

ISSN 1300-9672



**SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ**

**Review of the Faculty of Divinity  
University of Süleyman Demirel**

**H a k e m l i D e r g i**

**(Refereed Journal)**

**Yıl (Year): 2012/2**

**Sayı (Number): 29**

**Derginin Sahibi (Owner of the Journal)**

S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Adına Dekan Prof. Dr. Talip TÜRÇAN

**Derginin Editörü (Editor-in-Chief of the Journal)**

Doç. Dr. İsmail Latif HACINEBİOĞLU

Yrd. Doç. Dr. Hülya ALTUNYA

**Dergi Yayın Kurulu (Editorial Board of the Journal)**

Doç. Dr. İshak ÖZGEL

Doç. Dr. Adem EFE

Doç. Dr. Nejdet DURAK

Yrd. Doç. Dr. Kamile ÜNLÜSOY

Yrd. Doç. Dr. A. Sıdıka OKTAY

Yrd. Doç. Dr. Melek DİKMEN

Yrd. Doç. Dr. Celalettin DİVLEKÇİ

**Dizgi (Composition)**

Halil GÜZEL

**Kapak (Cover)**

SDÜ Basın ve Halkla İlişkiler

**Baskı (Print)**

SDÜ Baskı Merkezi

SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Dergi, *MLA Directory of Periodicals* ile *MLA Master List of Periodicals*'a kayıtlı olup, *MLA International Bibliography* adlı uluslar arası indeks tarafından taranmaktadır. Dergide yayımlanan İngilizce makaleler, 2006 yılı 16. sayıdan itibaren *Index Islamicus* adlı uluslar arası indeks tarafından taranmaktadır.

Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan makale ve yazılar kaynak gösterilmek şartıyla iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir.

©İlahiyat Fakültesi Isparta-2013

**İsteme Adresi (Communication Address)**

SDÜ İlahiyat Fakültesi 32260 ISPARTA

Tlf: 0 246 237 10 61 Fax: 0 246 237 10 58

## **BU SAYININ DANIŞMA VE HAKEM KURULU / BOARD OF CONSULTANTS AND REFEREES OF THIS ISSUE**

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yıl: 2012/2, Sayı: 29  
Review of the Faculty of Divinity, University of Suleyman Demirel Year:2012/2, Number:29

Süleyman Demirel Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin bu  
sayısında yer alan makalelerin  
danışma ve hakem kurulu üyeliğini  
üstlenen aşağıdaki öğretim üyelerine  
değerli katkılarından dolayı teşekkür  
ederiz.

We are thankful to the scholars listed  
below for their invaluable  
contributions who have refereed the  
articles of this issue in the Suleyman  
Demirel University Journal of the  
Faculty of Divinity.

- Doç.Dr. Nimetullah AKIN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd.Doç.Dr. Semiha ALTIER, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi
- Yrd.Doç.Dr. Salih AYDIN, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd.Doç.Dr. Ali BULUT, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Süleyman DERİN, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd.Doç.Dr. Melek DİKMEN, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Ali Galip GEZGİN, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. İsmail Hakkı GÖKSOY, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof. Dr. Nasuh GÜNAY, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Nevin KARABELA, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

- Prof.Dr. Ahmet KAYACIK, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd.Doç.Dr. Hasan Tevfik MARULCU, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd.Doç.Dr. Ayşe Sıdıka OKTAY, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç.Dr. İshak ÖZGEL, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Talat SAKALLI, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç.Dr. Haluk SONGÜR, Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi
- Doç.Dr. Mehmet Hakkı SUÇIN, Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi
- Doç.Dr. Adem ŞAHİN, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Habil ŞENTÜRK, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Burhanettin TATAR, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Süleyman TOPRAK, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç.Dr. Selim TÜRCAN, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Talip TÜRCAN, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç.Dr. Bahattin YAMAN, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Adil YAVUZ, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç.Dr. Şevket YAVUZ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd.Doç.Dr. Ünal YERLİKAYA, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Musa YILDIZ, Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi
- Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İÇİNDEKİLER  
(CONTENTS)

**İsmail Latif HACINEBİOĞLU**

How Judgements Are To Be Justified Remains A Fair Question .....1  
(Yargıların Nasıl Haklılanacağı Doğru Bir Soru Olarak Kalmaktadır)

**İlhan TOPUZ**

Gençlerde Normatif, Popüler Ve Paranormal İnançlar Üzerine Bir Araştırma:  
SDÜ Örneği ..... 13  
(A Research on The Normative, Popular & Paranormal Beliefs of Youth: SDU  
Case)

**Bahattin YAMAN**

Osmanlı Resim Sanatında Dâbbetü'l-Arz..... 41  
(The Beast Of The Earth (Al-Dabbat Al-Ard) In The Ottoman Miniature  
Painting)

**Hülya ALTUNYA**

Klasik Mantık Açısından Tanrı'nın Tanımlanamazlığı Sorunu..... 59  
(The Problem Of Un-Definability Of God From The Viewpoint Of Classical  
Logic -With Reference To al-Ghazali and Ibn Rushd-)

**Adnan KOŞUM**

İslâm Aile Hukuku Normlarının Türk (Aile) Kültürüne Yansıması ..... 83  
(The Reflection Of Islamic Family Law Norms On The Turkish (Family)  
Culture)

**Yasin PİŞGİN**

Kur'an'a Göre Akıl-Gayb İlişkisi Bağlamında Mana Yönünden Müteşabih  
Ayetlerin Tevili Meselesi.....105  
(Exegesis of Spiritual Mutashabih Verses in The context of Relationship  
Between Intellect and Unknown World According to Qur'an)

**Aşır ÖRENÇ**

Kütüb-i Sitte Hadisleri Özelinde Şeytan, Mahiyeti Ve Yaratılışı .....137  
(The Entity and Creation of The Devil (Shaitan) in the Context of Kutub-i Sitte  
Hadiths)

**Mürüvet HARMAN**

Başlangıcından 17. Yüzyıla Kadar İslam Minyatür Sanatında Bazı Cehennem Tasvirlerinin İkonografisi .....173  
(The Iconography of Some Descriptions of Hell from The Beginning to the 17.th Century in Islamic Miniature Art)

**Nevin KARABELA - Gül ŞEN**

İmîlî Nasrullah'ın Kısa Hikâyeciliği.....197  
(Narrative Stile of İmîlî Nasrullah)

**Azize UYGUN**

Yazılı Büyü Olarak Muska: Kenzü'l-Havâs Örneği.....211  
(Amulet Examples as Written Magic in Kenzu'l-Khavâs)

**KİTAP TANITIMLARI/BOOK REVIEWS**

**Hülya ALTUNYA**

Ahlâk Bildirgelerine Dönüşen Masallara Bir Örnek: Güçlükten Kolaylığa Kederden Sevince .....237

## HOW JUDGEMENTS ARE TO BE JUSTIFIED REMAINS A FAIR QUESTION<sup>1</sup>

I. Latif HACINEBİOĞLU\*

### Abstract

This paper deals with the importance of logical analysis for establishing our judgments of “justified beliefs” for deciding on truth values in reasoning. Primarily thought developing processes for justification has been analysed through establishing ground discussions for propositions and syllogism. I analyse structures of judgements which are established on analysis of Truth-claims. Conceptual processes are essential part of this critique of justification for truth-values. Also epistemic preferences grounds conviction, assurance, acceptance, assumption, decision, and belief for validity and coherency.

**Key words:** Judgments, Belief, Truth-claims, Justifications, Epistemic Justification,

---

\* Associate Prof. Dr., Suleyman Demirel University, Turkey

<sup>1</sup> Early thoughts of the some part of this paper has been presented and discussed at Oxford University, Merton College, British Society of Philosophy of Religion (BSPR) Biannual Conference 26-29 August 2010 Oxford, and Law and Religion Scholars Network Annual Conference (LARSN) 17 May 2011 Cardiff, during the funding of TUBITAK 2219 project.

## YARGILARIN NASIL HAKLILANACAĞI DOĞRU BİR SORU OLARAK KALMAKTADIR

### Özet

Bu makalede yargıların dayandığı temel unsurlar ve ilkeler üzerinden önerme ve argumanlarda tutarlılık, geçerlilik ve gerçeklik tartışmalarının haklılama için dayandığı unsurlar üzerinde durulmaktadır. Doğruluk değerlendirmelerinin dayandığı yargılar ele alınırken, kavramsal süreçlerin bu süreçteki eleştirel yeri tartışılmış, epistemik yargılamaların kabuller, inançlar, zanlar, tasdiklerin geçerlilik ve tutarlıkla olan ilişkileri üzerindeki problemler tartışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Yargılar, Kabuller, Doğruluk iddiaları, Haklılama, Epistemik Yargılama

### The Thought Processes for Justification

Logical analysis for establishing our judgments of “justified beliefs” for deciding what is true, and what is not are very crucial for thought developing. Considering that all our thoughts somehow are part of our justification process which requires involvements of various levels of mind attitudes like conviction, assurance, acceptance, assumption, decision, and belief. The believed judgements are results of final stage of our decisions in mind but the decision making processes on this justification varies on various epistemic grounds. Awareness of those epistemic grounds would allow a clear understanding of asserted arguments. Techniques of logical analyses are there to inquire what are verified grounds for those judgments as evidential and satisfactory justifications for epistemic preferences. For any rational thought it is important to inquire how argumentations rely on judgements about “truth” and “falsity” on which is ascribed as forms or frames of thinking on certain claims and values (Hintikka 1987, pp.211-238). This will demonstrate that how the formation of the thoughts as structure of epistemic judgements can be analysed in rational spheres. Logical analysis is to decide what is right what is wrong in argument in order to find out what are the certain epistemic preferences which produce that argument in whole. I.Copi identifies an argument that “an argument may be defined as any group of propositions of which one is claimed to follow from the others, which are regarded as supplying evidence for the truth of that one” (Copi, 1967, p.3). How one knows that the argument he believes is “true” and how one is certain about what he knows is “truth”? It is justifying epistemic structure and preferences in establishing arguments such as opting statements to define concepts or realisation of preferences to form an argument in formal or informal ways. Epistemic justification is analysis of whole process of thought production



which involves not only in premises and conclusion but also whole dependences of argument such as concepts and larger family of arguments.

### 1. Truth Claims

In order to reach evaluations of ideas, the process of epistemic justification of thoughts are analysed in truth-claims and truth-claims in which producing concepts of argument. Those truth claims are formed or, produced or, made by epistemic preferences. In the search of validity of thoughts, epistemic preferences can be perceived through ontological and epistemological interpretations on various areas such as metaphysical, ethical, aesthetical, legal, political, and other types of propositions. Propositions are primary elements as nucleus of thoughts to analyse the structure of any process of justification of thoughts.

For realisation of any validity of justification of truth-claims, ground beliefs and utilisation of concepts are key elements to produce propositions for arguments. Then those arguments are shared, promoted or disputed even refuted dialectically with various forms like modus pollens, modus tollens, and with like syllogistic forms enthymeme, paradox, dilemma and etc. (Daor, 1978). However it is so complicated to analyse its epistemic justification, truth seekers are attracted to find out what really lies behind or under that particular argumentation. In the course of civilisations, one may realise that there are certain ideas and thoughts frame the discourse of that particular civilisation within certain time and space. Any civilisation has its own characteristics about producing statements on their value-judgements and framework how they work their argumentation through epistemic justifications out. It might sound here – contrary to my intention- it suggests that non-universal epistemic justification have some kind of pluralistic value-judgments, but rather it is suggested here that there are various ways to emphasis claims on epistemic justification regardless they are accepting a common epistemic justifications or not.

Arguably, religion, philosophy and science aim to reach and define “truth” (Walbridge 2011) through justification of thought on their own accord. But do they have complete and separate epistemologies and methodologies which might use different epistemic justifications and then this might form a different propositional structure that might lead different conclusions? In fact religious, philosophical and scientific propositions are derived or produced from a larger picture of thought producing a mechanism which they all belong to it in human mind. This larger Picture could be foci of basic beliefs and assertions. Basic beliefs and ground beliefs in epistemic preferences to produce ideas and thoughts which are mainly inter-knitted. From various subject matters of ontology, epistemology and methodology to ethical, legal, metaphysical, moral, aesthetical and similar kind of propositions can or more likely should logically stand supporting each other in consistency with one’s own thought processes to

reach sound argumentations. That will demonstrate that how the formation of the thoughts as structure of epistemic judgements can be analysed in a more rational spheres without being bias against other spheres and sources of truth-value justifications like perceptions, senses or other effects of formation of thought.

Those justifications of truth-values are discussed in various approaches like, foundationalist, coherentist, reliabilistic theories. Foundationalist theories argues for the ground beliefs and assertions for truth-value of argument has to be primarily established. Coherentist theorises argues importance of value for not only the form of the assetions but also the content of an assetion must have consistent truth-value throughout the argument. Also, It becomes an important issue in reliabilistic theories that inter-dependence of premises and conclusion should rely in a more concrete, realistic, in and justifiable scheme. Then, there must be also justification on inferential justification, evidential justification, sense-data justification, intuitionistic preference, sensation experience, and supervenience relations. For example, supervenience argument is to infer “the possibility of nondoxastic justification from the claim that epistemic properties supervene on nonepistemic properties” (Lyons 2009, p.26). Doxastic beliefs can be derived through justified or unjustified assertions but still justify truth-value of statement. Doxastic belief itself as basic belief could justify other statements to be established over them (Wansing 2006, p.201). Perceptions also play very important role to demonstrate roots of rational value of truth-values. Perceptions are also one of epistemic principles of justification of thought in conjunction with their thorough possibilities of falsifiability.

In rational and logical discussions, I would argue that the contradiction of thoughts and ideas are mainly based on differences of epistemic justifications of propositions. Epistemic principles or other preferences of thoughts grounds for justification for contradiction of thoughts in order to reach “truth”. For instance, philosophy aims to reach and define “truth” on its accord which is rooted in historical epistemic discussions (Stump, 1989). In general framework produce all other philosophical propositions, inductions and deductions on that grounded epistemic justifications. In fact, that is to say that propositions are derived or produced from a larger picture of thought. This larger picture have important similarities to produce epistemic preferences to establish other ideas and thoughts.

When one believes what exactly is the “reality” for him to establish ground of his own or shared ideas, then any argumentation can be clearly built upon this ground for justification (Daor 1978). Possible commonality on those grounds gives a possible agreement for argumentations in judgements. Moreover, agreement on particular conceptualisation does not necessarily bring about same conclusion as true assertions, however it is very important to use same terms for same concepts in mutual understandings. Deriving different

conclusions from same premises are putting assertions at stake to argue who is reaching to a valid conclusion through valid justifications. Valid conclusion will be believed as true assertion, that is the truth (Kirwan 1978, p.95). There is a possibility of having universal concepts for everybody, amongst many examples, such as justice and truth. But it is always the matter what does one mean and understand by those terms. There is always a possibility of distorting truth-values of statements for use and abuse of concepts for establishing argument.

Human beings are not just rational beings as Aristotle would not like to compromise over the very idea. But in human experience it is clear that man judge truth-values not only rational but also emotional levels. Although emotional feelings easily turn to be blurred or clear judgments of its own kind, then they become part of decision making process. When one like or dislike, hate or love, those feelings are part of justification process even they might be counted not rationally justified. Obviously, it has to be taken consideration that while emotional feelings easily escape from rational justification and boundaries of logic, judgments of any kind are to be analysed same epistemic grounds to be consistent to reach truth. The problem is that emotional acceptance of assertions can overcome validity of logical frame. From logical point of view, it seems problematic to overcome emotional attitudes of thought over logical ones. Emotions are hard to hold for accountability for rational analysis, but epistemic analysis of assertions requires getting hold of them in consistent manner to recall them in justification of thought. As it can be experienced, when emotions are confused, it causes difficulty to keep up rational justifications on consistent epistemic justifications. Notwithstanding, the examples of this can be given through usage of certain concepts which many people would not disregard but unfulfill the “real meaning” of the concepts for validity of arguments on justifications. But, concepts like democracy, human rights and justice seems to be more problematic than ever as they are welcomed by many but failed to come to fill and fulfil same assertions in those definitions of concepts. In following, I will emphasis more on importance of usage of conceptual process in justificaion of valid argumentations.

## **2. Conceptual Processes**

In a particular thought production process, logic and language is utilised for producing certain understandings of argumentations (Stump 1989) about - for example – certain terms and concepts such as democracy and human rights which is formed in which that certain justifications on the basis of preferred or believed truth-values. It sometimes becomes confusing in different judgments on and about assertions of argumentations and their practical interpretations in social affairs and public sphere. Judgements are part of our daily life along with theoretical evaluations (MacCormick 1978, pp.32-37). Justifications rely on our judgments of epistemic preferences. Therefore an understanding of any thought

should go back to analysis of its roots in those epistemic preferences to built up a conceptual framework.

Argumentations for discussions about certain concepts and terms require primarily common understanding of those concepts in order to pursue any meaningful argumentation on a common basis of logical analysis for epistemic preferences (Alex 2010a, p. 96). Meanwhile, general concepts like religious, philosophical, scientific concepts or social, legal, moral, and many more types of specific concepts are utilised in same sort of structure of logical analyses in mind. One asserts a true statement on the basis of his judgement of certain justification of his epistemic grounds which produce and affect the whole process of thought for one to believe that is true knowledge. Thus, one may follow from this aspect how a thought is produced in that particular way rather than any other one.

Thoughts are product of our minds to be uttered with language (Abed, 1991). Seeking truth in reality uses language as a tool for producing propositions (Gyekye, 1979). Truth of reality and reality of truth can be expressed in sentences as propositions. Propositions are primary elements as nucleus of thoughts in order to analyse the structure of any process of justification of thoughts. Whether truth can be found, understood and reached is aim of justification to discover reality. Although truth can be described and named according to its features like factual truth, logical truth, necessary truth etc., it is important to express it in language within its unique entity (Gaskin 2008, p.60). While it is being formed in mind and expressed as a proposition, then whole process becomes as an issue of epistemology. That is to say that any proposition which has truth-value within true-false scale, it requires epistemic justification for this process and result. Then this almost touches every proposition which needs to be presented as reasonable and sensible assertions.

In the history of classical education, training starts with language and logic which are essential means for establishing any thought. It has been suggested that any science of thought and reasonable thinking starts with a solid knowledge of language and logic (majority of treatises on logic emphasis that points from Aristotle to Farabi, Ibn Sina, to and up to modern ages) (Abed 1991). Both subject areas are interactive mind tools which allow instructing and flourishing any ideas, opinions and views (Adamson 1911). Establishing any of them for the structured thoughts which are relied and flourished through logic and language requires being part of logical analysis to express what is believed to be true. Logic is to ask for the concepts and to structure assertions and then to put them in argumentations and finally find an answer for its truth-value. As H. Cairns puts it, 'logic aims at a statement of the necessary conditions for the formulation of true propositions (1980, p.13). Finding truth in logical terms may mean that a search for a consistency and validity of the assertions for the coherent conclusions in its utilised area. This process is expressed through any

given language. As a matter of fact that in order to achieve a valid logical conclusion there is a long and thorough process in thought. In this case, there are two stages. One is preparation of concepts for propositions to become logical assertions and then second and final stage is to reach a justification of truth of statement. In Arabic logic, they are called *tasawwurat* and *tasdikat* respectively. To run a proper discussion, two stages are required properly analysed epistemic grounds. Burhan as epistemically and conceptually analysed and justified arguments are believed to be true arguments for true judgements of statements with correct usage of concepts.

As one of the important stage of thought process, conceptual analysis urges to certain understanding of proper usage of concepts which are variably and widely used in various contexts. Therefore it is a live discussion whether universal or conjectural usage of concepts conflicts in various language and given contexts. But this does not require concrete unity of usage of concepts for argumentations during conceptual analysis. How any language runs production of concepts for truth value of judgements is far more complex than language on its own. Alex argues for that 'language-systems and systems of concepts cannot have truth-value, truth can only be established in respect of statements and the reasoning put forward to substantiate them' (2010a, p.114). Furthermore, hypothetically while one may think that various languages of nations, civilisations and different spheres of thought at any given time and space might have exactly same concepts, he might be puzzled that differences in utterance are not only in the usage of different terms of same concepts. Evenmore, A.Berger writes "if a term signifies a property that is intrinsic in one theory, but not in another theory, we say that the term expresses different concepts when used in different theories" (2002, p.39). I argue that one cannot be fulfilled for any rational justification of thought through only conceptual analysis in argumentation, but there is a need for a complex and thorough analysis for basis and results of premises and conclusions, separately and together at the same time. On the other hand, arguably, in this case one has to consider that conceptualisation does rely on very complex processes and structures which are deeply related to preferences in thought processes. It has personal, social, political etc. along with more universal sides of this input in which producing argumentations are rooted in them. Thus, justification of thought processes are sought and analysed not only in argument structures but also fragments of the premises and conclusions.

### **3. Epistemic Processes**

Epistemic justification is a certain rational process to seek the roots of how one decides what is true or not. Truth and falsity are values of any meaningful proposition as a decision which is formed by assertion. These truth-values can be thought as a result of any thought processes which are sometimes quite complicated to ponder and concentrate (Bronn, 1998, pp.81-95). To decide

which proposition is true or not, rely on epistemic preferences which leads that decision. One's own epistemic justification in relation to a particular proposition is derived from various related thought processes. In fact, epistemic justification can be counted as a proposition 'production base' which all our thoughts are flourished and packed up there before final stage of being a proposition which appears with the tool of language. Moreover, any proposition keeps its roots and existence embedded in epistemic justification. If one may think that any analysis of a proposition requires two stages, one stage is a production process of a proposition and then the stage just after it is uttered. Both stages are inseparable than each other. Justification of thoughts is a constant job in mind for any consciously made proposition; although there are times sub-conscious might produce a proposition on previous epistemic justifications (Grayling, 1982). Arguably unconsciously or non-consciously made propositions should not be exempt entirely from this process. What I mean by this, that is the individual, cultural, social or historical thinking habits or thought attitudes effect justification of thoughts which are not necessarily epistemically justifiable. Therefore, it became essential for any proposition how and why it depends on that particular justification on epistemic grounds.

In fact epistemic justification is not only run by rational means but also all personal decision making tools throughout that thought process which might sometimes include non-rational or irrational input. Amongst many of those tools, cumulative consequence of ideas, opinions and views which were assumed or believed to be true produce their related propositions in accordance with them. Those thought processes is to know something is true and know why it is true does have direct inner-connection to know why it is not false. Analysing any sort of propositions in this sense depends on their truth-values which oblige us to explain targeted meanings in those assertions (Daor 1978). Whilst decision making processes are creating these assertions, meaningful and sensible understanding what is true or false requires certain realisation why one is convinced that it is true on the basis that how he knows what he knows to be true. Thus, there is a need for realisation how much important to grasp sound understanding about the grounds of epistemic references and preferences for justifying truth.

In the emphasis of epistemic preferences some arguments are taken grounded as logically true statements or rather some propositions are believed to be true as factual truth. The range of examples can be given in every field of thought. Since one believes any particular proposition as a true proposition (Hintikka, 1989), it is most reasonable to expect that he acts upon it but even it is not always the case. If one does not believe any given proposition as true proposition, it is also reasonable to expect not to be acted upon it. If one believes "fire burns", rational attitude is expected upon it. Belief state is the state of cumulation of epistemic preferences and justified or unjustified propositions in

argumentation (Brown 1986, pp. 357-378), Thus any proposition which is believed to be true does not only logically require to be examined in its roots epistemically but also there is a urge to realisation of truth-values which are implanted in actions (not necessarily ethical or behavioral meant here) that are to be traced backed through in thought process for epistemic justification. Socratic dilemma is always there why one does act upon a false action if he had known it is false. Socrates' answer is simple: because he does not know that it is false. Epistemic justification is a fine evaluation of propositions for analysing, composing and differentiation of thoughts right from the beginning in mind and language. Attempt to know truth is life-time effort. Lack of epistemic justifications suggests unwillingness to what really truth is all about, that would mean that rushing to escape from an essential mind process. Notwithstanding that if epistemic justification is sought by any intellectual purposes, the target would lead to find out why that proposition is formed in that way or another. Because, only a proposition is believed to be true might be able to produce any valid and sound argument unless there is purposeful mistake (Copi 1995).

Amongst those propositions some of them seen more important than the others by individuals, however any given civilisation emphasises on what are the important propositions (Daor 1978). That so called "important propositions" creates some other related proposition to structure a thought which is based on the process of judgements. It seems to me that is the cracking point how different cultures and civilisations produces their own identities in their claims (Gutas, 1998). In order to reach evaluations of those ideas, views and opinions which are expressed in propositions, a process of epistemic justification of thoughts are analysed in truth claims. Those truth claims are formed or, produced or, made by epistemic preferences. Epistemic preferences in this point demonstrate what our rational priorities in our best of intellectual capacity. It seems plausible to argue that the conflict of thoughts is mainly based on different grounds of epistemic justifications of religious and philosophical propositions. What are the epistemic principles or preferences of thoughts define the frame of conflict of thoughts in way to reach "truth".

In the search of validity of thoughts for the sake of truth, as long as epistemic preferences are analysed, perceived and understood through ontological and epistemological interpretations in various areas such as metaphysical, moral, aesthetical, legal propositions and so forth, rational position will continue not to cease. Moreover any epistemically preferred divine rooted proposition rules out and over-rides other propositions for a believer who is convinced that is the truth over other epistemic justifications (Gwynne 2004). That is huge and very lively debate between sacred and humane assertions which gives me very little space to look upon it here. In fact all these propositions need to be carefully analysed within a framework of consistency for compatibility of proposition with ones epistemic justification to keep

intellectual reliability. In decision making processes of thought, higher “authority” to decide what to decide, how to know what to know- whatever it might be- is influential to make epistemic preferences to define “truth”. One might seek theoretical and methodical structures to analyse epistemic judgements which might influence either personal or common interpretations, and their practical applications in public spheres. How people should treat different religious, philosophical and scientific preferences is important to evaluate various dynamics of thoughts in terms of epistemic logic.

It is essential to discover fallacies in epistemic justifications. An example of distortion of valid epistemic justification can be found in logical fallacies of authority and popularity. In the history of thought, there are various ideas and thoughts justify thoughts in particular discourse within specific time and space. Any school of thought has its own characteristics about producing statements about value-judgements along with certain usage of concepts. As a matter of fact that, a certain school of thought is based on those truth-value of those judgements. That is what makes it as a specific school of thought. Therefore differences of those assertion and fallacies in them are related to differences of epistemic preferences.

Realisation process of truth-value and avoiding logical fallacies become possible epistemically justify whole process of argument (Hintikka 1987, pp.211-238). In decision making processes of thought, higher authority, popularity of thought, personal expectations and other types of logical fallacies might be influential to make epistemic preferences as much as personal decisions to define “reality” or “truth”. In fact, those roots and practice of fallacies of justifying assertions and arguments without logical and rational ground oppose aim and purpose of epistemic justification. One might seek theoretical and methodical structures to analyse epistemic judgements in personal level and their interpretations and applications in public spheres to sketch logical fallacies in argumentations (Weston 1992). How people should treat different preferences of epistemic justification is important to evaluate various dynamics of thoughts in terms of epistemic logic.

### **Conclusion**

It is emphasised in this paper on the importance of the processes of rational thought in argumentation in conjunction with its truth-values and their conceptual and epistemic processes that is vital for any argumentation. In thought processes, validity of argumentations rely on the consistency of the whole part of the argument. Truth values are base and ground for establishing judgements to frame correct usage of epistemic preferences and concepts in order to produce valid argumentation. In various ways of reasoning, justification discovers a realisation of connection of arguments to truth. Epistemic and conceptual analysis demonstrate complexity of judgments. Judgements either



justified or -supposedly- unjustified are involved every single step and stage of the argument as belief state. The aim of logic is to discover truth value of any argumentation which justifies what argued for or against is valid, consistent and sound on justified epistemic roots and correct usage of concepts. Without any epistemic justification and conceptual analysis, justification of judgement cannot be fulfilled. Therefore how judgements are justified remains active process of discovering, realising and controlling of epistemic preferences and careful production and utilisation of concepts for establishing logical argumentation.

#### BIBLIOGRAPHY

ABED, Shukri B. (1991), *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfarabi*, SUNY Press, Albany.

ABERDEIN, Andrew (2007), “The Informal Logic and Mathematical Proof”, *Perspectives on Mathematical Practices*, B. Van Kerkhove, J.P. Van Bendegem (ed.), Springer, Netherlands.

ADAMSON, Robert (1911), *A Short History of Logic*, William Blackwood& Sons, Edinburgh.

ALEX, Robert (2010a). *The Argument from Injustice: A Reply to Legal Positivism*. Oxford University Press, Oxford.

ALEX, Robert (2010b). *A Theory of Legal Argumentation: The Theory of Rational Discourse as Theory of Legal Justification*. Tr. R.Adler & N. MacCormick, Oxford University Press, Oxford.

BARNES, Jonathan (2008), *Truths, etc.* OUP: Oxford.

BERGER, Alan (2009), *Terms and Truth*, The MIT Press, Massachuset.

BRONN, Carl (1998), “Applying Epistemic Logic and Evidential Theory to Strategic Arguments”, *Strategic Management Journal*, Vol. 19: 81–95.

BROWN, Curtis (1986), “What is a Belief State?”, *Midwest Studies in Philosophy*, 10: 357–378.

CAIRNS, Huntington (1980), *Legal Philosophy from Plato to Hegel*. Greenwood Press, Connecticut.

COPI, Irving M. (1967), *Symbolic Logic*, Macmillan, New York.

COPI, Irving M. ve Keith Burgess-Jackson (1995), *Informal Logic*, (3. edition), Prentice Hall, New Jersey.

DAOR, Dan (1978), "Modes of Argument", *Philosophy East/Philosophy West: A Critical Comparison of Indian, Chinese, Islamic and European Philosophy*, B. Scharftein, I. Alon, S. Biderman, Basil Blackwell, Oxford.

GASKIN, Richard (2008), *The Unity of the Proposition*. OUP: Oxford.

GRAYLING, Anthony C. (1982), *An Introduction to Philosophical Logic*, The Harvester Press, Sussex.

GUTAS, Dimitri (1998), *Greek Thought, Arabic Culture*, Routledge, London.

GWYNNE, Rosalind Ward (2004), *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning in Qur'an: God's Argument*, RoutledgeCurzon, London.

GYEKYE, Kwame (1979), *Arabic Logic: Ibn Tayyib's Commentary on Porphyrs's Eisagoge*, SUNY Press, Albany.

HINTIKKA, Jaakko (1987), "The Fallacy of Fallacies", *Argumentation*, 1: 211–238.

HINTIKKA, Jaakko (1989), "The Role of Logic in Argumentation", *The Monist*, 72: 3–24.

HINTIKKA, Jaakko (2001), "Is Logic the Key to All Good Reasoning?", *Argumentation*, 15: 35–57.

KIRWAN, Christopher (1978), *Logic and Argument*, Duckwort: London.

LYONS, Jack (2009), *Perception and Basic Beliefs: Zombies, Moduels, and the Problem of The External World*. OUP: Oxford.

MACCORMICK, Neil (1978). *Legal Reasoning and Legal Theory*. Clarendon Press, Oxford.

STUMP, Eleonore (1989), *Dialectic and Its Place in the Development of Medieval Logic*, Cornell University Press, Ithaca.

WALBRIDGE, John (2011), *God and Logic in Islam: The Caliphate of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge.

WANSING, Heinrich (2006), "Doxastic Decisions, Epistemic Justification, and the Logic of Agency", *Philosophical Studies*, 128: 201-207.

WESTON, Anthony (1992), *A Rule Book for Arguments*, Hackett Pub., Cambridge.

## GENÇLERDE NORMATİF, POPÜLER VE PARANORMAL İNANÇLAR ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA: SDÜ ÖRNEĞİ

İlhan TOPUZ\*

### Özet

Doğuştan inanmaya yatkın olarak dünyaya gelen insanoğlu, tarihin her döneminde huzur ve güven duymak için bir şeylere inanmıştır. Bu araştırmada, Süleyman Demirel Üniversitesi'nden seçilen örneklem grubunu oluşturan gençlerin normatif, popüler ve paranormal inanışları incelenmiştir.

**Anahtar kelimeler:** İnanç, Normatif İnanç, Popüler İnanç, Geleneksel Paranormal İnanç, Klasik Paranormal İnanç

## A RESEARCH ON THE NORMATİVE, POPULAR & PARANORMAL BELİEFS OF YOUTH: SDU CASE

### Abstract

Mankind, comes to the World, as predisposed to believe congenitally, has always believed in something, in order to be in peace and security, in every period of history. In this study, beliefs of a group of college students, selected from Süleyman Demirel University, were investigated in terms of the normatif, popular and paranormal aspects.

**Keywords:** Belief, Normatif Belief, Popular Belief and Traditional Paranormal Belief, Classic Paranormal Belief

---

\* Yrd.Doç.Dr. SDÜ İlahiyat Fakültesi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü

## Giriş

Tarihin bütün devirlerinde, insanlar huzur ve güven bulmak için bir dine inanmışlardır. Ancak, her toplumun dini inancı, kültürel özelliklerine göre farklılıklar göstermektedir. Bütün inanışların ortak noktası ise, insan ruhunun derinliklerindeki, kendisinin ve evrenin yaratıcısını bilmek için hissettiği araştırma isteğidir<sup>1</sup>. Bu araştırma isteği, insanın doğasında var olan psikolojik bir olgudur ve inanmaya yatkınlık olarak ifade edilmektedir<sup>2</sup>.

İnanmaya yatkınlık ile doğan insan, içinde doğduğu kültürdeki inanışları, psiko-sosyal etkileşim sonucunda benimser, içselleştirir ve uygular. Bunun sonucunda da, belirli inançları uygulama biçimi olan bir dindarlık tarzını ortaya koyar. Dindarlık, insanın ortaya koyduğu dini tutum, deneyim ve davranış biçimlerini ifade eden, dini inanç, dini bilgi, dini tecrübe/duygu, dini davranış (ibadet) ve etki gibi boyutları olan bir olgu olarak anlaşılmaktadır<sup>3</sup>.

Toplum bireye, hazır inanç ve davranış kalıpları sunmaktadır. Birey gelişim süreci içinde, özellikle ergenlik döneminde, bu hazır inanç ve davranış kalıplarından kendisine uygun gördüklerini benimser ve uygular. Yani, insanın doğuştan getirdiği inanma ve dine yatkınlık özelliği, içinde doğup büyüdüğü sosyo-kültürel ve psiko-sosyal ortamda şekillenmektedir<sup>4</sup>. Kişisel özellikler ile

---

<sup>1</sup> Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996, s. 113; Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002, ss.20-22; Faruk Karaca, *Din Psikolojisi*, Eser Ofset Matbaacılık, Trabzon, 2011, s.159; Hasan Kayıklık, "Değişen Dünyada Birey, Din ve Dindarlık", *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi* (Ed.Ünver Günay ve Celaledin Çelik), Karahan Kitapevi, Adana, 2006, s.157.

<sup>2</sup> Ünver Günay, "Dindarlığın Sosyolojisi", *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi* (Ed.Ünver Günay ve Celaledin Çelik), Karahan Kitapevi, Adana, 2006, s.20.

<sup>3</sup> Hz. Muhammed (SAV), "Her çocuk fitrat üzere doğar. Çocuğu, ebeveyni Müslüman, Hıristiyan, Yahudi, Mecusi .vs. yapar"<sup>3</sup>, demiştir. İbrahim Canan, *Hadis Ansiklopedisi* (Kütüb-i Sitte), İstanbul, Akçağ Yayınevi, 1993, Cilt 7, s.34; Hâbil Şentürk, *Din Psikolojisine Giriş*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010, ss.63-77; Hasan Kayıklık, a.g.m.,s.159.

<sup>4</sup> Şentürk, a.g.e.,2010, ss.165-168.

sosyo-kültürel özelliklerin etkileşimi dini gelişimin yönü belirlenmekte ve farklı dindarlık tipolojileri görülmektedir<sup>5</sup>.

Toplumsal alanda yaşatılan ve bireyler tarafından tecrübe edilen din/dindarlık biçimleri, hem dini bilginin özgün epistemolojik unsurlarına, hem de toplumun alışlagelen dini olan/olmayan uygulamalarına bazen paralellik göstermekte, bazen de farklı boyut ve derecelerde yansıyabilmektedir. Bu açıdan bakıldığında, bireylerin dini yöneliminde, yönelim objesi olarak belirlenen unsurlar farklılaşabilmektedir. Kaynağı itibariyle kitabî bilgiye dayalı normatif dini yönelim<sup>6</sup> ve halk arasında yaygın, itibar gören ve alışlagelmiş uygulamalara bağlı dini yönelim ise popüler dini yönelim<sup>7</sup> olarak isimlendirilmektedir.

Ayrıca günümüzde, belirsizlikten kurtulma, geleceği bilme arzusu, güvende olma isteği, çaresizlik ve korku duygularıyla insanlar değişik inançlara yönelebilmektedirler<sup>8</sup>. Büyü, yıldız falları, burçlar, medyumluk ve gelecek olayları tahmin etme, düşünce gücü ile fiziki bir nesneyi doğrudan etkileme, ruhun trans halinde bendenden ayrılışı, ufo ve yabancıların dünyayı ziyaret

---

<sup>5</sup> Farklı dindarlık tanımları ve tipolojileri için bkz: Hökeleli, a.g.e., 1996.ss.73-78; Kemaleddin Taş, Üniversite Gençliğinin Dindarlık Kriterleri, Alter Yay., Ankara, 2005, ss.45-69; Veysel Uysal, Dini Tutum, Davranış ve Şahsiyet İlişkisi, Marmara Üniveraitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul,1996; Cemile Zehra Köroğlu, "Türkiye'de Dini hayatın İncelenmesi: Bütüncül Bir Yaklaşım", Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012/2, Cilt 1, Sayı 2, ss.82-102; Kemaleddin Taş, "Dindarlığın Kriterleri Üzerine Tipolojik Bir Araştırma", Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi (Ed. Ünver Günay ve Celaleddin Çelik), Karahan Kitapevi, Adana, 2006, ss.175-206; Zeki Arslantürk, Dindarlığın Bağımsız Değişkenleri, Dindarlık Olgusu (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri), Kurav Yayınları, İstanbul, 2004, s. 239; Murat Yıldız, "Dindarlığın Tanımı ve Boyutları Üzerine Psikolojik Bir Çalışma", Tabula Rasa, Sayı: 1 (Ocak-Nisan), 2001, s. 23; Ramazan Altıntaş, "Bazı Dindarlık Tipolojilerine Eleştirel Bir Yaklaşım-Mevlana Örneği", Uluslararası Mevlana Ve Mevlevilik Sempozyumu Bildirileri-II, Şanlıurfa, 2007.

<sup>6</sup> Günay, Din Sosyolojisi, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, ss. 520-521; Yakup Coştu, , "Dine Normatif ve Popüler Yaklaşım: "Bir Dini Yönelim Ölçeği Denemesi", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 8, Sayı: 15, 2009, ss.119-139.

<sup>7</sup> Mustafa Arslan, Türk Popüler Dindarlığı (Çorum Örneği), DEM Yayınları, İstanbul, 2004, ss.53-67.

<sup>8</sup> Ali Köse ve Ali Ayten, "Bâtıl İnanç ve Davranışlar Üzerine Psiko-sosyolojik Bir Analiz", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, Cilt IX, sayı: 3, 2009, ss.45-70.

etmeleri, kara kedi görmenin uğursuzluğu gibi inançlar bu tür inançlardandır. Bu inançlar, paranormal inançlar olarak değerlendirilmektedirler<sup>9</sup>.

Bu çalışmada, toplumun bireylere sunduğu hazır inanç ve davranış kalıpları karşısında, gençlerin (dini) yönelimleri incelenmiştir. Özellikle, ergenlik döneminde bireylerin yeni anlam arayışlarının<sup>10</sup>, ilk yetişkinlik döneminde nasıl çözümlendiği<sup>11</sup>, buna bağlı olarak 18-28 yaş dönemindeki bireylerin normatif ve popüler inançları ile paranormal inançları, cinsiyet, yaş, fakülte, sınıf seviyeleri ve gelir düzeyleri açısından incelenmiştir.

### **Normatif Dini Yönelim (Normatif Dindarlık)**

Din, psiko-sosyal, kültürel veya toplumsal alanda, semboller, değerler, imgeler yoluyla kendini göstermektedir. Dini semboller, değerler ve imgelerle bireylerin etkileşimi, dini tutumların oluşmasını sağlamaktadır<sup>12</sup>. Din ile ilgili tutumlar, ergenlik döneminde yeni kimlik ve anlam arayışları sonucunda belirginleşmekte, gençlik ve yetişkinlik dönemleri boyunca da netlik kazanmaktadır<sup>13</sup>.

Toplumsal alanda yaşatılan ve bireyler tarafından tecrübe edilen din/dindarlık biçimlerinden, dini bilginin özgün epistemolojik unsurlarına uygun olarak geliştirilen olumlu dini tutumlar, yani, kaynağı itibarıyla kitabî bilgiye dayalı dini yönelim, normatif dini yönelim olarak isimlendirilmektedir. Burada,

<sup>9</sup> Mustafa Arslan, "Paranormal İnanç Ölçeğinin Türkçe Versiyonunun Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", İnönü Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Güz 2010/1(2), 23-40; Yusuf Çakar, Gizli İlimler, Yedirenk Yayınları, İstanbul, 2005; Nihal Aladar, "Büyüsel İşlemler Üzerine Bir Din Sosyolojisi Araştırması (Malatya Örneği)", Fırat Üniv. Sosyal Bil. Enst. Felsefe ve Din Bil. Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı (Yayınlanmamış Yüksek lisans Tezi), Elazığ, 2009.

<sup>10</sup> Gençlerdeki anlam arayışı ve kimlik kazanmadaki dinin rolü için bkz: Hayati Hökelekli, "Gençlik ve Din", Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi (Ed. H.Hökelekli), DEM Yayınları, İstanbul, 2006, ss.9-31.

