadan öldükleri yerden meydana çıkacaklardır. O gün hükümlanlık kimin olacak? Elbette bütün varlıklar üzerinde mutlak otorite sahibi olan Tek Allah'ın olacak. O gün her insan kazandığının karşılığını görür: O gün hiçbir haksızlık yapılmaz. Şüphesiz Allah, hesabı çabuk görendir. Bu sebeple, onları yüreklerin boğulurcasına gırtlığa dayanacağı o yaklaşan güne karşı uyar: O gün zalimler ne bir dost bulacaklar, ne de sözü dinlenecek bir şefaatchi; çünkü O Allah, art niyetli bakışların ve yüreklerin gizlediği şeylerin farkındadır. Allah hakikate ve adalete göre hükmeder; O'nunla beraber yalvardıkları şu varlıklar ise hiçbir hüküm veremezler. Çünkü yalnız Allah'tır herşeyi işiten, herşeyi gören.

Dikkatle bakıldığında hemen fark edildiği gibi, bu pasajlar, kıyamet gününü; muhkem olan hususları yer yer müteşabih unsurlarla takviye ederek tasvir etmekte, her insanla ilgili umumi gerçeklerin yanında, bu günden dolayı bilhassa dikkatli olunması gereken bir hassasiyet olarak Allah'tan yana zalim olanlara yönelik özel hatırlatmalar içermektedir. Bütün bunlar sahneler halinde sunulmaktadır. İlk sahne her insanla ilgili muhkem olan hususlardır. Kıyamet günü herkes apaçık,

bütün yaptıkları ve yapması gerektiği halde yapmadıklarıyla ortaya çıkacak, Allah'a hiçbir şey gizli kalmayacaktır. Bu mücerret durum, bir bakıma müşahhaslaştırılarak, gözlerin hain bakışlarına ve sinelerin gizlediği düşüncelere dikkat çekilir. İnsanın yapıp-ettiklerinin en gizlisi şüphesiz, gözlerin arkasında sakladığı maksadı ve niyetidir. Allah bütün bunları bilir ve bunları yapan kişiden başka da yalnız Allah bilir. Elbette O'nun bilmesi ile vurgulanan şey, bütün bunların hesabının O'nun tarafından sorulacağını hatırlatılmasıdır.⁶⁹

Bu durum, hiçbir teşbihin yapılmadığı, son derece yalın ve her insanı birebir ilgilendiren, bundan dolayı da muhkem bir çerçeve oluşturmaktadır. Kur'ân, değişik vesilelerle dikkatleri bu nokta üzerinde yoğunlaştırır. Çünkü özellikle yeryüzünde Allah düşmanlığı (41/19) yapanların kanaatlerine göre; Allah onların yaptıkları hakkında fazla bir şey bilmemektedir. (41/22) Bu düşüncelerine paralel olarak, insanlara yönelik ihanetlerini gizleyen ve aynı zamanda Allah'a karşı ihanet içerisinde olan bu hainler topluluğu, çok arzu etmiş olmalarına rağmen, ne var ki bu zulüm kokan eylemlerini, O'ndan gizleme imkânına sahip olamamışlardır. Çünkü O, gecenin karanlığında, tasvip etmediği düşünce ve inançları her ne zaman tasarlasalar, hemen onların yanı başındadır. (4/107-108) Allah, gökte ve yerde olan hiçbir şeyin kendisinden asla gizli kalamayacağı yegâne ilahtır. (3/5; 14/38) Bundan dolayı, gayb ve şehadet âlemini de, görünmeyen ve görünen âlemi de bilen, büyük ve yüce olan O olduğu için, insanlardan sözünü gizleyenle, açıkça söyleyen, geceleyin gizlenenle, gündüzün meydanda gezen, O'nun bilmesi bakımından hep aynı durumdadır. (13/9-10) Bu durumda O'ndan herhangi bir şeyin gizli kalması mümkün değildir, zira O, gizliyi de bilir, gizlinin gizlisini de. (20/8)

Her türlü eylemi özgürce yapma kararının verildiği dünya hayatı ile ilgili durum böyle olunca, özgürce eylem yapma kararının hesabının verileceği gün olan ahirette elbette hiçbir şey

gizli kalmayacaktır: *O gün hesaba çekileceksiniz, en gizli işiniz bile gizli kalmayacaktır.*(69/18) Çünkü O Gün, bütün sırların ortaya serileceği gündür.(86/9) Öyle ki, yapılan iş, bir hardal tanesi kadar küçük de olsa, bir kayanın içinde saklı da olsa yahut göklerin veya yerin herhangi bir noktasında bile bulunsa, mutlaka Allah onu meydana çıkarır. Zira O, akıl-sır ırmez bir hikmet sahibi ve herşeyden haberdardır. (31/16)

Hesabın sadece Allah tarafından sorulması keyfiyeti, son derece tahrik edici bir soru ile ortaya konulmaktadır: *Bu gün hükümranlılık kimin?* Cevabında ise, Allah'ın onca isim ve sıfatları arasından iki tanesi seçilir ki, böylece hesap sorma işinde tam bir ehliyet ve selahiyet meydana gelir: *Vâhid ve Kahhâr olan Allah.*⁷⁰ Bir bakıma ahirette gerek cezalandırma ve gerekse mükâfat çerçevesinde yetkili ve etkili olmanın niteliği ortaya konulmuş olmaktadır: Hiçbir benzeri ve dengi olmayan Vâhid, kuvvet ve izzetiyle her şeye galip gelen Kahhâr.⁷¹ Bu her iki nitelikte gerçekte sadece Allah'a aittir. Ancak O, kendilerinin de bu niteliklerle muttasıf olduklarını zanneden sahte yeryüzü tanrılarını ve onların zulüm kokan uygulamalarını çağrıştırmaması için şu hususun altını çizmeyi de ihmal etmemiştir. *O gün her insan kazandığının karşılığını görür. O gün hiçbir haksızlık yapılmaz.* Ayrıca burada olduğu gibi insanlar gecikmiş bir adaletle karşılaşmazlar. Çünkü O, *hesabı çabuk görendir.* Zira hâkimin bakmakla yükümlü olduğu dava ile ilgili gerçeği gördükten sonra, her hak sahibine hakkını iade etme doğrultusundaki kararını geciktirmesi de, zulmün bir başka versiyonudur.⁷²

Diğer bir sahne ise daha çok müteşâbih bir karakter taşımakta; dünya hayatında olanların henüz görmedikleri ve fakat yaklaşan o günün ne olup, ne olmadığına ilişkin yapılan uyarının, soyuttan somuta aktarılan tablolarından oluşmaktadır. (40/18) Benzer diğer yerlerde de olduğu gibi burada da maksat, bir uyarıdır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi uyarı, işin

sonucundan muhatabın zihninde bir tasavvur oluşturacak düzeyde haberdar etmek suretiyle, onu bu kötü sonuca karşı koruması açısından eyleme sevk etmektir. Uyarıcı, Peygamber, uyarı vasıtaları; konuyla ilgili Allah'ın âyetleri, uyarıya muhatap olanlar ise; kulak verip dikkate alan herkeştir. Dikkate alınması gereken husus, *yaklaşan gündür*. Bu ifade bile, başlı başına yüreklerde ürperti uyandırmaya yetecek düzeyde bir motivasyona sahiptir: *Yaklaşan gün*; muhatabın henüz tanık olmadığı ve dolayısıyla hakkında tatmin edici bir bilgiden yoksun olması sebebiyle biraz ürktüğü, biraz da kaçma şansının olmadığı için merak dolu tavırlarla kendisine yönelmek zorunda kaldığı gündür. Bu gün gittikçe yaklaşmaktadır. Her ne kadar bu güne karşı kendilerini müstağni görenler, *o günü çok uzakta zannediyorlar* ise de, Allah onu *yakın görmektedir*. (70/6) Bu anın yakınlığı muhtelif âyetlerde özellikle vurgulanır. (21/1; 54/1; 33/63; 42/17)

Yakın olan bu günün, insanın bu dünya açısından ilk ve büyük sarsıntı geçireceği ölüm olması mümkün olmakla beraber, doğrudan *hüküm anı* olan kıyamet ve sonrası da olması ihtimal dâhilindedir. Mufessir Ebû Müslim, bu surenin 15. âyetinde kıyamet gününün *telâk günü* (buluşma günü) olarak isimlendirildiğini dikkate alarak, 18. âyette ayrı bir sıfat olarak gelen *âzife gününün* (yaklaşılan gün) ayrı bir gün olması gerektiğini, bunun ise -canların boğaza dayanacağı şeklinde yapılan nitelemenin aynısının, Vakıa (56) suresinin 83. âyetindeki ölüm anının tasviri çerçevesinde gelmesinden hareketle ölüm anı olduğunu söylemektedir.⁷³ Kurtubî de, mufessir Ebû Müslim'in bu görüşünü paylaşır.⁷⁴

Buna mukabil çoğunluğu oluşturan diğer bir kısım mufessir ise, *âzife* kelimesinden hareketle, bu günün kıyamet günü olduğunu söylerler. Zira bu kelime sıfat olarak Kur'ân'da doğrudan kıyametin bir niteliği olarak kullanılmaktadır. (53/57-58)⁷⁵

Yaklaşan bu gün, yüreklerin boğulurcasına gırtlığa dayana-
cağı gündür. Göğüsler daralmış, soluklar tutulmuş, sıkıntı o
dereceye varmıştır ki, sanki kalpler yerinden kopup boğaza dü-
ğümlemiş, insan bunalıp kalmıştır.⁷⁶ Bu ifadenin Arap dilin-
de aşırı derecede korkuyu ifade etmek üzere kullanılan bir ki-
naye olduğu açıktır.⁷⁷ Nitekim Hendek savaşı esnasında
mü'minlerin içine düştükleri sıkıntı anlatılırken benzer bir ifa-
deye yer verilir: *O vakit onlar hem üstünüzden, hem de alt tara-
fınızdan gelmişlerdi. Gözleriniz şaşkınlıktan ötürü kaymış, yüre-
ğiniz ağzınıza gelmişti.*(33/10) Kıyametin bu dehşet tabloları-
nın anlatılmasında birçok tasvirin yanında, göz ve yürek hare-
ketine dayalı tasvirlerle de yer verilir; *Dehşetinden gözlerin do-
nup kalacağı bir gün... O gün onlar başlarını dikmiş, gözleri do-
nup kalmış, kalpleri bomboş, oradan oraya koşuşup dururlar.*
(14/42-43) *Gözleri korkudan önlerine eğildikçe eğilmiş...* (54/7)
*Gözleri yerde, kendilerini baştan aşağı bir zillet kaplamış durum-
dadır. İşte kendilerine vâd edilen gündür, bu gün.*(71/44) Bu gün,
*bütün yüzler, var volan herşeyin kaynağı-dayanağı olan O kendi-
ne yeterli ebedi-diri varlık önünde saygı ve hicapla eğilir ve zul-
mün yüküyle yüklü olanın soluğu kesilir, gücü tükenir.*(20/111)

Kâzımîne (boğulurcasına/ yutkundukça yutkunurlar) ifa-
desi, cümle içerisinde hâl olarak, yaşanan durumun korku açı-
sından bir başka yönünü ortaya çıkarır: Düğümlenen boğazın
herhangi bir ses çıkarma imkânı da kalmamıştır. Bir bakıma
dilediğini, dilediği şekilde söyleme tarzında dünyaya ait veril-
miş olan imkân ortadan kalkar; tüm sesler o sınırsız rahmet sa-
hibinin huzurunda saygıyla kısılr; öyle ki yalnızca cansız-bay-
gın bir uğultu işitirsin.(20/108) Konuşmalar, ilahi insiyatfin
oraya mahsus olarak belirlediği yasalar çerçevesinde gerçekte-
şir ve yalnız gerçekler dile getirilir (11/105; 78/38).

Bu noktada bir başka sahne devreye girer: Buna göre; ses-
lerin kısılr, solukların kesildiği ve yüreklerin boğulurcasına
gırtlığa dayandığı an da -yine dünya hayatında yaygın bir uy-

gulama olması sebebiyle hemen hatırlanan- kendisinden faydalanılacak sıcak bir dost, sözü dinlenir bir aracı arama telaşına düşülecektir.⁷⁸ Ne var ki, bütün bunlar sebeplerin geçerli olduğu dünya hayatına mahsus genel geçer uygulamalardır ve sadece buraya mahsustur. O gün; hakkın batıldan ayrılacağı hüküm günü olacağından hiçbir dostun, dostundan hiçbir şeyi savamayacağı ve Allah'ın yardımından başka hiçbir yardımcının ve yardımın olamayacağı gündür.(44/40-42) Herhangi bir şeyi savunmak bir yana dostun, dostunun halini dahi sora-mayacağı(70/10) O gün, gerçekte candan bir dostun olmayacağı (69/35) bir gündür. Ve nihayet o gün, sözü dinlenecek bir şefa-atçı de olmayacaktır.

Sözü dinlenecek bir şefa-atçı cümlesi, konumuz açısından şüphesiz üzerinde durulması gereken bir ifade tarzıdır. Cümle sıfat ve mevsuf tarzında, itaat olunur bir şefa-atçının olamayacağından haber vermektedir. *İtaat olunur* ifadesinin, müfessir Zemahşerî'nin de haklı olarak belirttiği gibi, mecaz olduğu açıktır. Zira itaat ancak daha üst bir makama yapılır.⁷⁹ Şefaati kabul edecek olan Allah'ın, şefa-at edecek varlıklara, yaptıkları şefa-at uygulamalarından dolayı itaat etmesi söz konusu olamaz. Bundan dolayı burada mecazi bir anlatım olmakla beraber, bahis konusu yapılan şefa-at anlayışına ince ve derinden bir red cevabı verildiği de anlaşılmaktadır. Sanki herkesin hesabını vereceği gün, çeşitli niteliklere sahip şefa-atçiler devreye giriyor, haklarında tavaşut ettikleri kişileri belirtiyor ve Allah'ı da bu kararlarına itaate mecbur bırakıyorlar gibi bir atmosfer oluşmaktadır. Her halükarda affeden veya azap eden Allah olduğuna göre, şefa-atçinin kararına uyması, Allah'ın itaati olarak algılanıyor ve biraz da istihzâi bir üslubla bu anlayış reddediliyor.⁸⁰

Müfessirlerimizden bazıları, *itaat olunan bir şefa-atçinin olamayacağı* ifadesini; mutlak anlamda sıfat ve mevsufun birlikte reddedilmesi, yani; itaatin ve şefa-atçinin mutlak olarak olma-

dığı ve diğer bir yaklaşım tarzı olarak da, sadece itaatın reddedilmesiyle birlikte şefaatin kabul edildiği tarzında anlamışlardır. Birincisine göre, şefaet diye bir uygulama olmadığı için, itaat olunanın sıfatının da olmadığı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. İkinci anlayışa göre ise burada reddedilen, doğrudan zalimlerle ilgili olarak *itaat olunacak* bir şefaatchinin olmayacağıdır, yoksa mutlak anlamda şefaatin reddedilmesi söz konusu değildir. Bu tıpkı şu sözde olduğu gibidir: *Bende satılacak kitap yoktur* sözü, hiçbir kitabın olmadığına değil, sadece satılacak kitabın olmadığına işaret etmektedir.⁸¹ Aynı cümleyi, kitabın kendisi olmadığı için, satılma niteliğinin evvel emirde olamayacağı şeklinde anlamak da mümkündür.⁸² Nitekim Tâbiîn müfessirlerinden Hasan el-Basrî bu âyetle ilgili olarak; Allah'a yemin olsun ki, onlar için asla bir şefaatchi söz konusu olmayacaktır, demiştir.⁸³

Ve nihayet ilgili pasajlar, ahiret hayatıyla ilgili daha önce sözü edilen temel prensiplere ek olarak yine muhkem bir ifade ile tamamlanıyor. Buna göre; *o günün yegâne hâkimi* olan Allah, hükümünü icra edecek ve tüm sonuçlar *hakikat ve adalete göre* tecelli edecektir. Zira hükmetmek ve sadece hakikat ve adaletin ortaya çıkarılmasını sağlamak, ulûhiyetin tezahürlerindendir.⁸⁴ Bundan dolayı, yegâne ilah olarak sadece Allah hükmedecektir ve fakat Allah'la insanlar arasına yarı ilah olarak yerleştirilmiş olanlar ise, değil art niyetli bakışların ve yüreklerin gizlediği şeylerin muhakemesini yapmak, en küçük bir şey hakkında bile asla hüküm veremeyeceklerdir. Yarı ilahlar olarak ifade etmeye çalıştığımız, Allah'ın berisinde kendilerine yalvarılan varlıkların canlı, akıllı varlıklar olduğu ve bunların, kendilerinden şefaatleri beklenen melek, veli, aziz gibi kişiler için de kullanıldığı gözden uzak tutulmamalıdır. Çünkü *ellezîne* ismi mevsulü, akıl sahibi varlıklar için kullanılmaktadır.⁸⁵ Dolayısıyla bu ifadeyi sadece Mekke müşriklerinin putlarına ilişkin olarak anlamak yanıltıcı olabilir.

11. 84/ Rûm (30): 11-14

اللَّهُ يَبْدُؤُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ* وَيَوْمَ تَقُومُ
السَّاعَةُ يُنْلِسُ الْمُجْرِمُونَ* وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ مِنْ شُرَكَائِهِمْ
شُفَعَاؤُا وَكَانُوا بِشُرَكَائِهِمْ كَافِرِينَ* وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُومِنُ
بِتَفَرُّقُونَ*

İnsanı yoktan var eden Allah, sonra ona yeniden can verecektir ve sonunda hepiniz yine O'na döndürüleceksiniz. Ve son saat gelip çatığında günaha saplanmış olanlar hayal kırıklığına uğrayacaklardır: Çünkü Allah'a ortak koştukları varlıkların hiçbirinden bir şefaata göremeyecekler, çünkü o zaman bizzat kendileri eski müşrikçe kuruntularını terk edeceklerdir. Ve son saat gelip çatığında O gün herkesin ne olduğu ortaya çıkacaktır.

Âyet, içerisinde yer aldığı ve genel muhtevası bakımından, önemli oranda Allah'ın gerek dünya hayatı ve gerekse ahiret açısından yaratma, yaşatma, yönetme, var ve yok etme gibi rabliğinin tezahürlerinde yegâne olduğu, hiçbir varlığın kendisine asla ortak olamayacağının güçlü vurgularının konu edildiği Rum (30) suresinin bütünlüğü içerisinde, bahis konusu mevzuu ahiret açısından tamamlayan bir kontekste yer almaktadır.⁸⁶

Âyetler içerisinde geçen anahtar kavram ve tablolar olarak şunlar sıralanabilir: İnsanı yoktan var eden ve ölümünden sonra tekrar diriltip, kendisine döndürecek olan **Allah** kavramı. İnsanın dünyada gözünü ve gönlünü, mutlak ahlaki gerçeklere karşı kör ve sağır eden bütün perdelerin parçalandığı bir tablo içerisinde (50/22) **Ân**'ın gelip çatması. **Mücrimlerin** hayal kırıklığına uğraması, bu hayal kırıklığının nedeni olarak, ortakların kaybolması ve kendilerinden beklenen **şefaatin**

söz konusu olmadığı, buna mukabil mücrimlerin ortaklarla lanetleşmelerinin kol gezmesi tablosu.

İfade edildiği gibi, yaratan, yaşatan, hükmeden ve nihayet insanların sonunda sadece kendisine döndürüleceği zât olarak Allah vardır ve bu durum özellikle ahiret düşüncesi açısından bir zorunluluk oluşturmaktadır. Hakikat, bu dünyada da aynı olmakla birlikte, insanın dünyada yaşadığı sırada bunu reddetme veya göz ardı etme özgürlüğü bulunmaktadır. Ancak ahiret hayatı, kendisine has mahiyeti ve kanunları gereği, insan açısından zorunluluğun geçerli olduğu bir hayat olarak vardır. Orada Allah, herşeyden önce ontolojik anlamda hâlık olarak vardır, O'nun dışındaki herşey, mahlûktur, Allah tarafından yaratılmıştır, dolayısıyla başlangıcı ve sonu vardır.

Zorunluluğun hâkim olduğu bu hayatta *mücrim* olarak dirilen insanın derin bir hayal kırıklığı söz konusudur. *Mücrim* oluşu, onun dünyadaki birtakım inanç ve buna bağlı olarak gerçekleştirdiği eylemleri sebebiyledir ve bu, doğrudan kişinin kendisi ile ilgili, ancak aleyhine bir kazanımıdır.

Mücrim; C-R-M harflerinden oluşur ve kök, ilk anlam olarak; *kopmak*, *koparmak*, *bütünden ayrılan parça* anlamına gelmektedir. Bütünden koparılan o parça da, koparanın payına düştüğü için, onun kazanımı/kesbi anlamına gelmektedir. Koparmak, almak ve sahiplenmek kelimenin en temel anlamını oluşturmaktadır.⁸⁷ Mücrim, hem kendi kişiliğine, hem de toplumuna karşı şer nitelikli eylemlerde bulunan kişi demektir ve mücrimin bu yaptıkları, günah/zenb terimine tekabül etmektedir. Ancak burada bahis konusu olan günah, sıradan bir hatayı değil, daha çok insani kişiliği yok eden bir cinayet düzeyindeki hatayı yansıtmaktadır.⁸⁸ Günah olarak çevirilen *zenb* terimi, daha çok kişinin kınanmasına sebep olan yüz kızartıcı bir eylemi ifade ederken, *cürm* terimi, bütünlüğü parçalayan, genel çerçevenin dışına iten hem bir düşünce ve hem de davranışı ifade etmektedir.⁸⁹ Bundan dolayı genel olarak müfes-

sirler mücrim terimini, kâfir veya müşrik olarak anlama cihe-tine gitmişlerdir. Ebu'l-Bekâ, bu konuda daha da ileri giderek, Kur'ân'da yer alan her mücrim teriminin kafiri ifade ettiğini söylemektedir.⁹⁰ Ancak ahiret hayatına dair oluşturulan bir inanç ve düşünce sebebiyle meydana gelen *cürmün* sonucu ortaya çıkmış bir durum söz konusu olduğuna göre, mücrim terimini müşrik olarak anlamanın daha doğru olduğu açıktır.

Söz konusu olan mücrimin, ahiret hayatına ilişkin hem kendi kişilik bütünlüğünü bozucu ve hem de bu hayata dair doğrudan Allah'ın vaz' ettiği ilkeler bütününe parçalayıcı düşüncesi; Allah'a rağmen, O'nun ulûhiyetine ortak olarak bir takım ortaklar edinmesi ve bu ortakların tavassutuna sığınarak kurtuluşa erme inancıdır. Bu ortakların cins ve statüleri toplumdan topluma değişiklik gösterebilir. Bu önemli değildir. Önemli olan, bunlara yüklenen fonksiyon ve onlardan beklenen yardımlardır. Kur'ân terminolojisinde bunların adı, *şurekâ*/ortaklardır ve yüklenen fonksiyonlar, daha çok manevi anlamda yardım, özellikle ahiret hayatında şefaatlari vasıtasıyla Allah'ın azabından, dolayısıyla Allah'tan kurtulmaktır. Ne var ki, Kur'ân bu düşünceyi, insanın kendisine ve nihai gerçeklere karşı yabancılaşmasını sağlayan, sonuç itibariyle insanî ve tabîi olarak İslamî gelişimi engelleyen şirk diye tanımlamaktadır. Ahiret hayatında meydana gelecek hayal kırıklığı, *iblâs* fiili kullanılarak ifade edilmektedir. Bu fiil, *şaşkınlıkla karışık bir ümitsizliği* ifade eder.⁹¹

Birtakım kuruntularla oluşturduğu ahirette kurtuluş düşüncesinin ne kadar geçersiz olduğunu gördüğü andaki şaşkınlığı ve çıkış yolu bulamayacağına dair kesin kanaatinin getirdiği ümitsizlik, mücrimi, saldırganlığın her bir türüne itebilecektir ki, âyetin son bölümünde yer alan, *onlar ortak koştukları şeriklerini red edeceklerdir*, ifadesi, buna işaret etmektedir. Benzer tablolar Kur'ân'ın muhtelif yerlerinde yer almaktadır (29/25; 2/166-167; 10/28-30).

12. 87/ Bakara (2): 48, 123

وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا
 شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ*
 وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا
 عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ*

Ve hiçbir insanın ötekine en ufak bir yararının dokunamayacağı, hiç kimseden şefaatin kabul edilmeyeceği, kimseden fidye alınmayacağı ve hiç kimsenin yardım görmeyeceği Günün mutlaka gelip çatacağı bilinciyle yaşasanıza!

Ve hiçbir insanın diğerine bir yararının olmayacağı, hiç birinden fidye kabul edilmeyeceği, şefaatin fayda etmeyeceği ve hiç kimseye yardım edilmeyeceği bir Günün gelip çatacağını aklınızdan çıkarmayın.

Yukarıdaki her iki âyet-i kerime de, Bakara (2) suresinde Beni İsrail'e yapılan uyarıcı hitabı takiben yer almakta ve bütününüyle o güne ilişkin en temel çerçeveyi çizmekte, muhkem çizgileri ortaya koymaktadır. Şu farkla ki, aynı lafız ve muhteva ile uyarıcı fonksiyonunu icra eden âyetler arasında iki kelimede farklılık bulunmaktadır. 48. âyetinde, şefaatin kabul edilmeyeceği, fidyenin alınmayacağı, 123. âyetinde ise, fidyenin kabul edilmeyeceği, şefaatin fayda vermeyeceği vurgulanmaktadır. Bu farklılığı sözde tefennün olarak değerlendiren Reşid Rıza'ya göre bu durum, şefaât ile fidye arasında kabulü veya reddi konusunda herhangi bir fark olmadığına işaret etmektedir. Bu şu anlama gelir: Eğer şefaât fikri geçerli ise, fidye fikri de geçerlidir. Fidye anlayışı doğru değil ise, aynı oranda şefaât fikri de doğru değildir.⁹² Başka bir yaklaşıma göre ise bu ifadelerden anlaşılan, muhtemel olan ne tür bir tarz olursa olsun, bir kişi-

nin başka birisinden herhangi bir azabı kaldıracağı düşüncesi kesin olarak reddedilmektedir.⁹³

Bu âyetler münasebetiyle özellikle, kelamî anlamda belirli bir ekolün takip ve müdafaasını yapan müfessirlerin, üzerinde durulması gereken bir yaklaşım tarzlarına işaret etmek gerekmektedir. Konuyu, Mutezile-Eş'ari ayrışmasının temeli olarak görmeyi kaçınılmaz bir görev addeden bazı müfessirlerimiz⁹⁴ -sahip oldukları anlayışı ve mensup oldukları gurubu diğerlerinden daha imtiyazlı bir sınıf olarak görme geleneğinden kaynaklanıyor olmalı ki- özellikle ahiret hayatına dair bazı temel prensipleri diğer din ve düşünce mensuplarına yönelik yorumlayıp, kendilerini ilgili hükmün dışında tutmaktadırlar. Nitekim Bakara (2) suresinin 48. ve 123. âyetlerini, metinsel bağlamlarından hareketle hitabın ehl-i kitaba olması sebebiyle, hükmün kâfir ve kitap ehline şamil olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁹⁵ Bir adım daha ileriye giden İsmail Hakkı Bursevî, sadece burada değil, Kur'ân'ın şefaati nefyeden tüm âyetlerinin kâfirlere mahsus olduğunu söyleyebilmektedir.⁹⁶

Bu bağlamda müfessir en-Nesefî'nin "Kim şefaati yalanlarsa, ona nail olamaz" ifadesi de, gaybî olan bir konuya hangi düzeyden bakıldığının ilginç bir göstergesi olarak görülebilir.⁹⁷ Hâlbuki **usul açısından, sebebin hususi olması hükmün umumi olmasına engel teşkil etmez.**⁹⁸ Bir başka açıdan baktığımızda şefaatin, fidyenin kendisinden kabul edilmeyeceği belirtilen *nefs* kelimesinin, nefiy ifade eden bir cümle içerisinde nekre (belirsiz) olarak yer almış olması, umum ifade etmektedir. Buna göre *nefs* kelimesi ile ifade edilen kişi, belirli bir gurubu veya şahsı değil, tüm kişileri ifade etmektedir.⁹⁹ Nitekim ilk dönem müfessirlerinden Taberî, ilgili âyeti şöyle yorumlamıştır: *Bu ayet Allah'ın; hiçbir kişinin başkasından, babanın evladından, evladın babasından hiçbir şeyi gideremediği o kıyamet gününde insanları kuşatacak olan sıkıntılarına karşı, kulak verip muhatap olan kullarına bir uyarısıdır.*¹⁰⁰

Elbette bu âyetler kitap ehli ile ilgili bir kontekste geçmekte ve onlar açısından ciddi bir uyarı niteliği taşımaktadır. Ancak bu durum, uyarının sadece onları ilgilendirdiği anlamına gelmemektedir. Bilakis, özellikle geçmiş kitap ehli ile ilgili olması, gelecek kitap ehli açısından daha bir anlam kazanmaktadır.¹⁰¹ Çünkü Kur'ân, birçok niteliğinin yanında, geçmiş tas-hih eden, sapmaları düzelden ve bir daha böylesine yanlışlıklara düşülmemesi için geçmiş üzerinden dersler veren bir işleve de sahip olan bir kitaptır. Aynı zamanda Hz. Peygamber'den rivayet edilen; kendi ümmetinin kitap ehline benzemeye çalışıp, onların yolunu adım adım izleyeceğine dair yapılan öngörü-uyarı¹⁰² sadece ahlak ve pratik hayatla ilgili değil, aynı zamanda bazı inanç ve düşünceleri de kapsamaktadır. Geçmiş kitap ehlinin kendilerini seçilmiş ve Allah katında sevgililer olarak görmelerini, aynı şekilde gelecek kitap ehlinin de benzer düşünceleri taşıyabileceğinin bir ifadesi olarak da görmek mümkündür. Nitekim benzer yaklaşımların, Peygamber'den kısa bir süre sonra ortaya çıktığı müşahede edilmiştir.¹⁰³

Bazı müfessirler ise, ayetin lafzı her ne kadar umum ifade etmiş olsa da, Peygamberin ve diğer şefa'at ehlinin şefa'at edeceğine dair müslümanların icmâi sebebiyle, maksadın hususi, kastedilenlerin ise Yahudiler olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁰⁴ **Her ne kadar tilaveti umum ifade etse de, şefa'atle ilgili haberlerin baskın çıkmasıyla, âyetin tevili açısından maksat hususidir.**¹⁰⁵ Gerçekten sadece bu konu çerçevesinde baktığımızda, ön yargının gerçeği nasıl örtbas ettiğinin ve tefsirde sübjektivizme yol açtığına ilginç bir örneğini görmekteyiz. Biraz önce Taberi'nin, âyetin yorumuna ilişkin son derece tabii yaklaşımının ardından, yine birtakım haberlerin kuşatmasıyla ilk söylediğinin ötesinde bir noktaya düşmesi ve sonunda tekrar ilk yorumuna sahip çıkması¹⁰⁶, müfessirlerimizin Kur'ân tefsirinde içine düştükleri döngü açısından düşündürücüdür.

Bu noktada belki daha vahim bir örnek, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri iddiasıyla tefsirini telif eden müfessir Şankî'tî'nin, sünnetin Kur'ân'ı tahsis ettiği ön kabulünden hareketle, bütün ilkelere tarumar edilmesi pahasına söylediği şu sözlerdir: *Bütün bunlarla şu kesinleşmiştir ki, kâfirler için şefaati şeriat açısından mutlak olarak mümkün değildir. Ancak amcası Ebu Talib'in, cehennemde bulunduğu yerden bir başka yere nakledilmesi hususundaki Peygamber'in şefaati bunun dışındadır. Sahih'de yer alan bu durum, Sünnet'in Kitab'ı tahsisi kabilindendir.*¹⁰⁷

Hiçbir kişinin diğerinden bir şey gideremeyeceğine dair ifadeler, Kur'ân'da birçok yerde, tüm insanlarla ilgili genelleme tarzında, ahiret hayatına ilişkin temel açıklamalar olarak yer almaktadır (31/33; 82/19). Dostun, dostundan herhangi bir şeyi savamayacağı (44/41), malın ve evladın asla fayda vermeyeceği (3/10,116; 58/17; 60/3; 26/88; 34/42) bir gün tanımlaması, tüm insanlar için geçerlidir. Ahiret hayatında farklı inanç grupları için farklı ilkelerin geçerli olduğu doğrultusunda herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Tam aksine Kur'ân, belirli bir inanç gurubuna salt söylem olarak mensubiyetle kurtuluşa ereceğini düşünen insanların bu anlayışını **kuruntu** (2/111) olarak niteleyerek, *kötülük işleyenlerin cezalandırılacak olması ve kendisini Allah'a karşı savunacak ve yardım edecek bir kimse bulamaması, ne sizin kuruntularınıza uygun düşer, ne de geçmiş vahiy mensuplarının kuruntularına, demektir.* (4/123) Dolayısıyla ahiret hayatının ilkeleri, birtakım kuruntularla değil, tüm varlık dünyasının mutlak hâkiminin belirlediği ve vahiy vasıtasıyla deklare ettiği doğrultuda oluşur ve geçerliliğini sürdürür.

Unutmamak gerekir ki Allah, Rabbü'l-Âlemîn'dir ve O'nun yanında değer ve üstünlük ancak, O'na karşı sorumlulukların farkına vararak (49/13), buna uygun tarzda en güzel eylemlerde bulunmakla (67/2) elde edilir. Eğer, hiçbir kişinin başkasından bir şey gideremeyeceği, şefaatin kabul edilmeyip, fidye-

nin alınmayacağı ifadesinin, özel statülerinden dolayı Yahudilerden başkası için geçerli olmadığını kabul edecek olsaydık, ilgili âyetlerin kapsamını İsrail Oğulları'ndan başkasına teşmil etmememiz gerekirdi. Çünkü bu âyetler (2/48,123), İsrail Oğulları'na lütfedilen nimetlerin hatırlatılması ve bilhassa, sizi *âlemlere üstün kıldığımı hatırlayın* (2/47,122) ifadesinden sonra gelmektedir. Eğer bu âyetleri birçok konuda yapıldığı gibi, Kur'ân'ın bütünlüğünden kopararak, lafzî bir düzlemde okuyacak olursak, İsrail Oğulları'nın gerçekten seçilmiş bir toplum oldukları (5/18) ve bu seçkinliklerinin karşılığı olarak, ahiret hayatında, birkaç günlük muâhezeden sonra kurtulacakları iddialarının (2/80, 111; 3/24) geçerli olduğunu kabul etmemiz gerekir.

Bütün bu kuruntu ve parselci yaklaşımlara asla iltifat etmeyen Kur'ân, cennete girmenin ve kurtuluşa ermenin yolunu bıkmadan, usanmadan tekrar eder ve *Halbuki –ister erkek ister kadın olsun- iman edip yapabileceği doğru ve yararlı işler yapan kimse cennete girecek ve bir hurma çekirdeğini dolduracak kadar bile haksızlığa uğramayacaktır* (4/124; ayrıca 2/81-82,112; 3/25) der.

İlgili âyetlerle alakalı bir başka husus ise, *yevmen* kelimesi üzerinde yapılan yorumlardır. Kelimenin nekre (belirsiz) olarak gelmiş olmasından hareketle, bunun kıyamet gününü bütünüyle kuşatamayacağı, belki bazı sınırlı sahneleri ifade etmiş olabileceği ileri sürülmüştür. Bu iddianın gerekçesi, Sünnilikteki Hz. Peygamber'e vaad edilen *Makâm-ı Mahmûd* (17/79)'un Resulullah'a verilen fasıkları affetme olarak tecelli edeceği öne sürülen şefaât yetkisi inancıdır.¹⁰⁸ Bu inancın devamı olarak, Kıyamet gününde şefaatin asla geçerli olmadığı bir zaman dilimi olabileceği gibi, pekâlâ söz verilen şefaatin uygulandığı bir anın olabileceği de Ehl-i Sünnet'in kabulleri arasındadır. Bu varsayımı temellendirmek için de, Kur'ân'da ahiretin değişik durumlarını ifade eden tablolara işaret edilmiş

olması ileri sürülmüştür. Örnek olarak, bir yerde *Sûr'a üflendiği zaman, artık o gün aralarında soylar yoktur ve sormazlar* (23/101) denirken, bir başka yerde, *Birbirlerine dönmüş soruyorlar* (37/50) denilmektedir.

Herşeyden önce kıyametin iki farklı anına işaret ettiği ileri sürülen âyetlerin, siyak ve sibakları dikkate alındığı zaman, Mü'minun (23) suresi 101. âyette açıkça *Sûr'a üflendiği* ve böylece yeniden dirilişin gerçekleştiği kıyamet anına dikkat çekildiği ve bu sürece dair temel bir ilkeyi dile getirdiği görülecektir. Bu durum kıyamet ahvali ile ilgili muhkem bir çerçeve çizmektedir. Zira soy, sop, dünya hayatının alâkalarındandır ve ölümle birlikte bitmektedir. Çünkü kıyamet ve sonrasında gelecek olan hayatta, sürekli *nefs* söz konusudur. *Nefs* ise, her türlü cinsiyet ve sıhriyet bağlarından tecerrüd etmiş kişiyi; onun asıl kendisini ifade etmektedir.¹⁰⁹

Sâffât (37) suresi 50. âyetinde ise, hesapları tamamlanmış ve cennet nimetleriyle taltif edilen mü'minlerin kendi aralarındaki konuşmaları, mecazi ifadelerle bahis konusu edilmektedir. Herşeyden önce bu tablo cennettedir ve ayrıca cennetin müteşabih tablolarından birisini teşkil etmektedir.¹¹⁰ Özellikle gelecekte olacak bir olayın *mazi* sîgası ile (akbele) ifade edilişi buradaki âyetlerin cennetten daha çok, yeryüzünde arkadaş ilişkilerinin kişinin inançlarının oluşmasında ve davranış şekillerini yönlendirmesinde ne kadar önemli olduğunu vurgulamak bakımından, Kur'ân'ın üslub özelliklerinden birisini teşkil ettiğini ortaya koymaktadır.

Esasen *jevmen* kelimesinin nekre (belirsiz) getirilmesi, kıyametin belirsiz bir anına işaret etmekten ziyade, Kur'ân'la donanmış mü'minin dikkatini -*Gün'den* bahsedilerek ve hele şu *günden sakının* şeklinde bir uyarıda bulunularak- kıyamet gününe ve onun gerçekten ürperti veren dehşet tablolarına. Kur'ân, oluşturduğu bu hassas mü'min vicdanıyla, kendi oluşturduğu kavram ve üslupları vasıtasıyla iletişim kurmaktadır.

Elbette günün kendisinden sakınmanın bir anlamı yoktur. Belki o gün meydana gelecek olayların dehşetinden sakınmak anlamlıdır. Günün zikredilip, içerisinde meydana gelecek olayların kastedilmesi, *zikrû'l-mahal* ve *iradetü'l-hâl* kabilinden mecazdır ve bu tarz bir söylem, o günün olaylarının karşı konulmaz ve yeryüzünde olduğu gibi, bir takım aldatmacalarla ve aracı kurumlarla asla oranın geçerli yasalarından muaf tutulmanın mümkün olmadığını, zihinlere daha derinden yerleştirmek amacını gütmektedir.¹¹¹

Ayrıca belağat açısından yaklaşıldığında, *yevm* kelimesinin nekre olarak gelmesi, korkutmak, günün şiddetli sıkıntıları'nın olduğuna işaret etmekte, *nefs* kelimesinin nekre olması ise, umuma işaret ederek şahıslar bazında olması düşünülecek faydadan bütünüyle ümit kesilmesini ifade etmektedir.¹¹²

13. 87/ Bakara (2): 254

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا يَنْفَعُ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ*

Siz Ey İmana ermiş olanlar! Pazarlığın, dostluğun ve şefaatin geçerli olmayacağı bir Gün gelmeden önce size rızık olarak bağışladığımız şeylerden (bizim yolumuzda) harcayın. Ve bilin ki hakikati inkâr edenler zalimlerin ta kendileridir.

Yukarıda *yevm* ve *nefs* kelimelerinin umum ve husus ifade etmesi çerçevesinde yapılan tartışmalara, aynı surede yer alan bu âyet adeta cevap mahiyetindedir. Çünkü **bu âyet, son derece sarih bir biçimde İman Edenlere hitap etmekte ve gelecek Güne dair kitabın hemen bütününde yer alan tablolara yeniden işaret etmektedir.** “Bu surede üç kez ahirette kimseden şefaatin ve fidyenin kabul edilmeyeceği vurgulanmıştır. Bunların ilk ikisinde hitap yahudilere, sonuncusunda da müslümanlaradır. Yahudilere, Allah'ın huzurunda kimse-

nin şefaata edemeyeceği, o mahkemede aracılığın, fidyenin kabul edilmeyeceği belirtildikten sonra müslümanlara da onlar gibi düşünmemeleri, ahirette şefaatin olmadığı, müşrik ve fasıkların, şefaata ile kendilerini Allah'ın azabından kurtaramayacakları anlatılmaktadır. Çünkü ahiret, dünyaya benzemez.”¹¹³

Herşeyden önce bu âyetle vurgulanmak istenen gerçek, Razi'nin de isabetle kaydettiği gibi, her bir insanın hesap gününe tek (*nefs*) olarak geleceğidir.¹¹⁴ Onunla beraber gelecek olan, sadece dünyada salih amel olarak yapıp, öne geçirdikleridir. Çünkü ahirette faydalanılabilecek imkânlar ancak dünya hayatında elde edilebilir.¹¹⁵ Bu Kur'ân'ın ahiret gününe ait temel ilkesidir (6/94; 19/80, 95).

Bu doğrultuda âyet, alış verişin, dostluğun ve şefaatin olmayacağı noktasında umum ifade etmektedir.¹¹⁶ Yani, O gün, Allah'tan başka hiçbir kimse bir başkasından ne şekilde olursa olsun, herhangi bir şeyi giderme veya faydalandırabilme imkânına sahip olamayacaktır.¹¹⁷ Hiçbir kimsenin bir başkasına dostluğunun ve şefaatinin fayda vermeyeceği gün denilince, Kur'ân literatüründe akla gelen yegâne gün Kıyamet günüdür. Çünkü o gün herkesin kendisini meşgul eden bir işi bulunmaktadır. (80/37). Diğer taraftan, o günün şiddet ve dehşeti o kadar kapsayıcı ve kuşatıcıdır ki, herkes kendi derdinde, karşılaşacağı muamelenin telaşındadır. O kadar ki, *emziren her kadın emzirdiği çocuğu unuttur gider; her gebe kadın (vaktinden önce) yükünü bırakır ve insanlar sarhoş olmadıkları halde sana sarhoşlarmış gibi gözükürler* (22/2). Şüphesiz bunlar, o gün insanlar arası ilişkilerin nasıllığına dair derin bir tasavvur oluşturacak müteşâbih tanımlamalardır.¹¹⁸

Burada üzerinde durulması gereken hususlardan birisi de, âyetin son bölümünün *kâfirlerin zalimlerin ta kendileri olduğu* şeklinde bir ifade ile tamamlanmış olmasıdır. Pazarlığın, dostluğun ve şefaatin olmayacağının bildirilmesinden sonra, kâfirlerin zalimlerin ta kendileri olduklarının vurgulanmasının ne-

ye tekabül ettiği hususu tartışmalıdır. Burada iki niteliğe dikkat çekilmektedir: Kâfir ve Zalim. Kâfirlerin zalimlerin ta kendileri oldukları yargısı öne çıkmaktadır. Bir bakıma, kâfir oldukları bilinen belirli anlayış ve davranış sahiplerinin gerçekte tam bir zalim oldukları haber verilmektedir. Bilindiği gibi, zulüm; bir şeyi kendisine ait olmayan bir yere koymak olarak tanımlanmaktadır.¹¹⁹ Ancak bu ifadenin, âyetin bütününden ayrı bir başlangıç cümlesi mi, 'yoksa bütünü; hem anlam ve hem de söz bakımından tamamlayan zeyil durumunda olan bir cümle mi olduğu hususunda müfessirlerin farklı yorumları bulunmaktadır. Eğer zeyil durumunda ise, zulüm fiili âyette hangi davranışın niteliği olarak yer almaktadır?

Bu bölümün cümle-i müste'nefe yani yeni ve bir başlangıç cümlesi olduğunu söyleyenlere karşı Razî, "eğer bu şekilde kabul edecek olursak, o takdirde kâfirlerin ancak zalim olanlar olduğunu kabul etmiş oluruz ki, bu doğru değildir. Çünkü zalim olduğu halde, kâfir olmayan insanlar pek tabii olabilir" diyerek, cevaplandırmıştır.¹²⁰

Bir diğer yoruma göre bu son bölüm, anlam ve metin bakımından âyetin devamı durumundadır. Kâfir terimi kavramsal anlamda değil, sözlük çerçevesinde, nankör anlamında kullanılmıştır. Cümlelerin siyaki buna delalet etmektedir. Allah'ın bunca nimetine karşı nankörce tavır takınanların ayrıca bir de şefa'at anlayışları var ki, bu da başlı başına zulümdür. Burada özellikle bu türden bir şefa'at anlayışının zulüm olarak nitelenmesi, bu yolla, hak etmemiş olduğu halde birçok nimetlere nail olanların yanında, yine bu yolla bazen de, hak ettiği halde müstahakkına kavuşamamış ve cezalandırılmış olanlar da bulunabilmektedir.¹²¹

Bir başka yaklaşıma göre ise, bu bölüm, âyetin hitap bölümünden sonra gelen ve emir kipiyle ifade edilen zekâtın verilmesine bigane kalanların gerçekte kâfirler olduğunu ve bu durumun ise fiilen zulüm olduğunu vurgulamaktadır.¹²²

İnfak emrinin yalnız zekâtı mı, yoksa zekâtla beraber diğer tüm nafile infakları da mı ifade eden bir terim olup olmadığı hususu tartışmalıdır. Bu tartışma bizim konumuzun dışında kaldığı için, sadece buradaki infak emrinin hem farz ve hem de nafile olan tüm infak türlerine şamil olduğunu söyleyen müfessirlerin yaklaşımının daha gerçekçi olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü burada infak emrini yerine getirmeyenleri tehditten ziyade, kıyamet gününün şiddet ve dehşetine dair haberler ön plandadır.¹²³ Bu dehşet ve şiddet tablolarını bir tehdit olarak algılayanlar ise, emredilen şeyin; yerine getirilmesi farz olan zekât olduğunu söylerler. Pek tabii ki, buna göre zalimlerin ta kendileri olarak nitelenenler, zekâtı vermeyenlerdir.¹²⁴ Zira Kur'ân'da zekâtı vermemek, kâfirlerin nitelikleri arasında sayılmıştır. (41/6-7)

Netice itibariyle bu âyet iman edenlere -insanların dünyada sıkıntılı anlarında kurtulmalarını sağlayan birçok çıkış noktası arasından en önemlileri olarak bilinen- malın fidye olarak verilmesi, dostluk ilişkisi, itibar sahibi birisinin iltimas ve tezkiyesiyle ve nihayet bir gücün yardımıyla kurtulma gibi tüm kurtuluş yollarının ortadan kaldırıldığını açıklamaktadır.¹²⁵

Sonuç olarak öncelikle belirtelim ki, Kur'ân'ın reddettiği şefaatin geçerli olduğu iddia edilen alan, dünya hayatına dair olduğu düşünülebildiği gibi, asıl ve üzerinde durulması gereken ahiret hayatıdır. Çünkü bütün Kur'ânî ima ve işaretler hemen bütünüyle ahiret hayatını göstermektedirler. Söz ahiret hayatı çerçevesinde dönüp dolaşmakatdır. Kaldı ki şefaet konusu tarihsel olarak Mekke müşriklerinde belirgin olmakla beraber, onlardan önce de sonra da, diğer din ve mezhep sâlikleri tarafından da belirli düzeylerde kabul edilen bir inanç olarak karşımıza çıkmaktadır. Kabul etmek gerekir ki, özellikle ahirette şefaatin geçerliliğine yönelik inanç, nasıl bir Allah inancına sahip olunduğuyla doğrudan ilişkilidir. İnsan şekilci

bir Allah tasavvurunun egemen olduğu hemen her yerde, yarı tanrılara, aracı kurum ve şahıslara ihtiyaç duyulmuştur.

Bu türden bir inancın hâkim olduğu ortamda nazil olan Kur'ân'ın -insanlığa sunduğu ve özünü Tevhid inancının oluşturduğu mesajlarıyla çatışan bu inancın ortadan kaldırılması doğrultusunda- ilgili âyetlerinin kendi içerisinde bir seyir takip ettikleri görülmektedir. Sürecin başlangıcında biraz da kendi içerisinde istihzai bir eda barındıran bir tarzda, şefaatchilerin fayda vermediği, elçilerin hayata ve sonrasına dair söylediklerinin gerçek olduğunun ortaya çıktığı ahiret hayatında, şefaatchi olarak düşünülen yarı tanrıların ortalıkta gözükmedikleri, çünkü bunun bir iftira olduğu vurgulanmıştır. Süreç, bizzat şefaatchi bekleyenlerin gelecekte söyleyecekleri ifadelerle gerçekte böyle bir şeyin olmadığını, candan bir dost ve kayırcının bulunmadığını vurgularken dikkat çekicidir. Konu, Allah'ın bilgisi ve bu bilginin kuşatıcılığı çerçevesinde yoğunlaşır. Bir bakıma şefaatin neden reddedilmesi gerektiği, “*De ki, göklerde ve yerde Allah'ın bilmediği bir şeyi mi O'na haber verebileceğinizi sanıyorsunuz,* (10/18) ifadesiyle ortaya konulmaktadır. Çünkü şefaati, bir bakıma Allah'a bilmediği ve farkında olmadığı bir hususu, O'nun herhangi bir yanlışlık ve haksızlık yapmasına engel olmak için haber vermek demektir.