<sup>11</sup> Hayati Hökelekli, "Dini Kişiliğin Kuruluşunda İradenin Rolü", Diyanet İlmi Dergi, Ank.-1985, C.XXI, S.2, sh.27.; Habil Şentürk, "Dini Gelişim Psikolojisi", Diyanet İlmi Dergi, Cilt 31, sayı 4, 1995, s.73; Mustafa Koç, "Gelişim ve Din Psikolojisi Açısından Ergenlik Dönemi", Ekev Akademi Dergisi Yıl 7, Sayı 15 (Bahar 2003), s.128-129

<sup>12</sup> Fazlı Arabacı, "Türkiye'de Dini Sosyalleşmenin Temel Etkenleri", Dini Araştırmalar, 2003, c. 6. sayı: 16, s. 44.

<sup>13</sup> Hüseyin Certel, Din Psikolojisi, Tuğra Ofset, Isparta, 2011, ss.216-217

normatif dini yönelimden kastedilen, bireyin dinsel yaşayış biçimini belirleyen öğelerdeki yönelim objesinin, o dinin temel itikâdî, amelî ve ahlakî öğretilerinden oluşmasıdır<sup>14</sup>.

### **Popüler Dini Yönelim (Popüler Dindarlık)**

Toplum kültürü içerisinde dini epistemolojiden bağımsız olarak başlamış ve zamanla toplumun alışkanlıklarıyla bütünleşmiş ve dinin özgün temellerinden uzaklaşmış dini/mistik tarzda uygulamalar ortaya çıkabilmektedir. Halk arasında oldukça yaygın olan nazar, muska, cin çarpması, fal, büyü, türbelerde dilekte bulunma, çaput bağlama gibi hususlar, özü itibariyle dini temele dayanmasalar da, halkın mistik duygularına hitap etmeleri nedeniyle dinsel bir yapı özelliği taşımaktadırlar. Bu tür inanç ve uygulamaları, kitabî bilgiye dayalı dini yönelimden ayırtırmak için “popüler dini yönelim” kavramı kullanılmaktadır<sup>15</sup>.

Günümüz modernleşme sürecinde yaşanan hızlı değişim, aşırı rasyonelleşme ve bireyselleşme, insanların anlam arayışını arttırmaktadır<sup>16</sup>. İnsanlardaki yeni anlam arayışlarına cevap vermek üzere bir takım mistik, büyüsel nitelikli, yeni ve sözdedini hareketler ortaya çıkmaktadır. Genellikle batı kültüründe görülen bu yeni hareketler, küreselleşme ile birlikte Türk toplumunda da anında görülmektedir<sup>17</sup>.

Din ve toplum arasında diyalektik bir ilişki vardır. Bu karşılıklı ilişkide din, topluma etkide bulunduğu gibi, sosyo-kültürel şartlardan da etkilenmektedir<sup>18</sup>. Dini inanç ve uygulamalar, toplumdaki bireylerin ve sosyal grupların algılarına göre farklılaşabilmektedir. Bir değerler sistemi olarak din,

---

<sup>14</sup> Coştu, a.g.m., ss.119-139; Normatif dindarlık ile geleneksel/ilmiyalci dindarlık arasındaki benzerlikler için bkz. Taş, a.g.e., 2005, ss.53-59.

<sup>15</sup> Coştu, a.g.m., s.126.

<sup>16</sup> Hayati Hökeleli, Çocuk, Genç Aile psikolojisi ve Din, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, No 55, İstanbul, 2009, ss.78-82; Aliye Çınar, “Modern Zamanların Değer Arayışı: Varlık-Bilgi-Değer Birliğinin Önemi”, Değerler Eğitimi Dergisi, 4 (11), 2006, ss.53-68; Hasan Kayıklık, a.g.m.,ss.160-163.

<sup>17</sup> Mustafa Arslan, “Değişim Sürecinde Yeni Dindarlık Formları: ”Yeni Çağ” İnanışları Örneği”, Değerler Eğitimi Dergisi, Cilt 4, Sayı 11,2006, ss.9-25.

<sup>18</sup> Mustafa Arslan, “Popüler Dini Yönelimlerin İncelenmesinde Karşılaşılan Güçlükler ve Çözüm Önerileri”, Değerler Eğitimi Dergisi, Cilt 6, No.15, Haziran 2008, ss.9-34.

farklı bireyler ve gruplar tarafından farklı şekillerde algılanmakta, yorumlanmakta ve yaşanmaktadır. Buna bağlı olarak da, bireylerin ve grupların kendilerine has dini yaşayışları ortaya çıkmaktadır<sup>19</sup>. Bu şekilde ortaya çıkan dindarlık, popüler dindarlık olarak tanımlanmaktadır<sup>20</sup>.

Diğer taraftan, sosyo-kültürel farklılaşmanın ve çeşitliliğin bir sonucu olarak ortaya çıkan bazı dini değerler de, popüler din olarak tanımlanmaktadır<sup>21</sup>. Popüler din aynı zamanda, insanlar arasında genel kabul görmüş, kitabî (Hristiyanlık, Yahudilik ya da İslam gibi) dinlerle bir arada yaşayan, kurumsal olmayan inanç, davranış ve törenleri tanımlamada kullanılan bir terimdir<sup>22</sup>.

Sosyo-kültürel farklılaşma ve modernleşmenin ortaya çıkardığı bireyselleşme ve yeni anlam arayışları yanında insanlar, hastalık korkusu veya hastalıktan şifa bulma, kısmet açma, iş bulma, sınavda başarılı olma, önceden bilinemeyen kaza, bela ve diğer felaketlerden kurtulmak amacıyla, cinlere, büyüsel uygulamalara, falcılık ve medyumluk tarzı uygulamalara başvurumaktadırlar<sup>23</sup>. Popüler inanışların bu faydaya yönelik özelliklerinin yanında, “problem çözücü” ve “sorunlar karşısında umut olma” özellikleri nedeniyle günümüzde de var olmaya devam etmektedirler. Günümüzde insanlar, bilgi düzeyleri ne olursa olsun, sağlık sorunları veya başka sorunları için türbe ziyaretleri yapmakta ve türbelere adakta bulunmaktadırlar. Bu tür inanış ve uygulamaların devam etmesinde günümüz iletişim araçlarının da önemi çok fazladır<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> Arslan, a.g.m., 2008, s.11.

<sup>20</sup> Arslan, a.g.m., 2003, s.100.

<sup>21</sup> Arslan, a.g.m., 2008, s.18.

<sup>22</sup> Dictionary of Belief & Religions, R. Goring (Ed.), Wordsworth Reference, Edinburgh: 1995, W & R Chambers Ltd., s.409.

<sup>23</sup> Doğan Kaya, “Tandırnameler”, Millî Folklor,Sayı 14, Yaz 1992, s. 29-30; Sedat Veis Örnek, “Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki”, Atatürk Üniversitesi Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesi Yayınları, sayı 174, 1966, s.16; Ünver Günay, Harun Güngör, a. Vahap Taştan ve Huzeyfe Sayım, Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması-Kayseri Örneği, Erciyes Üniversitesi Yayınları, No 132, Kayseri, 2001, ss.86-87 ve ss.103-113); Arslan, a.g.m., 2003, ss. 101-102.

<sup>24</sup> Detaylı bilgi için bakınız: Ekmel Geçer, “Türk Televizyonlarında 2000-2005 Yılları Arasında Yayınlanan Popüler Kültür Programlarının Medyaya Yansımaları ve Biçimlerinin Psiko-Sosyal Açından Değerlendirilmesi”, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler



Günümüzün sosyo-kültürel sistemleri, gençlerin kendilerini ve dünyayı anlamlandırmalarına yeterince yardımcı olamadığı için gençler, özellikle medyada yer alan popüler inanışların oluşturduğu sosyal hareketlerde en önde yer alabilmektedirler. Böyle bir durumda, gençlerin doğru dini değerlere sahip, uygun kimlik ve kişilik kazanmaları da zorlaşmaktadır<sup>25</sup>.

Türk toplumunun popüler dindarlığının şekillenmesinde, Türklerin İslam dinini kabul etmeden önceki inançları olan Şamanizm, Gök Tanrı inancı, tabiat kuvvetlerine inanma ve atalar kültü etkili olmuştur<sup>26</sup>. Türklerin İslam dinini kabul etmelerinden sonra, bu ilk inanışlar da dini davranışlar üzerinde etkili olmaya devam etmiştir<sup>27</sup>. Günümüzde, toplumumuzdaki popüler dindarlığın özelliklerine bakılacak olursa, bu inançların kökleşmiş ve kalıplaşmış olarak, sadece şekilci, gelenek ve göreneklere göre yaşatılan ve temeli dini bilgilere dayanmayan, ancak dini uygulama olarak bilinen inanışlardan oluşmaktadır<sup>28</sup>.

Halk tarafından temeli dini bilgilere dayandığı varsayılarak yapılan, ancak hiçbir dini temele dayanmayan davranışları, temeli dini bilgiye dayanan

---

Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Din Psikolojisi Bilim Dalı (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2007; Ünver Günay, Din Sosyolojisi, İnsan yayınları, İstanbul, 1998, ss.439-463; Arslan, a.g.m., 2008, ss.27-29; Arslan, a.g.m., 2006, ss.9-24; Sibel Akova, "The Relationship between Superstitions, Metaphors, and Advertising", Journal Academic Marketing Mysticism Online (JAMMO), Vol 3, November 2011, ss. 138-156.

<sup>25</sup> Hökelekli, a.g.e., DEM Yayınları, 2009, ss.72-73; Hayati Hökelekli, Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi, Timaş Yayınları, Aile Eğitimi 15, İstanbul, 2011, ss.157-163; Köse ve Ayten, a.g.m., ss.60-61.

<sup>26</sup> Çeşitli Kültürler için bakınız: CebraİL Göksu, "Gölbaşı Halk Kültüründe Halk İnanışlarının Eski Türk İnançları Bağlamında Değerlendirilmesi", Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, sayı 187, 2010, ss.51-80; Arslan, a.g.e., 2004, ss.299-300.

<sup>27</sup> İbrahim Kafesoğlu, Türk Milli Kültürü, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2000, s.44 ve 308.

<sup>28</sup> Günay, Ünver, Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat, Erzurum Kitaplığı, İstanbul, 1999, s.263; Günay, a.g.e., 1998, ss.515-555; Mustafa Arslan, "Dindarlık Farklılaşması ve Popüler Dindarlık", Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi (Ed.Ünver Günay ve Celaleddin Çelik), Karahan Kitapevi, Adana, 2006, ss.296-300; Arslan, a.g.e., 2004, ss. 133-156.

davranışlardan ayırt etmek amacıyla, “İslam mitolojisi” adı altında bir bilim dalının kurulması önerilmektedir<sup>29</sup>.

### **Paranormal İnançlar**

“Paranormal” kavramı, kurumsal dinlerin prensiplerine aykırı, akıl ve bilimle açıklanamayan<sup>30</sup>, hem fiziksel kanunlara aykırı olarak gerçekleşen, hem de insan kapasitesinin üstünde gerçekleşen olayları ifade etmek amacıyla kullanılmaktadır. “Paranormal inanç” da, bu olaylara inanmayı, bunların varlığını kabul etmeyi ifade eden bir kavram olarak kullanılmaktadır<sup>31</sup>.

Paranormal inançlar çok çeşitliliğe sahiptir. Temel dini öğretilerde yer alan şeytan, melek, cin gibi varlıklardan hayalet, ufo gibi fantastik varlıklara, batıl inançlardan zihin gücüyle nesnelere hareket ettirmeye, uzaktan zihinsel telkin (hipnoz) yoluyla etkileme, trans halinde kehanette bulunma gibi vakalara kadar birçok olay paranormal inançları oluşturmaktadır<sup>32</sup>.

Allah, melek, şeytan, cennet, cehennem, cin, ruhun ölümden sonra varlığını devam ettirmesi, keramet, nazar, Hızır, evliya konularındaki dini inançlar hem normatif, hem de geleneksel (dini) paranormal inançlar olarak değerlendirilmektedir<sup>33</sup>.

Büyü, kara büyü ve büyücülük, yıldız falı, burçlar, medyumluk ve gelecek olayları tahmin etme, düşünce gücü ile fiziki bir nesneyi doğrudan etkileme, ruhun trans halinde bendenden ayrılması, yabancıların dünyayı zaman zaman ziyaret etmeleri, merdiven altından geçme ve kara kedi görmenin

<sup>29</sup> Mustafa Arslan, “Söylem, Mitos ve Tarih: Popüler Dini Literatürde Hz. Muhammed(sav) Tasavvuru –Muhammediye Örneği-, Milet ve Nihal, 6 (1), 2009, ss.195-219

<sup>30</sup> İhsan Dağ, “The Relationships Among Paranormal Beliefs, Locus of Control And Psychopathology in a Turkish College Sample”, Personality and Individual Differences, 26 (1999), ss.723-737; Mustafa Arslan, “Kişilerin Batıl İnanç Kaygı Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi”, Değerler Eğitimi Dergisi, 2 (6), 2004.

<sup>31</sup> Arslan, a.g.m.,2010/ 1(2), ss. 25-26.

<sup>32</sup> Arslan, a.g.m., 2010, s.26.

<sup>33</sup> Arslan, a.g.m., 2010, s.31

uğursuzluğu ile ilgili inançlar klasik paranormal inanç olarak değerlendirilmektedir<sup>34</sup>

İlgili literatür incelendiğinde, paranormal inanç kavramı kullanılmaya başlanmadan önce, bu tür inançlar, genellikle batıl/ hurafe inanç olarak ifade edilmiştir. Dolayısıyla, ülkemizin günümüz literatüründe paranormal inançların batıl inançlar/hurafeler üzerine oluşturulduğu görülmektedir<sup>35</sup>. Çoğu zaman, yanlış bir sebep-sonuç ilişkisine dayanan<sup>36</sup> batıl inançların, duygusal (korku, endişe, öfke, heyecan, sevinç, sürpriz ve merak), bilişsel (algılama, düşünme, hayal etme, hafıza ve dikkat) ve davranışsal (ritüeller ve sembolik davranışlarla) boyutlarının olduğu ifade edilmektedir. İnsanlar bâtil davranışlara genelde zor zamanlarında ve çaresizlik anlarında başvurumaktadırlar<sup>37</sup>.

## Yöntem

### Araştırma Modeli

Gençlerin demografik özellikleri ile normatif, popüler ve paranormal inançları arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışan bu çalışma, ilişkisel analiz tekniğine dayalı, betimsel bir araştırmadır. Bu tür araştırmalar, iki veya daha çok değişken arasındaki ilişkinin derecesini belirlemeyi amaçlayan tarama modelleri olarak tanımlanmaktadır<sup>38</sup>.

---

<sup>34</sup> Klasik dini olmayan paranormal inançların kökeni ve kullanımı konusunda bkz: Faruk Karaca, "Heteredoks İnanç ve Davranışlar Ölçeği Üzerine Bir Deneme", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 25, 2001, ss.145-68; Osman Cilacı, "Büyücülük, Modern Falcılık ve Astroloji", Diyanet İlmî Dergi, Cilt 33, Sayı 4, 1997; Çakar, a.g.e.; Elife Çiftçi, "Kahramanmaraş'ta Büyü ile ilgili Karşılaştırmalı Bir Araştırma", Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst. Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Yayınlanmamış Y. lisans Tezi), Kahramanmaraş, 2007; Aladar, a.g.t.

<sup>35</sup> Popüler ve paranormal inançları ölçmeye yönelik Popüler/Hurafeci Dindarlık tipi için bakınız; Taş, a.g.e., 2005, ss.64-69.

<sup>36</sup> Köse ve Ayten, a.g.m., s.52.

<sup>37</sup> Köse ve Ayten, a.g.m., s.50; Azize Uygun, "Antik Dönem Büyüsel Tedaviler ve Günümüz Örnekleri", SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 27, 2011/2, ss.63-86.

<sup>38</sup> Niyazi Karasar, Araştırmalara Rapor Hazırlama, Nobel Yayınları, 2009.

### **Çalışma Grubu**

Saha araştırmalarında, araştırma problemine uygun araştırma yöntemi tespit edildikten sonra, araştırma evreninin belirlenmesi ve bu evrenden örneklemin seçilmesi gerekmektedir. Evren, bir araştırma ya da gözlem alanına giren obje, olay ve bireylerin tümüne denir. Örnekleme ise, bir evrenin özelliklerine ilişkin bilgileri ya da verileri hesaplanabilir güvenilirlik sınırları içinde verebilen veya temsil edebilen bütünü bir parçasıdır. Araştırmanın evreni üniversite öğrencileri olarak belirlenmiş, örnekleme ise Süleyman Demirel Üniversitesi öğrencilerinden seçilmiştir. Araştırma örnekleminin tespitinde, ‘basit tesadüfi örnekleme’ yöntemi uygulanmıştır. Bu yöntemin temel kuralı, evrendeki her bireyin örnekleme grubuna girebilme olasılığının birbirine eşit ve birbirinden bağımsız olmasıdır<sup>39</sup>.

Bu araştırmanın örnekleme, Süleyman Demirel Üniversitesi’ne bağılı İlahiyat Fakültesi (%46) ve diğere fakültelerde (%54) (Fen-Edebiyat, %14, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi %12, Mühendislik Fakültesi % 6, Meslek Yüksek Okulları %8 ve diğere fakülteler %14) öğrenim görmekte olan 197 öğrenciden oluşmaktadır. Söz konusu bu çalışma grubuna demografik özellikler açısından bakıldığında, araştırmaya katılanların %41’i erkek, %59’u kız öğrencilerden oluşmaktadır. Örneklemin yaş ortalaması 19.8 (Yaş aralığı 18-28)’dir. Örneklemin %55’i 1. Sınıf, %15’i 2. Sınıf, %8’i 3. Sınıf ve %22’si 4. Sınıf öğrencisidir. Öğrencilerin %13’ü düşük, %75’i orta ve %12’si üst sosyo-ekonomik düzeydedir.

### **Veri Toplama Araçları**

**Kişisel Bilgi Formu;** Öğrencilerin cinsiyet, yaş, fakülte, sınıf ve ailelerinin gelir düzeylerini tespit amacıyla hazırlanmış bilgi formudur.

**Dini Yönelim Ölçeği<sup>40</sup>;** Coştu tarafından geliştirilen ölçek, 37 maddeden oluşmakta olup, beşli likert formatında bir ölçektir. Coştu tarafından yapılan analizlere göre, ölçeğin Cronbach’s Alpha güvenilirlik katsayısı ‘ $\alpha = 0,87$ ’ olarak hesaplanmıştır. Bir başka güvenilirlik çalışması olarak test yarılama (Split-half) yöntemi gerçekleştirilmiş ve güvenilirlik katsayısı ‘0,83’ olarak hesaplanmıştır. Ölçek, iki farklı alt boyutta ölçüm yapmaktadır. Bunlar;

---

<sup>39</sup> Ali Doğan Arseven, Alan Araştırma Yöntemi, Gül Yay., Ankara, 1993, ss.92-99.

<sup>40</sup> Coştu, a.g.m., ss.119-139.

**Normatif Tarzı Dini Yönelim:** Bu alt ölçek, 6'sı ters 24'ü düz kodlanmış toplam 30 maddeden oluşmaktadır. Ölçekten alınan yüksek puan temel İslami inanç ve uygulama düzeyinin yüksek olduğuna işaret etmektedir. Çoştı tarafından yapılan istatistiki analizlere göre, Normatif tarzı dini yönelim alt ölçeği maddelerinin faktör yükleri '0,41' ile '0,72' arasındadır.

**Popüler Tarzı Dini Yönelim:** Bu alt ölçek, toplam 7 maddeden oluşmaktadır. Ölçekten alınan yüksek puan popüler tarzı dini yönelimin yüksek olduğuna işaret etmektedir. Çoştı tarafından yapılan istatistiki analizlere göre, Popüler tarzı dini yönelim alt ölçeğinin maddelerinin faktör yükleri ise, '0,45' ile '0,57' arasındadır.

**Paranormal İnanç Ölçeği<sup>41</sup>;** Arslan tarafından geliştirilen ölçek, 27 maddeden oluşmakta olup, beşli likert formatında bir ölçektir. Arslan tarafından yapılan analizlere göre, ölçeğin Cronbach's Alpha güvenirlik katsayısı ' $\alpha=0,85$ ' olarak hesaplanmıştır. Ölçek, temelde Geleneksel Dini Paranormal İnançlar ve Klasik (Dini Olmayan) Paranormal İnançlar olmak üzere iki farklı alt boyutta ölçüm yapmaktadır. Ölçeğin alt boyutları;

**Geleneksel Dini Paranormal İnançlar:** Allah, melek, şeytan, cennet, cehennem, cin, ruhun ölümden sonra varlığını devam ettirmesi, keramet, nazar, Hızır, evliya gibi konuları kapsamaktadır. Bu alt ölçek, toplam 10 maddeden oluşmaktadır.

**Klasik (Dini Olmayan) Paranormal İnançlar;** Bu alt boyut kendi içinde 6 farklı boyuta ayrılmaktadır.

**Büyü,** olarak isimlendirilen bu boyut 4 maddeden oluşmaktadır. Büyü, büyücülük ve kara büyüün varlığını ve büyü yapmanın imkânı ile ilgilidir.

**Astroloji** olarak isimlendirilen bu boyut 3 maddeden oluşmaktadır. Yıldız falı, burçlar, medium kehaneti ile gelecek olayları tahmin etme ile ilgilidir.

**Psişik Güç,** olarak isimlendirilen bu boyut 3 maddeden oluşmaktadır. Parapsikolojide telekinezi, psikokinezi, vb. isimlerle anılan, insanın fiziki organlarını kullanmadan, diğer bazı güçlerini kullanarak, nesne üzerinde etkili olmasını, başka deyişle düşünce gücü ile fiziki bir nesneyi doğrudan etkileme ile ilgilidir.

---

<sup>41</sup> Arslan, a.g.m.,2010/ 1(2), 23-40.

**Ruhçuluk**, olarak isimlendirilen bu boyut 2 maddeden oluşmaktadır. Ruhun uyku yada trans halinde bendenden ayrılışı ile ilgilidir.

**Olağandışı Yaşam Formları**, olarak isimlendirilen bu boyut 2 maddeden oluşmaktadır. Dünya dışındaki başka gezegenlerde yaşamın olup olmaması ve yabancıların dünyayı zaman zaman ziyaret etmeleri ile ilgilidir.

**Batıl İnanç**, olarak isimlendirilen bu boyut 2 maddeden oluşmaktadır. Bir takım doğaüstü varlıkların davranışlarımıza ve çevremizdeki olaylara etki edebileceği inancını bilinçaltına taşıyan, merdiven altından geçme ve kara kedinin uğursuzluğu ile ilgilidir.

### İşlemler

Uygulanan ölçeklerden elde edilen verilerin değerlendirilmesi SPSS 15.00 paket programı kullanılarak yapılmıştır. Veriler çözümlenirken Independent Sample t-testi, tek yönlü varyans analizi (ANOVA) ve korelasyon tekniklerinden yararlanılmıştır.

### Bulgular

Gençlerin demografik özellikleri ile normatif, popüler ve paranormal inançları arasındaki ilişkilerin incelendiği araştırmanın bu bölümünde, elde edilen bulgulara yer verilmiştir.

### Cinsiyete Göre Normatif, Popüler ve Paranormal İnançlara İlişkin Bulgular

Araştırmada gençlerin normatif, popüler ve paranormal inançlarının cinsiyete göre değişip değişmediği incelenmiştir. Bu amaçla kadın ve erkek gruplarının aldıkları puanlar t-testi ile analiz edilmiştir. Buna göre;

Gençlerin *normatif inanç* düzeyleri cinsiyet açısından incelendiğinde, kız ve erkek öğrencilerin normatif inanç düzeyleri arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılaşma görülmemiştir. Cinsiyet açısından anlamlı bir fark görülmemesine rağmen, erkek öğrencilerin almış oldukları puan ortalamasının ( $X= 42,4875$ ) kız öğrencilere ( $X= 40,5385$ ) göre daha yüksek olduğu görülmüştür.

Gençlerin *popüler inanç* düzeyleri cinsiyet açısından incelendiğinde, kız ve erkek öğrencilerin popüler inanç düzeyleri arasında ( $t_{197}= -2,972$ ,  $p<.01$ ), kız öğrenciler lehine istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılaşma görülmüştür. Kız öğrencilerin almış oldukları puan ortalamasının ( $X= 20,4500$ ) erkek öğrencilere ( $X= 18,6068$ ) göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Kız öğrencilerin popüler inanç düzeyi erkek öğrencilere göre daha yüksektir (Bkz tablo 1).

Tablo 1:Cinsiyete Göre Popüler İnanç Düzeyi

Cinsiyet		X <sub>s</sub>	S <sub>s</sub>	t	d	S	F
Kız	117	20,4500	4,33303	-2,972	195	0,003**	
Erkek	80	18,6068	4,18829				

\*\*p&lt;0.01

Gençlerin *geleneksel (dini) paranormal inanç* düzeyleri cinsiyet açısından incelendiğinde, kız ve erkek öğrencilerin geleneksel paranormal inanç düzeyleri arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılaşma görülmemiştir. Cinsiyet açısından anlamlı bir fark görülmemesine rağmen, erkek öğrencilerin almış oldukları puan ortalamasının (X= 13,3125) kız öğrencilere (X= 12,8974) göre daha yüksek olduğu görülmüştür. Diğer bir ifade ile erkek öğrencilerin geleneksel (dini) paranormal inanç düzeyleri kız öğrencilere göre daha yüksektir.

Gençlerin *klasik (dini olmayan) paranormal inanç* düzeyleri cinsiyet açısından incelendiğinde, kız ve erkek öğrencilerin klasik paranormal inanç düzeyleri arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılaşma görülmemiştir. Cinsiyet açısından anlamlı bir fark görülmemesine rağmen, erkek öğrencilerin almış oldukları puan ortalamasının (X= 53,9250) kız öğrencilere (X= 51,7436) göre daha yüksek olduğu görülmüştür.

Ayrıca, gençlerin *klasik (dini olmayan) paranormal inancın alt boyutları* cinsiyet açısından incelendiğinde, kız ve erkek öğrencilerin büyüye inanma düzeyleri arasında ( $t_{197} = -1,827, p < .05$ ), kız öğrenciler lehine istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılaşma görülmüştür. Kız öğrencilerin almış oldukları puan ortalamasının (X= 10,3125) erkek öğrencilere (X= 9,1453) göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Kız öğrenciler büyüye erkeklerden daha fazla inanmaktadır (Bkz tablo 2).

Tablo 2:Cinsiyete Göre Klasik (Dini Olmayan) Paranormal İnanç-Büyü

Cinsiyet	N	X	Ss	t	Sd	p
Kız	117	10,3125	4,44364	-1,827	195	0,049*
Erkek	80	9,1453	4,34171			

\*P&lt;0.05

### **Yaş Gruplarına Göre Normatif, Popüler ve Paranormal İnançlara İlişkin Bulgular**

Araştırmada gençlerin normatif, popüler ve paranormal inançlarının yaş gruplarına göre değişip değişmediği incelenmiştir. Bu amaçla, örneklem yaş grupları açısından, inançların belirginleşmeye başladığı, son ergenlik olarak adlandırılan 18-21 yaş grubu ve ilk yetişkinliğin başları olarak kabul edilen 22-28 yaş grubu olmak üzere iki gruba ayrılarak<sup>42</sup>, yaş gruplarının aldıkları puanlar t-testi ile analiz edilmiştir. Buna göre;

Gençlerin *normatif inanç* düzeyleri yaş grupları açısından incelendiğinde, yaş gruplarının normatif inanç düzeyleri arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılaşma görülmemiştir Yaş grupları açısından anlamlı bir fark görülmemesine rağmen, 18-21 yaş grubunun puan ortalamasının (X= 41,5468) 22-28 grubunun puan ortalamasına (X= 40,8103) göre daha yüksek olduğu görülmüştür.

Gençlerin *popüler inanç* düzeyleri yaş grupları açısından incelendiğinde, yaş gruplarının popüler inanç düzeyleri arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılaşma görülmemiştir Yaş grupları açısından anlamlı bir fark görülmemesine rağmen, 18-21 yaş grubunun puan ortalamasının (X= 19,6475) 22-28 grubunun puan ortalamasına (X= 18,6552) göre daha yüksek olduğu görülmüştür.

Gençlerin *geleneksel (dini) paranormal inanç* düzeyleri yaş grupları açısından incelendiğinde, yaş gruplarının geleneksel paranormal inanç düzeyleri arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılaşma görülmemiştir Yaş grupları açısından anlamlı bir fark görülmemesine rağmen, 22-28 yaş grubunun puan ortalamasının (X= 12,9856), 17-21 yaş grubunun puan ortalamasına (X= 18,6552) göre daha yüksek olduğu görülmüştür.

Gençlerin *klasik (dini olmayan)paranormal inanç* düzeyleri yaş grupları açısından incelendiğinde, kız ve erkek öğrencilerin klasik paranormal inanç düzeyleri arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılaşma görülmemiştir Yaş grupları açısından anlamlı bir fark görülmemesine rağmen, 18-21 yaş grubunun puan ortalamasının (X= 53,1583) 22-28 grubunun puan ortalamasına (X= 51,3621) göre daha yüksek olduğu görülmüştür.

---

<sup>42</sup> Adnan Kulaksızoğlu, Ergenlik Psikolojisi, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1999, s.33



### Fakülterle Göre Normatif, Popüler ve Paranormal İnançlara İlişkin Bulgular

Araştırmada gençlerin normatif, popüler ve paranormal inançlarının devam edilen fakülterle göre değişip değişmediği incelenmiştir. Bu amaçla, örneklem kitabı, doğru dini bilgilerin eğitiminin verildiği ilahiyat fakültesi ve diğer fakülter olmak üzere iki gruba ayrılarak, bu iki grubun aldıkları puanlar t-testi ile analiz edilmiştir. Buna göre;

Gençlerin *normatif inanç* düzeyleri devam edilen fakülter açısından incelendiğinde, fakülterin normatif inanç düzeyleri arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılaşmaya yol açmadığı görülmüştür. Bununla birlikte, İlahiyat fakültesine devam eden öğrencilerin puan ortalamasının ( $X= 43,4953$ ) diğer fakülterle devam eden öğrencilerin puan ortalamasından ( $X= 38,7556$ ) yüksek olduğu görülmüştür.

Tablo 3:Fakülterle Göre Popüler İnanç Düzeyi

Fakülte	N	X	Ss	t	Sd	p
Diğer Fak.	107	19,7111	4,44639	2882	195	0,004**
İlahiyat	90	18,0561	4,25122			

\*\*p<0.01

Gençlerin *popüler inanç* düzeylerinin fakülterle verilen eğitimin içeriği açısından incelendiğinde, fakülterin popüler inanç düzeyleri arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılaşmaya yol açtığı görülmüştür ( $t_{197}= 2,882$ ,  $p<.05$ ). Diğer fakülterle devam eden öğrencilerin almış oldukları puan ortalamasının ( $X= 19,7111$ ) İlahiyat fakültesine devam eden öğrencilerin puan ortalamasından ( $X= 18,0561$ ) yüksek olduğu görülmüştür (Bkz tablo 3).

Tablo 4: Devam Edilen Fakülteleere Göre Popüler İnançlar

FAKÜLTELER	N	Mean	Std. Deviation	Std. Error
1. Fen-Edebiyat Fakültesi	26	19,9231	6,08554	1,19347
2. İktisadi ve İdari Bil. Fa	23	21,3913	4,32476	0,90177
3. İlahiyat Fakültesi	90	18,4222	5,19286	0,54738
4. Mühendislik Fakültesi	11	23,5455	7,56787	2,28180
5. Meslek Yüksek Okulları	16	23,5625	4,85755	1,21439
6. Diğer Fakülteler	31	22,3871	4,37171	0,78518
	<b>Sum of Squares</b>	<b>df</b>	<b>Mean Square</b>	<b>F</b>
Gruplar Arası	340,680	5	68,136	2,48* 4 ve 5, 3'ten yüksek
Grup İçi	5.237,300	191	27,420	
Toplam	5.577,980	196		

\*P&lt;0.05

Fakülteleere göre popüler inanç düzeylerini belirlemek amacıyla ayrıca, varyans analizi (One-way ANOVA) ve farklılaşmanın kaynağını belirlemek amacıyla da LSD yapılmıştır. Varyans analizi sonuçlarına göre, Meslek Yüksek Okulu ve Mühendislik fakültesine devam eden öğrencilerin ( $F_{5,191} = 2,48^*$ ,  $p < .05$ ), popüler inanç puanlarının, ilahiyat fakültesine devam eden öğrencilerin puanlarından daha yüksek olduğu bulunmuştur (Bk tab 4).

Gençlerin *geleneksel (dini) paranormal inanç* düzeyleri devam edilen fakülteler açısından incelendiğinde, fakültelerin geleneksel paranormal inanç düzeyleri arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılaşmaya yol açmadığı görülmüştür. Bununla birlikte, İlahiyat fakültesine devam eden öğrencilerin puan ortalamasının ( $X = 13,1589$ ) diğer fakülteleere devam eden öğrencilerin puan ortalamasından ( $X = 12,9556$ ) yüksek olduğu görülmüştür.

Gençlerin *klasik (dini olmayan) paranormal inanç* düzeyleri devam edilen fakülteler açısından incelendiğinde, fakültelerin klasik paranormal inanç düzeyleri arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılaşmaya yol açmadığı görülmüştür. Bununla birlikte, İlahiyat fakültesine devam eden öğrencilerin puan ortalamasının ( $X = 52,3832$ ) diğer fakülteleere devam eden öğrencilerin puan ortalamasına ( $X = 52,922$ ) yakın olduğu görülmüştür.

### Gelir Düzeyine Göre Normatif, Popüler ve Paranormal İnançlara İlişkin Bulgular

Araştırmada gençlerin normatif, popüler ve paranormal inançlarının gelir düzeylerine göre değişip değişmediği incelenmiştir. Hangi gelir düzeyinde inançlarda farklılaşmanın olup-olmadığını belirlemek amacıyla varyans analizi (One-way ANOVA) uygulanmış ve LSD testi yapılmıştır. Buna göre;

Tablo 5: Gelir Düzeylerine göre Geleneksel (Dini) Paranormal İnançlar

GELİR SEVİYELERİ	N	Mean	Std. Deviation	Std. Error
1.Düşük	27	11,8889	1,94804	0,37490
2.Orta	148	13,3311	3,03133	0,24917
3.Yüksek	22	12,7273	3,26864	0,69688
	<b>Sum of Squares</b>	<b>df</b>	<b>Mean Square</b>	<b>F</b>
Gruplar Arası	50,335	2	25,167	<b>2,917*</b>
Grup İçi	1.673,807	194	8,628	2, 1 den yüksek
Toplam	1.724,142	196		

\*p<0.05

Gençlerin gelir düzeylerinin *popüler ve normatif inanç* düzeylerinde farklılaşmaya yol açmadığı görülmüştür.

Gençlerin gelir düzeylerinin, *geleneksel (dini) paranormal inanç* boyutunda farklılaşmaya yol açtığı görülmüştür (Bkz tablo 5). Orta gelir düzeyindeki öğrenciler ( $F_{2,194} = 2,917^*$ ,  $p < .05$ ), geleneksel (dini) paranormal inançlara daha yüksek oranda sahiptirler.

Gençlerin gelir düzeylerinin, *klasik (dini olmayan) paranormal inancın büyü* boyutunda farklılaşmaya yol açtığı görülmüştür (Bkz tablo 6). Orta gelir düzeyindeki gençler ( $F_{2,194} = 2,614^*$ ,  $p < .05$ ), büyüye daha fazla inanmaktadırlar.

Tablo 6: Gelir Seviyelerine Göre Klasik (Dini Olmayan) Paranormal İnanç-Büyü

GELİR SEVİYELERİ	N	Mean	Std. Deviation	Std. Error
1.Düşük	27	8,9630	3,79759	0,73085
2.Orta	148	10,0000	4,63938	0,38135
3.Yüksek	22	7,8636	3,12129	0,66546
	Sum of Squares	df	Mean Square	F
Gruplar Arası	100,893	2	50,446	<b>2,614*</b>
Grup İçi	3.743,554	194	19,297	2, 3 ve 1' den yüksek
Toplam	3.844,447	196		

\*p&lt;0.05

### Sınıf Seviyelerine Göre Normatif, Popüler ve Paranormal İnançlara İlişkin Bulgular

Araştırmada gençlerin normatif, popüler ve paranormal inançlarının sınıf seviyelerine göre değişip değişmediği incelenmiştir. Hangi sınıf seviyesinde inançlarda farklılaşmanın olup-olmadığını belirlemek amacıyla varyans analizi (One-way ANOVA) uygulanmış ve LSD testi yapılmıştır. Buna göre;

Gençlerin sınıf seviyelerinin, *popüler, normatif ve geleneksel (dini) paranormal inanç* düzeylerinde farklılaşmaya yol açmadığı görülmüştür. Buna karşılık, gençlerin sınıf seviyelerinin, *klasik (dini olmayan) paranormal inancın astroloji* boyutunda farklılaşmaya yol açtığı görülmüştür (Bkz tablo 7). Birinci sınıf öğrencileri ( $F_{3,193} = 2,477^*$ ,  $p < .05$ ) astrolojiye daha çok inanmaktadırlar. Sınıf seviyeleri ilerledikçe, astrolojiye olan inanç azalmaktadır.

Tablo 7: Devam Edilen Sınıflara Göre Klasik (Dini Olmayan) Paranormal İnanç-Astroloji

SINIF SEVİYESİ	N	Mean	Std. Deviation	Std. Error
1. Sınıf	109	14,3945	4,03691	0,38667
2. Sınıf	28	13,6071	3,63460	0,68687
3. Sınıf	14	12,9286	2,89467	0,77363
4. Sınıf	46	12,6739	3,62126	0,53393
	<b>Sum of Squares</b>	<b>df</b>	<b>Mean Square</b>	<b>F</b>
<b>Gruplar Arası</b>	108,420	3	36,140	<b>2,477*</b>
<b>Grup İçi</b>	2.815,753	193	14,589	1, 3 ve 4'ten
<b>Toplam</b>	2.924,173	196		

\*p&lt;0.05

### Ölçeklerin Alt Boyutları Arasındaki İlişkilere Ait Bulgular

Ölçeklerin alt boyutları arasındaki ilişkilere ait sonuçlar tablo 8'de verilmiştir. Buna göre; Normatif inanç boyutu ile geleneksel (dini) paranormal inanç boyutu arasında anlamlı ve pozitif yönde bir ilişki bulunmuştur ( $r=0.046^{**}$ ). Ayrıca, popüler inanç ile klasik (dini olmayan) paranormal inanç arasında da anlamlı ve pozitif yönde güçlü bir ilişki bulunmuştur ( $r=0.056^{**}$ ).

Tablo 8: Ölçeklerin Alt Boyutları Arasındaki Korelasyonlar

	1	2	3	4
1. Normatif İnanç	1			
2. Popüler İnanç	0.11	1		
3. Geleneksel (dini) Pİ	0.46**	0.20	1	
4. Klasik (dini olmayan) Pİ	0.59	0.56**	0.29	1

\*\* P&lt;0.01,

### Sonuç, Tartışma ve Öneriler

Geçerli ve güvenilir ölçekler aracılığı ile gerçekleştirilen bu çalışmada, gençlerin dini yönelimleri ve paranormal inanışları incelenmiştir.

Araştırmada kullanılan ölçekler içerik analizine tabi tutulduğunda, ölçeklerin duygu ve bilgi boyutlarında ölçüm yaptıkları, davranış boyutunda ölçüm yapmadıkları anlaşılmaktadır. Dini yönelim ve paranormal inanışların davranış boyutunun da ölçülmesi, daha gerçekçi bilgilere ulaşmamızı sağlayacaktır.

Ayrıca, ölçekler arasındaki korelasyonlar, normatif dini inanç ile dini paranormal inanç ölçeklerinin aynı boyutta ölçüm yaptığını, popüler inanç ile dini olmayan paranormal inançların da yine aynı boyutta ölçüm yaptığını göstermektedir. Buna göre, dini olmayan paranormal inançlar ile popüler inançlar arasında benzerlik bulunmaktadır<sup>43</sup>. Çok boyutlu ve karmaşık bir görünüm arzeden, popüler ve paranormal inançların netleştirilmesi gerekmektedir.

Cinsiyet açısından, gençlerin normatif ve geleneksel (dini) paranormal inanışları arasında da bir fark bulunmamıştır. Yani, kadın ve erkekler kelami, kitabi ve ilmi bilgiye aynı derecede önem vermektedirler. Dini yönelimin kaynağı açısından bu beklenen bir sonuçtur. Gençlerin dini bilgilere yönelişi üzerine yapılan literatürdeki diğer araştırmalarda da benzer sonuçlar elde edilmiştir. Köktaş araştırmasında, kadınlar ile erkek öğrencilerin dini bilgi düzeyleri arasında belirgin bir farklılık bulunmamıştır<sup>44</sup>. Koştas ise araştırmasının sonucunda, dini inanç prensipleri ile ilgili verilerde bir benzerlik olduğunu, inanç yönünden öğrenciler arasında önemli bir farklılığın olmadığını belirtmektedir<sup>45</sup>. Bilgiye yöneliş ile birlikte, dini davranışlar ile cinsiyet arasındaki ilişkilerin sorgulandığı araştırmalarda kadınların erkek öğrencilere göre daha dindarlık oldukları, dini pratikleri yerine getirme konusunda daha hassas davrandıkları belirtilmektedir<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Arslan, a.g.e., 2004, s.296.

<sup>44</sup> Köktaş, a.g.e., s.136.

<sup>45</sup> Münir Koştas, Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış, Ankara, T.D.V. Yayınları, 1995, s. 109.

<sup>46</sup> Abdurrahman Kurt, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, Cilt: 18, Sayı: 2, 2009, ss. 8-10; Mustafa Koç, "Demografik Özellikler İle Dindarlık Arasındaki İlişki:Yetişkinler Üzerine Ampirik Bir Araştırma", Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 19, Sayı: 2, 2010, ss. 217-248; Köroğlu, a.g.m., ss.82-102; Mehmet Karakaş, Osman Konuk ve Kenan Çağan, "Bolvadin'de Toplumsal Yapı Ve Değişim", Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi / Cilt: IX, Sayı: 2, Aralık 2007, ss.25-26.