Bu arada Rablerinin huzurunda toplanmaktan korkan mü'minlerin daha çok takvaya erişmelerini temin etmek için, Allah'ın berisinde geçerli olabilecek veli ve şefaatchinin olmadığı gerçeğini iyice hazmetmelerini sağlamak amacıyla Kur'ân'la Peygamber tarafından uyarılmaları (6/51) gerçekten konunun anlaşılması bakımından dikkate değer bir husustur. Diğer yandan şefaati teriminin sözlük anlamında bulunan çift anlayışını adeta yıkarcasına, ahiret hayatına ulaşmanın görüntüsü olarak, insanın ilk yaratılışındaki gibi, tek başına olacağına yönelik uyarı da (6/94) kayda değer bir husustur. Şefaati anlayışı, Allah'ın ısrarla kişinin bizzat kendi amel ve imanına yöne-

lik vurgularını gözardı ederek, O'nun dinini adeta oyun ve eğlence haline getirmek gibi bir sonuca da götürebilir (6/70). Çünkü ilahi dinde, her bir fert kendi kader-amel torbasını kendi omzunda taşır (17/13), kendi cennet veya cehennemini bizzat kendisi kazanır (2/286). Kimse kimsenin yükünü taşıyamaz (35/18).

Süreç daha ileri bir boyut kazanarak, delaletleri daha kesin olan ifadelerle, ahiret günü, hiçbir şefaatinin olmayacağı, fidye vermek, yardımlaşma ve her türlü pazarlık gibi bu dünya ölçeğinde bilinen ve uygulanan beşeri tüm ilişkilerin ortadan kalktığı bir gün olarak tanımlanmakta, hitap iman edenlere tevcih edilerek böyle bir gün gelmeden önce yapılması gerekenlerin bir an evvel yapılması teşvik edilmektedir.

B. Şefaate İstisna Getirilmesi

1. Şefaate Edecekler (Şâfi') Açısından

a. 44/ Meryem (19): 85-87

يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا * وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ
إِلَى جَهَنَّمَ وَرِثَةً * لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ
الرَّحْمَنِ عَهْدًا *

Allah'tan yana sorumluluk bilinci taşıyanları, onurlu konuklar olarak O sınırsız rahmet sahibinin huzurunda topladığımız gün ve günaha gömülüp gitmiş olanları, sulanmaya götürülen susuz bir sürü gibi cehenneme sürüklediğimiz gün; (Bu Günde, hayattayken) O sınırsız rahmet sahibiyle bir bağ, bir bağlantı içine girmiş olmadıkça kimse şefaatten pay alamayacaktır.

Nüzul açısından 40. tertip olarak 19. sırada ve Mekkî bir surede, şefaate konusunda ilk kez Rahmân'ın katında ahd edin-

miş olanlar çerçevesinde yapılan bir istisna söz konusu olmak-tadır. Murâd-ı ilâhiye ulaşmak düşüncesiyle ilgili âyetleri an-layabilmek için göz önünde bulundurulması gereken hususlar arasında, öncelikle siyak ve sibak ilişkisini tespit gelmektedir. Şefaât için getirilen bu istisna, hangi bağlamda, nasıl bir üslub içerisinde ve hangi terimlerle ifade edildiğini tahlil etmemiz gerekmektedir.

Herşeyden önce bütünüyle sure birbiriyle belirli alakalar çerçevesinde bir bağlam oluşturmuş, 77. âyetten itibaren Ku-reyş müşriklerinin genel anlayışları, isim vermeden ve fakat sözleri nakledilerek belirsiz bir şahıs çerçevesinde eleştiri ko-nusu yapılmıştır. Bağlam bir bütün olarak, özelden genele, ge-nelden özele, hakikati göz ardı etmiş nankörlerin söz, tutum ve davranışlarının ortaya konulmasını hedeflemektedir. Bahis konusu yaptığımız âyetlerde, önce özel fakat müphem bir şa-hıs, daha sonra da ondan hareketle genel anlayışlar ortaya konmuştur.¹²⁶ Buna göre bu şahıs, Allah'ın âyetlerini göz ardı etmekle birlikte, *Şüphesiz bana mal, mülk ve evlat verilecektir*, diyerek, "şayet bu dünyadan sonra hayat olursa, bu dünyada olduğu gibi öteki dünyada da kendilerine mal ve evlat verile-ceğini, kendilerinin Allah katında makbul kimseler oldukları-nı sanan"¹²⁷ tüm Mekke müşriklerinin genel inançlarını tem-sil etmektedir.

Kendisine ahiret hayatında mal ve mülk verileceğini iddia eden kişi ve kişiler bu iddialarının, Allah'ın berisinde edindik-leri yarı ilahların yapacaklarını umdukları aracılıklarıyla ger-çekleşeceğine inanmaktadırlar. Yarı ilahlar onlar için bu dün-yada izzet, onur, statü kaynağı olmuşlar, ahirette de şefaatleri vesilesiyle yardımcıları olacaklardır.¹²⁸ İşte bu anlayış Allah tarafından, *gaybın bilgisine erişmek ya da, Rahman'la bir sözleş-me yapma* olarak karşılık bulmaktadır. Çünkü böyle bir anla-yışa, ancak bu iki yolla ulaşılabilir.¹²⁹ Bunlardan hiçbirisine sahip olmadıklarına göre, bu iddia sahipleri *gaybı* taşlamaktan

başka bir şey yapmıyorlardır.¹³⁰ Hâlbuki yarı ilah olarak kabul edilen bu varlıklar, kendilerine yöneltlen tapınmalardan uzak oldukları gibi, ahirette bu gibi anlayış sahiplerinin de karşılarda olacaklardır (16/86-87; 10/28-29; 46/5-6). İşte şefaât konusu bu bağlamda bahis konusu edilmekte, ahirete dair muhkem ifadelerle, muttakilerin Rahmân'ın huzuruna, mücrimlerin ise cehenneme sevk edilmelerinin anlatılmasından sonra müşriklerin anlayışlarına mukabele bi'l-misil kabilinden¹³¹ ki Arap edebiyatında buna *ihtibâk* denir- Rahmanla bir sözleşme yapmış olmadıkça hiç kimsenin şefaate malik olamayacağı belirtilmektedir.¹³² *Malik olma* fiilinin bağlam çerçevesinde faili, kendilerinden şefaât umut edilen yarı ilahlardır.¹³³ Burada tanrı diye tapılanların melekler, ruhsal varlıklar olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Arapların, melekleri Allah'a eş koştuklarını ve şefaâtlarını umduklarını biliyoruz.¹³⁴

Bununla birlikte en genel ifade ile ilah, Allah'ın berisinde kendilerine içten bağlanılan her türden varlık için kullanılır.¹³⁵ Kur'ân'da ahirete dair muhkem ifadeler ise, orada mutlak egemenlik sahibinin Allah olduğunu ve asla bir başka varlığın aracılık yapamayacağını müteaddit yerlerde ortaya koymaktadır. Kur'ân, Allah'ın bu doğrultuda herhangi bir kimseye söz verdiğinden de bahsetmez.

Burada *yemliküne* fiilini, failinin kendilerinden şefaât umulan ilahların dışında arayan müfessirlerin yanılgıları, ön yargı ile şefaât anlayışlarına bütünüyle inanmış olmaları sebep olmaktadır. Çünkü burada sözün akışı ve üslubu, şefaatin olacağını değil, hiçbir zaman olmayacağını kendisine ait bir tarzla ortaya koymaktadır. Âyetlerin konusu, şefaatin olup olmayacağına dair yeni ve orijinal bir bilgi sunmak değildir. Tam tersi, yanlış Allah tasavvurlarından kaynaklanan ve ahiret hayatını kendilerine göre şekillendiren Mekke müşriklerinin bu sakim anlayışlarını söz konusu ederek, gerçek ve sahih bir Allah ve ahiret tasavvuru oluşturmaktadır. Dikkat edilecek olursa,

burada şefaât konusunda, müttakilerin Rahman'ın sınırsız merhametine, mücrimlerin -ki bu sıfatı biraz önce bahis konusu yaptığımız sakîm Allah ve ahiret anlayışları ve buna bağlı olarak oluşturdıkları yarı ilah sistemi sebebiyle hak etmişlerdir- sulanmaya götürülen susuz bir sûrû gibi cehenneme sevk edilmelerinden hemen sonra bahsedilmektedir.

Mücrimlerin bu şekilde cehenneme sürüklenmelerinin en önemli sebeplerinden birisi olarak, böylesine bir şefaât anlayışlarının var olması gösterilmektedir. Daha sonrada göreceğimiz gibi, 87. âyette söz konusu olan istisna, istisna edilen hususun gerçekleşeceğine delalet etmesi bir yana, tam tersine, böyle bir durumun asla olamayacağını son derece güçlü bir ifade ile ortaya koymaktadır. Aynı zamanda bu ifadede, ilahi bir öfke sezinlemek de mümkün. Bu öfke özellikle, kendisine mal ve evlat verileceğini iddia eden inkârcıya karşı ilahi tavır alışıta kullanılan ve açıkça ilahi bir öfke görülen, *yoksa o gaybın bilgisine mi ulaştı, yoksa Rahman'dan bu doğrultuda söz mü aldı*, ifadesinin aynısıdır. Mücrimlerin cehenneme sevk edilmelerini takiben, onların mevcut şefaât anlayışlarının yerilmesi çerçevesinde tekrar, *Rahman'dan bu doğrultuda söz almadıkça şefaât yetkisine malik olunamayacağının* ifade edilmesi, gizli bir öfkeyi de içinde barındırmaktadır.

Yine bu âyetlerde, diğer yerlerde de tekrarlanan muhkem bir husus; yani herkesin ahirette tek fert olarak ve her türlü dünyevi alaka ve bağlardan soyutlanmışlık haline işaret edilmektedir.

Burada dikkatimizi çeken bir başka husus da, muttakiler için çıkacakları huzurun, Rahmân olarak nitelendirilmesidir. Allah'ın nice isim ve sıfatları arasında, sadece kendisine ait olan ve bir başkası için asla kullanılmayacak olan Rahmân sıfatının tercih edilmesi, O'nun huzurunda başka merhamet sahiplerini aramanın ne denli yanlış bir şey olduğunu ihsas ettirmektedir.¹³⁶

Nihayet bu âyetlerle vurgulanan asıl amaç, müşriklerin kendilerine şefaate edeceklerini sandıkları tanrılarla ilgili tasavvurlarının bir vehimden ibaret olduğu hususudur. Çünkü böyle bir durumun gerçekleşebilmesi için, Allah'ın ahiret hayatında geçerli olacak şekilde bu doğrultuda söz vermiş olması gerekirdi. Çünkü bu yetki sadece O'na aittir. O ise, bu doğrultuda hiç kimseye herhangi bir söz ve yetki vermemiş, ayrıca kendi otorite ve yetkisini hiç kimseye paylaşmamıştır. Burada istisna edatından sonra söz konusu olan *ahd*, konuyla ilgili Kur'ân'ın değişik yerlerinde geçen *izin* ve *emr* terimleriyle aynı hususa işaret etmektedir.¹³⁷ Bundan dolayı Mevdudî, *Rahman'dan ahd almış* olanlar ifadesini *izin* olarak anlamış ve şu notu düşmüştür: “Bu, iki noktayı ifade etmektedir 1. Şefa-at ancak Rahman'dan *izin* alabilen, yani dünyada Allah'a inan-an ve onun bağışlamasına layık hale gelen kimse için geçerli olacaktır, yani sadece böyle bir kimse için şefaate edilecektir. 2. Sadece Rahman'ın *izin* verdiği bir kimse başkaları için şefaate edebilecektir, kişilerin hiçbir sebep olmaksızın şefaate kabul ettikleri kimseler değil.¹³⁸ Mevdudî, ilgili ayetleri şefaatin gerçekleşeceği genel kabûlünden değil de, şefaati kendi tarihsel bağlamında değerlendirmiş olsaydı, bunun olacağını değil, tam tersine istihzâî bir üslub içerisinde reddedildiğini görmüş olacaktı. Halbuki onun ileri sürdüğü, hem şâfii, hem de meş-fû için Allah'ın *izin* vermesi ise, şefaate denilen uygulamanın neye tekabül ettiği sorusu cevapsız kalmaktadır.

b. 45/ Tâhâ (20): 109-110

يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ
قَوْلًا * يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا *

O Gün, hakkında sınırsız rahmet sahibinin *izin* verdiği, sözünden hoşnut olduğu kimseden başkasına, kayırmanın, arka

çıkmanın bir yararı olmayacaktır. Çünkü O, insanların gözleri önünde olanı da, onlardan saklı tutulana da bütünüyle bilmektedir, ama onlar Allah'ı bilgice asla kuşatamazlar.

Konu bağlamı diğer yerlerde olduğu gibi, burada da kıyamet sahneleridir. Bu sahneler arasında Allah'ın yegâne oluşu temasının işlenmesi çerçevesinde yer verilen şefaât konusuna, -O'nun iznine bağlı olmasına ek olarak- sözünden razı olacağı kimse nitelemesi ile yeni bir kayıt getirilmiştir.

İzne bağlı ve sözünden razı olma şartının, şefaât edenle mi (şâfi') yoksa şefaât edilenle mi (meşfû') ilgili olduğu tartışmalıdır. Çünkü âyetin lafzı, her ikisine de işaret edebilecek mahiyettedir. Ancak şâfiî için olması daha uygun görünmektedir. Nitekim ilk dönem müfessirleri bu doğrultuda yorumlamışlardır.¹³⁹

Bu pasajlarda da, Mekke müşriklerinin konuyla şefaâtle ilgili inanç ve kanaatlerinin yerilip, bu beklentilerinin asla gerçekleşmeyeceği ortaya konulurken, bir bakıma bunun nedeni de açıklanmıştır: Çünkü O, insanların gözleri önünde olanı da, onlardan saklı tutulana da bütünüyle bilmektedir, ama onlar O'nu bilgice asla kuşatamazlar (20/110). Allah'ı bilgice asla hiç kimse kuşatamaz. Ancak burada bilhassa vurgulananlar "Melekler"dir. Çünkü Mekke müşrikleri daha önce de ifade edildiği gibi, Allah'ın kızları olarak andıkları meleklerin sembolü olan putlar yapmış ve "bunlar Allah katında bizim şefaâtçilerimizdir" (10/18), demişlerdir. Onların bu inançlarının ne kadar yersiz olduğu, Allah'ın ilim sıfatı hatırlatılarak ortaya konmuştur: "Allah kullarını bilgi açısından kuşatmıştır, ancak kulları O'nu bilgice kuşatamazlar. Allah gözler önünde bulunanı da, saklı olanı da bilgice kuşattığı halde, kendilerine şefaât talebiyle ibadet edilen melekler, bilgi açısından Allah'ı asla kuşatamamaktadırlar. Bu bir nakısadır. O halde bu eksikliklerine rağmen, kendilerine nasıl ibadet olunabilir? Öyleyse ibadet ancak, gökte ve yerde kendisine hiçbir şey gizli kalmayan için yapılmalıdır."¹⁴⁰

İzne bağlı şefaate bahsinden sonra Allah'ın ilmine yapılan atıf, O'nun izninin işaretini etmektedir. Buna göre şefaate dair izin, ilgili kişinin iman, amel ve davranışlarının Allah'ın ilminde onu affetmeyi gerektirecek bir düzeye gelmiş olmasına bağlıdır.¹⁴¹ İnsanların affedilmeleri veya azap edilmeleri doğrultusunda önceden Allah'ın belirlediği temel ilkeler geçerlidir. Bunlarda herhangi bir değişiklik olmayacaktır. Mekke müşrikleri ise, bu ilkelerin ötesinde kendi zan ve kuruntularıyla oluşturdukları daha farklı ilkeleri adeta dayatmaktadır. Allah ise, ısrarla kendi iznine, yani başlangıçta belirlediği ilkelerine dikkat çekmektedir. Bu ilkeler ise, daha önce gördüğümüz muhkem âyetlerle ifade edilen gerçeklerdir.

Bu âyeti kerimede şefaatin neden kısıtlandığı anlatılmaktadır: İster melek olsun, ister Peygamber ve ister evliya; kimlerin, Allah'ın huzuruna nasıl bir dosya ile geldiklerini bilemezler. Bu zatlar, kimin dünyada ne yaptığını, nasıl bir karaktere sahip olduğunu ve Allah'a nasıl bir hesap vereceğini kestiremezler. Çünkü onlarda Allah'ın sahip bulunduğu bilgi kaynakları yoktur.¹⁴² Tefsirinde yaptığı yorumunda ise Mevdudi, şefaate ilgili olarak, sınırsız bir özgürlük olması halinde, insanın yaratılış amacının tamamen anlamsız hale geleceğini belirtir. Ona göre bu âyet, şefaate kapısını bütünüyle kapatmıştır. Ancak bu ifade-den sonra Mevdudi, kafa karışıklığının tipik bir örneği olabilecek şu açıklamayı yapmaktadır: Salih insanların, bu dünyada yaptıkları gibi ahirette de diğer insanlara sempati göstermelerine izin verilmiştir. Fakat bu insanlar da şefaate için önceden Allah'ın iznini almalı ve doğru bir şefaatte bulunmalıdırlar.¹⁴³

c. 58/ Sebe' (34): 23

وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ حَتَّىٰ إِذَا فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ*

Allah katında, kendisinin izin verdikleri dışında hiç kimsenin şefaati fayda vermez; kalplerinden son saatin korkusu atılınca onlar, o yeniden dirilenler, birbirlerine dönüp soracaklar: Rabbiniz sizin için neye karar verdi? Ötekiler, doğru ve hak edilmiş olana (Hakk); O, yücedir ve büyüktür' diye cevap verecekler.

Izne bağlı şefaate yer veren bu âyetler de, Mekke müşriklerinin yarı ilah anlayışlarının eleştirildiği, ne denli temelsiz olduğu adeta bir ara cümle gibi bahis konusu edilmesi ve siyak ve sibak tespiti, bir hitap şeklinde gerçekleşen bu ilahi konuşmayla ne kastedildiğini doğru olarak anlamak bakımından son derece önemlidir.

Öncelikle şefaate konusu, ahiret hayatının temel ritüellerinden birisi olarak değil, dünya hayatında insanların işledikleri zulüm içerikli davranışlarını kamufler etmek ve hak etmedikleri birtakım imtiyazlar elde etmek için başvurulmuş bir yöntem olarak şefaate ahirette kurtulacaklarını zanneden müşriklerin inançlarının geçersizliğini anlatmak amacıyla gündeme getirilmiştir. **Bir başka ifade ile burada şefaate konusunda yapılan olumsuz istisna, şefaatin fayda verip-vermemesi açısından değil, olup-olmaması açısından**dır. Bu ayırım son derece önemlidir. Buna göre fayda veren veya vermeyen şefaatten değil, şefaate olgusunun bizzat kendisinin varlığından söz edilmektedir ve tabiatıyla izne bağlı olarak reddedilmektedir.¹⁴⁴

Bu noktada, müfessirlerimizin önemli bir bölümünün ilgili ayetleri dünya hayatına dair yorumladıkları dikkate alınarak, siyak ve sibak tespitinden hareketle, **hangi zemin üzerinde ne söylendiğinin ve bu söylenenin ne ile alakalı olduğunun ortaya çıkarılması gerekmektedir.** Herşeyden önce, 21. ayette insanın içerisinde bulunduğu beşerî alanın, tüm unsurlarıyla bir sınanma vesilesi olduğu, bu sınanmanın konusunun ise, ahiret hayatına inanmak veya ondan yana kararsızlık

içerisinde olmak şeklinde ortaya konmaktadır. Demek ki; il-kesel olarak bir Allah düşüncesine sahip Mekke müşriklerinin bu inançları, onları sağlıklı bir ahiret inancına ulaştıramamıştır. Böyle olunca da, birtakım yarı ilahların gölgesine sığınmaya ihtiyaç duymuşlardır. Bu ise, âyetler tarafından açıkça şirk olarak adlandırılmış ve geçersizliği ilan edilmiştir.

Öyle ise bu noktadan hareketle, ilgili âyetlerin gündeme getirdiği şefaât ve sonrasına ait diyalogların, ahiret atmosferinde gerçekleşeceğini söyleyebiliriz. Bu nokta son derece önemlidir; çünkü bundan sonra söylenecek olanlar, şefaatin “ahirette” gerçekleşeceği ön kabulüyle düşünülerek söylenen şeyler olacaktır.

Yukarıda da belirtildiği gibi, Mekke müşriklerinin Allah'ın berisinde (dünunda) ilah olarak kabul ettikleri ve *ellezîne* ismi mevsulü ile işaret edilenler, canlı ve akıl sahibi varlıklardır¹⁴⁵ ve bunlar meleklerdir.¹⁴⁶ Bu durum, surenin 40-42. âyetlerinde daha belirgin olarak yer almaktadır. Çünkü bu varlıklara ibadetin nedeni, kendilerinden muhtemel zararları gidermeleri ve birçok faydaların elde edilmesini sağlamalarıdır.¹⁴⁷

Bu talep, son derece geneldir, her yer ve her durum için söz konusudur. Bundan dolayı da, muhayyel güç vehmine dayalı bu taleplerin geçersizliği ortaya konulurken, genellik ifadesi olarak *gökler ve yer* tabirlerine yer verilmiştir. Bu, ilah olarak kabul edilen varlıkların gökler ve yeryüzü dışında diğer yerlerde kendilerinden beklenen rolleri yerine getirebilecekleri anlamında değildir.¹⁴⁸ Bir başka açıdan, gökler ve yeryüzü ifadesinin özellikle kullanılmış olması, bütün bunların yönetimi, Rabb olanın tasarrufları arasında yer almış olmasıdır.¹⁴⁹ Göklerin ve yeryüzünün tasarruf ve tedbiri yegâne Rabb olan Allah'a ait olduğu ve hiçbir varlığın bu hususta kendisine ortak olmasının mümkün olmadığı gibi, aynı şekilde Allah'ın Rablığına tekabül eden şefaât konusunda da hiç kimse O'nun ortağı ve yardımcısı olamaz.

Oluşturulan tabloda ilginç bir şekilde, yarı ilahların göklerde ve yerde etki ve yetkilerinin asla olamayacağı vurgusundan hemen sonra, talep edilip gözlenen şefaât ümitlerini de geçersizliği, diğer pasajlarda olduğu gibi, *izne bağı istisna* ile ortaya konmuştur. Ancak burada konumuz açısından dikkate değer bir diyaloga yer verilerek, bir bakıma *izne bağı istisna*nın neye tekabül ettiği açıklanmıştır.

Kalplerinden korku atılınca onlar, soracaklar: Rabbiniz neye karar verdi? Ötekiler, “Doğru ve hak edilmiş olana; O, yücedir ve büyüktür!” diye cevap verecekler. Son derece veciz ve zamirlerle ifade edilen diyalogda, zaman, mekân ve muhatapların belirlenmesi *tefsir* olarak kabul edilse bile,¹⁵⁰ Rabbin verdiği kararın, kendi yüce ve büyüklüğüne paralel bir tarzda *Hakk* olarak deklere edilmesi, konumuz açısından birçok sorunun cevabının ortaya çıkması anlamına gelmektedir.

Bilindiği gibi *Hakk*; her şeyin kendisi için belirlenmiş çizgi-de gerçekleşmesidir.¹⁵¹ Bir başka tanıma göre ise, bir şeyin kendisi için vacip ve sabit olan şeydir.¹⁵² Esasen Kur'ân'ın ortaya koyduğu dünya görüşünün belki de en temel ilkesi *Hakk*'tır.¹⁵³ Allah, her zaman ve her yerde *Hakk* olarak, hep hakkı gerçekleştirir. Bu O'nun büyüklüğü ve yüceliğinin tabii bir tezahürüdür. Çağdaş Kur'ân yorumcusu Muhammed Esed'in de dediği gibi, Allah'ın söylediği söz hakla, verdiği hükm hakikatle, yani Allah'ın şefaate izin verip vermemesi konusundaki kararı -ki O'nun, söz konusu insanı temize çıkarmayı kabul edip etmemesi ile eş anlamlıdır- mutlak hakikatle ve adalet ile uyumlu olacaktır.¹⁵⁴

Bazı inüfessirlerimizin bu diyalogun melekler arasında ve vahyin nüzulü sürecinde gerçekleştiğine dair yorumları¹⁵⁵ siyak ve sibak bağlamıyla örtüşmemektedir. Burada gündemde olanlar, seçkin ve saygın varlıklar arasından edindikleri yarı tanrılardan şefaât bekleyen insanlardır. Atmosfer, bu beklentinin en uç noktada geçerli olduğu alan olarak mahşer; yani ye-

niden dirilme sonrasıdır.¹⁵⁶ Bu tablo, çağdaş Kur'ân yorumcularından Seyyid Kutub'un edebi bir üslupla dile getirdiği gibi, "gerçekten müthiş ve tüyler ürperticidir. *Nihayet kalplerinden korku giderildiği zaman...* Bu, şiddetli ve çetin bir güne ait bir manzaradır... insanların yeniden diriltilecekleri... Hem şefa-atçı olarak kabul edilen ve hem de şefa-at bekleyenlerin, Allah'ın kendi yüce makamından şefa-at için izin vermesini dört gözle bekledikleri... İşte bu zatlar ve izin bekleniyor... ve bekleyiş uzuyor... herkes korku ve ürperti içinde ses seda çıkarmadan bekliyor... Kalpler çarpıyor, korku ve huşû içinde, celal ve ikram sahibi yüce Allah'tan sâdır olacak izni bekliyor..."¹⁵⁷ İşte bu anda gelen cevap, herkese hak ettiğinin verilmesidir. O gün her insan kazandığının karşılığını görür: O gün hiçbir haksızlık yapılmaz. Şüphesiz Allah hesabı çabuk görür (40/17). Bunun ötesinde, özellikle Buhari ve Tirmizi'nin tahriç ettiği bazı hadislerin, bu âyetlerin tefsiri doğrultusunda uyarlanarak yapılan şerhleri, Tahir b. Âşûr'un da belirttiği gibi, âyetleri bağlamından koparan zorlamalardır. Buna da ihtiyaç yoktur.¹⁵⁸

Burada, Allah'tan sâdır olan *Hakk* sözünün, kelimenin Kur'ân'ın bütünlüğünden koparılarak sadece şefaate izin çıkması anlamında anlaşılmasının, şefa-at uygulamasının her halükarda gerçekleşeceğine bir ön kabul ile inanmaktan ve özellikle izin kavramının anlamının daraltılmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz.

d. 63/Zuhrûf (43): 86

وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ
بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ*

O'nun dışında tapmakta oldukları şefaatte bulunmağa malik değildirler; Ancak kendileri bilerek hakka şahidlik edenler başka.

Bu âyetlerde de, şefaate temas eden diğer ayetlerde olduğu gibi Allah'ın ulûhiyetine yönelik müşrikçe düşüncelerin eleştirisinin yapıldığı ve insanları bu tür yaklaşımlara sevk eden muhayyel argümanlardan birisi olarak geliştirdikleri şefaate anlayışının Kur'ân'ın kendi üslubu doğrultusunda geçersizliğinin ortaya konulduğu görülmektedir. Şefaate düşüncesiyle şirk arasındaki ilişkinin, Allah'ın ulûhiyetinin bütünüyle kabulü veya reddi noktasında çakıştığını, bu bağlamdan hareketle söyleyebiliriz. Kaldı ki surenin bütününde bu havayı sezinlemek mümkündür. 15. âyetinde müşriklerin, *kullarından bir kısmını, Allah'ın bir cüzü kıldıklarına* temas edilir. Bu âyet, müfessir Razi'nin ifadesiyle, *O'nun ulûhiyetinden bir parçayı O'nun tarafından yaratılan bazı varlıklara yakıştırdıklarını*¹⁵⁹ ortaya koymaktadır. Bu varlıkların özellikle melekler olduğu, melekleri kız olarak tasavvur ettikleri, erkekleri kendilerine, kızları da Allah'a nispet ettikleri hususları surenin, 16, 19. âyetlerinde yer almaktadır.

Şefaatten söz edilen 86. âyette önce yine onların benzer inançlarına kısa bir atıf yapıldıktan sonra, tevhide dair en temel ilahi hüküm ortaya konulmaktadır: *Gökteki İlah da yerde ki İlah da O'dur. Göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin mülkü-kendisine aittir.* (43/84–85) Dikkat edilirse şefaate konusu, Allah'ın her halükarda ve her yerde yegâne ilah olduğu vurgulandıktan sonra bahis konusu edilmekte ve bu dünyaya mahsus O'nun yasalarının geçerli olduğu gibi, ahiret hayatında da şefaate dair ilkelerinin aynı şekilde geçerli olacağı hatırlatılmaktadır. Buna göre; şefaate edecekleri düşüncesiyle Allah'ın berisinde yarı ilah olarak kabul edilen melekler veya diğer seçkin varlıklar, hiçbir şeye malik değildirler. Eğer kendilerine yapılacak şefaate kurtulacaklarını sanan ve bunun için yarı ilah edinen kimseler varsa, bu tür kimselerin bilmeleri gereken husus; ahirette kurtuluşun ancak, yeryüzünde Allah'ın yegâne ilah olduğuna, bilinçli ve kararlı bir tavırla ta-

nıklık etmekle mümkün olacaktır. Bu ise, Allah'ın ahiret hayatına dair muhkem ifadelerle ortaya koyduğu ilkelerin, her halükarda ve herkes için geçerli olduğunun bir diğer ifadesidir.

Tefsirlerde âyetlerin iniş sebebi olarak anlatılan hâdiseler de, bu anlamı güçlendirmektedir. Rivayete göre Nadr b. Haris ve etrafındaki bir grup insan, "Eğer Muhammed'in söyledikleri doğru ise, biz Melekleri kendimize veli ediniriz, onlar şefaate konusunda Muhammed'den daha layıktırlar" demeleri üzerine nazil olmuştur.¹⁶⁰ Buna göre Allah'ın berisinde sığınılıp yalvarılanlar meleklerdir ve bu sığınmanın gerekçesi ise, şefaati-ne nail olmaktır. Onlara söylenen ise; şefaate eğer bir kurtuluş ifadesiyse bu kurtuluşun, ancak kişinin *bilinçli ve yüksek bir duyarlılıkla, hakikate tanıklık yaparak* bu dünyada yaşadığı hayatıyla, kendi çabasının bir sonucu olarak mümkün olacaktır.

Bu noktada, âyetteki vurgunun, *bilerek hakka tanıklık yapmak* üzerinde olduğunu göz ardı eden ve anlamı, tamamen şefaate hamleden müfessirler, *bilerek hakka tanıklık yapma* istisnasını kendilerine sığınılan varlıklara izafe ederek -farkında olarak veya olmayarak- sanki burada bahis konusu olan problemin, ilah edinenlerle ilgili değil de, ilah edinilen varlıklarla alakalı olduğu sonucuna varmışlardır. Bu anlayışa göre; Allah'ın berisinde yarı ilah kabul edilen varlıklardan sadece, bilerek hakka tanıklık yapan melekler, İsa, Üzeyir gibi seçkinler şefaate muktedir olacaklardır.¹⁶¹ Hâlbuki âyetten böyle bir sonuç çıkarılacaksa, bu doğrultuda bir ilahi açıklama yapılmasına gerek yoktur. Çünkü zaten, daha öncede açıklandığı ve müfessir Taberî'nin de isabetle kaydettiği gibi¹⁶² müşrikler, şefaati-lerini ümit ederek melekleri yarı tanrı edinmişlerdir. Bu inançlarını somutlaştırmak için de, onların sembolü olarak birtakım putlar yapmışlar ve onlara tapınmışlardır.

Sonuç olarak biz bu âyetten şunu anlıyoruz: Bu âyetlerde ilahi muradın müdahale edip, tashih ettiği husus; ulûhiyet dü-

şüncesinde yoğunlaşmakta, Allah'ın yegâne ve tek ilah olduğunun sadece sözle ifadesinden öte, yaşanan bir gerçeklik haline getirilmesidir. O'na ortak koşulan varlıkların şu veya bu nitelikte olması, şirkin iğrençliğini ve yıkıcılığını ortadan kaldırmamaktadır. Bu çerçevede bizim ilahlarımızla, ötekilerin ilahları arasında fark yoktur. Problem de zaten, ilah edinilen yaratılmış varlıklarda değil, onların gönüllü kullarındadır.

e. 87/ Bakara (2): 255

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ*

Allah, kendisinden başka ilah yoktur; her zaman diridir, bütün varlıkların kendi kendilerine yeterli yegane kaynağıdır. Ne uyuklama tutar O'nu, ne de uyku. **Yeryüzünde ve göklerde ne varsa O'nundur. O'nun izni olmaksızın nezdinde şefaate edebilecek olan kimdir?** O, insanların gözlerinin önünde olanı da, onlardan gizli tutulana da bilir; oysa O dilemedikçe insanlar O'nun ilminden hiçbir şey edinemez, hiçbir şey kavrayamazlar. O'nun sonsuz kudreti ve egemenliği gökleri ve yeri kaplar ve onların korunup desteklenmesi O'na ağır gelmez. Gerçekten yüce ve büyük olan yalnızca 'Odur.

Burada söz konusu edilen şefaate meselesi, her ne kadar izin doğrultusunda istisna edilmiş görünse de gerek bağlam ve gerekse üslub açısından tahlil edildiğinde, daha önce incelediğimiz şefaati bütününüyle reddeden, 254, 48 ve 123. ayetler beraber mütalaa edilmesi daha uygun görülebilir. Ancak biz -

özellikle popüler anlayış çerçevesinde şefaatten söz edildiğinde- izne bağlı istisna intibahını veren bir âyet olmasından dolayı bu âyeti, bu bölüm içerisinde değerlendirmek istedik.

Bağlam açısından bakıldığında şefaate bahsine, Tevhid inancının gerçekten en üst düzeyde konu edildiği bir atmosferde yer verilmektedir. Ancak bu yer verme, olumlu ve kabul edilebilir bir anlayış olduğundan dolayı değil, bilakis konuyla alakalı en sert ve meydan okuyan bir tarzla reddetme amaçlı olarak gerçekleşmiştir. Çünkü cümledeki soru ifadesi, bilinmeyen bir hususun ortaya çıkarılması anlamında değil, şefaate dair bu anlayışın bütünüyle reddedilmesi ve yokluğa mahkûm edilmesi maksadıyladır.¹⁶³ Reşid Rıza'nın da dediği gibi, Âyetü'l-Kürsî olarak bilinen ve Tevhid açısından en temel esaslara yer aldığı bu âyet içinde Allah; göklerde ve yerde olanların bütünü'nün egemenliği altında, koyduğu yasalara ve iradesine zorunlu olarak boyun eğen kulları olduğu, kendisinin ise; tüm varlıkların hem mevcudiyetlerinin korunması ve hem de işlerinin yerine getirilmesinde yegâne tasarruf sahibi iken, O'nun katında, O'nun iznine rağmen; hikmetini ve uyguladığı yolunu ve vahiyle bildirdiği prensiplerini göz ardı ederek, kişiliğini batıl inançlar ve alçaltıcı davranışlarla yok eden ve yeryüzünü fesada uğratan kimselerin cezasını yüklenecek olanın kim olduğunu sorarak, adeta meydan okumaktadır.¹⁶⁴

Benzer açıklamalara yer veren Hamdi Yazır'ın haklı ve isabetli olarak bu noktada söylediklerini göz ardı etmek bir eksiklik sayılabileceği düşüncesiyle, kısmen sadeleştirerek kaydetmek istiyoruz: "Kimin haddi ki Allah'ın izni olmaksızın huzuru kibriyada şefaate edebilsin!... Binaenaleyh bizzat O'nun izni emri olmadıkça herkes başından korkmadan nasıl şefaate kalabilir. Herhangi bir şeyde velev cüz'î bir tasarrufa kimin salahiyeti olabilir, meğerki onun izn-ü emrini almış sevgililerden olsun. Bilindiği gibi şefaate, makam ve itibar sahibi birinin daha alt bir diğeri hesabına rica ve niyaz ile yardım ederek onu koruması al-

tına alması demektir ki, bu bir meçhulü ortaya çıkarmak veya bir arzuyu izhar ile bir dostluk manasını ifade eder. Bunu da kendini ve haysiyetini bilen ve kendisine şefaate edilene (meşfua), kendisine karşı şefaate edilenden (meşfû minh) daha fazla bir alakası bulunan ve zarar vermeyeceğinden emin olunan kimseler yapabilir. (Yani şefaate eden kimse, o şefaate edilen kişiye Allah'tan daha fazla yakın olan ve güvenilen kimsedir. Y.D) Hâlbuki ilahi egemenliğe ait olan şu mahlûkattan herhangi birine Allah'tan ziyade dostluk kurmaya ve ona bilgiçlik satmaya ve ilerisini gerisini tamamen idrak etmeden ve önünü ardını saymadan huzuru ilahide kendine bir paye verip şefaate kalkışmak; gerek şefaate eden ve gerekse kendisi hakkında şefaate edilen için ne kadar tehlikelidir. Eğer Allah bildirmemiş ise, şefaate edecek olanın hali şefaate edilecek olandan daha ziyade endişeye şayan olmadığı nereden bilinebilir? Bu hal içinde vелеvki Melekler ve Peygamberlerden olsun, kimdir o ki, Allah'ın bu doğrultudaki azap ve sıkıntıyı ortadan kaldırmaya yönelik ilahi izni olmadan, önünü ardını saymayıp Allah'ın kullarına Allah'tan ziyade dostluk kurmak salahiyetini kendinde görsün de şefaate cüret edebilsin.”¹⁶⁵

Bu âyetlerde bilhassa Tevhid düşüncesinin en genel çerçevede ifade edilip, şirk inancının bütûn unsurlarıyla iptal edilmesi esnasında O'nun izni olmaksızın nezdinde şefaate edebilecek olan kimdir? tarzındaki bir ifade ile, şefaate düşüncesinin bir şirk unsuru olduğu da ortaya konulmuş olmaktadır. Çünkü şefaatele yapılmak istenen delalet eylemi, ancak birbirine müsavî ve akran olan iki kişi arasında olabilir. Hâlbuki Allah'ın hiçbir yerde ve hiçbir şekilde eşi, dengi, akranı, benzeri yoktur. Nitekim; yeryüzünde ve göklerde ne varsa O'nundur, cümlesinden hemen sonra her türlü şefaateçinin reddedilmesi, reddedilen ve edilmeyen tüm şefaateçilerin de Allah'ın hükümlerine ve denetimi altında olduğunu ifade etmektedir.¹⁶⁶ Ayrıca şefaate dair meydana okumanın akabinde, O insanların gözlerinin önünde olanı da, onlardan gizli tutulânı da bilir, cümlesi, bunun

gerekçesini ortaya koymaktadır. Bu da Allah'ın engin bilgisi-
dir. Çünkü Allah ki, yalnız O'dur her türlü gizli ve gizlinin de
gizlisini bilen. Ve O'nun bilgisi herhangi bir vasıta ile değil,
bizzat kendisinden kaynaklanmaktadır. Bu doğrultuda, hem
şefaatinin ve hem de şefaate edilenin ne kazandığını ve ne kay-
bettığını, neyi hak ettiklerini en iyi bilen O'dur. Hâlbuki şefa-
atçi oldukları vehmedilenler her kim ise; bilgileri de, güçleri
de sınırlıdır.¹⁶⁷

Bu âyette yer alan istifhamın, sözü edilen konunun redde-
dilmesi doğrultusunda inkarî olduğunu gösteren karîne, *illâ*
istisna edatıdır. Buna göre maksat, Allah'ın büyüklük ve aza-
metini açıklamak, Onun huzurunda şefaate veya başka yollarla
dilediği gibi tasarrufta bulunabilecek O'na denk ve müsavî
hiçbir varlığın olmadığını beyan etmektir. Özellikle burada
da, diğer yerlerde olduğu gibi, şefaateçi olarak vehmedilen ve
tasarrufları reddedilenler Melekler ve Peygamberlerdir.¹⁶⁸
Çünkü bu anlayış, öldükten sonra dirilmeye inanan ve kurtu-
luşa Meleklerin veya Peygamberlerin şefaatiyle erişeceklerine
inanan insanlara aittir. Ayrıca akıllılar için kullanılan *men zâ*
işaret ismi de buna delalet etmektedir.¹⁶⁹

2. Şefaate Edilecekler (Meşfû') Açısından

a. 23/Necm (53): 26

وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ
بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى *

Çünkü göklerde ne kadar çok melek olsa da, onların şefaati
hiç kimseye en ufak bir fayda sağlamayacaktır; meğerki Allah di-
lediği ve razı olduğu kimse için şefaate izni vermiş olsun.

Denebilir ki, Kur'ân'ın nüzûlü sürecinde Mekke müşrikle-
rinin şefaate ve melek ilişkisine dair inançlarının en açık ifadele-
ri ve bundan dolayı da şefaate inancının niçin Kur'ân'da ko-

nu edildiğinin gerekçesi anlaşılır bir formatta bu surenin ilgili âyetlerinde ortaya konmuştur. Öncelikle bahis konusu yaptığımız âyetlerin yer aldığı erken dönem nazil olan surelerden birisi olan Necm suresi, Mekkelilerin sosyal hayatlarının merkezinde bulunan ve onların dünya görüşlerinin belirlenmesinde odak bir noktayı ifade eden üç ana putu doğrudan gündemine alarak, bağhılarının bunlarla ilgili gönüllerinde yer alan inançlarını gerekçeleriyle birlikte ortaya koyduktan sonra, bu inançların gerçeğin karşısında neye tekabül ettiklerini son derece çarpıcı ifadelerle ortaya koymuştur. Öncelikle burada dikkati çeken ilk husus, bu konu, o an gerçekleşmiş herhangi bir olay veya soru çerçevesinde gündeme alınmamış, doğrudan, *eferaeytum* şeklinde genel bir ifadeyle, Kur'ânî dünya görüşünün ortaya çıkarılması doğrultusunda söze girilmiştir: *Hiç düşündünüz mü/ Siz de gördünüz değil mi/ Ne dersiniz Lât ve 'Uzzâ'ya? Ve (üçlünün) üçüncüsü ve sonuncusu olan Menât'a?*

Bu ifadelerde yanlış bir inancın tashihinin yanında, geçmişe yönelik biraz da azarlama ve kınama sözkonusudur.¹⁷⁰ Ayrıca bu ifade, Lât, Menât, Uzzâ inancının derin bir sapkınlık olduğu, bunun ötesinde bu denli bir başka sapkınlığın düşünülmemeyeceğini ihsas ettirmektedir.¹⁷¹

Çok tanrıcılığın ve buna bağlı olarak sosyo-ekonomik dengesizliğin hâkim olduğu bir toplumun sorularına ve sorunlarına cevap çerçevesinde, Tevhid inancını merkeze alarak yeni bir dünya görüşü ortaya koyan ilahi mesajın, bu inancın karşısında yer alan düşünce ve eylemleri konu edinerek detaylı tahlillerle bunları devre dışı bırakması kendisinden beklenen tabii bir tutumdur. Bu doğrultuda Kur'ân, toplumun sosyal ve ekonomik sınıflara ayrılmasının genel geçer vasıtası olan çok tanrıcılığı ve bunun gerçekliği konusunda doğrudan açıklamalar yapmaktadır. Bu açıklamalara göre Mekke müşriklerinin zihninde bir Allah inancı bulunmaktaydı. Ancak bu inanç, bir sıkıştırma halinde, akıl ve fitratlarının gereği olarak ikrara

mecbur kaldıklarında, bir ölüm kalım durumunda ortaya çıkmaktaydı. Fakat Allah onların fiili yaşayışlarında *lafz-ı bî medlûl* idi, yani onlar fiilen “Allah”sız yaşıyorlardı.¹⁷²

Bununla birlikte Mekke müşrikleri, antropomorfist bir yaklaşımla Allah'ı diğer yeryüzü krallarına benzeterek, O'na çocuk, yardımcı, aracı gibi beşeri unsurlar izafe etmişlerdir. Bu bağlamda melekleri Allah'ın kızları olarak kabul ederken, onları temsilen suretlerini yapıp, adına Lat, Menat, Uzza diyerek, bunların kendilerini Allah'a yaklaştırdığını iddia etmişlerdir. İşte bu noktada Kur'ân, erkekleri kendilerine, kızları Allah'a nispet eden bu anlayışı müstehzî bir eda ile eleştirdikten sonra, bilhassa ekonomik anlamda gelir dengesizliğini doğuran bu anlayışın, zan ve kuruntulardan meydana gelen ve gerçeklikle hiçbir ilgisi olmayan faraziyeler olduğunu ortaya koymaktadır. Kutsiyet izafe edilen bu putların, kendilerinde vehmedilen hiçbir yetkiye sahip olmadıkları, sadece babaları ve kendilerinin niteledikleri birer boş isimden ibaret oldukları vurgulanırken, kullanılan şu ifade bilhassa dikkat çekicidir: *Allah onlara hiçbir yetki vermemiştir* (3/ 151; 6/81; 7/71; 12/40; 53/23).

Bu noktada Tevhid düşüncesinin omurgası durumunda olan ve hem dünya hayatında hem de ahirette, bir başka ifade ile başında da sonunda da her türlü etki ve yetkinin sadece Allah'a ait olduğu vurgusunun yapıldığı, *İnsan, her dilediğini elde etme hakkına sahip olduğunu mu sanır?*(53/24) ifadesi, şefaât ve benzeri kuruntuların ne kadar geçersiz olduğunun en açık göstergesidir.

İşte böyle bir bağlamda yer alan, *göklerde ne kadar çok melek olsa da, onların şefaati hiç kimseye en ufak bir fayda sağlamayacaktır; meğerki Allah dilediği ve razı olduğu kimse için şefaât izni vermiş olsun*, ifadesi, meleklerin şefaât edeceklerine değil, müfessir Hamdi Yazır'ın da ifade ettiği üzere, *önünde sonunda rızası aranacak olan mabudun melekler değil, Allah olduğu*¹⁷³ gerçeğini ortaya koymaktadır. Çünkü buradaki Allah'ın

dileme ve razı olma istisnası, hem melekler ve hem de onlardan şefa'at umut edenler için genel bir ifade olarak bil'farz me-sabesinde¹⁷⁴ ve yalnızca Allah'ın azamet ve mutlaklığını ifade etmeye matuftur.¹⁷⁵ Dolayısıyla buradan, meleklerin şefa'at edecekleri sonucunu çıkarmak doğru değildir.

Şu hususa da bir kere daha dikkat çekmeliyiz: Necm sure-si 27.âyetinde yer alan, *öteki dünyaya samimiyetle inanmayan-ların, melekleri dışı isimlerle isimlendirdikleri* vurgusundan ha-reketle, Mekke müşriklerinin hepsinin bütünüyle ahiret haya-tına inanmadıkları sonucuna ulaşmak¹⁷⁶ isabetli görülme-mektedir. Daha önceki bölümlerde de işaret edildiği gibi, on-lar içerisinde *hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdır* diyen (45/24) bir grubun varlığı bilinmektedir. Fakat bu, bütün Mek-kelilerin anlayışı değildir. Meleklerin şefa'atlerini dünya ölçe-ğinde beklemenin yanında, ahiret hayatında da geçerli oldu-ğunu düşünmek yanlış değildir.

Bahis konusu yaptığımız bu âyette muhtemeldir ki, Muhammed Esed'in de dediği gibi; "onların inançları, insanın öteki dünyadaki konumunun bu tür dışsal faktörlere bağlı ol-madığını, ama doğrudan ve zorunlu olarak insanın bu dünyada-ki yaşama tarzı ile bağlantılı bulunduğunu kavramalarına im-kân vermeyecek kadar bulanıktır. Ve böylece Kur'ân, onların davranışlarının, pratik amaçlar açısından öteki dünya düşünce-sine tamamen karşı çıkanların davranışından fazla farklı olma-dığını"¹⁷⁷ ortaya koymaktadır. Yani onlar, peygamberlerin orta-ya koyduğu tarzda bir ahiret inancına sahip degildiler.¹⁷⁸

b. 73/Enbiya (21): 26-28

وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ* لَا
يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ* يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا
خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ*

Yine de, bazıları kalkıp: “Rahman kendine bir çocuk edinmiştir” diyor. O yüceler yücesi (ölümlülere özgü bu tür eksikliklerden) mutlak anlamda uzaktır! Hayır, (Allah’ın soyundan gelmiş gözûyle baktıkları o kimseler) yalnızca Allah’ın seçkin kullarıdır. Söz konusu kimseler, O kendileriyle konuşmadan asla konuşmazlar. Ve ancak O’nun buyruğuyla edip eylerler. O, onların gözünün önünde olanları da bilir, onlardan gizli tutulan şeyleri de bilir; bunun içindir ki, onlar, O’nun zaten hoşnut olduğu insanların dışında kimseye yan çıkıp kayıramazlar; çünkü herkesten önce onların kendileri O’nun korkusuyla titrerler.

Şefaât fikrinin geçtiği diğer kontekslerde oldu gibi burada da, Tevhid düşüncesinin yoğunlukla işlendiği bir bağlamda melekler ve şefaât bahsine yer verilmiştir. Bilhassa Allah’ın yeğâne ilah olduğu ve kulluğun sadece O’na yapılması gerektiği vurgusu hâkim bir tema olarak ortaya çıkmakta ve O’nun yanındakilerinin durumuna dair bilhassa Mekke müşriklerinin zihinlerinde yer alan vehimleri çok kesin ifadelerle izale edilmektedir: Göklerde ve yerde var olan herşey O’nundur; O’nun yanında yer alanlar O’na kulluk etmekte asla ne kibre kapılırlar ne de usanç duyarlar. Gece gündüz bıkmadan yorulmadan Onun sınırsız kudret ve yüceliğini anıp dururlar (21/19-20). Oysa biz senden önce de peygamberleri yalnızca, “Benden başka tanrı yok, öyleyse yalnızca bana kulluk edin!” diye vahyederek gönderdik (21/25).