Cinsiyet açısından, gençlerin popüler inançları ve dini olmayan klasik paranormal inançlardan büyüye kız öğrencilerin daha fazla inandıkları görülmüştür. Bu sonuç ülkemizde batıl inanç/hurafeler üzerine yapılan araştırma sonuçlarıyla paralellik göstermektedir. Şirin'in araştırmasında, büyü yaptırma açısından bayanların erkeklerden önde olduğunu görülmüştür. Bu araştırmaya göre, erkekler büyüününe dine uygun olmadığını düşünmektedirler<sup>47</sup>. Batıl inanç/hurafeler konusunda yapılan diğer araştırma sonuçlarına göre kadınlar erkek öğrencilere oranla batıl inanış/hurafelere daha meyillidirler. Köktaş'ın araştırmasında, kadınların %33.6'sı, erkek öğrencilerin %31.4'ü kurşun döktürmek, muska yazdırmak ve yatır ziyaretleri gibi inanışları yaygın olarak yaptıklarını belirtmektedirler<sup>48</sup>. Benzer bir sonuç, Çakar'ın çalışmasında da elde edilmiştir<sup>49</sup>. Arslan'ın araştırmasında, kadınların erkek öğrencilere göre, batıl inançlara daha eğilimli oldukları tespit edilmiştir<sup>50</sup>. Çobanoğlu'nun araştırmasında, fal baktıran erkek öğrencilerin oranı %41,6, kadınların oranı ise %58,4'tür. Kara kedinin, baykuş ötmesinin, köpek ulumasının uğursuzluk getireceğine inanan kadınların oranı %27,4, erkek öğrencilerin oranı %16'dır. Türbe ve yatırlarda yapılan faaliyetleri benimseme veya benimsememe hususunda ise erkek ve kadınlar arasında bir farklılık olmadığı anlaşılmaktadır. Nazara inanma hususunda erkeklerle kadınlar arasında belirgin bir fark yoktur<sup>51</sup>.

Yaş değişkeni açısından, gençlerin normatif ve geleneksel (dini) paranormal inanç düzeyleri arasında bir fark görülmemiştir. Bu sonuç, Taş'ın araştırma bulgularıyla tutarlıdır. Taş'ın araştırmasında, dindarlığın geleneksel/ilmiyalci boyutunda yaşlara göre bir farklılık bulunmamıştır<sup>52</sup>. Köktaş, 20-25 yaş grubunun dini bilgi düzeyini, diğer yaş gruplarına göre daha düşük

<sup>47</sup> Turgay Şirin, "Metafizik Varlıklardan Cinlere İnançın Psiko-Sosyal Boyutları", Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2006.

<sup>48</sup> Köktaş, a.g.e., s. 105; Arslan, a.g.m., 2004, s. 26.

<sup>49</sup> Çakar, a.g.e., s.432.

<sup>50</sup> Arslan, a.g.m., 2004, s.9

<sup>51</sup> Abdullah Çobanoğlu, "Halk Arasında Yaşayan Hurafeler Üzerine Bir Alan Araştırması (Bursa/Osmangazi Örneği)", Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya, 2006.

<sup>52</sup> Taş, a.g.e., 2005, s.87.

düzeyde bulmuştur<sup>53</sup>. İlgili literatüre göre, dini inanç ve davranışlar, ergenlik döneminden sonra yaşın ilerlemesiyle birlikte artış olacağı yönündedir<sup>54</sup>.

Yaş değişkeni açısından, gençlerin popüler inanç düzeyleri arasında bir fark görülmemiştir. Arslan'ın araştırmasında da, yaş durumuna göre halkın batıl inanç kaygı düzeyleri arasında anlamlı düzeyde bir fark bulunmamıştır<sup>55</sup>. Ancak, dini olmayan paranormal inançlardan astrolojiye, 17-21 yaş grubu gençlerinin daha fazla inandığı tespit edilmiştir. Bu sonuç ülkemizde batıl inanç/hurafeler üzerine yapılan araştırma sonuçlarıyla paralellik göstermektedir. Taş'ın araştırmasında, 18-20 yaş grubu gençlerin diğer yaş gruplarına göre popüler/hurafeci dindarlığa daha olumlu tutum gösterdikleri belirtilmektedir. Çobanoğlu'nun araştırmasında, gençlerin burçlara olan alakasının yaşlılardan çok fazla olduğu anlaşılmaktadır. Gençlerin 2/3'si burçlara ilgi duymaktadır. Yaş ilerledikçe burçlara ilgi azalmaktadır. Bu durumda yaş ile burçlarla ilgilenme arasında ters bir ilişki olduğu ortaya çıkmaktadır. Diğer dini olmayan paranormal inanışlarla ilgili bulgulara baktığımızda, yaş azaldıkça cinlere inanç artmaktadır. Muska yaptırma oranları açısından %9,7 ile 21-30 yaş grubu ilk sırada gelmektedir. Muska yaptırma oranları açısından ikinci sırada ise %6,5 ile 17-20 yaş grubu gelmektedir. En düşük grubu ise %2,5 ile 31-40 yaş aralığı oluşturmaktadır.<sup>56</sup>

Devam edilen fakülteler açısından, gençlerin normatif, geleneksel ve paranormal inanç düzeyleri arasında bir fark görülmemiştir. Bununla birlikte, mühendislik fakültesi ve meslek yüksek okullarına devam eden gençlerin popüler inançlara daha meyilli oldukları tespit edilmiştir. Bunun nedeni, adı geçen bölümlerde din eğitime yönelik derslerin olmaması olabilir. Doğru dini bilgilere yönelik eğitim yerine, toplumda geleneksel tarzda yaşanan popüler dini inanışların gençler tarafından benimsenilmesi, bunda etkili olmuş olabilir. Yapılan araştırmalar da bu görüşü desteklemektedir. Karaca'nın araştırmasında, alınan din eğitimi ile heteredoks inanç ve davranışlar arasında ters yönlü ve anlamlı bir ilişki bulunmuştur<sup>57</sup>. Taş'ın araştırmasında, doğru din eğitiminin verildiği ilahiyat fakültesi öğrencileri arasında geleneksel/ilmihalci dindarlığın,

<sup>53</sup> Köktaş, a.g.e., s.137.

<sup>54</sup> Kurt, a.g.m., s. 12.

<sup>55</sup> Arslan, a.g.m., 2004, s.12

<sup>56</sup> Şirin, a.g.t., 2006.

<sup>57</sup> Karaca, a.g.m., 2001, s.161-162.



diğer fakülte öğrencilerine göre daha yaygın olduğu belirtilmektedir<sup>58</sup>. Aynı araştırmada, popüler/hurafeci dindarlığın meslek yüksek okulu öğrencileri arasında daha yaygın olduğu belirtilmektedir<sup>59</sup>. Şirin'in araştırması, din eğitimi alanların almayanlara oranla cinlere inanç noktasında daha yüksek kanaate sahip olduklarını göstermektedir. Aynı araştırmada, din eğitimi alma oranı arttıkça muska yaptırma oranının düştüğü belirtilmiştir. <sup>60</sup>. Dağ'ın 17-27 yaş arasındaki üniversite öğrencileri üzerinde yaptığı araştırmada, kız öğrencilerin hurafe/batıl inançlara, erkek öğrencilerin ise olağan üstü yaşam formlarına meyilli oldukları, geleneksel dini inanç, büyüculük, ruhçuluk ve psişik güç açısından cinsiyetin farklılık oluşturmadığı belirtilmektedir<sup>61</sup>.

Sosyo-ekonomik düzey açısından, gençlerin normatif ve popüler inanç düzeyleri arasında bir fark görülmemiştir. Bununla birlikte, sosyo-ekonomik düzeyin geleneksel ve klasik paranormal inançlarda farklılaşmaya neden olduğu görülmüştür. Gelir seviyesi düştükçe geleneksel (dini) paranormal inançların arttığı, orta gelir seviyesindekilerin büyüye daha fazla inandıkları görülmüştür. Bunun nedeni, düşük gelir seviyesindekilerin, bir mucize veya beklenmedik bir şekilde gelire zenginliğe kavuşma hayalleri olabilir. Ülkemizde yapılan araştırmalarda bu sonucu destekler mahiyettedir. Arslan'ın araştırmasında üst tabakadan alt tabakaya indikçe deneklerin batıl inanç puan ortalamalarının ters orantılı olarak yükseldiği, dolayısıyla, alt tabakaya mensup kişilerin batıl inanç kaygı düzeylerinin, diğer tabakaya mensup kişilere göre daha yüksek olduğu tespit edilmiştir<sup>62</sup>. Karaca'nın araştırmasında, alt düzeyde bulunan denekler, yüksek düzeyde sosyo-ekonomik imkanlara sahip olanlara oranla daha yüksek düzeyde heteredoks inanç ve davranış göstermişlerdir<sup>63</sup>. Taş'ın araştırmasında da, anlamlı bir farklılık olmamakla beraber, düşük sosyo-ekonomik seviyede olanların daha popüler/hurafeci dindarlık gösterdikleri belirtilmektedir<sup>64</sup>.

---

<sup>58</sup> Taş, a.g.e., 2005, s.93.

<sup>59</sup> Taş, a.g.e., 2005, s.97.

<sup>60</sup> Şirin, a.g.t., 2006.

<sup>61</sup> Dağ, a.g.m., 729.

<sup>62</sup> Arslan, a.g.m., 2004, s.9

<sup>63</sup> Karaca, a.g.m., 2001, s.161-162.

<sup>64</sup> Taş, a.g.e., 2005, ss.112-113.

Sınıf seviyeleri açısından gençlerin normatif, popüler, geleneksel ve paranormal inanç düzeyleri arasında bir fark görülmemiştir. Bununla birlikte, 1. sınıfa devam eden öğrencilerin astrolojiye daha çok inandıkları, sınıf seviyeleri yükseldikçe, astrolojiye olan inancın azaldığı görülmüştür. Bu sonuca göre, dini ve bilimsel bilgilere dayalı eğitimin, klasik (dini olmayan) paranormal olaylara olan inancı azaltabileceğini söyleyebiliriz. Yapılan araştırmalar da bu görüşü desteklemektedir. Karaca'nın araştırmasında, alınan din eğitimi ile heteredoks inanç ve davranışlar arasında ters yönlü ve anlamlı bir ilişki bulunmuştur<sup>65</sup>. Taş'ın araştırmasında, geleneksel din anlayışıyla eğitim gören gençlerin daha geleneksel/ilmihalci dindar oldukları, bu öğrencilerin arasında popüler/hurafeci dindarlığın yaygın olmadığı belirtilmektedir<sup>66</sup>.

#### KAYNAKÇA

AKOVA, Sibel, "The Relationship between Superstitions, Metaphors, and Advertising", *Journal Academic Marketing Mysticism Online (JAMMO)*, Vol 3, November 2011.

ALADAR, Nihal, "Büyüsel İşlemler Üzerine Bir Din Sosyolojisi Araştırması (Malatya Örneği)", *Fırat Üniv. Sosyal Bil. Enst. Felsefe ve Din Bil. Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı* (Yayınlanmamış Yüksek lisans Tezi), Elazığ, 2009.

ALTINTAŞ, Ramazan, "Bazı dindarlık Tipolojilerine Eleştirel Bir Yaklaşım–Mevlana Örneği", *Uluslararası Mevlana Ve Mevlevilik Sempozyumu Bildirileri-II*, Şanlıurfa, 2007.

ARABACI, Fazlı, "Türkiye’de Dini Sosyalleşmenin Temel Etkenleri", *Dini Araştırmalar*, 2003, c. 6. sayı: 16.

ARSEVEN, Ali Doğan, *Alan Araştırma Yöntemi*, Gül Yayınları, Ankara, 1993.

ARSLAN, Mustafa, "Değişim Sürecinde Yeni Dindarlık Formları: "Yeni Çağ" İnanışları Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi*, Cilt 4, Sayı 11, 2006.

---

<sup>65</sup> Karaca, a.g.m., 2001, s.161-162.

<sup>66</sup> Taş, a.g.e., 2005, ss.114-121.

ARSLAN, Mustafa, “Dindarlık Farklılaşması ve Popüler Dindarlık”, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi (Ed. Ünver Günay ve Celaleddin Çelik)*, Karahan Kitapevi, Adana, 2006.

ARSLAN, Mustafa, “Kişilerin Batıl İnanç Kaygı Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2 (6), 2004.

ARSLAN, Mustafa, “Paranormal İnanç Ölçeğinin Türkçe Versiyonunun Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Güz 2010/ 1(2), 23-40.

ARSLAN, Mustafa, “Popüler Dini Yönelimlerin İncelenmesinde Karşılaşılan Güçlükler ve Çözüm Önerileri”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, Cilt 6, No.15, Haziran 2008

ARSLAN, Mustafa, “Söylem, Mitos ve Tarih: Popüler Dini Literatürde Hz. Muhammed(sav) Tasavvuru –Muhammediye Örneği-”, *Milel ve Nihal*, 6 (1), 2009, ss.195-219.

ARSLAN, Mustafa, *Türk Popüler Dindarlığı (Çorum Örneği)*, DEM Yayınları İstanbul, 2004.

ARSLANTÜRK, Zeki, *Dindarlığın Bağımsız Değişkenleri*, *Dindarlık Olgusu* (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri), Kurav Yayınları, İstanbul, 2004.

BAHADIR, Abdülkerim, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002, ss.20-22.

CANAN, İbrahim, *Hadis Ansiklopedisi (Kütüb-i Sitte)*, İstanbul, Akçağ Yayınevi, 1993, Cilt 7, s.34.

KÖROĞLU, Cemile Zehra, “Türkiye’de Dini hayatın İncelenmesi: Bütüncül Bir Yaklaşım”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/2, Cilt 1, Sayı 2.

CERTEL, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Tuğra Ofset, Isparta, 2011

CİLACI, Osman, “Büyücülük, Modern Falcılık ve Astroloji”, *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt 33, Sayı 4, 1997.

COŞTU, Yakup, “Dine Normatif ve Popüler Yaklaşım: “Bir Dini Yönelim Ölçeği Denemesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 8, Sayı: 15, 2009, ss.119-139.

ÇAKAR, Yusuf, *Gizli İlimler*, Yedirenk Yayınları, İstanbul, 2005.

ÇINAR, Aliye, “Modern Zamanların Değer Arayışı: Varlık-Bilgi-Değer Birliğinin Önemi”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 4 (11), 2006.

ÇİTFÇİ, Elife, “Kahramanmaraş’ta Büyü ile ilgili Karşılaştırmalı Bir Araştırma”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kahramanmaraş, 2007.

ÇOBANOĞLU, Abdullah, “Halk Arasında Yaşayan Hurafeler Üzerine Bir Alan Araştırması (Bursa/Osmangaziörneği), *Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya, 2006.

DAĞ, İhsan, “The Relationships Among Paranormal Beliefs, Locus of Control And Psychopathology in a Turkish College Sample” , *Personality and Individual Differences*, 26 (1999), ss.723-737.

*Dictionary of Belief & Religions*, R. Goring (Ed.), Wordsworth Reference, Edinburgh: 1995, W & R Chambers Ltd., s.409.

GEÇER, Ekmel, “Türk Televizyonlarında 2000-2005 Yılları Arasında Yayınlanan Popüler Kültür Programlarının Medyaya Yansıyış Biçimlerinin Psiko-Sosyal Açıdan Değerlendirilmesi”, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Din Psikolojisi Bilim Dalı* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2007

GÖKSU, Cebrail, “Gölbaşı Halk Kültüründe Halk İnanışlarının Eski Türk İnançları Bağlamında Değerlendirilmesi”, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, sayı 187, 2010.

GÜNAY, Ünver, “Dindarlığın Sosyolojisi”, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi* (Ed. Ünver Günay ve Celaleddin Çelik), Karahan Kitapevi, Adana, 2006.

GÜNAY, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998.

GÜNAY, Ünver, Harun Güngör, a. Vahap Taştan ve Huzeyfe Sayım, “Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması-Kayseri Örneği”, Erciyes Üniversitesi Yayınları, No 132, Kayseri, 2001.

HÖKELEKLİ, Hayati, “Dini Kişiliğin Kuruluşunda İradenin Rolü”, *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara, 1985, C.XXI, S.2.

HÖKELEKLİ, Hayati, “Gençlik ve Din”, *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi* (Ed. H.Hökelekli), DEM Yayınları, İstanbul, 2006, ss.9-31.

HÖKELEKLİ, Hayati, *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*, Timaş Yayınları, Aile Eğitimi 15, İstanbul, 2011.

HÖKELEKLİ, Hayati, *Çocuk, Genç Aile psikolojisi ve Din*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, No 55, İstanbul, 2009.

HÖKELEKLİ, Hayati, *Din Psikolojisi*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

KAFESOĞLU, İbrahim, *Türk Milli Kültürü*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2000.

KARACA, Faruk, “Heteredoks İnanç ve Davranışlar Ölçeği Üzerine Bir Deneme”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25, 2001.

KARACA, Faruk, *Din Psikolojisi*, Eser Ofset Matbaacılık, Trabzon, 2011.

KARAKAŞ, Mehmet, Osman Konuk ve Kenan Çağan, “Bolvadin’de Toplumsal Yapı Ve Değişim”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi / Cilt: IX, Sayı: 2, Aralık 2007*.

KARASAR, Niyazi, *Araştırmalara Rapor Hazırlama*, Nobel Yayınları, 2009.

KAYA, Doğan, “Tandırnameler”, *Millî Folklor*, Sayı 14, Yaz 1992.

KAYIKLIK, Hasan, “Değişen Dünyada Birey, Din ve Dindarlık”, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi (Ed. Ünver Günay ve Celaleddin Çelik)*, Karahan Kitapevi, Adana, 2006.

KOÇ, Mustafa, “Demografik Özellikler İle Dindarlık Arasındaki İlişki: Yetişkinler Üzerine Ampirik Bir Araştırma”, *Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 19, Sayı: 2, 2010, ss. 217-248.

KOŞTAŞ, Münir, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, Ankara, T.D.V. Yayınları, 1995.

KÖSE, Ali ve Ayten, Ali, “Bâtıl İnanç ve Davranışlar Üzerine Psiko-sosyolojik Bir Analiz”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt IX, sayı: 3, 2009, ss.45-70.

KULAKSIZOĞLU, Adnan, *Ergenlik Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999.

KURT, Abdurrahman, “Dindarlığı Etkileyen Faktörler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, Cilt: 18, Sayı: 2, 2009.

KOÇ, Mustafa, “Gelişim ve Din Psikolojisi Açısından Ergenlik Dönemi”, *Ekev Akademi Dergisi Yıl 7, Sayı 15 (Bahar 2003)*.

ÖRNEK, Sedat Veis, “Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki”, *Atatürk Üniversitesi Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesi Yayınları*, sayı 174, 1966.

ŞENTÜRK, Habil, “Dini Gelişim Psikolojisi”, *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt 31, sayı 4, 1995.

ŞENTÜRK, Habil, *Din Psikolojisine Giriş*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010.

ŞENTÜRK, Habil, *İslami Hayatın Psikolojik Temelleri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010.

ŞİRİN, Turgay, “Metafizik Varlıklardan Cinlere İnancın Psiko-Sosyal Boyutları”, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2006.

TAŞ, Kemalettin, “Dindarlığın Kriterleri Üzerine Bir Tipolojik Bir Araştırma”, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi* (Ed. Ünver Günay ve Celaleddin Çelik), Karahan Kitapevi, Adana, 2006, ss.175-206

TAŞ, Kemalettin, *Üniversite Gençliğinin Dindarlık Kriterleri*, Alter Yayınları, Ankara, 2005.

UYGUN, Azize, “Antik Dönem Büyüsel Tedaviler ve Günümüz Örnekleri”, *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 27, 2011/2, ss.63-86.

UYSAL, Veysel, *Dini Tutum, Davranış ve Şahsiyet İlişkisi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996.

ÜNVER, Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, Erzurum Kitaplığı, İstanbul, 1999.

YILDIZ, Murat, “Dindarlığın Tanımı ve Boyutları Üzerine Psikolojik Bir Çalışma”, *Tabula Rasa*, Sayı: 1 (Ocak-Nisan), 2001.

## OSMANLI RESİM SANATINDA DÂBBETÜ'L-ARZ\*

Bahattin YAMAN\*\*

### Özet

Dâbbetü'l-Arz Arapça bir kelime olup “yer hayvanı” anlamına gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'de, Neml sûresi 82. ayette “O söz başlarına geldiği zaman, onlara yerden bir “*dâbbe*” çıkarırız; o onlara insanların ayetlerimize içtenlikle inanmadıklarını söyler.” şeklinde geçen Dabbetü'l-Arz, hadis kitaplarında kıyamet alametlerinden biri olarak yer almaktadır. Hz. Muhammed'e atfedilen rivayetlerde Dâbbetü'l-Arz'ın Hz. Süleyman'ın mührü ile Musa'nın asasını taşıyacağı, asa ile müminin yüzünü parlatırken mühür ile kâfirlerin burnunu damgalayacağı belirtilmektedir. Farklı eserlerde farklı tanımlamaların olması, birbirinden değişik Dâbbetü'l-Arz tasavvurlarının oluşmasına neden olmuştur. Bu farklılığın resimlere de yansıdığını görmekteyiz. Osmanlı dönemi kitap resimleri incelendiğinde üç farklı tiplene görülmektedir. Bunlar; insan başlı hayvan şeklindeki yaratık, hayvan şeklindeki yaratık ve insan şeklindeki yaratık resimleridir. Yaratığın farklı betimlemelerinin yapılması dönemin Dâbbetü'l-Arz hakkında farklı düşüncelerin olduğunu göstermektedir.

**Anahtar sözcükler:** Dabbe, Dabbetü'l-Arz, Kıyamet, Kıyamet Alametleri, Osmanlı, Minyatür, Resim

---

\* Makale konusu 07-11 Şubat 2005 tarihlerinde İstanbul'da Topkapı Sarayı Müzesi'nde düzenlenen Uluslararası Filiz Çağman'a Armağan Sempozyumu'nda bildiri olarak sunulmuştur.

\*\* Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk İslam Sanatları Tarihi Anabilim Dalı öğretim üyesi. E-mail: bahattinyaman@gmail.com

## THE BEAST OF THE EARTH (AL-DABBAT AL-ARD) IN THE OTTOMAN MINIATURE PAINTING

### Abstract

The Dabbetu'l-Arz is an Arabic expression and means the beast of the earth. It is mentioned in the Quran in the 82<sup>nd</sup> verse of Sura an-Naml: "And when the Word is fulfilled against them (the unjust), we shall produce from the earth a beast to (face) them: He will speak to them, for that mankind did not believe with assurance in Our Signs." It appears in the hadith books as one of the signs of doomsday. It is stated in the reports that are referred to Prophet Mohammad that the Beast of the Earth will have Solomon's Seal and the Moses' Staff. It is also remarked that the Beast of the Earth will brighten the believers' faces with the Staff and will seal the disbelievers' noses with the Seal. Different descriptions in different works have resulted in different envisagements of the Beast of the Earth. We see that these differences are reflected in the paintings. When the paintings in the books of the Ottoman Period are examined, three different characters are appeared. These are the paintings of animal-shaped creature with human head, animal-shaped creature and human shaped creature. Making different descriptions of the Creature indicates that there were different ideas about the Beast of the Earth.

**Keywords:** The beast of the earth, Al-Dabbat Al-Ard, Domsday, The signs of the doomsday, Ottoman, Miniature painting, illustration

### A-Giriş

Dünyanın sonu tarih boyunca tartışılan konular arasındadır. Çoğu kültürde evrenin bir şekilde yok olacağı düşüncesi mevcuttur. Bu inancın İslam kültüründe de yoğun olarak işlendiği görülmektedir. Kıyametle ilgili tartışmaların Hz. Muhammed'in yaşadığı döneme kadar uzandığı bizzat Kur'an-ı Kerim tarafından vurgulanmaktadır. Allah, Hz. Peygambere bu tür sorular sorulduğunu vurguladıktan sonra kıyametin kopacağı zamanı ancak kendisinin bildiğini<sup>1</sup>, kıyamet saatinin yakın<sup>2</sup>ve kesin<sup>3</sup> olduğunu, ansızın geleceğini<sup>4</sup> bildirmektedir.

---

<sup>1</sup> Araf: 7/187; Nâziât: 79/42-44.

<sup>2</sup> Ahzab: 33/63; Şûra: 42/17; İsra: 17/51.

<sup>3</sup> Kehf: 18/21; Tâhâ: 20/15; Hac: 22/7; Gâfir: 40/59; Câşiye: 45/32.



Kur'an-ı Kerim'de kıyametin zamanının sadece Allah tarafından bilindiği vurgulanmasına karşın İslam kültüründe dünyanın yaşı ile ilgili Hz. Muhammed'e rivayet atfedilmiştir. Bu rivayete göre dünyanın yaratılışı ile yok oluşu arası yedi bin yıldır ve Hz. Muhammed son bininci yılında, yani dünyanın yaratılışının altı bininci yılında gönderilmiştir<sup>5</sup>. Bu inanç nedeniyle de olsa gerek, hicri 1000 yılına doğru İslâm dünyasının korku içinde olduğu görülmektedir. Halep halkı H. 999 yılında şehrin harap olacağına ve dünyada hiçbir Arap kalmayacağı düşüncesini taşıyordu. Hicri 1000 yılı (M. 1591/1592) yılı yaklaşırken III. Murad'ın (1546-1595) kıyamet kaygısıyla bir takım önlemler aldırıldığı görülmektedir. Devrin önemli astronomları İstanbul'a çağrılarak Rasadhâne-i Humâyun'u kurarlar. Fakat yeniçerilerin tepkisini nedeniyle 1580 yılında yıkılır. Bunun yanında padişah kıyamete hazırlık olarak hazineleri de doldurmuştur. Hicri 1000. yılın eşliğinde İstanbul'da meydana gelen iki büyük yangın veba salgını ve 1589 yeniçeri ayaklanması bu beklentiyi iyice güçlendirmiştir. Halk arasındaki büyük endişe devam ederken Sultan Murad hicri 1000 yılından önce tüm eyaletlerde geçen olayların kayda alınmasını emreder. 1000 yılı geldiğinde kıyametin kopmadığı anlaşılınca herkes rahat bir nefes alır.<sup>6</sup>

Bir gün meydana geleceği dinen kesin bir husus olan kıyametin kopmasının ne zaman gerçekleşeceği tarih olarak bilinmeyen bir konudur. Daha önce de belirtildiği gibi Allah bu zamanı sadece kendisinin bildiğini açıklamaktadır. Zamanı tarih olarak bilinmese de kıyametten önce gerçekleşecek, bir anlamda kıyametin habercisi olan olaylar hakkında Kur'an'da ve hadislerde çeşitli açıklamalar yer almaktadır. Bu alametlerden bazıları hem Kur'an'da hem de hadislerde geçerken bazı alametlere ilişkin açıklamalar sadece Hz. Muhammed'e atfedilen rivayetlerde yer almaktadır. İslam kültürünü ele alan kitaplara göre bu alametleri genel olarak şu başlıklar altında toplayabiliriz<sup>7</sup>:

<sup>4</sup> Araf: 7/187; Enam: 6/31; Yusuf: 12/107; Hac: 22/55; Zuhuruf: 43/66; Enbiya: 21/40.

<sup>5</sup> Celaledin Abdurrahman b. Ebu Bekr SUYÛTÎ (ö. 911 h.) *El-Hâvî Li'l-Fetâvî*, Beyrut 1994, Dârü'l-Fikr, c. II, s. 105-107.

<sup>6</sup> Cornell H Fleischer, Tarihçi Mustafa Âli Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati, İstanbul.1996, Tarih Vakfı Yurt Yayınları s. 137-138; Halil İnalcık, "İkinci Bin'de Türkler" Doğu Batı, Yıl: 3, Sayı: 10, Şubat, Mart, Nisan 2000, s. 63-64.

<sup>7</sup> İslam kültüründe kıyamet alametleri için bkz. Bahattin Yaman, Osmanlı Resim Sanatında Kıyamet Alametleri: Tercüme-i Miftah-ı Cifr el-Câmi ve Tasvirli Nüşhaları,

1. Ahlakî değerlerin bozulması
2. Rumların A'mak ya da Mercidâbık'da Müslümanlar tarafından yenilmesi.
3. Kâbe'nin Habeşliler tarafından tahrip edilmesi
4. Fırat nehrinden altın bir dağ çıkması
5. Kuyruklu yıldızın doğması
6. Felaketlerin yaygınlaşması
7. Hicaz topraklarında büyük bir ateşin çıkması
8. Mehdi'nin çıkması
9. Deccal'ın çıkışı
10. Hz. İsa'nın yeryüzüne inişi
11. Yecüc ve mecüc'ün çıkışı
12. Dâbbetü'l-arz çıkması
13. Dünyayı duman'ın kaplaması
14. Güneşin batıdan doğması
15. Tüm Müslümanların canını alacak olan rüzgarın çıkması

Bazı eserlerde alametlerin sayısı çok daha az olarak açıklanmaktadır. Ayrıca bu olayların gerçekleşmesindeki sıralama, eserlere göre farklılık arz etmektedir.

### **B-İslam Kültüründe Dâbbetü'l-Arz**

Kutsal metinlerde garip yaratıklardan söz edilmekte ve bunların faaliyetleri anlatılmaktadır. *Kitab-ı Mukaddes*'de "levyatan" ve "rahab" gibi farklı isimlerle geçen, başlangıçta ab Yahve'ye boyun eğmek zorunda kalan, fakat dünyanın sonuna doğru tekrar yeryüzüne dönecek olan canavardan bahsedilmektedir<sup>8</sup>. Vahiy kitabında ise farklı bir canavar tiplmesi vardır: "Ve denizden çıkan bir canavar gördüm, on boynuzu ve yedi başı ve boynuzları

---

Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2002, s. 22-51.

<sup>8</sup> Kitab-ı Mukaddes, Eyüb: 3/8; Mezmurlar: 74/13-14,89/10; İşıya: 27/1, 30/7, 51/9.

üzerinde on tacı, ve başları üzerinde küfür isimleri vardı. Ve gördüğüm canavar kaplana benziyordu, ve ayakları ayının ayakları gibi idi, ve ağzı aslanın ağzı gibi idi; ve ejder ona kendi kudretini ve tahtını ve büyük salâhiyet verdi. ....Ve yerden çıkan başka bir canavar gördüm; ve kuzu gibi iki boynuzu vardı, ve ejder gibi söylüyordu. Ve birinci canavarın bütün salâhiyetini onun önünde kullanıyor. Ve yeryüzünü ve onda oturanları ölüm yarası iyi edilmiş olan birinci canavara secde ettiriyor. Ve insanların önünde, hatta gökten yeryüzüne ateş indirecek kadar büyük alametler yapıyor. Ve kendisinde kılıç yarası olup yaşamış olan canavara bir suret yapmalarını yeryüzünde oturanlara söyleyerek, canavarın önünde yapmak için kendisine verilmiş olan alametler sebebiyle, yeryüzünde oturanları saptırıyor. Ve ona canavarın sureti söylesin, ve canavarın suretine tapmayanların hepsi öldürülsün diye, canavarın suretine nefes vermeğe kudret verildi. Ve küçüklerin ve büyüklerin ve zenginlerin ve fakirlerin, ve hürlerin ve kulların hepsine, sağ elleri yahut alımları üzerine, onlara damga vurduruyor. Ve canavarın adı, yahut damgası kendisinde olmazsa, kimseye alış veriş ettirmiyor. Hikmet buradadır. Anlayışı olan, canavarın sayısını hesap etsin; çünkü insan sayısındır, ve onun sayısı altı yüz altmış altıdır.”<sup>9</sup>

Dâbbetü'l-Arz ifadesi “yer hayvanı” anlamına gelmektedir. Kur'an'da “O söz başlarına geldiği zaman, onlara yerden bir *dâbbe* çıkarırız; D onlara insanların ayetlerimize içtenlikle inanmadıklarını söyler.”<sup>10</sup> şeklinde geçerken hadis kitaplarında kıyamet alametlerinden biri olarak zikredilen<sup>11</sup> Dâbbetü'l-Arz'ın Hz. Süleyman'ın mührü ile Musa'nın asasını taşıyacağı, asa ile müminin yüzünü parlatırken mühür ile kâfirlerin burnunu damgalayacağı belirtilmektedir.<sup>12</sup>

İslâm kültüründe güvenilir hadis kitapları olarak kabul edilen *Kütüb-i Sitte*'nin dışındaki kaynaklarda Dâbbetü'l-Arz'ın ayrıntıları hakkında doğruluğu tartışılabilir olan bir çok rivayete rastlanmaktadır. Bu rivayetlere göre onun Safa

<sup>9</sup> Kitab-ı Mukaddes, Vahiy: 13/1-18.

<sup>10</sup> Kur'an-ı Kerim, Neml: 27/82.

<sup>11</sup> Ebu'l Huseyn Müslim El-Haccac, *es-Sahih* (Sahih-i Müslim), İstanbul 1992, Çağrı Yayınları, Fiten 39-40, III, 2226; El-Hâfız Ebi Davud Süleyman b. Eşas es-Sicistâni *es-Sünen* (Sünen-i Ebi Davud), İstanbul 1992, Çağrı Yayınları (2. Baskı) Melahim 12, IV, 490-491, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevra et-Tirmizi, *es-Sünen* (Sünen-i Tirmizi), İstanbul 1992, Çağrı Yayınlar (2. Baskı), Fiten 21, IV, 477.

<sup>12</sup> Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid El-Kazvini İbn Mâce, *es-Sünen* (Sünen-i İbn Mâce), İstanbul 1992, Çağrı Yayınlar, Fiten 31.

tepesinden<sup>13</sup>, Mekke'ye yakın Badiye denilen yerden, Kâbe'nin çatlağından, Mekke'de bir ağaçtan<sup>14</sup>, Mekke'nin arkasında bulunan Tuham vadisinden, Ecyad'dan, Merve'den, Lût kavminin şehrinden çıkacağı ileri sürülmektedir<sup>15</sup>. Başka bir rivayette, onun boyu 60 arşın olup vücudu tamamen kıllı, sakallı, boynuzlu, iki kanatlı, öküz başlı, domuz gözlü, fil kulaklı, aslan yeleli, deve kuşu boyunlu, deve ayaklı, kaplan renkli ve koç kuyruklu olup mafsallarının arası on iki arşındır<sup>16</sup>. Ye'cüc-Me'cüc'ün helakinden yedi gün yedi gece sonra<sup>17</sup> bir kuşluk vakti elinde Hz. Süleyman mührü ve Musa asası ile ortaya çıkacak olan bu yaratık, inananlarla inanmayanların birbirinden kolayca ayırt edilebilmesi için asayla Müslümanların yüzünü parlatacak, mühürle kâfirlerin burnunu damgalayacaktır<sup>18</sup>. Bu konudaki farklı rivayetlere göre oldukça uzun boylu olan Dâbbetü'l-Arz'ı doğudaki insan da batıdaki insan da rahatlıkla görebilecektir. Yüzü insan yüzü gibi, üzerinde her çeşit hayvanın rengini taşıyan bir kuşunki gibi olan gagası kıllıdır. Dört ayaklıdır, ona kimse yetişemez ve ondan kimse kurtulamaz. Her türlü rengin mevcut olduğu hayvanın iki boynuz arası süvari için bir fersah mesafesi kadardır. Bir adımda üç günlük mesafeyi birden geçebilecek yapıda olan hayvan atacağı ilk adımını Antakya'ya basacaktır<sup>19</sup>.

Kıyametle ilgili tartışmaların yaşandığı döneme yakın zamanlarda hazırlanan bir eserde Dâbbetü'l-Arz ile ilgili ilginç açıklamalar yer almaktadır. Yazıcızâde Ahmet Bican'ın (ö. 870/1466'dan sonra) tarafından hazırlanan *Envâru'l-Âşıkîn* adlı eserde bahsedilen yaratıkla ilgili detaylar şu şekildedir: Dâbbetü'l-Arz Safa tepesinden, yer yarılıp çıkacaktır. Sağ elinde Hz. İsa'nın

<sup>13</sup> Ebu'l Huseyn Müslim El-Haccac , a.g.e., III, 2226.

<sup>14</sup> Şa'rani, *Et-Tezkira fî Ahvâli'l-Mevtâ ve Umûri'l-Ahira* (Ölüm, Kıyamet ve Diriliş), (telif: 908 h.), (Çeviri: Naim Erdoğan), İstanbul ty, Pamuk Yayınları, s. 521-522.

<sup>15</sup> Muhammed b. Resul el Berzenci El-Hüseyni (ö. 1103 h.), *El- İşâatü'l-Eşratü's-Sâa*(Kıyamet Alametleri), (Çeviri: Naim Erdoğan) İstanbul, ty, Pamuk Yayıncılık. s. 278-279.

<sup>16</sup> Zeki Sarıtoprak, "Dabbetü'l-Arz" *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. VIII, s. 394; Şa'rani a.g.e., s. 521-522; el-Hüseyni a.g.e., s. 277.

<sup>17</sup> *Ahval-i Kıyamet* Süleymaniye Kütüphanesi Hafid Efendi 139, vr. 19b.

<sup>18</sup> Sarıtoprak, a.g.m., c. VIII, s. 394; Şa'rani, a.g.e., s. 521-522; el-Hüseyni, a.g.e., s. 277

<sup>19</sup> el-Hüseyni, a.g.e., s. 276-280.

asası<sup>20</sup>, sol elinde Hz. Süleyman'ın yüzüğü olacaktır. Asa ile müminlerin yüzüne vurarak onları nurlandıracak ve 'mümindir' şeklinde yazı yazılacaktır. Yüzükle kafirlerin alnına basmasıyla onlar kararacak ve kafirdir diye yazı yazılacaktır. Ondan sonra müminlere 'Ya falan! Sen uçmaklıksın (cennetliksin)!', kafirlere de 'Ya falan! Sen tamûlıksın (cehennemliksin)!' diyecektir. Hz. Muhammed şöyle buyurmuştur: Dâbbetü'l-Arz'ın deve ayağı gibi dört ayağı, kuş kanadı gibi kanatları vardır. Başı öküz başı, boynu deve boynu<sup>21</sup>, gözü domuz gözü, göğsü aslan göğsü, kuyruğu koç kuyruğu, rengi kaplan rengi, kulağı fil kulağı gibidir. Gergedan boynuzuna benzer boynuzu vardır. Gövdesinde tüm renklerden bulunur. Yerden üç günde ancak çıkacak olan yaratığın başı bulutlara erişir. Bu olaydan sora halk iki gruba ayrılır: Bir grup kaçar, bir grup eğlenir ve eğlenirken Arapça olarak 'Allah'ın laneti zalimlerin üzerine olsun!' derler<sup>22</sup>.

Şu halde İslam kültüründe Dâbbetü'l-Arz ile ilgili rivayetler incelendiğinde ilk dönem kaynaklarında yaratıkla ilgili rivayet ve açıklamalar sınırlı iken daha sonraki dönemlerde yazılan eserlerde rivayet ve detayların arttığı görülmektedir. Bu da konu ile ilgili uydurma rivayetlerin sayıca çoğaldığı gözlemlenir.

### C- Osmanlı Resim Sanatında Dâbbetü'l-Arz Tasvirleri

Osmanlı resim sanatında Dâbbetü'l-Arz ile ilgili resimleri üç eserin nüshalarında görmekteyiz: *Tercüme-i Miiftah-ı Cifr el-Câmi*, *Falnâme* ve *Ahvâl-i Kıyâmet*. Eserlerin resimli nüshalarının hazırlanma dönemleri incelendiğinde ortaya 16. yüzyılın sonu 17. yüzyılın başı şeklinde yakın bir tarih çıkmaktadır. Bu tarihler daha önce de bahsedildiği gibi kıyametle ilgili tartışmaların yaşandığı döneme denk gelmektedir.

#### 1-*Tercüme-i Miiftah-ı Cifr El-Câmi*' Resimlerinde Dâbbetü'l-Arz

Eser, Horasan doğumlu Abdurrahman b. Muhammed b. Ali b. Ahmed El-Bistâmi (ö. 858/1454) tarafından Arapça olarak yazılmış Şerif b. Seyyid Muhammed tarafından 1006/1597-98 tarihinde Türkçeye çevrilmiştir. İçerisinde

<sup>20</sup> Bilgileri aldığımız eserin müellifinin kardeşi Yazıcızâde Mehmet Efendi'nin (ö. 855/1451) eseri *Muhammediyye*'de Musa asası olarak geçmektedir. Yazıcızâde Mehmed Efendi (ö. 855/1451), *Muhammediyye*, İstanbul1306, Matbaa-i Osmâniye, s. 252.

<sup>21</sup> *Muhammediyye*'de boynu devekuşu boynuna benzetilmektedir. Yazıcızâde, a.g.e., s. 252.

<sup>22</sup> Ahmet Bican, *Envâru'l-Âşıkîn* (telif: h. 850), İstanbul1301, Matbaa-i Osmaniye, s. 372.

yoğun olarak kıyamet alametlerinin işlendiği eserin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, (Bağdat 373), İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi (Nadir Eserler Bölümü, TY 6624) ve Chester Beatty Kütüphanesinde (No: 444) olmak üzere toplam 3 tasvirli nüshası bulunmaktadır.

Eserin metninde yazar Bistami, Dâbbetü'l-Arz tasvirinden kısa bir açıklama yapar. Bistâmî, Kur'an-ı Kerim'in yorumcuları olan tefsircileri kaynak göstererek Dâbbetü'l-Arz'ın Musa asası ve Süleyman Mührü ile çıkacağını ve müminin yüzüne asayı sürüp nurlandırırken, kâfirin yüzüne mühür ile basıp nişan edeceğini söyler<sup>23</sup>. Buna karşılık eserin mütercimi Şerif b. Seyyid Muhammed, Dâbbetü'l-Arz'la ilgili bu açıklamayı yetersiz bulunduğunu ve asıl nüshadaki Dâbbetü'l-Arz tasvirinin güvenilir kitaplardaki açıklamalara uygun olmadığını belirterek kendisi bu konuda Keşşaf'dan (ö. 1144) alıntılar yaparak ilave bilgiler vermektedir.