Bu noktada üzerinde durulması gereken önemli bir husus da şudur: Meleklerin ancak Allah’ın razı olduklarına şefaât edebilecekleri istisnası, bu durumun gerçekten böyle olacağına delalet etmez. Çünkü bu ifadeler, meleklerin fonksiyonel olarak şefaât edeceklerini ortaya koymak maksadıyla değil, melekleri Allah’ın kızları olarak gören ve onlara kendilerine şefaât edecekleri ümidiyle sembollerini yaparak kulluk eden Mekke müşriklerinin bu doğrultudaki inançlarının geçersizli-

ğini ilan etmek hedefine matuftur. Melek ve şefaât bağlantısı mü'minlerle ilgili olarak değil, müşrikler bağlamında söz konusu olmaktadır. Bu nokta son derece önemlidir. Melekleri Allah'ın kızları olarak düşünüp, çok yükseklerde olduğundan kendisine ulaşamayan Allah'a her halükarda yakın olan bu varlıkların yakınlıklarından istifade etmek üzere -dünyadaki uygulamalardan hareketle- uzak olan bu Yüce Yaratıcıya aracılıkları sebebiyle meleklerin sembolü olarak putlar yapıp tapınların mü'minler değil, Mekke müşrikleri olduğu bilinmektedir. (39/3) İşte şefaât ve melek ilişkisi böyle bir bağlamda dile getirilmektedir. Bundan dolayı ilgili âyetlerde öne çıkarılan husus meleklerin şefaât edecekleri ve bunun kimler için geçerli meseleleri olduğu değil, yarı ilah edinilen bu meleklerin -diğer tüm yaratıklarda olduğu gibi- en temel niteliğinin, bir kul olarak Allah'ın emrini yerine getirmek, O'na rağmen asla herhangi bir söz söylememek ve O'na olan saygılarından dolayı çekingen davranmaktır. Kural olarak onlardan birisi bilfarz¹⁷⁹ ilahlık anlamına gelen varlık dünyası üzerinde tasarruflarda bulunmaya kalkışsa, onun bu davranışının karşılığı, cehennem ile cezalandırılmaktır. Böyle olunca bu pasajlar, meleklerin neler yapıp, neler yapamayacaklarının ortaya konulmasından daha çok, mutlak tasarruf sahibi olarak Allah'ın ilah oluşu noktasında yegâne olduğunu ortaya koymaktadır.

Yukarıda da değinildiği gibi müşrikler, melekleri iki sebepten tanrı olarak kabul ediyorlardı. Birincisi, melekler onların gözünde Allah'ın evlatları gibiydiler. İkincisi, onlara tapmak suretiyle, onları Allah katında kendileri için şefaât edecek varlıklar haline getirmek istiyorlardı.¹⁸⁰ Ancak bunun, tüm Mekke müşriklerinin ortak bir inancı olmadığı, meleklerin Allah'ın kızları olduğunu söyleyen ve cinlerle Allah arasında nesp bağı kuranların özellikle Huzaa kabilesinden, Kureyş kabilesinden ve diğer Arap kabilelerinden sınırlı düzeyde bir kısım insanlar olduğu unutulmamalıdır.¹⁸¹

Burada, Mekke müşriklerinin, şefaathlerini umdukları meleklerin bilgi konusunun gündeme getirilmesi dikkat çekicidir. Çünkü şâfii durumunda olan meleklerin, şefaath edecekleri insanları çok iyi bilmeleri gerekir ki onları, kendilerinden daha az bilen huzurunda savunabilsinler. Hâlbuki Allah'ın değerli kulları olarak melekler de, bilgi açısından sınırlılığa mahkûm durumdadırlar. Bu açıdan bakıldığında, şefaathçi edilen kutsal varlıkların kendileri muhtaçken, yani bilgi bakımından noksanken başkalarına nasıl yardım ve aracılık edebilirler? Bu durum özellikle “Allah, onların önlerinde ve arkalarında olanı bilir” ifadesiyle ortaya konmuştur. Meleklerle ilgili bu hususa, insanlar arasından seçilen peygamberler de gündeme getirilerek aynı ifade kalıplarıyla Hacc (22) suresi 75 ve 76. âyetlerinde temas edilmektedir.

Bahis konusu yaptığımız âyetlerde dikkati çeken hususlardan birisi de şudur: Bir yandan melekleri Allah'ın yakınında görerek onlardan şefaath bekleyen müşriklerin bu inançlarının geçersizliği, meleklerin niteliklerinin ortaya konulması suretiyle beyan edilirken diğer yandan ahiretteki kurtuluşa dair geçerli ilke hatırlatılmış olmaktadır. Bu ilke, Allah'ın razı olmasıdır. Allah'ın rızası ise, âyette belirsiz bırakılmamış, bunun şirke bulaşmamış bir Tevhid inancı olduğu bildirilmiştir.¹⁸² Çünkü Allah, kendisine şirk koşulmasını affetmeyeceğini, onun dışındaki günahlardan dilediğini atfedeceğini açıklamıştır. (4/48,116)

Sonuç olarak müfessirler, şefaathle ilgili âyetleri yorumlarken, sanki böyle bir konu bilinmiyormuş da Allah insanlara ilk defa muttali olacakları bir gerçeği haber veriyormuş gibi davranmaktadırlar. Dolayısıyla şefaathin bahis konusu olduğu âyetlerden, onun adeta ahiret hayatının vazgeçilmez bir unsuru olduğu sonucunu çıkarmışlardır. Hâlbuki nûzul döneminde yaşayan Kur'ân'ın ilk muhatapları bu hususu biliyorlardı ve hatta şefaath, şirk düşüncesinin en temel argümanlarından biri-

si idi. Kur'ân, takip ettiği süreçle ve kullandığı üslubla, bu düşünceyi doğrudan ve bir defada değil; mantıkî ve tutarlı argümanlarıyla gerekçelendirerek bir seyir halinde ortadan kaldırmaktadır. Bir başka ifade ile, vahiy dili salt radikal bir söylem olarak *şefaata yoktur* diyerek kestirip atmıyor, ancak bu inancın sahiplerine bu türden bir düşüncenin yanlışlığını öylesine bir üslup ve tarz ile ortaya koyuyor ki, muhatabını başka bir söze ihtiyaç duymadan, doğrudan bu düşüncenin ilkelliğini itiraf etmek zorunda bırakıyor.

Öncelikle belirtelim ki, şefaata konusunun izne bağlı istisna ifadelerinin kullanımıyla birlikte dile getirildiği âyetlerin toplam sayısı yedidir. Bunlardan beş tanesi şâfi'lerle (şefaata edeceklerle), diğer ikisi de meşfû'larla (şefaata edilecek olan) ilgilidir. Ancak toplam yedi olan bu âyetlerin bütünü mü'minler bağlamında değil, Allah'ın berisinde yarı ilah edinen, böylece sahih Allah inancına sahip olmayan mücrim ve müşrikler bağlamındadır. Bilhassa şâfiî durumunda bulunan ve şefaati, izne bağlı istisna ifadeleri çerçevesinde konu edinilen varlıkların, müşriklerin edindikleri yarı ilahlar olduğu dikkati çekmektedir. Dolayısıyla şefaata konusu, gündeme gelmesi açısından mü'minlerle değil, müşriklerle ilgilidir. Elbette bu âyetlerin mü'minlere hitap etmediğini iddia ediyor değiliz. Söylemek istediğimiz, ilgili âyetlerin, mü'minlere şefaata edileceğini değil, müşriklerin Kur'ân öncesi inandıkları ve bekledikleri şefaatin asla olmayacağını ortaya koyduğudur. Diğer bir ifadeyle izne bağlı istisna ile anlatılmak istenen, fayda veren veya vermeyen şefaata türlerini tayin etmek değil, Allah'a rağmen şefaata diye bir aracı kurum oluşturarak ahirette kurtulacaklarını zanneden kişilerin, nasıl da hüsrana uğrayacaklarının tekitli bir şekilde vurgulanmasıdır.

Burada altı çizilmesi gereken bir başka husus ise şudur: İzne bağlı istisnalarla şefaatchiler arasında kendilerinden açıkça söz edilenler, sadece meleklerdir. Elbette kendilerinden şefaata

beklenen belki daha başka varlıklar da vardır. Ancak ilgili âyetler bunları beyan etmemektedir. Bunlar arasından sadece meleklerden söz edilmiştir. Bu durum, nüzul dönemi müşrik muhatapların inanç dünyaları sebebiyledir. Aynı zamanda böyle bir söz ediş, meleklerin şefaate edeceklerine yönelik değil, böyle bir yetki ve etkilerinin olmadığından dolayı bu türden muhayyel inançların ötesinde varlıklar olduklarını tasrih etmek amacını taşımaktadır.

Bu noktada genel bir değerlendirme çerçevesinde Şüleyman Ateş'in bazı tespitlerini buraya aktarmak faydalı olacaktır: "Kur'ân-ı Kerim, şefaate izninin kime verileceğini bildirmemiş ve meleklerin şefaatine bel bağlayan müşrikleri, peygamberlerinin ve din adamlarının şefaatine bel bağlayan Kitap ehlini kınamış iken, Peygamber (s.a.v) nasıl olur da kendisinin, Allah'ın razı olmadığı günahkârlara şefaate edeceklerini söyler? Allah, Kitabında, huzurunda kimin şefaate edeceklerini bildirmemiş, doğru dinden ayrılıp ancak birtakım bidat, hayal ve hurafelerle uğraşıp da kendilerine şefaate edileceğini söyleyenleri şiddetle kınamış, kendi huzurunda hiç kimsenin şefaate, hatıta konuşmaya cesaret edemeyeceğini, ancak izniyle konuşanın da sadece doğruyu söyleyeceğini; yalancıları affettirmeye çalışmayacağını bildirmiştir. Kaldı ki, Kur'ân-ı Kerim'de bildirilen şefaate cesaret edemeyecekler ve Allah'ın razı olduklarından başkasına şefaate etmeyecekler insanlar değil, meleklerdir. İnsanların şefaatinden Kur'an'da hiç söz edilmemiştir. Melekler dahi Allah'ın memnun olmadığı kimseye şefaate edemeyeceğine göre insanlar hiç edemezler."¹⁸³

Ne var ki bunları söyleyen Ateş, tefsirinin bir başka yerinde daha önceki söylediklerini unutmuş görünerek, onlara bütünüyle aykırı olarak şunları da söylemiştir: "Allah kimlere izin verirse ancak onlar şefaate edebilirler. Allah, ancak seçkin kullarına, peygamberlerine ve velilerine şefaate izni verecektir. Çünkü onlar Allah'ın seçkin kullarıdır."¹⁸⁴ Bu durum, geçmiş

birçok müfessir gibi günümüz müfessirlerinin de olayları, kavram ve konuları her zaman bütüncül düşünemediklerinin ve bu tür önemli konularda kafalarındaki düşüncelerin net olmadığından örneklerinden birisini teşkil etmektedir.

Ateş'in son ifâdelerinden sonra şunu bir defa daha vurgulamak bir zorunluluk olmuştur: Kur'ân'da, şefaatin gerçekleştiğine dair hiçbir pasaj yoktur.¹⁸⁵ Tam aksine, izin kavramıyla ve bu kavrama açıklık getiren Allah'ın bilgisi, hükümlerliliği, ahlakı ve ilkeliliği gibi hususlardan hareketle, şefaati düşüncesinin reddedildiği sonucuna ulaşılmıştır. Şefaati konusunun tartışıldığı atmosferde anahtar bir rolü icra eden bir kavram olması sebebiyle biz bundan sonraki bölümde "İzin" kavramını tahlil etmeye çalışacağız.

Şefaatile İlgili Âyetlerin Nüzul Sırasına Göre Dizini

1. 2/Müddessir (74):48

فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ*

Ve böylece, onlar için şefaate edecek olanların hiç birinin (zerre kadar) faydası olmaz

2. 23/Necm (53): 26

وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى*

Çünkü göklerde ne kadar çok melek olsa da, onların şefaati hiç kimseye en ufak bir fayda sağlamayacaktır; meğerki Allah dilediği ve razı olduğu kimse için şefaate izni vermiş olsun.

3. 39/A'râf (7): 53

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ*

(İmdi), (İnanmayanlar) o (Hesap Gününün) nihai anlamının açıklanmasından başka bir şey mi bekliyorlar? (Ne var ki) onun kesin anlamının açıklandığı gün, onu vaktiyle umursamayan kimseler: “İşin doğrusu, Rabbimizin elçileri bize gerçeği söylemişlerdi. Şimdi, bizden yana aracılık yapacak kayırcılarımız yok mu bizim? Yahut mümkün mü, hayata geri gönderilsek de edip-eylediklerimizden başka türlü davransak” diyecekler. Ger-

çek şu ki, onlar böyle diyerek yalnızca kendilerini aldatmış olacaklar ve onların bütün bu boş hayalleri yıkılıp kendilerini yüzüstü bırakacak

4. 41/Yâsîn (36): 23-24

أَتَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ يُرِدْنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَا تُغْنِ عَنِّي
شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلَا يُنْقِذُونُ* أَتَبَىٰ إِذَا لَفَىٰ ضَلَالٍ مُّبِينٍ*

Neden ondan başka ilahlar edineyim? O zaman Rahman bana bir zarar vermek isterse ne onların şefaati zerre kadar fayda getirir, ne de bizzat kendileri beni koruyabilirler: İşte o zaman ben apaçık bir sapıklığa düşmüş olurum

5. 44/ Meryem (19): 85-87

يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا* وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ
إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَرِدًا* لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ
الرَّحْمَنِ عَهْدًا*

Allah'tan yana sorumluluk bilinci taşıyanları, onurlu konuklar olarak O sınırsız rahmet sahibinin huzurunda topladığımız gün ve günaha gömülüp gitmiş olanları, sulanmaya götürülen susuz bir sürü gibi cehenneme sürüklediğimiz gün; (Bu Günde, hayattayken) O sınırsız rahmet sahibiyle bir bağ, bir bağlantı içine girmiş olmadıkça kimse şefaatten pay alamayacaktır.

6. 45/ Tâhâ (20): 109-110

يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ
قَوْلًا* يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا*

O Gün, hakkında sınırsız rahmet sahibinin izin verdiği, sözünden hoşnut olduğu kimseden başkasına, kayırmanın, arka çıkmanın bir yararı olmayacaktır. Çünkü O, insanların gözleri önünde olanı da, onlardan saklı tutulana da bütünüyle bilmektedir, ama onlar Onu bilgice asla kuşatamazlar.

7. 47/Şu'arâ (26): 100-101

فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ* وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ*

Ama şimdi ne bir arka çıkığımız var, ne de candan bir dostumuz.

8. 51/Yûnus (10): 17-18

فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْمُجْرِمِينَ* وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شَفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَتَنْتَوُنَّ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ*

Hem, kendi uydurduğu yalanları Allah'a yakıştıran ya da O'nun âyetlerine yalan gözüyle bakan kimseden daha zalim kim olabilir? Doğrusu, böyle yaparak günaha gömülüp giden kimseler kurtuluşa asla erişemeyeceklerdir ve Allah'la beraber, kendilerine ne bir yarar ne de zarar verebilecek durumda olmayan şeylere veya varlıklara kulluk edip kendi kendilerine, "Bunlar bizim Allah katındaki kayırcılarımızdır" diyenler kimseler! De ki, Göklerde ve yerde Allah'ın bilmediği bir şeyi mi O'na haber verebileceğinizi sanıyorsunuz? Yoo, kudret ve egemenliğinde sınırsız olan O'dur ve insanların O'na, ilahlığında ortak yakıştırdıkları herşeyden sonsuzcasına yücedir.

9. 55/ En'âm (6): 51

وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ
دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَّهُمْ يَتَّقُونَ*

Kendilerini Allah'a karşı koruyacak veya O'nun nezdinde şefa-
faat edecek birisi olmadan Allah'ın huzurunda toplanmaktan
korkanları böylece uyar ki, O'na karşı sorumluluklarının bilinci-
ne tam olarak varabilsinler.

10. 55/ En'âm (6): 94

وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فِرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا
خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ
زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا
كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ*

Ve Allah şöyle diyecektir: İşte şimdi Bize yapayalnız geldiniz,
tıpkı sizi ilk yarattığımız gibi; ve hayatta iken size bahsettiğimiz
herşeyi arkanızda bıraktınız. Kendinizle ilgili olarak Allah'a or-
tak koştuğunuz o şefaatchilerinizi yanınızda görmüyoruz! Gerçek
şu ki, sizin dünyadaki hayatınızla aranızdaki bütün bağlar artık
kesilmiştir ve bütün eski dostlarınız sizi terk etmiştir.

11. 55/ En'âm (6): 70

وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ
الدُّنْيَا وَذَكَرَ بِهِ أَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ
دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِنْ تَعْدِلْ كُلُّ عَدْلٍ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا
أُولَٰئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ
وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ*

Dünya hayatının rahatına dalarak eğlenceyi ve geçici zevkleri dinleri haline getiren kimseleri kendi haline bırak; ama bu durumda onlara hatırlat ki ahirette her insan yaptığı yanlışlardan ve haksızlıklardan dolayı rehin tutulacak ve kendisini ne Allah'a karşı koruyacak, ne de kayırıp kollayacak bir kimse bulamayacaktır. Ve düşünülebilecek her türlü fidyeyi vermek istese bile bu kendisinden kabul edilmeyecektir. İşte yaptıkları yanlışlardan dolayı rehin tutulacak olanlar bu gibi insanlardır; onları ahirette kaynar sudan ibaret bir içecek ve hakikati inatla inkâr ettikleri için şiddetli bir azap beklemektedir.

12. 58/ Sebe' (34): 23

وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ حَتَّىٰ إِذَا فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ*

Allah katında, kendisinin izin verdikleri dışında hiç kimsenin şefaati fayda vermez; kalplerinden son saatin korkusu atılınca onlar, o yeniden dirilenler, birbirlerine dönüp soracaklar: Rabbiniz sizin için neye karar verdi? Ötekiler, doğru ve hak edilmiş olana (Hakk); O, yücedir ve büyüktür' diye cevap verecekler.

13. 59/ Zümer (39): 43-44

أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ قُلْ أُولَٰئِكَ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ* قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ*

Ama onlar, Allah'ın yanı sıra hayali şefaatchilere de kulluk yapmayı tercih ederler. De ki, Nasıl olur? Onların hiçbir şeye güçleri yetmese de ve akılları hakikati kavramıyor olsa da mı? De ki: Şefaate (hakkını verme yetkisi) yalnız Allah'a aittir: Gök-

ler ver yeryüzündeki hâkimiyet yalnız O'nundur ve sonunda yalnız O'na döndürüleceksiniz.

14. 60/ Mü'min (40): 16-20

يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِّمَنِ الْمُلْكُ
الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ * الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ
لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ * وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ الْأَزْفَةِ
إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَاطِمِينَ مَّا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا
شَفِيعٍ يُطَاعُ * يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ *
وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَقْضُونَ
بِشَيْءٍ إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ *

Ki o gün Allah'tan gizli saklı hiçbir şeyleri olmadan öldükleri yerden meydana çıkacaklardır. O gün hükümlanlık kimin olacak? Elbette bütün varlıklar üzerinde mutlak otorite sahibi olan tek Allah'ın olacak. O gün her insan kazandığının karşılığını görür: O gün hiçbir haksızlık yapılmaz. Şüphesiz Allah, hesabı çabuk görendir. Bu sebeple, onları yüreklerin boğulurcasına gırtlığa dayanacağı o yaklaşan güne karşı uyar: O gün zalimler ne bir dost bulacaklar, ne de sözü dinlenecek bir şefaata. Çünkü O, art niyetli bakışların ve yüreklerin gizlediği şeylerin farkındadır. Allah hakikate ve adalete göre hükmeder; O'nunla beraber yalvardıkları şu varlıklar ise hiçbir hüküm veremezler; çünkü yalnız Allah'tır her şeyi işiten, her şeyi gören.

15. 63/Zuhrûf (43): 86

وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ شَهِدَ
بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ *

O'nun dışında tapmakta oldukları şefaatte bulunmağa malik değildirler; ancak kendileri bilerek hakka şahidlik edenler başka.

16. 73/Enbiya (21): 26-28

وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ * لَا
يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ * يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا
خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ *

Yine de, bazıları kalkıp: “Rahman kendine bir çocuk edinmiştir” diyor. O yüceler yücesi (ölümlülere özgü bu tür eksikliklerden) mutlak anlamda uzaktır! Hayır, (Allah'ın soyundan gelmiş gözüyle baktıkları o kimseler) yalnızca Allah'ın seçkin kullarıdır. Söz konusu kimseler, O kendileriyle konuşmadan asla konuşmazlar. Ve ancak O'nun buyruğuyla edip eylerler. O, onların gözünün önünde olanları da bilir, onlardan gizli tutulan şeyleri de bilir; bunun içindir ki, onlar, O'nun zaten hoşnut olduğu insanların dışında kimseye yan çıkıp kayıramazlar; çünkü herkesten önce onların kendileri O'nun korkusuyla titrerler.

17. 84/Rûm (30): 11-14

اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ * وَيَوْمَ تَقُومُ
السَّاعَةُ يُنْلِسُ الْمُجْرِمُونَ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ مِنْ شُرَكَائِهِمْ
شُفَعَاؤُا وَكَانُوا بِشُرَكَائِهِمْ كَافِرِينَ * وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُؤْمِنُ
يَتَفَرَّقُونَ *

İnsanı yoktan var eden Allah sonra ona yeniden can verecektir ve sonunda hepiniz yine Ona döndürüleceksiniz. Ve son saat gelip çattığında günaha saplanmış olanlar hayal kırıklığına uğrayacaklardır: Çünkü Allah'a ortak koştukları varlıkların hiçbirinden bir şefaate göremeyecekler, çünkü o zaman bizzat kendile-

ri eski müşrikçe kuruntularını terk edeceklerdir. Ve son saat gelip çatığında O gün herkesin ne olduğu ortaya çıkacaktır.

18. 87/ Bakara (2): 48, 123

وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا
شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ*
وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا
عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ*

Ve hiçbir insanın ötekine en ufak bir yararının dokunamayacağı, hiç kimseden şefaatin kabul edilmeyeceği, kimseden fidye alınmayacağı ve hiç kimsenin yardım görmeyeceği Günün mutlaka gelip çatacağı bilinciyle yaşasanıza!

Ve hiçbir insanın diğerine bir yararının olmayacağı, hiç birinden fidye kabul edilmeyeceği, şefaatin fayda etmeyeceği ve hiç kimseye yardım edilmeyeceği bir Günün gelip çatacağını aklınızdan çıkarmayın.

19. 87/ Bakara (2): 254

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ
لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ*

Siz Ey imana ermiş olanlar! Pazarlığın, dostluğun ve şefaatin geçerli olmayacağı bir Gün gelmeden önce size rızık olarak bağışladığımız şeylerden (bizim yolumuzda) harcayın. Ve bilin ki hakikati inkâr edenler zalimlerin ta kendileridir.

20. 87/ Bakara (2): 255

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا
 فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا
 بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ
 عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا
 يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ*

Allah, kendisinden başka ilah olmayandır; her zaman diridir. Bütün varlıkların kendi kendilerine yeterli yegane kaynağıdır. Ne uyuklama tutar O'nu, ne de uyku. **Yeryüzünde ve göklerde ne varsa O'nundur. O'nun izni olmaksızın nezdinde şefaate edebilecek olan kimdir?** O, insanların gözlerinin önünde olanı da, onlardan gizli tutulana da bilir; oysa O dilemedikçe insanlar O'nun ilminden hiçbir şey edinmez, hiçbir şey kavrayamazlar. O'nun sonsuz kudreti ve egemenliği gökleri ve yeri kaplar ve bütün bunların korunup desteklenmesi O'na ağır gelmez. Gerçekten yüce ve büyük olan yalnızca O'dur.

II. Şefaât Konusunda Anahtar Kavram: İzin

O ran itibariyle istisna getiren âyetlerden fazla olan şefaati bütünüyle reddeden âyetler karşısında, şefaatin bir yöntem olarak gerçekleşeceği inancına sahip müfessirlerimiz bütünüyle izin kavramı üzerine yoğunlaşmış ve fakat çoğunlukla kavramın popüler anlamından hareket etmişlerdir. Örneğin Fahreddin Razi, Zümer (39) suresi 45. âyetinde yer alan *şefaatin bütünüyle Allah'a ait olduğu* ifadesinden hareketle, “Bu âyete bağlanarak şefaati mutlak olarak nefyedenler bulunmaktadır. Bu zayıf bir görüştür. Çünkü biz de kabul etmekteyiz ki, Allah'ın şefaât konusunda izin vermediği hiç kimse, şefaate muktedir olamayacaktır”¹⁸⁶ diyerek, hadiseyi izin konusuna bağlamıştır. Bîkâî ise bu durumu, “Kullarından dilediğine, dilediği konuda, dilemesine bağlı olarak” cümlesiyle ifade etmektedir.¹⁸⁷ Bu konuda kullanılan genel ifade, hakkında şefaât edilecek kişinin razı olunmuş, şefaât edecek olanın ise bu çerçevede kendisine izin verilmiş olması gerektiğidir.¹⁸⁸

Asrımız müfessirlerinden Hamdi Yazır'ın ifadesiyle söylemek gerekirse; kibriyây-ı ilâhiden şefa'at umulamaz değildir, fakat o da herkesten evvel onun kendi yedindedir. Ve onun iznû emrile cereyan edebilir. O zaman bab-ı şefa'at açılır ve şefa'ate me'zûn olanlar kendi dilediklerine değil, yine Allah'ın dilediklerine şefa'at imkânını bulabilir.¹⁸⁹

Benzer bir ifadeye yer veren Endülüslü müfessir İbn Atiyye, Allah'ın izninin olmazsa olmaz bir şart olduğunu belirttiikten sonra, şefa'at edecekler hakkında bunların nebiler, âlimler ve diğer kişiler olduğunu belirtmiştir. Ona göre burada söz konusu olan izin, hakkında nass olan hususta Allah'ın emrine tekabül etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in şefa'at edeceği hususu, şefa'ate dair emrin gerçekleşmesinden ziyade, Allah'ın o konudaki bilgisinden ve o şeyin imkân dâhilinde olup olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁹⁰

Burada sorulması gereken, şefa'atin gerçekleşeceği konusunda Allah'ın bir nassının olup-olmadığıdır. Ahiret ve şefa'at konusu henüz gerçekleşmediğine göre, bu doğrultuda Allah'ın vahiy yoluyla insanlara açıkladığı bilgiler ve mümkün kılacağını belirttiği hususlar nelerdir sorusunun cevaplanması gerekmektedir. Bu noktada Kur'ân-ı Kerim'den, Allah'ın izni olmaksızın şefa'ate muktedir hiç kimsenin olmadığını, kimin kim şefa'at edeceğini ve kimlerin şefa'atlerinin kabul edileceğini söylemenin Allah'dan bir bildirim olmaksızın mümkün olmadığını, bu bildirimin de ancak vahiy yoluyla mümkün olduğunu öğrenmekteyiz. Buna mukabil Kur'ân vahyinden biz, şefa'at edecek olanın izne bağlı olduğu gibi hakkında şefa'at edilecek olanın da, Allah'ın, iman ve salih amel açısından kendisinden razı olmuş olması gerektiğini öğrenmekteyiz. Bu ise, *şefa'at bütünüyle Allah'a aittir*, âyetiyle ifade edilen bir durumdur.¹⁹¹

Şefa'atin olup-olmaması bütünüyle izne bağlandığına göre, anahtar bir rol üstlenmiş görünen bu kavramın Kur'ân'ın bü-

tünlüğü içerisinde nasıl bir anlam dünyasına sahip olduğunun tespit edilmesi zorunluluk haline gelmektedir. Bundan dolayı kavramın lûgat anlamlarının tespitinden sonra, yine daha önceki bölümde takip edilen usûl gereği, nüzul sürecini dikkate alarak, terimin kavramlaşma seyrini takip etmeğe çalışacağız.

A. İzin Kavramının Sözlük Anlamı

E-Z-N harflerinden oluşan kelimeler, lafız olarak farklılıkları olsa da, anlam bakımından daima birbiriyle ilişki içerisinde olan bir anlam düzenine sahiptir. Bu harflerden oluşan kökün, iki temel anlamı bulunmaktadır: Birincisi, kulak sahibi olan herkesin kulağı, diğeri ise, bilgi ve ilimdir. Ancak her iki anlam da bir birine yakınlık içermektedir. Çünkü kulak vasıtasıyla işitilen herşeyin aynı zamanda bilgisine de ulaşılmaktadır. Türkçe'de, *kulağı delik* olarak ifade ettiğimiz, her konudan haberdar olan kimseye Arapça'da doğrudan *kulak* anlamında *üzün* denilmektedir. Nitekim bu kullanım Kur'ân-ı Kerim'de de yer almaktadır. (9) Tevbe suresi 61. âyetinde münafıkların, Peygamber'i her söyleneni dinleyen bir *kulak* olarak niteleyip bu sebeple kınadıkları, buna mukabil Allah'ın da O'nu hayır kulağı olarak tavsif ettiği görülmektedir.

Üzün herkese kulak veren, erkek, kadın ve her bir topluluk için kullanılmaktadır. Aynı zaman da *üzün*, mecaz olarak fincan ve bardak kulpu anlamına da gelmektedir. *Ezen* şeklinde kullanıldığında, kulak vermek, dinlemek demektir. *Raculün Ezenetün* denildiğinde, her şeye kulak veren kişi kastedilmektedir.

Ezine ise, bilmek, bildirmek demektir. *Ezintü bihaza's-Şey* ifadesi, ben bu şeyi bildim manasınadır. Aynı şekilde *Fe'alehü bi iznî* cümlesi, "o şeyi benim emrim ve bilgim dâhilinde yaptım", anlamındadır.

Ezine fiili *bi* harf-i ceri ile kullanıldığı zaman, bildi anlamı-

na gelmektedir. Bakara(2) suresi 279. âyetinde yer alan *fe'ze-nû bi harbin minallâhi ve rasûlili* ifadesi, Allah ve elçisine karşı savaş açtığınızı bilin, yani siz böyle bir bilgi üzerinde olun demektir. O bunu benim iznimle yaptı denildiğinde, benim bilgim ve emrim dâhilinde yaptı manası kastedilmiştir. Ezan, i'lâm, bildirme anlamındadır. Muezzin, namaz vaktinin geldiğini bildiren kişidir. Aynı kalıp Kur'ân-ı Kerim'de *ezzene* (7/44, 12/70), *muezzin* (7/44), *ezzin* (22/26), *teezzene* (7/167), *ezân* (9/3) şeklinde geçmektedir ve hemen bütününde, *bildirmek*, *haber vermek*, *ilan etmek*, *açıklamak* gibi anlamlarında kullanılmaktadır.¹⁹²

Ezîn her yerden ezan sesinin işitildiği yer anlamında kullanıldığı gibi, cahiliye dönemi şairlerinden İmriu'l-Kays'ın şiirinde, *kefil olmak* anlamında da kullanılmıştır.¹⁹³

Ezine lehu fi ş-şeyi iznen; onun için o şeye izin verdi, yani, ona o şeyi mübah kıldı. *Ezine ileyhi Ezenen*; kulak verdi. *Ezine ileyhi ezenen*, ona hayranlıkla kulak verdi. *Ezintü li hadisi fûlanin*, falanın konuşmasına ilgi duydum, arzu ettim.¹⁹⁴

Kur'ân-ı Kerim'de *E Z N* kelimesi muhtelif türevleriyle birlikte toplam 102 defa, *izin* olarak 25, *iznihi* şeklinde zamir vasıtasıyla Allah nispet edilerek 10, nispet yâ'sı ile *bi iznî* şeklinde 4, aynı kökten gelen *muezzin* kelimesi ise 2 kez tekrarlanmıştır.

Kelimenin sözlük anlamı yukarıda da değinildiği gibi, *kulak vermek*, *bildirmek* ve *bilmek* anlamları çerçevesinde yoğunlaşmaktadır. Konuşan kişinin sözüne kulak vermek anlamındaki *ezine* fiili mecazen, herhangi bir fiilin mübah olduğunun ifadesi anlamında kullanılmıştır. Buradaki mecaz alâkası, lüzûmiyet açısındandır. Çünkü konuşan kişinin sözüne kulak vermek, ona yönelmeyi ve talebini mübah kılmayı gerektirmektedir. İzin kelimesinin, bir fiilin mübah kılınmasının ifadesi olarak kullanılması, böyle bir alâkadan dolayı daha çok kullanılır olmuştur.¹⁹⁵

Bu noktada muhtemeldir ki, kelâmi tartışmaların etkisiyle terim farklı bir kavramsal yapıya dönüşmeye başlamış ve *ilim, bilmek, bildirmek* anlamlarından, *meşiet* ve *irade* alanına kaymaya başlamıştır. Nitekim Ragıp el-İsfahânî (v. 502 h.) *izin* ile *ilim* arasında fark gözetmiş, *iznin* *ilimden* daha hususi olarak, ister rızasına uygun olsun, isterse olmasın ilahi meşietin geçerli olduğu alanlarda kullanıldığını ifade etmiştir.¹⁹⁶ Anlaşıldığı kadarıyla bu müfessiri böyle bir ayırıma sevk eden saik, daha sonra tahlillerine yer vereceğimiz, bir kısım olayların *izne* taalluk ettirilerek gerçekleştiğine yer veren âyetleri (2/102; 3/166; 10/100) bir bütün olarak okuyamadır veya belirli mezhebî sabit kalıplar doğrultusunda okuma çabasıdır. Benzer anlamlar ilk dönem müfessirlerinden Mukatil b. Süleyman (ö.150 h.) tarafından da ileri sürülmüştür. *Vücûh ve Nezâir* alanında ilk kaynaklardan birisi olarak bilinen eserinde, *bi iznillâh* ifadesinin iki anlamı üzerinde durmuştur. Bunlardan birisi, henüz olmamış bir şey hakkında Allah'ın o şeyin olması hususundaki iznidir. İkincisi ise, emir anlamındadır.¹⁹⁷

Hâlbuki eğer *izin* kavramını bu çerçevede anlamlandıracak olursak, Bakara (2) suresi 102. âyetinde söz konusu edilen, sihirbazların erkek ve eşinin arasını ancak Allah'ın *izni/* yani o konudaki emri doğrultusunda açabileceklerini söylemiş oluruz. Ancak gerçekte sihirbazların kadın ve erkeklerin arasını açmaları hususunda Allah'ın verilmiş bir emri, kararı ve iradesinin söz konusu olduğuna dair herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Yine de, gerçekliğinin olup-olmaması noktasında bile ihtilaf edilen sihirle, sihirbazın harici bir müdahale de bulunup insanlar arasını açmaya Allah'ın *izin* verdiğini düşünmek öncelikle, Onun ulûhiyetiyle, dolayısıyla Tevhid düşüncesiyle bağdaşır görünmemektedir.

Bu durum bize şefaât düşüncesinin aydınlatılmasında *meşiet-i ilahinin* ve *izin* kelimesinin Kur'ân'ın dünyasında araştırılmasıyla sağlıklı bir sonuca ulaşılabilceği fikrine götürmek-

tedir. Bundan dolayı Kur'ân'da Allah'ın iznine bağlanan olayların kendi bütünlüğü içerisinde tahlil edilmesiyle, izin kelimesinin kavramlaşmasını takip edebileceğimize inanıyoruz.

Bu takibi, ilgili âyetlerin nüzul sürecini dikkate alarak sürdüreceğiz. Bu süreç dâhilinde bahis konusu olacak âyetleri bağımsız olarak tahlil etmek imkân dâhilinde olmakla beraber, ele aldıkları konular çerçevesinde temel başlıklar altında ve fakat yine de nüzul sürecini dikkate alarak incelemeyi yeğledik.

B. Kur'ân'da İzin Kavramı

1. Ahirete/Gayba Dair İzin

a. 25/ Kadir (97): 4

تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحُ فِيهَا يَأْذُنُ رَبَّهُمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ*

O gece melekler Rablerinin izniyle ilahi bir esin taşıyarak bölük bölük inerler.

Şefaatten söz eden âyetlerin dışında, izin bağlamında gerçekleşen olaylardan nüzul sebebi yönüyle ilk konu; meleklerin getirdikleri mesajı Rablerinin izniyle getirmiş olmalarıdır. Meleklerin inişi burada izin kelimesiyle ifade edilirken, 19/Meryem suresi 64. âyetinde Rabbinin emri/buyruğu ile geldikleri ifade edilmektedir. Hamdi Yazır'a göre, esasen bu bilinen bir husus iken, cümle içerisinde tasrih edilmesi, bu işin bilhassa ehemmiyet ve azametini tembihtir.¹⁹⁸ İzin kelimesi, Bikâî tarafından ise, ilim olarak tanımlanmıştır. Rablerinin izni, kendileri için sadece iyilik ve güzellik düşünen terbiye edicilerinin bilgisi doğrultusunda, bu çerçevedeki ilmine paralel olması anlamındadır.¹⁹⁹ Tabersi, her iki anlama da yer verir: Emr ve ilim.²⁰⁰ İzin kelimesi Kur'ân'la ilişkilendirildiğinde, ilim kavramı ile de karşılanabilir. Çünkü, ilim manasıyla

Kur'ân'da, Allah'ın elçisine indirdiğini kendi bilgisiyle indirdi/ *Enzelehû bi ilmihi* şeklinde kullanılmıştır. (4/166)

Ebu's-Suûd ise, âyette geçen *izn* kelimesini *emr* kelimesiyle açıklar, meleklerin rablerinin emirlerine bürünerek indiklerini ifade eder.²⁰¹ Tabatabâî, izin kelimesine bu doğrultuda bir tarif getirir: *İzin: Bir şey konusunda ruhsat vermek ve o noktada herhangi bir engelin olmadığını ilan etmektir.*²⁰² Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzi kelimeyi, *emrettiği, hükmettiği şekilde* (bi mâ emere bihi ve kadâhu) olarak tanımlamıştır²⁰³ ki, bu tanımlamada terimin kavramlaşmış yönünün ağır bastığı görülmektedir. Buradaki izin terimiyle ilgili belki de en hayret verici yorumu Razi'nin yaptığını söylemek mümkündür. O'na göre âyet, "Meleklerin biz âdemoğluna kavuşmak ve birtakım hususları müjdelemek için sabırsızlanıp izin beklemelerine bağlı olarak, Allah'tan izin istemeleri sonucunda kendilerine izin verildiğine" delalet etmektedir. Görüldüğü gibi âyetteki izin teriminin açıklaması Razi tarafından, tamamen gündelik dilde konuşulup, anlaşıldığı şekilde yapılmıştır.²⁰⁴

Muasır müfessirlerden Kasimî, diğer müfessirlerin aksine, *bi izni* ifadesindeki *bâ* harf-i cerinin müteallakının melekler olmadığını, bizzat inen meleklerle muhatap olan nefs-i kamilenin olduğunu ifade ederek buradaki *iznin*; Allah'ın ilgili nefsi, melekleri müşahade etmeye hazır hale getirmesi manasında olduğunu söyler. Buna göre, melekler her bir nefse değil, ancak Allah'ın seçtiği ve dilediği nefse tecelli ederler ki, bu seçme işi de Onun izni ve meşietidir. *İşte izin, emir ve hükümlerin başlama zamanıdır.*²⁰⁵

Netice itibariyle burada izin, ister vahyi indiren melekler, ister vahyin kendisine indirilen elçi ve isterse doğrudan vahyin mahiyetine dair olsun, her halükarda Allah'ın bu doğrultudaki ilmine paralel olarak izlediği yolunu ve yöntemini ifade ettiği açıktır.

b. 62/ Şûrâ (42): 51

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ
أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ*

Allah bir insanla yalnızca vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi göndererek kendi izni ile dilediğini vahyeder. O, şüphesiz yücedir, hikmet sahibidir.

Bu âyet sahih bir Allah tasavvuruna sahip olmayan, böylece teccîme yönelen, biraz da elçilerin getirdiği mesaja şu veya bu sebepten dolayı kulaklarını ve gönüllerini kapamış, gönulsüzce peygamberle karşılaşan bazı bilgisiz/ilimden haberi olmayan (2/118) kişilerin Hz. Peygamber'den bazı talepleri ve bu taleplere cevap bağlamında inmiştir. Söz konusu talepler, Allah'la yüz yüze görüşme ve karşılıklı konuşmadır. Bu talepleri karşılanmadığı sürece Allah'a iman etmeyeceklerini bildirenlere bu durumun mümkün olmayacağını, böyle bir talebin gerçekte vahyin mahiyetini kavrayamamış olmanın bir göstergesi olduğunun ortaya konulması maksadıyla bu ayetlerin nazil olduğu ifade edilmiştir.²⁰⁶

İlahi beyana göre, öteden beri Allah'ın bir beşerle konuşması, yani bu konudaki sünneti²⁰⁷ ancak üç yolla mümkün olmaktadır. 1. Doğrudan kalbine ilkâ yoluyla, 2. Perde arkasından 3. Elçi vasıtasıyla izniyle dilediğini vahyetmesi şeklinde.

Bizim burada tartıştığımız husus vahyin mahiyeti olmadığından bu konu üzerinde durmayacağız, sadece izniyle dilediğini vahyetmesinin neye tekabül ettiğini anlamaya çalışacağız.

Bu âyette bahis konusu edilen izin kavramının da diğer yerlerde kullanılanlardan farklı olmadığı peşinen ifade edildikten sonra şunlar da ilave edilebilir: Allah merkezli (teosentrik) bir dil kullanan Kur'ân ve buradan mülhem İslam ilahiyatı, her yerde ve herşeyde ilahi nitelikli bir ilkeliliğin ge-

çerli olduğunu vurgular. Bununla beraber, bu ilkeliliğin otomasyon şeklinde gerçekleşmediği de bilinmektedir. Bir başka ifade ile, nedenselliğin spontane bir şekilde; kendiliğinden hareket etmediği, varlık dünyasına ilkeleriyle şekil ve yön veren Zâtın istirahatata çekilmediği, bilakis her an ve her durumda ilkelilerine sahip ve müzahir olarak aktif olduğu apaçıktır, bundan dolayı da, anlatımda çoğunlukla ilke değil, ilkenin sahibi ön plana çıkmaktadır. Kur'anî uslubun böyle bir yapısının olduğu göz ardı edilmemelidir.

Nitekim bu hususa ve bu anlatımın gerekçesine dikkatimizi çeken müfessir Bikâî şunları söylemektedir: Olabilir ki okuyucu, Allah'ın vahyini vasıtalarla iletmesiyle, fiilin vasıtaya ait olduğunu, Allah'ın ise fiilin dışına çıktığını zannedebilir. İşte bu yanlış kanaati izale etmek için, **O'nun izniyle**, yani *O'nun takdiri* ve *mümkün kılmasıyla* şeklinde bir kayıt getirilmiştir. Böylece vasıta olan mübelliğin gerçek durumu bir alet mesabesinde. Bununla da yetinmeyip **dilediğini** kaydına yer vererek de, mübelliğ durumunda olan elçinin, hiçbir şekilde Allah'ın kendisi için çizdiği sınırların dışına çıkmadığını/çıkmadığını, geçerli olanın sadece murad-ı ilahi olduğunu, buna göre gerçek mütekellimin sadece Allah olduğunu ortaya koymaktadır."²⁰⁸ Diğer müfessirlerimiz ise, işin sadece fa'âl Allah inancını hatırlatan bir ifade olarak izin kavramını, *O'nun emri* ve *müyesser kılması*, meşîeti de, ayetin zeyil bölümünde yer alan *Hakîm* sıfatından hareketle vahyini belirlenen üç tür yoldan hangisini isterse o yolla göndereceğine işaret olarak yorumlamışlardır.²⁰⁹ Bu noktada Müfessir Kuşeyrî (376/465)'nin; " *kendi mülkünde dilediğini yapması, kullarından dilediğine dilediği kadar vermesi Allah'ın mutlak hakkı olmasına rağmen O, kendisine bir yol belirlemiş ve bunu karar altına almıştır. Bu karar çerçevesinde vahyini ancak bu âyette belirlediği üç yolla iletmektedir*"²¹⁰ tespitini son derece yerinde bulduğumuzu belirtmek istiyoruz.

Buna göre izin, daha önce geçen Kadir (97) suresi 4. âyetinde söz konusu olan izinle de bütünleşen bir çerçevede kavramlaşarak, Allah'ın vahiy konusunda kendisi için ilke edindiği yol ve yöntem anlamında kullanılmıştır.

c. 87/ Bakara (2): 97-98

قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ* مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ*

De ki: **Allah'ın izniyle** Kur'an'ı, kendinden öncekini doğrulayıcı ve inananlara yol gösterici ve müjdecisi olarak senin kalbine indirdiği için, kim Cebrail'e düşman olursa, (Evet) kim Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrail'e ve Mikail'e düşman olursa bilsin ki, Allah da inkar edenlerin düşmanıdır.

Kur'an-ı Kerim, kendi usul ve üslubuna işaret ederken, iyice anlaşılсын diye âyetlerinin çok yönlü anlatıldığını (صَرَفْنَا الْآيَاتِ) haber vermektedir (6/65; 17/89; 18/54; 46/27). Özû itibariyle aynı olan bir mesajın, farklı konu ve ortamlarda, ayrı üslublarla dile getirilmesi Kur'an'ın üslub özelliklerindendir.

Bu zaviyeden bakıldığında, bahis konusu yaptığımız Bakara (2) suresi 97–98. âyetlerinde esasen vurgulanan husus, daha önce incelediğimiz Kadir (97) 4. ve Şûra (42) suresi 51. âyetlerinde özellikle dikkat çekilen temanın aynı olduğu ve fakat bu temanın farklı konteks ve düzlemlerde ifade edildiği görülecektir.

Üzerinde durduğumuz Bakara suresinin 97–98. âyetlerinin -tefsir ve hadis kaynaklarının bildirdiğine göre- nüzul ortamı mekân olarak Medine, muhataplar olarak da Yahudi inancına sahip bir grup bilgidir. Bu bilginler kendi taraftarlarına melekler arasında özellikle Cebrâil'i düşman olarak tanımlıyor, bunun karşısında Mîkâil'i daha dost gördüklerini ifade ediyorlardı.²¹¹ Gelen rivayetlerden bu yaklaşımlarının temelinde nübüvvet nokta-i nazarından biraz kıskançlık duygularının hâkim olduğunu anlıyoruz. Belki düşmanlıklarının doğrudan muhatabı bizzat Cebrâil değil, vahyi kendilerinden birisine değil de, Hz. Peygamber'e getirmiş olmasına idi.²¹² İşte böyle bir ortamda Allah bir bakıma olup-bitenin bütünüyle kendi izni/emrine, vahiy-peygamber çerçevesinde kendisi için belirlediği yöntemine göre olduğunu, Cebrail'in herhangi bir kişisel katkı ve yetkisinin olmadığını belirtmektedir.²¹³

Bu yaklaşımdan dolayı müfessir Râzî, buradaki *Iznullah* terimini, **ilim** ve **irade** olarak açıklayanların²¹⁴ aksine, *Emrullah* olarak açıklamış ve bunun gerekçesini de şöyle ortaya koymuştur: 1. Çünkü izin kelimesi, emir olarak hakikat, ilim olarak ise mecaz ifade etmektedir. Kelimenin hakikat anlamı mümkün ise, mecaza hamletmek doğru değildir. 2. Vahyin indirilmesi vacip (mutlak gerekli) olan işlerdendir. Vücup ise dayanağını, ilimden değil, emirden almaktadır. 3. Nüzul bağlayıcı bir emirden olduğu zaman, karşı taraf aleyhine delil olmaya daha elverişli olur.²¹⁵

d. 52/ Hūd (11): 105

يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ*

O gün gelince, **O'nun izni** olmadıkça kimse konuşamayacak ve (biraraya getirilenlerden) kimileri bedbaht, kimileri de bahtiyar olacaktır.

Ahiret tüm insanların hem kendi yapıp-ettiklerine, hem de başkalarına tanıklık yapmak ve sonucuna katlanmak için bir toplanma günü (11/103), bir bakıma kâr-zarar (teğâbun) günüdür (64/9). Kıyamet ise, sonucun ortaya çıkmasından önce, hesapların sorulduğu ve muhakemenin gerçekleştiği ahiretin ilk ve önemli aşamasıdır. Denebilir ki, ölüm ötesi ölümsüz hayata dair en dehşet verici tabloların yer aldığı -her türlü izafiliğini dikkate alarak- zaman ve mekân dilimi de burasıdır. Bundan dolayı da bu güne dair güçlü bir tasavvur oluşturulması açısından, dünya ölçeğinde insanların özellikle mahkeme, hâkim, hesap verme, hesap endişesi, suçluluk psikolojisi açısından bilip, tanık oldukları her türlü korku, dehşet ve tedirgin edici motif kullanılmıştır. Sözelimi insanların verdikleri hesapları sonucu, şakî hükümüne maruz kalmış kişilerin bu hüküm gereği cehenneme vardıklarında, oradaki sıkıntılarının bir ifadesi olarak kullanılan *zefîr* ve *şehik* tabirleri, onların yaşadıkları derin sıkıntıları psikolojik bir dille ifade etmektedir. Çünkü bu tabirler, hiç kimsenin O'nun izni olmadan konuşamalarının ortaya koyduğu, herkesi ve herşeyi kaplayan korkunç sükûtun ardından gelen cehennem istikametine ayrılma ve buna bağlı olarak solukların tutulmuş, sıcak, sıkıntı ve bunalımdan nefes almanın zorlaştığı bir durumu tasvir etmektedir.²¹⁶

Konu edindiğimiz Hud (11) suresi 105. âyeti açısından bakacak olursak burada ana temanın, yapılan muhakemenin her halükarda hakikatin, gerçeğin, her hak sahibinin ortaya çıkmasının, verilecek cevapların gerçeğin ifadesi olduğu²¹⁷ ve cahiliye döneminde, Allah'ın katında yetki sahibi olduklarına inanılanların şefaate edecekleri şeklindeki yaygın inancın reddedilişidir.²¹⁸ Bu durumun farklı üslup ve metaforlarla anlatımının bir tezahürü olarak burada, o gün insanların asla yalan söyleyemeyeceklerini, yalancı şahit ve savunucularının olamayacağını hatırlatan bir düzlemde "konuşma", dolayısıyla sa-

vunma konusuna işaret edilmiştir. Kur'ân'ın üslubuna uygun bir tarzda, burada da yine Allah'ın mutlak adalet ve temel ilkelerine işaret eden meşiet ve izin merkezî yerini koruyarak, tasvirlerle bu çerçevede yer verilmiştir. Bu bir tasvirdir, çünkü Kur'ân müteaddid yerlerde insanların özellikle de sapanların ve saptıranların kendi aralarında yaptıkları değişik konuşmalara yer vermektedir:

Kendi asılsız uydurmalarını Allah'a yakıştıran ya da Allah'ın âyetlerini yalanlamaya kalkışan kimselerden daha zalim kim olabilir? Onların Kitab'taki nasipleri kendilerine erişecektir. Sonunda elçilerimiz gelip canlarını alırken onlara:

“Hani, nerede Allah'tan başka çağırıp durduğunuz varlıklar?” derler.

Onlar da, “Bizi yüzüstü bıraktılar” derler.

Ve böylece, hakkı inkâr eden kimseler oldukları konusunda kendi aleyhlerine tanıklık etmiş olacaklar.

(Bunun üzerine Allah): “Katılın öyleyse, ateşe sizden önce gömülüp giden cin ve insanlar gürühuna!”.

Ve bir gürüh ateşe girerken her seferinde kendi yandaşlarına lanet edecek; o kadar ki, onların hepsi birbiri ardından oraya do-luştuklarında, sonrakiler önden gidenler için şöyle diyecek:

“Ey Rabbimiz! Bizi yoldan çıkaran işte bunlardı: öyleyse, onlara ateşle iki kat azap ver!”.

Allah: “Her biriniz iki kat azaba müstehaksınız, ama bunu bilmiyorsunuz” diye cevap verecek.

Ve öncekiler, sonrakilere şöyle diyecek:

“Demek ki, hiçbir bakımdan bizden üstün kimseler değilmiş-siniz! Öyleyse, yaptığımız bütün o kötülükler için, tadın bu azabı!” (7/37–39)

Ama hakikati inkâra şartlanmış olanlar, “**Biz ne bu Kur'ân'a inanırız, ne de önceki vahiylerden bu güne kalanlara!**” dediler.

Sen (hesap Günü) Rablerinin huzurunda suçu birbirlerinin

üzerine atıp durdukları zaman bu zalimlerin halini bir görseydin!

(Yeryüzünde) güçsüz olanlar küstahça böbürlenenerlere:

“Siz olmasaydınız kesinlikle inanmışlardan olurduk!” diyeceklerdir.

Küstahça böbürlenenerler ise güçsüzlere:

“Nasıl olur? Doğru yol size açıkça gösterildikten sonra biz mi sizi (zorla) ondan alıkoyduk? Hayır, suçlu olan sizdiniz!” diyeceklerdir.

Ama güçsüzler, küstahça büyüklük taslayanlara:

“Hayır!” diyecekler. “(Bizi ondan alıkoyan, sizin) gece gündüz (Allah'ın mesajlarına karşı) yanlış ve yanıltıcı itirazlar geliştirmenizdi; (tıpkı) Allah'ı tanımamaya ve O'na rakip güçler bulunduğuna bizi ikna ettiğiniz (gibi)” diyeceklerdir.

Ve onlar (kendilerini bekleyen) azabı görünce (derin) pişmanlıklarını ifade etmeye imkân bulamayacaklar: çünkü biz hakikati inkâra şartlanmış olanların boyunlarına halkalar geçireceğiz. Bu, yaptıklarının (adil) bir karşılığı değil midir? (34/31–33). Bu çerçevede ayrıca, 37/50–62, 20–34; 28/62–66; 10/29–30; 14/21 âyetlerine bakılabilir. Bu karşılıklı diyalogların ötesinde, mücrimlerle ilgili; ağızlarının mühürlenip, ellerinin konuşup, ayaklarının tanıklık yapacağını ifade eden âyetler de (36/65; 24/24; 41/20–23) bu tür ifadelerin, gerçeğin bi-hakkın ortaya çıkması ve adaletle muamele edilmesi hususunda mecazi bir anlatım olduğunu ortaya koymaktadır.²¹⁹

Nihayetinde, bu tür anlatım tarzı içerisinde konumuzla ilgili dikkat çekici örneklerden birisi de, Nebe (78) suresi 38.âyetidir. Bu âyette ayrıca izin kelimesi, sözlük anlamından kavramlaşmasını sağlayan bir düzeye çıkarılmıştır. Buna göre; bütün ruh ve meleklerin saf saf sıralandıkları gün, Rahman'ın izin verdikleri dışında hiç kimse konuşamayacaktır. Konuşmak, ancak Rahman'ın iznine bağlı olarak gerçekleşecektir. Eğer izin verilirse -ki bu mahiyeti ve gerçekleşeceği çok kesin

değildir- bu izne bağlı konuşma, yalnız doğru ve hak olanın ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Çünkü birçok yerde de belirtildiği gibi, konuşacak olan melekler ve diğer varlıklar ancak kendi çerçevelerinde ve ancak kendilerini bildirilmiş olan şeyleri bilmektedirler. Onlar asla, kimin cezaya, kimin sevaba nail olacağını bilmemektedirler. Bundan dolayı, buradaki izinden hareketle özellikle şefaât konusunda, şefaâtçilerin günah-kârların affedilmesi noktasında şefaât talebinde bulunacakları anlamının çıkarılması sağlıklı görülmemektedir. Buna göre **izin anlamı, herkes ve her şeyle ilgili olarak yalnız gerçek ve hak olanın ortaya çıkacağıdır.** Bir bakıma ahiret hayatına dair muhkem âyetlerle ortaya konan ilkelerin egemen olacaktır.

e. 72/ İbrahim (14): 23

وَأُدْخِلَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ
تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ*

İman edip, salih amellerde bulananlar, içlerinde akarsuların çağıldadığı has bahçelere Rablerinin izniyle sokulacaklardır.

f. 87/Bakara (2): 221

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ
مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا
وَلَعَبْدٌ مُُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ
إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ
لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ*

Ve Allah'tan başkasına ilahlık yakıştıran kadınlarla onlar (sahih) inanca ulaşınca kadar evlenmeyin: çünkü (Allah'a) bağlanmış mü'min bir kadın, Allah'tan başkasına ilahlık yakıştıran kadından -bu sizin hoşunuza gitse de- kesinlikle daha hayırlıdır. Ve Allah'tan başkasına ilahlık yakıştıran erkekler ile onlar (sahih) inanca ulaşınca kadar kadınlarınızı nikâhlamayın; zira (Allah'a) bağlanmış bir mü'min erkek, Allah'tan başkasına ilahlık yakıştıran erkekten -bu sizi hoşnut etse bile- kesinlikle daha hayırlıdır. (Böyleleri) sizi ateşe davet ederken Allah sizi cennete ve O'nun izniyle mağfiret(e nail olma)ya davet eder ve Allah mesajını insanlığa açıklar ki ondan ders alabilsinler.

Her iki âyette de izin teriminin, sözlük anlamından hareketle kavramlaştığını tespit edebiliriz. Daha önce de ifade edildiği gibi kelimenin kök anlamı; bildirmek, haberdar etmektir. Buna göre Allah, kendisine güven duyanları cennetine ve mağfiretine çağırmakta ve bu çağrıyı izniyle gerçekleştirmektedir. Bilindiği gibi, Allah, müşahhas bir varlık olmadığı için insanlar O'nun çağrısını, kulaklarıyla işitme imkanına sahip değildirler. Zaten, bir önceki vahiy/gayb ve izin başlığı altında da gördüğümüz gibi, Allah'ın beşerle konuşma hususundaki kendisi için belirlediği ilkeleri arasında böyle bir uygulama da bulunmamaktadır. O takdirde Allah'ın izniyle çağrısı, vahiy yoluyla yaptığı açıklamalarıyla, mağfiret ve cennetin hangi yol ve davranışlarla elde edileceğini bildirmesiyle gerçekleşmektedir.

Bölümün başlangıcında da değinildiği gibi, izin teriminin en temel anlamı, bir şeyi birisi için uygun bulmak, doğru olduğuna karar vererek bildirmektir.²²⁰ Buna göre âyetin ifade ettiği anlam; Allah, size kendisine ulaştıracak yolu ve yöntemi bildirmek suretiyle cennet ve mağfirete çağırmaktadır.²²¹ İşte, bilgi ve bildirime dayalı olarak Allah'ın yaptığı bu çağrısı, çağrısında da tevfiķi, takdiri ve müyesser kılması,²²² cennete

ve mağfirete ulaştıracak yolu açıklayarak hak ile batılın arasını ayırmaya imkan vermesi ve bu ilkelerini karar altına alması itibariyle O'nun *emridir*.²²³ Şöyle de denebilir: Âyet kendi içerisinde, kendi kendini tefsir etmektedir. Müşrik erkek ve kadınların ateşe çağırımlarına mukabil Allah, cennete ve mağfirete çağırmakta ve bunu izniyle yapmaktadır. Onun çağırısı, izninin gerçekleşmesidir. **İzni ise, önceden belirlediği ve karar altına aldığı yolu ve yöntemi insanlara vahiyle bildirmesidir.**

İşte bu çağırının olumlu cevabı da, iman edip salih amel işleyenler, içlerinde akarsuların çağıldadığı cennetlere, yine bu dünyada kendilerine bildirilen ilkeler istikametinde girdirileceklerdir. Cennetlere girdirilmenin gerçekleştirildiği bu uygulama da, Allah'ın iznidir. Bu uygulama aynı zamanda, münhasıran Allah'ın lutfu, ikramı ve ihsanıdır.²²⁴ Çünkü surenin ilk âyetinde de (14/1) bu çerçevedeki ilahi lütuf hatırlatılarak bu lütfen dileyen insanların, dünyanın karanlıklarından aydınlığa; O yüceler yücesinin, O her övgüye layık olanın yoluna çıkarılmaları için -Allah'ın Rabliğinin bir tezahürü olarak- O'nun izninin/uygulamasının bir uzantısı olduğu vurgulanmıştır.²²⁵

2. Âyet Ve Allah'ın İzni

a. 60/Mü'min (40): 7

الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُجِئُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ
وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ
رَحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ
الْجَحِيمِ*

Gerçek şu ki (ey Muhammed,) senden önce elçiler gönder-

miştik; onların kiminden sana bahsettik, kimi hakkında da sana bir bilgi vermedik. Ve gönderdiğimiz hiçbir elçi, Allah'ın izni olmadan bir âyet ortaya koyamaz. Allah'ın iradesi açığa çıktığı zaman, hüküm (çoktan) adaletle yerini bulmuş olacak, (anlayamadıkları her şeyi) yok etmeye çalışanların tümü o zaman ve orada, hüsrana uğramış olacaklar.

Bilindiği gibi, Kur'ân'ın nüzul dönemi muhatapları ve onların çevresindeki topluluklar, geçmişten gelen bir kısım bilgilere dayalı olarak Peygamber'e ve bu çerçevede çeşitli teolojik konulara dair malumata sahiptiler. Sahip oldukları bu malumatları, tamamen mahalli özellikler taşımaktaydı. Buna göre; o günün Mekke Toplumu'nda yaygın olan inanç; Allah'ın insanlara göndereceği resul, insan olamazdı. O ya gizli bir ruh, ya da meleklerden bir melek olmalıydı. Ayrıca, Allah'ın insanlara gönderdiği resul beşer olsa dahi birtakım olağanüstü işler ortaya koymalıydı.²²⁶ Netice itibariyle cahili Arap zihninde Peygamber; olağanüstü güçlerle donanmış, melekleşmiş ve sonuç itibariyle ilahlaştırılmış bir nitelik kazanmıştır. Endülüslü müfessir İbn Atiyye'ye göre, konu edindiğimiz âyet, Allah'ın beşerden elçi göndermeyeceğini iddia eden Mekke müşriklerinin bu doğrultudaki düşüncelerinin doğru olmadığını bildirmek üzere nazil olmuştur.²²⁷

Kur'ân öncelikli olarak, mahalli karakterler içeren bu tür anlayışları tashih etmiş, önce Peygamber'in *ne olmadığını* ortaya koyduktan sonra, *ne olduğuna* dair açıklamalarda bulunmuştur. Bu bağlamda, peygamberin kendisinden beklenen *olağanüstü* imkânlardan uzak olduğu, bu ve bu doğrultudaki peygamberin seçimi, görevlendirilmesi, vahye muhatap olması gibi tüm ilişkiler sisteminin bütünüyle Allah'a ait olduğu bildirilmiştir. İşte bu çerçevede, Peygamber'den *olağanüstü* bir kısım gösterilerde bulunmasını isteyen (13/6–7; 17/90–93; 25/7–8)) ilk muhataplara Kur'ân, hem konu edindiğimiz

Mü'min (40) suresi 78.âyetinde ve hem de En'am (6), 109, Ra'd (13) 38, İbrahim (14) 11. âyetlerinde, muhatapların zihninde yer alan âyetlerin Allah'a ait olduğu, ancak bunun dışında gerçekten âyet olan binlerce varlıkla karşılaştıklarını ve esasen âyet kavramını varlık dünyasında yer alan ve insanın okumasına konu olan bu varlıkların oluşturduğu ortaya konulmuştur. Nitekim konu edindiğimiz Mü'min (40) suresi 78. âyetinde, muhataplarının mahalli kültürlerin etkisiyle zihinlerinde oluşan âyet tasavvuruna binaen talep ettikleri olağanüstülüklerle karşılık Kur'ân müteakip âyetlerinde, bütün olağanüstülüklerin ancak Allah'ın bu konudaki izni/ emri doğrultusunda gerçekleştiğini, bir bakıma bu emrin de, insanların tanık olduğu ve gözlemleyebildikleri varlık dünyasında -zaten yığınlarca işaretiyle- tahakkuk ettirildiğini beyan etmiştir.

Allah O Yüce Zâttır ki, kimine binmeniz, kiminden yemeniz için hayvanları yarattı. Sizin onlardan birtakım başka menfaatleriniz de vardır. Ayrıca içinizden hissettiğiniz bir ihtiyacı onlara binerek ve yükünüzü yükleyerek gerçekleştirirsiniz. Karada onların, denizde gemilerin üzerinde taşınırsınız. Allah size **âyetlerini** gösteriyor. Allah'ın **âyetlerinden** hangisini inkar edebilirsiniz? (40/79-81)

Bir başka vesile ile Mekke müşrikleri zihinlerinde tasavvur ettikleri ve adına âyet dedikleri olağanüstü nitelikli beklentilerini izhar etmelerine karşılık Kur'ân, yine tüm **âyetlerin** Allah'ın kudretinde olduğunu ifade etmiş ve; Hayret! Kendilerine okunan bu ilahi kelâmı, sana göndermiş olmamız onlara yetmedi mi? (29/50-51) demiştir.

Âyet getirmenin izne bağlandığı bir diğer âyette ise, Hiç şüphesiz, senden önce de elçiler gönderdik ve onlara da eşler ve çocuklar verdik; **Allah'ın izni** olmadıkça hiçbir peygamberin bir âyet göstermesi mümkün değildir, (13/38) denilmektedir. Burada son derece dikkat çekici bir ifade ile elçilerin mahiyetine dair bir açılım sağlanmış, nüzul dönemi müşrik muhatapların,

nazarlarını, kurdukları muhayyel dünyalarından birebir yaşayan pratik hayatın gerçeklerine çevirmeleri önerilmiştir: Elçiler, eşleri ve çocukları olan insanlardır. Eş ve çocuk edinmek, tabiat üstülüğün değil, tabiîliğin, beşerîliğin ifadesidir. Bu durum onları, dilediklerini, diledikleri gibi yapan, olağanüstü varlıklar olmaktan çıkarır. Çünkü bu nitelik, hak ilah olmanın bir tezahürüdür. Bu takdirde onlar ilah da olamazlar. Nitekim İsa (as) ve annesi Meryem'i ilahlaştıranlara karşı Kur'an onları, *yemek yiyenler* (5/75) olarak nitelendirirken, ilah olamayacaklarını, felsefi bir düzlemde ziyade, gündelik davranışlarından hareketle ortaya koymuştur. Bunun sonucu olarak da, elçilerden beklenen olağanüstülükleri ortaya koymalarının onların imkânları dâhilinde olmadığı, bu tür *âyetler getirme* imkanlarının yegane ve hak ilah olan Allah'a ait olduğu vurgulamaktadır.²²⁸

Burada elçilerden talep edilen âyet sadece tekvîni nitelikli olan için değil, aynı zamanda tenzîli olanlar için de geçerlidir. Hiçbir peygamber, istediği ve dilediği zaman, istediği ve hatta ihtiyaç duyduğu doğrultuda herhangi bir âyet/vahiy getirme imkanına da sahip değildir. *Gerek kevnî âyetlerin ve gerekse teşriî âyetlerin ortaya konulması, ilahi meşietin tüm varlık dünyasının işleyişine ait maslahat ve hikmetine paralel olarak gerçekleşmektedir.*²²⁹ **İşte bu noktada iznullah ifadesi, Allah'ın yaratması ve meydana getirmesine ilişkin geçerli yasalarının işleyişi anlamında kullanılmıştır.**²³⁰

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Âyet ve İzin terimlerinin kavramlaşması, mahalli anlayışların belirgin etkisiyle önemli oranda Kur'an'ın anlam haritasının dışına taşmıştır. Âyet ortak terimi etrafında yapılan muhavere Kur'an, bu terimi muhataplarının zihinlerinde var olan, *tümüyle olağanüstü* anlamından alarak, başta kendileri olmak üzere, onları kuşatmış tüm varlık dünyasına yaymış, hakkında düşünülen sınırlı ve geçici anlayıştan, sürekli ve yaygın bir alana taşmıştır. (51/20-21)

Aynı şekilde *izin* terimi de bu doğrultuda, bir yandan Tevhid düşüncesinin gereği olarak her olayın ve hadisenin yasalarını var etmiş olması bakımından arkasındaki mutlak fail olarak Allah'a işaret ederken diğer yandan her zaman bu yasaların gereğinin yerine gelecek olması yönüyle Kur'ân tarafından kullanılmıştır. Sözün burasında bir not olarak çağdaş müfessir Muhammed Esed'in âyet terimine ilişkin değerlendirmesini de kaydetmek faydalı olacaktır: "Kur'ân'daki âyet terimi, yalnızca "mucizeyi" (olağan-yani, herkes tarafından gözlemlenebilen tabii işleyişin ötesindeki bir olay) değil, aynı zamanda bir "işaret"i veya "mesaj"ı da ifade eder: Bu sonuncu karşılık, Kur'ân'da en sık karşılaşılanıdır. Böylece, herkes tarafından "mucize" olarak tanımlanan şey, gerçekte Allah'tan gelen bir *olağan-dışı mesajı* anlatır ve normal olarak insan aklının ulaşamayacağı ruhi/manevî bir hakikati- bazen sembolik biçimde de olsa- gösterir. Ama böyle olağanüstü, "mucizevî" mesajlar bile "tabiatüstü" olarak nitelendirilemezler: Çünkü "tabiat kanunları" denilen şey, yalnızca, Allah'ın yaratma konusundaki "sünnet"inin kavranabilir tezahürleridir ve sonuç olarak, hadiselerin olağan akışına uygun olsun ya da olmasın, var olan ve meydana gelen yahut var olması ya da meydana gelmesi beklenebilir olan her şey, kelimenin en derunî anlamıyla "tabii"dir."²³¹

Ne var ki müfessirlerimiz, ilk muhatapların zihninde kavramlaşan ve tamamen *olağanüstü/ yasadışı* bir anlam kazanan bu terimin içini Kur'ân'ın yeniden doldurma tarzına dikkat etmeyerek nüzul dönemi öncesi anlam üzerinde durmuşlar ve bu doğrultuda tefsir etmişlerdir. Örneğin çağdaş müfessirlerden İbn Âşûr, âyet terimini *mucize*,²³² *iznullâh* ter kibini ise, Peygamber'in elçiliğinin doğruluğuna bir işaret olması için *hâriku'l-âde* niteliğinde yaratıcılığına atfen Allah'ın *tekvîni emri* olarak yorumlamıştır. Aynı yerde müfessirimiz, *izin* terimine ilişkin bu tanımlamasını, kısmî bir değiştirme ile Allah'ın herhangi bir âyet yaratması *doğrultusundaki tekvîni bir emri* olarak yapmıştır.²³³

Âyet ve izin terimlerinin yukarıda vurgulanan anlamlandırılmalarına ek olarak belirtmek gerekirse; Mü'min suresinin 77 ve 78. âyetinde geçen, Allah'ın tehdit ettiği şeylerin Peygamber tarafından getirilmesini inkarcıların istemesi üzerine Peygamber'in bunun ancak Allah'ın genel sosyal yasaları çerçevesinde mümkün olabileceğini, kendisinin hiçbir etki ve yetkisinin olmadığını vurgulayışı tefsir edilirken; Allah'ın inkarcıları cezalandırması ve elçisine yardımı "âyet", toplumlar hakkında geçerli olan emri / tabîî yasaları ise "izin" olarak anlamlandırılmıştır.²³⁴

Bir başka yerde Kur'ân, (14/10–11) inkârcıların elçilerden *apaçık bir delil* (sultân-ı mübîn) istediklerini ve buna gerekçe olarak da, onların diğer insanlardan farklı olmayan birer beşer olduklarını ve kendilerini atalarının tapına geldiği şeylerden uzaklaştırdıklarını ileri sürdüklerini haber verir. Bu türden taleplere karşılık elçiler, inananların yalnızca Allah'a güvenmelerini önermişler ve bu işaretleriyle, peygamberî mesajın gözle görülebilir, harici vasıtalar ya da vakalarla kanıtlanması yolundaki isteklerin hem ahlaken, hem de mantıken boş ve yararsız olduğunu ifade etmişlerdir. Dolayısıyla hakkın peşinde olan herkes, aydınlanma için, kendilerine teklif edilen ilahi mesajın muhtevasına yönelmelidir.²³⁵

b. 89/Âl-i İmrân (3): 49

وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي
 أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا
 بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ وَأُخِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ
 وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ
 لَآيَةً لِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ*

Allah onu Israiloğullarına (şöyle diyecek) bir peygamber ola-

rak gönderir: “Şüphesiz ki ben size Rabbinizden bir âyet getirdim: Size, kuş biçiminde çamurdan bir şey yaparım da içine üfleirim, Allah'ın izniyle o, kuş olur; anadan doğma körü ve alacalıyı iyileştiririm ve Allah'ın izniyle ölüleri diriltirim. Evlerinizde ne yiyor ve neleri biriktiriyorsanız size haber veririm”.

c. 112/ Mâide (5): 110

إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَى
وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ
وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ
وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ
طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ
الْمَوْتَى بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُمْ
بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ*

Allah şöyle diyecektir: “Ey Meryemoğlu İsa! Sana ve annene olan nimetimi hatırla! Hani seni Rûhu'l-Kudûs ile desteklemiştim. Beşikteyken ve kemâle ermişken insanlarla konuşuyordun. Sana yazıyı, hikmeti, Tevrat'ı ve İncil'i öğretmiştim. İznimle çamurdan kuş şeklinde bir şey yapmış ve ona üflemiştin, o da iznimle kuş olmuştu. Anadan doğma kör olanı ve alaca hastalığına yakalanmış kimseyi iznimle iyileştirmiştin. Ölüleri iznimle (hayata)çıkarmıştın. İsrailoğulları'na âyetlerle geldiğin ve onlardan inkâr edenlerin: “Bu ancak apaçık bir sihirdir” dedikleri zaman seni, onlardan korumuştum.

Gerek Âl-i İmrân (3) ve gerekse Mâide (5) suresi medenî surelerdendir. Özellikle Âl-i İmrân (3) suresinin başlangıçtan itibaren 80 civarında âyetinin, müslümanların Necran Hristiyanlarıyla karşılaşmaları sonucu nazil olduğu rivayet edilmek-

tedir. Bu dönem Hristiyanlarının çoğunluğunun Hz. İsa hakkındaki düşüncelerinin ise, O'na ulûhiyet izafe etme şeklinde olduğu bilinmektedir. Bundan dolayı Kur'ân'ın Hz. İsa'ya ilişkin ana hedefi, hakkındaki ulûhiyet anlayışını reddetmek ve O'nun sadece Allah'ın kulu ve elçisi olduğunu vurgulamaktır.²³⁶ Amacı, onları çok fazla incitmeden, İsa ile ilgili kendilerinde var olan bilgilerin üzerinden, bilhassa ulûhiyete dair yanlış inançlarını tashih etmektir. Bu noktada şuna dikkat çekmeliyiz ki, **Kur'ânî üslubun gözettiği maksat, onların yanlışlarında bulunan bilgilerin doğruluğu veya yanlışlığıyla ilgilenmek değil, o bilgiler üzerinden Tevhid ve ahirete dair kendi doğrusunu ortaya koymaktır.**

Üzerinde durduğumuz bu hususu açacak olursak şunu kaydetmemiz gerekmektedir: Âl-i İmrân (3) suresinde Hz. İsa'nın diliyle ortaya konan; *Sizin için çamurdan kuş şekline benzer bir şey yapar içine üflerim... anadan doğma kör ve abraşı iyileştiririm...* ifadeleri, bu hadiselerin birebir gerçekleştiğine işaretten ziyade, İsa'nın diliyle bir müjdeleme ve bildirim içermektedir. Bu bildirim ve müjde ifade eden cümleden, olayın bu doğrultuda gerçekleştiğini çıkarma imkânı yoktur ve zaten Kur'ân'ın amacı da bu değildir. Daha sonra nazil olan Mâide (5) 100. âyetinde ise, doğrudan nüzul dönemi Medine Hristiyanlarının Hz. İsa hakkında; O'na uluhiyet izafe etme anlayışlarına dair bir kınama ve yerme söz konusudur. Ancak bu kınama son derece ilgi çekici bir üslubla yapılır: Kur'ân bu kınamayı, doğrudan Hristiyanları muhatap alıp, “siz yanlış düşünüyorsunuz” demek suretiyle, onları ve mevcut bilgilerini yok sayan bir yaklaşımla değil, Allah ile İsa'yı hem de yeniden dirilişin gerçekleştiği ahiret gününde karşı karşıya getirerek, gerçekte öyle olmamasına rağmen, adeta Allah'ın İsa'yı azarlayan bir dille, uluhiyete hakkı olmadığını, sahip olduğu her ne var ise, bütün bunların gerçek ve mutlak sahibinin Allah olduğunu, dolayısıyla İsa'nın bir beşer ve elçi olduğunu

ortaya koyarak yapar. Görünürde Allah İsa'yı azarlıyormuş gibi bir tablo hâkim ise de, gerçekte azarlananlar, O'na ilahlık nispet edenlerdir. Ancak bu azarlamada, muhatapların bütünüyle rencide edilmemesine ve daha başlamadan diyalog ortamının ortadan kalkmamasına dikkat edildiği görülmektedir.²³⁷

Benzer bir yaklaşım ortaya koyan müfessir Razi de, Hz. İsa'nın, Allah'ın izniyle demesinin, onun bir ilah olduğuna inananların, bu doğrultudaki vehimlerini bertaraf etmek amacını taşıdığını söyler. Bir bakıma Hz. İsa şöyle demek istemektedir: Ben bunu tasvir ediyorum, ama ona can verip onda hayatı yaratan, peygamberlerinin elinden mucizeler izhar etmek için bunu yapan Allah'tır.²³⁸ Özellikle Allah'ın hatırlatmalarının yer aldığı Maide (5) suresindeki *bi iznî/ benim iznimle* ifadesinin, İsa'ya izafe edilen her bir fiilin hemen arkasından dört kez tekrarlanması, bütün bu anlatımların maksadını ortaya koyan en önemli göstergedir.

Buna göre bizim asıl üzerinde durduğumuz şey, izin teriminin burada da, Allah'ın *yaratması ve tekvîni* anlamında kullanılarak, Allah'ın uluhiyetine ve yegâne mutlak oluşuna dair en güçlü kavramlardan birisi olduğuna vurgu yapmaktadır. İzin sadece Allah'a ait olması gerçeği, herşeyin bu izne, yani ilme ve herşeyi de bu ilmi doğrultusunda *imkan dâhilinde kılmasına* işaret etmektedir.²³⁹ Ayrıca hatırlatmak gerekir ki, Hz. İsa'nın dili ile ifade edilen ve *yaratırım* şeklinde tercüme edilen *halk* terimi de, aslında yoktan var etmek değil, *takdir etmek, şekil ve biçim vermektir*.²⁴⁰

Ne var ki tefsir ve diğer *Delâil ve Hasâis* türü kaynaklarımızda, Hz. İsa'nın ölü iken dirilttiği şahısların isimleri verilirken,²⁴¹ peygamberleri birbirlerinin rakipleri gibi gören anlayış bu noktada durmayıp, geçmişte diğer peygamberler için mucize türünden hangi şeyler söz konusu ise Hz. Peygamber'in de bütün bunların hem aynısını ve hem de daha fazlasını ger-

çekleştirdiği ileri sürülmüş²⁴² ve örnekleri sıralanmıştır.²⁴³ Bununla da yetinilmeyip, Peygamber'e nasip olan; ölmüş birisini yeniden diriltme seanslarının diğer salih zatlara dualarıyla da gerçekleştiği söylenebilmiştir.²⁴⁴

3. Savaş Ve İzin

a. 38/.Enfâl (8): 66

الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ*

(Ama yine de) Allah, şimdilik yükünüzü hafifletmiş bulunuyor, çünkü zayıf olduğunuzu biliyor: Şöyle ki: Sizden eğer zor durumlarda sabretmesini bilen yüz kişi çıkarsa, bunlar iki yüz kişiyi tepeleyebilecektir ve sizden böyle bin kişi çıkarsa, **Allah'ın izniyle** iki bin kişiyi tepeleyebilecektir; çünkü Allah zor durumlara göğüs germesini bilenlerle beraberdir.

Reşid Rıza, bu âyette geçen Allah'ın izni'ni, galibiyetin gerekçesi olarak gösterir ve geçmiş müfessirlerin bunu, Allah'ın iradesi ve meşietini olarak tefsir ettiklerini söyledikten sonra şu değerlendirmeyi yapar: Gerçekte izin kelimesi; herhangi bir şeyin mubah olması ve o şeyin işlenmesinin serbest olması demektir. Özellikle izin daha çok, yasak olan bir şeyin yasaklığının kalkması anlamında kullanılmaktadır. Bu müsaade ise, o eylemi yerine getirmeye muktedir olan için ya sözlü olarak veya fiili olarak gerçekleştirilir. Allah'tan izin denildiğinde ya;

1. Teklifi; bir emir veya mübah kılmak ve ruhsat vermek şeklinde anlaşılır. Bu tür izin Allah'ın kelam sıfatına taalluk eder. 22/39. âyetinde savaşa izin, 4/64. âyetinde Peygamberlere itaat edilmesi izni teklifi bir emir şeklindeki izindir. Mübah

kılmak ve ruhsat vermek şeklindeki izin için de; 2/255 âyetindeki şefaât, 11/105. âyetindeki kıyamet günü Allah'ın huzurunda konuşmanın mümkün olmasının ancak kendisine bağlı olduğu gerçeği örnek gösterilebilir.

2. Tekvîni bir emir vermek şeklinde olur. Tekvîni emir; Allah'ın herhangi bir şeyle ilgili öteden beri izlediği yolu, yöntemi, dilediği şeye dilediği orandaki takdir ve tayini demektir. Bu ise, O'nun ya iradesine, ya da kudret sıfatına taalluk eder. 5/110. âyetinde İsa'nın sayesinde ölüleri dirilttiği, kör ve alacalıyı iyileştirdiği izin, 7/58. âyette ifade edilen güzel olan memleketin bitkisinin bitmesinin sebebi olan izin kudret ve iradesi anlamındadır.²⁴⁵

İbn Âşûr, buradaki Allah'ın izni ifadesini her halûkarda O'nun emri olarak açıkladıktan sonra, bu emrin teklifi veya tekvîni olduğu noktasındaki ihtimaller üzerinde durmuştur. Buna göre, emrin teklifi olması, ifadenin emrinden bir haber olması açınsındandır. Tekvîni olması ise, ifadenin haber ve vaat suretinde olması açınsındandır.²⁴⁶ Bu açıklamayı açacak olursak, sabreden 100 kişinin 200 kişiye Allah'ın izni ile gerçekleşen galibiyeti ifadesi, bu işin doğasından kaynaklanan bir gerçeklik olmasından hareketle bu gerçekliğin, ya haberinin vaat şeklinde ya da teklif şeklinde verilmesi demektir. Ancak Allah'ın izninin her halûkarda, ilgili hususun doğasının, bir başka ifade ile muhkemliğinin ifadesi olduğu açıktır. Bu gerçekliğin ifadesi farklı tarzlarda olabilir.

Fakat bu açıklamaları yapan İbn Âşûr, şu ilginç değerlendirmelere de yer verir: Savaşa dair Kur'ânî ifadelerde, önce sabreden 20 kişinin 200 kişiye % 10 galip geleceği bildirildikten sonra, yükün hafifletilerek sabreden 100 kişinin 200 kişiye %50 galip geleceği bildirilmiştir. Ancak, savaşta galibiyetin her halûkarda Allah'ın izni ile gerçekleştiği halde, burada izin ifadesi sadece %50 olan bölümde açıkça tasrih edilmiştir. Bu hususu şöyle izah edebiliriz: %10'luk dönemdeki galibiyet,

her halükarda harikulade olduğu için, öncelikle bunun Allah'ın izni ile gerçekleştiği kabul edilir. Ancak %50 oranındaki galibiyetin kişilerin kendi güç ve silahlarına bağlayabileceği düşüncesinden hareketle âyet, Allah'ın iznini açıkça tasrih etmiştir.²⁴⁷

İbn Âşûr'un bu açıklamalarından hareketle, %10'luk oran için kullandığı harikulade yakıştırmasını abartılı bulmakla beraber, belki bu yaklaşımında ileri sürdüğü argümanlarına yönelik olarak şunu söylememiz mümkündür: Gerek %10'luk ve gerekse %50'lik oranlardaki şartlarına uygunluk doğrultusundaki galibiyet, savaşın bizzat kendi doğasında var olan bir husustur. Ancak Kur'ânî üslub, her halükarda eşyanın doğasını takdir ve tayin ederek var eden Allah olduğu için, tüm galibiyet ve kazanımların O'nun izni ile ve O'nunla gerçekleştiğini ifade etmektedir.

%10'luk bir oranın galibiyetinin gerekçesi olarak âyetin zeyil bölümünde, onların *gerçeği kavramayan* (tefakkuh) bir topluluk oldukları gösterilmektedir (8/65). Bu gerekçenin, savaş bağlamında Allah'ın izni ifadesini açıklığa kavuşturduğu düşünülebilir. Bunun için de anahtar kavram *tefakkuhtur*. Muasır müfessirlerden Mevdudi tefakkuh kavramına, *moral* karşılığını verir ve şu değerlendirmeyi yapar: "Tefakkuh, kişinin güven ve cesaretini korumasını sağlayan maddi ve manevi durum anlamına gelen "moral" teriminden daha bilimsel bir terimdir. Çünkü gerçek şu ki, uğrunda savaştığı gayeyi apaçık anlayıp kavrayan bir kimse, bu gaye yok olduğunda, onun için hayatın hiçbir anlamı kalmayacak ve o gayenin, kendi hayatından daha değerli olduğu sonucuna varacaktır. Böyle bir kimse ise -her iki tarafın fiziksel gücü aynı olsa da- uğrunda savaştığı gayeyi tam olarak anlayıp kavramamış olan kimseden daha fazla savaşıma gücüne sahip olacaktır. Herşeyin ötesinde, gerçeği, Allah'ın varlığını, kendisinin evrendeki konumunu, Allah'la olan ilişkisini, hayatı ve ölümü, ahiret hayatını, hak

ile batıl arasındaki ayırımı ve nihayet hakkın batıla karşı zafer kazanmasının sonuçlarını doğru bir şekilde anlayıp kavrayan kimse, ülkeleri, ulusları veya toplumsal sınıfları uğrunda savaşanlardan daha fazla güce sahip olacaklardır. O halde gayelerini tam olarak anlamış olan mü'minlerin, aynı seviyedeki kâfirlerden on kat daha güçlü olacakları meydandadır.”²⁴⁸

Benzer bir açıklamaya yer veren Süleyman Ateş de, mü'minlerin bilinçli, inançlı, anlayışlı insanlar oldukları için maneviyatlarının kuvvetli olduğunu; kâfirlerin ise bilinçsiz, maneviyatsız insanlar olmaları yönüyle güçsüzlüklerini belirtir ve Allah'a iman ve ruhsal hayata bağlılığın, insanın maneviyatını güçlendirdiğini söyler. Bu arada Ateş, ilgili âyetten hareketle bir başka önemli hususa da dikkat çekmiştir ki, bu husus da, savaşın kanunlarından birisini ortaya koymaktadır. O da, âyetlerin sayısal orantısının birincisinde bire on, ikincisinde ise bire iki olarak ortaya çıkmış olmasına, bundan dolayı bir mü'minin on kişiye veya en az iki kişiye galip gelebileceğinin anlaşılabilir olmasına rağmen, Kur'ân'ın bunu söylememiş olmasıdır. Kur'ân, yirmi kişinin iki yüz kişiye, yüz mü'minin iki yüz kişiye galip geleceğini söylemektedir. Burada savaşın tabiatına yani, savaşta geçerli olan Allah'ın iznine dair geçerli olan bir kuralı görmekteyiz. Bir mü'min on kişiye galip gelemeyiz ama, yirmi mü'min iki yüz kişiye galip gelebilir. Çünkü yirmi mü'min bir birlik teşkil eder. Ferdin yapamayacağını topluluk yapar. İnsanlar biraraya gelip birbirlerine destek olunca, ayrı ayrı insanların yapamayacağı işlerden çok daha fazlasını yaparlar.²⁴⁹

Müfessir Razi de, izin kelimesini *irade* olarak yorumlamıştır ki²⁵⁰, sonuç itibarıyla Allah'ın savaşla ilgili iradesi, savaş kendisi kılan yasalarıdır. Allah bu yasaları irade etmiş ve bunlar, yer yer beşeri tecrübelerle ve ilahi hatırlatmalarla insanlar tarafından önemli ölçüde tespit edilmiştir.

Bu çerçeve doğrultusunda tarihe bakıldığı zaman, “Nice az

toplulukların Allah'ın izni ile çok topluluklara galip" geldiği (2/249) görülecektir. Zira zafer, sayı ile değil, inanç ve sebat ile elde edilir; bu çerçevede Kur'ân, ilk dönem sayıca az olan Müslümanlara cesaret ve kararlılık kazandırması için örnek bir olay olarak gösterdiği Tâlût ve Câlût kıssası münasebetiyle, az bir gurubu temsil eden Tâlût'un taraftarlarının Câlût ve askerleri ile karşılaşınca, "*Ey Rabbimiz! Bize zorluklara tahammül gücü bağışla, adımlarımızı sağlam kıl ve hakikati inkâr eden bu topluma karşı bize yardım et*" diye dua ettiklerini ve "*Bunun üzerine, onları Allah'ın izniyle bozguna uğrattıklarını*" haber vermektedir. (2/250-251) Hikâyenin detayları Peygamber dönemi Araplar tarafından bilindiği için, bilinen bir olay üzerinden ders vererek, savaşta başarıya ulaşmanın en temel ilkeleri kısa ifadelerle ortaya konurken, sonunda elde edilen bu başarının Allah'ın izniyle, yani O'nun sünnetullah diye adlandırdığı uygulamasının yasalarına tabi olmanın sonucu olarak zafeirin elde edildiği ifade edilmiştir.

Burada özellikle Kur'ân'ın, savaşta başarının olmazsa olmaz şartı olarak ileri sürdüğü *inanma* ilkesi ile ilgili, Hamdi Yazır'ın önemli gördüğümüz şu mütalaasını aktarmanın faydalı olacağını düşünmekteyiz. Allah'ın zafer ve hezimet günlerini insanlar arasında deverân ettirmesinin, iman ile küfür arasında bir tasfiyeye binaen olduğu ve sonucun her halükarda imandan yana tecelli edeceğinden bahisle, "*Herhangi bir zamanda kafirlerin bir zafer görmüş olmaları bile bir nevi iman ile alakalıdır. Mesela kâfirlerin batıla imanlarının kuvveti, mü'minlerin hakka imanlarının kuvveti ile mukayese edildiği zaman, kâfirin batıla olan imanında daha ziyade bir şiddet ve kuvvet varsa, o kâfirler, o mü'minlere galebe ederler ki, bu galebe, batılın hakka galebesi değil, mümenun bihten (kendisine iman edilen) kat'ı nazarla, bir imanın diğer imana galebesi demektir... Binaenaleyh, mü'minlerin Allah'a öyle kavi bir imanları bulunması lazım gelir ki, kafirlerin haddi zatında bir küfür ve şirk olan dün-*

yevî imanları onunla ölçüldüğü zaman ahiret karşısında dünya, halık karşısında mahluk kadar zayıf ve hükümsüz kalsın” ²⁵¹ demektedir.

Yazır'ın da ifade ettiği gibi, savaşla ilgili Allah'ın izni/yasası herkes için ve her durumda geçerlidir. Çünkü O, tüm âlemlerin Rabbi'dir. Bu noktada özel bir iltimas alanı söz konusu değildir. Nitekim Uhud savaşında, savaşın yasalarına riayet eden müslümanlar, Allah'ın bu doğrultudaki vaadine, tevfiğine mazhar olmuşlardır: *Allah elbette size verdiği sözü tuttu: O'nun izniyle düşmanlarınızı yok etmek üzereydiniz.* (3/152) Ne var ki, Ebu Müslim'in dediği gibi,²⁵² bu yardımın tamam olması için sabır, muttaki olma ve emre itaat gibi lazım gelen şartlara riayet etmedikleri için bozguna uğramaktan da kurtulamamışlardır.²⁵³

Müslümanların Uhud savaşında birçok sıkıntıya maruz kaldıkları hem Kur'ân'ın haber verdiği ve hem de tarih ve siyer kaynaklarının naklettiği bir husustur. İzin teriminin Kur'ân dünyasında kavramlaşması açısından bu olayın anlam biçimi son derece uygun bir zemin oluşturmaktadır. Değindiği gibi Müslümanların, ilk safhalarında savaşın gerekli yasalarına riayet etmelerine paralel olarak gelen zafer, Allah tarafından O'nun iziniyle tavsif edilirken, bu yasaları göz ardı ederek, gösterilmesi gereken sabır, inanç ve kararlılıktan uzaklaşmaları sonucu tattıkları acı ve yaralar da aynı şekilde Allah'ın iznine nispet edilmiştir. *İki ordunun harpte karşılaştığı gün başınıza gelenler Allah'ın izni ile gerçekleşti. Bu, Allah'ın gerçek mü'minleri belirlemesi içindi.* (3/166) Ne var ki, izin teriminin geçtiği hemen her yerde, bunu doğrudan Allah'ın bilâ kaydı şart müdahalesi olarak anlayan kimi müfessirlerimiz, bu durum karşısında yeni bir anlam arayışına girmişlerdir. Nitekim müfessir Râzî, farkına vardığı bu durumun izalesi için dört ayrı yoruma yer vermektedir. Bunlar arasında yer alan ve İbn Abbas'a nispet edilen *kaza ve kader* anlamlarını, Râzî ken-

di tercihi olarak sunar. Bu yoruma göre; âyetteki *izin*'den murat, Allah'ın bu husustaki kaza ve kaderi, geçmişe dair hükmüdür. Ayet, başlarına gelen musibetten dolayı mü'minleri teselli etmektedir. Başlarına gelenlerin Allah'ın önceden takdir ve hükmü olduğunu kabul edince, onlara düşen de bu kaza ve kadere rıza göstermektir.²⁵⁴ Razî'nin, dört ayrı alternatif yorumdan birisi olarak tercih ettiği bu yaklaşıma, Taberî'nin, *ye-gâne* ve tek yorum olarak yer vermesi düşündürücüdür.²⁵⁵ Bu yaklaşımın İslam dünyasında uzun zamandan beri yaygın bir kanaat halinde, olayların sebep-sonuç ilişkilerini anlayarak, niyet ve eylemi buna göre yapmak yerine, daha kolay ve rahat bir tarz olarak tüm sorumluluğu ilahi takdire havale etmenin ilginç bir örneğini teşkil ettiğinde kuşku yoktur.

Hâlbuki ilgili ayetin (3/166) bir öncesinde Uhud savaşında başlarına gelen musibet ve tattıkları hezimetin hazmedemeyen mü'minler, "*bu nereden başımıza geldi?*" diyerek, sıkıntı ve şaşkınlıklarını ortaya koydukların da Allah, "*O bela kendinizdendir*" karşılığını vermiştir. (3/165) Arkasından da bu işin, *kendi izni ile olduğunu* söylemiş, böylece izin teriminin içini doldurarak, kavramlaştırmıştır. Buna göre, Müslümanların başına gelen musibetler Allah'ın iznine/ ilmine bağlı olarak gerçekleşmiştir.²⁵⁶ Allah'ın savaşa dair izni/ilmi, inansın, inancın tüm insanlar için geçerli yasalarıdır. Bu yasalar, sebep ve sonuç ilişkileri çerçevesinde hükmünü icra etmektedir. Müslümanlar Bedir savaşında gerek maddi ve gerekse manevi çerçevedeki bu yasalara bütünüyle riayet ederek, Uhud'da tattıkları hezimetin iki katını karşı tarafa tattırmışlar (3/165) ve fakat Uhud'da ilgili yasalarda gösterdikleri dikkatsizliklerin sonucunu acı bir şekilde kendileri tatmışlardır.

Burada dikkat çekilmesi gereken bir husus daha var. *İzin* terimini kaza ve kader olarak değerlendiren müfessirlerimiz, ayetin (3/165) zeylinin "*Allâh her şeye kadirdir*" şeklinde bir ifadeyle bitirilmiş olmasından hareket ederek, kulların fiilleri-

nin yaratılması meselesine yönelmişlerdir. Kulların fiilleri, “şeylerden” olduğuna göre, Allah'ın kudreti dâhilindedir. Eğer kullar kendi fillerine muktedir olmuş olsalardı, onların bu fiilleri Allah'ın kudretine dâhil edilmiş olmazdı.²⁵⁷ Halbuki, daha öncede belirttiğimiz gibi, *kadir* sıfatını sadece güç yetiren olarak değil de, “*takdir eden, kaderini çizen, ölçüsünü belirleyen, yerini ve zamanını tayin eden, güç ve kuvvet yetiren, gelişim çizgisini belirleyen, oluşumunu tayin ve takdir eden, sınırlandıran (tahdit eden), kıymet ve değer koyan*” şeklinde birinci derecedeki anlamıyla alınmış olsaydı, konu kendi içinde hem bütünlüğünü korumuş ve hem de âyetin evrensel çerçevede ortaya konan uyarı mesajı da yerli yerine oturmuş olacaktı. Unutmamak gerekir ki, bütün çağrışımlarıyla kader teriminin “ölçü” anlamına geldiğini Kur'ân, “Allah her bir şey için bir ölçü (*kader*) koymuştur” (65/3) ayetiyle ifade etmektedir.

Sonuç olarak, Tabersî'nin de ifade ettiği gibi, iki ordunun karşılaştığı gün mü'minlerin başına gelen musibetler, onların yaptıkları hatalarının (zenb) bir sonucudur. Çünkü insanın, yaptığı hatalarının sonuçlarına katlanması, Allah'ın belirlediği kaderin bir sonucudur.²⁵⁸ Mü'minler Allah'ın, sabır, takva ve kulların iradesine bağlı olarak vaat ettiği ilahi yardımı, iradelerini suiistimal etmeleri ve şartlara riayet etmemeleri sebebiyle elde edememişlerdir.²⁵⁹

b. 101/Haşr (59): 5

مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْنَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ*

Beni Nadir Yahudilerinin Medine'den sürülmesinden sonra, onların hurmalarından mü'minler her ne kesti iseler veya kökleri üzerine her ne bıraktı iseler, hepsi Allah'ın **izni** ile olmuştur. Böylece günahkarlar rezil rüsvay olsunlar.

Kur'ân'ın en temel özelliklerinden birisi olan Allah merkezli (teosentrik) anlatım dili, Haşr (59) suresinin birinci âyetinden itibaren hemen hemen surenin bütününde en belirgin bir şekilde kendisini göstermektedir. Denebilir ki, sure bu anlatım tarzının en dikkat çekici örneklerindendir. Dillendirilen üslubtan hareketle insan âdeta, karşısında ve yaşanan olayların tam ortasında Allah'ın devreye girip, fiili bir tutum içerisinde olduğu hissine kapılmaktadır. Sözelimi Allah, Beni Nadir Yahudilerini kalelerinden çıkaran, bunun için onlara beklemedikleri yerden gelen (59/2), bu toplumla ilgili plan ve stratejileri doğrudan yürüten (59/3) birisi olarak devreye girmiştir. Ve nihayet, savaşın taktiklerinden birisi olarak, düşmanın gözünü korkutma ve onları yıldırma politikaları gereği Müslümanlar tarafından kesilen ve bir kısmı da bırakılan hurma ağaçları, bütün bunlar yine Allah'ın yönlendirmesiyle gerçekleşmiştir.