Mütercim açıklamalarına şu ayetle başlar: "*O söz başlarına geldiği (kıyamet yaklaştığı) zaman, onlara yerden bir dâbbe (mahluk) çıkarırız da bu onlara insanların ayetlerimize kesin iman getirmemiş olduklarını söyler*"<sup>24</sup>. Ayetten sonra Şerif b. Seyyid Muhammed tefsircileri kaynak göstererek Dâbbetü'l-Arz ile ilgili ayrıntılı bilgiler vermektedir: Keşşaf, yarışta kimsenin yetişemeyeceği, 60 zira uzunluğunda, dört ayaklı ve kanatlı olan Dâbbe'yi Deccal'in muhbiri olarak nitelendirir. İbn Cüreyc (ö. 767) Dâbbetü'l-Arz'ı şu şekilde tarif eder: 'Başı öküz başı, gözü domuz gözü, kulağı fil kulağı, boynuzu dağ tekesi boynuzu, boynu devekuşu boynu, göğsü aslan göğsü, rengi kaplan rengi, yanağı kedi yanağı, kuyruğu koç kuyruğu, ayağı ve tırnağı deve ayağı ve tırnağı gibidir. Başının göğe veya bulutlara eriştiği rivayet edilmiştir.' Tefsircilerden sonra Hz. Muhammed'e atfedilen sözlere atıfta bulunarak açıklamalara devam eder: Dâbbetü'l-Arz, Hz. İsa'nın, inişinden sonra Mekke'ye gelip Müslümanlar ile Kabe'yi tavaf ederken Safa Tepesinden çıkar. Dâbbe, çıkmaya başladığında halkın haberi olur ve onun çıkışını seyrederekler. Üç günde üçte biri çıkar. Dâbbetü'l-Arz'da her renk bulunur. Doğu, Batı, Güney ve Kuzey yönlerine haykırır ve sesi dört bir yana ulaşır. İslâm'dan başka dinin geçersiz olduğunu söyleyip şehadet getirir. Uzunluğu atlı gidişiyle bir fersahtır ve üzerine üç günde çıkılabilir. Elindeki Musa asası ile müminlerin alnından vurur. Vurulan yer beyazlaşıp iki gözü arasında mümin diye yazı

<sup>23</sup> Abdurrahman b. Muhammed b. Ali b. Ahmed El-Bistâmî, *Tercüme-i Miftah-ı Cifr. El-Câmi*, Tercüme: Şerif b. Seyyid Muhammed, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY 6624, vr. 119b.

<sup>24</sup> Neml Suresi, 27/82.

oluşur. Kâfirlerin burnuna Süleyman mührü ile basar ve onların iki gözleri arasında kâfirdir yazısı oluşur<sup>25</sup>.

Eserin Topkapı Sarayı Müzesi nüshasındaki resimde, alının ortasında boynuz bulunan insan başlı, fil kulaklı, dört ayağına ilave olarak ön tarafta iki kolu bulunan, benekli bir deriye sahip hayvan gövdeli bir yaratık olan Dâbbetü'l-Arz'ın karın bölgesinden alevleri çıkmaktadır. Ayrıca iki kanadı olan bu yaratık sol elinde, ucunda ejder kafatasının bulunduğu bir sopa taşımakta ve kendisini izleyen insanlardan biri sağ kolundan tutmaktadır. Yaratığa yapılan boynuz şekli, *Cifr el-Câmi* yazarı ile çağdaş olan Yazıcızâde Ahmet Bîcan'ın (ö. 870/1466'dan sonra) eseri *Envâru'l-Âşikin*'deki Dâbbetü'l-Arz hakkındaki gergedan boynuzlu tiplmesiyle<sup>26</sup> örtüşmektedir (Resim 1).

Eserin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi nüshasında yer alan resimde tepe yamacında, siyah benekli beyaz derisi olan, dört ayaklı iki kollu fil kulaklı geyik boynuzlu koyun burunlu bir yaratık dikkat çekmektedir. Karın bölgesinden alevlerin çıktığı iki kanatlı yaratık, sağ elinde ucuna hayvan kafası takılı bir sopa taşırken sol elinde mühür bulunmaktadır. Mühürle kendisini izleyen topluluktan birinin alnını mühürlemektedir. Dâbbe figüründe iki boynuz olması, Muhammed b. Resul el Berzenci El-Hüseyni (ö. 1103 H.)'nin eserindeki "hayvanın iki boynuz arası süvari için bir fersah mesafesi kadardır"<sup>27</sup> ifadesi ile uyumludur (Resim 2).

Chester Beatty Kütüphanesi nüshasında canlı resmine karşı farklı bir uygulama görülmektedir. Resimler Topkapı Sarayı Müzesi nüshasından kopya olarak çizilmiştir. Ancak hayvan ve insan figürleri ya çizilmemiş ya da figürlerin kafa yerine gül motifi resmedilmiştir. Bu uygulama nedeniyle Dâbbetü'l-Arz ile ilgili resimde herhangi bir canlı resmi olmayıp yüksek iki tepenin ön tarafında iki küçük tepecik yer alır (Resim 3).

## 2-Falname Resimlerinde Dâbbetü'l-Arz

Fal, Arapça kaynaklı olup fiil şekli, fal tutmak, uğurlu saymak anlamındaki *fe-e-le* dir. Fal tutmak geleceği öğrenmeye yönelik bir çabadır ve her kültürde gelecek öğrenme yönelik farklı uygulamalar görülmektedir. Osmanlı kültüründe de fal ve geleceği bilmeye yönelik eserlerin hazırlandığı görülmektedir. *Falname*ler de bu tip eserlerdendir.

<sup>25</sup> El-Bistâmi, a.g.y. vr. 119a-121a.

<sup>26</sup> Ahmet Bican, a.g.e., s. 372.

<sup>27</sup> el-Hüseyni, a.g.e., s. 276-280.

Günümüze resimli olarak ulaşan 4 *falnâme* vardır: İlki 1550-1560 yıllarında hazırlanan ve Şah Tahmasb Falnamesi olarak bilinen *Falnâme*, 1600 yılına tarihlenen ve bulunduğu yer nedeniyle Dresden Falnâmesi (Sachsischen Landesbibliothek, E 445) olarak isimlendirilen falname ile Topkapı Sarayı Müzesi, H. 1702 ve 1703 numaraya kayıtlı iki *falnâme*. Bunlardan Dresden ve Topkapı Sarayı'nda bulunan nüshalarda Dâbbe resimleri bulunmaktadır.

Topkapı Sarayı Müze Kütüphanesi'nde H. 1703'e kayıtlı *falnâme* 17. Yüzyılın başında I. Ahmed'e (1590-1617) veziri Kalender Paşa tarafından sunulmuş olup içinde 35 tasvir bulunmaktadır. Eserde genellikle Kur'an'da adı geçen peygamberler ve onların karakterleriyle ilgili bir olayı, mucizeyi ya da kahramanlığını tasvir ederken, resmin karşı sayfasındaki metinde, bu resmi açan kişinin falı yer alır.<sup>28</sup>

Yazmanın 22b. yaprağında Dâbbetü'l-Arz tasviri yer alır. Tasvirin karşı sayfasında, 23a numaralı varakta önce iki beyitlik şiir bulunur:

“Dâbbetü'l-Arz geldi falunda/ Eyü olmaz bu işden eyle kenar

Sabr idüp olma niyete tâbi / Ki vire çü murâdun âhir-i kâr.”

Şiirden sonra, yine 23a numaralı varakta sayfayı açan kimsenin falı yer alır: “Ey fal sahibi Dâbbetü'l-Arz senin falına gelmiştir. Keder, gam ve perişanlığa işaret eder. Yolculuğa niyetin var ise iyi değildir. Alım satımdan zarar edersin. Şirket kurmak, kul, cariye, at, katır alıp satmak iyi değildir. Birkaç gün sabret. Büyük ve küçük günahlardan tövbe et. Farzlarda ve hayırlarda ihmal iyi değildir. Ta ki keder ve kötülük talihinden dışarı çıka ve işinde gücünde ilerleme ola”.<sup>29</sup>

Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde H. 1703 numaralı *Falnâme*'deki Dâbbetü'l-Arz betimlemesi (vr. 22b) *Cifr el-Câmi*'de yer alan tasvirlerden oldukça farklıdır. Yazmada, omuzlarından çıkan iki kanadı ve ayakları arasından yere doğru sarkan yapraktan oluşan kuyruğu bulunan, iki boynuzlu, bir elinde asa bir elinde mühür tutan yaratık betimlemesi vardır.

<sup>28</sup> Falnameler için bkz. Masume Farhad-Serpil Bağcı, *Falname The Book of Omens*, Arthur M. Sackler Galleri, Washington, D.C. 2009; Serpil Bağcı-Filiz Çağman-Günsel Renda-Zeren Tanındı, *Osmanlı Resim Sanatı, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları*, İstanbul 2006, s. 192-194; Tanındı a.g.e., s. 54.

<sup>29</sup> Masume Farhad-Serpil Bağcı, a.g.e, s. 301 Zuhul Akar, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde Bulunan İki Falname ve Resimleri*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2002, s. 170.



Tepeden bağlı beyaz saçlı olan yaratığın vücudu yapraklarla örtülüdür. Tasvir bir hayvan betimlemesinden öte canavar şeklindeki insan tiplemesini andırmaktadır. Fakat yapraktan oluşan kuyruğu ve boynuzları hayvan özelliklerini taşımaktadır. Yaratık diğer resimlerin aksine sevimlilikten tamamen yoksundur (Resim 4).

Topkapı Sarayı Müze Kütüphanesi'nde H. 1702 numaraya kayıtlı *Falnâme*, kesin olmamakla birlikte 17. yüzyıl başına tarihlendirilmektedir (dipnot) ve H. 1703'e kayıtlı *Falnâme*'den sonra hazırlandığı düşünülmektedir. Yazmada 1b ve 47b numaralı yapraklarda olmak üzere iki Dâbbetü'l-Arz tasviri bulunmaktadır.

Hazine 1702 numaralı *Falnâme*'nin 1b yaprağındaki Dâbbetü'l-Arz tasvirine ilişkin herhangi bir metin yer almamaktadır. Resimde Dâbbetü'l-Arz insan yüzlü, kanatlı, bacaklar yerine kırmızı tüylerin bulunduğu bir yaratık şeklinde canlandırılmıştır. Sağ elinde mühür ve sol elinde asanın bulunduğu yaratığın yapraklardan oluşan başlık ve etek şeklinde kıyafeti vardır (Resim 5).

Hazine 1702 numaralı *Falnâme*'nin 47b numaralı yaprağındaki diğer bir Dâbbetü'l-Arz resminin üzerinde Kur'an-ı Kerim'de birçok yerde geçen "İman edenler ve iyi işler yapanlar"<sup>30</sup> ifadesi yer almaktadır. İfadeden sonra yazılan Farsça şiirin çevirisi ise şu şekildedir:

Zamanı gelince dünyayı gürültü alacaktır. / İmam Mehdi'nin ordusunun davullarından,

İmam Mehdi'ye sığınmadan / Kimse zalim şeytandan kurtulmayacaktır.

Resmin karşı sayfasında, 48a numaralı varakta, bahtına Dâbbetü'l-Arz resmi gelen kişinin falı yer alır: "Fal sahibi, falına Dâbbetü'l-Arz gelmiştir. Kıyametten önce Hazreti Ali gelecek, tüm insanları tövbe etmeye çağıracaktır. Tuttuğun niyet uğurludur. Talih yıldızın uğursuzluktan çıkmıştır, fakat, bu fala haram mal iyi gelmez ve büyük bir ziyana yıl açar. Gelecek yıl hayatının en uğurlu yılıdır. Yolculuk, evlilik ve ticaret için gayet uğursuzdur. Fakat işinde ortak kabul etme pişman olursun."<sup>31</sup>

Tasvirde, insan yüzlü ve gövdeli, iki kanatlı, bir elinde asa bir elinde mühür bulunan tavus kuşu tüyünden kuyruklu yaratık betimlemesi vardır. Sağ

<sup>30</sup> Meryem, 19/96; Lokman, 31/8; Fussilet, 41/8; Buruc, 95/11; Beyine 98/7.

<sup>31</sup> Masume Farhad-Serpil Bağcı, a.g.e., s. 288; Akar, a.g.t., s. 169.

elinde mühür, sol elinde asa olan yaratığın ayaklarının yanında başı hayvan bedeni insan olan dört figür bulunmaktadır (Resim 6).

Fakat Topkapı Sarayı'nda, H. 1702 de yar alan Dâbbetü'l-Arz resimleri Hazine 1703'teki canavar şeklindeki yaratığın aksine sevimli yaratıklar şeklinde canlandırılmıştır.

Dresden *Falnâmesinde* yer alan resim H. 1702 vr. 47b'deki tiplmeyi andırmaktadır. İnsan yüzlü ve gövdeli, iki kanatlı, bir elinde asa bir elinde mühür bulunan yaratığın sağ ve solunda H. 1702'ye benzer yaratıklar vardır. Ayrıca arka planda muhtemelen kefeni temsil eden beyaz örtülü kadınlar bulunmaktadır (Resim 7).

### **3-Ahvâl-i Kıyâmet'te Dâbbetü'l-Arz**

Ahvâl-ı kıyâmet ifade olarak kıyamet halleri, kıyamet durumları gibi anlamlara gelmektedir. Ahvâl-i Kıyamet müellifi belli olmayan bir eser olup kıyamet alametlerinden ve kıyamet sonrasında bahsetmektedir. Kütüphanelerde birçok resimsiz nüshasına rastlanırken eserin bilinen tasvirli üç nüshası vardır. Bunlar Süleymaniye Kütüphanesi Hafid Efendi 139, Berlin-Staatsbibliothek Ms. Or. Oct. 1596, Philadelphia-Free Library Rare Book Department, Lewis Ms. O. T4-T7'ye kayıtlı yazmalardır. Philadelphia-Free Library'de *Ahvâl-i Kıyamet* 'in tam nüshası olmayıp ilgili eserin resimli nüshasından koparıldığı anlaşılan ve cennet ceennemle ilgili dört tasvir yer almaktadır.

16. Yüzyıl sonlarına tarihlendirilen<sup>32</sup> yazmaların Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshasında<sup>33</sup> *Cifr el-Cami*'dekilere benzer Dâbbetü'l-Arz tiplmesi bulunmaktadır (Resim 8). Yazmada tasvirle ilgili şu bilgilere yer verilmektedir:

“Ol Dâbbetü'l-Arz kim vardır, yüzü âdem yüzü gibidür. Ve illâ boynu deve boynu gibidür ve yüzünde nûr belkiye ve gövdesi kuş gövdesi gibidür ve ayağı arslan ayağı gibidür ve yüzü tamam gün gibidür ve sağ elinde Süleyman Peygamber aleyhi's-selâm yüzüğü ola ve sol elinde Musa aleyhi's-selâm asası ola ve uzunluğu beş yüz yıllık yol ola. Başı göğe değe. Mağribden Meşrika değin ne kadarkim âdem var ise ânı göre ve ol sağ elindeki Süleyman Peygamberin yüzüğün bir kez çevire, cümle müminlerin yüzüne dokuna. Her

<sup>32</sup> Rachel Milstein, *Miniature Painting in the Ottoman Baghdad U.S.A.-Costa Mesa 1990*, Mazda Publishers s. 96; Zeren Tanındı, *Siyer-i Nebi İslâm Tasvir Sanatında Hz. Muhammed'in Hayatı*, Byy. Hürriyet Vakfı Yayınları, s. 13.

<sup>33</sup> Ahvâl-i Kıyamet, Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi 139, vr. 20a.

kim mümindir yüzünde bir hat yazulu ola. Yazısı budurkim mümin billah. Ve ol sol elindeki Musa peygamberin esasın bir kez çevire cümle kâfirlerin yüzüne dokuna. Her kim ki kâfirdir alnında bir hat ola. Yazusu budur kim kâfir billah deyü yazıla. Ol zamanda uçmaklu ve tâmulû bellü ola. Andan cihan dolu nimetler ola ve ucuzluklar ola. Hiç kimse dünya nimetlerine bakmaya, gözleri dahî tok ola.”<sup>34</sup>

Yazmada, hayvan gövdeli, insan başlı, boynuzlu, dört ayağına ilave olarak iki kolu ve iki kanadı bulunan, bir elinde asa ve diğerinde mühür taşıyan yaratık betimlemesi vardır.

#### D-Sonuç

Kur'an-ı Kerim'de ve ilk dönem hadis kitaplarında Dâbbetü'l-Arz ile ilgili sınırlı bilgiler yer alırken sonraki dönemlerde hazırlanan eserlerde yaratık ile ilgili birçok ayrıntıya yer verilmektedir. Farklı eserlerde farklı tanımlamaların olması değişik Dâbbetü'l-Arz tasavvurlarının oluşmasına neden olmuştur. Bu farklılığın resimlere de yansıdığını görmekteyiz. Resimler incelendiğinde üç farklı tiplene görülmektedir. İnsan başlı hayvan şeklindeki yaratık, hayvan şeklindeki yaratık, İnsan şeklindeki yaratık. Yaratığın farklı betimlemelerinin yapılması dönemin Dâbbetü'l-Arz hakkında farklı düşüncelerin olduğunu göstermektedir. Sözelimi Evliya Çelebi *Seyahatname*'de, bir yerde besili atları ve mandaları Dâbbetü'l-Arz'a benzetirken<sup>35</sup> diğer bir yerde iri yapılı hamalları bu yaratığa<sup>36</sup> benzetmiştir. *Falname*'deki Dâbbetü'l-Arz tasvirleri *Seyahatname*'deki insan tiplemesinin yansıması, diğer Dâbbetü'l-Arz tasvirlerinin ise hayvan tiplemesinin yansıması şeklinde düşünmek mümkündür.

Dâbbetü'l-Arz resimleri karşılaştırıldığında ortak olan birçok ayrıntıya rastlanmaktadır. Tüm resimlerde yaratık bir elinde asa bir elinde mühür tutmaktadır. Yaratığın kanatlı olarak sahnelenmesi de bir diğer ortak özelliktir. H. 1702 nolu *Falname*'deki resim haricindeki sahnelerde Dâbbe boynuzlu olarak canlandırılmıştır.

Topkapı Sarayı'nda H. 1702 nolu *Falname*'deki resim haricindeki çalışmalarda Dâbbe'nin canavardan öte sevimli bir yaratık olarak sahnelenmesi,

<sup>34</sup> Ahvâl-i Kıyamet: Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid 139, 19b-20b.

<sup>35</sup> Evliya Çelebi, Evliya Çelebi Seyahatnamesi III, İstanbul 1999, Yapı Kredi Yayınları, c. III, s. 29-30.

<sup>36</sup> Evliya Çelebi, Evliya Çelebi Seyahatnamesi I, İstanbul 1996, Yapı Kredi Yayınları, c. I, s. 261.

Osmanlı toplum kültüründe Dâbbetü'l-Arz'ın en azından inananlara zarar verecek bir yaratık olmadığı düşüncesinin varlığını göstermektedir.

### KAYNAKÇA

Abdurrahman b. Muhammed b. Ali b. Ahmed El-Bistâmi, *ed-Durru'l-Munazzam fi Sırrı'l-İsmi'l-A'zam*. Tercüme: Şerif b. Seyyid Muhammed, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Dublin Chester Beatty Library.

Abdurrahman b. Muhammed b. Ali b. Ahmed El-Bistâmi, *Tercüme-i Miftah-ı Cifr. El-Câmi*, Tercüme: Şerif b. Seyyid Muhammed, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY 6624.

Abdurrahman b. Muhammed b. Ali b. Ahmed El-Bistâmi, *Tercüme-i Miftah-ı Cifr. El-Câmi*, Tercüme: Şerif b. Seyyid Muhammed, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Bağdat 373.

Ahmet Bican, *Envâru'l-Âşıkîn* (telif: h. 850), Matbaa-i Osmaniye, İstanbul 1301.

*Ahvâl-i Kıyamet* Süleymaniye Kütüphanesi Hafid Efendi 139, vr. 19b.

Bahattin Yaman, *Osmanlı Resim Sanatında Kıyamet Alametleri: Tercüme-i Miftah-ı Cifr el-Câmi ve Tasvirli Nüshaları*, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2002, s. 22-51.

Celeleddin Abdurrahman b. Ebu Bekr Suyûtî (ö. 911 h.) *El-Hâvî Li'l-Fetâvi*, Beyrut 1994, Dâru'l-Fikr, c. II, s. 105-107.

Cornell H Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, İstanbul.1996, Tarih Vakfı Yurt Yayınları s. 137-138.

Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid El-Kazvini İbn Mâce, *es-Sünen* (Sünen-i İbn Mâce), 2 cilt, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevra et-Tirmizi, *es-Sünen* (Sünen-i Tirmizi), 5 cilt, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Ebu'l Huseyn Müslim El-Haccac, *es-Sahih* (Sahih-i Müslim), Çağrı Yayınları, 3 cilt, İstanbul 1992.

El-Hâfız Ebi Davud Süleyman b. Eşas es-Sicistâni *es-Sünen* (Sünen-i Ebi Davud), 5 cilt Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Evlıya Çelebi, *Evlıya Çelebi Seyahatnamesi I*, İstanbul 1996, Yapı Kredi Yayınları.

Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi* III, İstanbul 1999, Yapı Kredi Yayınları.

Halil İnalçık, “İkinci Bin’de Türkler” *Doğu Batı*, Yıl: 3, Sayı: 10, Şubat, Mart, Nisan 2000, s. 63-64.

Kitab-ı Mukaddes, İstanbul, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1988.

Masume Farhad-Serpil Bağcı, *Falname The Book of Omens*, Arthur M. Sackler Galleri, Washington, D.C. 2009.

Muhammed b. Resul el Berzenci El-Hüseyni (ö. 1103 h.), *El- İşâatü'l-Eşratü's-Sâa*(Kıyamet Alametleri), (Çeviri: Naim Erdoğan) Pamuk Yayıncılık, İstanbul Tarihsiz.

Rachel Milstein, *Miniature Painting in the Ottoman Baghdad U.S.A.*-Costa Mesa 1990, Mazda Publishers s. 96.

Serpil Bağcı-Filiz Çağman-Günsel Renda-Zeren Tanındı, *Osmanlı Resim Sanatı*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul 2006.

Şa’rani, *Et-Tezkira fî Ahvâli'l-Mevtâ ve Umûri'l-Ahira* (Ölüm, Kıyamet ve Diriliş)(telif: 908 h.), (Çeviri: Naim Erdoğan), Pamuk Yayınları, İstanbul Tarihsiz.

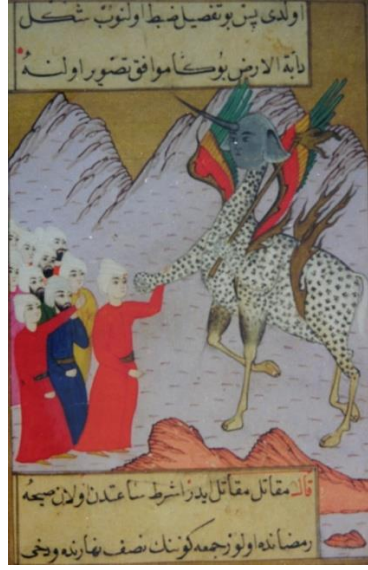
Yazıcızâde Mehmed Efendi (ö. 855/1451), *Muhammediyye*, Matbaa-i Osmâniye, İstanbul 1306.

Zeki Sarıtoprak, “Dabbetü'l-Arz” *İslâm Ansiklepodisi*, İstanbul 1993, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. VIII, s. 394.

Zeren Tanındı, *Siyer-i Nebi İslâm Tasvir Sanatında Hz. Muhammed'in Hayatı*, Byy. Hürriyet Vakfı Yayınları.

Zuhal Akar, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde Bulunan İki Falname ve Resimleri*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2002, s. 168.

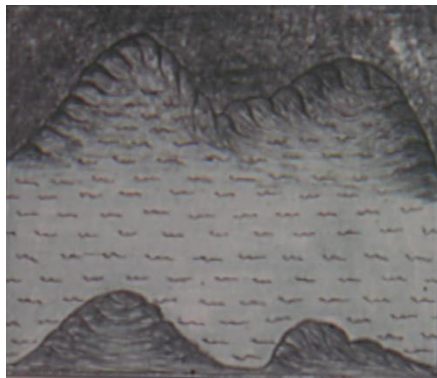
RESİMLER



Resim 1. Dâbbetü'l-Arz. *Tercüme-i Miftah-ı Cifr el-Câmi*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Bağdat 373, vr. 291b.



Resim 2. Dâbbetü'l-Arz. *Tercüme-i Miftah-ı Cifr el-Câmi*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY 6624 vr. 121b.



Resim 3: Dâbbetü'l-Arz. *ed-Dürrü'l-Munazzam fî Sırrı'l-İsmi'l-A'zam* Chester Beatty Library, No: 444 vr. 250b.



Resim 4: Dâbbetü'l-Arz. *Falnâme*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, H. 1703, vr. 22b



Resim 5: Dâbbetü'l-Arz. *Falnâme*  
Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, H. 1702,  
vr. 1b.



Resim 6: Dâbbetü'l-Arz. *Falnâme*  
Topkapı Sarayı Müzesi, H. 1702, vr. 47b



Resim 7: Dâbbetü'l-Arz. *Falnâme*, Dresden  
Sächsische Landesbibliothek, E. 445, vr. 27b.



Resim 8: Dâbbetü'l-Arz. *Ahvâl-ı Kıyamet*,  
Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi 139, vr.  
20a.





## KLASİK MANTIK AÇISINDAN TANRI'NIN TANIMLANAMAZLIĞI SORUNU

-GAZZÂLÎ-İBN RÜŞD BAĞLAMINDA-\*

Hülya ALTUNYA\*\*

### Özet

Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinin *Yedinci Meselesi*'nde İslâm filozoflarının, Tanrı'nın tanımlanamayacağına dair görüşlerini eleştirmektedir. İslam filozofları, Aristoteles mantığında, nesnenin mahiyetini ortaya koyma amaçlı oluşturulan tanım teorisinin Tanrı hakkında kullanılmayacağını ileri sürmektedirler. Zira hadd-i tâm denilen tam tanımın unsurları; cins ve fasl, Tanrı için söz konusu değildir. Buna karşılık Gazzâlî'ye göre filozofların Tanrı ve mufarik akıllar arasında kurguladıkları sebepler silsilesi, cins, tür ve faslı oluşturmaktadır. Dolayısıyla ona göre filozofların Tanrı'nın tam tanımının yapılamayacağına dair teorileri, yine Tanrı ve evren arasında kurguladıkları kendi sebepler nazariyesiyle çelişmektedir. Buna karşılık İbn Rüşd, Gazzâlî'nin "cins, fasıl, varlık vb." kavramları farklı biçimde anlamlandırıldığı için filozofların Tanrı anlayışının tanımlamaya izin verdiği düşüncesindedir. Problemi dil eksenli olarak ele alan İbn Rüşd, Gazzâlî'den ziyade asıl İbn Sina'nın bu kavramları dilsel açıdan doğru anlamlandırmaması nedeniyle sorunun ortaya çıktığı görüşündedir. Bu çalışmada Gazzâlî'nin cedel metodunu kullanarak filozofları nasıl eleştirdiği ve İbn Rüşd'ün ise dilsel açıdan meseleyi nasıl çözüme kavuşturmaya çalıştığı incelenecektir.

**Anahtar Kavramlar:** Tanrı, Tanım, Cins, Fasl, Sebepler Nazariyesi

---

\* Bu makale Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 12-14 Mayıs 2011 tarihlerinde Isparta'da yapılan Uluslararası Modern Çağ ve Gazali Sempozyumu'nda sunulan tebliğin genişletilen halidir.

\*\* Yrd.Doç.Dr., SDÜ, İlahiyat Fakültesi, Mantık Anabilim Dalı, hulyaaltunya@sdu.edu.tr.

## THE PROBLEM OF UN-DEFINABILITY OF GOD FROM THE VIEW POINT OF CLASSICAL LOGIC

-With Reference To al-Ghazali and Ibn Rushd-

### Abstract

Ghazali criticizes the idea of philosophers on the problem of defining God, in his *Tahafut al-Falasifah*, the section of 7th problem. Philosophers claim that theory of definition put forward by Aristotle so as to disclose the nature of things cannot be held by defining God. This is because genus and differentiation as the elements of complete definition cannot be applied to God. Ghazali criticizes philosophers' claim for 'causal relations between God and separate intelligences' simply because this way of thinking leads us toward the relation of genus and differentiation with reference to God. Hence Ghazali contends that philosophers fall in contradiction when they deny the application of complete definition theory to God while, on the other hand, they accept a causal relation between God and separate intelligences.

However, Ibn Rushd contends that since Ghazali understood the notions "genus, differentiation, being, etc." differently, he made his claims against Farabi and Ibn Sina above. According to Ibn Rushd, these notions should be taken into consideration from linguistic viewpoint. This, for him, explains further the source of mistake done by Ibn Sina since his insufficient analysis of the above notions misled Ghazali. In this paper, I will try to explore how Ghazali criticizes philosophers in terms of his apologetic method of Islamic theology by taking Ibn Rushd and Ibn Sina on the problem of un-definability of God with logical reasoning.

**Key Words:** God, Definition, Genus, Differentiation, Causality Theory

### Giriş

Tanrı'nın tanımının yapılıp yapılamayacağına dair tartışmalar, kelamın ve felsefenin ilgi alanında olmakla birlikte tanım kuramının oluşturulması, bu kuramın hangi alanlarda kullanılabileceği ve geçerli tanımın şartları gibi konular, mantığın söz hakkına sahip olduğu alana girmektedir. Kelamın, felsefenin ve mantığın yollarının kesiştiği bu kavşakta, mantıkçılar tarafından "tanım kuramı"nın nasıl oluşturulduğu kadar tanımı yapılacak varlığın zâtı, mahiyeti ve niteliklerinin ifade edilişi önemlidir. Aristoteles (M.Ö. 384-322) mantığını bir tür düşünme yöntemi olarak kullanan İslâm filozoflarının felsefi dilinde, Tanrı'nın tanımlanmasının, daha açık bir ifadeyle, mantıkçıların "hadd-i tâm" dedikleri tanım şeklinin uygulanmasının imkansızlığı, daha çok O'nun zâtı,

mahiyeti ve nitelikleriyle ilgili bir durumdur. Filozoflar gibi Aristoteles mantığını eserlerinde bir yöntem olarak tatbik eden Gazzâlî (ö. 505/1111), onların bu görüşlerini çeşitli açılardan eleştirmekte ve yine onların Tanrı hakkında kullandıkları kavramların, delillerin ve teorilerin böyle bir tanımın yapılmasına izin verdiğini iddia etmektedir. İşte bu çalışmayla mantıksal bir düzlemde, Gazzâlî'nin filozoflara “Tanrı'nın tanımlanması” hususunda cedelî metodu kullanarak getirdiği eleştirilerin tahlilini deneyeceğiz. Tanrı'nın tanımlanamayacağına dair filozofların görüşlerini, Gazzâlî'nin reddediş şeklini ve yine filozofların Tanrı hakkında kullandıkları “Zorunlu Varlık/Vücûbu'l-Vücûd, Sebebü'l-Evvel/İllet-i Ülâ, Cevher vb.” kavramların anlamlarına, onun itirazlarını tespit etmeye çalışacağız. Bu problemin sınırlarını dar tutabilmek amacıyla İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) Gazzâlî'nin eleştirilerine cevap veren ve onun tutarsızlıklarını gösterme iddiasında bulunan *Tehâfütü't-Tehâfüt*'deki açıklamalarına da değinerek her iki filozofun görüşlerini *Tehâfüt*'lerde yer alan “Yedinci Mesele” çerçevesinde inceleyeceğiz.

### Tanım ve Tanımlama Sorunu

“Tanrı'nın hadd-i tâm ile tanımlanması” ifadesini incelemeye başlamadan önce mantıkçılar tarafından “tanım”ın hangi anlamda kullanıldığını belirlemeliyiz. Mantıkçılara göre tanım; “*bir terimin ana nitelikleri ve esaslı karakterleriyle belirtilmesi*” anlamına gelmektedir.<sup>1</sup> Açıkçası “tanımak” fiilinden türetilen tanım, bir şeyin zihindeki, gerçeklikteki ve dildeki karşılığını bulma ve bu karşılıklardaki “sınır”ın tayin edilmesidir.<sup>2</sup> Gazzâlî'nin, filozoflar derken çoğunlukla kendisini kastettiği İbn Sina'ya (ö. 428/1037) göre tanım; şeyin mahiyetine delalet eden ve onun kurucu unsurlarını bütünüyle kapsayan ve yine onun cinsinden ve faslından mürekkep olan sözdür.<sup>3</sup> Yani mantığın diliyle ifade edilecek olursa *hadd-i tâm* adı verilen *tam tanım*; işlemi ve kaplamı belirlenen terimlerle oluşturulan/te'lif edilen bileşik sözdür.<sup>4</sup> İbn Sina'nın bu

<sup>1</sup> İbrahim Emiroğlu, **Klasik Mantığa Giriş**, Elis Yayınları, Ankara, 2010, 80.

<sup>2</sup> İsmail Latif Hacınebioğlu, **Budist Mantık**, Söğüt Yayınları, İstanbul, 2008, 141.

<sup>3</sup> İbn Sina, **el-İşârât ve't-Tenbihât**, Çeviren: Ali Durusoy, Muhit Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, 16; **Mantığa Giriş**, Çeviren: Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006, 41.

<sup>4</sup> Abdülkuddüs Bingöl, **Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi**, MEBY, İstanbul, 1993, 73.

tanım teorisine esasında Aristoteles'in mantık kitaplarında rastlanmaktadır.<sup>5</sup> Aynı tanım teorisi, Gazzâlî'nin mantık ve fıkıh usulüne dair eserlerinde bulunmaktadır. Ona göre tanım/hadd; cins, tür ve fasl olmak üzere bir şeyin zatının kurucu özelliklerinin belirlenmesiyle yapılmaktadır.<sup>6</sup> Bu durumda Gazzâlî ile İbn Sina'nın tanım teorileri arasında farklılık veya ihtilaftan söz edilemez.<sup>7</sup> Çünkü her ikisine göre de tanım, bir şeyin mahiyetine delalet etmekte ve kesinlikle o şeyin cinsinden ve ayırımından meydana gelmektedir.

Buna ilave olarak İbn Rüşd'e göre tanım; şeyin mahiyetine dair bilgiyi veren ifadedir ve mahiyet ise şeyin zâtı/özü hakkında söylenen anlamdır. Bir şeyin özünün neliği ise o şeyin konunun cevherinde var olan yüklem olmasıdır.<sup>8</sup> Şu halde *hadd-i tâm* adı verilen *tam tanım*, cins, tür, fasl şeklinde bölümlenerek sınıflanması yapılabilen ve varlığından ayrı olarak mahiyeti bulunan varlıklar için söz konusudur. Şu halde her üç filozofun da tanım kuramında, tümellerle birlikte tanımlanacak şeyin mahiyetine işaret edilmesi tanımlanacak şeyin ontik yapısının tanım kuramı açısından önemini göstermektedir.

Burada tanımı yapılacak şeyin varlığından ayrı mahiyetinin olup olmadığını ve eğer ayrı mahiyeti varsa varlık ile arasındaki ilişkinin tanım kuramına ne tür bir etkide bulunduğunu sorabiliriz. Açıkçası tanım konusunu kuramlaştıran Aristoteles'e göre, mahiyeti olan varlıkların tanımından bahsedilebilir. Varlıkların mahiyetleri, *kendi özü, tabiatı gereği/par soi* olduğu şeydir. Fakat bir şeyin tabiatı gereği olduğu her şey de kendisinin mahiyetine dâhil değildir. Buna göre tanımlanan varlığın tabiatını belirten fakat bu varlığın kendisini içinde bulundurmayan ifade, o varlığın mahiyetidir.<sup>9</sup> Ancak cinsi ve onun altındaki türleri belirlenemeyen nitelikteki bir varlığın mahiyeti yoktur. Yani cins ve türlere ayrılabilen varlıklar için mahiyet söz konusudur. Cinslerde

<sup>5</sup> Aristoteles tanımı; bir şeyin ne olduğunu açıklayan söz şeklinde ifade etmektedir. Aristoteles, **II. Analitikler**, Çeviren: Hamdi Ragıp Atademir, MEBY, Ankara, 1989, 106.

<sup>6</sup> Gazzâlî, **Mî'yâru'l-İlm**, Tahkik: Süleyman Dünya, Mısır, 1961, 266.

<sup>7</sup> Refik el-Acem, "Gazzâlî'nin Mantık Kitaplarında Tanım Teorisi", **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, Çeviren: Ahmet Kayacık, Gazzâlî Özel Sayısı, Cilt: 13, Sayı: 3-4, 2000, 327.

<sup>8</sup> İbn Rüşd, **Nassu Telhis-i Mantık Aristu, Kitâbu'l-Burhan**, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, tah. Gerar Gehâmî, Beyrut, 1992, 458; Mehmet Fatih Birgül, **İbn Rüşd'de Burhân**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2013, 246-247.

<sup>9</sup> Aristoteles, **Metafizik**, Çeviren: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, II. Basım, İstanbul, 1996, 313-314.

bulunan formlar, mahiyeti gerekli kılmaktadır. Mahiyeti olan varlıklar, bir başka öğeye bu başka öğeden pay alma yoluyla onun bir arazi olarak yüklenmeyen şeyler olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>10</sup> Kendi varlığından ayrı mahiyeti düşünilemeyen şeylerin ise hakikatinde bileşikliğin var olması mümkün değildir. Meşşai geleneğe bağlı olan İbn Sina da, hakikatinde bileşiklik bulunmayan bir şeyin *hadd-i tâmindan* bahsedilemeyeceği ve tanımlanmak istenen her şeyin, mânâda mürekkebe olması gerektiği düşüncesindedir.<sup>11</sup> Hakikati ve mahiyeti basit olan şeylerin yani basit varlıkların kurucu unsurları bulunmaması nedeniyle tanımı yapılamaz.<sup>12</sup> O halde denilebilir ki; tanımı yapılacak şeye dair bilinmesi gereken en temel husus, onun mahiyetinin basit ya da mürekkebe olmasıdır.

### Varlık-Mahiyet Sorunu

Öncelikle İbn Sina'ya göre şeylerin yakın cinsi ve yakın faslından oluşan *hadd-i tâminin*, onun mahiyetini yani varlığının zati yetkinliğini gösterdiğini belirtmek gerekmektedir.<sup>13</sup> Şöyle ki, şeylerin tanımı, kendisinin mahiyetini bildirmektedir. Buna göre mahiyet, kendisini kuran parçaları olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrılarak, ilkinde, mürekkebe; ikincisine basit denilmektedir. Ayrıca basit ya da mürekkebe olsun, mahiyet; başkasının terkinde bulunup bulunmama bakımından da ikiye ayrılmasıyla dört farklı şekilde tasnif edilmektedir.<sup>14</sup> Diğer taraftan mahiyet, dış dünyadaki (âyânü'l-eşyâ) varlıkla ilişkisi bağlamında üç biçimde ele alınmaktadır. İlki; mahiyetin, kendi olmaklığı bakımından bulunmasıdır. İkincisi; dış dünyadaki varlıkların mahiyetidir ki; ona, bu varlığa özgü arazlar ilişir. Üçüncüsü ise tasavvurda bulunan mahiyettir. Tasavvurdaki yani zihindeki mahiyete ise onun bulunmasının gereği olarak bir şeyi konu olarak ifade etme/*vad'* etme, konuya bir şeyi yükleme/*haml* etme, yüklemedeki tümellik ve tikellik gibi niceleyicileri belirleme ya da konunun yükleme zâtî veya arazî olarak yüklenmesi vb. arazlar ilişmektedir.<sup>15</sup> Böylece İbn Sina, mahiyetin üç ayrı varoluş tarzını değil, üç ayrı

<sup>10</sup> Aristoteles, **Metafizik**, 316.

<sup>11</sup> İbn Sina, **el-İşârât**, 16; Abdülkuddüs Bingöl, **Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi**, 86.

<sup>12</sup> İbn Sina, **el-İşârât**, 16; Abdülkuddüs Bingöl, **Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi**, 94.

<sup>13</sup> Hüseyin Sarıoğlu, **İbn Rüşd Felsefesi**, Klasik Yayınları, II. Baskı, İstanbul, 2006, 164.

<sup>14</sup> Abdülkuddüs Bingöl, **Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi**, 95.

<sup>15</sup> İbn Sina, **Mantığa Giriş**, 8.

açından ele alınabileceğini yani îtibârî durumlarını açıklamaktadır. Mahiyetlerin farklı biçimlerde anlamlandırılmaları, varlıkların yapısını daha iyi anlamayı ve aynı zamanda onların tanımlanma imkanlarını bilmeyi kolaylaştırmaktadır.

İbn Sina, tanımı yapılamayan varlığın yani basit varlığın, kabul edici/kâbil bir mahiyete sahip olmaması nedeniyle onun mahiyetinin kendi zatı kabul edilmesi gerektiği görüşündedir. Ona göre mürekkebe varlıklarda olduğu gibi basit varlığın da mahiyetini kabul edecek bir şeyin var olduğu farzedilecek olursa, kabul edici vasfa sahip bu şeyin mahiyeti, kendisi için ortaya çıkan bu şey basit varlığın kabul edilen mahiyeti olamazdı. Çünkü kabul edilen şey, doğrudan doğruya basit varlığın suretine dönüşürdü. Basit varlıklarda ise suret, kendi tanımının karşılığı değildir. Mürekkebe varlıklarda ise suret, yalnızca ne ise o yani o şeyin mahiyetinin olması demektir. Ancak mürekkebe varlıkların tanımında, sadece suret mahiyeti meydana getirmez.<sup>16</sup> Daha açık bir ifadeyle basit şeylerin mahiyetinin olmamasını, kabul edici mahiyetlerinin olmamasıyla ilişkilendiren İbn Sina'ya göre o şeyin (basit varlığın) sureti, kendisinde terkinin bulunmaması nedeniyle kendi zatı olmaktadır. Dolayısıyla basit şeylerin terkinin, sureti ve mahiyeti bulunmadığı için tanımı da yapılamamaktadır. Buna göre İbn Sina, şeyin nasıl tanımlandığı, tanımın, tanımlanan şeye nasıl nispet edildiği kadar o şeyin mahiyetinin bilgisi ve onun mahiyeti ile sureti arasında ne tür bir farkın olduğunu da ilgilenmektedir. Çünkü şeyler, tek bir mahiyete sahip olmadıkları için, mahiyet, şeylerde, aynı seviyede/mertebede bulunmamaktadır.<sup>17</sup> Aynı şekilde tanımın parçaları/cüzleri olan sözden meydana geldiğini kabul eden İbn Rüşd'e göre de, ancak mürekkebe varlıkların tanımı yapılabilir. Suret ya da heyula gibi basit olan şeylerin tamamının had yoluyla değil, bir tür benzetme/teşbih yoluyla tanımını yapmak mümkündür.<sup>18</sup> Denilebilir ki, tanımın yapılabilmesinde belirleyici unsur, tanımlanacak varlığın mahiyetidir.