İlk bakışta, tasvirini ortaya koymaya çalıştığımız bir tabloyla karşılaşan okuyucu, eğer Kur'ân'ın bütünlüğünü, üslub özelliklerini ve kullandığı terimlerin kavramsal çerçevelerini dikkatten kaçırırsa, daha önceki dönemlerde yaşanan “hal-ku'l-e'fâl” vb. gibi tartışma konularına dalarak, asıl mesajı yakalayamayacaktır. Hâlbuki surenin daha ilk âyeti, *gökte ve yerde olan herşeyin Allah'ı tesbih ettikleri* gerçeği ile başlamaktadır. Herşeyin O'nu tesbih etmesi, Ahmed Emin'in de isabetle belirttiği gibi, herşeyin kendisi için belirlenmiş temel yasaları doğrultusunda hareket etmesi demektir.²⁶⁰ Surenin bu ifade ile başlaması, bundan sonra anlatılacak herşeyin, o şeyi kendisi yapan temel ilahi yasalar çerçevesinde hareket ettiğini hisas ettirmek içindir. Daha önce de belirtildiği gibi, savaş ve barışlar da Allah'ın koyduğu temel yasalar çerçevesinde gerçekleşir. Bir savaş taktiği olarak; düşmanı bezdirmek, gözünü korkutup, yıldırma için onların en önemli beslenme ve güç kaynaklarından birisi olan hurma ağaçlarından bir kısmının

kesilmesi, savaşla ilgili temel ilahi yasaların o günkü şartlar çerçevesinde aktüelleştirilmesidir. Nitekim Nadiroğulları, Peygamber'in bu davranışı karşısında şunu söylemişlerdir: "Sen bozgunculuktan meneder ve bunu yapanı kınarken niçin hurmaları yaktırıyor ve kestiriyorsun?".²⁶¹ Normal zamanlarda Peygamber'in uzak durduğu ve asla tasvip etmediği bir davranış, savaş ortamında meşrulaşüyor ve meşruluğu Allah'ın olayı üstlenerek onaylamasıyla gerçekleşiyor. *Herhangi bir hurma ağacını kesmeniz yahut onu kökleri üzerinde bırakmanız, hep Allah'ın izniyle olmuştur.* Taberî'nin de belirttiği gibi, Peygamber'in, bütün bu yaptıklarını Allah'ın emri/yasası gereği yaptığını söylemesi, onların daha fazla öfkelenmesini ve dolayısıyla çözümlerini sağlamıştır.²⁶²

Netice itibariyle buradaki izin terimi ve bu çerçevede yapılan tarihi atıflar, manevi bir hakikati resmetmeyi amaçlamaktadır. Bu örnekte, mü'minlerin sayı, zenginlik ve teçhizat açısından zayıf olsalar da Allah'a karşı sorumluluklarının bilinci-ne hakkıyla sahip oldukları sürece muhaliflerine karşı üstünlük sağlamalarının mukadder olduğu gerçeği anlatılmaktadır. Çünkü bu surenin ilk ve son âyetlerinin bildirdiği gibi, *Yalnız O'dur izzet ve hikmet sahibi.*²⁶³

4. Kevnî Olaylar Ve İzin

a. 39/ A'râf (7): 58

وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لَا يَخْرُجُ
إِلَّا نَكِدًا كَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ*

Bereketli toprak gibi ki, onun ekini, **Rabbinin izniyle** bolluk içinde fışkırır; oysa kötü toprak ancak cılız bir ekin verir. İşte biz şükredecek toplumlar için âyetleri böylece açıklamaktayız.

Denebilir ki, izin kavramının Kur'an'ın bütününde görülen

iki temel anlamı, bu âyette tam karşılığını bulmaktadır. Her şeyden önce, temiz belde temiz bitki bitirir. Yapısında var olan zenginlik ve münbitliğini ortaya çıkarmak için Allah'ın rahmet tecellisi olan yağmuru bekleyen toprak, kendisi için belirlenen fonksiyonunu icra eder. İşte bu, Allah'ın bilinen bir kanunu, yani izni ve emridir. Uygun niteliklere sahip toprağa, faydalı bitki çıkarma imkânı ve kolaylığını verme iradesidir.²⁶⁴ Bu iradenin sonucu olarak toprak, kendisini oluşturan kanununa uygun bir şekilde süratle ürününü ortaya çıkarır.²⁶⁵ Aynı zamanda bitki çıkarma olayının, natüralistlerin iddia ettiği gibi doğrudan tabiatın bizzat kendinden değil, Allah'ın tabiatı planladığı, takdir ettiği düzen içinde meydana gelmesi söz konusudur ki, bu, herşeyin faili olarak Allah'ın izni, iradesi ve dilemesini ifade etmektedir. Aynı perspektiften hareketle, herhangi bir mü'min de yöneldiği bir eylemi gerçekleştirdiğinde bu işi, ahlaki bir duyarlılığın ifadesi olarak Allah'ın tevfiği ve izni ile gerçekleştirdiğini söyler.²⁶⁶

*Rabb*inin izni ifadesinin kavramsal olarak değil de, tamamen terim çerçevesinde ve Allah'ın inayet ve ikramı anlamında kullanıldığını söyleyen İbn Âşûr, terimin burada daha özel bir anlamda; temiz toprağın çıkaracağı bitkinin temiz ve faydalı oluşuna dikkat çekmek için *inayet* ve *teşrif* izni anlamında olduğunu söyler. Yoksa terimin bilinen *takdir* ve *tekvîn* anlamının bu bağlama uygun olduğu söylenemez.²⁶⁷ Benzer bir açıklamaya yer veren İbn Atiyye'ye göre ise, temiz toprağın çıkardığı temiz ürünü methetmek maksadıyla *Rabb*inin izni ifadesine yer verilmiştir. Nitekim sevilmeyen ve nefret edilen kişiye, *Sen Allah'ın dileği gibisin* denilir ki, bu ifade ile ilgili kişiye dair nefretin abartılması söz konusudur.²⁶⁸

Sonuç olarak burada *Allah'ın izni* ifadesinin, O'nun ilkesiz ve rasgele dilemesi anlamına gelmediği, bilakis toprak ve bitkisi ile ilgili temel yasasına işaret ettiği ortaya çıkmaktadır.

b. 103/ Hacc (22): 65

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ وَالْفَلَكَ تَجْرَىٰ فِي
الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ
إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَحِيمٌ*

*Yeryüzünde var olan herşeyi ve koyduğu fiziki yasalara/emre uyarak denizde seyreden gemileri size boyun eğdirenin Allah olduğunu görmüyor musun? Ve gök cisimlerini **kendi izni olmadıkça** yeryüzüne düşmemeleri için, yerlerinde, yörüngelerinde tutanın O olduğunu görmüyor musun? Muhakkak ki Allah, insanlara karşı çok yumuşak ve merhamet sahibidir.*

Konu edindiğimiz bu âyetler, genel kanaate göre Mekke döneminde indiği kabul edilen Hac suresinin umumi muhtevasına uygun bir tarzda, Allah-insan ilişkisinin Tevhid inancı çerçevesinde gerçekleşmesini sağlamak amacıyla; Allah'ın gücü, kudreti, rahmet ve şefkati, ilke ve yasalarıyla tüm varlık dünyasını çekip-çevirdiğini, herşeyin kendisine nasıl bir içtenlikle boyun eğdiğini ortaya koymaktadır. Buna göre eğer insan, dikkatli bir okuyuş ve anlayışla kendisini çevreleyen evreni ve onun içinde olup-biteni izlerse, Kur'ân'ın *her an yeni bir işte* (55/29) olarak tanımladığı Allah'ın kudretini en yakın bir şekilde görecektir. Allah'ın evrende geçerli kudretinin derinden algılanması, O'nun insanla girdiği hâlık-mahluk ilişkisinin de boyutlarını ortaya koyacaktır. Bu ilişkiler çerçevesinde Allah, söz verir, tehdit eder, rehberlik yapar, nasihat eder, teşvik eder, umutlandırır, korkutur. Akıllara durgunluk veren evrendeki planlamasıyla, herşeye sahip olduğu ve yönlendirdiği açıkça gözlenen Allah, insanla girdiği ilişkilerinde de ortaya koyduğu iradesini tam olarak gerçekleştirmeye kadir. Öyleyse insana düşen görev, evrendeki bu ince ve latif

idarede hiçbir etki ve yetkileri olmayan sahte ve düzmece ilahların sultasından bir an evvel kurtulup, mutlak hâkim olan Allah'a teslim olmasıdır.

Karada olanları insanların emrine verdiği gibi, denizde yürüyen gemileri de onların hizmetine sunmuş olması, ilahi kudretin hemen görünür tezahürleri arasındadır. Buna göre, karada ve denizde Allah'ın yasaları insanlara hizmet etmektedir. İnsan akıyla bu tabiat kuvvetlerine hâkim olur. Sulardan barajlar yapıp elektrikler elde eder, ışık alır, fabrikalar çalıştırır, kendinden büyük, güçlü hayvanları kendisine boyun eğdirip hizmetinde kullanır. Suyun kaldırma gücünden yararlanarak su üstünden yürüyen gemiler yapıp uzun mesafeleri aşar, yüklerini taşır.

Gök cisimlerini de tutan, bunların birbirine çarpmasını önleyen Allah'ın yasasıdır. Eğer O'nun koyduğu birbirine denk itme ve çekme kanunları olmasa, gök cisimleri ya birbiri üzerine düşüp parçalanır veya birbirinden sonsuzca uzaklaşırdı. İşte göğün, yani yüksekteki yıldızların yer üzerine düşüp dünyamızı parçalamasını önleyen, âlemi bu düzen içinde muhafaza eden, Allah'ın oluşturduğu yasalardır.²⁶⁹

İlgili âyetin genel çerçevesi ve bütünlüğü içerisinde ortaya konulan mesaj bu doğrultuda olmasına karşın, âyetleri literal (lâfzî) okumayı ilke edinmiş bazı müfessirlerimiz, *izin* teriminin geçtiği diğer yerlerde olduğu gibi, burada da farklı mecralara sürüklenmişlerdir. Öncelikle *semâ* terimi üzerinde yapılan okuma tarzıyla, âyet bütünlüğünden kopmuş, dolayısıyla maksadından uzaklaşmıştır.

Semâ terimi, *her yüksek ve yukarıda olan şeyi* ifade eder. Bu terimin üzerimizdeki boşluğu bir tabaka olarak görüp yalnızca bunun için kullanılması doğru değildir. Âlûsî'nin de dediği gibi *semâ*, gök cisimlerine dair herşeyi,²⁷⁰ insanın üzerinde bulunan her görüntüyü ifade etmektedir. Yukarıdan aşağıya doğru geldiği için yağmura da *semâ* denilmiştir.²⁷¹ *Semâ*, sadece

tabaka anlamındaki gökyüzü şeklinde anlaşıncı, tartışma onun insanların üzerine düşmesi veya düşmemesi etrafında odaklanmıştır. Bu yaklaşıma göre; Allah kendi izni ile bu tabakanın insanların üzerine düşmemesini sağlamaktadır. Gök ancak Onun izniyle düşebilir.²⁷² Allah dilerse gök, yeryüzüne düşer ve orada bulunan herkes helak olur.²⁷³ Bu yorumda sınırlı hisseden bazı müfessirlerimiz ise, göklerin yer üzerine düşmesinin kıyamet gününde gerçekleşeceğini, âyetin bu noktada tehdit içerdiğini söylemişlerdir.²⁷⁴ Hâlbuki sıyak ve sibak bağlamından baktığımız da âyetin, tehdit için değil, Allah'ın nimetlerinin hatırlatılması için söz konusu edildiği görülecektir.

Göğün yere düşmesi meselesine gelince, Âlûsî'nin ifadesiyle söylemek gerekirse; "Benim zihnimde kıyamet günü semânın yere düşeceğine dair ne bir âyet, ne bir hadis, ne de herhangi bir haber bulunmamaktadır." Burada *izin* teriminin yer alması, semanın düşmesini değil, düşmemesini ifade etmektedir.²⁷⁵

Sonuç olarak, burada da (Hac/65) *emir* kelimesi ile aynı cümle içerisinde kullanılan *izin* terimi, bahis konusu yaptığı hususla ilgili Allah'ın genel-geçer olan *temel yasasına* işaret ederken diğer taraftan O'nun kudret ve azameti ihsas ettirerek, kabul edilen diğer beşerî ilahların hiçbir geçerliliklerinin olmadığını ortaya koyup, yegane ilah olarak Allah'ın kabul edilmesini öngörmektedir.

5. Psişik Olaylar Ve İzin

a. 43/Fâtır (35): 32

ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُؤْتِي اللَّهَ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ*

Biz bu ilahi vahyi (el-kitabı) kullarımızdan seçtiklerimize miras olarak bahşettik: onlardan bazıları kendilerine zulmeder; bazıları (doğru ile eğri arasında) ara yolu tercih eder, bir kısmı da **Allah'ın izniyle** iyilikte başı çekenlerden olur. Bu ise en büyük fazilettir.

Müfessirler bu âyetle ilgili olarak daha çok, miras bırakılan el-Kitab ile kastedilenin hangi kitap, varislerinin kimler olduğu ve varislerin üç ayrı kategoride değerlendirilmesinde hangi niteliklerin öne çıktığı noktasında yoğunlaşmışlardır. Bizim konumuza dâhil olmadığı için biz bu sorular üzerinde durmayacağız. Sadece hayırda başı çekenlerin bu davranışlarının Allah'ın **izni**'ne bağlanması ile neyin kastedildiğini anlamaya çalışacağız.

Büyük çoğunlukla müfessirler bu ifadeyi, daha önce belirttiğimiz izin kelimesinin, Allah'ın fâili mutlak olmasından hareketle, dini söylemin ahlâkî bir duyarlılık gereği, iyilik ve güzellik adına tüm yapıp etmelerinin Allah'ın bir lütfu ve ihsanı olarak dillendirmesi çerçevesindeki, *O'nun muvaffak kılması, imkân vermesi, emri ve dilemesi* olarak yorumlamışlardır.²⁷⁶ Ancak ahlaki bir duyarlılık gereği kullanılan bu ifade, hem pratik anlayışta, hem de teorik düzlemde zaman zaman insanların sorumluluk ve buna bağlı gayretlerini göz ardı ederek, bütünüyle, Allah'ın hiçbir ilke ve usul gözetmeden kendi dilemesine hamledilmiştir. Nitekim Endülüs müfessirlerinden İbn Atiyye, *kullarından sevdiği kişiler hakkındaki dilemesi ve emri* şeklinde yorumlamıştır.²⁷⁷ Bir başka Endülüslü müfessir Ebu Hayyan ise, hayırda başı çekenlerin bu önde gidişlerinin kendi zatlarından değil, *bilakis bütünüyle Allah'tan olduğunu* söylemiştir.²⁷⁸

Yine de bu naif çerçevede insanın özgürlük ve sorumluluğunu görüp takdir eden müfessirler de olmuştur. Bunlar arasında Beydâvî, hayırda başı çekenlerin, bulundukları noktaya

gelmelerini, kitaba varis olmaları hasebiyle başkalarını irşad ve öğretim yoluyla desteklemelerine ve asla kendilerini unutmamalarına, söyledikleri sözlere paralel olarak kişisel eylem ve davranışlarda bulunmalarına, eskilerin ifadesiyle ilmi ile amel olmalarına bağlamaktadır.²⁷⁹ Allah'ın izni ifadesi bu bağlamda, O'nun, hayrın başını çekme hususunda ilim ve amel uygunluğu istikametindeki ilkesel tutumunun ifadesi olmaktadır.

İzin teriminin *kolaylaştırma*, *muvaffak kılma* anlamında kullanılmasının mecaz olduğunu ileri süren İbn Âşûr ise, daha çok dil tahlillerinden hareketle bir sonuca ulaşmaya çalışmıştır. Ona göre *bi iznillah* cümlesindeki cer harfi olan *bâ* sebep ifade eder ve başı çekme fiilini ifade eden *sâbık* kelimesine taalluk eder. Aynı zamanda izin kelimesi *emr* anlamına da gelmez. Çünkü esasen Allah, ister yerine getirsinler, isterse getirmesinler, tüm insanlara hayırlı işleri yapmayı zaten emretmiştir. Bu açıdan bakıldığında anlam, hayırda başı çekenler, Allah'ın bu husustaki emrine riayet etmeleri sebebiyle bu başarıyı sağlamışlardır. Aynı şekilde cer harfi olan *bâ* harfini *mülâbese* olarak anlamamız da mümkündür. Bu çerçevede âyetin anlamı; *hayırda başı çekerken Allah'ın yerine getirilmesini emretmek suretiyle izin verdiği hususlara asla aykırı davranmayarak yollarına devam ettiler*, demektir.²⁸⁰

İbn Âşûr'un tahlilleri bize göre yerindedir; zira kavramın her iki anlamına da işaret etmiş, ahlaki duyarlılık olarak nitelendirdiğimiz yaklaşımı mecazi bir tarzda, ancak işin işleyişi ile ilgili yönüne ise, Allah'ın bilinen uygulaması çerçevesinde yaklaşılarak en tatminkar anlayışı ortaya koymuştur.

b. 51/ Yûnus (10): 100

وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى
الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ*

Hiç kimse Allah'ın izni olmadıkça iman edemez. Böylece O, akıllarını kullanmayanları pislik içerisinde bırakır.

Kişinin inanması, birtakım iç ve dış etkenlere dayanır. Dış etkenlerin zihinde bıraktığı izlenimler, Allah'ın insanda yarattığı bedensel ve ruhsal etkenlerle şekil alır, kişiye bir yön verir. Bunların hepsi Allah'ın yaratmasıyla olur.²⁸¹ Özellikle iman etme işinde en etkili faktör, insanın akletmesi, düşünme melekmesini tüm unsurlarıyla harekete geçirmesidir. Bundan dolayı ilk bakışta “ne alakası var” diyebileceğimiz bir düzlemde -herhangi bir kişinin imanının Allah'ın iznine bağlandıktan sonra- akletmeyenlerin Allah tarafından pislik içerisinde bırakılacağından söz edilmektedir. Çünkü iman akletmenin, akletme de iman etmeye dayalı olarak gelişip, boy atmanın motor gücüdür. Bundan dolayı muasır müfessirlerden İbn Âşûr, burada söz konusu olan izin kelimesini *tekvîni* ve *takdîri* olarak niteledikten sonra, bu terimlerle kastettiği şeyin; insan varlığının yaratılıştan gerçeği kabule müsait, doğruyu yanlıştan ayırmaya ve dikkatli bir tefekkürle takip edilmesi gereken doğrunun neler olduğunu anlamaya yatkın bir yaratılıştan olduğunu belirtir. Kendisini bu yorumla sevk eden amilin ise, ilgili âyette izin kelimesine mukabil olarak, *akletmeyenlerin pislik içerisinde bırakılacağı*nın vurgusunun yer almış olmasını ileri sürerek, bizce önemli olan şu tespiti yapar: *Bu ifadelerden anlaşılacağı gibi, iman etme olgusu ancak akledenlerin gerçekleştirebilecekleri bir olgudur.* Bu izah tarzına bağlı olarak da, çoğunlukla pislik ve azab olarak çevrilen *rics* kelimesini *küfür* olarak anlamlandırarak, ilgili âyette akletmeyenlerin küfür içerisinde kalacaklarının anlatıldığını söyler.²⁸²

Ne var ki, Kur'ân'ın gerek âyet içi ve âyetler arası ve gerekse kendi diğer iç bütünlüğünün dikkate alınarak yapılan son derece sağlıklı izahlarının yanı sıra, tamamen ön kabul

ve yargıların baskın etkisiyle, bilinen kaderci ve popüler anlayışın bir tekrarını yapan çok sayıda müfessir de bulunmaktadır.

Bunlardan sadece Taberî'nin yorumunu kaydedip, diğer bazılarına da atıf yaparak geçmek istiyoruz. Taberî, ilgili âyetin yorumunda şunları söylemektedir: *"Allah Teala nebi-sine şöyle demiştir: "Ey Muhammed! Bu konuda kendisine izin verinceye kadar, yarattığım hiçbir nefse seni tasdik etmek için girebileceği bir yol yoktur. Dolayısıyla onların hidayeti için çaba sarf etme. Sadece Allah'ın tehdidini tebliğ et ve Rabbinin sana emrettiği şeyleri ona öğret. Sonra bırak onu. Çünkü onun hidayeti Yaraticısının elindedir."* Allah, Ey Muhammed! Sana iman etme hususunda yaratıklarından dilediğine hidayet eder ve dilediğine seni tasdik etme izni verir de, böylece onlar seni tasdik eder, sana tâbi olur ve Rabbinden getirdiğin şeyleri kabullenirler. **Rıcs** ise, azap ve Allah'ın gazabıdır." Kendisine etkisinin ne düzeyde olduğunu tespit etmek mümkün olmakla birlikte Taberî, yorumları arasında sadece Süfyânu's-Sevrî'nin, izin kelimesini Allah'ın *kazâsı* şeklinde yaptığı açıklamasına yer vermiştir.²⁸³ Ayrıca bu doğrultuda kavramı, Allah'ın ilmi, temkini, kaderi, tevfiği, iradesi, kolaylaştırması (teshîli) olarak yorumlayanlar olmuş,²⁸⁴ daha da ileri giden Fahreddin Razi; bu âyetin delaleti ile sabit olmuştur ki, *küfür de, iman da Allah'tandır*, diyebilmiş²⁸⁵, İbn Kesîr ise, bu yaklaşımın doğruluğundan emin olmakla birlikte, yine de bu noktada ortaya çıkabilecek. bilhassa Allah hakkındaki muhtemel itirazlara meydan vermemek için, Allah'ın adaletine yönelerek -O'nun dilediğini yerine getirmeye muktedir olduğuna göre- gerek hidayet ve gerekse saptırma hususunda yaptığı tüm fiillerinde hikmetinin gereğini yaptığına, tam bir adalet icra ettiğine güçlü vurgular yapmıştır.²⁸⁶

c. 89/ Âli İmrân(3): 145

وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا وَمَنْ يُرِدْ
ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا
وَسَجْزَى الشَّاكِرِينَ*

Hiç kimse, tayin edilmiş bir vadeden önce, **Allah'ın izni** olmadan ölmez. Ve kim bu dünyanın nimetlerini arzularsa kendisine ondan vereceğiz; kim de ahiretin nimetlerini arzularsa ona da bunu vereceğiz ve şükredenleri mükâfatlandıracağız.

Denebilir ki bu âyette, Kur'ân dünyasında zihinsel problemlere en çok kapı aralayan bir ifade ile karşı karşıyayız. Bu ifadeden hareketle ölecek olan herkesin ölümünün Allah'ın onun için önceden yazıp, kayıt altına aldığı sürenin gelmesiyle ancak mümkün olacağı söylenebilir. Buna göre her insanın önceden belirlenmiş bir eceli vardır. O ecel geldiği zaman ne bir an ileri, ne de bir an geri alınabilir. Kişi doğduğu anda ne zaman öleceği kayıtlı olduğu için, ne yaparsa yapsın yaşayacağı hayatı bu kayıtla sınırlıdır. Bundan dolayı da daha uzun yaşamak veya bir an evvel ölmek hususunda göstereceği herhangi bir çabanın anlamı bulunmamaktadır. Konuya bu şekilde yaklaşmak belki bir an rahatlatıcı olabilir, ancak pratik hayatta yaşanan ve tanık olunan olaylar göz önünde bulundurulduğu zaman, durumun çok farklı olduğu görülmektedir. Gelişmiş, refah seviyesi yüksek olan toplumlarda ölümle ilgili yaş ortalamasının 70-80'lerde, az gelişmiş veya gelişmemiş ülkelerde ise 40'lar, 50'ler seviyesinde seyretmesi ve bu ülkelerin gelişmesine paralel olarak bu seviyenin yükselmesi izah edilmesi gereken bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır. Bundan dolayı konuyu daha derinden ve tüm uzantılarıyla ele almak gerekmektedir.

Bu mûlahazalarla, konumuzu teşkil eden âyetin (Âl-i İmrân, 145) anlamını, olabildiğince ilahi murada uygun olarak tespit edebilmek için, öncelikle *tarihi arka plan* ve bu planın *ûslubun* oluşmasındaki katkısı, *izin* ve *ecel* terimlerinin birlikte ve bir bütünlük oluşturacak çerçevede incelenmesi gerekmektedir.

Âl-i İmrân suresinin 121- 129, 139- 171. âyetleri bazen doğrudan, bazen de dolaylı olarak Uhud savaşı çerçevesinde yoğunlaşmaktadır. Hatta İbn Hişam'a (85/ 150 h.) göre sure içerisindeki 60 civarında âyet Uhud savaşını konu edinmiştir.²⁸⁷ Savaşı ele alış tarzının amacı Kur'ân'ın, diğer tarihi olayları konu edinmesine paralel olarak, tarih usulünü kullanıp tarih dersi vermek değil, tarihi unsurlar vasıtasıyla kendine ait dersi vermektir. Kendine ait vermek istediği derse baktığımız zaman fizikle metafiziğin çoğunlukla iç içe ve tarihin yasalarına yapılan atıfla birlikte, ilahi iradenin etkin ve baskın gücünü aynı anda vurgulayan pasajları görmek mümkün olmaktadır²⁸⁸:

Peygamberimiz (sav) sabah erkenden mü'minleri savaş düzenine sokmak için evinden çıktığında, Allah bu durumu hem görüyor ve hem de işitiyordu. (3/121) Ne var ki, o anda Allah'ın kendilerini gördüğünü ve yapıp ettiklerini bildiğini göz ardı eden müslümanlardan iki grup paniğe kapıldığında, Allah, bu iki faaliyetinin ötesinde onlara son derece yakındı. Bundan dolayı mü'minler sadece O'na güvenip dayanmalıydılar (3/122). Âdeta Allah savaş meydanında kendisine güvenip dayananların hemen yanlarında yer almakta ve onlara yardım etmektedir. Hatta bu yardımı üç bin melek yapabileceğini, bunu bilmelerinin bile mü'minlere yeteceğini vurgular. Bu vurgulamayla insan, bir bakıma kendisini tamamen fizik dünyanın ötesinden yazılan ve yönetilen bir savaş ortamında bulur. Ancak bu manevi sırlarla dolu atmosfer ortamında hemen, -daha önce de ifade ettiğimiz- savaşın temel yasalarının altı kalınca çizgilerle çizilir: *Sabır* ve *Takva* (3/124-125).

Kur'ân, bu çerçevede müslümanların dikkatini, Allah'ın yeryüzündeki geçerli yasalarına çeker. Gelişen ve oluşan herşey bu yasalara uygun olarak cereyan etmektedir. Eğer bu yasalar dikkatle takip edilip, onlardan gerekli dersleri çıkarırlarsa, olayların arkasındaki hikmet anlaşılır. Unutmamak gerekir ki, sadece müslüman olmak, savaşın ve galibiyetin yasalarına sarılmadan zafere ulaşmak için asla yeterli değildir.²⁸⁹

Bilinen sebeplerden dolayı Uhud savaşında yaralanan ve mağlubiyet tadan müslümanlar, topluluğun hemen yanı başında yer alarak, velilik yapan Allah (3/122), onlara teselli, nasihat ve öğüt vermek suretiyle, morallerini yükseltir ve *Cesaretinizi yitirmeyin ve üzülmeyin, eğer gerçekten inanıyorsanız mutlaka insanların en üstünü olursunuz*, şeklinde bir telkinde bulunur (3/139). Ne var ki, birer insan olmaları sebebiyle müslümanları bir yandan da ölüm korkusu sarmıştır. Müslümanlar bir taraftan cennet ümidi, diğer taraftan ölüm korkusunun kısılacı arasına sıkışmışlardır. Bu noktada yine teselli ve yönlendirme görevini yegâne velî olarak Allah üstlenir. Cennet ancak Allah yolunda üstün bir çaba gösteren (cihad) ve karşılaştığı tüm zorluklara sabırla göğüs gerenlerin gidebileceği bir yerdir. (3/142) Ölüm, ancak kendisiyle ulaşılacağına inanılan sonsuz nimetlere kavuşma arzusuyla savaş öncesi temenni edilen bir gerçeklik olup işte o gerçek şimdi mü'minlerin önündedir. Ne ki, mü'minler ona baka kalmış durumdadırlar (3/143). İşte tam bu sırada hayatın gerçek yüzüne dair ve fakat o anda gerçek olmayan bir başka haber mü'minlerin dünyasını kuşatmaktadır: Peygamber öldürülmüş!²⁹⁰ Bu gerçek dışı haber mü'minlerin bozulan moral dünyalarını daha bir karartmış ve hatta ölmediğini söyleyen ve arkalarından kendilerine seslenen elçiye dönüp bakmadan savaş alanını terk etmelerin yanı sıra (3/153), dinden dönmeye kadar varan aşırı tepkisel davranışlar, zaafiyetler de gösterilebilmiştir.²⁹¹ İşte böyle bir noktada yine ilahi rehberlik devreye

girer ve savaş atmosferinde sayrulan İslami bilinci yeniden inşa eder. Dikkat çekici olan husus, savaş alanında iddia edilen aksine, Peygamber öldürülmediği halde Allah'ın, bu durumu değil de, O'nun daha önce gelip geçen diğer elçilerden birisi olarak, öncekilerin ölüp gittikleri gibi Muhammed (a.s)'ın da öleceğini, tabii bir seyir olması hasebiyle bu durumun önemli olmadığını, önemli olanın ondan sonra arkada kalanların ne yapacaklarını gözden geçirmeleri olduğunu vurgulamasıdır.

Muhammed yalnızca bir elçidir. Ondan önce de başka elçiler gelip geçtiler. Öyleyse O ölür yahut öldürülürse, topuklarınız üzerinde gerisin geri mi döneceksiniz? Ama topukları üzerinde gerisin geri dönen kişi hiçbir şekilde Allah'a zarar veremez. (3/144)

İşte bu noktada konu, iman ve inançlarını adeta peygamberle bütünleştiren ve ona bağlı olarak davranan, cesaret ve çabalarını onun gölgesi altında ortaya koyan mü'minlere hayatın tabii kanununa dayanarak, kendi ayakları üzerinde durmalarını hatırlatmıştır. Yine âyetteki vurgu, ilahi huzurda kendi sorumluluklarının farkına varan Müslüman bir birey olmalarının gerekliliği çerçevesinde yoğunlaşırken, ilahi irade etkin bir şekilde kendisini göstererek mü'minlere cesaret ve teselli vermeyi ihmal etmemektedir.²⁹² Ölmek ya da öldürülmek; bütün bunlar mü'minlerin velisi olan Allah'ın denetimi ve gözetimi altında olmaktadır ve mü'minler asla yalnız değildir. *Hiç kimse, tayin edilmiş bir vadeden önce, Allah'ın izni olmadan ölmez.* Gerek savaş ve gerekse diğer zaman dilimlerinde ölüm psikozuna mahkûm bir şekilde yapılması gereken eylemlerden uzak durmak, yükseltilmesi gereken insanî değerleri göz ardı etmek asla doğru bir davranış değildir. Ölüm bir gerçek olarak vardır ve nihayet her canlı onu tadacaktır (3/185; 21/35). Bu ilahi bir yasadır. Ne var ki, insanın bu gerçeği kendi meşru zemininde görüp, onun ağırlığı altında kalmadan

kendi kişiliğini geliştirmesi her zaman mümkün olmamaktadır. Bu noktada ilahi iradeyi canlı bir dinamizm kaynağı olarak görmek ve her an onun diriltici nefesini hissetmek, müslüman vicdanının oluşması için olmazsa olmaz bir imkândır.

Şu ana kadarki mûlahazalardan, savaş alanında can pazarının kurulduğu bir ortamda, ölüm olayının bütünüyle meşîeti ilahiye bağlanmasının teşvik, terğib ve cesaretlendirme açısından son derece pratik bir değerinin olduğu anlaşılmıştır. Ölüm korkusuyla savaştan kaçan insanlara, ölümlerinin ecellerine bağlı olarak geleceğini, dolayısıyla ondan kaçmalarının hiçbir faydası olmayacağını (33/16) söylenmesinin elbette cesaret verici bir etkisi vardır.²⁹³ Ancak bu üslubun içerisinde aynı zamanda, meşîete bağlanan her hadisenin, onu kendisi yapan yasasının da yer aldığı gözden kaçırılmamalıdır. Bir bakıma burada iç içe girmiş iki dilden söz edilebilir. Bir yandan; hemen pratik ve o anda teskin, takviye, teşvik edici ve sınırsız güç ve imkân olan ilahi iradeye bağladığı oranda rahatlatıcı, diğer yandan da aynı zamanda bir düzen, anlam, değer, gaye ve sabite (hak) olan Allah'a nispetle, o şeyle ilgili geçerli ilahi yasanın aynı cümlede ifade edildiği bir üslub söz konusudur.

İlahi yasa fikrinin doğrudan değil de, bu türden bir üslubun içerisinde verilmiş olmasın da, nüzul dönemi Arap toplumunun İslam öncesi fikri seviyesi, bilgi ve kültür durumu ve hayat telakkilerinin müsait olmamasının etkisi büyüktür. Seyyid Kutub'un da ifade ettiği gibi, Arapların gölgesinde yaşadıkları ilkel kabile hayatı, onları değil yeryüzü sakinleri ile dünyada cereyan eden hadiseler arasındaki alakayı fark etmeğe veya evrensel olaylar ile hayata hükmeden Allah'ın tekvîni kanunları arasında irtibat kurmağa, Arap yarımadasında yaşayan kabileler ile kendi yaşadıkları hayatları arasındaki münasebeti kavramaya bile imkan vermiyordu. Çünkü onlarda böyle bir fikri seviye mevcut değildi.²⁹⁴

Biz şimdi kullanılan ikinci dili; yani ölümle ilgili ilahi ya-

sanın nasıl ifade edildiğini görebiliriz. *Hiç kimse tayin edilmiş bir vadeden (kitâben müeccelen) önce, Allah'ın izni olmadan ölmez.* Buradaki ifadeye hem gramer ve hem de üslub ve bağlam gözetilmeksizin yalın bir şekilde bakıldığında, zihinde tebadür eden ilk anlam, herhangi bir canlının ölümünün, tayin edilmiş vade ve Allah'ın iznine bağlanmış olduğudur. Hiçbir kişi (nefs) Allah'ın izni olmadan ölmez; bu izin ise, *kitâben müeccelen/* belirli süre olarak ifadelendirilmiştir.

Üzerinde durmamız gereken hususlar şunlardır: Gramer açısından *kitâben müeccelen* ile *iznullah* tabirlerinin birbirleriyle ilişkisi nedir? Aynı anlamın farklı ifadeleri midir, birbirlerinin tefsiri midir, te'kid midir? Diğer yandan, ana konumuz olan izin kavramı, *ecel* ve onun *kitâben* olması neyi ifade etmektedir?

İlk dönem müfessirlerinden Ahfeş (ö. 215 h.) ve Zeccâc'a (ö.311 h.) göre *kitâben müeccelen*, *iznullah*'tan te'kididir.²⁹⁵ Buna göre ilgili âyeti şu şekilde anlamamız mümkündür: "Hiç kimse Allah'ın iznine rağmen ölmez; yani belirlenmiş ecele rağmen ölmez." Buna göre *belirlenmiş ecelin*, anlamı kuvvetlendirmenin ötesinde Allah'ın iznini ifade ettiğinin dışında herhangi farklı bir anlamı bulunmamaktadır. Bir başka ilk dönem müfessirlerinden Ebû Ubeyde (ö.219 h.) âyete sadece; *herhangi bir canlının ölmesi ancak Allah'ın izni ile*dir, şeklinde anlamlandırmış, *kitâben müeccelen* ifadesine temas etmemek suretiyle, sanki âyetin anahtar kavramının *iznullah* olduğunu hissettirir şekilde davranmıştır.²⁹⁶ Müfessir Taberî de yaptığı değerlendirmeler sonucunda kanaatini bu doğrultuda ortaya koyarak, *kitâben müeccelen* ifadesinin, anlam bakımından *iznullah* ifadesini te'kid eden, mansub bir mastar olduğunu belirtmiştir.²⁹⁷

Bir de, *belirlenmiş* olarak çevrilen ve bu çeviriden hareketle farklı görüşler ileri sürülmesine sebep olan *kitâb* kavramı üzerinde durmamız gerekmektedir. Bu belirleme doğrudan ki-

şiye ait, ölümünün ne zaman, nerede ve hangi saatte olduğuna dair değişmez yazılı bir ilahi kayıt mıdır, yoksa izin terimiyle de ifade edilen, Allah'ın insan ömrüyle ilgili genel bir yasasının ifadesi midir? Geleneksel anlayışa göre, her bir insanın ömrünün ne zaman, nerede sona ereceği Allah tarafından yazılmıştır. Bundan dolayı hiç kimse kendisi için belirlenmiş bu sınırı ne bir an ileri, ne de bir an geri alabilir.²⁹⁸ Bu yaklaşımı Talat Koçyiğit'in ifadesiyle söylemek gerekirse, "Her ömrün bir eceli, her ecelin de bir kadere vardır; insan bu ecelin ne zaman ve ne ile tamam olacağını bilemez."²⁹⁹

Kitâben müeccelen teribinin, izin teriminden *hâl* veya *sıfat mevsuf* olarak, mahzuf fiilden *bedel* olduğunu kabul eden müfessirler de vardır.³⁰⁰ Ancak bu durum, *iznullah* kavramının, anlamın belirlenmesinde odak noktada olmasına mani teşkil etmemektedir. Burada şu hususun da altının çizilmesi gerekmektedir: Kitap terimi, *yazdı* anlamına gelen *ketebe* fiil kökünden geldiği için, kitap isminin geçtiği hemen her yerde akla öncelikli olarak yazılı bir metin gelmektedir. Hâlbuki kavram olarak kitap, yazılı bir metni değil, sözlü bir faaliyeti ifade etmektedir. Kitap kavramı, vahiy anlamında sözlü bir faaliyet olup, Allah'ın peygambere konuşmasıdır; yazması veya yazdırması şeklinde bir yazı faaliyeti, bir dikte olayı değildir.³⁰¹ Dolayısıyla *kitâben müeccelen* teribindeki *kitâben* teriminden hareketle, "Allâh'ın bilgisindeki, kişinin ruhunun bedeninden ayrılacağı belirlenmiş vakit"³⁰² şeklinde, önceden yazılı sonuç ve nihai nokta anlamında bir ecel kavramına ulaşmanın mümkün gözükmediğini ifade edebiliriz. Bu bağlamda bir terim olarak *kitâben müeccelen*, *iznullah* kavramının anlam kapsamı içerisinde, savaş ortamında kullanılmış, *iznullah*'ın bir tekididir.

Belki de bundan dolayı, *kitâben müeccelen* ifadesini kavram alanı içerisine almış olan *iznullah* ifadesi, Allah'ın tekvini bir emri olarak, *kün/ol* emrinin temsili bir ifadesi şeklinde yorumlandığı gibi, Ebu Müslim el-İsfahani'nin de belirttiği üzere

Allah'ın ölüm meleşine ruhların kabzolunmasına ilişkin emri olarak da anlaşılmıştır.³⁰³

Sonuç olarak daha önceki kullanımlarında olduğu gibi burada da izin kavramı birbiriyle iç içe geçmiş iki anlamda kullanılmış görülmektedir. Birincisi kelimenin kök anlamında bulunan Allah'ın ilmi, ikincisi ise bu ilmin gereği olarak geçerli kılınan işle alakalı Allah'ın emri. Bu açılmadan hareketle Ebu Ali el-Cübbâi'ye göre bu âyet, hayatın oluşması üzerine hiç kimsenin takdir yetkisi olmadığı gibi, ölüm üzerine de Allah'tan başka kimsenin yetkisinin olmadığını ifade etmektedir. Eğer bir şey, başkasının takdiri (makduru) dâhilinde ise, Allah'ın iznine dâhil değildir.³⁰⁴ O halde eceli, herhangi bir canlının varlık dünyasında var oluşuna dair Allah'ın onun için koyduğu tabiî süreç olarak tanımlarsak, iznallah'ı da, bu tabiî süreci oluşturan yasaları olarak anlamak daha isabetli görülmektedir. Bundan dolayı da "herşey Allah'ın izni doğrultusunda gerçekleşir" denildiğinde, bundan; Allah'ın o şeyin özüne yerleştirdiği ve o şeyi kendisi yapan yasaları doğrultusunda, herşeyin gerçekleştiği anlaşılmalıdır.

d. 58/ Sebe' (34): 12

وَلَسَيَمَانَ الرِّيحَ غَدُوَهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ وَمِنَ الْجِنَّ مَنْ يَعملُ بَيْنَ يَدَيْهِ يَأْذَنُ رَبِّهِ وَمَنْ يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ*

Biz rüzgârı Süleyman'ın emrine verdik: sabahki hareketi bir aylık yolculuk (mesafesinde), akşamki hareketi de bir aylık (mesafede tamamlanan) rüzgârı. Ve erimiş bakır membaini O'nun buyruğu altında akıttık; görünmeyen varlıklardan (Cinlerden) bir kısmı da, **Rablerinin izniyle** onun için çalışmaya mecbur kılındılar ve hangisi emrimizden çıktıysa ona yakıcı ateşin azabını tattırırdık.

Bu âyetlerde, Hz. Süleyman'a verildiği bahsedilen hususların neyi ifade ettikleri, burada dile getirilen; emrine verilen *rûzgar*, *cinler*, *kurtların kemirdiği değnek*, *bakır membainin* sembolik (mecazi) birer değer mi, yoksa hakikat mi olduğu hususunda müfessirler arasında farklı yorumlar yapılmıştır.³⁰⁵ Bu durum, bizim konumuzun dışında olduğu için bu tür tartışmalara girmeyerek, sadece *izin* kelimesinin hangi çerçevede kullanıldığını anlamaya çalışacağız. Ancak, yine de burada kullanılan *izin* teriminin anlamını belirlerken, yapılan işin mahiyetinin ne olduğunu da ifade etmemiz gerekir.

Bu sebeple, mesajın maksadının doğru olarak tespit edilmesi açısından, tarihi arka plan olarak şu hususun altının çizilmesini gerekli görmekteyiz: Mekki bir sure olan Sebe' (34) suresinde cinlerin Süleyman'ın emrine verilmesinden bahsedilmesinin asıl gayesi, bunun bir bilgi olmaktan çok, nüzul dönemi Mekke Arap toplumunun cinlerle ilgili yanlış anlayışlarının tashih edilmesidir. Bilhassa onların cinleri tanrı edinmeleri ve onlara yükledikleri olağanüstü anlamlara (34/41; 37/158) karşı Kur'ân, sanki bu ilahların burunlarını yerlere sürtercesine, Süleyman'ın emrine vererek, onların bilhassa gaybı bilmediklerini (34/14) ironik bir dille anlatmaktadır. Ancak anlatılan konunun içeriği sebebiyle ironik bir üslub kullanmış olmakla birlikte Kur'ân, yine de *meşiet* ve *ilkeler* birlikteliğini koruyan bir dil kullanmayı burada da sürdürmüştür.

Bilindiği gibi Kur'ân-ı Kerim'i doğru olarak anlamamanın en sahih yolu, anlamı bizzat Kur'ân'ın kendi bütünlüğü içerisinde aramak ve kendisini nasıl açıklıyorsa öylece anlamaktır. Bu açıklama; tefsiri arzu edilen âyetin içerisinde siyak ve sibakında olabildiği gibi, sure içerisinde veya Kur'ân'ın bütünlüğü içerisinde, herhangi bir konu münasebetiyle de yer alabilir. Bu husus tefsir usulü kaynaklarında yeterince açıklanmıştır.³⁰⁶

Bu ilkenin de işaret ettiği gibi, kavramlaşmış bir terimin tekabül ettiği anlam bazen aynı âyet içerisinde açıklığa kavuştu-

rulur. Bu durumla ilgili verilebilecek birçok örneğin yanı sıra, konu edindiğimiz Sebe' (34) suresi 12.âyetini de ileri sürebiliriz. Cinlerden bir kısmının *Rablerinin izniyle* Süleyman'ın emrine amade kılınmasından sonra Rablerinin izninin, *onlardan hangisi emrimizden çıktıysa* ifadesiyle, O'nun emri olduğu vurgulanmıştır. Bundan dolayı özellikle izin terimine açıklık kazandırma ihtiyacı duyan müfessirlerimiz, *emr* kelimesiyle beyan etme cihetine giderek, *Rablerinin emriyle* şeklinde tefsir etmişlerdir.³⁰⁷ Daha önceki bölümlerde *emr* ile izin terimi arasındaki ilişkiye temas etmiştik. Taberî'nin ifadesiyle cinler, Süleyman'a Allah'ın bu husustaki emri doğrultusunda itaat etmişlerdir.³⁰⁸

Varlık dünyasında gerçekleşen herşeyin, gerçekleşme yasalarını ve imkânlarını yaratmış olması sebebiyle Allah, mutlak fâildir ve herşey bu çerçevede, O'nun izni doğrultusunda olmaktadır. Ancak burada, Allah'ın *emrinin* tespitinin bir kısım zorluklar içerdiğini ifade etmemiz gerekiyor. Öncelikli olarak, geçmiş Peygamberlere verilen ve *mucize* olarak adlandırılan *âyetlerin* birer *kıssa* olarak gerçekliğinin tespit edilmesi zorunluluğu bulunmaktadır. Bilindiği gibi, *mucize* kelimesi kavram olarak Kur'ân-ı Kerim'de geçmemektedir. Onun yerine çoğunlukla *âyet* terimi kullanılmaktadır. Bu iki terimin birbirinden epeyce farklılıklar arz ettiği bilinmektedir. Dolayısıyla söz konusu kıssaların tarihi gerçekliği ve belki de en önemlisi, gerçekten nasıllığının tespit edilmesi, konuyla ilgili izin ve buna bağlı olarak verilen *emrin* ortaya çıkarılması bakımından önemlidir.

Sözün burasında Endülüs'lü müfessir İbn Atiyye'nin dikkat çektiği bir hususa temas etmekte fayda var. Ona göre, bu âyette Allah'ın, *bizim irademizden çıkanlar* değil de, *bizim emrimizden çıkanlar* ifadesini kullanmış olması, iki terim arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Hatırlanacağı üzere, hiçbir şey Allah'ın iradesi dışında gerçekleşemez; olumlu veya olumsuz gördüğümüz herşey O'nun iradesi çerçevesinde olur. Ancak yine iradesinin bir uzantısı olarak, irade sahibi olan varlıklar

O'nun emrine aykırı davranabilirler. Nitekim burada cinler olarak nitelendirilen varlıklardan emrin dışına çıkanlar olduğu, âyetin devamında yer alan; *ona çılgın ateşin azabını tattırdık*, ifadesinden anlaşılmaktadır.³⁰⁹

İbn Kesîr ise, Cinlerin Süleyman'ın emrine O'nun izni ile verilmesinin Allah'ın *takdiri ve meşiet*i olduğunu ifade etmiş ve izin terimini genel anlayışın bir uzantısı olarak, bütünüyle *ilahi dileme* yaklaşımıyla tefsir etmiştir.³¹⁰ Ancak hadiseyi, *ilahi dileme* doğrultusunda okuyan müfessirlerimiz, bunun hangi çerçevede ve hangi prensipler muvacehesinde gerçekleştirildiğine ve evrensel bir mesaj olarak bu pasajların bu güne dair ne ifade ettiğine ilişkin bir ipucu verememiş, sadece, Allah'ın her şeye gücünün yetmesine yönelik itikadın güçlülüğünü dayanak yapmışlardır.³¹¹

e. 72/ İbrahim (14): 1, 25

الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ
يَاذُنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ*
تُؤْتِي أَكْثَرَهَا كُلِّ حِينٍ يَاذُنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ
لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ*

Elif, Lam, Ra. Bu, **Rablerinin izniyle** bütün insanlığı *kopkoyu karanlıklardan aydınlığa*, O yüceler yücesinin, O her övgüye layık olanın yoluna çıkarasın diye sana indirdiğimiz bir ilahi kelamdır.

Ki (o ağaç), Rabbinin iziniyle her zaman yemişini verir. Allah öğüt alsınlar diye insanlara böyle benzetmeler yapar.

Kur'ân'ın üzerinde ısrarla durduğu en temel konu hiç şüphesiz "Tevhid", bir diğer söylemle "Allah'ın ulûhiyeti" meselesidir. İnsan olarak yaratılan yeryüzü efendisinin, insanlaşma ve insanî olanı koruma çerçevesindeki çabasına Kur'ân'ın takdim

ettiği en büyük katkı, fikre kazandırdığı Tevhid düşüncesidir. Tevhid inancının, temelde bir “Allâh inancına” sahip olan ve fakat müşrik olarak nitelenen Mekke toplumuna sunulmuş olması, Kur’ân’ın nasıl bir dünya görüşü ve âlem tasavvuru ortaya koyduğunun anlaşılması bakımından üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. Tevhid inancında merkezde sürekli ve sadece Allah vardır ve bu Allah, insanları, kendisinin de üzerinde bulunduğunu belirttiği (11/56) bir yola çağırmaktadır. Bu yol ilkeli bir yol olmakla beraber, bütün bu ilkelerin sahibi de, koruyucu ve kollayıcısı da Allah’tır. Herkes ve herşey bu ilkeler çerçevesinde hareket ederken, ilkeleri vaz’ edici olması sebebiyle esas faili mutlak olan da Allah’tır.

Kur’ân, Hz. Peygamber vasıtasıyla tüm insanlığa, yerlerin ve göklerin Nûr’undan (24/35) yeryüzünde insanların vehim ve hayallerinden oluşmuş karanlıkları izale etmek için indirilmiş bir kitaptır. Peygamber bu kitap vasıtasıyla bir aydınlık davetçisidir (33/46). Ancak O sadece bir davetçidir (3/20; 5/99; 13/40). Davetin kabul veya reddi konusunda Peygamber’in herhangi bir yetki ve etkisi söz konusu değildir. Bundan dolayı bahis konusu yaptığımız âyeti, eğer anahtar kavram olarak niteleyebileceğimiz *Rablerinin izniyle* ifadesi olmaksızın okuyacak olursak, karanlıktan aydınlığa çıkaran Peygamber’in merkezî bir yer işgal ederek, âyetin ana konusunu oluşturacağını görürüz. Hâlbuki mesele bu değildir. Mesele, Kur’ân vasıtasıyla insanların sapkınlık ve küfrün karanlıklarından iman nurunun aydınlığına çıkıp, bu ışıqla üzerinde yürümeleri gereken doğru yolu görmeleridir.³¹²

İşte, dikkatleri Peygamberin üzerinden, Kur’ân vasıtasıyla aydınlanan insanın yapıp ettiklerine çekmek bakımından, *Rablerinin izni* ifadesi son derece anlamlı ve fonksiyoneldir. Merhum Seyyid Kutub’un ifadeleriyle söyleyecek olursak, Peygamber’in muktedir olduğu, sadece tebliğdir. Onun görevi ancak açıklamadır. İnsanları karanlıklardan nura çıkarmak ise

ancak Allah'ın izniyle gerçekleşir: *Meşîetine uygun olarak koyduğu ve razı olduğu değişmez kanunlarıyla uyumlu bir şekilde gerçekleşir. Peygamber sadece elçidir.*³¹³

Kur'ân vasıtasıyla karanlıktan aydınlığa çıkmak insana ait bir irade meselesidir. İradenin harekete geçirilmesinin temel yasaları vardır. Kulak vermek, anlamak, akletmek, benimsemek ve nihayetinde iman etmek, bütün bunlar Allah'ın insana ve onun varlık dünyasıyla arasına yerleştirdiği temel değişmez yasalarıdır ve bunlar O'nun iznini teşkil ederler.