İbn Sina'yı takip eden Gazzâlî'ye göre, mahiyetinde bileşiklik bulunmayan şeyler *hadd-i tâm* olarak tanımlanamazken ancak açıklaması ya da resm biçiminde betimleme tanımı yapılabilir.<sup>19</sup> Hadd-i tâm şeylerin mahiyetine

<sup>16</sup> İbn Sina, **Metafizik I**, 217.

<sup>17</sup> İbn Sina, **Metafizik I**, 215.

<sup>18</sup> İbn Rüşd, **Metafizik Şerhi**, Çeviren: Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, 59.

<sup>19</sup> Gazzâlî, **Mustasfa**, Çeviren: Yunus Apaydın, Cilt:1, Klasik Yayınları, İstanbul, 2006, 32; İbrahim Çapak, **Gazali'nin Mantık Anlayışı**, Elis Yayınları, Ankara, 2005, 72-73.

delâlet eden söz<sup>20</sup> olması nedeniyle sadece mürekkebe yapıya sahip şeyler için mümkündür. Nasıl tabiattaki her mürekkebe varlık, madde ve suretten oluşuyorsa, tanım da madde ve suretten terki edilmektedir. Haddin maddesi; cins, tür ve fasıl iken haddin sureti ise cins-i karîbi ile zâtî fasıllarıdır.<sup>21</sup> Müfred ya da basit olanın tanımlanamayacağına örnek olarak “mevcud” sözcüğünü veren Gazzâlî'ye göre, bu kelimenin tanımı sorulduğunda ancak “O, şeydir” veya “O, sabit olandır” denilebilir. Bu durumda bir isim, kendisiyle eş anlamlı olan başka bir ismin yerine konulmaktadır. Eş anlamlı isimler ise her zaman dildeki konumu nedeniyle açık bir anlam veremeyebilir.<sup>22</sup> Tanım, tanımlanan kavramı açıklaması gerektiğine göre eş anlamlı bir ifadeyle, şeye dair tam bir tasavvur oluşturulamaz. Böylece ona göre de bir şeyin tanımının yapılabilmesi için onun kendisinde terki bin bulunmasının zorunluluğu ortaya çıkmaktadır.

Tanımın kuralları gereği tanımlanacak şeyin mahiyetinde terki bin bulunması şart olduğuna göre Tanrı hakkında tanımlamadan bahsedilemeyeceği açıktır. Ama Gazzâlî'ye göre, filozofların Tanrı için kullandıkları *Zorunlu Varlık/Vâcibu'l-Vücûd* ve *İlk Sebep/Sebebü'l-Evvel* gibi isimler ve bunların arka planındaki Tanrı algısı böyle bir tanımlamaya izin vermektedir. Oysaki İbn Sina, “Zorunlu Varlık” kavramını açıklarken, varlık ve mahiyetin aynılığına değinmekte ve O'nun zatında bu anlamda bileşikliğin söz konusu olmadığını açıkça ifade etmektedir:

*“Bir şeyin mahiyetinde (başka) hiçbir şey zorunlu varlıkla ortak olamaz. Çünkü onun dışında kalan her bir şeyin mahiyeti, kendisi için varlığın imkanı gerektirir. Varlığa gelince, ne bir şeyin mahiyetidir ne de bir şeyin mahiyetinin bir parçasıdır. Demek istiyorum ki, mahiyeti olan şeylerin kavranmasına varlık dâhil değildir. Aksine varlık mahiyetin üzerine gelip çatmıştır. Dolayısıyla zorunlu varlık, cinssel ve türsel anlamda hiçbir şeyle ortak olarak bulunmaz ki, ayrımsal veya arazsal bir anlamla onlara ayrışmaya gerek duysun. Aksine o, bizatihi ayrışmış (fasıllaşmış) olandır. Dolayısıyla onun zatının hiçbir tanımı yoktur; zira onun bir cinsi ve ayrımı yoktur.”<sup>23</sup>*

İşte İbn Sina “Zorunlu Varlık” ifadesini oluşturan “zorunlu” ve “varlık” kavramlarının anlamlarından hareketle tanımlamaya karşı çıkmaktadır. Zira

<sup>20</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, 267.

<sup>21</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, 268.

<sup>22</sup> Gazzâlî, *Mustasfa*, 32.

<sup>23</sup> İbn Sina, *el-İşârât*, 132.

“Zorunlu” olanın hiçbir varlıkla mahiyet bakımından ortak olmaması, öteki varlıkların var olabilmesi için mahiyetinde “imkan”ın olması anlamındadır. Diğer taraftan tek başına “varlık” kavramı mahiyetin oluşmasından sonra geçerlilik kazanmaktadır. Bu kavram oluşmadan önce ise şeyler mahiyete sahip olmadıkları için hadd-i tām biçiminde tanımları yapılamamaktadır. Bu durumda “Zorunlu Varlık” cins, tür ve faslı yani kavranabilen bir mahiyeti olmaması nedeniyle tanımlanamaz ve O’nun varlığına delil/burhan getirilmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla O’nun varlığına “nedir” ve fiillerine “niçin” biçiminde sorular sorulamaz. O’nun varlığı ne madde ne de mana olarak bölünebilir.<sup>24</sup> Zaten Gazzâlî de filozofların Tanrı’nın “hadd-i tām”ının olamayacağına dair delillerini sayarken “Zorunlu Varlık” ifadesinden hareket ettiklerini kabul etmektedir. Tanrı’nın zorunlu varlık oluşu, başkasına değil sadece Kendisine ait olarak O’nun hakiki tabiatı ve mahiyetidir. Bu durumda Tanrı’nın “Zorunlu Varlık” oluşu, ne başkasıyla ortaklığa ne de başkasından bir ayrımla ayrılmasına imkan vermektedir. Böylece Tanrı’nın “Zorunlu Varlık” oluşu dışında başka bir mahiyeti olmadığı için O’nun tanımından bahsedilemez.<sup>25</sup> Şu halde “Zorunlu Varlık” ifadesinin anlamından hareketle “hadd-i tām”ın yapılamayacağı hususunda Gazzâlî’nin filozoflardan aktardıkları ile İbn Sina’nın görüşleri örtüşmektedir.

### Tanımlamanın İmkanına Dair Kanıtlamalar

Filozofların “Zorunlu Varlık”ın cins, tür ve faslının olmadığı iddialarının yine kendi görüşleriyle çeliştiğini, Gazzâlî, cedelî metotta “mütalebe ve iptal” denilen yolla çürütmeyi denemektedir.<sup>26</sup> Mütalebe kısmında Gazzâlî, filozoflara; ilk olarak Evvel hakkında bu teoriye dayanarak “ikiciliği” reddedişlerinin imkansızlığı sonucuna nasıl ulaştıklarını sormaktadır. Onun ifadesiyle filozoflara göre, İkincinin, Evvel’e bir şeyde ortak olup diğer şeyde O’ndan ayrılması, O’nun Zatında terkib oluşturacağı için imkansız bir

<sup>24</sup> Ali Durusoy, **İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri**, İFAV, II. Baskı, İstanbul, 2008, 96.

<sup>25</sup> Gazzâlî, **Tehâfütü’l-Felâsife**, Çeviren: Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, III. Baskı, İstanbul, 2009, 111-112.

<sup>26</sup> Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı, Tehâfütü’l-Felâsife**, 112. Burada mütalebe; muhatabın iddialarının sorularla tahlil edilmesi anlamına gelmektedir. İddiaların çürütülmesi için öncelikle soruların seçimi ve düzenlenmesi gerekmektedir. Daha sonra “iptal” aşamasında onun görüşleri, geçersiz kılınmaktadır. İbrahim Emiroğlu, **“Cedelin İşleyişi ve Değeri”**, Tabula Rasa Dergisi, Sayı:2, Isparta, 2001,76.



durumdur. Ne var ki Gazzâlî'ye göre, O'nun Zatı'ndan nefyedilen bu tür terkinin imkansızlığının delillendirilişinde, filozoflar, sadece “sebepler dizisinin sonluluğunu” ortaya koymaktadırlar. Çünkü cins ve fasldan mürekkebe bir varlık, parçaların/cüzlerin toplamından oluşmaktadır. Parçalardan biri veya tamamı, diğeri olmaksızın var olması durumunda, *Zorunlu Varlık* odur, diğeri değildir, denilir. Buna karşılık bütünü olmaksızın parçaların varlığı ve parçalar olmaksızın bütünü varlığı yoksa, hepsi sebepli oldukları halde başkasına muhtaçtır.<sup>27</sup> *Zorunlu Varlık*'ın hem Zatı'nda terkinin olmaması gerektiğini kabul edip hem de öteki illetlerle arasında ortaklığın ve ayrılığın bulunduğunu iddia etmeyi Gazzâlî, çelişkili bir durum olarak göstermektedir. Eğer bir varlık, var olmak için başkasına muhtaç değilse ve kendi kendisinin illeti ise O, *Zorunlu Varlık*'tır ve O'nun Zatı'nda terkin düşünülemez. Fakat *Zorunlu Varlık*'ın, Zatı'nda bir açıdan ortak olduğu başka bir varlıktan söz ediliyorsa, bu, O'nun mürekkebe bir varlık olduğuna işaret etmektedir.

Gazzâlî, filozofların, Evvel'in var olma/mevcûd, cevher ve başkasının sebebi olma bakımından İlk Sebepli/Malûlu'l-Evvel'e bir açıdan eşit olması bir başka açıdan ise ondan tamamen ayrı olmasına dair sözlerini eleştirmektedir. Ancak filozoflar, buradaki ortaklığın “cinsten” ortaklığı ifade etmek yerine “lâzım-ı âmm” denilen varlıktan ayrılmaz genel niteliklerde ortaklığının kastedildiğini açıkça söylemektedirler. Yine Gazzâlî'nin ifadesiyle filozoflara göre mantık ilmi bakımından cins ile lâzım arasında hakikatte ayrılık vardır ancak genellik/umûm ifade etme bakımından aynı anlamdadır. Bu noktada Gazzâlî filozofların mantık ilmine atıfla “cins ve lâzım”ın tanımına ve örneklerine yer vermektedir. Cins; “O nedir?” sorusuna cevap olarak söylenen genel sözdür, tanımlanan şeyin mahiyetine dâhil olandır ve onun zatını kuran unsurdur. Tıpkı insanın canlı/hayy oluşunun, onun mahiyetini oluşturan ve ona dâhil olan bir unsur olması nedeniyle “canlılığa” “cins” adının verilmesi gibidir. Kaldı ki insanın doğmuş olması ya da yaratılmış olması, kendisinden ayrılmaz bir nitelik olarak onun genel bir özelliğidir/lâzım-ı âmmıdır. İşte bu genel nitelik ne canlılık gibi insanın mahiyetine dâhildir ne de onun zatını oluşturan bir unsurdur.<sup>28</sup> Kısacası Gazzâlî'nin ifadesine göre filozoflar, Tanrı'nın, İlk İlet olarak diğeri illetlerle ortaklığını cinsten değil, lâzım-ı âmmde ortaklık olarak ifade etmektedirler.

Filozofların “varlıktaki ortaklık, cinsten ortaklık anlamına gelmez” tezleri, Gazzâlî'ye göre, onların, ilk olarak varlığın, şeylerin mahiyetine asla

<sup>27</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 112.

<sup>28</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 110.

dâhil olmadığı bilakis yok iken sonradan var olan şeylerdeki/muhdes gibi mahiyete izafe edilebileceği düşüncesine dayanmaktadır.<sup>29</sup> Gazzâlî'nin filozoflara attığı bu tez, İbn Rüşd'e göre, filozoflardan sadece İbn Sina tarafından dile getirilmektedir. Yani İbn Sina'ya göre "varlık/mevcûd" terimi, genel niteliği/lâzım-ı âmm delillendirme anlamına gelecek surette şeylerin özlerine/zevatü'l-eşya izafet edilerek kullanılmaktadır. İbn Sina'nın bu tezi, İbn Rüşd'e göre yanlıştır. Onun buradaki yanılışı varlık terimini, "eşit-anlamlı/tevatü"<sup>30</sup> olarak söylenen bir cins ve aynı şekilde "ortak/müşterek" bir isim olduğunu zannetmesi nedeniyle bunu, şeylerin lâzım-ı âmmi olarak göstermesidir. Ancak İbn Sina "zat" hakkındaki bu sözlerini, "lâzım" ile ilgili olarak da söyleyebilmeliydi. Oysaki varlığın şeylerin zatının lâzım-ı âmmi olması mümkün değildir. Eğer "varlık" terimi, lâzım-ı âmm olsaydı, "O nedir?" sorusuna cevap olarak verilemezdi. Ayrıca "varlık" şeylerin lâzım-ı âmmi gösterseydi, acaba onun bu delillendirmesi, "eşit anlamlılık/tevatü" ya da "ortak anlamlılık/iştirak" ya da başka bir şeyi "gerektirme/lüzûm" yoluyla mı gerçekleşecekti? İbn Rüşd, "varlık" teriminin "eşit anlamlılık/tevatü" yoluyla anlamlandırarak şeylerin lâzım-ı âmmi olarak kabul edilmesi durumunda, zatlari farklı olan şeylerde bir arazın nasıl bulunabileceğini sormaktadır. Ona göre, İbn Sina da, bu tezin imkansızlığına karşı çıkmayacaktır. Çünkü çeşitli şeylerde, tek bir lâzımî niteliğin olması, ancak bu çeşitli şeylerin tek bir tabiatta ittifak etmesiyle mümkündür. Buna ilave olarak tek bir tabiatla lâzımı niteliğin olması, tıpkı tek bir tabiatla ortaya çıkan tek fiilin olması gibi zorunluluk gerektirirdi. İbn Rüşd'e göre bu durumun imkansızlığı açık olduğu için, "varlık" ismi ancak mânâları yakın olan ve bir kısmı diğerine göre daha tam/yetkin olan zatlara delalet etmektedir. Yine varlık ismi, bu cinse dahil olan tüm unsurların illetidir.<sup>31</sup> Şu halde İbn Rüşd'e göre "varlık" teriminin İbn Sina'nın iddia ettiği gibi "lâzım-ı âmm" olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Ancak bu, ontolojik ve dilsel bakımdan anlamları yakın olan zatlari gösterebilir.

<sup>29</sup> Gazzâlî, **Tehâfütü'l-Felâsife**, 111.

<sup>30</sup> İbn Sina "eşit-anlamlı/tevatü" kelimesini şöyle tanımlamaktadır: "Eşit anlamlılık yolu, hem ismin aynı olması hem de cevher sözünün, yani zatın tanımının veya o isimden anlaşılabilir olması bakımından betiminin bütün yönlerden aynı olmasıdır. Örneğin insana, ata, öküze hatta Ali'ye, Zeyd'e, Amr'a, "şu ata" ve "şu öküze" canlı dememiz gibi. Zira bunların tamamı "canlı" diye isimlendirilir." İbn Sina, **Kategoriler**, Çeviren: Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2010, 8.

<sup>31</sup> İbn Rüşd, **Tehâfütü't-Tehâfüt**, Hazırlayan: Muhammed Abid el-Câbirî, Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut, 1998, 387-388; İbn Rüşd **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, Cilt: II, Çevirenler: Kemal Işık, Mehmet Dağ, Kırk Ambar Yayınları, İstanbul, 1998, 436-437.

İşte bu noktada yani Tanrı'nın cinsinin ve faslının olup olmadığından söz edebilmek için bu kelimelerin hangi anlamda kullanıldığı hususunda Gazzâlî, İbn Sina ve İbn Rüşd arasında görüş farklılıkları incelenmelidir. İbn Rüşd *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eserinin *Yedinci Meselesinde*, Gazzâlî'nin filozoflara yönelik eleştirisine, onun "cins ve fasıl" kelimelerine hangi anlamı verdiği ile başlamaktadır. Şayet o, "cins" sözünü "eşit-anlamlılık/tevatü" yoluyla<sup>32</sup> yani derecelendirme ya da öncelik/sonralığa bakılmaksızın şeyler hakkında ortak ve aynı anlamda kullanmışsa, filozoflarla ilgili iddiası doğrudur. Yine "fasıl" kelimesi de "eşit-anlamlılık/tevatü" yoluyla kullanılmışsa, bu anlam da doğrudur. Çünkü sıfatı böyle olan şeylerin hepsi, yani varlığın cinsini eşit anlamda gösteren her şey, genel suret (canlılık) ve özel suretten (nâtikiyye) mürekkebirdir ve bu tür varlıkların tanımı yapılabilir. Tevatü değil de "dereceli anlamdaşlık/teşvik"<sup>33</sup> ile söylenen cins kastediliyorsa, öncelik/sonralık bakımından anlam kazanır, bu durumda varlık kavramının, şey, hüviyet ya da zat kavramı gibi cinsinden ve aynı zamanda türünden de söz edilebilir. Dolayısıyla "teşvik" yoluyla anlamlandırılan cins kelimesi de, Tanrı'nın tanımlanması imkanını vermektedir. Ancak teşvikle söylenen cins, kullanılarak yapılan tanım, *hadd-i tâm* değil, betimleme/resm yoluyla yapılan tanımdır.<sup>34</sup> Burada İbn Rüşd, Gazzâlî'nin filozoflara getirdiği eleştiriye dilsel açıdan itiraz ederek "cins ve fasıl" terimlerinin ancak "tevatü" yoluyla anlamlandırıldığında Tanrı'nın had şeklindeki tanımından bahsedilebileceği sonucuna ulaşmaktadır.

Gazzâlî ve İbn Rüşd arasında gerçekleşen bu tartışmada kendisine başvurulan İbn Sina, mantıkçılara göre cinsin, kendisindeki ortak anlam nedeniyle çok şeye nispet edilen tek akledilir/ma'kûl anlamına geldiğini ifade etmektedir. Daha açıkçası cins, tür bakımından farklı olan çok şeye "o nedir?" sorusunun cevabında söylenen sözdür.<sup>35</sup> Burada "tür bakımından farklı olan" sözüyle ise hakikatleri, zati suretleri ve mahiyetleri bakımından farklı olanlar

<sup>32</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 387.

<sup>33</sup> Teşvik; Fertleri arasında farklılık bulunan anlamların nisbetine denilir. Örneğin ışık kelimesi, derecelerinde farklılık olmasına rağmen hem güneş ışığına, hem ay ışığına hem de ampulün ışığına denilmektedir. Talha Alp, **İsagoci tercümesi&Mantık Terimleri Sözlüğü**, Yasin Yayınevi, İstanbul, 2012, 25.

<sup>34</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 387.

<sup>35</sup> İbn Sina, **Mantığa Giriş**, 41. İbn Sina'da "cinsin" anlamı hakkında bakınız. İbrahim Çapak, **Porphyrios ve İbn Sina Mantığında Tümeller**, Araştırma Yayınları, Ankara, 2011, 66-70.

kasdedilmektedir ki;<sup>36</sup> farklı şeylere kendilerindeki ortak anlam sebebiyle ortak cinsi oluşturdukları söylenebilir. Böylece İbn Sina, cins kelimesini “tevatü” yoluyla anlamlandırıldığı için İbn Rüşd’ün ifadesiyle, Tanrı anlayışında cins ve fasl ortaya çıkmaktadır.

Bu meseledeki bir başka problem ise varlık ve cevher kavramlarının anlaşılmasına ilişkindir. İbn Sina “varlık” kelimesinin anlamının zihinde apaçık olarak ortaya çıktığı, onu anlamlandırmak için başka bir kelimeye gerek olmadığı aksine onun başka kavramları açıklamak için kullanılabileceği görüşündedir. Varlık kavramıyla “şey, zorunlu, muhassal ve müsbet” kavramları eş anlamlıdır. Ayrıca varlık, İbn Rüşd’ün kendisi için iddia ettiğinin tersine, varolanlara, öncelik/sonralık ilişkisi bağlamında atfedilen ve hepsini tek kavramda yani kendisinde birleştirendir.<sup>37</sup> Bu yüzden ona göre varlık kavramı, şeylerin mahiyetine dahil olmadığı için en genel cins değildir. Sadece varlık kavramı, mahiyete izafet edilerek, onun lâzım-ı âmm olduğu söylenebilir. Ancak varlık kavramının epistemolojik/mantıkî ve ontolojik olmak üzere iki anlamına dikkat çeken İbn Rüşd, ontolojik anlamdaki varlığın “en genel cins”i ifade ettiği görüşündedir. İlki yani epistemolojik/mantıkî anlamına göre varlık; şeyin, dış dünyadaki varlığına uygun olarak zihindeki varlığının “doğru anlamında varolan” biçiminde anlamlandırılmasıdır. İkincisi ise “zat anlamında varolan” anlamında tekil nesnelere ifade etmek üzere kullanılan, on kategoriyi, bunların içerisinde de cevheri gösteren varlıktır.<sup>38</sup> Açıkçası İbn Rüşd varlık kavramını iki şekilde anlamlandırırken Gazzâlî’nin ve ondan önce ise İbn Sina’nın nasıl anlama hatasına düştüğünü de göstermeye çalışmaktadır. Her ne kadar hem İbn Sina hem de İbn Rüşd için “varlık” en genel kavram olsa da, İbn Rüşd’e göre bu kavram, şeylerin zatına delalet ettiği için lâzım-ı âmm değil, “cins”tir. Burada varlık ve cins kavramlarıyla ilişkili olarak cevher kavramının anlamı, bu tartışmanın önemli bir başka yönünü ortaya çıkarmaktadır. Çünkü İbn Rüşd, bu sorunu, İbn Sina’nın “varlık” kavramını yanlış anlamasına bağlamaktadır.

Bu durumda İbn Sina’ya göre cevherin anlamını belirledikten sonra cevherin varlıkla ilişkisini ve cinste ortaklık ifade edip etmediğiyle ilgili soruyu cevaplamaya çalışacağız. İbn Sina “cevher” kavramına beş ayrı anlam vermektedir. Bunlardan ilki; her şeyin mahiyeti ya da zatı, ikincisi; kendinde mevcut olan, üçüncüsü; zıd nitelikleri alabilme yetisine sahip olan, dördüncüsü;

<sup>36</sup> İbn Sina, **Mantığa Giriş**, 42.

<sup>37</sup> Hüseyin Sarıoğlu, **İbn Rüşd Felsefesi**, 164.

<sup>38</sup> Hüseyin Sarıoğlu, **İbn Rüşd Felsefesi**, 161.

bir yerde olmayan ve beşincisi ise bir konuda olmayandır.<sup>39</sup> Gazzâlî ise onun, cevhere; “bir konuda olmayan mevcûd/ موضوع في لا الموجود” anlamını verdiğini ve mahiyetin kurucu unsurları arasında yer almadığı için cevheri cins olarak kabul etmediğini ileri sürmektedir. Ayrıca filozofların, cevheri, hiçbir konuda olmayan mevcûd şeklinde selbî bir ifadeyle anlamlandırmaları, onun, “bir konuda bulunmayan herhangi bir hakikat” olmasına işaret içindir. Cevher, bilfiil belirlenmiş bir durumdaki varlık anlamında olmadığına göre zatın kurucu unsuru değildir, bunun sonucu olarak cins değildir.<sup>40</sup> Filozofların cevherle ilgili iddialarını Gazzâlî, onun, cins sayılmaması üzerine temellendirdiklerini göstermeye çalışmaktadır.

Esasında İbn Sina cevheri farklı biçimlerde tanımlamakla onun çeşitli varlıklardaki bulunuş tarzlarını ima etmektedir. Ancak yine de cevherin cins olarak kabul edilmeye imkan verecek şekilde betimlemesini yapmaktadır: “...bizim cevherle kastettiğimiz, kendisine özgü mahiyetin dış dünyadaki varlığının bir konuda olmamasını hak eden şeydir ki bu mahiyetin, hakikati nedeniyle cevher olması zorunludur. Örneğin “insan” gibi. Dolayısıyla “insan” ancak insan olduğu için cevherdir. Yoksa dış dünyada bir şekilde mevcut olduğu için cevher değildir.”<sup>41</sup> Dış dünyada ferdler olarak bulunan cevherlerin dışında tümel akledilirler/küllî makuller de aynı şekilde cevherdir.<sup>42</sup> Şu halde ona göre gerek dış dünyada varlığı bulunanların gerekse de tümellerin cevherleri bulunduğu için kendisi de tümel kabul edilen “cins” olma vasfını elde etmektedirler. Zaten İbn Sina, Porphyrios Ağacı da denilen tabloda, en üst cins olarak cevheri göstermektedir. Her ne kadar o, cevherle başlatılan ve insana

<sup>39</sup> Kiki Kennedy-Day, **Books of Definition in Islamic Philosophy**, RoutledgeCurzon, London and Newyork, 2003, 52. Gazzâlî de cevher kavramının kazandığı anlamları dört başlık altında tasnif etmektedir: “1- Bu manaya göre cevher her zat için söylenir, insan ve beyaz gibi. Bu sebeple beyazın cevheri ve zatı denir. 2- Cevher bu manasında varlık’da zatının kendine yakın başka birine muhtaç olmayan her varlık için söylenir. Ta ki bilfiil olabilsin. Bu manada cevher kendi kendine kaimdir. 3- Gazzâlî’ye göre bu üçüncü anlamda bir şey bir sifata sahip olur da zıtları kabul ederse ona da cevher denir. Zira Gazzâlî bir mahalde olan bir şeyin zıddı olduğunu kabul eder. 4- Bu anlamda cevher, varlığı bir konuda olmayan her zata itlak olunur. Bir konuda olmayan varlık demek kendi kendine kaim olan, fakat varlığı bir mahalle yakın olmayan varlık demektir.” Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB Yayınları, İstanbul, 1993, 125-126.

<sup>40</sup> Gazzâlî, **Tehâfütü'l-Felâsife**, 111.

<sup>41</sup> İbn Sina, **Kategoriler**, 89.

<sup>42</sup> İbn Sina, **Kategoriler**, 89-90.

kadar inen bölümlmeyi doğru bulmasa da, amaç açısından bu tabloya karşı çıkmamaktadır.<sup>43</sup>

İbn Rüşd cevheri, varlık ve cins kavramlarıyla ilişkilendirerek tanımlamaktadır. Cevher; her zaman konu olması ve yüklem yapılamaması özelliği bakımından “en genel cins”tir. Ayrıca cevher “öz anlamında varolan”ın öncelikle gösterdiği şeydir.<sup>44</sup> Buna karşın ona göre İbn Sina’nın cevher ve mevcud kavramlarını yukarıda geçtiği üzere tanımlamaları, anlamsız sözlerden ibarettir. Aksine mevcud, kendi tanımında geçtiği üzere cevherin cinsi anlamındadır. Tıpkı bu, mevcud gibi aynı türdeki şeylerin cinslerinin kendi tanımlarından alınmış olması gibidir. İbn Rüşd, cevher ve mevcud kavramlarının cins olarak kabul edilmesi ve kendi tanımlarında bu durumun yer alması hususunu, Fârâbî’nin *Burhan* adlı eserinde doğru biçimde açıkladığı görüşündedir.<sup>45</sup> Sözelimi “mevcud” kavramını, Fârâbî, her ne kadar şeylerin kurucu unsuru olmasa dahi bir açıdan onu genel tarzda hayal ettirdiği için cins olarak kabul etmektedir. Buna göre Fârâbî, cinsi, iki sınıfa ayırmaktadır: ilki; bir şeyi, genel olarak bir biçimde hayal ettiren cinstir. İkincisi ise genel tarzda tahayyül ettirmekle birlikte aynı zamanda o şeyin kurucu unsurları olması bakımından onun cinsidir. Yine de Fârâbî, ikincisinin yani cinsin kurucu unsurlara delalet etmesinin cins olmaya daha uygun olduğunu belirtmektedir.<sup>46</sup> Burada İbn Rüşd, mevcud/varlık kavramının Fârâbî tarafından da “genel cins” olarak tanımlandığını ancak bunun asıl cinsten de farklı anlamda olduğuna temas ederken, aslında mevcud ve cins kavramlarının Tanrı için kullanıldığında başka bir anlama delalet ettiğine işaret etmektedir. Öte yandan İbn Sina ise mevcud kavramının cins olamayacağını iddia ederken bu kavramın sadece ikinci anlamını esas aldığı ortaya çıkmaktadır.

Filozofların Tanrı’nın mantıksal tanımının yapılamayacağına dair tezlerindeki tutarsızlıkları eleştiren Gazzâlî’nin diğer bir delili, O’nun, tüm akılların kendisinden sudur ettiği ilke kabul edilmesiyle ilgilidir. Onlara göre ilke oluş/mebdeyyet, zatı oluşturan bir unsur olmaması nedeniyle cinsten ortaklık değil, zata izafe edilen lâzımî nitelikte ortaklık demektir. Aslında nesnel kurucu unsurlarıyla tanımlanmak yerine lâzımî nitelikleriyle tanımlanırlarsa, bu,

<sup>43</sup> İbrahim Çapak, *Porphyrios ve İbn Sina Mantığında Tümelletmeler*, 76-77.

<sup>44</sup> Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 157.

<sup>45</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü’t-Tehâfüt*, 388.

<sup>46</sup> Fârâbî, *Kitâbu’l-Burhân*, tercüme: Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları, İstanbul, 2008, 28.

had değil, betimleme şeklindeki tanımlama olan “resm” olmaktadır. Sözelimi üçgeni tanımlamak isteyince “iç açılarının toplamı iki dik açıya eşit olandır” şeklinde lâzımî niteliklerle bir tanımlama had sayılmamaktadır. Bunun yerine üçgenin formu dikkate alınarak, “Üçgen, üç kenarı olan şekildir.” ifadesiyle hadd-i tām yapılmaktadır.<sup>47</sup> Tanrı'nın kendisinden sudur eden akılların ilkesi olmasını, filozoflar, zatın kurucu bir unsuru olarak görmemektedirler. Çünkü bu ilke, zata atfedilen lâzımî niteliktir.

Filozofların tüm bu görüşlerine karşılık Gazzâlî, Tanrı-âlem ilişkisinin Evvel ve İlet-i Ülä terimleriyle oluşturulan bir sistem içinde “mufarık akıllar” teorisiyle birlikte ifade edilmesinin O'nun Zatında bir çokluğa ve terkibe imkan vereceği eleştirisini getirmektedir. Çünkü “illetler silsilesinin” birinin aklın, diğerinin cismin sebebi olarak sona ermesini kabul edip, sonra da aralarında mâna bakımından herhangi bir farklılık ve ayrılığın imkanını reddetmek nasıl mümkün olsun? Burada Gazzâlî, illetler silsilesinin Tanrı'nın zatında çokluk oluşturacağını ve aynı türden akıllardan söz etmenin cins, tür ve faslı kendiliğinden ortaya çıkartacağını öne sürmektedir. Ona göre filozofların reddedilecek temel görüşleri şudur: Zorunlu Varlık'ın mahiyetinin olmadığı iddia edilmektedir ki, bu, düşünülemez. Filozoflar, Tanrı'nın Zatı hakkında ikiliğin nefyini, cins ve fasla ilgili terkinin nefyine dayandırmaktadırlar. Varlığın ötesinde bulunan mahiyetin nefyedilmesini ise bu iddialar üzerine inşa etmektedirler. Burada onların mahiyetin nefyedilmesine dair iddialarının çürütülmesi, bu konudaki tüm argümanlarını bozmaktadır.<sup>48</sup>

### Filozofların Çelişkilerinin Ortaya Konulması

İşte bu noktada Gazzâlî, filozofların ilzâmını<sup>49</sup>, onların bu konudaki çelişkilerinin ortaya çıkartılmasını mantıkî tartışma metotlarını kullanarak yapmaktadır:

*“Eğer var olma, cevher olma ve ilke olma ‘O nedir?’ sorusuna cevap teşkil etmediği için cins oluşturuyorlarsa, bu takdirde size göre İlk (olan Allah) sırf akıldan ibarettir. Nitekim varlığın ilkesi sayılan, aynı zamanda ilk sebepli durumunda olan ve (filozofların) melek adını verdikleri diğer akıllar da*

<sup>47</sup> Gazzâlî, **Tehâfütü'l-Felâsife**, 111.

<sup>48</sup> Gazzâlî, **Tehâfütü'l-Felâsife**, 114.

<sup>49</sup> İlzâm, cedelde cevap verenin meşhûrât türünden öncüllere dayanan kıyas kurarak hasmı susturmasına denir. İbrahim Emiroğlu, **“Cedelin İşleyişi ve Değeri”**, 76.

*maddeden soyutlanmış akıllardan ibarettir. İşte bu hakikat İlk (olan Allah)'ı ve O'nun ilk sebeplisini kapsamaktadır. Çünkü ayrılmaz nitelikleri dikkate alınmazsa ilk sebepli de özünde birleşiklik bulunmayan basit bir varlıktır. Bu durumda her ikisi de maddeden soyut akıl olmaları bakımından ortaktırlar. Bu ise cinse ait bir gerçekliktir. O halde özün soyut akıl oluşu ayrılmaz niteliklerden olmayıp, tersine o mahiyettir. Bu mahiyet de İlk (olan Allah) ile öteki akıllar arasında ortaktır.”<sup>50</sup>*

Gazzâlî'nin yukarıdaki iddialarını şu şekilde mantığın diline aktarabiliriz:

A) Bitişik Şartlı Kıyas'ın Mukaddemi Onaylama Biçimi

*Eğer var olma, cevher olma ve ilke olma “O nedir?” sorusuna cevap olmadığı için cins değilse, Evvel sırf akıldır. (Filozofların İddiası)*

*Var olma, cevher olma ve ilke olma “O nedir?” sorusuna cevap olmadığı için cins değildir.*

*O halde Evvel sırf akıldır. (Netice)*

B) İstikrâ

*Evvel sırf akıldır.*

*Malûlu'l-Evvel de sırf akıldır.*

*O halde hem Evvel hem de Malûlu'l-Evvel sırf akıldır. (Netice)*

C) Matvî Kıyas

*Evvel Zatında bileşiklik bulunmayan basit bir varlıktır. (I. öncül Saklı)*

*Malûlu'l-Evvel zatında bileşiklik bulunmayan basit bir varlıktır. (II. Öncül)*

*O halde Evvel de Malulu'l-Evvel gibi Zatında bileşiklik bulunmayan basit bir varlıktır. (Netice)*

---

<sup>50</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 115.



Burada Gazzâlî A grubundaki önermelerinde, filozofların iddialarını bitişik şartlı kıyasla başlayan zincirleme kıyaslarla, onların kendi delillerinden hareketle görüşlerini çürütmeyi denemektedir. B grubunda akıl yürütme metotlarından istikrayı kullanarak, Evvel'in sırf akıl olmasını tüm illetlere teşmil etmektedir. Aynı şekilde Evvel ve diğer akıllar basit yapıya sahip olma bakımından da müşterek oldukları istikrâ ve matvî kıyasla gösterilmektedir. Böylece akıllar ve illetlerin ortak oldukları hususlar delillendirilmektedir. Artık D grubu önermelerde Evvel ile Malûlu'l-Evvel'in aynı cinsten oldukları iddia edilmektedir:

D) Gazzâlî'nin İddiası: Evvel ve Malûlu'l-Evvel'in soyut akıl olmaları, cinslerinin olduğunu göstermektedir.

Matvî Kıyas

*Zatın soyut akıl oluşu, lazımiyete değil, mahiyete delildir.* (I. Öncül)

*Mahiyet ise Evvel ve Malûlu'l-Evvel'de ve diğer akıllarda ortaktır.* (II. Öncül)

*O halde Evvel ve Malulu'l-Evvel'in mahiyetleri soyut akıldır.* (Netice Saklı)

Gazzâlî D grubu önermelerinde, filozofların "O nedir?" sorusunun, mahiyete delalet eden cinsle cevaplandırılacağına dair argümanlarını, aslında "soyut akıl oluşun" da mahiyete delalet ettiğine işaret etmektedir. Ancak filozoflar, "soyut akıl oluştaki ortaklığın" genel anlamda hem Evvel'e hem de Malûlu'l-Evvel'e verilisinde sakınca görmemektedirler. Onlar, yukarıda da belirtildiği üzere, "cins ve lâzım" kavramlarını birbirinden ayırmaktadırlar. Bu nedenle Evvel'in ve Malûlu'l-Evvel'in soyut akıl oluşları genel anlamda zorunlulukla Zata yüklenmekte ancak mahiyetin kurucu unsuru olmadığı için O'na izafe edilmektedir. Dolayısıyla soyut akıl olma mahiyete delalet etmediği için Evvel hakkında "cins"ten söz etmek imkansızdır. Ne var ki Gazzâlî, her iki varlığın soyut akıl oluşundaki ortaklığı, bir başka açıdan daha tahlil ederek tezini güçlendirmeye çalışmaktadır:

*"Eğer bu ikisi başka bir şeyle (yani özellikle) birbirinden ayrılmıyorsa, aralarında fark gözetmeyerek ikilik düşünmüş olursunuz. Eğer bunları birbirinden ayıran bir şey (yani özellik) varsa, ayrılığı meydana getiren bu şey, akıl olmadaki ortaklığı sağlayan şeyden başkadır. Hâlbuki akıl olmadaki ortaklık gerçek bir ortaklıktır. Zira bu tezi savunanlara göre İlk (olan Allah) özünde akıldır, başkasına göre de akıldır. Şöyle ki, kendisi özünde maddeden soyut bir akıldır. Allah'ın aracısız olarak yarattığı ilk sebepli varlık durumundaki İlk Akıl, bu anlamda O'na ortak demektir. Bunun böyle olduğunu gösteren delil, sebepli varlık durumunda olan akılların çeşitli türde olmalarıdır.*

*Bunlar sadece akıl olmada ortak, bunun dışındaki fasıllar bakımından birbirinden ayırırlar. Öyleyse İlk (olan Allah) da akıl olmada hepsine ortak demektir. Böylece (filozoflar) bu konuda kendi kurallarıyla çelişmek veya giderek akıl olmanın özü oluşturan bir şey olmadığını kabullenmek durumundadırlar ki her ikisi de onlara göre imkansızdır.”<sup>51</sup>*

A) Karmaşık Yıkıcı Dilem/Mukasem Kıyas

Eğer bu iki varlık başka bir nitelikte birbirlerinden ayrılmıyorsa, aralarında ayırım olmayacağı için, kendisinde ikiliğin olduğu iddia edilir. (I. Öncül)

Eğer bu iki varlığı birbirinden ayıran bir nitelik varsa, ayrılığı meydana getiren bu şey, akıl olmadaki ortaklığı sağlayan şeyden başkadır. (II. Öncül)

Filozofların Tezi:

“Akıl olmadaki ortaklık gerçek bir ortaklıktır.”

Bu iddia filozofların şu tezinden çıkartılır:

1) İstikrâ (Cinsin İspatlanması)

Evvel hem Zatında hem de başkasına göre soyut akıldır. (I. Öncül)

Allah’ın aracısız olarak yarattığı Malûlu’l-Evvel olan Aklu’l-Evvel, (soyut akıl oluşt) O’na ortaktır. (II. Öncül)

O halde Allah ile (yarattığı) İlk Akıl, akıl olma bakımından ortaktır. (Netice)

Yine bu iddia filozofların şu tezinden çıkartılır:

2) Matvî Kıyas (Fasılın İspatlanması)

İllete bağlı varlık konumundaki akıllar, çeşitli türlerdedirler. (I. Öncül)

Bu akıllar, akıl olmada ortak, başka niteliklerde birbirlerinden farklıdırlar yani fasılları vardır. (II. Öncül)

O halde akılların hem türleri hem de fasılları vardır. (Netice Saklı)

<sup>51</sup> Gazzâlî, **Tehâfütü’l-Felâsife**, 115.

*A'NIN SONUCU: O halde Evvel, ne (soyut akıl oluşu bakımından) Zatında ikilik olandır ne de (akıl olmada ortaklığın dışında başka bir fasilla) Zatında fasla sahiptir. (Netice Saklı)*

İşte bu noktada Gazzâlî, adeta gizli ikinci bir dilemle filozofların iddialarını çürütmeyi denemektedir. Yani Gazzâlî, onların kendileriyle çelişmesine neden olacak şu iki seçenekten birini tercih etmeye zorlamaktadır:

Tanrı'nın ilk aklın yaratıcısı ya da illeti olduğu kabul edilirse, “mufarık akıllar” teorisi gereği, O'nun cinsi ve faslı ortaya çıkacaktır. Bu durumda Tanrı'nın “hadd-i tâm” şeklinde tanımının yapılmasının imkansızlığıyla ilgili kendi kurallarıyla çelişmektedirler.

Yahut Evvel'den zuhur eden akılların, Zatı oluşturan bir şey olmadığını kabul edilmesi gerekir ki, tanımlamanın imkansızlığı ortaya çıksın. Bu durumda ise Allah ve evren arasında kurguladıkları kendi teorileriyle çelişmektedirler.

Gazzâlî'nin oldukça güçlü görünen mantıksal kanıtlaması, filozofların akıllar ve illetler üzerine kurulu Tanrı anlayışının terkipli oluştuğuna dayanmaktadır. Ayrıca Tanrı'dan terkipli nefyedilmesi ise O'nun sıfatlarının nefyedilmesi üzerine temellendirilmektedir. Yine “Zorunlu Varlık” ifadesi ise illetler zincirini kesmeye yönelik bir adlandırmadır. İletler zincirini sonlandıran varlığın ise mürekkebe olması kaçınılmazdır. Buna karşılık İbn Rüşd ise “Zorunlu Varlık” ifadesinin illeti olmayan varlık için kullanıldığına işaret etmekle, Gazzâlî'nin sonuçta ortaya koyduğu delilini başlangıç noktası yapmaktadır. Tanrı'nın sıfat ve mevsuflarla terkipli edildiğini söylemek ise O'nun fail illeti olduğunu iddia etmek demektir. Böylece Tanrı ne Zorunlu Varlık ne de ilk illet olur.<sup>52</sup> Bu ise yanlış bir kanıtlamadır. Zorunlu Varlığın illeti olmayan varlık olarak tanımlanıp başlangıç noktası yapılması, mantıkta müsadere ale'l-matlup<sup>53</sup> denilen yanlışın yapılmasına sebep olmaktadır. Yani bu, sonuçta ispatlanması gereken argümanın en başta öncül olarak kullanılması, öncülün sonuçta tekrarlanması anlamına geldiği için yanlış bir akıl yürütmedir.<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> Mubahat Türker, **Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1956,143.