İlk dönem müfessirlerinden Zeccâc, bu âyeti; *Rabbinin, onlara öğretmeye izin verdiği hususlar vasıtasıyla insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarasın, şeklinde anlamlandırmıştır. Buna göre rabbinin izninden maksat, O'nun insanlara tebliğ edilmesini ve öğretilmesini uygun bulup, emrettikleridir.*³¹⁴ Bu bağlamda *izin, kendisini emredenin rızasına muvafık olarak bir fiilin emredilmesi* manasında yani terim anlamında kullanılmıştır. Ancak bu da Allah'ın, insanlara kendileri içinden seçtiği bir kişi vasıtasıyla mesajını iletmesi şeklindeki bir başka temel yasaya işaret etmektedir.³¹⁵

Ne var ki, hidayet ve dalâlet konusundaki geleneksel kâderci anlayışın bir uzantısı olarak buradaki *izin* kavramını, Allah'ın önceden hidayetlerini karar altına aldığı kişilerin Peygamber eliyle hidayete ulaşmaları olarak yorumlayan³¹⁶ çağdaş müfessirlerden Said Havva, bu söylediklerini unutmuş olacak ki, daha sonra, hidayet ve dalaletin bir kısım yasalarından bahsetmektedir: "Karanlıklardan aydınlığa çıkmak ancak Allah'ın yardımı ile olur. Bundan dolayı Allah bu konuda birtakım ilkeler ve sebepler ortaya koymuştur. Bu âyetlerde (14/1-4) Allah, bu çerçevedeki genel bazı yasalarına ve bundan sonraki diğer dört âyetinde (14/5-8) ise, Musa ve kavmi ile ilişkileri bağlamında yine bu tarz yasalarına işaret etmiştir."³¹⁷ Bu yasalardan birisi olarak; kişinin hak ve hakikate içten bir arzuyla yönelmesine ve onun sürekli takipçisi olması-

na işaret ederken Ebu's-Suûd, izin kavramını, hakikati anlama ve kavrama istikametine yönelen kişinin önündeki engelleyici perdelerin Allah tarafından aralanması olarak tanımlamaktadır. Bu durum ise, Allah'ın Rablığı'nın bir tezahürü olarak Peygamber ve onunla birlikte kitap göndermesi suretiyle hakikatın ne olduğunu ve ona nasıl ulaşılacağını aydınlatması şeklinde gerçekleşmektedir.³¹⁸ Bizce bu açıklama, izin kavramı açısından isabetlidir.

Benzer bir açıklamaya yer veren Mevdûdi, konuya daha bir açıklık kazandırarak şunları söylemektedir: “*Rablerinin izniyle*” ifadesi ile de bir İslam davetçisinin (Allah'ın resulü bile olsa) yapabileceği tek şeyin Hak yolu göstermek olduğu belirtilmek isteniyor. Hiç kimseyi doğru yola zorla yöneltmeye onun gücü yetmez, çünkü bu ancak Allah'ın yardımı ve izni ile olur. İşte bu nedenle sadece Allah'ın izin verdiği ve yardım ettiği kimse hidayete ulaşabilir. Aksi takdirde peygamber gibi kâmil bir tebliğci bile olsa, hiç kimseyi hidayete ulaştıramaz. Allah'ın bir kimseyi hidayete ulaştırmak için yardım etmesine neden olan ilahi kanuna gelince, Kur'ân'ın çeşitli bölümlerinde Allah'ın, sadece kendisi hidayete ulaşmak isteyen, kendisini önyargı, inatçılık ve dik başlılıktan kurtarmış olan, şehvetinin kurbanı ve arzularının kölesi olmayan, açık gözlerle görmeye, açık kulaqlarla dinlemeye ve apaçık bir zihinle düşünmeye niyetli olan ve her akla yatkın şeyi kabul etmeye hazır olan kimselerin hidayete ulaşmasına yardımcı olduğunu öğreniyoruz.”³¹⁹

Hakikati, izlenmesi gereken bir yol ve hakikatin kabulü anlamında hidayete erişme eylemini de, bir tebliğ faaliyeti olarak görecektir. Bu unsurlardan meydana geldiğini kabul etmemiz gerekecektir. Bu unsurlar: 1. Hidayete davet eden davetçi, 2. Davetçinin, işini yaparken, çoğunlukla sözlü olarak muhatabına sunduğu, hidayete ulaşmayı sağlayan ve yolun işaret taşları mesabesindeki ilahi nitelikli kelime ve cümleler, 3. Davete muhatap olan kişi.

Yasa gereği, karanlıklardan aydınlığa çıkacak olan davetin muhatabıdır ve en etkin olacak olan odur. İkinci derecede etkin ve etkili olan ise, davetin konusu olma durumunda olan kelimadır. Arzu edilen nihai sonuca ulaşmak için, muhatap kadar olmasa da, vasıta olan *Tayyib* bir sözün etkileyciliği aşikârdır. *Güzel ve doğru bir söz* (Kelimeten Tayyibeten), **Rabbînin izniyle** her mevsim meyve verip durur (14/25). O kadar ki, bu nitelikteki bir sözün meyvesi her durumda ve şartta sonuç verir. *Tayyib*, kastedilen şeye uygunluk demektir.³²⁰ Buna göre Kelime-i Tayyibe'yi, iletilmesi düşünülen mesaja en uygun düşen söz olarak tanımlayabiliriz. Bu nitelikteki bir söz zaman ve zeminini bulduğu her an olumlu bir sonuç verir ki bu, sözün meyvesidir. İşte bütün bunlar Allah'ın, varlık dünyasının özüne yerleştirdiği yasalar çerçevesinde olmaktadır ki, bu bağlamda izin kavramıyla ifade edilen de budur. Nitekim müfessirlerimiz genel olarak kavramı, *yaratıcının iradesi ve tekvîni* şeklinde anlamlandırarak, ³²¹ yaratılıştan kaynaklanan bu aslı ya-pıya dikkat çekmişlerdir.

f. 87/Bakara (2): 102

وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ
 سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السَّحَرَ وَمَا
 أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بِبَابِ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ
 أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا
 يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا
 بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ
 اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ
 أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ*

Ve (onun yerine) Süleyman'ın hükümdarlığı sırasında şeytanca niyetler taşıyan kimselerin telkin edegeldiklerine uyarlar. Hakikati inkar eden Süleyman değildi, ama o şeytanca niyetler taşıyan kişiler halka sihir öğreterek hakikati inkar ettiler; -ve onlar, Babil'deki iki melek Hârût ve Mârût vasıtasıyla ihdas edile-ne (uyarlar)- gerçi bu ikili, öncelikle, “Biz sadece ayartıcılarız: sakın (Allah'ın vahyettiği) hakikati inkara yeltenmeyin!” şeklinde uyarıda bulunmadan hiç kimseye onu öğretmediler. Ve onlar, bu ikiliden, karı koca arasında nasıl huzursuzluk çıkarılacağını öğreniyorlardı ancak **Allah'ın izni olmadan onunla hiç kimseye zarar veremedikleri gibi** sadece kendilerine zarar veren ve hiçbir faydası olmayan bir bilgi ediniyorlardı; oysa onlar, bu (bilgiyi) edinenin ahiret hayatının güzelliğinden nasipsiz kalacağını iyi biliyorlardı. Doğrusu, karşılığında ruhlarını elden çıkardıkları o (sanat) ne kötüdür, keşke bunu bilselerdi!

Konumuzu teşkil eden bu âyetleri kendi siyak ve sibakları çerçevesinde incelediğimizde, diğer Kur'ân kıssalarında söz konusu olan; “nüzul ortamında muhatap kitle tarafından bilinen tarihi nitelikli, bilhassa verilmek istenen mesajın iletilmesinde daha etkili olabilecek bir olayın üzerinden, tarih dersi vermeden, kendi üslub ve perspektifi ile tarihin üzerinden ders verme” ilkesinin burada da geçerli olduğunu görmekteyiz. Öncelikle belirtelim ki bu âyette vurgulanan tema, Yahudiler ve bilhassa onların Kutsal kitaplarını göz ardı etmeleridir (2/101). Yahudiler, Kutsal kitaplardan yüz çevirerek, akıl dışı, gizemli ve irrasyonel şeylere rağbet etmişlerdir. Büyü de böylesine önemsedikleri işleri arasındadır. Burada, Kur'ân'da büyüden söz edilen hemen tüm pasajların, Musa-Firavun çerçevesinde ve Yahudi havzaları bağlamında olduğunun hatırlanmasında fayda vardır. Nüzul ortamı, Medine ve bu bölgedeki Yahudi topluluğudur. Bu topluluk, esaretleri, cahillikleri, fakirlikleri, yurtsuz dolaşmaları gibi nedenlerle ahlaken ve

maddi yönden bozulup, tüm iyi niteliklerini kaybettiklerinde, daha kısa yoldan kurtuluşa ermek ümidiyle sihir, büyü, tılsım ve buna benzer diğer sanatlarla ilgilenmeye başlamışlardır. Hiçbir çaba sarf etmeksizin bu tür tılsım ve büyülerle kendi geleceklerini kazanabilecekleri konusunda, hikâyeler yoluyla kendilerine kadar gelen, Hz. Süleyman ve büyüye dayalı olduğuna inandıkları saltanat efsaneleriyle kendilerini aldatmaktadırlar. Süleyman peygamberin büyük saltanatını ve muhteşem güçlerini büyü yoluyla elde ettiği düşüncesindedirler.³²²

Bu tür hikâyeler o günkü Medine halkı, dolayısıyla Kur'an'ın ilk muhatapları tarafından bilinmekte idi.³²³ Bilhassa Medine Yahudilerinin iştilal alanları içerisine giren bu tür şeylerden Peygamber'in Allah'a sığınmasının (113/ 1-5; 114/1-6), bu doğrultuda tarihi bir arka planı bulunmaktadır.

Kur'an'da anlatılan kıssaların tarihsel gerçeklik değerinin tespiti açısından, burada anlatılan kıssa önemli ipuçları vermektedir. Büyüyle ilgili olarak Kur'an'da yer almasından hareketle, bu kıssanın gerçek olduğunu söyleme imkânının olmadığı peşinen söylenmelidir. Zira gerçekliği kabul edildiği takdirde kıssanın zihin dünyalarında makes bulan muhataplarının kendisine izafe ettikleri şeyler sebebiyle Süleyman peygamberin kâfir olduğu ortaya çıkmaktadır. Kur'an, onun kâfir olmadığını açıklamamış olsaydı bile, onların bu tarihi hikâyelerinden ve bu hikâyelerin Kur'an'da söz konusu edilmesinden hareketle Süleyman'a kâfir deme imkânı hiç olabilir mi?³²⁴ Dikkat edilmesi gereken bir husus, onların Süleyman'ın saltanatıyla (mülküyle) alakalı tarih olarak bildiklerini Kur'an, şeytanların anlattıklarına tabi olma olarak nitelemektedir.

Aslına bakılırsa burada konu, Hz. Süleyman'ın sahip olduğu büyük servet ve saltanatı nasıl elde ettiğine dair, zelil ve peşişan durumda olan Yahudilerin derinden bir iç çekme hadisesidir. Bu hadisenin çözümlenmesi bağlamında umut bağlanan şey ise, büyüdür. Bu görüşü ileri sürüp, yaygınlaştıranlar

ise, şeytanlar (şeyâtîn), şeytanlaşmış insanlardır. Sihri insanlara öğretenlerin kâfir olmalarından hareketle, buradaki şeytanların cinlerden ziyade, insanlardan olduğu anlaşılmaktadır.³²⁵ İşte Yahudi cemaati ilahi mesajı bırakıp, bu saçma sapan şeylere tabi olmuş ve bu inançlarını da yaygınlaştırma çabası içerisinde girmişlerdir. Kur'ân ise, kendine ait üslubuyla bunun ne kadar tüketici, dünya ve ahiret bağlamında ne hazin bir davranış tarzı olduğunu açıklamaktadır. Bağlam budur.

Bu genel girişten sonra âyetin tahliline geçebiliriz.

Sözlü bir hitap olan Kur'ân'ın yazıya aktarılmış şeklinden, her zaman yazılı bir metnin taşınması gereken kural, düzen ve insicamı beklemek elbette mümkün değildir. Bundan dolayı uzunca sayılabilecek bir cümle olarak karşımızda duran âyeti, bağlantıları ve ara cümlelerini, anlamı çerçevesinde dikkate alıp, kısımlandırmak suretiyle tahlil edebiliriz.

وَأَتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ

Ve onlar, Süleyman'ın hükümlerine uymuşlardır.

Onlar diye ifade edilen Yahudiler, -daha önce de belirttiğimiz gibi kendi yıkılış ve sefaletlerinin kompleksi içerisinde içlerinden şeytan nitelikli bir grup insanın Hz. Süleyman'ın saltanatı ve muhteşem gücünün kaynağına yönelik uydurdukları şeylere tabi olmuşlardır. Oysa onlardan istenen, kendilerine gelen Kitab'a yönelmeleri idi. Şeytanların Süleyman'la ilgili olarak uydurdukları şeyler, gizemli oldukları için, vahiyle karıştırılma veya vahiyi yerine gündemi oluşturma gayretiyle Medine Yahudileri tarafından da kullanılmıştır. Hatta Medine Yahudileri, büyü işiyle meşguliyetleriyle kendi dönemlerinde şöhret olmuşlardır. Nitekim kaynaklarımız, A'sam isimli büyüyle uğraşan bir Yahudi isminden bahsederler.³²⁶

وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السَّحَرَ

Halbuki Süleyman kafir olmadı aksine insanlara sihri öğreten şeytanlar kafir olmuşlardır. Böylece büyü'nün yapılmasının ve onunla meşgul olunmasının Kur'ân dünyasındaki karşılığının "küfür" olduğu ortaya çıkmaktadır. Bunun temel bir ilke olduğu aşikârdır.

وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ

Babil'deki Harut ve Marut adlı iki meleğe indirilene. Bu cümle'nin başındaki vav harfi üzerinde yapılan gramatik yorum, cümle'nin anlamında önemli değişiklikler meydana getirmiştir. Bu yorumları üç ayrı kategoriye ayırmak mümkün gözük-mektedir:

a) Vav harfi, en yakını olan sihr kelimesine veya âyetin başında yer alan *mâ tetlûş-şeyâtîn* cümlesine yapılan atıf edatı, *mâ* ise, ism-i mevsül olarak matufudur. Buna göre anlam; Şeytanlar insanlara büyü'yü ve Babil'deki Hârût ve Marût isimli iki meleğe indirilen şeyi öğreterek kâfir oldular şeklindedir. Veya *Ve mâ kefera* cümlesi mu'tarıza (ara cümle) olarak kabul edilerek, üçüncü cümle ilk cümle'nin devamı kabul edilirse anlam; *Ve onlar, Süleyman'ın hükümranlığı ve Babil'deki Harut ve Marut adlı iki meleğe indirilen hususunda şeytanların uydurduklarına uymuşlardır*, şeklindedir.

b) İkinci tevcihe göre *Ve mâ ünzile* cümlesi, *alâ mülki Süleyman* cümlesi üzerine atfedilmiştir. Buna göre âyeti şöyle anlamak mümkündür: *Onlar, Süleyman'ın hükümranlığına dair, Babil'deki iki melek olan Hârût ve Mârut'a indirildiği hususunda şeytanların uydurduklarına tabi olmuşlardır*.

c) Bir üçüncü tevcih ise şöyledir: Cümle, ikinci sıradaki ve *mâ kefera* cümlesine atfedilmiştir. *Mâ* edatı, *nefy/olumsuzluk* ifade etmektedir. Cümle içerisinde takdim ve tehir vardır. Buna göre bu bölüme kadar âyetin bütününün anlamı şu şekildedir: *Onlar, Süleyman'ın hükümranlığına dair büyü çerçevesinde şeytanların uydurdukları şeylere tabi oldular. Halbuki Allah,*

iki meleğe büyü cinsinden herhangi bir şey indirmemiştir. Fakat şeytanlar Babil'de insanlara -Harut ve Marut'a- büyü öğreterek kâfir olmuşlardır. Bu takdire göre Hârût ve Mârût, kendilerine büyü'nün öğretildiği insanlardan bedel olmuş olmaktadır.³²⁷ Bir başka tevcihe göre, Hârût ve Mârût, kâfir olan şeytanlardan bedeldir. Babil'de insanlara büyü öğretenler, kâfir olan Hârût ve Mârût'tur. Ancak çoğul olan şeytanlar kelimesine, iki (tesniye) isim olan Hârût ve Mârût'un bedel olması gramer açısından mümkün olup/olmadığına ilişkin yapılan tevcihte, iki ihtimalin söz konusu olduğundan söz edilmiştir: a) Şeytanlar gerçekte iki kişi olmakla beraber, yaptıkları işler sebebiyle, yu'allimüne fiiliyle çoğul kabul edilmişlerdir. Bunun Kur'ân-ı Kerim'de örnekleri bulunmaktadır. b) Burada gizli bir takdir vardır: Onlar şeytanlara -ki bu ikisi reisleridir- tabi olmuşlardır.³²⁸

وَمَا يُعْلِمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ

Bununla birlikte o ikisi: “Biz fitneden başka bir şey değiliz. O halde sakın kâfir olma!” demedikçe, hiç kimseye hiçbir şey öğretmezlerdi. Yukarıdaki tevcihlere göre, insanlara büyü öğreten şeytanlardan bedel olan Hârût ve Mârût bu fiillerini yerine getirirken, öğrettikleri insanlara **istihzâî bir üslubla**, “Biz fitneden başka bir şey değiliz. O halde sakın kâfir olma!” diyorlardı.³²⁹ Buradan anlaşılıyor ki, genel olarak toplumda veya bu işi yapanlar arasında büyü yapmanın küfür olduğu biliniyordu ve bu ifadeleri ile maksatları nasihat ve uyarı yapmak değil, bu inançla alay etmektir.

فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ

Buna rağmen onlar yine de, bu ikisinden koca ile karısını birbirinden ayıracak olan şeyleri öğreniyorlardı. Burada üzerinde durulması gereken iki husus söz konusudur: **Birincisi**; büyü ile ilgili özellikle karı koca arasının ayrılması konusunun gündeme taşınmasıdır. Bu konunun bilhassa gündeme getirilme-

si, o günkü toplumun yapısı ve algısıyla ilgili bir husus olabilmek. Mevdudî'nin de dediği gibi, o gün için büyü alimlerinden en büyük dilek, kadını ayartabilmek için kocasından ayıran bir muska veya t ls m elde etmek idi. Bu, onların ne kadar bozuk zihniyetli olduklarını göstermektedir. Onların en büyük zevki başkalarının kad nlarıyla ilişki kurmak ve onları kocalarından ayırmakt . Bu, bozulmanın en kötüsü idi. Çünkü toplumun temel ta ını oluşturan ailenin köklerini yıkmak demekti.³³⁰

İkincisi ise; büyünün gerçekten bir etkisi olup olmadığıdır. Biz bu konuda geçmiş fakihlerin ne dediklerinden, büyüye karşı nasıl bir duruş sergilediklerinden sarf-ı nazar ederek, âyetin neyi ifade ettiğine temasla yetineceğiz.

Bu  yet, ba ından beri üzerinde durduğumuz Kur'ân'ın, bilhassa kıssalar çerçevesinde kendine mahsus farklı üslub özelliklerinin en dikkat çekici olanlarından birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur'ân dünyasında karşılığı küfür olan büyüyü öğrenen insanların, bu öğrendikleriyle kar -koca arasını gerçekten fiili olarak a tıklar nı kabul etmek ve bu tür gizemli yollarla insanlara zarar veya fayda verecek imkânlar elde etmelerine ve bunu kullanmalarına inanmak ile Tevhid ilkesinin bağda tırılması nasıl mümkün olacaktır? Maalesef bu ifadeyi bir bilgi olarak anlayan ve bunun sonucu olarak büyü ile kar  koca arasını ayırmanın da dâhil olduğu birçok gizemli i lerin yapılabileceğini kabul eden müfessirlerimiz bulunmaktadır.³³¹

Hâlbuki Süleyman Ateş'in de dediği gibi, bu kıssanın Kur'ân'da zikredilmiş olması, bu konuda anlatılan bütün rivayetlerin doğru olmasını gerektirmez. Keza âyetlerde büyünün zikredilmesi de insanların büyü hakkındaki inançlarının doğru olmasını gerektirmez.³³² çünkü Kur' n bu üslubuyla, onayladığı bir bilgiyi değil, onlar tarafından inanılan ve peşinden gidilen bir anlayış ve davranış tarzını tasvir etmektedir.

Dolayısıyla Kur'ân'ın bu ifadelerinden, büyüünün gerçekte bir etkisinin, hakiki bir tesirinin olduğu sonucunu çıkarmak mümkün değildir.³³³ Büyü, sebebi gizli olan ince şey demektir. Sebebi gizli olmakla beraber hakikatin hilafına tahayyül olunan yaldızcılığın, şarlatanlığın, sonucu itibariyle muhayyel ve göz yahlıgısı olduğu için, hiçbir gerçekliği söz konusu değildir. Eşyanın hakikatini başkalaştıramaz ve suretlerini değiştiremez.³³⁴

Sezinleyebildiğimiz kadarıyla bu kıssanın Kur'ân'da yer almasının iki temel hedefi görülmektedir: Birincisi, tarihi geçmişlerinden nüzul dönemi Medine'sine kadar tüm dönemlerinde büyü ile uğraşan ve bu yolla güç ve nüfuz elde etmeye çalışan Yahudilerin kınanması. İkincisi ise, bir Tevhid peygamberi olan Hz. Süleyman'ı, bu atmosferde Yahudilerin nispet ettikleri çirkinlikler ve atıkları iftiralardan tenzih etmektir.³³⁵

وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ

(Ancak gerçek şu ki), onlar, Allah'ın izni olmadıkça, hiç kimseye zarar veremezlerdi. Bizim bu âyeti konu edinmemizin sebebi olan izin kavramı, kavramsal açılımı itibariyle en dikkat çekici örneklerinden birisi olarak burada yer almıştır. Hatırlamak gerekir ki, büyü; Kur'ân dünyasında küfür sayılır. Ayrıca büyü-sihir etrafında oluşturulan anlayışların şerrinden, aydınlığın Rabbi olan Allah'a sığınılması öğütlenir (113/ 1- 5). Büyü ve sihir, Kur'an'a göre irrasyonel bir faaliyettir ve bundan dolayı asla tasvip edilmemektedir. Tevhid inancının savunucularından birisi olan Hz. Süleyman'a izafe edilen bu fiili Kur'ân, *o kâfir olmadı ve fakat insanlara büyüyü öğreten şeytanlaşmış insanlar kâfir olmuşlardır* diyerek, reddetmiştir. Dikkat çekici bir üslubla Kur'ân'ın, Süleyman büyü yapmadı şeklinde değil de, onun kâfir olmadığını vurgulayarak, büyü ile Peygamberin isminin yan yana gelmesine bile tahammül edeme-

diği söylenebilir. Büyünün küfür olmasının ötesinde, hiçbir gerçeklik değeri de yoktur. Gerçek böyle olmakla birlikte kısada izin şartıyla bahis konusu edilen istisnadan hareketle zarar verici büyüden, dolayısıyla büyü'nün gerçeklik değerinden söz edilmiştir.³³⁶ Küfür olduğu açıkça dile getirilen ve ayrıca *hayali* bir şey olduğu ifade edilen (20/66) bir fiilin işlerlik kazanmasına Allah tarafından izin verileceğini düşünmek, bir çok teolojik tartışmayı da beraberinde getirecektir. Burada böyle bir sonuca ulaşılmasında bize göre iki temel hata söz konusudur: Birincisi, karı-koca arasını açacak şeylerin öğrenilmesi meselesinin, daha önceki bölümlerde benzerlerini gördüğümüz, konunun ilgili muhataplarının zihinlerindeki anlayışın tasvir edilmesinin ötesinde, doğrulanmış bir bilgi çerçevesinde anlaşılmasıdır. Hâlbuki bu, tarihsel olarak inanılan kıssanın bir tasviridir.

İkinci hata ise; *izin* kavramı, ilintisi kurulan konuya ilişkin Allah'ın temel yasalarına işaret olarak değil de, istisna cümlesinden hareketle, Allah'ın gücü ve kudreti bağlamında ele alınarak, ilgili olan konunun herşeye rağmen olabileceği sonucuna ulaşılmaktadır. Nitekim Nisâbü'rî (ö. 553) böyle bir sonuca ulaşmış ve *razı olmasa da, büyücünün gerçekleştirdiği sebepler neticesinde büyü'nün zararı Allah'ın fiili, iradesi veya mümkün kılması ile, demiştir.*³³⁷

Bu çerçevede Tâbiîn müfessirlerinden Hasan el-Baṣrî'nin (ö.110/728), *büyü gerçekte zarar veremez, fakat kim büyü'nün etkisine inanarak o atmosfere girerse, etkisi altında kalır ve etkilendir*³³⁸, sözü psişik olaylarla ilgili temel bir yasaya işaret olarak görülebilir. Bu yasayı daha da açıklayan İmam Şafii (ö.204/819) ise şöyle demektedir: *Büyücü yaptığı gözbağcılık türü şeylerle kişiye vesvese verir ve bu sebeple vesveseye tutulan kişi hastalanır. Çünkü gözbağcılık türü şeyler vesvesenin, vesvese hastalığının, hastalık ise telef olmanın başlangıcıdır.*³³⁹

Bu çerçeve de, *düğümlere üfleyenlerin şerrinden Allah'a sığı-*

nılması (113/4) ile alakalı olarak, büyü'nün hakiki bir etkisinin olacağını öne süren bazı müfessirlerin iddialarını da göz önünde bulundurmak suretiyle, bu iki imamın sözlerini bir başka açıdan değerlendirsek söyleyebiliriz:

Bilindiği üzere Kur'ân-ı Kerim'de müteaddit yerlerde şeytandan, onun *hemezâtından* (23/97-98) ve *vesveselerinden* (7/200; 41/36; 114/ 1-6) Allah'a sığınılması öğütlenmiştir. Buradan hareketle denebilir ki, şerrinden Allah'a sığınmak öğütlendiğine göre, şeytanın muhakkak etkisi ve tesiri vardır. İşte tam burada, yukarıda görüşlerini kaydettiğimiz Hasan el-Basrî ve İmam Şafii'nin yorumlarının, Kur'ân'ın, şeytanın etkisi ve yetkisi konusuna getirdiği açıklamalarla örtüştüğü görülmektedir. Zira Kur'ân, gerçekte şeytanın, insanlar üzerinde (17/65), özellikle iman edenlerin ve Rablerine güven bağlamış olanlar üzerinde hiçbir etkisinin olmadığını, onun etkisinin ancak kendisini efendi edinenler ve ona tanrısal nitelikler yükleyenler üzerinde olabileceğini vurgular (16/99-100). Bu son cümleden yola çıkarak bazıları yine de şeytanın doğrudan etkisinden söz edebilir. Ne var ki, Kur'ân'ın şeytanın ağzından bize verdiği haber, bu iddiayı da geçersiz kılmaktadır: *Benim sizin üzerinizde gerçekte bir nüfuzum yoktu. Sizi sadece çağırıyordum, siz de bu çağrıya icabet ediyordunuz. Bunun içindir ki, beni suçlamayın, yalnızca kendinizi suçlayın.* (14/22)

Cin, şeytan gibi görünmeyen ve fakat mutlak etkileri tartışmasız kabul edilen güçler vasıtasıyla elde edildiğine inanılan ve bundan dolayı toplum içerisinde korkulan ve umulan mevkide olmaları sebebiyle büyü'nün ve büyücünün otoritelerinin geçerli olduğu bir ortamda, Tevhid inancını hâkim kılmak için gönderilen bir Kitab'ın, kabul edilen her ne varsa bütünü-nü Allah'ın iznine bağlamasından daha tabii bir şey olamaz. Vehimlerine kurban olan bir toplumu her türlü karanlık düşüncelerden kurtarmak için, bu tür işlerden ve onların sahiplerinden Allah'a sığınılmasının öğütlenmesi (113/ 1-5) ve bü-

yü türünden olacağı vehmedilen tüm olayların Allah'ın iznine bağlanması, o şeylerin gerçekten olacağını belirtmek için değil, Kur'ân'ın en temel hedefi olan Tevhid düşüncesini gönüllere yerleştirme amacına yöneliktir.

وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ

Böylece onlar kendilerine zarar verecek, ama, hiçbir yarar sağlamayacak olan şeyleri öğreniyorlardı. Hemen tüm müfessirler, onların öğrendiklerinin fayda değil, zarar vermesini fiili bir durum olarak bu dünya bağlamında değil, dini anlamda ve ahiret açısından değerlendirmişlerdir ki,³⁴⁰ bu isabetli bir yorumdur.

وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ
وَلَبِئْسَ مَا تَشْرَوْنَ بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ*

Andolsun ki, onlar, onu satın almış olanın ahirette hiçbir nasibi olmayacağını biliyorlardı. Keşke, karşılığında kendilerini satmış oldukları şeyin ne kadar kötü olduğunu bilselerdi. Bu bölüm, daha önce temas edilen bu kıssanın Kur'ân'da yer almasının bir bakıma gerekçesini ortaya koymaktadır. Büyüyü öğrenen ve öğretenler, Allah'ın Kitabı'nı arkalarına atıp, buna mukabil yaptıkları işten elde ettikleri dünyevî menfaatlerin ahiret açısından zarardan başka kârı olmayacağını gerçekte bilmelerine rağmen bilmiyormuş gibi davranmaktadırlar. Sonuç itibarıyla ortada aldanan ve aldatan iki grup, vasıta kılınan ve istismar edilen melek, cin ve bunlardan elde edildiği iddia edilen büyü bulunmakta, bu yolla insanlar insanlıklarından olmaktadır.

Büyü ve zararına benzer bir olay da, Kur'ân tarafından şeytanın işi olarak tanımlanan necvâ (gizli konuşmalar/ya da konuşulanları gizleme)dır. Şeytanın işi olan gizli konuşmalar (necvâ), mü'minlere üzüntü verir ancak, Allah'ın izni olmadıkça onlara hiçbir zarar veremez (58/10). Şeytanın işi olarak ifade

edilen ve mü'minlere üzüntü veren gizli konuşma ve fiskosların, büyü ile gizlilik ortak noktasında buluşması ve Yahudilerle onların gizli dostları olan münafıklarla ilişkilendirilmesi son derece dikkat çekicidir. Rivayet göre, münafıklar ve Yahudiler, mü'minlerin de bulunduğu ortamlarda gizli gizli konuşur, fısıldaşır, mü'minlere kaş göz işaretleri ile seriyyelere katılan akraba ve kardeşlerinin öldüğünü, yaralandığını, hezimeye uğradıklarını ihsas ederlerdi. Böylece mü'minleri, tıpkı büyüye benzeyen kaş göz işaretleri ve gizli fısıltılarla üzüntüye sevk ederlerdi.³⁴¹

Dikkat edilirse, büyü gibi, bu tür davranışlarda da karanlık, giriftlik, anlaşılmazlık söz konusudur. Bu gizemli ve anlaşılmaz söz ve davranışlarla, karşı tarafı etki altına almak temel hedeftir. İşte bu tarz işler şeytanın hile ve desiselerindendir ve desiseler hangi çap ve ebatla olursa olsunlar, Allah'ın iznine, yani temel yasalarına rağmen hiçbir zarar veya fayda verme imkanına sahip değildirler. Bilhassa ilgili âyetin zeyil bölümünde, mü'minlerin Allah'a dayanmaya teşvik edilmeleri son derece anlamlıdır. Bu teşvik de, diğer tüm şeytani ayartmalar ve desiseler karşısında, Allah'a sığınmayı öneren Kur'ân ayetleriyle tam bir uyum içerisindedir.

Bir mü'min açısından asla gözden uzak tutulmaması gereken gerçek şudur: *Allah'ın izni olmadıkça insanın başına hiçbir musibet gelmez. Kim Allah'a iman ederse Allah onun kalbine hidayet eder. Allah, herşeyi bilendir* (64/11). Bu ifade bize, insanda, toplumda ve tüm varlık dünyasında Allah'ın yaratılış yasalarına rağmen hiçbir şeyin kendiliğinden olamayacağını hatırlatmaktadır. Aynı zamanda bu cümle, mü'min olmanın temel bir ilkesi olarak, her yerde ve her durumda *Allah'ı merkeze alma* anlayışının bir ifadesidir.³⁴² Merkeze alınan ve kible edinilen Allah ve O'nun belirleyiciliği, hiçbir beşeri düzenbazın gözbağcılık ve gizemlilik nitelikli aldatıcı davranışlarının geçerliliğine imkan bırakmamaktadır. Bunu dikkate alan bir

mü'minin gönül dünyası genişleyecek ve genişleyen bu dünyanın Allah'a aidiyetinden hareketle emin ve özgür bir hayatı yaşayacaktır. Çünkü iman edenlerin kalplerinin Allah tarafından hidayete erdirilmesi demek, onların sükûnete ve dinginliğe ulaştırılmasıdır.³⁴³

g. 87/ Bakara (2): 213

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ
وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا
فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ
الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ
مِنَ الْحَقِّ يَازُنُهُ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ*

Bütün insanlık bir zamanlar tek bir topluluktur; (sonra ihtilafa düşmeye başladılar), bunun üzerine Allah, müjdeci ve uyarıcı olarak peygamberler gönderdi ve onlar aracılığıyla hakikati ortaya seren vahiyler bahşetti ki bununla insanların farklı görüşler edinmeye başladıkları her konuda karar verebilsin. Buna rağmen kendilerine hakikatin bütün kanıtları geldikten sonra aralarında ki kıskançlıktan dolayı onun anlamı hakkında ihtilafa düşenler bizzat bu vahyin tevdi edildiği aynı insanlardı. Ancak Allah, inananları, **izni ile/kendi iradesiyle**, üzerinde ihtilafa düştikleri hakikate sevk etti, çünkü Allah, ulaşmak isteyenî doğru yola ulaştırır.

Bu âyette yer alan, bütün insanların tek bir ümmet olmaları cümlesindeki insanlar, tek ümmet ifadeleri ile neyin kastedildiği, ayrıca bu durumun hangi zaman diliminde gerçekleştiği hususunda müfessirler arasında farklı yorumlar yapılmıştır. Ebu'l-Ferec Ibnu'l-Cevzi (508/597) bu çerçevede-

ki görüşleri özetlemiş,³⁴⁴ Taberî (224/310) ise bu görüşler arasından tercihini, insanların bir tek din üzerinde -ki bu hak olan din, Âdem'in dinidir- bulunduklarını ve fakat ihtilafa düşmeleri sonucu Allah'ın, peygamberler, uyarıcılar ve müjdeciler gönderdiği şeklinde yorumdan yana kullanmıştır.³⁴⁵

Konumuz açısından, anlatılan meselenin detayına girme ihtiyacı bulunmadığından, sadece burada bahis konusu edilen izin kavramına temas etmekle yetineceğiz. Bilindiği gibi öteden beri Allah'ın, uyarıcı göndermedikçe herhangi bir topluma azap etmeyeceği (17/15) ilkesi, O'nun toplumlarla ilgili olarak izlediği yolu ve bu çerçevede kendisi için belirlediği ölçüyü ifade eder. Bundan dolayı da her topluma bir uyarıcı göndermiştir (35/24). İhtilaf meselesi, Esed'in de belirttiği gibi, tarihin bir arızası/tesadüfû değil, tersine insan tabiatının, Allah'ın muradı gereği olan bütünüleyici bir parçasıdır.³⁴⁶ Dolayısıyla bu çerçevedeki ihtilaf olumsuz değil, ilahi yasa gereğidir. İşte bu noktada farklı düşüncelerle yol almaya kararlı beyinlere Allah, *izni/iradesi* gereği ve onun içerdiği muhteva ile hakikati ve takip edilecek yolu ortaya koymak üzere elçilerini göndermektedir. Bu bağlamda "Kendi iradesiyle/ izni ile" sözleriyle kastedilen de, bu tabii durumdur.³⁴⁷ İzin kavramı burada, kök anlamıyla bağlantılı olarak, *bildirmek* manasında kullanılmıştır. Allah, birbirlerine karşı haset ederek taşkınlık yapıp parçalanan toplumlara, izlemeleri gereken yolu *bildirerek / izini* ile ortaya koyarak, hidayet yollarından birisini devreye sokmuş olmaktadır.³⁴⁸

İlk dönem müfessirlerinden Ebû Ca'fer en-Nahhâs (ö. 338 h.) *izin* kavramına *bildirme* anlamının verilmesini doğru bulmayarak, buna mukabil *emir* olarak tefsir edilmesinin doğru olacağını söylemiştir. Gerekçe olarak da, bir şeye *izin* vermenin, o şeyi *emretmek* anlamına geldiğini ileri sürmüştür. Onu bu yoruma sevk eden şeyin; Allah'ın hidayetini,

iman edenlere yerine getirmeleri gereken Allah'ın emretmesi ve onların da zorunlu bir şekilde bunları yapmaları sonucu ulaşılan bir yol olarak anlaması olduğu görülüyor.³⁴⁹ Hâlbuki Allah'ın açıklamaları, kabulü mecburi ve zorunlu olan şeyler değil, dileyenlere rehberlik etmek üzere yapılmış tekliflerdir.

Allah'ın muhtelif hidayet vasıtalarından birisi olarak elçiler ve bu elçiler vasıtasıyla da kitap göndermesi, böylece de bunlar vasıtasıyla insanların karanlıklardan aydınlığa çıkmalarını murad etmesi, izlediği bir yol olarak O'nun *iznini* ifade etmektedir. Bu tür bir yol izlemesi, *iznini* ifade ettiği gibi, O'nun bu yolla yaptığı tekliflerine insanın kendi özgür iradesine göre olumlu veya olumsuz cevap vermesi de yine O'nun belirlediği psişik yasaları olarak *iznini* oluşturmaktadır. Bu bağlamda Elçi, *herkesi O'nun izniyle Allah'a çağıran ve ılık saçan bir kandil* olarak (33/46) karşımıza çıkmaktadır. Peygamber bizatihi, kendiliğinden ılık saçan bir davetçi değildir. O da diğer insanlar gibi bir beşerdir. Ancak ilahi irade, onu seçerek böyle bir görevle görevlendirmiş, O da, kendisini seçenin emri doğrultusunda görevini yerine getirmiştir.³⁵⁰

İnsanların her bir peygambere itaat etmeleri yine Allah'ın *iznine* bağlıdır (4/64). Buradaki izin terimini kavramlaşmış bütünlükten koparan müfessirler kaderci bir anlayışa yönelerek, peygambere ancak, ilmi ezelide itaat edeceği takdir olunmuş olanların itaat edecekleri sonucuna ulaşmışlardır.³⁵¹ Bu takdirde zaten Peygamberin tebliğinin de hiçbir anlamı kalmayacaktır. Hâlbuki izin kavramını, bahis konusu olduğu hemen her yerde ifade edildiği gibi, ilgili hususlarda Allah'ın hem kendisi ve hem de diğer varlıklarla ilgili izlediği yolu ve ilkeleri olarak tanımladığımız zaman bir sorun kalmayacaktır. İnsanların peygambere itaat etmeleri, peygamberlerin karizma ve olağanüstü etkileycilikleri sayesinde değil, birebir muhatapların kendilerine tebliğ edilen ger-

çeklere gönülden kulak verip vermemeleri ilgili bir durumdur. İşte bu durum, Allah'ın insanların hidayeti çerçevesindeki izni/yasasını oluşturmaktadır: *Gerçek şu ki sen sevdiğini hidayete erdiremezsin. Fakat Allah'tır, yönelmek isteyen doğru yola yönelten.* (28/56)

Allah'tan gelen ve akledilmeyi gerekli kılan şey, kelimadır. İlahi Kelam mahiyeti itibariyle, Allah'ın bir yaratıcı olarak, yarattığı varlık dünyasına yönelik tanımlaması, koordinatları ortaya koymasısıdır. Bu koordinatlar, O'nun rızasına götüren kurtuluş yollarıdır. Birtakım karanlık yollardan kurtulmak ve aydınlığa çıkabilmek için, tanımlama ve açıklama sadedinde yapılan ilahi rehberliğin delaletlerine gönülden katılmak gerekmektedir. Bu gönülden katılış, insanı dosdoğru yola çıkarmaktadır. İşte açıklamanın Allah tarafından açıklamaya kulak verip gönülden kabullenerek dosdoğru yola çıkmanın insan tarafından gerçekleştiği bu karşılıklı ve ilkeli iletişim ve davranış tarzı Allah'ın bu doğrultudaki *iznini/yasasını* oluşturmaktadır. (5/15–16)

Buraya kadar izin teriminin Kur'ân'da geçen yerlerdeki kullanımını, özellikle nüzul sürecini olabildiğince dikkate alarak incelemiş bulunuyoruz. Bu tahliller sonucunda ortaya çıkan sonuca göre izin; Tevhid inancının zorunlu bir gereği olarak, Allah merkezli bir dünya görüşünün inşası için kullanılan en önemli anahtar kavramlardan birisidir. Vahyin iniş tarzından indirilenin mahiyetine, ahiret hayatının nasıllığından nasıl olacağına, yeryüzündeki kevnî, psişik ve sosyal tüm yasaların oluşumundan işleyiş tarzına kadar, burada yer alan ve almayan tüm var oluş ve kesintisiz işleyişin hemen yanında, içinde, altında, üstünde, her zaman ve her yerde sadece Allah vardır. O, bütûn bir varlık dünyası ve ötesiyle ilgili belirlediği yasalarıyla vardır. Hiçbir şey ve hiçbir kimse asla bu yasalara rağmen herhangi bir şey yapma imkânına sahip değildir. Her zaman ve her mekânda Allah, izni ile ilgili olduğu o şeyin özû-

ne yerleştirdiği yasalarıyla devrededir. Bu yasaları vaz'eden ve sürdüren bizzat Allah'tır. Yasalar ona empoze edilmiş değildir. Allah, yasalarıyla bizim kayıt altına aldığımız bir zât değil, kendi yaratıcılığını bir ilke, düzen, anlam, değer, bütünlük ve gaye çerçevesinde sürdürdüğünü bize ilan eden mutlak yaratıcıdır.

İzinle İlgili Âyetlerin Nüzul Sırasına Göre Dizini

1. 25/ Kadir (97): 4

تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ*

O gece melekler Rablerinin izniyle ilahi bir esin taşıyarak bölük bölük inerler.

2. 38/.Enfâl (8): 66

الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ*

(Ama yine de) Allah, şimdilik yükünüzü hafifletmiş bulunuyor, çünkü zayıf olduğunuzu biliyor: Şöyle ki: Sizden eğer zor durumlarda sabretmesini bilen yüz kişi çıkarsa, bunlar iki yüz kişiyi tepeleyebilecektir ve sizden böyle bin kişi çıkarsa, Allah'ın izniyle iki bin kişiyi tepeleyebilecektir; çünkü Allah zor durumlara göğüs germesini bilenlerle beraberdir.

3. 39/ A'râf (7): 58

وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا كَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ*

Bereketli toprak gibi ki, onun ekini Rabbinin izniyle bolluk içinde fışkırır; oysa kötü toprağın ki ancak cılız bir ekin verir. İşte biz şükredecek toplumlar için âyetleri böylece açıklarız..

4. 43/Fâtır (35): 32

ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ
لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُذِنُ اللَّهُ ذَلِكَ
هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ*

Biz bu ilahi vahyi (el-Kitab'ı) kullarımızdan seçtiklerimize miras olarak bahsettik: onlardan bazıları kendilerine zulmeder; bazıları (doğru ile eğri arasında) ara yolu tercih eder, bir kısmı da Allah'ın izniyle iyilikte başı çekenlerden olur. Bu ise en büyük fazilettir.

5. 51/ Yûnus (10): 100

وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى
الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ*

Hiç kimse Allah'ın izni olmadıkça iman edemez. Böylece O, akıllarını kullanmayanları pislik içerisinde bırakır.

6. 52/ Hûd (11): 105

يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ*

O gün gelince, O'nun izni olmadıkça kimse konuşamayacak ve (biraraya getirilenlerden) kimileri bedbaht, kimileri de bahtiyar olacaktır.

7. 58/ Sebe' (34): 12

وَلَسَلِمَانَ الرِّيحِ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ
الْقِطْرِ وَمِنَ الْجِنَّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَنْ يَزِغْ
مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ*

Biz rûzgârı Süleyman'ın emrine verdik; sabahki hareketi bir aylık yolculuk (mesafesinde), akşamki hareketi de bir aylık (mesafede tamamlanan) rûzgârı. Ve erimiş bakır membaini O'nun buyruğu altında akıttık; görünmeyen varlıklardan (Cinlerden) bir kısmı da, Rablerinin izniyle onun için çalışmaya mecbur kıldılar ve hangisi emrimizden çıktıysa ona yakıcı ateşin azabını tattırırdık.

8. 60/Mü'min (40): 7

الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ
وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ
رَحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ
الْجَحِيمِ*

Gerçek şu ki (ey Muhammed,) senden önce elçiler göndermiştik; onların kiminden sana bahsettik, kimi hakkında da sana bir bilgi vermedik. Ve gönderdiğimiz hiçbir elçi, Allah'ın izni olmadan bir âyet ortaya koyamaz. Allah'ın iradesi açığa çıktığı zaman, hüküm (çoktan) adaletle yerini bulmuş olacak, (anlayamadıkları herşeyi) yok etmeye çalışanların tümü o zaman ve orada, hüsrana uğramış olacaklar.

9. 62/ Şûrâ (42): 51

وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ
أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ*

Allah bir insanla yalnızca vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi göndererek kendi izni ile dilediğini vahyeder. O, şüphesiz yücedir, hikmet sahibidir.

10. 72/ İbrahim (14): 1, 25

الرَّ كِتَابَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ
يَاذُنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ*
تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ يَاذُنِ رَبَّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ
لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ*

Bu, Rablerinin izniyle bütün insanlığı koptkoyu karanlıklardan aydınlığa, O yüceler yücesinin, O her övgüye layık olanın yoluna çıkarasın diye sana indirdiğimiz bir ilahi kelimadır.

Ki (o ağaç), Rabbinin iziniyle her zaman yemişini verir. Allah öğüt alsınlar diye insanlara böyle benzetmeler yapar.

11. 72/ İbrahim (14): 23

وَأَدْخِلَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ
تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا يَاذُنِ رَبِّهِمْ تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ*

İman edip, salih amellerde bulananlar, içlerinde akarsuların çağıldadığı has bahçelere Rablerinin izniyle sokulacaklardır.

12. 87/ Bakara (2): 97-98

قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ
مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ* مَنْ كَانَ
عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ
لِلْكَافِرِينَ*

De ki: Allah'ın izniyle Kur'an'ı, kendinden öncekini doğrulayıcı ve inananlara yol gösterici ve müjdecisi olarak senin kalbine indirdiği için, kim Cebrail'e düşman olursa, (Evet) kim Allah'a,

meleklerine, peygamberlerine, Cebrâil'e ve Mikâil'e düşman olursa bilsin ki, Allah da inkar edenlerin düşmanıdır. -

13. 87/Bakara (2): 102

وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السَّحَرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ*

Ve (onun yerine) Süleyman'ın hükümdarlığı sırasında şeytanca niyetler taşıyan kimselerin telkin edegeldiklerine uyarlar. Hakikati inkar eden Süleyman değildi, ama o şeytanca niyetler taşıyan kişiler halka sihir öğreterek hakikati inkar ettiler; -ve onlar, Babil'deki iki melek Hârût ve Mârût vasıtasıyla ihdas edilene (uyarlar)- gerçi bu ikili, öncelikle, "Biz sadece ayartıcılarınız: sakın (Allah'ın vahyettiği) hakikati inkara yeltenmeyin!" şeklinde uyarıda bulunmadan hiç kimseye onu öğretmediler. Ve onlar, bu ikiliden, karı koca arasında nasıl huzursuzluk çıkarılacağını öğreniyorlardı ancak Allah'ın izni olmadan onunla hiç kimseye zarar veremedikleri gibi sadece kendilerine zarar veren ve hiçbir faydası olmayan bir bilgi ediniyorlardı; oysa onlar, bu (bilgiyi) edinenin ahiret hayatının güzelliğinden nasipsiz kalacağını iyi biliyorlardı. Doğrusu, karşılığında ruhlarını elden çıkardıkları o (sanat) ne kötüdür, keşke bunu bilselerdi!

14. 87/ Bakara (2): 213

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ
وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا
فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ
الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ
مِنَ الْحَقِّ يَازِنَهُ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ*

Bütün insanlık bir zamanlar tek bir topluluktur; (sonra ihtilafa düşmeye başladılar), bunun üzerine Allah, müjdeciler ve uyarıcı olarak peygamberler gönderdi ve onlar aracılığıyla hakikati ortaya seren vahiyler bahşetti ki bununla insanların farklı görüşler edinmeye başladıkları her konuda karar verebilsin. Buna rağmen kendilerine hakikatin bütün kanıtları geldikten sonra aralarındaki kıskançlıktan dolayı onun anlamı hakkında ihtilafa düşenler bizzat bu vahyin tevdi edildiği aynı insanlardı. Ancak Allah, inananları, izni ile/kendi iradesiyle, üzerinde ihtilafa düştükleri hakikate sevk etti, çünkü Allah, ulaşmak isteyeni doğru yola ulaştırır.