<sup>53</sup> İbrahim Emiroğlu, **Mantık Yanlıları**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1993, 154.

<sup>54</sup> Mubahat Türker, **Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti**, 143.

Sonuç olarak Gazzâlî ile Meşşâî filozoflar arasında geçen bu tartışmada asıl soru; mantığın kesinlik iddiasındaki düşünme biçimi ve kullandığı dilin, fiziğe dair konularda olduğu gibi metafizik alanında da uygulanıp uygulanamayacağıdır. Açıkçası Gazzâlî, -el-Munkız mine'd-Dalal'de de ifade ettiği üzere<sup>55</sup>- filozofları, mantığı hem doğru düşünmenin aracı kabul edip hem de bu metodu, metafizik meselelerde başarılı biçimde kullanamamakla suçlamaktadır. Ne var ki Fârâbî ve İbn Sina, kelamcılarının görüşlerinin aksine, Tanrı'nın varlığının mantıksal kanıtlamaların mevzusu olamayacağını açıkça dile getirmişlerdir.<sup>56</sup>Buna rağmen Gazzâlî, filozoflara, Tanrı'nın tanımının yapılamamasıyla ilgili olarak yönelttiği eleştirilerinde, “cins, fasıl, varlık, mahiyet ve cevher” kavramlarına odaklanarak onların çelişkilerini ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Filozoflara göre Zorunlu Varlık'ta mahiyet, varlıktan ayrı olmadığı için onun zatının oluşturucu zati bir unsuru sayılmaz. Bu yüzden onun zati mürekkebe değil, basittir. Ayrıca onlar, zati oluşturan unsurlar ile zorunlulukla izafe edilen ve genellik ifade eden lazım arazîleri birbirinden ayırmaktadırlar. Zorunlu Varlık'ın mahiyeti olmaması O'nun basit bir varlık olduğu anlamına gelir. O'na izafe edilen illetler ve akıllar ise mahiyeti oluşturan unsurlar değil, lazım arazîlerdir. Dolayısıyla Zorunlu Varlık'ın mahiyetine yönelik olarak sorulan “O nedir?” sorusunu cevaplayan cins olmadığı için, Tanrı'nın tanımından bahsedilemez. Lazım arazî denilen illetler ve akılların, Evvel'e ortaklığını ve ayrıldıkları yönlerini öne çıkartan Gazzâlî ise filozofların bu tezinin kendi içinde çeliştiğini iddia etmektedir. Ona göre öncelikle hem “mevcûd, cevher ve mebdaiyyet” kavramlarını Evvel hakkında kullanıp hem de mahiyetin olmadığını söylemek mümkün değildir. Diğer taraftan illetler ve akıllar ise bu mahiyetle ortak olan varlıklardır. Buna göre Evvel olarak kabul edilen Tanrı'dan zuhur eden farklı türdeki akıllar, hem cinsi hem de faslı oluşturdukları için O'nun hadd-i tâminin yapılabileceği açıktır. Öte yandan Gazzâlî'ye göre filozofların Tanrı hakkında “terkib”in imkansızlığına dair tezlerinin arka planında kelamcılarının sıfatlarla ilgili görüşlerinin reddedilmesi söz konusudur. Yani burada filozofların asıl niyeti, sıfatların nefyinin temellendirilmesidir. Gazzâlî, filozofların Evvel dedikleri Zorunlu Varlık'ın “sebebler dizisini” sonlandırma işlemini gerçekleştirdiğini düşünmektedir. Aslında Zorunlu Varlık, var olması için başka bir ezeli faile ihtiyaç duymayan varlık anlamında kullanılmalıdır. Şu halde filozofların Evvel dedikleri Tanrı'nın

<sup>55</sup> Gazzâlî, **el-Munkız mine'd-Dalâl**, Mecmûatü Resâilu'l-İmâmu'l-Gazzâlî içinde, tahkik: İbrahim Emin Muhammed, el-Mektebetü't-Tevkîfiyye, Kahire, trhsz., 586.

<sup>56</sup> Ali Durusoy, “**Gazzali'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi**”, İslâmî Araştırmalar Dergisi, Gazzâlî Özel Sayısı, XIII/3-4, 2000, 309.

tanımının yapılabileceği, yine onların kullandıkları mantığın yöntemiyle ispatlanmaktadır. Diğer taraftan İbn Rüşd ise İbn Sina'nın "mevcud, cins, fasıl, cevher ve mahiyet" kavramlarını teşkil değil, tevatü yoluyla anlamlandırıldığı için mantıksal olarak tanımlanabilir bir Tanrı algısının ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Ancak onun, Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştirileri mantıksal olarak çürütmekte yetersiz kaldığı gözükmektedir.

Aslında gerek Gazzâlî gerekse de İbn Sina ve İbn Rüşd, Tanrı'nın varlığının mantıksal olarak tanımlanamayacağı konusunda hemfikirdirler. İbn Sina bu hususta şöyle demektedir: "el-Evvel'in ne dengi ne zıddı ne cinsi ne de faslı vardır. Öyleyse O'nun tanımı da yoktur. O'na yalnızca apaçık akılsal bir irfan ile işaret edilebilir."<sup>57</sup> Buna ilave olarak Gazzâlî'ye göre de Tanrı'nın dengi, zıddı, benzeri olmadığı için O'nun hakkında çeşitli analogilerle konuşmak mümkündür. Ancak hiçbir zaman bu analogilerin Tanrı'nın Zatı'nı tam olarak ifade ettiğini söylemek mümkün değildir.<sup>58</sup>

#### KAYNAKÇA

el-ACEM, Refik, "Gazzâlî'nin Mantık Kitaplarında Tanım Teorisi", İslâmî Araştırmalar Dergisi, Çeviren: Ahmet Kayacık, Gazzâlî Özel Sayısı, Cilt: 13, Sayı: 3-4, 2000.

ALP, Talha, İsağoci tercümesi&Mantık Terimleri Sözlüğü, Yasin Yayınevi, İstanbul, 2012.

ARİSTOTELES, II. Analitikler, Çeviren: Hamdi Ragıp Atademir, MEBY, Ankara, 1989.

ARİSTOTELES, Metafizik, Çeviren: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, II. Basım, İstanbul, 1996.

AYDIN, Hasan, "Gazzâlî'nin Dinî-Felsefî Düşüncesinde Tanrı'nın Neliği Sorununa Epistemolojik Bir Yaklaşım," Kelâm Araştırmaları Dergisi, Yıl: 5, Sayı:2, 2007.

---

<sup>57</sup> İbn Sina, **el-İşârât**, 133.

<sup>58</sup> Hasan Aydın, "Gazzâlî'nin Dinî-Felsefî Düşüncesinde Tanrı'nın Neliği Sorununa Epistemolojik Bir Yaklaşım," Kelâm Araştırmaları Dergisi, Yıl: 5, Sayı:2, 2007, (85-94), 87.

BİNGÖL, Abdülkuddüs, Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi, MEBY, İstanbul, 1993.

BİRGÜL, Mehmet Fatih, İbn Rüşd'de Burhân, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2013.

BOLAY, Süleyman Hayri, Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması, MEB Yayınları, İstanbul, 1993.

ÇAPAK, İbrahim, Gazali'nin Mantık Anlayışı, Elis Yayınları, Ankara, 2005.

ÇAPAK, İbrahim, Porphyrios ve İbn Sina Mantığında Tümmeller, Araştırma Yayınları, Ankara, 2011.

DURUSOY, Ali, İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri, İFAV, II. Baskı, İstanbul, 2008.

DURUSOY, Ali, "Gazzali'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi", İslâmî Araştırmalar Dergisi, Gazzâlî Özel Sayısı, XIII/3-4, 2000.

EMİROĞLU, İbrahim, Klasik Mantığa Giriş, Elis Yayınları, Ankara, 2010.

EMİROĞLU, İbrahim, Mantık Yanlıları, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1993.

EMİROĞLU, İbrahim, "Cedelin İşleyişi ve Değeri", Tabula Rasa Dergisi, Sayı:2, Isparta, 2001.

FÂRÂBÎ, Kitâbu'l-Burhân, tercüme: Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları, İstanbul, 2008.

GAZZÂLÎ, Mi'yâru'l-İlm, Tahkik: Süleyman Dünya, Mısır, 1961.

GAZZÂLÎ, Mustasfa, Çeviren: Yunus Apaydın, Klasik Yayınları, İstanbul, 2006.

GAZZÂLÎ, Filozofların Tutarsızlığı, Tehâfütü'l-Felâsife, Çeviren: Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, Klasik Yayınları, III. Baskı, İstanbul, 2009.

GAZZÂLÎ el-Munkız mine'd-Dalâl, Mecmûatü Resâilu'l-İmâmu'l-Gazzâlî içinde, tahkik: İbrahim Emin Muhammed, el-Mektebetü't-Tevkîfiyye, Kahire, trhsz.

HACINEBİOĞLU, İsmail Latif, Budist Mantık, Söğüt Yayınları, İstanbul, 2008.

İBN SİNA, el-İşârât ve't-Tenbîhât, Çeviren: Ali Durusoy, Muhit Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.

İBN SİNA, Mantığa Giriş, Çeviren: Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006.

İBN SİNA, Kategoriler, Çeviren: Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2010.

İBN RÜŞD, Nassu Telhis-i Mantık Aristu, Kitâbu'l-Burhan, Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, tah. Gerar Gehâmî, Beyrut, 1992.

İBN RÜŞD, Metafizik Şerhi, Çeviren: Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.

İbn RÜŞD, Tehâfütü't-Tehâfüt, hazırlayan: Muhammed Abid el-Câbirî, Merkezi Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut, 1998.

İbn RÜŞD, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, Cilt: II, Çevirenler: Kemal Işık, Mehmet Dağ, Kırk Ambar Yayınları, İstanbul, 1998.

KENNEDY-DAY, Kiki, Books of Definition in Islamic Philosophy, RoutledgeCurzon, London and Newyork, 2003.

SARIOĞLU, Hüseyin, İbn Rüşd Felsefesi, Klasik Yayınları, II. Baskı, İstanbul, 2006.

TÜRKER, Mubahat, Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1956.





## İSLÂM AİLE HUKUKU NORMLARININ TÜRK (AİLE) KÜLTÜRÜNE YANSIMASI\*

-Atasözleri ve Deyimler Bağlamında Bir İnceleme-

Adnan KOŞUM\*\*\*

### Özet

Atasözleri ve deyimler ait oldukları toplumların kültür, medeniyet ve değerlerini çok açık ve hiçbir farklı yoruma meydan vermeyecek şekilde yansıtırlar. Dolayısıyla bir toplumun değer yargılarını tanımak için kültürün bir parçası olan atasözleri ve deyimlerini incelemek esaslı ve önemli yöntemlerden biridir. Bu çalışmada, atasözleri ve deyimlerden yola çıkarak İslam hukuku normlarının aileye ilişkin kültürel değerlere etkisi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Atasözleri ve deyimler dikkatli bir incelemeye tabi tutulduğunda, İslam hukukunun, evlilik akdinin önemi, evliliğin teşvik edilmesi, evlilikte denklik meselesi, eş seçimi ve eşlerin birbirlerini görmesi, evlenmede rıza, evlilik sözleşmesinde velinin rol olması, küçük yaşta evlilik, boşanmanın zorlaştırılması gibi vs. hususlarda Türk aile kültürüne doğrudan yansıdığı söylenebilir. Türklerin İslâm'a girişiyle Türk atasözleri ve deyimleri de İslâm dinî ve onun hukukundan etkilenmiştir. Bu süreç ve etkileşim sonucu Türk töre ve gelenekleriyle İslâm hukuk normları bir sentez oluşturacak biçimde aile dokusunu meydana getirmiştir. Böylece İslami Türk ailesi, eski Türk ailesinden kaynaklanan özelliklerini yeni normlarla daha da güçlendirmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Atasözleri ve Deyimler, Türk kültürü, İslam hukuku, Aile, Evlilik.

---

\* Çalışmanın özünü, “Günümüz Türkiye'sinde İslam” adıyla Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 08-09 Ekim 2009 tarihinde Kayseri’de düzenlenen uluslararası sempozyum’da sunulmuş aynı başlıklı tebliğ oluşturmaktadır.

\*\* Prof. Dr., SDÜ. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. [adnankosum@sdu.edu.tr](mailto:adnankosum@sdu.edu.tr)

## THE REFLECTION OF ISLAMIC FAMILY LAW NORMS ON THE TURKISH (FAMILY) CULTURE

### Abstract

Proverbs and idioms obviously reflect cultures, values and civilization of societies concerned, in no doubt. Therefore, to examine proverbs and idioms of societies seems to be one of fundamental methods to grasp values of them. In this study, we discussed possible impacts of Islamic family law norms on Turkish cultural values in context of proverbs and idioms. When subjected to a careful examination of proverbs and idioms, it can be said that Islamic law directly influenced the culture of Turkish family matters such as importance of marriage contract, promoting marriage and equality issue, choice of prospective spouse and their pre-wedding meeting, parental consent of marriage and their role in the marriage, marriage at a young age, hardening of divorce conditions and so on. Having been converted to Islam, Turkish proverbs and idioms have been influenced by Islamic religious and its law. As a result of long lasting interaction, Turkish family life seems to have been formed in a synthesis of Islamic family law norms and Turkish customs.

**Key words:** Proverbs and idioms, Turkish culture, Islamic Family Law, Family, Marriage, Islam.

### Giriş

Kuşkusuz İslam dini ve onun hukukunun müslüman toplumlar üzerinde ne kadar etkili olduğu ve yansıdığına ortaya çıkarılması hukuk sosyolojisi bakımından önemli bir ihtiyaçtır. Böylesi bir ihtiyacın giderilmesine yönelik çalışmanın ortaya konulmasında, toplumun kültürünün sözlü ürünlerinden olan atasözleri ve deyimler önemli bir malzemeyi oluşturmaktadır. Atasözleri ve deyimler, "bir kültürün aynasıdır" tanımına uygun olarak ait oldukları toplumların dünya görüşlerini ve hayat felsefelerini çok açık ve hiçbir farklı yoruma meydan vermeyecek surette yansıtırlar. Toplumun kültürü, medeniyeti ve değerleri en doğru şekilde atasözleri ve deyimlerinden anlaşılabilir. Zira toplumsal hayatın ve bunun sonucunda varılan değerlerin, değer yargılarının adeta düsturlaştığı, genel kural halini aldığı atasözleri ve deyimler, toplumun bütün fertlerinin doğru kabul edip özümstedikleri, itiraz edilemeyen anonim verilerdir. Dolayısıyla bir toplumun karakterini ve değer yargılarını tanımak için

kültürün bir parçası olan atasözleri ve deyimlerini incelemek esaslı ve önemli yöntemlerden biridir.

Elinizdeki çalışmada, atasözleri ve deyimlerden<sup>1</sup> yola çıkılarak İslam hukuku normlarının aileye ilişkin kültürel değerlere etkisi ortaya konulmaya çalışılacaktır. Öte yandan atasözleri ve deyimlerin ne zaman ortaya çıktıkları belli olmadığından İslâm öncesi döneme ait olmaları da ihtimal dâhilindedir.<sup>2</sup> Ancak çalışmada, bariz bir şekilde dinî-hukukî motiflerin görüldüğü, Türklerin Müslümanlaşma sonrası dönemde oluştuğunu tahmin ettiğimiz atasözleri ve deyimler esas alınmıştır.

### **Evliliğin Önemi ve Ciddiyeti**

"Yalnızlık Allah'a mahsustur" deyiminde de ifade edildiği üzere insan, sosyal bir varlık olup, tek başına yaşayamaz. Yanında rahat edeceği, huzur bulacağı, aynı zamanda hayatı paylaşacağı bir eş ve arkadaş, bir dostla beraber

<sup>1</sup> Tebliğde geçen atasözleri ve deyimler için bk. Tülbentçi, Feridun Fazıl, *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, İnkılâp ve Aka Kitabevi, İstanbul 1963; TDK, *Bölge Ağzlarında Atasözleri ve Deyimler*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1969; TDK, *Bölge Ağzlarında Atasözleri ve Deyimler II*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1971; Çağlar, Handan, "Evlilik Üstüne Atasözü ve Deyimler", *Folklor*, 2. Yıl, 23-24, sayı (3-4/1972); Aksoy, Ömer Asım, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, Cilt: I-II, 3. bsm., Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1981; Tezcan, Mahmut, "*Ülkemizde Geleneksel Halk Hukuku Uygulamaları*", *Türk Folkloru Araştırmaları*, 1985/2, G.Ü. Basın Yayın Yüksek Okulu Basımevi, Ankara; Engin, İsmail, *Atasözleri ve Evlilik Hukuku, III. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri*, 7-9 Mayıs 1987, Eskişehir, s. 137-148; Er, Tülay, *Türk Halk Kültürünün Bazı Sözlü Ürünlerine Yansıyan Kadın, Erkek ve Evlilik İlişkileri*, Sistem Ofset, Ankara 1989; Yurtbaşı, Metin, *Sınıflandırılmış Türk Atasözleri*, Özdemir Yayıncılık, Ankara 1994; Türk Atasözleri ve Deyimleri, I, II, Milli Kütüphane Başkanlığı, MEB yayınları, İstanbul 2001.

<sup>2</sup> Atasözlerinin İslâmiyet öncesi döneme ait olmaları ihtimalinden dolayı başlığı "İslâm Aile Hukuku ile Türk (Aile) Kültürü Arasındaki Uyum" –Atasözleri ve Deyimler Bağlamında Bir İnceleme- şeklinde ifade edilmesi halinde de tebliğin muhtevasında bir değişiklik olmayacaktır. Zira Türk aile yapısının (İslamiyet öncesi) eski Türk aile kimliğini İslâm hukuku sayesinde koruduğu ve yeni bir sentezle güçlendirdiği düşünüldüğünde tebliğde geçen "yansıma" ve "etkilenme" ifadeleri yerine "uyum" kelimesinin kullanılması durumunda da çok fazla bir farklılık olmayacaktır. Öte yandan antropolojik ve etnolojik araştırmalar bugüne kadar belirli bir aile tipinin ortaya konulmadığını, zira her toplumun kendi kültürel çevresi ve yapısı içinde bir aile oluşturduğunu ortaya koymaktadır. (Orhan Türkdoğan, *Aile Sosyolojisi Modeli*, *Türk Aile Ansiklopedisi*, I, Ankara 1991, s. 25.) Türklerin de müslüman olduktan sonra aileye ilişkin kurum ve kuralların oluşumunda mensup oldukları dinden etkilenmeleri göz ardı edilemez.

olmak ister. İşte insanları yaratan Allah, yanında rahat etmeleri, sükûnet ve huzur bulmaları için onlara kendi cinslerinden eşler yaratmış, aralarında sevgi ve merhamet tesis etmiştir. "*O'nun (varlık ve kudret) alametlerinden birisi de size kendinizden eşler yaratmasıdır. Ki siz onlarla huzur ve sükûnete kavuşursunuz. Ve aranızda sevgi ve rahmet koymuştur.*"<sup>3</sup> Bu meali yansıtan atasözleri ve deyimler ise şöyledir:

"Sini tıkırtısı, para şıkırtısı, kadın fıkırtısı kalbe ferah verir",

"Ceviz ile taze ekmeğe yemesi, güzel ile kalıp cilve etmesi".

Kur'an, kadın ile erkeğin birbirleri ile alâkasını mecâzî bir anlatımla dile getirirken elbise anlamındaki "libâs" kelimesini tercih etmiş, onlardan her birinin diğeri için bir nevi elbise durumunda olduğunu ifade etmiş, böylece birbirlerinden vazgeçemeyeceklerine, birbirleri için gerekli olduklarına dikkat çekmiştir. "...Onlar (kadınlarınız) sizin için elbise, siz de onlar için elbisesiniz..."<sup>4</sup>. Evlilik, Allah'ın insanlara bir lütfudur. Hayatın en mutlu olduğu anlar, belki aralarında karşılıklı sevgi ve saygı bulunan eşlerin birlikte geçirdikleri anlardır. Hz. Peygamber, dünyada insana huzur veren en hayırlı varlığın iyi (sâliha) kadın olduğunu söylemiştir.<sup>5</sup> Olaya kadın tarafından bakarsak kuşkusuz onun için en hayırlı şey de iyi bir kocadır. Diğer taraftan hadîs-i şerîf'te Hz. Peygamber, "*Kadınlar erkeklerin yarısını (nu oluşturan eşleri)dir*"<sup>6</sup> buyurmuştur. Bu minvalde, evlilikte eşlerden her biri diğere göre, "bir elmanın iki yarısı", bir bütünün farklı iki parçası gibidir. Zikri geçen nasların Türk kültürüne, toplumsal hafızasına yansımaları ise şöyle olmuştur:

"Bir adamın karısı onun yarısıdır"

"Varsa eşin rahattır başın, yoksa eşin zordur işin",

"Herkesin karısı,

Canının yarısı",

"Bekârlık maskaralıktır",

<sup>3</sup> er-Rûm, 30/21.

<sup>4</sup> el-Bakara, 2/187.

<sup>5</sup> Müslim, "Radâ", 59; Nesâî, "Nikâh", 16.

<sup>6</sup> Ebû Dâvûd, "Taharet", 94; Tirmizî, "Taharet", 82; Dârimî, "Vüdû", 76; Ahmed bin Hanbel, Müsned, VI, 256, 377. "İnnemâ'n-nisâu şekâiku'r-ricâl".

"Kadın erkeğin eşi, evin güneşidir". Yine türkülerde geçen "sen ye yarım, sen yedikçe ben doyarım" ifadesi de bu durumu anlatır. Öte yandan Kur'an-ı Kerim evliliği "*sağlam bir sözleşme/teminat*"<sup>7</sup> olarak nitelemektedir. Bu sözleşme son derece ehemmiyetli olup, Kur'an-ı Kerim'de ve hadîs-i şeriflerde aile hukukuna ilişkin nasslara diğer alanlardaki nasslara oranla daha fazla ve ayrıntılı olarak yer verilmiştir.<sup>8</sup> Benzeri önem ve ciddiyet Türk kültüründe de mevcuttur. Buna göre;

“Bir kızın doğumu babasının evinde olmalı,

Cenazesi kocasının evinden çıkmalı” ya da

“Duvağı ile girip kefeni ile çıkmalıdır”.

Anadolu'daki örf ve adetlerde de evlenecek taraflara evliliğin ciddiyeti vurgulu bir şekilde hissettirilir. Sözelimi bazı bölgelerde (Isparta, Bolu) gelin kıza gelinliğinin üzerinden kefen bağlanır. Başka yerlerde de gelin ve damada düğün esnasında mezar ziyareti yaptırılır.

Yine bazı bölgelerde gelini ata bindirme âdeti vardır. Gelin kız ata bindirilirken bir kazan ters çevrilir ve kız bu kazanın üzerine çıkarılarak ata bindirilir. Bu davranış “kızım artık senin yerin kocanın yanındır/evidir. Sen öldüğün takdirde cenaze suyun kocanın evinde ısıtılacaktır, burada değil” anlamındadır. Mezkur folklorik merasim, “bundan sonra senin yiyeceğin lokma bu evde pişmeyecek” şeklinde de yorumlanabilir.

Aynı şekilde bazı yörelerimizde gelinin başına on altı adet tül bağlanır ve bu tüllerin her biri farklı renklerde olup, tarih boyunca kurulan on altı Türk devletini temsil etmektedir. Amaç, akdedilen evlenme sözleşmesinin devlet kurumu kadar önemli ve ciddî olduğunu taraflara ihsas ettirmektir.

Benzer şekilde İslâm hukukuna göre şaka yollu bile olsa evlenmeye ilişkin irade beyanının yine de ciddiye yorumlanacağından dolayı<sup>9</sup>, Türk

<sup>7</sup> en-Nisâ, 4/21. "Kendinizi birbirinize adadıktan ve eşiniz sağlam bir taahhüt aldıktan sonra onu nasıl isteyebilirsiniz..."

<sup>8</sup> Bk. Abdülbâkî, M. Fuâd, *Tafsîlü âyâtî'l-Kur'ân*, Beyrut 1969, s. 326-344. Kur'ân-ı Kerim'de devlet yapısı, işleyiş mekanizmasına ilişkin sınırlı sayıda, genel ve evrensel hüküm bildiren âyet-i kerîme mevcutken, aile hukukuna dair konularda yüzden fazla âyet-i kerîme'nin bulunması, âileye verilen önemi çarpıcı bir şekilde gözler önüne sermektedir.

<sup>9</sup> Ebû Dâvûd; “Talak”, 9; Tirmizî, “Talak”, 9; İbn Mace, “Mukaddime”, 7, “Talak”, 13.

kültüründe kız istemede (dünürçülükte), kız babası tarafından kabul beyanı kesin bir dille ifade edilmeyip, "nasipse olur, kısmetse olur" şeklinde dile getirilmektedir.

### **Evliliğin Teşviki ve Kolaylaştırılması**

Evlilik, dünya ve ahirette insanların iyiliğini temin eden yararlı bir hareket olduğu için Allah, Peygamber ve insanlar tarafından teşvik edilmiş ve bunların yardımına mazhar kılınmıştır. Gerçekten bir evlilik olayında bunu her zaman görmek mümkündür. Zira bu konuda Cenâb-ı Allah'ın vaadi vardır. Bu minvalde, "ver yiğidi yiğide, Mevla rızkını getire" ve "yiğide ver kızını, Mevla verir rızkını" atasözleri adeta "*İçinizden bekârları ve kölelerinizden, cariyelerinizden iyileri evlendirin. Eğer yoksul iseler, Allah lütfu ile onları zengin eder. Allah geniş nimet ve lütf sahibidir, her şeyi bilendir*"<sup>10</sup> ayet-i kerîmesinin meali gibi olup evliliği teşvik ederek bu vaadi hatırlatmaktadır.

Yine hadis-i şeriflerde, "*Ey gençler! Sizden evlenmeye güç yetirenler evlensin*"<sup>11</sup>, "*Sizden birinizin evliliğinde sadaka sevabı vardır*"<sup>12</sup>, "*Üç kişiye yardım etmek Allah'ın taahhüdündedir; Allah yolunda cihad eden, hürriyetini kazanmak için çalışan köle ve iffetini korumak için evlenen*"<sup>13</sup>. "*Şu dört şey Peygamberlerin sünnetlerindedir: Haya (utanmak), koku sürünmek, misvak kullanmak ve evlenmek*"<sup>14</sup>, "*Evlenmek benim sünnetimdir, sünnetimi tutmayan benden değildir...*"<sup>15</sup>denilerek evlenme teşvik edilmiştir. İslâm hukukçuları Kur'an ve sünnetteki bu ifadelerden hareketle normal şartlarda evliliğin mendup olduğu kanaatine varmışlardır.<sup>16</sup> Benzer şekilde Türk atasözleri ve deyimlerinde de genellikle evli olma teşvik edilen, bekârlık ise arzu edilmeyen bir statüdür.

<sup>10</sup> en-Nûr, 24/ 32.

<sup>11</sup> Buhârî, "Nikâh", 2-3, "Savm", 10; Müslim, "Nikâh", 1; Tirmizî, "Nikâh", 1.

<sup>12</sup> Müslim, "Zekât", 53; Ebû Dâvûd, "Tatavvu", 12, "Edeb", 160; Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 167, 168.

<sup>13</sup> Tirmizî, "Fedâilü'l-Cihâd", 20; Nesâî, "Nikâh", 5; İbn Mâce, "Ahkâm", 96.

<sup>14</sup> Tirmizî, "Nikâh", 1.

<sup>15</sup> İbn Mâce, "Nikâh", 1.

<sup>16</sup> Şîrâzî, Ebû İshâk, *el-Mühezzeb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty., II, 34; Kâsânî, Alâuddîn Ebî Bekr b. Mes'ûd, *Bedü's-Sanâi fî Tertîbi's-Şerâi*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986, II, 228-229; Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1987, III, 82; İbnu'l-Humâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdulvâhid, *Fethu'l-Kadir*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995, III, 187-189; İbn

"Ev alanla evlenene Allah yardım eder",  
"Nikâhta keramet vardır",  
"Bekâr gözü kör gözü",  
"Bekârın parasını it yer, yakasını bit",  
"Bekârlık maskaralıktır",  
"Yalnızlık Allah'a mahsustur",  
"Yalnız taş duvar olmaz",  
"Ambarda darısı yok, evde karısı"

"Evlilikte hayır vardır" anlamında "Atla, avratta uğur vardır", yine aşkı anlatan "İki gönül bir olunca samanlık seyran olur", özellikle kadınları evliliğe teşvik etmek için söylenmiş olan "Arı kadar eri olanın dağ kadar yeri olur" atasözleri bunlar arasındadır. Diğer taraftan "bekârlık sultanlıktır" atasözüne "bekârlık sultanlıktır ama evliliğin krallık olduğu yerde" biçiminde bir ekleme yapılmış, evliliğin iyi olduğu belirtilerek durum evlilik lehine çevrilmiştir. Bazı atasözlerinde evlilik kadınlara daha da güçlü olarak öğütlenmiş ve teşvik edilmiştir.

"Binbaşı mülâzım, kızlara koca lâzım",  
"Her eve bir baca, her karıya bir koca lâzım",  
"Camim hocasız olur emme, evim kocasız olmaz",  
"Oğlunu seven hocaya, kızını seven kocaya verir".

### **Tek Kadınla Evlilik**

İslam hukukunda çok kadınla evlenmeye cevaz verilmiştir. Hatta bu durum İslâm hukuku bakımından eleştiri konusu yapılmıştır. Ancak ilahi tavsiye monogamik evlenme ile yetinmekten ibarettir. Gerçekte, Kur'ân-ı Kerîm'de, çok kadınla evlenebilmek için kadına her bakımdan adil olmak şartı ileri sürülmektedir. Zira böyle bir evliliğe izin veren Nisâ sûresinin 3. âyetinin devamında: "...Şâyet adâleti gözetmekten korkarsanız o zaman bir tane ile veya

---

Kudâme, Muhammed Abdullah, *el-Muğni ve's-Şerhu'l-Kebîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1417/1997, VII, 334-335; İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed İbn Ahmed, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktasid*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1985, II, 2; Ebû Zehra, Muhammed, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1377/1957, s. 23-24.

*câriyenizle yetinin. Doğru yoldan ayrılmamak için bu daha elverişlidir*"<sup>17</sup> buyrulur tek evlilik (monogamik sistem) teşvik edilmiştir. Dolayısıyla çok evlilik, İslâm'ın emrettiği bir durum değil, aksine adalet şartına bağlı olarak müsaade ettiği bir husustur. Asıl olan ve dinen tavsiye edilen ise, tek evliliktir. Benzeri tavsiye ve teşvikleri atasözlerinde de gözlemlemek mümkündür.

“Bir ev bir baca, bir kıza bir koca”,

“Kadının biri âlâ, ikisi belâdır”,

“Bir evde olursa dû zen<sup>18</sup>, bozulur o evde düzen”,

"İki karılı bittin, iki analı sütten ölür" şeklindeki atasözleri bu hususa işaret etmektedir.

#### **Evlilikten Önce Tarafların Birbirini Görmeleri ve Eş Seçimi (Nişan)**

Misak-ı galiz olarak vasıflandırılarak önemi ortaya konan evlilikten önce tarafların iyi düşünmesi, ileride ortaya çıkması muhtemel problemlerin önüne geçmek için evleneceklerin birbirlerini görmeleri ve beğenmeleri önemlidir. Bu nedenle İslâm hukuku söz konusu ihtiyacı karşılamak için nişan (hıtbe) kurumunu kabul etmiştir.<sup>19</sup> Dini hükmü müstehap olarak nitelendirilen<sup>20</sup> adı geçen kurumun amacı, evlilikten önce tarafların birbirlerini görenek tanımları ve evlilik yolunda sağlam bir adım atmalarıdır. Hz. Peygamber, evlenecek kişilerin daha önce birbirini görmesini tavsiye etmiş, bunun eşler arasında kaynaşma ve anlaşmaya katkısı olacağına dikkat çekmiştir. Nitekim Muğîre (r.a) bir kadınla evlenmek istemiş, Hz. Peygamber (s.a.s) kendisine: "*O kadına bak, çünkü bakmak yıldızınızın barışması (birbirinize ısınmanız) için daha iyidir*" buyurmuştur.<sup>21</sup> Yine Allah'ın Elçisi, Ensar kadınlarından biriyle evlenmek isteyen bir sahâbiye; "*Git ve ona bak, zira Ensar kadınlarının*

<sup>17</sup> 4/Nisâ, 3.

<sup>18</sup> Dû zen: İki kadın.

<sup>19</sup> Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, s. 27-28; Abdulhamîd, Muhammed Muhyiddîn, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye fi's-Şerîati'l-İslâmiyye*, Mısır 1377/1958, s. 13, 17; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1, 238; Görgülü, Hasan Ali, *İslam Hukukunda Eşler Arası Sorunlar ve Çözüm Yolları*, Isparta 2006, s. 21-23.

<sup>20</sup> Görgülü, a.g.e., s. 24.

<sup>21</sup> Müslim, "Nikâh", 74, 75; Tirmizî, "Nikâh", 5; Nesai, "Nikâh", 17; İbn Mâce, "Nikâh", 9; Dârimî, "Nikâh", 5.



*gözlerinde bazı göz kusurları bulunabilir*<sup>22</sup> demiştir. Câbir b. Abdullah'ın naklettiği bir hadiste şöyle buyrulur: "Sizden biriniz bir kadınla evlenmek istediği zaman, onun evlenmesini teşvik edecek niteliklerine bakabilirse baksın."<sup>23</sup> Bu hadisler ışığında İslam hukukçuları evlenmek isteyenlerin, isteyecekleri kız veya kadını önceden görmelerinin mendup veya müstehap olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>24</sup> Atasözlerinde söz konusu hükümler;

"Kadın alırsan gör de al, at alırsan bin de al",

"Anasına bak kızını al, kenarına bak bezini al".

"Bakmadan alma, boş yere yanma",

"Gülüne bak goncasını al" biçiminde oluşmuştur.

Yine Hz. Peygamber, evlenip yuva kurulacak eşin seçiminde bazı hususlara dikkat edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Zira kadın ailenin direğidir. "Yuvayı yapan dişi kuştur". Yuvayı yapacak, çocukları eğitecek, yetiştirecek hayat arkadaşını seçerken güzelliğinden, malından ve soyundan çok dindarlığına ve huy güzelliğine dikkat edilmelidir. Nitekim o, bir hadis-i şerifte "*Kadın dört şeyi için nikâh edilir. Malı, soyu, güzelliği ve dini. Siz dindar olanını seçiniz ki elleriniz bereket görsün*"<sup>25</sup> buyurur. Yine bir diğer hadiste, "*Dininden ve ahlâkından memnun olduğunuz biri evlenme talebiyle size gelirse onu evlendirin. Aksi takdirde yeryüzünde fitne ve büyük fesat olur*"<sup>26</sup> demiştir. Bir başka hadis-i şerifte Hz. Peygamber, dünyada insana huzur veren en hayırlı varlığın iyi (sâliha) kadın olduğunu söylemiştir. Söz konusu tercihin atasözlerinde yankı bulması şöyle olmuştur:

"Güzele kırk günde doyulur, iyi huya kırk yılda doyulmaz",

"Güzel yüzlü arama, güzel huylu ara",

<sup>22</sup> Müslim, "Nikâh", 12.

<sup>23</sup> Ebû Dâvûd, "Nikâh", 18; Tirmizî, "Nikâh", 5; Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 334, 360.

<sup>24</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, II, 3; Görgülü, a.g.e., s. 24. Müstehap kavramı mendup kavramının bir alt kavramı olup aynı anlamı taşımaktadır.

<sup>25</sup> Buhari, "Nikâh", 15; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 2; Nesâî, "Nikâh", 10, 13; İbn Mâce, "Nikâh", 6, 38; Dârimî, "Nikâh", 4. Başka bir rivayette "soy" dışındaki diğer üç nitelik belirtilmiştir. Bk. Müslim, "Radâ", 53; Tirmizî, "Nikâh", 4.

<sup>26</sup> İbn Mâce, "Nikâh", 46.

"Güzelliğe kapılma huya bak",  
"Lambayı almadan camına bak,  
Gelini almadan huyuna bak",  
"Bez alırsan Musul'dan,  
Kız alırsan asilden",  
"Otunu çek, köküne bak",  
"Sirke küpünden, karı kökünden",  
"Eski pamuktan bez olmaz,  
Kötü demirden kılıç olmaz",  
"Yağcı'dan kız alma kaçır,  
Kayı'dan kız alma uçar",  
"Alma delinin kızını soya çeker",  
"Alma soysuzun kızını, sürer anası(nın) izini".

Atasözlerinde yukarıdaki hadiste ifade edildiği üzere, (zengin) kadının malının hayır etmeyeceği de ifade edilir.

"Kadın malı kapı mandalı".

Öte yandan İslam hukukçuları eş seçiminde bakire kadının tercih edilmesini tavsiye etmişlerdir. Nitekim Hz. Peygamber, Câbir b. Abdullah (r.a.)'ın dul bir kadınla evlendiğini öğrenince; "*Keşke bâkire ile evlenseydin. Sen onunla, o da seninle oynaşırdınız*"<sup>27</sup> buyurmuştur. Atasözleri ve deyimlerimize yansımaları ise şunlarda görmek mümkündür:

"Kırk serçeden börek olmaz, kaza bak kaza;  
"Dul karıdan havas alınmaz, kıza bak kıza",  
Tarlayı düz, kadını kız al",

---

<sup>27</sup> Buhârî, "Büyû", 34, "Vekâle", 8, "Cihad", 113, "Megâzi", 18, "Nikâh", 10, 121, 122, "Nafakât", 12, "Deavât", 53, "İstigrâz", 18; Müslim, "Radâ", 16, 53-56, 58; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 3; Nesâî, "Nikâh", 7, 10; İbn Mâce, "Nikâh", 7.

“Alma karının dulunu,  
Peşine getirir kulunu,  
Senden yer, senden içer,  
Kendine yığar pulunu”,  
“Atın olursa tay al,  
Karın olursa kız al”,  
"Varma dula, girme çula"

Yine Hz. Peygamber bir hadisinde "*Bir kimse, din kardeşinin düniürü üzerine düniür gitmesin*"<sup>28</sup> buyurarak, kendisine evlenme teklifi yapılmış bir kız veya kadına henüz o teklife olumsuz cevap verilmeden başka birisi tarafından evlenme teklifi yapılmasını yasaklamıştır. Buradaki yasak, tahrîmî değil, tenzihîdir. Âlimlerin çoğu bu görüştedir. Ancak Malik b. Enes bahse konu yasağın tahrîmî olduğunu kabul etmiş; buna binaen böyle bir evlenmenin zıfâf ile sonuçlanmadığı takdirde bozulacağını ileri sürmüştür. İmam Şâfiî de bunun, kız tarafından belli bir kimseye hak tanımaları durumu ile kayıtlı olduğunu söylemiştir.<sup>29</sup> Atasözlerinde zikri geçen yasak, "pişmiş aşâ su katılmaz" şeklinde ifadesini bulmuştur.

### Evlenmede Rıza

Kuşkusuz evlenme akdinde tarafların irade beyanları akdin rükünlerindedir. Bu irade beyanının bir şekilde ortaya konması gerekir. Ancak evlenecek aday kadın olduğunda irade beyanını (utanma duygusundan dolayı) açıkça ifade edemeyebilir. Bu nedenle Hz. Peygamber evlenme konusunda fikri sorulan bâkire hakkında "*onun susması ikrarı (kabulü) anlamına gelir*"<sup>30</sup> demiştir. Söz konusu kural İslâm hukukunda, "sâkîte bir söz isnad olunmaz, lâkin ma'razî hâcette (bir şey söylemesi gereken yerde) sükut ikrardır"<sup>31</sup> şeklinde

<sup>28</sup> İbn Mâce, "Nikâh", 10. Bazı lafız farklılıklarıyla bk. Buhârî, "Nikâh", 44–45; Müslim, "Büyû", 8; "Nikâh", 38, 49, 52, 54, 56.

<sup>29</sup> Hattâbî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm, *Meâlimü's-Sünen* (el-Kütübü's-Sittetü ve Şurûhuhâ içinde), Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413, II, 564; Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Aile İlmihali*, İstanbul 1995/1416, s. 142.

<sup>30</sup> Ebû Dâvûd, "Nikâh", 23. Ayrıca bk. Buhârî, "Nikâh", 41; Müslim, "Nikâh", 64-67; Nesâî, "Nikâh", 33; İbn Mâce, "Nikâh", 11.

<sup>31</sup> Mecelle, mad: 67.

formüle edilmiştir. Bahsi geçen kuralın deyimlerimize yansımaları ise, "sükût ikrardandır" tarzında olmuştur.

### **Evlenmede Velinin Rolü**

Velayet kurumu, Türk toplumunda ve onun kültürel dayanaklarından birini oluşturan İslam hukukunda, içinde bulunduğu şartlara bağımlı olarak kadının insanları tanıma konusundaki tecrübesizliğini telafi etmeye ve onun haklarını güvence altında tutmaya matuf bir tedbir niteliğindedir. Evlilikte velayet kurumunun ön plana çıkması, hayat boyu birlikteliği başlatacak olan evlilik akdinin gerekli araştırmalar yapılarak mümkün olduğunca sağlam temellere oturtulması, telafi edilmesi ve geri dönülmesi adeta imkânsız olan hataların önceden görülmesi gibi hedefler sebebiyledir.

Evlenmede velinin rolü bakımından İslam hukukçularını ikiye ayırmak mümkündür. Hanefî mezhebi evlenmede velinin rızasını aramazken, Şâfiî mezhebi özellikle kızların evlenmelerinde velinin rızasını şart koşmakta, velisiz evlenmelerin geçerli olmayacağını kabul etmektedir. Bununla birlikte Hanefîler velinin bulunmasını Şâfiîlerde olduğu gibi vacip değil müstehap saymışlardır. Ancak bu serbestlik sonucunda kadının bilerek veya bilmeyerek dengi olmayan bir erkekle evlenmesi durumunda, veliye evliliği feshettirme hakkını tanımışlardır.<sup>32</sup>

Genelde atasözlerinde de gençlerin evlenmelerine müdahale edildiği gözlenir.

"Kızı kendi havasına/keyfine bırakılırsa ya davulcuya varır, ya zurnacıya",

"Kızı kendi keyfine koysalar çalgıcıya varır",

"Ergen gözü ile kız alma, gece gözü ile bez alma",

"Yaya gözü ile at,

Bekâr gözü ile avrat alma",

"Gece gözüyken tuz, genç gözüyken kız alma",

<sup>32</sup> İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, neşr. Abdülgaffâr Süleymân el-Bindârî, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty., IX, 33-4; Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, s. 143-4; Abdulhamîd, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye fi's-Şerîati'l-İslâmiyye*, s. 103; Döndüren, a.g.e.,s. 288-9.

"Bekâr gözü, kör gözü",

"Bekâra kız sorulmaz".

Zikredilen atasözlerinde kız veya erkeğin kendi başlarına evlilik yapmaları halinde sağlıklı sonuçlar doğurmayacağı ifade edilerek, evlenme akdinde velinin rolüne işaret edilmek istenmiştir. Bununla birlikte, zikredilen atasözlerinde ilginç bir şekilde Şâfiî mezhebinin kanaatinin ağır bastığı gözlemlenmekte, Türkler genellikle Hanefî olmalarına rağmen, Şâfiî mezhebinde kabul edildiği şekliyle evlenmede veliye rol vermektedirler.

Velinin evlilikte rolü kültürel değerlerin bir diğer görüntüsü olan türkülerimize de yansımıştır. (Al Şalım Yeşil Şalım) türküsü buna güzel bir örnektir:

"Al şalım yeşil şalım dağları dolaşalım.

Sen yağmur ol ben bulut, Maçka'da buluşalım...

Anan razı olmazsa babanı mı vurayım?

Sevdiğim söyle bana seni nerde bulayım".

#### **Evlenmede Denklik (Kefâet)**

Sözlükte "eşitlik, denklik, benzerlik ve yeterlik" anlamlarına gelen "kefâet", bir fıkıh terimi olarak evlenecek eşler arasında belli hususlarda (sosyal durum, dini ve iktisadi seviye vs.) yakınlık ve denkliğin bulunmasını ifade eder. Bu denkliğin hem çiftler arasında hem de hısımlar arasında saadet, huzur ve sevgiye vesile olacağı düşünülmüştür.<sup>33</sup> İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'te evleneceklerin, herhangi bir ölçüye göre birbirlerine denk olmaları gerektiğini ifade eden bir nass yoktur. Bundan dolayı İslâm hukukunda evliliğin muteber ve geçerli olmasında denkliğin şart olup olmayışı müctehidler arasında ihtilâflıdır. Ancak fakihlerin çoğunluğu denkliğin şart olmasında görüş birliğine varmışlardır.<sup>34</sup> Denklik kurumunu kabul eden Müctehitler, yaşadıkları

---

<sup>33</sup> İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-Kadir*, III, 293; Çakır, Latife, *İslâm Hukuku Kaynaklarında Evlilikte Denklik Meselesi ve Günümüz Türk Toplumundaki Yansıması*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Adana 2006, s. 1, 3-4.

<sup>34</sup> Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, Beyrut 1993, V, 25; es-Serahsî, Ebû Sehl Şemsü'l-Eimme, *el-Mebsut*, Dâru'l-Mârifet, Beyrut 1989, V, 22-23; İbn Kudâme, *el-Muğni ve's-Şerhu'l-Kebîr*, VII, 374-8; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuki İslâmiyye ve*

devirlerde hâkim olan örf adetler ile sosyal değer hükümlerine bakarak evlilikte denkliğin yerini tespiti çalışmışlardır. Şu kadar var ki, İslam hukukunda denkliğin şart koşulduğu kişi kadın değil erkektir. Kadında ise istisnai durumlarda aranır.<sup>35</sup> İslâm hukukunda söz konusu edilen denklik anlayışını atasözlerinde de görmek mümkündür.

"Davul dengi dengine çalar",

"Allı allıya, morlu morluya"

"Huyu huyuma, suyu suyuma",

"Tartılırsan denginle tartıl",

"Boyuma göre boy buldum, huyuma göre huy buldum",

"Sakalına göre tarağını vur,

Ölünceye kadar geçineceğini ara dur",

"Baz bazla, kaz kazla,

Kel tavuk topal horozla",

"Katrandan olmaz şeker,

Olsa da cinsine çeker",

"Asili alması zor, saklaması kolaydır",

"Halayıktan (beslemeden) kadın olmaz, gül ağacından odun olmaz",

"Sögüt ağacından odun olmaz, çingen kızından gelin olmaz". Yine benzeri bir atasözü "ıhlamurdan odun olmaz, beslemeden kadın olmaz",

"Kenarın dilberi nazik de olsa nazenin olmaz",

"Kendinden küçükten kız al, kendinden büyüğe kız verme",

"Pekmezi küpten, kadını kökten al",

"Boyuna düşmeyen kaftan, eskir sürünü sürünü,

---

*Istilahat-ı Fıkhiyye Kâmusu*, İstanbul, ty., II, 72; Aktan, Hamza, "Kefâet", *DİA*, İstanbul 2002, XXV, 167.

<sup>35</sup> Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, s. 143, 148-150; Abdulhamîd, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye fi's-Şer'ati'l-İslâmiyye*, s. 104.

Yerine düşmeyen gelin, ağlar yerini yerini”,  
“Dağ gülü bağda bitmez,  
Bağ gülü dağda bitmez”,  
“Alma çerçöp devirenin kızını,  
Aş pişirir, teknil etmez tuzunu”,  
“Alma delinin kızını soya çeker”,  
“Alma soysuzun kızını,  
Sürer anası izini”,  
“Çingene kızı hatun olmaz,  
Dilenmezse karnı doymaz”,  
“At alırsan taydan, kız alırsan soydan al”,  
"Lafın azı uzun, çobana verme kızı; ya koyun güttürür ya da kuzu",  
"Kızını düşürmeyen yerine,  
Ömrünü geçirir yerine yerine",  
"Erkeğini öğren, sonra evlen",  
"Babasının mezarını görmediğin/bilmediğin adama kız verme".  
Konuyla ilgili olarak söylenen bir mani de şöyledir:  
"Sulu çaylar coşkun olur,  
Boz çuhalar pişkin olur,  
Dengine düşmeyen güzel,  
Ölmez ama şaşkın olur".

Atasözlerinden de anlaşılacağı üzere, Türk kültüründe İslâm hukukunda olduğu gibi eşler arasında denkliğe özen gösterilir. Özellikle kızın köklü bir aileden gelmesine, belli özelliklere ve değerlere sahip olmasına dikkat edilir. Ancak kimi atasözlerinde sözcüğü "davul dengi dengine çalar", "boyuma göre boy buldum, huyuma göre huy buldum", "allı allıya, morlu morluya" atasözlerinde olduğu gibi denklik mutlak olarak aranırken, atasözlerinin bazısında İslam hukukunun aksine denklik kızda aranmaktadır. Bununla birlikte "kızını düşürmeyen yerine, ömrünü geçirir yerine yerine" ve "boyuna düşmeyen kaftan/eskir sürünü sürünü, yerine düşmeyen gelin ağlar yerini yerini" gibi atasözlerinde de denklik İslam hukukunda olduğu şekliyle erkekte aranmaktadır.

Ancak her iki müessesede de evlenecekler arasında denkliğin aranması konusunda ortak noktaya sahiptirler.

### Aile Reisliği

Evlilikte aile reisliği erkeğe aittir. Nitekim ayette " *Erkekler kadınlar üzerinde kavvâmdir*"<sup>36</sup> şeklinde hitap edilmektedir. Ayette geçen "erkeklerin bir derece üstünlüğü" aile reisliğinde kendini gösterir.<sup>37</sup> Erkeğin ailenin yöneticisi ve koruyucusu olduğuna vurgu yapılarak aile birliğinin muhafazası ve sürdürülmesinde ona daha belirgin sorumluluklar yüklenmiş, vecibelerin yerine getirilmesinin yanı sıra hakların korunması ve kullanımında da aktif bir rol verilmiştir. Yine hadîsi şerifte, aynı anlamı ifade etmek üzere, "*Hepiniz çobansınız ve hepiniz sürünüzden sorumlusunuz... Erkekler ailesinin çobanıdır, kadın kocasının evi ve çocuklarının çobanıdır. ...ve hepiniz sürüden sorumlusunuz*"<sup>38</sup> buyrulur. Söz konusu nassların kültürümüze yansımaları ise şöyle olmuştur:

"Kadının hükmettiği evde mutluluk olmaz",

"Bir evde iki horoz olunca sabah güç olur",

"Evin direği erkek, duvarı kadındır",

"Kocana göre bağla başını, harcına göre pişir aşını",

"Erkek çeker yükü, kadın giyer kürkü",

"Er gelir ev taşar, er gider ev şaşar",

"Erkeksiz ev, yelkensiz gemiye benzer" gibi atasözleri gereği erkek evin reisidir.

Yine halk kültüründe baba için "evin direği", ev için "baba ocağı" deyimlerinin kullanılması evlilik birliğinin reisinin erkek olduğunu apaçık bir şekilde ortaya koymaktadır. Görüldüğü üzere Türk aile tipinde de baba evin reisi

<sup>36</sup> en-Nisâ, 4/34. Aile reisinin erkek olduğuna işaret eden bir diğer ayet için bk. el-Bakara, 2/228. (ve li'r-ricâli aleyhinne dereceh).

<sup>37</sup> Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul 1991, I, 230.

<sup>38</sup> Buhârî, "Nikâh", 80, 89, "Cuma", 11, "Cenâiz", 32, "İstikrâz", 20; "Vesâyâ", 9, "Itk", 17, 19; "Nikâh", 81, 90, "Ahkâm", 1; Müslim, "İmâre", 20; Ebû Dâvûd, "İmâre", 1, 13; Tirmizî, "Cihâd", 27.



olup yönlendirici ve koordine edici durumdadır. İslâm hukuku normlarının bu konuda da yansımaları olduğu söylenebilir.

Öte yandan aile reisliği bağlamında dikkate alınması gereken bir diğer konu da nafaka konusudur. İslâm hukukuna göre evin reisi olan erkek aynı zamanda nafaka yükümlüsüdür.<sup>39</sup> Aynı düşüncenin atasözlerimize yansımaları "er getirir, kadın yetirir", "erkek getirmeyi, kadın yetirmeyi bilmeli", "kadının şamdanı altın olsa, mumu dikecek erkektir" tarzlarında olmuştur.

### Mal Rejimi Ayrılığı

Bilindiği üzere İslâm hukukuna göre ailenin temelini teşkil eden karı-koca arasındaki mal rejiminde mal ayrılığı rejimi uygulanmaktadır. Bu rejimde evlendikten sonra eşlerden her biri, meşru sınırlar içerisinde kendi mal varlığı üzerinde yönetim, yararlanma ve tasarruf haklarını korur. Buna göre evlilik eşlerin mallarına ortak olmayı gerektirmez. Dolayısıyla kadının kendisine ait mallar üzerindeki tasarruf yetkisi yine kendisine aittir. Nikâh ile bu yetki kocaya geçmez.<sup>40</sup> Söz konusu mal ayrılığını atasözlerinde de görmek mümkündür. "Avrat/karı malı kapı mandalı", "Kadının malı eşeğin nalı" gibi atasözleri, İslâm hukukunda olduğu şekliyle mal ayrılığı rejimine delalet eden atasözleridir.

### Boşanmayı Zorlaştıran Normlar

Evlilik hayatını koruma altına almak ve gayr-i ciddî sebeplerle boşanmayı önlemek için İslâm hukuku bir takım tedbirler almıştır. Zaruret bulunmadan boşamanın dinen yasak oluşu,<sup>41</sup> boşanmanın hayızdan (âdet, regl) sonra temizlik döneminde ve cinsel birleşme olmadan, bir talak ile yapılmasının emredilmesi, boşamanın erkeğe yüklediği mehir ve nafaka gibi mali külfet, sinirsel kriz halinde, tazyik ve tehdit altında, sarhoşken (muhalif görüşler de mevcuttur) boşamanın muteber sayılmaması gibi durumları bu tedbirler arasında saymak mümkündür.<sup>42</sup> Söz konusu durumlar kültürümüzde, "bekâra karı boşamak kolay gelir" atasözüyle yer bulmuştur. Bu atasözü mecaz anlamıyla, bir işle doğrudan ilgisi olmayan kimselerin o iş hakkında kolayca hüküm vermesini,

<sup>39</sup> Abdulhamîd, *el-Ahvâlü 'ş-Şahsiyye fi 'ş-Şeriatü'l-İslâmiyye*, s. 192-3.

<sup>40</sup> *el-Fetâva'l-Hindiyye*, I-VI, Mısır 1320/1489, I, 329. Bu konuda Malîkî fakihler farklı düşünceye sahiptirler.

<sup>41</sup> "Allah katında en sevilmeyen helal, boşanmadır". Ebû Dâvûd, "Talâk", 3; İbn Mâce, "Talâk", 1.

<sup>42</sup> Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I, 298.

başkalarına, yerine getirilmesi zor tavsiyelerde bulunmasını anlatmak için kullanılır. Gerçek anlamı ise, evlenmemiş, nikâh sorumluluğu altına girmemiş kimselerin, nikâhın (hukukî) sorumluluğunu kavrayamadıklarından veya bilmediklerinden dolayı boşanmakla ilgili sözleri kolayca söyleyebilmeleridir. Yine başka bir atasözüne göre,

“Bir kızın doğumu babasının evinde olmalı,  
Cenazesi kocasının evinden çıkmalı” ya da  
"Duvağı ile girip kefeni ile çıkmalı"dır.

Yine Anadolu’da yaygın olarak kullanılan "bir yastıkta kocama", ve “ocak sönmese, tütsün” deyimlerini de boşanmayı zorlaştıran amiller kabilinden görmek mümkündür.

İslam hukuku maddi ve dünyevî yaptırımların yanında manevî ve uhrevî yaptırımlar da getirmiş, bir kimsenin sebepsiz olarak karısını boşaması Allah ve Rasûlî tarafından hoş karşılanmamış; son çare olan boşamanın da Allah'a en sevimsiz gelen bir cevaz olduğu ifade edilmiştir.<sup>43</sup> Fakihlerin çoğunluğu tarafından, boşamanın zaruret veya ihtiyaç halinde meşru olduğu vurgulanmıştır.<sup>44</sup> Atasözlerinde bu durum, "baktın yârin yar değil, terkin kılmak ar değil" biçiminde ifadesini bularak aynen fıkıhta olduğu gibi boşamaya zarurî durumlarda cevaz verilmiş, "tarla satanla karı boşayanın ahı geçmez" denilerek sebepsiz boşama kınanmıştır.

### **Hulle<sup>45</sup> Nikâhı**

İslâm hukukçuları şekil itibariyle hukuka uydurulan böyle bir evliliği sahih saymakla birlikte, prensip itibariyle hulle nikâhına sıcak bakmamışlardır.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Ebû Dâvûd, “Talâk”, 3; İbn Mâce, “Talâk”, 1.

<sup>44</sup> Bk. Cessâs, Ebû Bekr Ahmed er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, (neşr. Sıtkı Muhammed Cemîl), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1414/1993, II, 157-158; İbn Kudame, *Muğnî*, VII, 277; X, 69; İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrâhim, *Bahru'r-Râik şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Beyrut 1418/1997, III, 235; Buhûtî, Mansur b. Yûnus b. İdris, *Keşşâfu'l-Kinâ' an metni'l-Iknâ'*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1403/ 1983, V, 232; Harâşî, Ali b Ahmed es-Saîdî, *Şerhu Muhtasarı Halil*, Dâru Sadr, Beyrut ty., IV, 27; Desukî, Muhammed Arafe, *Haşiyetü'd-Desûkî 'alâ'ş-Şerhi'l-Kebîr*, (neşr. Muhammed Uleyyîş) Dâru'l-fikr, Beyrut ty., II, 361; Abdulhamîd, *el-Ahvâlü'ş-Şahsiyye fi'ş-Şeriatü'l-İslâmiyye*, s. 253-254.

<sup>45</sup> Hulle veya tahlîl: Karısını üç kere boşayan bir kimsenin tekrar onunla evlenebilmesi için eşini, açık veya kapalı olarak anlaşmaya bağlı bir şekilde bir erkekle evlendirmek, sonra çok defa zorla boşatıp ilk kocasıyla evlendirmek"ten ibarettir.

İslam hukukundaki bu yaklaşım atasözlerinde "Sevişip dostuna, boşanıp kocana varma", "hulleden karı alma" şeklinde ifade bulmuş, kocasından boşanan kadının tekrar onunla evlenmesine hoş bakılmayarak dolaylı yoldan hullecilik engellenmek istenmiştir.

### **Küçüklerin Evlendirilmesi**

İslam hukukçularının çoğunluğu evliliğin geçerli olabilmesi için buluşun (ergenlik) şart olmadığını, veli veya bunun vekili tarafından evlendirilen küçüklerin nikâhlarının sahih olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>47</sup> Küçüklerin evlendirilmesi şeklinde İslam aile hukukundaki norm Türk aile kültüründe;

"Kız beşikte, çeyiz sandıkta",

"Kız kucakta, çehiz bucakta",

"Kızı tuzla, sandığı düzle",

"Onbeşindeki kız, ya erde gerek ya yerde",

"Demir tavında dilber çağında",

"Erken evlenenin ocağı küllü olur",

"Er yanan kül, erken evlenen döl bırakır",

"Erken evlenen yanılmamış",

"Sabahtan karnını doyuran, küçükten evlenen aldanmamış",

"Erken kalkan yol alır, erken evlenen döl alır" biçimlerinde, yine genç evlenenin mutlu olacağı anlamında "ergene var ergene, tasasız gir yorgana" şeklindeki atasözleriyle anlam kazanmıştır.

Görüldüğü üzere atasözlerinde, İslâm hukukunda olduğu şekliyle ve çoğunluk müçtehitlerin kabul ettiği üzere küçük yaşta evliliğe cevaz verildiği gibi, kimi atasözlerinde erken yaşta evlilik teşvik de edilmiştir.

---

<sup>46</sup> Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I, 327.

<sup>47</sup> Bununla birlikte bu evlilik, fiili evlilik değil hukuki evliliktir. Fiili evlilik ancak buluş çağından sonra, küçükler buluş muhayyerliklerini kullanmadıkları takdirde yürürlüğe girer. Bk. Yenidoğan, Adem, *İslam Hukukunda Küçüklerin Evlendirilmesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2009, s. 65–82.

### Sonuç

Yaptığımız inceleme, Türk kültürünün oluşumunda İslâm aile hukukuna ilişkin normların rolünü ortaya koymuştur. İslamiyet'le birlikte sosyal kurumlar, özellikle aile kimliği geniş çapta İslâm hukuku normlarının etki alanına girmiştir. Türk halk kültürünün bir aynası olan Türk atasözleri ve deyimleri de İslâm dinî ve onun hukukundan etkilenmiş, Türklerin İslâm'a girişiyle bu süreç ve etkileşim, yeni bir kültür ortaya çıkarmıştır. Türk töre ve gelenekleriyle İslâm hukuk normları bir sentez oluşturacak biçimde aile dokusunu meydana getirmiştir. İslami Türk ailesi, eski Türk ailesinden kaynaklanan özelliklerini yeni normlarla daha da güçlendirmiştir.

Öte taraftan Türk kültürünün, Türk insanının değer yargıları, dünya görüşü, insanımızın faziletleri, sahip olduğu üstün medeniyet seviyesinin sınırları sözlü kültür geleneği olan atasözleri ve deyimlerinde ifadesini bulmuş, atasözleri ve deyimlerimiz, tek tek kelimelerle uzun bir açıklamayı gerektiren fıkıh normlarını yapılarındaki kudretle özlü bir şekilde ifade etmişlerdir.

### KAYNAKÇA

ABDULBÂKÎ, M. Fuâd, *Tafsîlü âyâtî'l-Kur'an*, Beyrut 1969, s. 326-344.

ABDULHAMÎD, Muhammed Muhyiddîn, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye fi's-Şerîati'l-İslâmiyye*, Mısır 1377/1958.

AKSOY, Ömer Asım, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, Cilt: I-II, 3. bsm., Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1981.

AKTAN, Hamza, "Kefâet", *DİA*, İstanbul 2002, XXV.

BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Hukuki İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kâmusu*, İstanbul, ty.

BUHÛTÎ, Mansur b. Yûnus b. İdris, *Keşşâfu'l-Kınâ' an metni'l-Iknâ'*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1403/1983.

CESSÂS, Ebû Bekr Ahmed er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, (neşr. Sıtkı Muhammed Cemîl), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1414/1993.

ÇAĞLAR, Handan, "Evlilik Üstüne Atasözü ve Deyimler", *Folklor*, 2. Yıl, 23-24, sayı (3-4/1972).

ÇAKIR, Latife, *İslam Hukuku Kaynaklarında Evlilikte Denklik Meselesi ve Günümüz Türk Toplumundaki Yansıması*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Adana 2006.

DESUKÎ, Muhammed Arafe, *Haşiyetü'd-Desûkî 'alâ's-Şerhi'l-Kebîr*, (neşr. Muhammed Uleyyiş) Dâru'l-fikr, Beyrut ty.

DÖNDÜREN, Hamdi, *Delilleriyle Aile İlmihali*, İstanbul 1995/1416.

EBÛ ZEHRA, Muhammed, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1377/1957.

ENGİN, İsmail, Atasözleri ve Evlilik Hukuku, *III. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri*, 7-9 Mayıs 1987, Eskişehir.

ER, Tülay, *Türk Halk Kültürünün Bazı Sözlü Ürünlerine Yansıyan Kadın, Erkek ve Evlilik İlişkileri*, Sistem Ofset, Ankara 1989.

*el-Fetâva'l-Hindiyye*, I-VI, Mısır 1320/1489.

GÖRGÜLÜ, Hasan Ali, *İslam Hukukunda Eşler Arası Sorunlar ve Çözüm Yolları*, Isparta 2006.

HARÂŞÎ, Ali b Ahmed es-Saîdî, *Şerhu Muhtasarı Halîl*, Dâru Sadr, Beyrut ty.

HATTÂBÎ, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm, *Meâlimü's-Sünen* (el-Kütübü's-Sittetü ve Şurûhuhâ içinde), Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413.

İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, neşr. Abdülgaîfâr Süleymân el-Bindârî, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty.

İBNU'L-HUMÂM, Kemâluddîn Muhammed b. Abdulvâhid, *Fethu'l-Kadîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995.

İBN KUDÂME, Muhammed Abdullah, *el-Muğnî ve's-Şerhu'l-Kebîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1417/1997.

İBN NÜCEYM, Zeynuddîn b. İbrâhîm, *Bahru'r-Râik şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Beyrut 1418/1997.

İBN RÜŞD, Ebû'l-Velîd Muhammed İbn Ahmed, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktasid*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1985.

KARAMAN, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul 1991.

KÂSÂNÎ, Alâuddîn Ebî Bekr b. Mes'ûd, *Bedîu's-Sanâi fî Tertibi's-Şerâi*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986.

MEVSİLÎ, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1987.

ES-SERAHSÎ, Ebû Sehl Şemsü'l-Eimme, *el-Mebsut*, Dâru'l-Mârife, Beyrut 1989.

EŞ-ŞAFİÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, Beyrut 1993.

ŞİRÂZÎ, Ebû İshâk, *el-Mühezzeb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty.

TDK, *Bölge Ağzlarında Atasözleri ve Deyimler*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1969.

TDK, *Bölge Ağzlarında Atasözleri ve Deyimler II*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1971.

Türk Atasözleri ve Deyimleri, I, II, Milli Kütüphane Başkanlığı, MEB yayınları, İstanbul 2001.

TEZCAN, Mahmut, "*Ülkemizde Geleneksel Halk Hukuku Uygulamaları*", Türk Folkloru Araştırmaları, 1985/2, G.Ü. Basın Yayın Yüksek Okulu Basımevi, Ankara.

TÜLBENTÇİ, Feridun Fazıl, *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, İnkılâp ve Aka Kitabevi, İstanbul 1963.

TÜRKDOĞAN, Orhan, Aile Sosyolojisi Modeli", *Türk Aile Ansiklopedisi*, I, Ankara 1991.

YENİDOĞAN, Adem, *İslam Hukukunda Küçüklerin Evlendirilmesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2009.

YURTBAŞI, Metin, *Sınıflandırılmış Türk Atasözleri*, Özdemir Yayıncılık, Ankara 1994.

## **KUR'AN'A GÖRE AKIL-GAYB İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA MANA YÖNÜNDEN MÜTEŞABİH AYETLERİN TEVİLİ MESELESİ**

**Yasin PİŞGİN\***

### **Özet**

İnsan, yeryüzünde mevcudiyet bulduğu ilk andan itibaren vahye muhatap kılınmıştır. Yaratıcının kelamı olan vahiy, akil bir varlık olan insana hitap etmesi sebebiyle akli bir yapıya sahip olmakla beraber gayb âleminden geldiği için akıl üstü bir muhteva sergiler. Söz konusu muhteva vahyin literal yapısı içerisinde kapalı bir üslup ile ele alınmış, bu da manevi müteşabih olarak isimlendirilen bazı ayetlerin nasıl anlaşılacağı ve yorumlanacağı sorusunu gündeme getirmiştir. Biz bu yazımızda Kur'an'a göre akıl-gayb ilişkisi bağlamında, gaybı konu edinen bu ayetlerin yorumlanması meselesini incelemeye çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Akıl, Gayb, Müteşabih, Manevi Müteşabih, Tevil.

## **EXEGESIS OF SPIRITUAL MUTASHABIH VERSES IN THE CONTEXT OF RELATIONSHIP BETWEEN INTELLECT AND UNKNOWN WORLD ACCORDING TO QUR'AN**

### **Abstract**

From the first time that the human appeared on the earth He have been addressed to revelation for being an intelligent entity. The revelation that is a special word of the Creator, has a intellectual structure due to It's addressing to human. But It contains extraordinary content for It's coming from an unknown world. This mentioned content is discussed in the literal structure of revelation by a private style. This also raised the question of how to understood and commented this Qur'anic verses called as mutashabih. In this paper We will try to analyze the problem of commenting of these verses in the context of relationship between intellect and unknown world and in the context of the location of the intellect according to Qur'an.

**Key words:** Reason, Unknown World, Mutashabih, Spiritual Mutashabih, Exegesis.

### Giriş

Sahabe devrinin sonlarına doğru başlayan siyasi ihtilaflar, özellikle de hicri ikinci yüzyıldan itibaren fütihat hareketleriyle genişleyen İslam coğrafyasının, tevhit inancına aykırı pek çok din, felsefe ve ideolojiyi ile tanışması sonucu baş gösteren teolojik çeşitlilik ve her ideolojinin kendi meşruiyetini Kur'ân ile delillendirmek için ayetleri lafzî anlamın dışına çıkarak mecazi bir bağlamda değerlendirmeye kalkışması ve bunu tevil olarak isimlendirmesiyle birlikte Kur'ân farklı bakış açılarının hedefleri doğrultusunda göreceli olarak anlaşılmaya başlanmıştır. Bu ortam içinde zıt kutuplu yaklaşım tarzları, lafzî delaletini ya çok genişleterek ya da çok sınırlayarak, Kur'ân'ın ifade ettiği anlamı aşırı uçlarda te'vîl etmişlerdir.<sup>1</sup> Özellikle Emevi döneminde mezalimin meşrulaştırılması için oluşturulmuş cebir doktrinine ve bu fikrin savunucularının Kur'ân'ı keyfi yorumlamalarına karşı Mutezile Kur'ân ayetlerini akli bir üslûp ile yeniden yorumlama ihtiyacı hissetti.<sup>2</sup> Mutezile ile başlayan ve Meşşai filozoflarla devam eden bu anlayış neticesinde akıl vahyin anlaşılmasında ve yorumlanmasında epistemolojik bir kaynak ve kıstas sayılmış ve akla uygun düşmediği düşünülen ayetler akli esaslara göre yeniden yoruma tabi tutulmuştur. Bu yaklaşım biçimiyle, mitolojiye tepki olarak gelişen Yunan akılcılığının savunduğu, dinin aklileştirilmeye muhtaç bir yapıya sahip olduğu düşüncesi, söz konusu mefkûrede daha ılımlı bir versiyonla, Kur'ân'daki akıl üstü içeriğe sahip ayetlerin akli yorumlarla rasyonalize edilmesinin gerekliliği fikrine dönüşmüştür.

Akılcı yorum anlayışına göre bir bilginin yakîn ifade edebilmesi için mahiyetinin ve sebep-sonuç bağlantısının çözülebilmüş olması gerekmektedir.<sup>3</sup>

\* Yrd. Doç. Dr. Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı.

<sup>1</sup> Celal Kırca, "Mezhebî Tefsîr Ekolünün Ortaya Çıkışı", *İslami Araştırmalar*, Ekim 1987, sy. V. s. 52.

<sup>2</sup> Ahmet Emin, *Fecru'l-İslâm*, Kâhire 1965, s. 229., İ. Agâh, Çubukçu, "Nakilcilik ve Akılcılık", *İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1977, c. III. s. 47. Ali Sâmî Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, trc. Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul, 2000, II. 260.

<sup>3</sup> Amr b. Bahr Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, Mısır, 1947, s. 36.



Bu ilkenin zorunlu sonucu olarak gaybı bahis konusu edinen ayetler aklileştirilmek suretiyle anlaşılmaya çalışılmıştır. Başka bir ifade ile gaybı aklın konusu olarak gören akılcı anlayışın ayetleri yorumlamada bir metot olarak kullanılışı ve bunun din dilinin akılla açıklanmaya muhtaç bir müphemlik sergilediği iddiasına dayandırılması<sup>4</sup> Kur'ân'ı, rasyonalize edilip akli bir temele oturtulması gereken bir metin olarak görme ile neticelendi.<sup>5</sup> Böylece gayb ile şahadet varoluşsal alan farkları gözetilmeksizin akla arz edildi. Bu bağlamda gaybi muhtevaya sahip müteşâbih ayetler, farklı ideolojilerin özellikle de tecsimci-teşbihçi yaklaşım tarzı ile tenzihçi bakış açılarının etki-tepki ilişkisine dayalı ayrışmalarıyla meydana gelen tevil anlayışlarının net bir şekilde ortaya çıktığı örnek bir alan haline geldi. Bir taraf, Allah'ın sıfatlarından bahseden ayetleri O'nu insanî bir düzlemde cisimleştirmeye indirgeyecek derecede teşbihe dayalı bir yaklaşımla ele alırken diğer taraf Allah'ı tecsim ve teşbihe konu etmemek için söz konusu ayetleri tenzihçi bir bakış açısı ile yorumlamış hatta son tahlilde söz konusu teolojik riski tamamen ortadan kaldırmak için en az tecsim kadar uç bir görüşle sıfatların tamamını inkâr etmiştir.<sup>6</sup> Kur'an'da akla biçilen görev ve sınırın ve akıl-gayb ilişkisinin ürünü olmaktan daha çok etki-tepki ilişkisine dayalı bir tartışma çerçevesinde yapılan bu anlayış, ortaya çıkış bağlamı açısından spekülâtif bir karakter taşımaktadır. Bundan dolayı biz bu yazımızda Kur'an'a göre akıl-gayb ilişkisinin ifade ettiği değer çerçevesinde gaybi olaylardan bahseden manevi müteşâbih ayetlerin tevilinin imkânı konusunu incelemeye çalışacağız.

### **Kur'an'da Gayb**

Hem duyu ve akıl alanlarının dışında kalan hem de zaman ve mekân farkından dolayı bilinmeyen şeylerin tamamı gayb olarak isimlendirilir.<sup>7</sup> Kur'ân bu kelimeyi bazen şehâdet kelimesiyle beraber kullanmış ve onunla metafizik âlemi kastetmiş<sup>8</sup> bazen de Yûsuf kıssasının sonundaki “*Bunlar gayb*

---

<sup>4</sup> İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay., İstanbul,1996, s. 195.

<sup>5</sup> Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir, 1987, s.3.

<sup>6</sup> Veysel Kasar, “Kur'an'da Müteşâbihat'tan “İstiva” Kavramı”,*Harran Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi*, Şanlıurfa, 1997, s. 219.

<sup>7</sup> Muhammed SeyyidCelyend, *el-İnsân ve 'l-Vahy*, Dâru Kubâ, I. 81-82.

<sup>8</sup> bkz. Ra'd 13/9, Mu'minûn 23/92, Fâtır 35/38, Teğâbûn 64/18.

*haberleridir.*"<sup>9</sup> ayetinde olduğu gibi zaman ve mekân farkından dolayı bilinemeyen şeyleri de gayb olarak adlandırmıştır.<sup>10</sup>

Şehadet âlemi duyular ve akılla kavranılabilen müşahhas alanı, gayb ise şehadet âlemindeki fenomenlerin fizik ötesi illet ve boyutlarını da kapsayan makul ve mahsus alanın üstünü ifade eder.<sup>11</sup>Bu yönüyle gayb algı ve zihin yetelerimize hitap etmez.<sup>12</sup> Dolayısıyla da gayb hakkında konuşabilmenin imkânı ya metluv olarak Kur'ân'ın birbirini açıklayan ifadeleriyle ya da gayr-ı metluv olarak Hz. Peygamberin nebevi iletileriyle sınırlıdır. Bu bağlamda gayb konusunda yorum imkânı ya azdır ya da hiç yoktur.<sup>13</sup> Hatta vahyin yardımı olmaksızın aklın gayb konusunda konuşması çözümsüzdür.<sup>14</sup> Bundan dolayı Kur'an'da insanın, hakkında bilgi sahibi olmadığı bir şeyin peşine düşmesi tasvip edilmez.<sup>15</sup> Bu itibarla Yüce Allah; "*Ateş bize sayılı günlerde dokunacak.*"<sup>16</sup> diyen Yahudileri "*Uydurdukları şeyler onları dinleri konusunda aldattı.*"<sup>17</sup>, "*Peygambere daha başka mucizeler indirilseydi ya!*" diyen inkarcıları "*Gayb Allah'ındır. Bekleyin.*"<sup>18</sup>, kendi kafalarına göre "*Bu helaldir. Bu haramdır.*" iddiasında bulunanları "*Size Allah'mı izin verdi. Yoksa siz ona iftira mı atıyorsunuz?*"<sup>19</sup>, tevhit inancını zedeleyerek "*Allah çocuk sahibi oldu.*" iftirasında bulunanları "*Siz Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz.*"<sup>20</sup>, "*Cennete yalnızca Yahudiler ve Hıristiyanlar girecek.*" diyen

<sup>9</sup> Yûsuf 12/102.

<sup>10</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmî' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-Ibrâhîm Atfîş, Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, Kâhire, 1384/1964, IX, 271.

<sup>11</sup> Halis Albayrak, *Kur'ân'da İnsan-Gayb İlişkisi*, Şule Yayınları, İstanbul, 1996, s. 174.

<sup>12</sup> Alpaslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yay. İstanbul, 1992, s.211.

<sup>13</sup> Açıkgenç, a.g.e., s.180.

<sup>14</sup> Saim Yeprem, "İslami İlimlerin Değişen Şartlara Paralel Çözümler Üretememesinin Sonucu Ortaya Çıkan Problemler ve Bazı Öneriler", *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar*, Rağbet Yay. İstanbul, 2001, s. 79.

<sup>15</sup> İsrâ 17/36.

<sup>16</sup> Bakara 2/80.

<sup>17</sup> Âl-i İmrân 3/24.

<sup>18</sup> Yûnus 10/20.

<sup>19</sup> Yûnus 10/59.

<sup>20</sup> Yûnus 10/59.

Yahudi ve Hıristiyanları da “*Bu onların kuruntularıdır.*”<sup>21</sup> ifadeleriyle tenkit etmiştir.

Gayb; yapısı ve hikmet örgüsü itibariyle arzın ve semavatın gaybını bilen<sup>22</sup> ve “allâmu'l-guyûb” olan Allah'a aittir.<sup>23</sup> Hz. Âdem'in yaratılışı konusunda meleklerin itirazlarına karşı Allah'ın: “*Ben sizin bilmediklerinizi bilirim.*” buyurması<sup>24</sup> mutlak gaybın Allah'ın ilminde olduğunu ifade etmesi bakımından önemlidir. “*O'nun dilemesi müstesna hiç kimse O'nun ilminden bir şeyi bilemez.*”<sup>25</sup> buyurması da gerek gaybın gerekse gaybi alanlara işaret eden müteşâbih ayetlerin vahyin açıklamaları olmaksızın ya da verdiği bilgilerin sınırı aşarak sıradan bir zihni faaliyet ile anlaşılmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir. Çünkü gayb Allah'ındır. O'nun kendi dilemesine göre vahiy yoluyla bildirdiği miktarın dışında meleklerin dahi bu alana ilişkin bilgileri söz konusu değildir. Bundan dolayıdır ki Hz. Âdem'e eşyanın isimlerini öğrettikten sonra meleklerle eşyanın isimlerini sorması, onların bu isimleri bilememeleri, Allah'ın; meleklerle arasında geçen diyalogun sonunda “*Ben size demedim mi? Yerin ve göğün gaybını ben bilirim diye.*”<sup>26</sup> buyurması, başka bir ayette mutlak gaybî bilgiyi kilitli bir kapının anahtarına benzeterek “*mefâtiḥ*”<sup>27</sup> ve “*makâlîd*”<sup>28</sup> kelimelerini gayba izâfe etmesi ve gaybın anahtarlarının kendi katında olduğunu vurgulaması gayba erişimin ancak Allah'ın izni ile gerçekleşebileceğini ifade etmesi bakımından oldukça önemlidir.<sup>29</sup>

Gaybı Allah'ın dışında melekler ve peygamberler -Allah'ın onlara bildirdiği oranda- bilebilirler. Bu konuda Yüce Allah Kur'an'da: “*O, gaybı bilendir. Hiç kimseye gaybını bildirmez. Ancak seçtiği rasûller başka. (Onlara bildirir.) Fakat O, Rasûlün önünde ve arkasında gözetleyici (melek)ler yürütür*

---

<sup>21</sup> Bakara 2/111.

<sup>22</sup> Ra'd 13/9, Hucurât 49/18, Sebe' 34/3.

<sup>23</sup> Sebe' 34/45.

<sup>24</sup> Bakara 2/30.

<sup>25</sup> Bakara 2/255.

<sup>26</sup> Bakara 2/33.

<sup>27</sup> En'âm 6/ 59,80.

<sup>28</sup> Zümer 39/63, Şûra 42/12.

<sup>29</sup> Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r- Risâle, 1420/2000, XXI., 321.

*ki rasûllerin, Rablerinin vahiylerini tebliğ ettiklerini bilsin. Allah, onların her hâlini kuşatmış ve her şeyi inceden inceye sayıp dökmüştür.*"<sup>30</sup> buyurmuştur. Dolayısıyla bu saha mahiyetinin idraki bakımından tasavvura kapalı bir alandır.<sup>31</sup> Allah'ın bilgisine özel olan bu alana ait bilgi -bu alanın mahsusat, dolayısıyla da makulat üstü bir yapıya sahip olması sebebiyle- tefekkür ve istidlalle elde edilemez.<sup>32</sup> Örneğin: Kur'ân'da zikredilen aynullah,<sup>33</sup> yedullah,<sup>34</sup> vechullah,<sup>35</sup> Allah'ın arşa istiva etmesi,<sup>36</sup> arşının suyun üzerinde olması,<sup>37</sup> arşı meleklerden bir gurubun taşınması,<sup>38</sup> yerde ve gökte olan her şeyin Allah'a secde etmesi ve onu tespih edişi,<sup>39</sup> kıyamet gününün vakti,<sup>40</sup> bu günde güneşin dürülüp bükülmesinin, yıldızların dökülmesinin, dağların yürütülmesinin, denizlerin kaynatılmasının ve ölülerin diriltülmesinin mahiyeti,<sup>41</sup> Allah'ın ve meleklerin saf saf gelmesi,<sup>42</sup> ölüm anı,<sup>43</sup> kıyamet,<sup>44</sup> cennet,<sup>45</sup> cehennem,<sup>46</sup> gibi konular - mahiyetini kavramak bir yana dursun- hayal etmenin bile imkânsız olduğu akıl üstü bir evrene ait konulardır. Bu bağlamda Kur'ân melekleri dışı olarak

<sup>30</sup> Cinn 72/26-27.

<sup>31</sup> Nâyif Ma'rûf, *el-İnsân ve'l-Akl*, Dâru Sebîli'r-Reşâd, Beyrut, 1985 s.114-116.

<sup>32</sup> Nâyif Ma'rûf, a.g.e., s.11, 72.

<sup>33</sup> Mu'min 23/27, Tûr 52/48, Kamer 54/14, Tevbe 9/39.

<sup>34</sup> Sa'd 38/75, Fetih 48/10, Mâide 5/64.

<sup>35</sup> Rahmân 55/27.

<sup>36</sup> A'râf 7/54, Yûnus 10/3, Ra'd 13/2, Tâhâ 20/5, Furkân 25/59,

<sup>37</sup> Hûd 11/7.

<sup>38</sup> Zümer 39/75, Mü'min 40/7.

<sup>39</sup> Nahl 16/49, İsrâ 17/44, Hacc 22/18, Hadîd 57/1.

<sup>40</sup> Nahl 16/77, Neml 27/71.

<sup>41</sup> Tekvîr 81/14, İnfîtâr 82/1-4, Ahkâf 46/33.

<sup>42</sup> Fecr 89/22.

<sup>43</sup> Vâkıa 56/83-87.

<sup>44</sup> Vâkıa 56/1-6.

<sup>45</sup> Rahmân 55/46-76.