15. 87/Bakara (2): 221

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَأُمَّةً مُؤْمِنَةً خَيْرٌ مِّنْ
مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا
وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ
إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ يَازِنَهُ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ
لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ*

Ve Allah'tan başkasına ilahlık yakıştıran kadınlarla onlar (sahih) inanca ulaşınca kadar evlenmeyin: çünkü (Allah'a)

bağlanmış mü'min bir kadın, Allah'tan başkasına ilahlık yakıştıran kadından -bu sizin hoşunuza gitse de- kesinlikle daha hayırlıdır. Ve Allah'tan başkasına ilahlık yakıştıran erkekler ile onlar (sahih) inanca ulaşincaya kadar kadınlarınızı nikâhlayamayın; zira (Allah'a) bağlanmış bir mü'min erkek, Allah'tan başkasına ilahlık yakıştıran erkekten -bu sizi hoşnut etse bile- kesinlikle daha hayırlıdır. (Böyleleri) sizi ateşe davet ederken Allah sizi cennete ve O'nun izniyle mağfiret(e nail olma)ya davet eder ve Allah mesajını insanlığa açıklar ki ondan ders alabilsinler.

16. 89/Âl-i İmrân (3): 49

وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي
أَخْلَقْتُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا
بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ وَأُخِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ
وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ
لَآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ*

Allah onu Israiloğullarına (şöyle diyecek) bir peygamber olarak gönderir: “Şüphesiz ki ben size Rabbinizden bir ayet getirdim: Size, kuş biçiminde çamurdan birşey yaparım da içine üflerim, Allah'ın izniyle o, kuş olur; anadan doğma körü ve alacalıyı iyileştiririm ve Allah'ın izniyle ölüleri diriltirim. Evlerinizde ne yiyor ve neleri biriktiriyorsanız size haber veririm”.

17. 89/ Âli İmrân (3): 145

وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُّوجَّلًا وَمَنْ يُرِدْ
ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا
وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ*

Hiç kimse, tayin edilmiş bir vadeden önce, Allah'ın izni olmadan ölmez. Ve kim bu dünyanın nimetlerini arzularsa kendisine ondan vereceğiz; kim de ahiretin nimetlerini arzularsa ona da bunu vereceğiz ve şükredenleri mükâfatlandıracağız.

18. 101/Haşr (59): 5

مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْنَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْرِجَ الْفَاسِقِينَ *

Beni Nadîr Yahudilerinin Medine'den sürülmesinden sonra, onları hurmalarından mü'minler her ne kesti iseler veya kökleri üzerine her ne bıraktı iseler, hepsi Allah'ın izni ile olmuştur. Böylece günahkarlar rezil rûsvay olacaklardır.

19. 103/ Hacc (22): 65

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِى الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِى فِى الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ *

Yeryüzünde var olan her şeyi ve koyduğu fiziki yasalara/emre uyarak denizde seyreden gemileri size boyun eğdirenin Allah olduğunu görmüyor musun? Ve gök cisimlerini kendi izni olmadıkça yeryüzüne düşmemeleri için, yerlerinde, yörüngelerinde tutanın O olduğunu görmüyor musun?

20. 112/ Mâide (5): 110

إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِى عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِى الْمَهْدِ

وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ
 وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ
 طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ
 الْمَوْتَى بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُمْ
 بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ*

Allah şöyle diyecektir: “Ey Meryemoğlu İsa! Sana ve annene olan nimetimi hatırla! Hani seni Rûhu'l-Kudîs ile desteklemiştım. Beşikteyken ve kemâle ermişken insanlarla konuşuyordun. Sana yazıyı, hikmeti, Tevrat'ı ve İncil'i öğretmiştim. İznimle çamurdan kuş şeklinde bir şey yapmış ve ona üflemiştin, o da iznimle kuş olmuştu. Anadan doğma kör olanı ve alaca hastalığına yakalanmış kimseyi iznimle iyileştirmiştin. Ölülerini iznimle (hayata) çıkarmıştın. İsrailoğulları'na âyetlerle geldiğinde ve onlardan inkâr edenlerin: “Bu ancak apaçık bir sihirdir” dediklerinde seni, onlardan korumuştum.

C. Kur'ân'da Bir İfade Tarzı Olarak: İstisna

Burada konu edinilen veya edinilmeyen tüm hususlarda meşî-et-i ilahinin sürekli gündemde tutulmasının, öteden beri Allah-insan ilişkilerinin anlaşılması noktasında hep problem oluşturduğu bilinmektedir. İnsanın kaderi, özgürlüğü, sorumluluğu gibi birçok hayati mesele bu bağlamda tartışılmıştır. Özellikle aşırı tenzih düşüncesine kapılan yaklaşımlarla, Allah'ı kurtarma adına, pratik hayatta insanın adeta devre dışı bırakıldığı ve kurban edildiği birçok tez uygulama alanı bulmuştur.

Burada konumuzla ilgili sorun, ahiret hayatında da Allah'ın *keyfe mâ yeşâ* (canı nasıl istiyorsa öyle) davranacağı ve bu durumun her halükarda belirsizlikleri ve ani sürprizleri de

beraberinde getireceğine dair yaygın anlayıştır. Çünkü Allah her şeye kadîrdir (2/20,106,109; 3/26,29). Bu doğrudur. Ancak Allah'ın herşeye güç yetirmesi, ilkesiz olarak davranacağı anlamı taşır mı? Şüphesiz Allah'ın herşeye kadir oluşu, her şeye çokça güç yetiren anlamına gelmektedir. Ancak bu kelimenin bu ikinci anlamının yanında, birinci derecede ve bütünüyle Kur'anî kullanımda öne çıkarılan bir başka anlamı daha var ki bu anlam, hayatı daha bir anlamlı ve yaşanılır kılma imkânı vermektedir. Buna göre Allah'ın herşeye kadir olması, *takdir eden, kaderini çizen, ölçüsünü belirleyen, yerini ve zamanını tayin eden, güç ve kuvvet yetiren, gelişim çizgisini belirleyen, oluşumunu tayin ve takdir eden, sınırlayan ve tahdit eden, kıymet ve değer koyan* anlamlarına gelmektedir.³⁵² Bütün çağrışımlarıyla kaderin, “ölçü” anlamına geldiğini Kur'an; “Allah her bir şey için bir ölçü (kader) koymuştur” (65/3) âyetiyle ifade etmektedir. Fakat bu kavram, tarihin bilinen dönemlerinde cereyan eden siyasi çekişmeler ve bu çekişmelerin akaidleşme sürecinde asıl mecrasından saptırılarak, katı bir fanatizmin aracı haline getirilince, bir bakıma gerek dünyaya ve gerekse ahiret hayatına dair bilumum olup-biten hadisenin sorumlusu olarak Allah gösterilmiş ve insanın yapıp etmeleri ört-bas edilmiştir. Bu durumda insanın karşısına her istediğini istediği şekilde yapan ve fiillerinde hiçbir kural tanımayan bir Tanrı çıkmakta ve böyle bir durumda yapılacak şeyin ise; katında O'nunla ilişkileri iyi olan, O'nun tarafından sevilen ve kendisine hemen ulaşılabilir birisine yönelmek, böylece de, onun tavassutu ile kurtuluşa ermek olduğu kanaati gittikçe keskin bir inanca dönüşmüştür.

Hâlbuki Kur'an, bu tür düşüncelerin hâkim olduğu bir topluma, Tevhid düşüncesini kazandırmak, yeryüzünün de gökyüzünün de ilahının aynı olduğunu vurgulamak için gelmiştir. (43/84) İlâhi irade hürriyeti olarak da adlandırılan³⁵³ bu durum gerçekte, belirli ölçüler dâhilinde var ettiği ve onu de-

gişmez yasası olarak bildiğimiz kanuniyete rağmen Allah'ın, dilediğini yapıp yapamayacağını değil, kurduğu nizâmı büyük bir kararlılıkla devam ettirdiğini ortaya koymaktadır.

Burada bir başka hususun da gözden kaçırılmaması gerekmektedir: Acaba, Allah'ın insan ve toplumlarla ilişki biçimi dünya ve ahirette aynı ilkeler ve uygulama tarzına göre mi, yoksa farklı tarzlarda mı gerçekleşecektir? Bir bakıma, göklerin ve yerin yegâne ilahı olarak kendisini deklere eden Allah, uluhiyyetini dünyada insan ve toplumlarla bir şekilde, ahirette de bir başka şekilde mi tezahür ettirecektir? Eğer biz Allah'ın dünyadaki uygulamalarına bakarak ahiret hakkında bir kanaate ulaşacak olursak, o takdirde O'nun iradesine rağmen bir şeyin olamayacağını görmekteyiz (13/11). Özellikle bu dünyada her türlü aracılık düşüncesini kesin çizgilerle reddeden Allah'ın kendisini yegâne hâkim sıfatıyla tanıttığı (40/16; 82/17-19) ve bu şekilde davrandığı ahiret hayatında aracının kabul edilmesi nasıl düşünülebilir? Bir başka açıdan bakıldığında Peygamberlerin, Allah'ın ve ahiret hayatının gayb olarak kaldığı bu dünyada, insanların affedilmeleri için yaptıkları dua ve isteğin yerine getirilmediğini gördüğümüze göre (9/80; 11/46; 9/114; 60/4), ahirette bu türden taleplerin olabileceği ve olsa bile olumlu cevap alabilecekleri nasıl iddia edilebilir?

Ahirette şefaatin olacağı düşüncesinin ortaya çıkmasını sağlayan en temel faktör, gaybî olan bir âlemi, tanık olduğumuz şehadet âlemine kıyaslayarak temellendirme yanılgısıdır. Çünkü bu dünyada hak edilmeyen birçok imkânlar, birtakım araçlarla ve maddi ilişkilere dayanan yollarla elde edilebilmektedir...

Burada şu hususun da altını çizmemiz gerekiyor: Kur'ân'da şefaatin söz edildiği tüm pasajlarda müşrik ve zalimlerin konu edildiğini görmekteyiz. Onların yanlış ahiret anlayışlarının konu edildiği yerlerde, şefaet konusuna temas edilir ve farklı üsluplarla bu anlayışlar reddedilir. Kur'ân'ın, mü'minlere doğ-

rudan ve muhkem âyetler çerçevesinde haber verdiği ahiret hayatında şefaât konusu yer almamaktadır. Biz buradan hareketle, ahirette şefaât ve buna dair uygulamaların mü'minlerin dünyasında yer almadığını çıkarabiliriz.

Daha önce de ifade edildiği gibi Kur'ân-ı Kerim, birbiri içerisinde ve asla biri ötekinden bağımsız olmayan iki dil kullanmaktadır. Bir yandan, ele aldığı konuyla ilgili Allah'ın izlediği yolu ve yöntem ve o şeyi kendisi kılan yasa ve ilkeleri ortaya koyarken, diğer yandan da belirlediği yasanın vâzı olarak, doğrudan dikkat ve ilgiyi kendi üzerine çekmek suretiyle, her şeyin ve herkesin üzerinde, hiç kimsenin kuşatmasına maruz kalmayan bir Allah inancını kesintisiz bir şekilde vurgulamaktadır. İlk bakışta, tek taraflı olarak yaklaşıldığı zaman, bazen, bütünüyle sebepler ve sonuçlar arasında kendisini bulan bağımsız bir insan, bazen de, her şeyi edip-eyleyen faal bir Allah tasavvuru karşısında hiçbir etkisi ve yetkisi bulunmayan sadece rolünü oynayan bir insanla karşılaşmak mümkündür. Ancak iki yönlü olarak anlaşılabilen bu ifade, daima birbiri içerisinde mündemiç olarak yer almaktadır.

Yaratılmış tüm varlık dünyası her şeyi bir ölçüye göre yaratmış olan (54/49) Allah'ın takdir etmiş olduğu yasalar çerçevesinde varlığını sürdürürken, her an yaratmaya ve yaratılan bu varlığa yasalarını takdir etmeye devam eden Hallâk bir Allah vardır. Bu Allah, asla yorularak istirahatâ çekilmemiştir ve yeryüzündeki beşeri güçler hangi boyutta olurlarsa olsunlar, asla kendisini devre dışı bırakmaya muktedir olamayacaklardır. (29/4; 72/12) O'nun gücü karşısında gerçekte bir sivri sinek kanadı dahi yaratamayan (22/73) bu güçlerin mahiyeti, kendisine yuva yapmaya çalışan örümcek ağı mesabesinde-dir. (29/41)

Bu noktada topyekûn varlık dünyası O'nun yasalarına boyun eğerek hareket ettiği gibi (3/83), insan ve onun davranışlarından oluşan toplumsal gelişim ve değişim de aynı şekilde

bu yasalara bağlı kalarak varlığını sürdürür (17/77; 35/43; 48/23). İşte bu açıdan insan değil, daima Allah diler ve O'nun dilediği olur (76/30; 81/29). Bu anlatım öylesine keskin ifadelerle ortaya konur ki, muhatap kendisine durabileceği zemin bulmakta güçlük çeker. İşte bu durum, O'nun yaratıcılığında tek oluşunu, hiçbir şekilde ortağı, dengi, yardımcısı olmadığını, aynı zamanda yaratmasının bir ilim, hikmet ve adalete dayandığını, yaptığı her türlü teklif ve tehdidini yerine getirmeye muktedir olduğunu da ortaya koymaktadır. Bu açıdan, Allah'ın meşietini ifade eden âyetleri kuşatıcı bir bakış açısıyla incelediğimiz zaman, öncelikle Allah'ın bu tür âyetlerle kendi kudretini nitelediği görülecektir. Bu durum, değişik terim ve üsluplarla gerçekleştirilmiştir. Ebu Mansûr el-Mâtûrîdî'nin dediği gibi, Allah'ın dilemesinden bahseden âyetleri, O'nun zorlaması ve cebri şeklinde yorumlamak doğru değildir. Bilakis bu tür meşiete bağlı olarak ifade edilen hususları, insanlar arasında bir üslub olarak anlaşılan ve kullanılan şekilde değerlendirmek gerekir. Bilinen bu üslubun dışında anlamı tayin eden başka bir delil varsa ancak o zaman "bu âyetten murad budur" deme imkânı olabilir.³⁵⁴ Allah'ın değişik isim ve sıfatlarıyla yapılan kudret nitelemesinin yanında, Allah'a işaret eden zamirlerin sürekli değişimi, cümle içerisinde yapılan istisnalar ve kavramlaştırılan bazı terimler kullanılan bu ikili dilin argümanlarıdır.

İşte kavramlaştırılan terimler arasında yer alan izin lafzı da böylesine bir işlev görmektedir. Bir önceki bölümde geniş bir şekilde yaptığımız araştırmada ulaştığımız sonuca göre kavram, bir yandan ve daha etkin bir biçimde kullanıldığı konuyla ilgili Allah'ın yasasına işaret ederken, diğer yandan, aşkın ve mutlak olan, hiçbir şeyin ve kimsenin asla kuşatamayacağı bir Allah tasavvuruna dikkati çekmektedir. Nitekim kavramın bu yönüne Seyyid Kutub şu şekilde dikkat çekmiştir: Bu istisna kesinlik ve katiyyet ifade eden her yerde yine de Allah'ın ira-

desinin hudutsuz ve engin olduğunu belirtmektedir. Katiyyet ve va'din ötesinde, O'nun bağımsızlığını ifade etmek için kullanılan bir istisnadır.”³⁵⁵ Benzer bir yaklaşımla Reşid Rıza da, şefaatin bütünüyle Allah'a ait olduğunu vurgulayan Kur'ân nassıyla beraber ayrıca izin istisnasının yapılması, iznin gerçekleşeceğine dair bir nass değil, bilakis o günde Allah'ın yegane yetki ve güç sahibi oluşunun temsili bir ifadesi olduğunu belirtmiştir.³⁵⁶ Daha açık bir ifadeyle konuya temas eden Hasan Hanefî'nin de isabetle belirttiği gibi, şefaât düşüncesi çoğunlukla reddedilerek, bu noktadaki etki ve yetkinin bütünüyle Allah'a ait olduğu vurgusundan sonra, kendi rızası ve iznine bağlı bir şefaatten bahsedilmesi, gerçekte istihzâî bir tarzda bu tür düşüncelerin topyekûn reddedilmesine dair Kur'ânî bir üslubtur. Çünkü şefaât anlayışı, reddedilmesi gereken o kadar açık bir husustur ki, ayrıca yeni bir delille reddedilmesine gerek yoktur.³⁵⁷

Şefaatle ilgili âyetlerde yer alan istisnalar hakkında Halis Albayrak, istisna edatının (يَا) olarak gelmiş olmasına dikkat çekerek, Arapça'da bunun, mutlaka kendisinden istisna olundandan farklı ve daha özel bir durumu belirlediğini, Kur'ân'daki kullanımının da bu doğrultuda olduğunu iddia etmektedir. Albayrak, Fazlur Rahman'ın izin kelimesi için yüklediği; Allah'ın şefkati ile izin verilenler dışında herkesin aciz kaldığı Allah'ın haşmet ve azametini tasvir edebilmek için kullanılan belagat ifadeleri” şeklindeki yaklaşımını,³⁵⁸ yazarın ön yargılı oluşuna hamleder ve bu istisnaların gerekçesini, “inanınların büsbütün ümitsizliğe düşmemeleri için yakılacağı bildirilen küçük bir yeşil ışık” olarak telâkki eder.³⁵⁹

Burada Fazlur Rahman'ın “izin kelimesinin alelade bir anlam içermediği” kanaatini paylaşıyor, Albayrak'ın önyargı suçlamasını haklı bulmadığımızı belirtmek istiyoruz. Ayrıca Albayrak'ın, istisnaların gerekçesi olarak göstermeye çalıştığı “yeşil ışık” yaklaşımını, doğrusu Kur'ân'ın ileri sürdüğü ahiret

tabloları karşısında anlamakta güçlük çektiğimizi belirtmeliyiz.

Bu yeşil ışık anlayışının, izin kavramıyla yapılan istisnaların Kur'ân'ın bütünlüğü içerisinde bir üslub tarzı olarak kullanıldığı gerçeğinin göz ardı edilmesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte, konumuz olan şefaate meselesinin iki karşıt taraftar düzeyinde tartışma zeminine çekilmesi, konunun anlam boyutundan, savunma boyutuna çıkmasına sebep olmuştur. Bu durum, ilgili âyetleri, hem konu bütünlüğü ve hem de Kur'ân'ın oluşturduğu dünya görüşü çerçevesinde anlaşılmaktan çıkararak, tamamen mezhebî anlayış ve kabul-ler doğrultusunda savunma konumuna çıkarmıştır. Bu ise, kendi içerisinde bir kısım çıkmazlara sebep olmuştur. Bu hususa bir örnek olarak, Tâhâ (20) suresi 110. âyetiyle ilgili Fahreddin Razi'nin söylediklerini gösterebiliriz. O'na göre şefaate, kime yapılmışsa herhalükarda ona fayda verir. Çünkü nefiy (olumsuzlama) yoluyla yapılan istisna, isbat anlamına gelmektedir. Bunları söylerken Râzî, ilgili âyetin siyak ve sibakını gözden kaçırarak, tartışmayı ehl-i sünnet, mutezile arasında teorik bir alana çekerek, şefaatin olacağı ve mutlaka fayda vereceğinden hareketle, fasık olan kimseye şefaatin geçerli olup-olmaması noktasına getirir ve ehl-i sünnetin görüşü olarak; fasıkın şefaate nail olacağını isbata yönelir. Bunun için de, olumsuzlanan istisnadan ispat çıkararak, zikredilen sonuca ulaşır. Ancak ilgili âyette istisnanın, Allah'ın izin vermesi ve sözünden razı olması şeklinde kayıt altına alınan iki ayrı şartın, kavramsal anlamda, Kur'ân'ın bütünlüğü içerisinde neye tekabül ettiği göz ardı edilerek, *lâ ilâhe illallâh* cümlesini söyleyen herkesin -Allah'ın razı olduğu sözünü söylediğinden hareketle- şefaate nail olacağını ileri sürmektedir.³⁶⁰ Râzî'yi bu kadar yorumda zorlayan ve bütünlükten koparan yaklaşımın temelinde, mezhebî savunma refleksinin olduğunu söyleyebiliriz. Böyle bir ortamda söz konusu edilen âyetler, Kur'ân'ın an-

lam dünyasından koparılarak, güncel polemiklerin konusu haline getirilmiş olmaktadır. Bu durumu Ibnu'l-Kayyim el-Cevziyye'nin diliyle söylemek gerekirse, "Sanki sen Kur'ân'ı tüm sapkın grupların görüşlerine, iddialarına ve mezheplerine uygun inmiş gibi bulursun. Kur'ân; Cehmiyye nezdinde bir cehmî, Mu'tezile nezdinde bir mu'tezilî, Kaderiyye nezdinde bir kaderî ve Rafiziyye nezdinde bir rafizîdir."³⁶¹

Hâlbuki müfessirin asıl gözetmesi gereken şey, kendi mezhep ve meşrebinin tatmin edilmesi değil, murad-ı ilahiyi olabildiğince anlamaya çalışmak olmalıdır. Kur'ân-ı Kerim, şu veya bu mezhebin görüşlerini teyid veya reddetmek için değil, sorumluluklarının bilincine varan insanlara, içerisinde yaşadıkları gerçekliğin farkına vararak, buna uygun davranış tarzı oluşturmaları için, topyekûn varlık dünyası hakkında bir dünya görüşü sunmaya matuf ilahi bir açıklamadır.

Sonuç

Kur'ân-ı Kerim kafasında, varoluşuna dair soru ve hayatına ilişkin sorunları olanlar için verilmiş ilahi bir cevaptır. Cevap, kendi içerisinde hem sorulan sorulara yöneliktir ve hem de daha kuşatıcı bir şekilde rehberlik yapma doğrultusunda uzatılmış bir rahmet elidir. Cevabı veren ve rehberlik yapan, tüm âlemlerin Rabbidir. Cevaba muhatap olan ise, âlemlerin bir cüzünü oluşturan ve kulak verip akleden insan türüdür. İnsan diğer varlıklardan farklı olarak eşyayı isimlendirme, anlama ve anlamlandırma kabiliyetine sahip tek varlıktır. Bu eylemini o, harflerden müteşekkil kelime, cümle ve oluşturduğu kavramlarla bir lisan oluşturmak suretiyle gerçekleştirir ve hemcinsleri ile sürdürdüğü ilişkilerini, oluşturduğu bu lisan vasıtasıyla yapar.

Bundan dolayı Allah, her peygamberi mesajının anlaşılması için kendi kavminin lisanı ile göndermiştir. Bu ilahi kanun gereği Hz. Peygamber de, kendisinden iletmesi istenen mesajını kendi kavminin dili olan Arapça ile sunmuş, Kur'ân Arap-

ça bir dille insanlığa takdim edilmiştir. Buradan hareketle herhangi bir insan öncelikle bu lisanı öğrenerek, sonra da buna bağlı olarak, anlamak istediği mesajın tarihi seyrini dikkate almak suretiyle, sözün asıl sahibi olan Allah'la sözlü iletişim içerisinde girebilir. Burada tarihi seyir derken; 23 yıllık zaman içerisinde olgudan nassa, nasdan olguya şeklinde cereyan eden ve anlamlı bir dünya görüşü oluşturmak maksadıyla kendine mahsus bir üslub kullanan ve bir hitap olarak nazil olan, sonra yazıya geçirilen Kur'ân'ın bu türden özelliklerinin bilinmesi kastedilmektedir.

Üslub açısından bu çerçevede belki en çok dikkat edilmesi gereken, gaybî olan konuların anlatılmasında takip edilen usuldür. Muhkem ve müteşâbih kavramlarıyla ortaya konan bu anlatım tarzı, münhasıran Kur'ân'a mahsus ve orijinal bir yöntemdir.

Şefaât meselesi de, ilahi murada uygun olarak anlaşılması için, bu tarzın dikkate alınması gereken önemli gaybî konular arasında yer almaktadır. Detaylı bir şekilde anlatıldığı gibi şefaât meselesi, nüzul döneminde Kur'ân'ın, muhataplarının zihinlerinde saplantılı bir şekilde bağlandıkları bir inanç tarzı olarak bulduğu bir konudur. Kendi sunduğu Allah ve ahiret tasavvuruna uygun bulmadığı için kaldırmak istediği ve fakat diğer tüm emir ve nehiylerinde uyguladığı tedricilik, anlatımda çeşitlilik, gerekçelendirerek reddetme gibi usullerin her birerlerini değişik vesilelerle kullanarak Kur'ân'ın devre dışı bıraktığı bu anlayış, maalesef değişik sebep ve yollarla yeniden müslümanların gündemine girebilmiştir.

Anlaşılabildiği kadarıyla şefaât anlayışının oluşması ve bazen azalarak, bazen de artarak gündeme gelmesi, bütünüyle sahih Allah inancının durumuyla alakalı olmuştur. Tevhid anlayışının olabildiğince arı-duru anlaşıldığı dönemlerde bu anlayışa iltifat edilmezken, dini inançların kültürel birer motif haline geldiği dönemlerde, yarı ilahların oluşmasına paralel

olarak şefaât düşüncesi de gündemdeki yerini almıştır. Şefaât inancının en temel sebebi, antropomorfist Allah anlayışıdır. Allah'ı krala veya herhangi bir padişaha benzeterek, ilişkileri de bu seviyeden sürdürme düşüncesi, otomatik olarak aracı şahıs ve kurumları doğurmuştur. Bu anlayış sadece belirli bir coğrafya ve dinle de ilgili değildir. Farklı versiyon ve tezahürleriyle hemen her din ve toplumda kendisini göstermiştir. Belirli boyutlarıyla Yahudilerde ve Hristiyanlarda da benzer inançların olduğu tespit edilmiştir.

Mekke müşriklerinin şefaât beklentileri, edindikleri yarı ilahlarının kendilerine daha yakınlığından hareketle bu dünya ölçeğinde olabildiği gibi, daha çok ahiret hayatında olmaktadır. Kur'ân da, özellikle işin ahiret boyutu üzerinde durmaktadır. İzlediği yöntem ise, ahiret hayatının niteliğine dair muhkem ifadelerle bir çerçeve çizmek, sonra da birçok müteşâbih tablo ile bu hayatı daha canlı ve dinamik bir hale getirmektir. Ancak bütün bu tablolarda ortak olan husus; Allah'ın yegâne hâkim ve hakem olduğu, insanın ise bir *nefs* olarak, tek başına bütün yapıp ettiklerinin hesabını verme noktasında olduğudur. Yapılan hiçbir şey gizli değildir, kayıp ta olmamıştır. Yine de orada her halûkârda, *rahmeti öfkesini kuşatmış olan bir Rab* vardır.

Konuyla ilgili âyetlerin yapabildiğimiz tasnifine göre, muhkem âyetlerle bu düşüncenin reddinin dışında başkaca, doğrudan şefaât düşüncesini devre dışı bırakan âyetlerin sayısı 13'dür. Bu âyetlerde bu düşünce bütünülle reddedilmektedir. İlgili âyetlerde muhatap, bu tür inanç sahibi olan herkestir. Ne varki, nüzul dönemi dikkate alındığı zaman, bilhassa Mekke müşrikleri en çok uyarıya uğrayan sınıf olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak, *Ey iman Edenler!* hitabıyla mü'minler de bu uyarıdan nasiblerini almışlardır.

Toplam yedi âyette de, daha çok izin kavramına dayalı olarak istisna yapılarak, farklı bir dil kullanılmıştır. Öncelikle be-

lirtelim ki, gerek şefa'at edecek ve gerekse şefa'at edilecekler çerçevesinde yapılan istisnalar da, herhangi bir kişi veya kişilere atıf söz konusu olmamıştır. Sadece Enbiya (21) suresi 28.âyetinde meleklerin şefa'atçiliğine yorumlanabilecek bir ifadeye yer verilmiştir. Ancak ilgili âyetin tahlilinden de anlaşıldığı gibi bu ifade, meleklerle şefa'at görevi vermekten daha çok, onlardan böyle bir beklenti içerisinde olanların beklentilerinin boşa çıkarıldığını ortaya koymaktadır. Özellikle peygamberlerin şefa'atinden hiç bahsedilmemektedir.

Şefaate istisna getiren âyetlerde anahtar kavramın izin olduğu anlaşılmaktadır. Bundan dolayı biz çalışmamızın önemli bir bölümünü ayırdığımız bu kavramın analizinde ulaştığımız sonuca göre izin; kullanıldığı alanla ilgili olarak, Allah'ın o şeyle ilgili kendisi için belirlediği yolu, yöntemi, ilkeyi, o şeyi kendisi yapan yasayı ifade etmektedir. Ancak yasa anlamına gelen başka terimlerin yerine izin kelimesinin kullanılmış olması, spontane ve donuk bir ilkelilikten çok, her an Allah'ın denetimi ve gözetimi altında olan, varlığını ve sürekliliğini daima O'na borçlu olan, bir yönüyle fizik, diğer yönüyle metafizik boyut taşıyan içiçe bir duruma işaret etmektedir. Her durumda Allah'ın izni geçerlidir. Bu izin hangi konuda olursa, o konuda Allah'ın koyduğu yasaları geçerlidir. Bu yasaların hem kefili ve hem de vekili sadece Allah'tır. Öldükten sonra diriliş haktır. Orada Allah mutlak hakimdir. Peygamberlerin etki ve yetkileri bu dünyaya aittir. Bu durum Allah'ın bu çerçevedeki izni, yani temel ilkeleridir.

Bu noktada ilgili âyetler çerçevesinde müfessirlerimizin içine düştükleri ve bize göre kritik edilmesi gereken birkaç yaklaşıma da dikkat çekmek isterim.

a) Yaptıkları tefsirlerde müfessirlerimizin belirli bir ön kabulden hareket ettikleri dikkat çekmektedir. Bu ön kabulün oluşmasında mezhebî yaklaşımların ve bu yaklaşımları meşru-laştırmak için kullanıldığı çok belirgin olan hadis rivayetleri-

nin etkisinin büyük olduğu tespit edilmektedir. Bu noktada dikkat edilen, hadisin sıhhatinden ziyade, ilgili iddiayı destekler mahiyette olup olmayışıdır.

b) Bir başka önemli husus, müfessirler arasında, her ne kadar Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri bir ilke olarak her zaman savunulmuşsa da, uygulamada bu ilkenin pek fazla dikkate alınmadığı, bu yüzden de Kur'ân'ın bütünlüğünün çoğu kere gözden kaybolduğu görülmüştür. Kur'ân'ın bütünlüğünün gözden uzak tutulması, aynı zamanda Kur'ân'ın dünya ve ahiret görüşünün de parçalanması sonucunu doğurmuştur.

c) Kur'ân'ın nüzul süreci ve bu süreç dâhilinde tedriciliğin sadece ahkâm âyetleri kapsamında düşünülmüş olması, gaybî birçok hususun anlatımında -gâibin şâhîde kıyası şeklindeki üslup gereği var olan- haberlerdeki tedriciliğin göz ardı edilmesine sebep olmuştur.

DİPNOTLAR

1. İbn Hazm, Ali b. Ahmed, *el-lhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut, 1985, 1,486; Zeyd, Mustafa, *en-Nesh fî'l- Kur'âni'l- Kerim*, Dâru'l-Vefâ, 1987, 1, 227.
2. Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr*, XXX,70.
3. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 143.
4. Razi, *Tefsîr*, XIV, 99.
5. Razi, *Tefsîr*, XXVI,121-124.
6. Muhammed Ahmed Halefullah, *el-Fennu'l-Kasasî fî'l-Kur'ân'i-l Kerim*, Kahire, 1972, s.60.
7. Paçacı, Mehmed, *Kur'ân'da ve Kitab-ı Mukaddes'te Ahiret İnancı*, s.74.
8. İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*,İstanbul, 1389 h.,X, 241; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XXIX, 133.
9. Ateş Süleyman, *Çağdaş Tefsiri*, X,160.
10. Şah Velîyullâh ed-Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Bâliğa*, I, 323.
11. Ebû Cafer en-Nahhâs, *I'râbu'l-Kur'ân*, (thk. Z. Gazi Zahid), Beyrut, 1988, V,74; Zeccâc, *Meânî'l-Kur'ân*, V, 249; Ebû Cafer et-Taberî,

- Tefsîru't-Taberî min Kitâbihi Cami'i-l Beyân an Te'vil-i Âyi'l-Kur'an* (thk. B.A. Maruf, I.Faris el-Horasânî), (Tefsîru't-Taberî), Beyrut, 1994, VII,407; el- Kuşeyrî, *Letâifu'l-Işârât*, III, 652; Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, XIX, 88.
12. İbn Atiyye, *el-Muharrar*, XVI,167; Ebû Hayyan, *Bahr*, VIII, 380; Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, V, 485; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, X, 497; İbnu Âşûr, *et-Tahrîr*, XXIX, 328.
 13. Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîz*, (thk. A. Emin Kal'acî), Beyrut, 1991, II, 264.
 14. Muhyiddîn ed-Dervîş, *I'râbu'l-Kur'ânî'l- Kerim ve Beyânuhu*, Beyrut, 1996, X, 293.
 15. Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-Mustalahâtü'l-Belâgiyye ve Tetavvuruha*, Beyrut, 1996, s.663.
 16. el-Mâturidî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, (thk.Fatıma Yusuf el-Haymî), Beyrut, 2004, I, 317; V, 326, 361.
 17. Râzî, *Tefsîr*, XXX, 211.
 18. Dervîş, *I'râbu'l-Kur'an*, X,293; Benzer yorumlar için bkz. eş-Şevkânî, Muhammed Ali b., *Fethu'l-Kadîr*, Mısır, 1964, V, 333.
 19. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 162.
 20. en-Neysâbü'rî, *Garâibu'l-Kur'an*, XXIX, 100.
 21. Taberî, *Tefsîr*, XII,481.
 22. Bikâî, *Nazm*, VII, 413.
 23. Reşîd Rızâ, *Menâr*, VIII, 443.
 24. Tabatabâî, *el-Mizân*, VIII, 138.
 25. Bikâî, *Nazm*, XVI,112.
 26. Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, VIII, 543; Zemahşerî, *Keşşâf*, III,284; İbnu Âşûr, *et-Tahrîr*, XXII, 369; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, VII, 385; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*,XXII,227; el-Bağavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, IV,539. .
 27. İbn Atiyye, *el-Muharrar*, XII, 70; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XIX, 152.
 28. Bikâî, *Nazmu'd-Dürer*, IX,92; Tabatabâî, *Mizân*, XV, 279.
 29. İbnu Ebî Hatem, *Tefsîru'l- Kur'ânî'l-Azîm*, VIII, 2786; İbnu Atiyye, *el-Muharrar*, XII, 69; Ebu's-Suûd, *Irşadü'l-Akli's-Selîm*, VI, 253.
 30. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 119; Ayrıca bkz. El-Kâsımî, Cemâluddîn, *Mehâsinu't-Te'vil*, (thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî), Baskı yer ve tarihi yok, XIII, 4628.
 31. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XIX, 105.
 32. Râzî, *Tefsîr*, XIV, 153.

33. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XIX,155.
34. el-Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, (ter. Ahmed Asrar), İstanbul, 1985, I,337.
35. Kasimi, *Mehâsinu't-Te'vîl*, IX, 3335; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, II, 322.
36. Râzî, *Tefsîr*, XVII,60.
37. Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini*, IV, 2692.
38. Hazret kavramının oluşum ve gelişimi, özellikle konumuz açısından ifade ettiği değer açısından bkz. Mehmet Demirci, *Hazret*, T.D.V İslâm Ansiklopedisi, XVII, s.146-147, İstanbul, 1998.
39. Rıza, Reşid, *Menâr*, XI,326.
40. Kabul gören rivayetlere göre En'ân suresi bir defada indirilmiştir. Bu hususu temellendirmeye çalışan müfessirlerimiz, surenin müşrikleri ve öldükten sonraki dirilişi inkâr eden diğer batıl inanç sahiplerine karşı sahih Tevhid inancı ortaya koyma noktasında yoğunlaşmışlardır. Çünkü bu sure hemen baştan sona bütünüyle tevhid inancına ve bilhassa ahiret hayatına dair en temel ilkeleri ortaya koymuştur. (*Kurtubî*, VI, 383)
41. İbn Atiyye, *el-Muharrar*, VI,55.
42. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, II,251;
43. el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, I, 553.
44. el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, I, 336; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, II, 251.
45. Kurtubî, *Ahlâmu'l-Kur'an*, VI, 431.
46. Uyarma olarak çevrilen inzâr kelimesi, önce bilgilendirip, o bilgiye dayanarak muhtemel tehlikeye karşı korkutmak demektir. (Ragîb, *Müfredât*, 489; Şankîti, *Advâu'l-Beyân*,VII, 79.)
47. Ebu's-Suûd, *Irşâdu'l-Aklı's-Selîm*, III, 137; Sayın Pof.Dr. Suat Yıldırım, *Kur'an'ı Hakîm ve Açıklamalı Meali* isimli çalışmasında ilgili âyetin anlamına ilişkin, meallerin çoğunda net mananın verilmediğinden hareketle, müfessir Ebu's-Suûd'un yorumlarını da dikkate alarak âyeti "Allah'tan başka birtakım tanrıların, Allah'ın huzurunda toplandıklarında kendilerini kurtaracaklarına inanan o kimseleri sen Kur'an'la uyar ki, O'nun huzurunda kendilerini savunacak ne bir hamileri, ne de bir şefaatchileri olmayacaktır. Böylece umulur ki şirkten sakınırlar" şeklinde tercüme etmiş, ayrıca; "Burada günahkâr mü'minlerin mahşerdeki durumu değil, müşriklerin durumu vurgulanmaktadır." diye de bir not düşmüştür. (*Kur'an'ı Hakîm ve açıklamalı Meali*, İstanbul, 2002, s.132)

48. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, VII, 244.
49. *et-Taberî*, *Tefsîr*, XI, 379; es-Suyutî, Celâluddîn, *Esbâbu'n-Nüzûl*, Beyrut, ts. s.,123; İbnu'l- Cevzî, Ebu'l-Ferec, *Zâdû'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebû'l- İslâmî, 1987, III, 45
50. Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, II,140; Ebu's-Suûd, *Irşadu'l-Akli's-Selim*, III,164.
51. Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, Kahire, 1992, II,1150.
52. Râzî, *Tefsîr*, XIII, 88-89.
53. Tabatabâî, *el-Mizân*, VII,147.
54. Bikâî, *Nazm*, VII,150.
55. Taberî, *Tefsîr*, XI, 446.
56. İbn Kesîr, *Tefsîru İbn Kesîr*, II,145; Suyûtî, Celâluddîn, *Tefsîru'l-Celâleyn*; es-Sâvî, Ahmed, *Hâşiyetü'l-Allâmetü's-Sâvî alâ Tefsîri'l-Celâleyn*, Beyrut, ts. II,33.
57. İbn Atiyye, *el-Muharrar*, VI, 76; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, VII, 187; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, VII, 297.
58. Razi, *Tefsîr*, XIII, 28. Benzer açıklama için bkz. Reşid Rıza, *Menâr*, VII, 521.
59. M. Esed, *Kur'an Mesajı*,s. 943, 39. not.
60. Tabersi, *Mecmeu'l-Beyân*,VIII,646.
61. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XXIV, 27-28.
62. Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 349.
63. Bikâî, *Nazmu'd-Dürer*, XVI, 521.
64. Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, XV, 264.
65. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XXIV, 10.
66. İbnu'l-Kayyim el-Cevzî, *İğâsetü'l-Lehfân*, I, 250.
67. İbnu'l-Kayyim, a.g.e., I, 251.
68. Taberî, *Tefsîr*, VI, 391.
69. Razi, *Tefsîr*, XXVII, 46.
70. Ebu's-Suûd, *Irşadu'l-Akli's-Selim*, VII, 271; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XXIV, 111; Tabatabâî, *el-Mizân*, XVII,320.
71. Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, VI, 417; Bikâî, *Nazm*, XVII, 28.
72. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XXIV, 112.
73. Râzî, *Tefsîr*, XXVII, 49-50; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XXIV, 58.
74. İbu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *Zâdû'l-Mesîr*, VII,212; Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, XV,302.
75. El-Ferrâ, *Me'ânî'l-Kur'an*, III, 6; Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'an*, IV, 369; el-Kaysî, Mekki b. Ebî Talib, *Tefsîru'l-Müşkil*, (thk. Hûda et-Tavîl el-

- Mar'aşlı) , Beyrut, 1988, 304; İbn Atiyye, *el-Muharrar*, XIV, 125.
76. Kutub, Seyyid, *Kur'ân'da Kıyamet Sahneleri* (çev. S.Ateş) 2. Baskı, Ankara, s.240.
77. İbnu Atiyye, XIV, 125; Râzî, XXVII, 50
78. Bikâî, *Nazm*, XVII, 31.
79. Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 365; Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Beyân*, VIII,170.
80. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XXIV, 115.
81. Râzî, *Tefsîr*, XXVII, 50
82. Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 366; Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Aklî's-Selîm*, VII, 272; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XXIV, 59.
83. Ebû Hayyân, *Balır*, VII,457; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III,366.
84. Tabatabâî, *el-Mizân*, XVII, 321.
85. Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, II, 1110; Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı*, 959. (not.15)
86. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XXI, 60-62.
87. İbn Faris, *Mu'cem*, I,445-446; Rağîb, *el-Müfredât*, 98.
88. Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, VI,118-119; el-Cevherî, *es-Sihâh*, V, 201; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 41.
89. El-Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdillâh b. Sehl, *Kitâbu'l-Furûk*, (thk. A. Selim el-Humusî), Lûbnan, 1994, 256.
90. Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 802.
91. Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'ân*, IV, 179; Râzî, *Tefsîr*, XXV,101; İbnu Âşûr, *et-Tahrîr*, XXI, 62.
92. Reşid Rıza, *Menâr*, I,451.
93. Beydâvî, *Tefsîru'l-Beydâvî*, I, 99.
94. Mûfessir Kurtubî'nin, konuyu *din* çerçevesinde değerlendirmesi, ilgili rivayetlerin varlığını, *Mutezile'nin dinlerinin fesadına delil sayması*, gerçekten şaşırtıcıdır. (Kurtubî, *Ahlâmu'l-Kur'ân*, I,379)
95. Beydâvî, *Tefsîru'l-Beydâvî*, I,100; el-Hâzin, Alâuddin Ali b. Muhammed b. İbrahim, *Lûbâbü't-Te'vil fî Mc'ânî't-Tenzîl*, Beyrut, ts., I, 48;
96. Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Beyân*, I, 127.
97. Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl*, I, 48. Benzer bir ifade için bkz. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, I, 127; Kâsimî, *Mehâsinu't-Te'vil*, II,121.
98. Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 32; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 85.
99. Et-Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, I,132; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 485.
100. Taberî, *Tefsîr*, II,27.
101. Rıza, Reşid, *Menar*, III, 17.

102. Buhari, *Enbiya*,5; *I'tisâm*, 14; Müslim, *Ilim*, 6; İbn Mâce, *Fiten*,17; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II,325
103. Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahya b. Şeref, *Şerhu Sahîh-i Müslim*, Beyrut, 1987, XVI, 460,461; el-Askalânî, İbnu Hacer, *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Kahire, 1978, XXVIII, 66-67; Aynî, Bedruddîn Ebu Muhammed, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Kahire, 1972, XX, 235.
104. Et-Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, I, 132.
105. Taberî, *Tefsîr*, II,33.
106. Taberî, *Tefsîr*, II, 36.
107. Eş-Şankitî, Muhammed Emin b. Muhammed, *Advâu'l-Beyân fî İdâhi'l-Kur'âni bi'l-Kur'ân*, Beyrut, ts., I, 76.
108. Kâsimî, *Mehâsinu't-Te'vîl*, II,121.
109. Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, VII, 270; Ebu'l-Bekâ, *Küllîyyat*, 897.
110. En-Nahhâs, Ebu Ca'fer, *I'râbu'l-Kur'ân*, III, 420; Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 302;
111. Bîkâî, *Nazm*, I, 348; Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Beyân*, I, 126.
112. Razi, *Tefsîr*, III, 54; Es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefsîr*, Beyrut, 1980, I, 56.
113. Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsîr*, I, 443.
114. Razi, *Tefsîr*, VI,221.
115. Neysâbü'rî, *Ğarâibu'l-Kur'ân*, III, 10.
116. Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, II, 464.
117. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, III,4.
118. Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 24-25; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, III,14.
119. İbn Atiyye, *el-Muharrar*, II, 274.
120. Razi, *Tefsîr*, VI, 222.
121. Razi, *Tefsîr*, VI, 222; Neysâbü'rî, *Ğarâibu'l-Kur'ân*, III, 11; Rızâ, Reşid, *Menar*, III,19.
122. Beydavi, *Envâru't-Tenzil*, I, 215; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, III, 16
123. İbn Atiyye, *el-Muharrar*, II,272-273; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, II,464; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, III, 14.
124. Zemahşerî, *Keşşâf*, I,153; Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, I,247.
125. Bîkâî, *Nazm*, IV, 25.
126. Derveze, İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, (çev. Komisyon), İstanbul, 1997, II, 154. Mûfessir Ebu Müslim'e göre ayet, burada belirli bir şahıstan ziyade, bu niteliğe sahip herkes hakkında geçerlidir ve umum ifade etmektedir. Tabatabâî, *Mizân*, XIV,102.

127. Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsir*, V, 398.
128. El-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, II, 171; Razi, *Tefsir*, XXI, 245; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, VI, 683; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XVI, 163.
129. Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 422; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VI, 213
130. Tabatabâi, *Mizân*, XIV, 102.
131. Bikâi, *Nazm*, XII, 247.
132. Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, VI, 686.
133. El-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, II, 172; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XVI, 168.
134. Tabatabâi, *Mizân*, XIV, 106; Derveze, İzzet; *et-Tefsiru'l-Hadis*, II, 154; Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsir*, V, 401.
135. İbn Atiyye, *el-Muharrar*, XI, 55.
136. Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VI, 216.
137. En-Neysâbüri, *Garâibu'l-Kur'an*, XVI, 84; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XVI, 138.
138. Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, III, 233.
139. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, II, 192; Nahhâs, *l'râbu'l-Kur'an*, III, 58; Taberî, *Tefsiru't-Taberî*, V, 223; Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 447.
140. Taberî, *Tefsiru't-Taberî*, V, 224; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, II, 192; Razi, *Tefsir*, XXII, 119; Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, XI, 248; Şevkânî, *Fet-hu'l-Kadir*, III, 387; İbnu'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I, 303.
141. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XVI, 311.
142. Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi*, I, 339.
143. Mevdûdî, *Tefhim*, III, 277.
144. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XXII, 187.
145. Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, II, 1110.
146. İbn Atiyye, *el-Muharrar*, XIII, 133.
147. Razi, *Tefsir*, XXV, 256; Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, VII, 131;
148. Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, VII, 131; Âlûsî, *Râhu'l-Me'ânî*, XXII, 136
149. Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 257.
150. Nitekim Mûfessir Âlûsî, bu bölümle ilgili farklı yorumların fazlalığına bilhassa dikkat çekmiştir. *Rûhu'l-Me'ânî*, XXII, 137.
151. El-Askerî, Ebû Hilâl, *Furûk*, 51.
152. Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, III, 6; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 390.
153. Bu ilkenin varlık dünyasındaki işleyiş ve sonuçları hakkında bkz. Düzenli, Yaşar, *Kur'an Işığında Evrensel Dengeler Ve İnsan*, 217-219.
154. Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, 877 (34.not)
155. Razi, *Tefsir*, XXV, 255; İbn Atiyye, *el-Muharrar*, XIII, 134-135

156. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XXII, 137.
157. Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, V,2904.
158. İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, XXII, 191; Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsir*, VII, 252.
159. Razi, *Tefsîr*, XXVII, 201.
160. Razi, *Tefsîr*, XXVII, 232; Kurtubî, *Ahıkâmu'l-Kur'ân*, XVI,122; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, IX,76; İbnu'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VII, 333.
161. Razi, *Tefsîr*, XXVII, 233; Kurtubî, *Ahıkâmu'l-Kur'ân*, XVI,122; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, IX,76; Bağavî, *Me'âlimu't-Tenzîl*, V,110; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, IV,137.
162. Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, VI, 539-540.
163. Razi, *Tefsir*, VII, 10.
164. Rıza, Reşid, *Menâr*, III, 30-31.
165. Hamdi Yazır, *Hak Dini*, II, 850.
166. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, III,20.
167. Razi, *Tefsir*, VII, 11; Neysâbü'rî, *Ğaraibu'l-Kur'ân*, III,17.
168. Neysâbü'rî, *Ğaraibu'l-Kur'ân*, III, 17; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, III, 9.
169. Zemahşerî, *Keşşâf*, I,153.
170. Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'ân*, V,72; Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, VI-II, 158.
171. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XXVII, 57.
172. Yıldırım, Suat, *Kur'ân'da Ulûhiyyet*, s.4.
173. Yazır, Hamdi, *Hak Dini*, VII, 4602.
174. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XXVII,59.
175. Râzî, *Tefsîr*, XXVIII, 307.
176. Ebû Hayyan, *el-Bahru'l-Muhîr*, VIII, 163; Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsir*, IX, 118.
177. Esed, M. *Kur'ân Mesajı*, 1083. (20.not)
178. Râzî, *Tefsîr*, XXVIII, 308.
179. İbnu Âşûr, *et-Tahrîr*, XVII, 52; Kâsımî, *Mehâsinu't-Te'vîl*, XI, 4265.
180. Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîm*, III, 305.
181. Razi, *Tefsîr*, XXII, 159; Kurtubî, *Ahıkâmu'l-Kur'ân*, XI,281; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XVII, 50.
182. Tabatabâî, *Mizân*, XIV, 278.
183. Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsir*, I, 159.
184. Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsir*, I, 450.
185. Rıza, Reşid, *Menâr*, I, 307.
186. Razi, *Tefsir*, XXVI, 285.

187. Bikâî, *Nazm*, XVI, 521.
188. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XXIV, 10; Kasimî, *Mehâsinu't-Te'vîl*, XV, 5143.
189. Yazır, *Hamdi, Hak Dini*, II, 851.
190. Ibn Atiyye, *el-Muharrar*, II, 276; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, II, 278.
191. Rıza Reşid, *Menâr*, XI, 296.
192. Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, VIII, 199-200; Ibn Faris, *Mu'cem*, I, 76.
193. Cevherî, *es-Sihâh*, V, 474.
194. Ibn Manzûr, *Lisân*, XIII, 9-13
195. Ibn Âşûr, *et-Tahrîr*, II, 312.
196. Ragıb, *el-Müfredât*, 24.
197. Süleyman, Mukâtil b., *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, s., 123.
198. Yazır, *Hamdi, Hak Dini*, IX, 5979.
199. Bikâî, *Nazm*, XXII, 181.
200. Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, X, 665.
201. Ebu's-Suûd, *Irşâdu'l-Akli's-Selîm*, IX, 183. Benzer açıklamalar için bkz. Neysâbü'rî, *Ğarâibu'l-Kur'ân*, XXX, 147; Âlusi, *Rûhu'l-Me'ânî*, XXX, 196; Bağavî, *Me'âlimu't-Tenzîl*, V, 606; Kuşeyrî, *Letâifu'l-Işârât*, III, 751; Kurtubî, *Ahlâmu'l-Kur'ân*, XX, 133.
202. Tabatabâî, *el-Mizân*, XX, 381.
203. Ibnu'l-Cevzî, *Zâdi'l-Mesîr*, IX, 193.
204. Razî, *Tefsîr*, XXXII, 33.
205. Kâsimî, Cemaluddîn, *Mehâsinu't-Te'vîl*, XVII, 6220.
206. Vâhidî, *Esbâbu Nûzü'l-Kur'ân*, s., 390; Ibn Atiyye, *el-Muharrar*, XIV, 236; Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 409; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, VII, 526. Sebeb-i nûzule dair tefsir kaynaklarımızda yer alan bu rivayet hakkında Hafız Ibnu Hacer (ö.852 h.), metnin temel hadis kaynaklarında bulunmadığını belirtmesine rağmen, (*el-Kaşı'ş-Şâfî Tahrîci Ehâdisi'l-Keşşâf*, 146. Keşşâf'ın Hamişinde) bunun, âyetin anlaşılmasında farklı bir sonuç doğurmayacağından dolayı dikkate almadık.
207. Ibn Âşûr, *et-Tahrîr*, XXV, 140.
208. Bikâî, *Nazm*, XVII, 360.
209. Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 409; Ebu's-Suûd, *Irşâdu'l-Akli's-Selîm*, VI-II, 37-38; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 545; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XXV, 57-58; Yazır, *Hak Dini*, VI, 4255.
210. Kuşeyrî, *Letâifu'l-Işârât*, III, 359-360.

211. Taberî, *Tefsîr*, II, 377; Ibnu Ebî Hatem, *Tefsîr*, I, 179-180; Ibnu Kesîr, *Tefsîr*, I, 130-133; Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, I, 116.
212. Razî, *Tefsîr*, III, 195; Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsîr*, I, 200.
213. Rıza, Reşid, *Menâr*, I, 392.
214. Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, II, 36; Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, I, 117
215. Razî, *Tefsîr*, III, 197. Buradaki izni, emr olarak yorumlayan diğer müfessirler için bkz. Ibnu Ebî Hatem, *Tefsîr*, I, 180; Bağavî, *Meâlimu't-Tenzil*, I, 125; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, I, 213; Ebu's-Suûd, *Irşâdu'l-Akli's-Selim*, I, 134; en-Neysâbü'rî, *Ğarâibu'l-Kur'an*, I, 381; Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, I, 126.
216. Kutub, Seyyid, *Kur'an'da Kıyamet Sahneleri*, 211.
217. Razi, *Tefsîr*, XVIII, 60.
218. Ibnu Âşûr, *et-Tahrîr*, XII, 164.
219. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XXIII, 41.
220. Ahmed, Halil b., *Kitabü'l-Ayn*, VIII, 200; Ibnu Fâris, *Mu'cem*, I, 77.
221. Taberî, *Tefsîr*, IV, 371; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, II, 411; Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 134; Razî, *Tefsîr*, VI, 65; Ebu's-Suûd, *Irşâdu'l-Akli's-Selim*, I, 222; Âlûsî, *Me'âni'l-Kur'an*, II, 120.
222. Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, I, 192; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, II, 166; Rıza, Reşid, *Menâr*, II, 354.
223. Zeccâc, *Meânî'l-Kur'an*, I, 285; Neysâbü'rî, *Ğarâibu'l-Kur'an*, II, 215; Ibnu Âşûr, *et-Tahrîr*, II, 363-364.
224. Hâzin, Ali b. Muhammed, *Tefsîru'l-Hâzin*, III, 76.
225. Bikâî, *Nazm*, X, 409.
226. Daha geniş bilgi için bkz. Halefullah, M. Ahmed, Hz. Muhammed ve Karşıt Güçler, (trc. İbrahim Aydın) İstanbul, 1992, s.32-36.
227. Ibn Atiyye, *el-Muharrar*, XIV, 157. Ayrıca bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, VII, 477.
228. Yazır, Hamdi, *Hak Dini*, IV, 2999-3000.
229. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XIII, 168-169.
230. Ibn Âşûr, *et-Tahrîr*, XIII, 163.
231. Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, I, 248 (94.not)
232. Bugün kullanılan anlamda mucize terimi ilk defa Ahmed b. Hanbel (ö.241) tarafından, velilere nispet edilen keramet kelimesi ile peygamberlere nispet edilen mucizelerin doğurduğu karmaşayı izale etmek maksadıyla kullanılmıştır. *I'câzü'l-Kur'an* ismiyle ilk telif eser de, hicri 306 senesinde vefat eden Muhammed b. Yezid el-Vasitî'ye aittir (Nuaym el-Humusî, *Fikretü l'câzi'l-Kur'an*, Beyrut, 1980, 7-8)

233. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XXIV,212. Âyet terimini mucize, izin kelimesi-
ni de yine bu doğrultuda yorumlayan müfessirlerimiz için bkz. Şev-
kânî, *Fethu'l-Kadîr*, IV,502; Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*,
VII,285; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, VIII,685; Beydâvî, *Envâru't-Ten-
zîl*, IV,67.
234. Bağavî, *Meâlimu't-Tenzil*, V, 54; Tabatabâî, *el-Mizân*, XVII, 353.
235. Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı*, 503 (Not.14)
236. Yıldırım, Suat, *Mevcut Kaynaklara Göre Hristiyanlık*, Ankara, 1988,
s. 33.
237. el-Ğirnâtî, Ahmed b. Zübeyr, *Milâku't-Te'vîl*, (tahk. M.Kamil Ah-
med), Beyrut, 1985, I, 159.
238. Razi, *Tefsîr*, VIII, 60-61.
239. Bikâî, *Nazm*, IV, 403, 405.
240. Zemahşerî, *Keşşaf*, I,190; Razi, *Tefsir*, VIII,61; Rıza, Reşid, *Menâr*,
IV, 298; Ateş, *Çağdaş Tefsir*, II, 46.
241. İbn Atiye, *el-Muharrar*, III,96; Bağavî, *Meâlimu't-Tenzil*, I, 469; Kur-
tubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, IV, 94-95; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, III, 169.
242. Bikâî, *Nazm*, XV, 472-473; İbnu Âşûr, *et-Tahrîr*, XXV, 144; es-Su-
yutî, Celâluddîn, *el-Hasâisu'l-Kübrâ*, Beyrut, ts. II, 177-185.
243. el-Kârî, Mollâ Âlî, *Şerhu's-Şifâ*, Beyrut, ts. I,642-657; Suyutî, *el-Ha-
sâisu'l-Kübrâ*, II, 184.
244. Güllüce, Veysel, *Kur'an-ı Kerim'de Ahiret İnancının Temelleri*, Erzu-
rum, 2001, 216-217.
245. Rıza, Reşid, *Menâr*, X, 80.
246. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, X, 71.
247. İbn Âşûr, *et-Tahrir*, X,72.
248. Mevdudî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, II,183.
249. Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsiri*, III, 532.
250. Razi, *Tefsîr*, XV, 196.
251. Yazır, Hamdi, *Hak Dini*, II, 1183.
252. Razi, *Tefsîr*, IX, 34.
253. Rıza, Reşid, *Menâr*,IV, 183; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, IV, 130;Yazır, Ham-
di, *Hak Dini*, II, 1199.
254. Razi, *Tefsir*, IX, 83-84.
255. Taberî, *Tefsir*, VII, 377. Bu doğrultudaki yorumlar için bkz. Beydâ-
vî, *Envâru't-Tenzil*, I, 302; Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, II, 109;
Neyşâbü'rî, *Ğarâibu'l-Kur'an*, IV,121; Bağavî, *Meâlimu't-Tenzil*, I,
578; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, I, 426.

256. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, I,488; Ibn Atiye, *el-Muharrar*, III, 290; Kurtubî, *Ahkâmı'l-Kur'an*, IV, 265.
257. Neysâbüri, *Ğarâibu'l-Kur'an*, IV, 120.
258. Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, II, 673.
259. Yazır, *Hamdi, Hak Dini*, II, 1227.
260. Emin, Ahmed, *Yevmu'l-İslâm*, Bağdat. ts. S. 18.
261. Vahidî, *Esbabu Nüzûli'l-Kur'âni'l-Kerim*, 436-437; Suyutî, *Esbabu'n-Nüzûl*, 297-298.
262. Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, VII, 256; Razî, *Tefsîr*, XXIX, 283.
263. Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, s. 1128.
264. Bikâî, *Nazm*, VII, 423; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, VIII, 147; Ebu's-Suûd, *Irşadu'l-Akli's-Selîm*, III, 234; Kâsimî, *Mehâsin*, VII, 2759.
265. Rıza, Reşid, *Menâr*, VIII,481.
266. Razi, *Tefsîr*, XIV, 145.
267. Ibn Âşûr, *et-Tahrîr*, VIII, 2. Bölüm, 185.
268. Ibn Atiyye, *el-Muharrar*, VII, 86.
269. Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsir*, VI, 46.
270. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XVII, 194.
271. Ahmed, Halil b., *Kitabu'l-Ayn*,VII,319; Cevherî, *es-Sihâh*,VI, 352.
272. Bu cümle, sayın Suat Yıldırım'ın âyetin ilgili bölümüne yönelik tercümesidir (*Kur'an-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâlî*, s.339).
273. Ibn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, III, 234; Kurtubî, *Ahkâmı'l-Kur'an*, XII, 93; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, VII, 126.
274. Ibn Atiyye, *el-Muharrar*, XI, 216; Ebû Hayân, *el-Bahru'l-Muhîr*, VI, 387; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, III, 153.
275. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XVII, 194; Neysâbüri, *Ğarâibu'l-Kur'an*, XVII,120; Ibnu Âşûr, *et-Tahrîr*, XVII, 323.
276. Ibn Atiyye, *el-Muharrar*, XIII, 176; Ebu's-Suûd, *Irşad*, VII,153; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XXII, 196; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, VIII, 527; Ibnu'l-Cevzî, *Zâdû'l-Mesîr*, VI, 490.
277. Ibn Atiyye, *el-Muharrar*, XIII, 176.
278. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, VII, 313-314.
279. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, III,425. Konunun açılımı için bkz. Şeyh-zâde, *Şihâb*, VII, 226.
280. Ibn Âşûr, *et-Tahrîr*, XXII, 313.
281. Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsir*, IV, 254.
282. Ibn Âşûr, *et-Tahrîr*, XI, 294.
283. Taberî, *Tefsîr*, XV, 213-214.

284. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III,36; İbn Atiyye, *el-Muharrar*, IX, 96; Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 204; Bikâî, *Nazm*, IX, 210; en-Neysâbü'rî, *İcâzül-Beyân an Me'âni'l-Kur'ân*, I,405; Beydâvî, *Envârû't-Tenzîl*, II, 248; Şekânî, *Fethu'l-Kadîr*, II, 475.
285. Razî, *Tefsîr*, XVII,168.
286. İbn Kesîr, *Tefsîr*, II,434.
287. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, III, 112.
288. Kutub, Seyyid, *Fî Zilâlî'l-Kur'ân*, I, 467.
289. Kutub, Seyyid, *Fî Zilâlî'l-Kur'ân*, I, 478.
290. Vahidî, *Esbâbu Nüzûlî'l-Kur'âni'l- Kerim*, 129; Suyutî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, s. 66; İbn Ebî Hâtem, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, III, 777; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 473-474.
291. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I,473; Razî, *Tefsîr*, IX, 20; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IV, 26; *Tefsîr*, I, 410; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, IV,113; Kâsımî, *Mehâsinu't-Te'vîl*, IV,988.
292. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 221; Kurtubî, *Ahkâmû'l-Kur'ân*, IV, 226; İbnu Kesîr, *Tefsîr*, I, 411; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, II, 105; Kâsımî, *Mehâsinu't-Te'vîl*, IV, 989.
293. Es-Sâvî, Ahmed, *Hâşiyetü Allâme es-Savî alâ Tefsîri'l-Celâleyn*, Beyrut, ts., I,182.
294. Kutub, Seyyid, *Fî Zilâlî'l-Kur'ân*, I,479.
295. El-Ahfeş, Saîd b. Mes'ade el-Mûcaşîi, *Me'âni'l-Kur'ân*, (thk. Faiz Farris), Kuveyt, 1981, I, 216; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 474;
296. Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I, 104.
297. Taberî, *Tefsîr*, VII, 262.
298. en-Nahhâs, Ebû Cafer, *l'râbu'l-Kur'ân*, I, 410; Bikâî, *Nazm*, V,84; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, II,651; Bağavî, *Me'âlimu't-Tenzîl*, I, 560; Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, I,282; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, II,105; Kâsımî, *Mehâsinu't-Te'vîl*, IV,989; Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsîr*, II, 117.
299. Koçyiğit, Talat, *Kur'ân-ı Kerim Meal ve Tefsiri*, Ankara, 1990, II, 230.
300. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, IV, 114.
301. Elik, Hasan, *Kur'ân'ın Korunmuşluğu Üzerine*, İstanbul, 1998, s., 43.
302. Kurtubî, *Ahkâmû'l-Kur'ân*, IV, 226-227.
303. Razî, *Tefsîr*, IX, 23; Ebu's-Suûd, *İrşadu'l-Akli's-Selîm*, II, 94; İbnu Âşûr, *et-Tahrîr*, IV, 114.
304. Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, II, 651.

305. Râzî, *Tefsîr*, XXV, 247; Âlûsî, *Râhu'l-Me'ânî*, XXII, 117; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XXII, 159; Doğrul, Ömer Rıza, *Tanrı Buyruğu*, II, 676, not:9; Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsir*, VII, 242-244; Mevdudî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, IV, 98-99; Derveze, İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadis*, III, 189-190.
306. Konu ile ilgili olarak yapılmış müstakil bir çalışma olarak bkz. Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, İstanbul, 1992.
307. Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'ân*, IV, 245; Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 253; Bağavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, IV, 498; Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, XIV, 270; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, VIII, 494; Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, VII, 125; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, III, 401.
308. Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, VI, 213.
309. İbn Atiyye, *el-Muharrar*, XIII, 116.
310. İbn Kesir, *Tefsîr*, III, 529; Bikâî, *Nazm*, XV, 463.
311. Ebû Hayyân, *el-Bahr*, VII, 265; Neysâbü'rî, *Garâibu'l-Kur'ân*, XXII, 43. Neysâbü'rî, Süleyman (a.s)'ın emrine verildiği ifade edilen hususların gerçeklikleri ile ilgili yapılan yorumları zorlamalar olarak niteledikten sonra, "Hâriku'l-âde olaylar hususunda Allah'ın kudreti, bu tür zorlamalardan daha çok ve daha mükemmeldir" demektedir.
312. Taberî, *Tefsîr*, XVI, 511; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, VI, 391.
313. Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, IV, 2086.
314. Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'ân*, III, 153.
315. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XIII, 181.
316. Havva, Said, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, Dâru's-Selâm, 2. Baskı, 1989, V, 2776; Aynı çerçevede Lûtu'f ve Tevfîk kavramlarıyla yorumlayan müfessirlerimiz için bkz. Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, IV, 338; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 350; Neysâbü'rî, *Garâibu'l-Kur'ân*, XIII, 102.
317. Havva, Said, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, V, 2778- 2779
318. Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, V, 30.
319. Mevdudî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, II, 535.
320. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XI, 137.
321. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl* II, 360; Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, V, 44; Neysâbü'rî, *Garâibu'l-Kur'ân*, XIII, 125; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, III, 77; Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Beyân*, IV, 414.
322. Bu konuda bkz. Mevdudî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, I, 100.
323. Derveze, İzzet, *Tefsîru'l-Hadis*, V, 106.

324. Rıza, Reşid, *Menâr*, I, 399.
325. Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*; I, 222; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 627; Kâsimî, *Mehâsinu't-Te'vîl*, II, 208.
326. Taberî, *Tefsîr*, II, 437; Razî, *Tefsîr*, III, 216; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, I, 119; Ali, *Cevâd, el-Mufasssal*, VI, 560.
327. Taberî, *Tefsîr*, II, 419-420; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*; I, 219;
328. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, I, 184; Nahhâs, *I'râbu'l-Kur'an*, I, 253; İbn Atiyye, *el-Muharrar*, I, 308. Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*; I, 223; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 137-138.
329. İbn Atiyye, *el-Muharrar*, I, 310; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*; I, 223.
330. Mevdudî, *Tejhîmu'l-Kur'an*, I, 101.
331. Razî, *Tefsîr*, III, 213; Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II, 44; İbnu'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 31; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, I, 327; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, I, 339; Yazır, Hamdi, *Hak Dini*, I, 445.
332. Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsîr*, I, 205.
333. Rıza, Reşid, *Menâr*, I, 404.
334. Taberî, *Tefsîr*, II, 446; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 51, 60; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, I, 119; Kâsimî, *Mehâsinu't-Te'vîl*, II, 214; Yazır, Hamdi, *Hak Dini*, I, 441.
335. Kâsimî, *Mehâsinu't-Te'vîl*, II, 208.
336. Taberî, *Tefsîr*, II, 449; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, I, 333; Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, I, 139; Hâzin, *Lûbâbu't-Te'vîl*, I, 72.
337. En-Neysâbü'rî, Mahmud b. Ebi'l-Hasan, *İcâzu'l-Beyân an Meâni'l-Kur'an*, I, 116.
338. İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 144.
339. El-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-'Uyûn*, I, 167.
340. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, I, 186; Taberî, *Tefsîr*, II, 450; el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-'Uyûn*, I, 168; İbn Atiyye, *el-Muharrar*, I, 311; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*; I, 226; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 144.
341. Vâhidî, *Esbâbu Nüzûli'l-Kur'an*, 430; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, V, 137; Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, VIII, 82.
342. Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, VI, 3588.
343. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, V, 181.
344. İbnu'l-Cevzî, *Zâdû'l-Mesîr*, I, 229. Bu doğrultuda Mâverdi 5 ayrı yoruma yer verir. *En-Nüket ve'l-'Uyûn*, I, 271.
345. Taberî, *Tefsîr*, IV, 278-279.
346. Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, s. 62. (198. not)
347. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, I, 285

348. En-Neysâbüri, *Vadahu'l-Burhân fî Müşkilâti'l-Kur'ân*, I, 203;
349. En-Nahhâs, Ebû Ca'fer, *l'râbu'l-Kur'ân*, I,304.
350. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, IV, 231; Ibnu Ebî Hatem, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, IX, 3140.
351. Taberî, *Tefsîr*, VIII, 516; Bağavî, *Me'âlimu't-Tenzîl*, II, 100.
352. Düzenli, Yaşar, *Kur'ân Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan*, 62-68.
353. Özsoy, Ömer, *Sünnetullah*, s., 176.
354. Matûridî, Ebû Mansur, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, I, 212.
355. Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, VI, 3511.
356. Rıza, Reşid, *Menâr*, III, 31.
357. Hanefî, Hasan, *Mine'l-Akîde Ile's-Sevra*, IV, 422.
358. Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, s., 96-97.
359. Halis Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, 98-99.
360. Razî, *Tefsîr*, XXII, 119.
361. Ibn Kayyim, *Şifâul Alîl*, Kahire, 1323, s.,179.

Bibliyografya

- ABDÜSSELÂM, İzz b., *Risâle fi Tahkiki'l-Gavs*, Slm. Ktp., Fatih, 5407/1, 14^a-15^a.
- ABDÜLBÂKÎ, Muhammed Fuâd, *Mu'cemu'l-Müfehres*, İstanbul, 1984.
- ABDURRAHİM, Abdulcelîl, *Luğatu'l-Kur'âni'l- Kerim*, Ammân, 1981.
- ABDÜRREZZÂK b. Hemmâm, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîz*, (thk. A. Emin Kal'acî), Beyrut, 1991.
- AÇIKGENÇ, Alparslan,
* *Bilgi Felsefesi*, İstanbul, 1992.
* *Bilginin İslamileştirilmesi*, İstanbul, 1998.
- AHFEŞ, Saîd b. Mes'ade el-Mücaşî, *Meâni'l-Kur'an*, (thk. Faiz Faris), Kuveyt, 1981.
- AHMED b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul, 1982.
- AHMED MATLÛB, *Mu'cemu'l-Mustalahâtu'l-Belâgiyye ve Tetavvuruha*, Beyrut, 1996.
- AKBAŞ, Bahattin, *Hadislere Göre Hz. Peygamber'in Şefaati Meselesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) AÜİF, Ankara, 1994.
- AKK, Hâlid Abdurrahmân, *el-Furkân ve'l-Kur'an*, Beyrut, 1994.
- ALBAYRAK, Halis,
* *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi*, İstanbul, 1993.
* *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, İstanbul, 1992.

- * *Tefsir Usulû*, İstanbul,1998.
- ÂLÛSÎ, Mahmûd, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Me-sânî*, (**Rûhu'l-Meânî**), Beyrut, 1985.
- ÂLÛSÎ, Mahmud Şûkrî, *Bulûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâlî'l-Arab*, Beyrut, ts.
- ASIM EFENDİ, *Kâmûs Tercümesi*, (**Kâmûs**), İstanbul, 1276.
- ASKALÂNÎ, Ibnu Hacer, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Kahire, 1978.
- ASKERÎ, Ebû Hilâl Hasan b. Abdillâh b. Sehl, *Kitâbu'l-Furûk*, (thk. A. Selim el-Humusî), Lübnan, 1994.
- ATEŞ, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsir*, (**Çağdaş Tefsir**), İstanbul, 1988.
- AYNÎ, Bedruddîn Ebu Muhammed, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Kahire, 1972.
- BAGDÂDÎ, Ebû Mansûr Abdulkâhir, *Usûlu'd-Dîn*, Beyrut, ts.
- BEGAVÎ, Hüseyin b. Mes'ûd, *Me'âlimu't-Tenzîl fî't-Tefsîr ve't-Te'vîl*, Beyrut, 1985.
- BEYDÂVÎ, Abdullâh b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, (**Envâru't-Tenzîl**), Beyrut, 1990.
- BLKÂÎ, Burhânuddîn, *Nazmu'd-Dürer fî Tenâsubi'l-Âyâtî ve's-Sü-ver*, (**Nazm**), Baskı yeri yok, 1984.
- BUHARÎ, Muhammed b. İsmail, *Sahîh*, İstanbul, 1981.
- BURSEVÎ, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Beyân*, İstanbul, 1389 h.
- CASSÂS, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *Ahkâmu'l-Kur'an*, (thk. M. Sadık Kamhâvî), Beyrut, 1985.
- CENÂBÎ, Ali Nasîf, *Melâmilu min Târihi'l-Luğatî'l-Arabiyye*, ts.
- CEVAD ALÎ, *el-Mufasssal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, (**el-Mufasssal**), Baskı yeri yok, 1993.
- CEVHERÎ, Ebu'n-Nasr İsmâîl b. Ahmed, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, (**Sihâh**), Beyrut, 1999.
- CEVZİYYE, Ibnu'l-Kayyım, Şemsuddîn Ebû Abdillâh,
- * *İğâsetü'l-Lehfân fî Mesâidi's-Şeytân*, (thk. Beşir Mahmud Uyûn), Beyrut, 1993.
- * *Tehzîbu Medârici's-Sâlikîn*, Beyrut, 1987.
- * *Şifâul Alîl*, Kahire, 1323.
- CLÉMENT, Olivier, *Hristiyan İlahiyatı*, (terc. Mehmet Aydın), Konya, ts.
- CÛRCÂNÎ, Abdülkâdir,
- * *Kitâbu Esrârî'l-Belâğa*, (thk. Helmut Ritter), Kahire, ts.

- * *Delailü'l-l'câz*, (thk., Reşid Rıza), Beyrut, 1981.
- CÛRCÂNÎ, Seyyid Şerif, *Ta'rifât*, Baskı yeri yok, ts.
- ÇAĞATAY, Neşet, *İslam Dönemine Dek Arap Tarihi*, Ankara, 1989.
- ÇELEBİ, İlyas, *İslam İnancında Gayb Problemi*, İstanbul, 1996.
- DÂMEĞÂNÎ, Ebû Abdillâh Huseyin b. Muhammed, *el-Vücûh ve'n-Nezâ-ir li Elfâzi Kitabı'llâhi'l-Azîz*, (thk. M.Hasen. Ebu'l-Azm), Kahire, 1996.
- DÂRİMÎ, Ebu Muhammed Abdullah, *Sünen*, İstanbul, 1981.
- DEHLEVÎ, Şâh Veliyullâh b. Abdürrahîm, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, (thk. M.Şerif Sukkar), Beyrut, 1990.
- DEMİRCİ, Mehmet, *Hazret, T.D.V.I.A.*, İstanbul, 1998.
- DERVEZE, İzzet,
- * *et-Tefsîru'l-Hadîs*, (çev. Komisyon), İstanbul, 1997.
- * *Kur'ânü'l-Mecîd*, (çev. Vahdettin Ince), İstanbul, 1997.
- DERVÎŞ, Muhyiddîn, *l'râbu'l-Kur'ânî'l- Kerim ve Beyânuhu*, Beyrut, 1996.
- DRAZ, Abdullah,
- * *Kur'an'a Giriş*, (çev. Salih Akdemir), Ankara, 2000.
- * *Kur'an Ahlakı*, (çev. E. Yüksel- Ü. Günay), İstanbul, 1993.
- * *en-Nebeü'l-Azîm*, Mısır, 1960.
- DÜZENLİ, Yaşar, *Kur'an Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan*, İstanbul, 2000.
- EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. El-Eş'as, *Sünen*, İstanbul, 1981.
- EBÛ UBEYDE, Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'an*, (thk. M. Fuad Sezgin), Kahire, 1988.
- EBU'S-SUÛD el-İmâdî, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, (*İrşâdu'l-Akli's-Selîm*), Beyrut, ts.
- ELİK, Hasan, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*, İstanbul, 1998.
- EMİN, Ahmed, *Yevmu'l-İslâm*, Bağdat, ts.
- ENDÛLUSÎ, Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, (**Bahr**), Beyrut, 1990.
- ESED, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, (trc. C. Koytak- A. Ertürk), İstanbul, 1999.
- EŞARÎ, Ebu'l-Hasan, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, (thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud), Kahire, ts.
- FAZLUR RAHMAN,
- * *Ana Konularıyla Kur'an*, (çev. Alparslan Açıkgenç), Ankara, 1987.
- * *İslâmî Yenilenme*, (çev. Adil Çiftçi), Ankara, 1999.
- FERRÂ, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'an*, Beyrut, ts.

- FÎRÛZÂBÂDÎ, Mecdüddîn Muhammed b. Yakub, *Besâiru Zevî't-Temyîz fî Letâifi'l- Kitâbi'l-Azîz*, (**Besâir**), Beyrut, ts.
- GAZALÎ, Muhammed, *Akîdetü'l-Müslim*, Dâru'd-Da've, 1988.
- GÜLLÜCE, Veysel, *Kur'an-ı Kerim'de Ahiret İnancının Temelleri*, Erzurum, 2001.
- ĞİRNÂTÎ, Ahmed b. Zübeyr, *Milaku't-Te'vîl*, (tahk. M.Kamil Ahmed), Beyrut, 1985.
- HAFACÎ, Şihâbuddîn, *Hâşiyetü's-Şihâb*, Beyrut, ts.
- HALEFULLAH, M. Ahmed,
- * Hz. Muhammed ve Karşıt Güçler, (trc. İbrahim Aydın) İstanbul, 1992.
 - * *el-Fennu'l-Kasasî fî'l-Kur'an'i-l Kerim*, Kahire, 1972.
- HALİL b. AHMED, *Kitâbu'l-Ayn*, (thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmîrânî), Dâru'l-Hicre, 1410 h.
- HAMİDULLAH, Muhammed, *İslam Peygamberi*, (çev. Salih Tuğ), İstanbul, 1993.
- HANEFÎ, Hasan, *Mine'l-Akîde ile's-Sevra*, Mektebetü Medbûlî, Kahire, ts.
- HASAN, Hasan İbrahim, *İslam Tarihi*, (terc. İ. Yiğit, S. Gümüş), İstanbul, 1987.
- HAVVA, Said, *el-Esâs fî't-Tefsîr*, Dâru's-Selâm, 2. Baskı, 1989.
- HÂZİN, Alâuddin Ali b. Muhammed b. İbrahim, *Lübâbü't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl*, Beyrut, ts.
- HİTTİ, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, (çev. Salih Tuğ), İstanbul 1995.
- HUMUSÎ, Nuaym, *Fikretü'l-câzî'l-Kur'an*, Beyrut, 1980.
- İBN ÂŞÛR, Tahir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (**et-Tahrîr**), Tunus, 1984.
- İBN ATİYYE, Ebu Muhammed Abdu'l-Hakk b. Ğâlib, *el- Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, (**el- Muharrar**), bs. yeri yok, 1987.
- İBN CEVZÎ, Ebu'l-Ferac,
- * *Nüzhetü'l-'A'yuni'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vucûhi ve'n-Nezâir*, (**Nüzhe**), Beyrut, 1987.
 - * *Zâdû'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebû'l- İslâmî, 1987.
- İBN EBL HATEM, Abdurrahmân b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l- Azîm*, (thk. Esad Muhammed Tayyib), Mekke-i Mûkerreme, 1997.
- İBN EBL'L-İZZ, *Şerhu'l-Akîdetü't-Tahâviyye*, (thk. A. Abdulmuhsin et-Türkî- Şuayb el-Arnâvût), Müessesetü'r-Risâle, ts.
- İBN ESÎR, Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed, *en-Nihâye fî Garibi'l-*

- Hadisi ve'l-Eser*, (thk. Tahir Ahmed er-Râzî, M. Muhammed et-Tanâ-hî), Beyrut, ts.
- İBN FARİS, Ebu'l-Hüseyin Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Liğa*, (**Mu'cem**), Beyrut, 1991.
- İBN HABİB, Ebü Cafer Muhammed, *Kitabu'l-Muhabber*, Beyrut, ts.
- İBN HACER, *el-Kâfi's-Şâfî fi Tahrîci Ehâdisi'l-Keşşâf*, Beyrut, ts.
- İBN HAZM, Ali b. Ahmed, *el-Ihkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut, 1985.
- İBN HİŞÂM, *es-Siyretü'n-Nebeviyye*, (thk. Komisyon), Dâru lhyâit-Türâ-si'l-Arabî, ts.
- İBN KESİR, Ebu'l-Fedâ İsmail,
- * *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (thk. Ali Şîrî), Dâru lhyâit-Türâsi'l-Arabî, 1988.
 - * *Tefsîru Ibn-i Kesîr*, (**Tefsîr**), Mektebetü Zehrân, ts.
- İBN KUTEYBE, Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*, (thk. Seyyid Ahmed Saki), Beyrut, 1981.
- İBN MÂCE, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *Sünen*, İstanbul, 1981.
- İBN MANZÛR, Cemâluddîn b. Muhammed, *Lisânu'l-'Arab*, (**Lisân**) Beyrut, ts.
- İBN ŞERİF, Mahmud, *el-Edyân fi'l-Kur'an*, Mektebetü Ukâz, 1984.
- İBN TEYMIYYE, Takıyyüddîn, *Iktidâu's-Sırâti'l-Müstakîm*, Beyrut, ts.
- İSFAHÂNÎ, Ragıb, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an*, (**Müfredât**), (thk. M.H.Aytânî), Beyrut, 1998.
- İŞLER, Emrullah, "Fitne Katilden Beter mi?- Fitne Kelimesi ve Türkçe'ye Çeviri Sorunu" *İslâmiyât*, Ankara, 1999.
- İZUTSU, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (terc. Süleyman Ateş), Ankara, ts.
- İZZ b.ABDÛSSELAM, *el-Işarat ile'l-l'câz fi Ba'dı Envâi'l-Mecâz*, Beyrut, 1987.
- KALKAŞANDÎ, Ahmed b. Ali, *Subhu'l-A'sâ*, Beyrut, 1987.
- KÂSİMÎ, Cemâluddîn, *Mehâsinu't-Te'vil*, (thk. Muhammed Fuad Abdubâkî), Baskı yer ve tarihi yok.
- KAUFMANN, Francine- EISENBERG, Josy, *Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik*, (Mehmet Aydın, *Din Fenomeni* içinde) Konya, 1993.
- KAYSÎ, Mekki b. Ebî Talib, *Tefsîru'l-Müşkil*, (thk. Hüda et-Tavîl el-Mar'aşlî), Beyrut, 1988.
- KEFEVÎ, Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, Beyrut, 1993.
- KIRBAŞOĞLU, Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Ankara, 2002.

KITÂBİ MUKADDES, İstanbul, 1993.

KOÇ, M. Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Ankara, 2003.

KOÇ, Turan, *Din Dili*, Kayseri, ts.

KOÇYIĞIT, Talat,

* “Âhâd Haberlerin Değeri” AÜİFD, XIV, 1967.

* *Kur'ân-ı Kerim Meâl ve Tefsiri*, Ankara, 1990.

KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân, (Ahkâmu'l-Kur'ân)*, Kahire, 1967.

KUŞEYRÎ, Abdülkerîm b. Hevâzin, *Letâifu'l-Işârât*, (thk. İbrahim Besyûnî), Kahire, 1981.

KUTUB, Seyyid,

* *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, Kahire, 1992.

* *Kur'ân'da Kıyamet Sahneleri* (çev. S. Ateş) 2. Baskı, Ankara, ts.

MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr,

* *Kitâbu't-Tevhîd*, (thk. Fethullâh Halîf), İstanbul, 1979.

* *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, (thk. Fâtıma Yusuf el-Haymî), Beyrut, 2004.

MÂVERDÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *en-Nûket ve'l-'Uyûn*, (thk. Abdulmaksûd b. Abdürrahîm), Beyrut, ts.

MEKKÎ b. EBÎ TÂLIB, *Tefsîrû'l-Müşkil*, (tah. H.et-Tavîl el-Mar'aşlî), Beyrut, 1988.

MEVDÜDÎ, Ebu'l-A'lâ,

* *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, (terc. Ahmed Asrar), İstanbul, 1985.

* *Teşhîmu'l-Kur'ân*, (çev., Komisyon) İstanbul, 1991.

MUKÂTİL b. SÜLEYMAN, *el-Vucûh ve'n-Nezâir*, (thk. A.Özek), İstanbul, 1993.

MÜFTÜOĞLU, Ömer, “Vahiy Sürecinde Sa'at Kavramının Semantik Analizi” , *Din Bilimleri*, c.,5, s.,1, 2005.

MÜSLİM, Ebu'l-Hasen Müslim b. Haccâc, *Sahih*, İstanbul, 1981.

NAHHÂS, Ebû Cafer, *I'râbu'l-Kur'ân*, (thk. Z. Gazi Zahid), Beyrut, 1988.

NESEFÎ, Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Beyrut, ts.

NEVEVÎ, Ebû Zekerîyyâ Yahya b. Şeref, *Şerhu Sahih-i Müslim*, Beyrut, 1987.

NEYSÂBÜRÎ, Beyânu'l-Hak Mahmud b. Ebi'l-Hasen, *Vadahu'l-Burhân fî Müşkilâtî'l-Kur'ân*, (thk. Safvan Adnan), Beyrut, 1990.

NEYSÂBÜRÎ, Hasan b. Muhammed, *Ğarâibu'l-Kur'ân Rağâibu'l-Furkân*,

- (**Ğarâibu'l-Kur'ân**), Mısır, 1962.
- NEYSÂBÜRÎ, Mahmud b. Ebî'l-Hasan, *l'câzu'l-Beyân an Meâni'l-Kur'ân*, (thk. Hanif b. Hasen), Beyrut, 1995.
- ÖZSOY, Ömer, *Sünnetullah Bir Kur'ân İfadesinin Kavramlaşması*, Ankara, 1994.
- PAÇACI, Mehmet,
- * "İhlas Sûresi'nin Sami Gelenegi Perspektifinden Bir Tefsiri" *İslâmiyât* (1998) S. 3.
 - * "Kur'ân'da Dil ve Varlık Alanları" 2. Kur'ân Sempozyumu, Ankara, 1996.
 - * *Kur'ân'da ve Kitab-ı Mukaddes'te Ahiret İnancı*, İstanbul, 1994.
- RADÎ, Şerif, *Telhîsu'l-Beyân Fî Mecâzâtî'l-Kur'ân*, Beyrut, 1986.
- RÂZÎ, Fahreddin, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, (**Tefsîr**), Tahran, ts.
- REŞİD RIZA, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm (Menâr)*, Beyrut, ts.
- SÂBÜNÎ, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefsîr*, Beyrut, 1980.
- SÂBÜNÎ, Nureddin, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, (thk. Bekir Topaloglu), Ankara, 1979.
- SALÎH, Suphi, *Ölümden Sonra Diriliş*, (terc. Şerafeddin Gölcük), İstanbul, 1981.
- SARIKÇIOĞLU, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, İstanbul, 1983.
- SÂVÎ, Ahmed, *Hâşiyetü Allâme es-Savî alâ Tefsîri'l-Celâleyn*, Beyrut, ts.
- SEÂLİBÎ, Muhammed b. İsmâil, *Fıkhu'l-Luğa*, (thk. Cemâl Talebe), Beyrut, 1994.
- SEMERKANDÎ, Ebu'n-Nasr Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Muvad-dah fî't-Tefsîr*, (thk. Safvan Dâvûdî), Dimaşk, 1988.
- SUYUTÎ, Celâluddîn,
- * *ed-Dürü'l-Mensûr fî't-Tefsîri'l-Mensûr*, Beyrut, 1983.
 - * *Tefsîru'l-Celâleyn*, Beyrut, 1991.
- ŞANKÎTÎ, Muhammed Emin, *Advâu'l-Beyân fî İdâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Beyrut, ts.
- ŞEHRİSTÂNÎ, M. b. Abdülkerîm b. Ebî Bekir Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, (thk. E. Ali Mehnâ, Ali Hasan Fâûr) Beyrut, 2001.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed Ali b., *Fethu'l-Kadîr*, Mısır, 1964.
- ŞİMŞEK, Said, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, İstanbul, 1991.
- TABATABÂÎ, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, (**Mizân**), Beyrut, 1997.
- TABERÎ, Ebu Cafer,

- * *Câmiu'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'ân*, (**Tefsir**), (thk. Mahmut M. Şakir, Ahmet M. Şakir), Mısır, ts.
- * *Tefsîru't-Taberî min Kitâbihi Cami'i-l Beyân an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'ân* (thk. B.A. Maruf, l.Faris el-Horastâni), (**Tefsîru't-Taberî**), Beyrut, 1994.

TABERSÎ, Ebû Ali el-Fadl, *Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, (**Mecmeu'l-Beyân**), Beyrut, 1992.

TAŞPINAR, İsmail, *Duvarın Öteki Yüzü*, İstanbul, 2003.

VAHİDÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed, *Esbâb-ı Nüzûli'l-Kur'ân*, (thk. Kemal Besyûnî Zağlûl), Beyrut, 1991.

WATT, W. Montgomery,

- * *Kur'ân'a Giriş*, (çev. Süleyman Kalkan), Ankara, 1998.
- * *Modern Dünyada İslâm Vahyi* (çev. Mehmet S. Aydın), Ankara, 1982.

YAZIR, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (**Hak Dini**), İstanbul, 1979.

YILDIRIM, Suat,

- * *Kur'ân'da Uluhiyet*, İstanbul, 1987.
- * *Kur'ân'ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*, İstanbul, 2002.
- * *Peygamberimizin Kur'ânı Tefsiri*, İstanbul, 1983.

ZÂZÂ, Hasan, *es-Sâmiyyûn ve Lüğâtühüm*, Beyrut, 1990.

ZECCÂC, Ebû İshâk İbrahim, *Meâni'l-Kur'ân ve l'râbuhû*, (**Meâni'l-Kur'ân**), Beyrut, 1988.

ZEMAŞERÎ, Mahmûd b. Ömer,

- * *Esâsü'l-Belâğa*, Beyrut, 1979.
- * *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vüçûhi't-Te'vîl*, (**Keşşâf**), Beyrut, ts.

ZERKÂNÎ, Abdülazîm, *Menâililü'l-Kur'ân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Mekke-i Mükerrreme, ts.

ZERKEŞÎ, Bedrûddîn, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. M.Ebu'l-Fadl İbrahim), Beyrut, ts.

ZEYD, Mustafa, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l- Kerim*, Dâru'l-Vefâ, 1987.

İndeks

A

A'sam 257

Abdullah Draz 81

Abdürrezzâk b. Hemmâm 120

âdemoğlu 10

ahad haber 14

ahd 165

Ahfeş 245

âhir 90

âhira 90

Ahmed Emin 230

Allah'ın evlatları 182

Allah'ın izni 243

Allah'ın kızları 179, 181

Allah'ın ulûhiyeti 172, 250

Âlûsî 126

Amr b. Luhayy el-Huzâ'i 86

Amr b. Luhayy el-Huzâi 70

antropomorfist 11, 25, 122

Arap dili 19, 20

Arap edebiyat 20

Arap Yahudileri 59, 60

Arapça 19

Araplar 73

Arz-ı Mukaddes 61

Ashâbu'r-Rûhâniyyât 68

azab 38

âzife 143

B

Babil 58, 258

Babil esareti 58

batıl 10

Bedir 228

bela 38

Beni İsrail 150

Beni Nadir Yahudileri 230
beyan 40

Beydâvî 86

Beytûlmakdis 61

Bikâî 197, 202

Buhari 171

C

Cahiliye Arapları 63

Cahiliyye Arapları 82

Câlût 226

Cebrâil 207

Cehmiyye 286

Cevad Ali 81

cin 131, 263

cinler 182, 248, 250

cürm 148

D

dâr-ı ahiret 61

dehriler 79

Delâil 221

deve dili 19

din 9

Din Dili 32

dua 52

E

Ebu Ali el-Cübbâî 247

Ebû Ca'fer en-Nahhâs 267

Ebu Hayyan el-Endülüsî 39

Ebu Mansûr el-Mâtûridî 283

Ebû Müslim 143

Ebu Müslim el-İsfahanî 48,
246

Ebu Süfyan 77

Ebû Ubeyde 40, 245

Ebu'l-Bekâ 149

Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzi 203,
266

Ebu's-Suûd 203, 253

Ehl-i Sünnet 154

el-Bikâî 123

el-kâria 55

el-Mü'min 10

Elmalılı Hamdi Yazır 60, 127

emir 207, 267

emr 165

Emrullah 207

en-Nesefî 151

endâd 75

Esâsü'l-Belâğa 39

Eski Mısır 60

Eş'ari 151

Yevmu'l-cem' 92

ezân 200

Ezine 199

ezzene 200

ezzin 200

F

Fahreddin Razi 83, 118, 127,
197, 239, 285

fâsik 23, 24

Fazlur Rahman 27, 284

Felsefe 27

Firavun 56, 255
fitne 34
fizik 31

H

haber-i sâdık 13
haham 74
hak 9
Hâkim 36
Hakk 170, 171
Halis Albayrak 284
halk 221
halku'l-ef'âl 230
hallâk 55
Hamd 23
Hanifler 64
Haniflik 64
Harut 258
Hasâis 221
Hasan Basri 84
Hasan el-Basri 129
Hasan Hanefî 284
Hattâbî 39
hemezâtı 263
Hicaz 19, 65, 69
Hidayet 10
hikmet 36
Hristiyan 63, 65, 66, 73
hurûf-u mukattaa 35
Huzaa 182
hükümdar 50
Hz. İbrahim 64, 67, 86, 125
Hz. İsa 35, 62, 63, 173, 220

Hz. Musa 56, 252, 255
Hz. Süleyman 250, 256, 257

İ

İblis 62
İbn Âşûr 223, 224, 232, 238
İbn Atiyye 39, 126, 232
İbn Ebî Hatem 126
İbn Faris 39
İbn Hişam 241
İbn Kesîr 239, 250
İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye 286
ilah 75, 172
İlahi yasa 244
ilim 202, 207
İmam Şafii 263
İnfak 159
irade 207
iradetü'l-hâl 156
İran 69
İsmail Hakkı Bursevî 151
İsrail oğulları 59, 60, 154
İstisna 279, 290
istiva 50
İtaat 145
İznullah 207, 217
izzet 162

K

kader 227, 280
Kâfir 158
Kahhâr 142
Kasimî 203

- kaza 227
 Kâzımîne 144
 kebîre 54
 Kelime-i Tayyibe 254
 Kevnî Olaylar 231
 kinâye 20, 30
 Kitab-ı Mukaddes 58
 kitâben müeccelen 245
 Kitap ehli 185
 Kur'ân 11
 Kur'ân Dili 22
 Kur'ân lügati 24
 Kureyş 162
 Kureyş lehçesi 24
 Kurtubî 138
 Kus b. Saide 77
 Kuşeyrî 205
 Kutsal Ruh 62
 Küfür 23, 38, 238
- L**
 lafz-ı bî medlûl 66
 Lat 179
 Lât 85, 178
 lisan 20
- M**
 Mahmud Şükrî el-Alusi 86
 Makâm-ı Mahmûd 154
 Malik 163
 Marut 258
 mecaz 30
 mecâz 20
 Mecusi 65
 Medine 255, 256, 257
 Medine Hristiyanları 220
 Mehmet Paçacı 84
 Mekke 19, 64, 67, 80, 162, 167, 179, 182
 Mekke müşrikleri 119
 Mekke politeizmi 64
 Melek 182
 Menat 179
 Menât 178
 mesel 20
 meşfû 184
 meşfû' 166
 Meşfû' Fih 54
 Meşfû' İleyh 53
 Meşfû' Leh 54
 meşiet 209
 meşiet-i ilahinin 201
 metafizik 27, 31
 Mevdudi 27, 28, 165, 167, 224
 Mikâil 207
 Min dünillâh 71
 Mu'tezile 286
 mucize 217
 Muhammed Abduh 82
 Muhammed Draz 57
 Muhammed Esed 87, 170, 180
 Muhkem 34, 36, 37, 288
 Muhkem âyetler 33
 Muhyiddin ed-Dervîş 120
 Mutezile 151
 Mücrim 147, 148

- Müezzin 200
 mülâbese 237
 mütekellim 26
 Müteşâbih 34, 36, 288
 Müteşâbih âyetler 33
- N**
 Nadiroğulları 231
 Nadr b. Haris 85, 173
 Nazmu'd-Dürer 123
 Necran Hristiyanları 35, 219
 Nefs 156, 245
 Nesr 70
 Nübüvvet 123
- O**
 Ontolojik 31, 100
 Ortodoks 62
- P**
 Papaz 74
 Psişik Olaylar 235
- R**
 Rafiziyye 286
 Ragıp el-İsfahânî 201
 Rasulüllah 82
 Razi 203
 Reşid Rıza 24, 88, 222, 284
 Ribâ 23
 Rics 238, 239
 rububiyet 135
 Ruh 81
- Rühu'l-Kudüs 279
 Rüzgar 248
- S**
 sâbık 237
 Sabır 241
 Said Havva 252
 Salât 23
 Sami 24
 Sami dini 24
 semâ 234
 Semud 77
 Seyyid Kutub 171, 251, 283
 Sinoptik İnciller 62
 Subhi Salih 29
 sultân-ı mübîn 218
 Suvâ 70
 Süleyman Ateş 185, 225, 260
- Ş**
 Şâfi' 166, 184
 Şah Veliyyullah Dehlevî 120
 Şefî' 53
 şehadet 31
 şehik 208
 Şehristânî 68
 Şeytan 257, 263
 şirk 38, 131, 176
 şürekâ 149
- T**
 Tabatabâi 203
 Taberî 173, 228, 231, 239, 245

Tabersî 137, 229

Tağut 66

Tahir b. Âşûr 171

Takva 241

Talmud 59

Tâlût 226

Tayyib 254

te'vil 34

teezzene 200

tefakkuh 224

tefsir 40, 170

Tefsir usulü 24

tekvîni 217, 223, 238

Tekvîni emir 223

teoloji 24

Tevhid 10, 55, 65, 86, 123,
175, 176, 264

tevil 39, 40

Tevrat 56, 58, 118

theosentric 26

Tirmizi 171

U-Ü

Uhud 227, 228, 241, 242

Ukaz 77

uluhiyet 135

Umm 33

ummu'l-kitab 33

Uveymir en-Nebhânî 81

Uzeyr 73

Uzzâ 85, 178, 179

ücretü'l-ma'diyye 82

Ümmi 19

Üslub 24

Üslubu'l-Kur'ân 24

Üzeyir 173

Üzün 199

V

Vahid 142

vahiy 9

Vedd 70

Velî 73

vesvese 263

YYahudi 57, 58, 59, 61, 65, 255,
257

Yaklaşan gün 143

Yegûs 70

yevm 156

yevmu't-teğâbun 92

yevmu't-tenâd 92

yevmüddîn 91

Z

Zalim 158

Zeccâc 36, 48, 245, 252

zefîr 208

Zekât 23

Zemahşerî 37, 121, 126

Zemahşeri 39

zenb 148, 229

Zeyd b. Amr 77

zeyğ 34, 37, 38

zikrû'l-mahal 156

zulüm 10