<sup>46</sup> Vâkıa 56/51-56.

tanımlayanları imansızlıkla vasfettikten sonra, onların kendi ilimlerinin kapasitesine göre konuştuklarını, bu konuda bilgi sahibi olmamalarına rağmen gayb konusunda zanna dayandıklarını, zannın ise hakikat adına hiçbir anlam ifade etmeyeceğini açıkça vurgular.<sup>47</sup> Hatta Kur'an vahyin sunduğu bir delil olmaksızın gayb hakkında konuşmayı cehalet, konuşanı da cahil sayar.<sup>48</sup> Allah Kur'an'da bir taraftan "yedullah" ve "vechullah" gibi sıfatlar kendisi için zikrederken öte taraftan "*Hiçbir şey O'nun misli gibi değildir.*"<sup>49</sup>ve "*Allah'a misaller getirmeyin.*"<sup>50</sup> ifadeleriyle zatını, insanın dünyasında benzeri olabilecek bir şekilde tasavvur etmekten tenzih etmiştir.<sup>51</sup> Dolayısıyla Yüce Allah kendisini her ne kadar insan biçimci bir üslupla vasfetmiş olsa da "*Hiçbir şey O'nun misli gibi değildir.*" ayetinin de ifade ettiği gibi O, beşer kavrayışının üzerinde olması ve insanın aşına olduğu anlam dünyasında karşılığını bulmanın imkânsız olduğu sıfatlara sahip oluşu sebebiyle imaj üstüdür.

#### **Akıl-gayb ilişkisi**

Vahyin gayb hakkında konuşmaya başladığında kullandığı müteşabih üslup aklın; gaybın yapısını kavramasını ve enine boyuna onun hakkında konuşmasını mümkün kılan bir açıklıkta olmayıp -teşâbüh kavramının da delalet ettiği gibi- oldukça kapalı ve sılıdır, dolayısıyla da akli bir tasavvuru değil imanî bir tasdik ve teslimiyeti talep eder. Bu kapalı yapı dolayısıyla akıl sadece müteşâbih ayetlerin "metafizik tema"sının var olduğunu vahyin bildirdiği oranda bilir. Bahse konu edilen gaybi konunun mahiyeti ise akıl için kapalı kalmaya devam eder.

Akıl kendisine ulaşan verileri sentezleme ve tasnif etme yeteneğine sahip bir muhakeme merkezidir. Fiziki âlemde duyular, metafizik âlemde ise vahiy aracılığıyla veri sağlar. Akıl öncüller, veriler, deliller ve karinelerle düşünür. Temsil, tümevarım ya da kıyas gibi yöntemlerle bir bilinenden başka bir bilinmeyene ulaşabilir. Ancak söz konusu bu öncüller olmaksızın mücerret bir akli aktivite ile aklın gaybın bilgisine ulaşması mümkün değildir. Sebep-sonuç ağının cari olduğu fizikî âlem gözlem ve aklediş aracılığıyla bilgi ve bilişe

---

<sup>47</sup> bkz. Necm 53/27-30.

<sup>48</sup> Bakara 2/80.

<sup>49</sup> Şûrâ 42/11.

<sup>50</sup> Nahl 16/74.

<sup>51</sup> Fahrüddîn Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, thk. Ahmed Hicâzî, Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kâhire, 1986/1406, s. 220-221.

konu olurken gayb âlemi, vahyin bilgilendirmesi olmadan bilgi ve biliş konu olmaz. Gazzâlî metafizik konuları akılla açıklamaya çalışan filozofların içinde bocaladıkları kaosun ana sebebinin de bu farkın göz ardı edilmesi olduğunu ifade eder.<sup>52</sup>

Veri karakterine göre aklın elde ettiği bilgiyi üç kısımda incelemek konunun çözümlenmesinde oldukça ufuk açıcı olabilir. Birinci kısım akli tecrübe ve duyu organları yoluyla, ikinci kısım sadece vahiyle, üçüncü kısım ise hem vahiy hem de akıl ve duyu organlarıyla bilinebilen bilgidir.<sup>53</sup> Birinci kısım şahadet âlemine, ikinci kısım gayba, üçüncü kısım ise genelde ahkâm ve muamelata ait bilgiyi ifade eder. Aklı, bilgiye ulaştırmayı sağlayan veriler kesildiğinde akıl ya bilgi üretmez ya da ürettiği bilgi gerçeği yansıtmaz.<sup>54</sup> Çünkü düşünce, meçhulle ilgili malumları kullanan aklın meçhulün bilgisine ulaşmasıdır. Meçhulün bilgisinin yapısını belirleyen ise bu bilgiye taşıyan malum verilerin yapısı ve karakteri üzerine aklın yaptığı sentezdir. Örneğin aklın kavunun lezzetinin tatlı renginin ise sarı olduğunu görme ve tatma duysuyla tecrübe ettikten sonra, hiç tatmadığı limonun sarı rengine bakarak onun da tatlı bir meyve olduğu sonucuna varması hatalı bir çıkarımdır. Aynı şekilde akıl aşına olduğu fiziki kanunlar çerçevesinde kabından dökülen suyun aşağı doğru akmasını rasyonel, yukarı doğru akmasını ise irrasyonel olarak telakki eder. Bu sonuç aklın yer çekimini tecrübe ederek rasyonel bir kurala bağlamayı başarabildiği dünyanın fiziki şartları için geçerlidir. Oysaki dünya için rasyonel olan, suyun aşağı doğru akışkanlığının uzay ortamında irrasyonel olduğu aşikârdır. Örnekler çerçevesinde aklilik denilen olgunun mahsusata bağlı olarak aklın tecrübe ettiği sahadan müteşekkil olduğunu ve tecrübe edilen alanın yapısal değişimine bağlı olarak değişebileceğini söyleyebiliriz. Rasyonalitenin bu değişken karakteri tecrübe ve gözlem eşiğinin üzerinde kalan gaybın ontolojik yapısı ve onu konu edinen müteşâbih ayetlerin medlulü hakkında vahyin yardımı olmaksızın konuşmayı imkânsız kılmaktadır.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> Ebû Hamîd Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yay. İstanbul, 1981, s. 5-6.

<sup>53</sup> Fâtıma İsmail Muhammed İsmail, *el-Kur'ân ve'n-Nazaru'l-Akliyy*, el-Ma'hedu'l-Âlemiyy li'l-Fikri'l-İslâmiyy, Virjinya, 1981. s. 96-98.

<sup>54</sup> Nâyif Ma'rûf, *el-İnsân ve'l-Akl*, s.90.

<sup>55</sup> Geniş bilgi için bkz. Yasin Pişgin, *Kur'ân'a Göre Akıl ve Akılcılığın Kur'ân Tefsirine Etkisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2008, s. 58-62.

### Mana yönünden müteşâbih ayetler

Hûd suresinin 1. ayetinde Kur'an'ın tamamının muhkem Zümer suresinin 23. ayetinde ise müteşâbih olduğu ifade edilmiştir. Hûd suresinde Kur'an'ın tamamının muhkem oluşu itkan, nazım ve herhangi bir ayıptan hâli olmak bakımından Kur'an'ın tamamının aynı seviyede olduğunu ifade etmektedir. Zümer suresindeki müteşâbih ifadesiyle de Kur'an ayetlerinin güzellik ve doğruluk yönünden birbirine benzedikleri ifade edilmiştir.<sup>56</sup>

Muhkem ve müteşâbih ifadelerinin birlikte geçtiği Âl-i İmrân surtesinin 7. Ayetinde Yüce Allah şöyle buyurmaktadır. *“O, sana Kitab'ı indirendir. Onun (Kur'an'ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşâbih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, "Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır" derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar.”*<sup>57</sup>

Ayette muhkem müteşâbihin, ilimde rüşuh sahibi olanlar da kalbinde eğrilik olanların karşıtı olarak konumlandırılmıştır. Bu karşıt oluş âlimleri muhkem ve müteşâbih ayetleri belirleme konusunda çeşitli tarifler yapmaya sevk etmiş ve bu konuda pek çok görüş ortaya çıkmıştır.<sup>58</sup> Bu görüşlerin neticesinde tarifler ve ileri sürülen görüşler: **a-** muhkemin manaya delaletinin açıklığı müteşâbihin ise bu tanımın zıddı olarak manaya delaletinin kapalılığı, **b-** manevi müteşâbihlerin tevilini yalnızca Allah'ın bilebileceği, bu noktadan hareketle de söz konusu ayette geçen ve tartışmanın odak noktasında yer alan “vav” harfinin yeni bir cümle başlangıç harfi olduğu noktasında yoğunlaşmaktadır.<sup>59</sup> Müteşâbih ayetlerin tevilini ya da tefvizini benimseyenler Âl-i İmrân suresinin yedinci ayetindeki “vav” harfine durumlarına göre atıf ya da başlangıç anlamı vermişlerdir. Ancak söz konusu ayet Necranlı Ehl-i Kitab'ın Hz. Peygambere gelerek Hz. İsa'nın Allah'tan bir ruh olması ya da bazı rivayetlere göre hurûf-u mukattalar gibi gaybi bir takım konularda tartışmaları

---

<sup>56</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Ankara, 1991, 128-129.

<sup>57</sup> Âl-i İmrân 3/7.

<sup>58</sup> Celalüddîn Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl, 1394/1974, III. 3 vd.

<sup>59</sup> Subhî Sâlih, *Kur'ân İlimleri*, Hibaş Yay. çev. M. Sait Şimşek, Konya, 223-224.

üzerine inmiştir.<sup>60</sup> Ayette geçen ve Kur'ân'da kargaşa çıkarma ve insanları doğrudan saptırma anlamında kullanılan fitne kelimesinin<sup>61</sup> kalplerinde eğrilik bulunan ve bu sebeple de müteşâbih ayetler hakkında sorular soranların hedefi olması da bu sebep-i nüzulu desteklemektedir.<sup>62</sup> Ayrıca surenin girişinin Allah'ın ulûhiyetinden ve surenin ana temasının Allah'ın yüce sıfatlarından, ehl-i kitabın Hz. Peygambere ve müminlere karşı olumsuz tutumlarından bahsetmesi ve özellikle surenin 35-61. ayetlerinde Hz. Meryem ve Hz. Îsâ'nın doğum öyküleri anlatılarak Hz. İsa'nın Yahudilere Allah'ın ulûhiyetini vurgulamasının konu edilmesi, onun doğumunun Hz. Âdem'in anasız ve babasız bizzat Allah tarafından yaratılmasına benzetilmesi de söz konusu sebep-i nüzulü desteklemektedir.

Müteşâbih ayetler; lafzen, manen ve hem lafzen hem de manen müteşâbih olmak üzere üçe ayrılmıştır.<sup>63</sup> Allah'ın sıfatları, fiilleri ve kıyametin vakti gibi manevi müteşâbihleri ancak Allah'ın bilebileceği, lafzen ve hem lafzen hem de manen müteşâbih olan ayetlerin tevlinin ise derin bir anlayışa ve ferasete sahip bilginlerce anlaşılabilceği ve Hz. Peygamberin İbn Abbâs için "Allah'ım ona tevili öğret." <sup>64</sup> şeklindeki duasında bahsi geçen tevlin de bu türden olduğu ifade edilmiştir.<sup>65</sup> Lafızdaki teşâbüh, kelimenin anlamındaki kapalılıktan ya da kelimenin birden fazla manaya delalet etmesinden kaynaklanabilir. Örneğin; Abese suresinin "وَفَاكِهِةٌ وَأَبَّاءٌ" ayetinde geçen<sup>66</sup> "أَبَّاءٌ" ifadesi oldukça az kullanılması sebebiyle lafzen müteşâbih bir kelime olup hayvanların otladığı mera anlamına gelmektedir.<sup>67</sup> Hem lafız hem de manadaki

<sup>60</sup> Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Kâhire, 1275/1955, II. 222.

<sup>61</sup> Bakara 2/191-192.

<sup>62</sup> Taberî, *Câmiu'l Beyân*, VI, 187-188.

<sup>63</sup> Ebû Abdullah İskâfî, *Dürretü't-Tenzîl ve Ğurretü't-Te'vîl*, thk. Muhammed Mustafa Aydın, *Câmiatu Ümmi'l-Kurâ*, 1422/2001, I. 52,

<sup>64</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, I. 266, 314, 328, 335.

<sup>65</sup> İbrâhîm b. Mûsâ Şâtîbî, *el-Muvafakât*, Ebû Ubeyde b. Hasen, Dâru ibn Affân, 1417/1997, III. 15-16, Subhî Sâlih, a.g.e., s. 224, Cerrahoğlu, a.g.e., 129-130.,

<sup>66</sup> Abese 80/31.

<sup>67</sup> Ebû İshâk Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, 1408/1998, V. 286.



teşâbühe ise Bakara suresindeki “*Evlere arkalarından girmeniz iyilik değildir.*” ayeti<sup>68</sup> yaygın bir örnek olarak verilmektedir.

Evlere arkalarından girmenin iyilik olmadığından bahseden ayet, cahiliye döneminde Arapların ihramlı oldukları süre içinde evlere kapılarından girmemelerinin, duvardan bir delik açıp oradan girip çıkmalarının ve bunu salih bir amel olarak görmelerinin yanlışlığını ifade etmektedir.<sup>69</sup> Dolayısıyla o döneme ait cahiliye uygulaması bilinmez ise bu ayet muhatap için lafız ve mana yönünden izâfî bir teşâbüh arzeder. Bu tür ayetlerdeki teşâbühün lafzî boyutu, muhatapın ayetin delalet ettiği anlama yabancı oluşu ile ilgili olup bu ayetlerin tevillerinin yapılması tarihî, içtimâî ve ahlakî pek çok şartın bilinmesine bağlıdır.<sup>70</sup>

Kur'an'ın zaman ve mekân farkından dolayı bilinemeyen durum ve olayları gayb olarak ifade ettiğinden ve bu tür gaybın “izâfî gayb” olarak isimlendirildiğinden bahsetmiştik. Bu noktadan hareketle bazı ayetlerdeki zaman ve mekân farkına bağlı olarak oluşan teşâbühün vahyin nüzûl çağından sonra ilahi hikmetin gerekli kıldığı muhtelif zamanlarda kalkması ve ayetlerin muhatapları tarafından anlaşılmaya müsait hale gelmesi başka bir ifade ile teviliinin bilinmesi mümkündür. Müstakbel muhataplar tarafından ilmin gelişmesi ile anlaşılacak bu ayetlerde Allah, müteşabih üslubu tercih etmek yerine “*Ey insanlar! Güneşin merkezde durup yerkürenin, hem kendisinin hem de güneşin etrafında uçaktan daha hızlı bir şekilde dönmesine veya bir damla su içinde binlerce mikroorganizmanın bulunmasına dikkat edin de Allah'ın azametini anlayın.*” deseydi on yüzyıl boyunca yaşamış bütün insanları dini yalan saymaya sürüklemiş olurdu.<sup>71</sup> Bu bağlamda gaybı mutlak ve izafî olarak ikiye ayırdığımız gibi gaybı konu edinen manevî müteşâbihi de mutlak ve izafî müteşâbih olarak ikiye ayırmak uygun olacaktır.<sup>72</sup> Bu bağlamda “*Varlığımızın delillerini, (kâinattaki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz ki, o Kur'an'ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun. Rabbinin,*

---

<sup>68</sup> Bakara 2/189.

<sup>69</sup> Celâlüddîn Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsiri bi'l-Me'sûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, t.y., I. 491.

<sup>70</sup> Cerrahoğlu, a.g.e., s. 132.

<sup>71</sup> Suat Yıldırım, “Yazır ile Nursi'nin Müteşabih Ayetleri Anlamaya Katkıları”, *Usul*, I. 2004, s. 58.s. 64.

<sup>72</sup> Şâtıbî, a.g.e., III. 15-16.

*her şeye şahit olması yetmez mi?*<sup>73</sup> ayetinde de ifade edildiği üzere, bazı ayetlerin gelecek çağlaraki muhatapları için bazı mucizevî manaları içermesi -ki bunlar vahyin ilk muhatapları için belli manaları ifade etse de gerçek anlamıyla ancak müstakbel çağlarda tespiti mümkün olacak olaylara atıf yapması dolayısıyla vahyin ilk muhatapları için müteşâbih bir karakter taşımaktadır- ve bu manaların muhtelif çağlarda zuhur ederek Kur'ân'ın ilahî sahihliğini insanlara ispatlaması Kur'an'ı önceki kutsal kitaplardan ayıran en temel özelliklerden biridir. Bu tür ayetlerdeki izâfî teşabühün zamanla ortadan kalkması, bir tomurcuğun yavaş yavaş açılıp çiçek olması gibidir.<sup>74</sup> Mesela Allah dünyanın döndüğünü açıkça bildirmemekle beraber “yukevviru'l-leyle ala'n-nehari ve yukevviru'n-nehare ale'lleyl”<sup>75</sup> ve daha başka ayetlerde dünyanın küre şeklinde olduğuna ve döndüğüne dair işaretler yerleştirmiştir.<sup>76</sup>

Kur'ân'ın, modern bilimlerin 21. yy'da yüzyılda ancak ulaşabildiği birçok ilmî hakikati ihtiva ediyor oluşu ve istikbale ait verdiği diğer gaybî bilgiler, onun i'caz yönünün önemli bir bölümünü oluşturur.<sup>77</sup> Örneğin güneşin hareket ettiğini ifade eden âyet,<sup>78</sup> uzun zamanlar aklî tecrübeyle çatışır gibi görünmüş ancak 19. yüzyılda F.M. Hershel'in güneşin küresel bir harekete sahip olduğunu iddia ve ispat etmesiyle gerçek tefsirini bulmuştur.<sup>79</sup> Ya da dağların bulutlar gibi hareket ettiğini ifade eden âyet,<sup>80</sup> bilim dünyası tarafından yeni teyit edilmiştir.<sup>81</sup> Bundan dolayıdır ki; Kahire'de yapılan “Mucize” konulu konferansta tebliğ sunan Keeth Moore, Kur'ân'ı Hz. Peygamber'in ya da başka birinin uydurmuş olma ihtimalini imkânsız gördükten sonra bir örnekle şöyle der; “*Ceninin anne karnındaki biyolojik gelişim evreleri 20. yy. sonunda henüz*

<sup>73</sup> Fussilet 41/53.

<sup>74</sup> Yıldırım, a.g.m., s. 68.

<sup>75</sup> Zümer 39/5.

<sup>76</sup> Yıldırım, a.g.m., s. 64.

<sup>77</sup> Maurice Bucaille, “Kur'ân Büyük Mucize”, *İslâm ve Bilim*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1993, s.222-223.

<sup>78</sup> Yâsîn 36/38.

<sup>79</sup> Muhammed SeyyidTantâvî, *et-Tefsîru'l-Vasît li'l- Kurâni'l-Kerîm*, Dâru'n-Nahda, Kâhire, ts., XII. 32.

<sup>80</sup> Neml 27/88.

<sup>81</sup> Muhammed Kettânî, *Cedelu'l-Akli ve'n-Nakl fî Menâhici't-Tefkîri'l-İslâmî*, Dâru's-Sekâfe, y.y. t.y. s. 587.

*tespit edilmişken 14 asır önce bu evrelerin ifade edilişi, bu ifadeleri ihtiva eden Kur'ân'ın kaynağının fevka'l-beşer olduğunu gösterir.*"<sup>82</sup> Bu açıdan baktığımızda Kur'an, tüm çağlar boyunca muhataplarını hakiki imana ulaştırma konusunda sahip olduğu bu müstesna özelliği ve mucizevî ifade gücü ile insanın bilgi ufkuna ciddi bir terakkî kazandırmış ve kendisinin Allah'ın sözü olduğunu her devirde ispatlama gücüne sahip olmuştur. Dolayısıyla "lafzen ve manen müteşâbih" sınıftaki ayetlerin insanlığın bilgi birikimine katkı sağladığını söyleyebiliriz.<sup>83</sup>

Allah'ın zatını, sıfatlarını ve kıyameti konu edinen ayetlerin gerçek tevillerini Allah'tan başkasının bilmesi mümkün değildir.<sup>84</sup> Bu tür konuların gizliliği ve gaybi konuların hakikatına ulaşma hususunda aklın aciz bırakılması insanın: "Seni bütün eksikliklerden uzak tutarız. Senin bize öğrettiklerinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur. Şüphesiz her şeyi hakkıyla bilen, her şeyi hikmetle yapan sensin." dediler.<sup>85</sup> diyerek tevazu sahibi olması ve Allah'ın sonsuz ilmi karşısında aciziyetini fark etmesi içindir.<sup>86</sup>

Kur'ân'ın anlaşılacak için indirilmiş apaçık bir kitap olduğu noktasından hareket edenler gerçek din bilgilerinin hem mutlak hem de zamanın ve ilmin gelişmesiyle anlaşılabilir izâfî kapalılığa sahip ayetlerin tevilini bilebileceğini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla da söz konusu ayetteki "vav" harfine bağlaç anlamı vermişlerdir.<sup>87</sup> Özellikle müteşâbih içeriğe sahip ayetler konusunda akli yorum metodunu benimseyen Mutezile mezhebinin "vav" harfinin atf konumunda oluşuna dair vurgusu oldukça belirgindir.<sup>88</sup> Mutezile bir taraftan tevhit inancına aykırı olan dinlerle mücadele ederken diğer taraftan da tecsimî, teşbihî, israilî rivayetleri ve batınî karakterli yorum anlayışını merkeze alan

---

<sup>82</sup> AdnânŞerif, *min İlmi't-Tıbbi'l-Kur'ânî*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, Beyrût, 1990, s. 16.

<sup>83</sup> Cerrahoğlu, a.g.e., s. 133, Subhî Sâlih, a.g.e., s. 227, Kasar, a.g.makale, s.212, Geniş bilgi için bkz. Yasin Pişgin, *İnsan ve Peygamber Olarak Hz. Muhammed*, Yayınevi Yay., Ankara, 2011, s. 157-162.

<sup>84</sup> Subhî Sâlih, a.g.e., s. 224-225.

<sup>85</sup> Bakara 2/32.

<sup>86</sup> Subhî Sâlih, a.g.e., s. 225, Cerrahoğlu, a.g.e., s. 133, Kasar, Veysel, a.g. makale, s. 209.

<sup>87</sup> Ebû Muhammed b. Müslimİbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l- Kur'ân*, Dâr'l-Kütübü'l-İlmiyye, nşr. Muhammed Ali Beydun, Beyrut, 2002/1423, s. 66-67.

<sup>88</sup> Ebû'l-Kâsım MahmûdZemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmıdıt-Tenzil*, Dâru'l-Küttâbi'l-Arabiyy, Beyrut, 1407, I. 338-339.

akımlara yönelik ciddi bir eleştiri geliştirmiş özellikle de müteşâbih ayetleri teşbih ve teccim merkezli yorumlayan fırkalara karşı tenzihi ve akli tevili ön plana çıkarmıştır.<sup>89</sup> Bu itibarla Mutezile, “tefviz”i değil “tevil”i benimsemiş ve “vav” harfine bağlaç anlamı vermek suretiyle müteşâbih ayetleri akli yorumlara tabi tutma neticesinde istivayı hâkimiyet, vechullahı Allah’ın zatı, aynullahı Allah’ın ilmi ve inayeti, Allah’ın her an insanlarla beraber olmasını ise zatî birliktelik değil, koruma ve himaye etmesi olarak tevil etmiştir.<sup>90</sup> Bu üslûp söz konusu lafızları en yakın mecâzî manalarına hamletme esasına dayanır.<sup>91</sup> Tevil yolu açıldığında teşbih ve tenzih merkezli akımların karşılıklı etki-tepki ilişkisine dayalı bu ortamda Allah’ın arşa istivasını teşbih nitelikli bir yaklaşımla bir insanın bir masaya oturmasına benzetmek buna karşın tenzihçi bir yaklaşımla istivayı ilahi etkinliğin merkezi, aynı şekilde yedullahı güç ve vechullahı zât olarak yorumlamak kaçınılmazdır.<sup>92</sup> Oysaki gaybın akıl üstü yapısını ve Allah’ın aşkın sıfatlarını düşündüğümüzde istivanın Zât-ı Kibriyâ hakkında özel bir duruma işaret ettiğini ifade etmek gerekmektedir. Söz konusu olağan üstü durum ise ister teccim ve teşbih merkezli isterse akli karakterli olsun beşer aklına ait bir teville konu olmayacak derecede aşkın bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda İmam Mâlik’e atfedilen “İstiva malumdur. Nasıllığı ise meçhûldür. Onun hakkında soru sormak ise bidattir.”<sup>93</sup>sözü meselenin çözümünde teorik bir kaçış olmayıp Kur’ân kıstasları içinde aklın görevi, sınırı ve akıl-gayb ilişkisinde akli tefekkürün alanı ve gücü göz önüne alınarak verilmiş gerçekçi bir cevap niteliği taşımaktadır. Öte yandan Hz. Peygamber “Allah’ın kadrini gereği gibi bilemediler. Yeryüzü kıyamet gününde bütünüyle O’nun elindedir. Gökler de O’nun kudretiyle dürülmüştür. O, onların ortak koştuklarından uzaktır, yücedir.”<sup>94</sup>ayetinde ifade edilen gaybi manaların kıyamette vuku bulacağını ifade etmiştir.<sup>95</sup> Dolayısıyla Allah’ın, Kur’an’da zâtına atfettiği yedullah ve

<sup>89</sup> Ebu’l-Feth Muhammed b. AbdülkerimŞehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, Beyrut, 1974, I. 26-32.

<sup>90</sup> Kâsım b. İbrahim İsmailRessî, *Kitâbu Usûli’l-Adli ve’t-Tevhîd*, thk. Muhammed Ammâra, Dâru’l-Hilâl, Kâhire 1971, I. s. 105.

<sup>91</sup> Subhî Sâlih, a.g.e., s. 226.

<sup>92</sup> Ebû’l-Hüseyn Muhammed b. AhmedMalatî, *et-Tenbih ve’r-Redd alâ Ehli’l-Bid’ati ve’l-Hevâ*, nşr. Mehmet Zâhit el-Kevserî, Bağdat, 1968, s. 113-115.

<sup>93</sup> Ebû Bekir b. Ahmed b. HüseyinBeyhakî, *Kitâbu’l-Esma ve’s-Sıfa*, Beyrut, 1984, s. 516.

<sup>94</sup> Zümer 39/67.

<sup>95</sup> Buhâri, *Tefsîru’s-Sûre 2*, *Tevhîd* 6,19, Müslim, *Sıfatu’l-Münâfikîn* 32,24, İbn Hanbel, II. 324, İbn Mâce, *Mukaddime* 13.

vechullah gibi sıfatları ve istiva ve istihzâ gibi fiilleri -bunlar her ne kadar insan dünyasına ait ifadeler olsa da- yaratan ile yaratılanlar arasındaki ontolojik farkı görmeksizin teccim ve teşbih merkezli olarak tevil etmek nasıl ki bir tür indirgemeci yaklaşım ise teccim ve teşbih riski dolayısıyla söz konusu ayetleri mecazi bağlamda ele alıp örneğin: “*Rabbin gelip melekler de saf saf dizildiği gün...*”<sup>96</sup> ayetinde geçen “Allah’ın gelmesi” ifadesini O’nun hükmünün gelmesi şeklinde yorumlamak da -Allah’ın hiçbir şeye benzemediğini ifade eden ayeti düşündüğümüzde- başka bir yoldan benzer bir indirgemeci anlayışa kapı aralamak demektir.

Gaybî konuların özel bir kapalı üslup ile Kur’an’da zikredilmesi; cisim olmayan, yer kaplamayan ve kendisine işaret edilemeyen bir gaybi varlığın ya da olayın gaybın özel yapısına uygun düşen müteşabih bir üslupla vasfedilmesini gerekli kılmıştır.<sup>97</sup> Bu bağlamda öyle ayetler vardır ki gerçek anlamda kıyamet koştuktan ve Kur’an’ın ifadesi ile insanın gözünden perde kaldırıldıktan sonra<sup>98</sup> anlaşılabilir. Mezkûr ayetlerin böylesi müteşabih bir üslupla inmesi -tıpkı güneşin karşısında görme yetisini tamamen kaybetmemesi için göze giydirilmiş özel nitelikli bir güneş gözlüğü gibi- aklın hakikatini idraktan aciz kalacağı fevkalade bir âlemin vasfedilişinde aklın yükünü hafifletmek belki de onu sakatlayacak derecede ağır bir yükün altından çekip çıkarmak için vahyin belirlediği özel bir metottur ve son tahlilde Kur’an’ın gayb âleminde geldiğinin bir belirtisidir.<sup>99</sup> Bu açıdan baktığımız zaman söz konusu ayetlerdeki teşâbüh Allah’ın rahmetinin bir eseridir.<sup>100</sup> Hızır-Mûsâ kıssasında Hz. Mûsâ’nın beraber yolculuk talebine Hızır’ın: “*Hafsalaninkaldıramayacağı şeye sen nasıl dayanabilirsin?*” diye karşılık vermesi ve Hz. Mûsâ’nın yolculuk esnasında gördüğü hadiselerin ağırlığına dayanamaması<sup>101</sup> şahadet âleminde gerçekleşen sıradan olayların sıradışı ve akıl üstü hikmetleri karşısında, akli hepimize şamil aklın ve genel geçer akli felsefenin üzerinde bir vasıf taşıyan ve fetanet sıfatıyla muttasıf ulu’l-azm bir peygamberin bile takatini ve sabrını

---

<sup>96</sup> Fecr 89/22.

<sup>97</sup> Muhammed Abdulazim Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, Kâhire, 1954, II. 179.

<sup>98</sup> Kâf 50/22.

<sup>99</sup> Yıldırım, a.g. makale, s. 50.

<sup>100</sup> Ebû Muhammed Abdulhak bin Gâlibîbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Veciz fî Tefsiri'l-Kitâbi'l-Aziz*, nşr. Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed, Beyrut, 1413/1993, I, 400.

<sup>101</sup> bkz. Kehf 18/70-72.

kaybetmesi akıl üstü mutevaya sahip ayetlerde metot olarak benimsenen kapalı üslûbu daha da anlamlı kılmaktadır. Bu bağlamda insanın tefekkür süreçlerini kat ederek elde ettiği -Allah'a ve O'nun allâmu'l-ğuyûb olarak engin hikmeti gereği vahyi eşsiz bir üslûpla indirdiğine dair- iman, skolâstik öğretinin sahih vahyin ve onun önerdiği iman esaslarının yerine ikame ettiği dogmalardan ve ustûrelerden oluşan akide sistemi karşısında aklın kötürüm hale getirilmesini değil bilakis insanın gaybı, Yaratıcının âleme koyduğu gaye birlikteliği çerçevesinde var oluşsal bağlamına göre anlamasını ifade eder. İmanın sağlayacağı imkânlar olmadan insanın gaybı anlaması şöyle dursun imanın nuru olmaksızın insan Kur'ân'ın ifadesiyle elini, önünü hatta burnunun ucunu göremez.<sup>102</sup> Üstelik Kur'ân'da akli aktiviteye kapalı bu alana ek olarak her türlü rölativizmi imkânsız kılacak itikat, ahlak ve amel için son derece önemli muhkem ayetler vardır.<sup>103</sup>

Bu durum Kur'ân'ın apaçık bir kitap olduğu gerçeğiyle de paradoks oluşturmaz. Çünkü söz konusu ayetlerin amacı, imanla muttasıf olan akla, akıl üstü âlem hakkında “*ihbâr-ı vuku*” etmek yani böylesi bir âlemin varlığını haber vermektir. Bu iniş gayesi ve bu amaca uygun olarak kullanılan kapalı literal üslûp “*keyfiyyet-i vukû*” yani “*Nasıl olacak?*” sorusuna ait cevapları içinde barındırmaması sebebiyle aklın söz konusu gaybî tema üzerinde tefekkür ve tasavvurunu değil tasdik ve teslimiyetini hedeflemektedir. Örneğin Allah'ın eşsiz ve benzersiz fiillerinden, sıfatlarından ve isimlerinden bahseden ayetler insanın, ilahi sıfat ve fiillerin niteliklerini tasavvur etmesini değil, kendisinin Allah'ın ilmi, iradesi ve kudretinde olduğunu hissederek kulluğunu bu şuurla icra etmesini hedeflemektedir. Yine ölümden sonra diriliş, mahşer, hesap, mizan, cennet, ceennem ve ebedilik temalı ayetler ise medlulleri itibariyle insana tamamen yabancı kavramlara onu gark etmeyi değil böylesi bir sorgulama düzeni karşısında insanın tedbir alarak yaşamını Allah'ın istediği hal üzere inşa etmesinin gerekliliğini ona telkin etmeyi hedeflemektedir. Kur'ân'ın tamamı için ifade edebileceğimiz bu ortak gaye vahyin bütünsel yapısı içinde bütün bahisler için geçerlidir. Bu durum Kur'ân'ın bir hidayet kitabı oluşuyla yakından ilgilidir. Bu üslûp, iman etmediği ölümden sonraki diriliş hakkında biyolojik bir tarifî umarak ve Kur'ân'ın ifadesi ile “...nasıl yaratıldığını unutarak...”<sup>104</sup>elinde çürümüş bir kemik parçasıyla Hz. Peygambere gelip

<sup>102</sup> Nûr 24/38-40.

<sup>103</sup> Mehmet S.Aydın, “İslami Rasyonellik Üzerine Bazı Düşünceler”, *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı*, İstanbul, 1997, s.112.

<sup>104</sup> bkz. Yâsîn 36/ 77-79.

“Çürümüş haldeki bu kemikleri kim diriltecek?” diye soran müşrike Allah’ın “De ki: O kemikleri ilk defa yaratan diriltecek. O her yaratmayı hakkıyla bilendir.” şeklindeki cevabında da aynı şekilde görülmektedir. Söz konusu ayetler dirilişin nasıllığına dair soruyu oldukça sade bir kıyas ile ilk yaratılışı referans göstererek cevaplamış ve dikkatleri ölümden sonra dirilişin anlam ve hedefine odaklayarak insandan bu hakikate iman etmesini talep etmiştir. Görüldüğü üzere Kur’an insanın yaratılış amacına doğrudan katkı sağlamayacak bir konuda bilgilendirmenin taraftarı olmamış ve gayba dair soruları şahadet âleminde verdiği örneklerle cevaplamıştır. Öyle ki, “Bilin ki Allah, yeryüzünü ölümünden sonra diriltmektedir. Düşünesiniz diye gerçekten, size âyetleri açıkladık.”<sup>105</sup> ayeti ile diriliş konusu bir çorak arazide yağmur sonrası bitkilerin çıkması örneği ile izah edilmiştir. Çünkü bir hidayet kitabı olan Kur’ân’da “O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır.”<sup>106</sup> ayeti ile ölümün ve hayatın, insanın kulluğunu gereği gibi icra etmesinin bir zemini olduğu vurgusu ön plana çıkarılmıştır. Yine bu bağlamda Hz. Mûsâ, kendisine Allah’ın mahiyetini soran Firavun’a Zât-ı Kibriyâ’nın aşkın mahiyetinden değil O’nun yerin ve göğün rabbi olduğundan bahsetmiştir.<sup>107</sup> Çünkü insanlar sınırlı akıllarıyla Allah hakkında konuşurlarken zorlanmakta hatta bazen saçmalamaktadırlar.<sup>108</sup>

Ölümden sonra dirilişin gerçekleşeceğine ilişkin örneklemeler Kur’ân’da bolca zikredilir. Ancak dirilişin nasıl bir şekilde gerçekleşeceği açıklanmaz. Bu sebeple de insan dirilişin mahiyetini bilmek ve kavramak zorunda değildir. Ama iman etmek zorundadır. Akıl her ne kadar idrak edemese de kalbin iman etmek için gerekçeleri vardır. Aynı şekilde biz uyumayan, dinlenmeyen, her an her şeyi bilen, gören, duyan ve gücü her şeye yeten Allah’ı kavrayamamakla beraber ona iman etmek zorundayız. Kur’ân’da akıl-gayb ilişkisine atfedilen anlamın en rafine ifadesi aklın gaybın mahiyetini akletmek zorunda değil ona iman etmek zorunda olduğudur. Vahyin metodunda akla sunulan deliller de iman fiilini gerçekleştirme amacına matuftur. Şahadet âlemindeki deliller aracılığıyla varlığı ispatlanan gaybın akıl üstü yapısı, aklın tefekkürüne değil kalbin imanına uygundur. Gayba ilişkin elinde herhangi bir veri yok iken aklın bu alana dair bir nasıllık sorgulaması yapması Kur’ân’da

---

<sup>105</sup> Hadîd 57/17.

<sup>106</sup> Mülk 67/2.

<sup>107</sup> Tâhâ 20/49-53.

<sup>108</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yay. Ankara,1992, s.111.

insanın hakkında kesin bilgi sahibi olmadığı şeyin peşine düşmesi<sup>109</sup> olarak ifade edilir. Bu ise akılı, kaldıramayacağı ağır bir yükün altına sokmak anlamına gelecektir.

### Tefvîz

Ashab-ı kiram akıllarına takılan çeşitli konularda Hz. Peygambere sorular yöneltmişler O da imanın güçlenmesini ve amelin verimliliğini sağlayacak sorulara cevap vermiş, ancak gaybi konulara ilişkin sorularda tefekkürü ve bilgi edinmeyi değil imanı ve teslimiyeti onlara telkin etmiş<sup>110</sup> ve örneğin; kendisi kader hakkında konuşmamış konuşulmasını da yasaklamıştır.<sup>111</sup> İbn Hanbel'in rivayetine göre Hz. Peygamber Âl-i İmrân suresinin 8. ayetini "Kalplerinde eğrilik olanlara gelince..." kısmından "Ancak akıl (lubb) sahipleri düşünür." bölümüne kadar okumuş ve "Müteşâbihler konusunda tartışanları gördüğünde işte onlar Allah'ın kast ettiği kimselerdir. Onlardan sakın." buyurmuştur.<sup>112</sup> Hatta İbn Mesûd'un kıraatında söz konusu ayetin "İlimde rüsh sahibi âlimler biz onlara iman ettik." bölümünden önce "إِنَّ تَأْوِيلَهُ إِلَّا عِنْدَ اللَّهِ" "Onun tevili ancak Allah'ın katındadır." şeklinde bir ifadenin olduğu da rivayet edilmektedir.<sup>113</sup> Dolayısıyla ashabın gaybi muhtevaya sahip ayetlerle ilgili tavrının tevîl değil tefvîz yani ayetin delalet ettiği gaybi olayın mahiyetini Allah'ın ilmine havale etmek olduğunu söyleyebiliriz.<sup>114</sup> Onların oldukça basit fikhî konularda bile Hz. Peygambere sorular yöneltmelerine ve hatta bu sorulara ilişkin ayetler inmesine rağmen, Hz. Peygamber'e müteşâbih ayetler konusunda sorular yöneltmemeleriyle ortaya çıkan ve akılı; Kur'an'ı anlamayı, yaşamayı ve hayatla bütünleştirmeyi sağlayan bir araç olarak değerlendiren bu anlayış genelde akıl-vahiy özelde ise akıl-gayb ilişkisinin İslam düşüncesindeki en otantik ve orijinal halidir.<sup>115</sup> Vahyin sükût ettiği bu konularda yorum yapmanın fitneye götüreceği ashabın temel yaklaşım biçimi

<sup>109</sup> bkz. İsrâ 17/36.

<sup>110</sup> Fâtima İsmail, a.g.e. s. 234.

<sup>111</sup> Müslim, *Kader* 19, Tirmizi, *Kader* 1, Heysemî, *Mecma'* VII. 200.

<sup>112</sup> bkz. İbn Hanbel, *Müsned*, VI. 48, ayrc. İbn Mâce, *Sünen*, 47, İbn Hibbân, I. 47.

<sup>113</sup> Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâmet, Dârun Tayyibe li'n-Nerşî ve't-Tevzî', 1420/1999, II.11.

<sup>114</sup> Ebû İshak İbrahim b. MûsaŞâtûbî, *el-İ'tisâm*, Mısır, 1914, II. 338, Kettânî, a.g.e., s. 578.

<sup>115</sup> Muhammed b. LutfiSebbâğ, *Tefsîr Usûlu Araştırmaları*, çev. Ömer Dumlu, Anadolu Yay. İzmir, 1999, s. 303-304.



olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki, Hz. Ömer yedullah, vehullah gibi müteşâbihlerle ilgili sorular soran birini fitne çıkardığı için dövmüştür.<sup>116</sup> Bu bakış açısıyla onlar mezhebi ayrışmanın ileride suistimal edeceği yedullah, vehullah, aynullah ve istivaullah gibi konularda hem teşbih ve tecsimden hem de tevilden dolayısıyla da tatilden<sup>117</sup> uzak durmuşlardır. Bu gerçekten dolayıdır ki mütekaddim devir bilginleri gayba ilişkin ayetleri Allah'ın zikrettiği hal üzere tastikleyerek işin hakikatini O'na havale ederler.<sup>118</sup>

Kur'an'da akla sunulan tefekkür malzemesi, delillerdir. Bu açıdan Kur'an gaybın mahiyeti hakkında bilgi vermez. Sadece onun varlığına delalet eder. Delilleri aklederek medlullerin varlığını anlayan insan delili akleder, medlule de iman eder. Bu noktadan hareketle Kur'an'da önerilen tefekkürün amacı insanın gayba iman etmesini sağlamaktır. Vahyin indirilişinin anlam ve hedefini düşündüğümüzde gayba iman ettikten sonra gaybın mahiyetini bilmenin dini hayat açısından pratik ve somut bir değeri yoktur. Buna rağmen akıl, tefekküre konu olmayan bu âlemi yorumlama konusunda müstakil bir hamle yaptığında hayal ve vehim çizgisinin ötesine geçemediği gibi, örneğin Allah'ın arşa istivasını anlamlandırırken istivayı ya insan biçimci bir üslûpla teşbih ve tecsim merkezli olarak yorumlayıp insansı bir istiva hayal ederek ifrata ya da tenzihçi bir yaklaşımla onu bir istila ediş ve bir muktedir oluş olarak değerlendirip istivanın Zât-ı Kibriyâ hakkında simgelediği sırlı ve akıl üstü bağlamı sıradanlaştırarak tefrite düşecektir.

### Tevil

Tevil ve tefsir kelimelerini aynı anlamda kullanan âlimler olduğu gibi tefsiri, kesin delile dayalı açıklama tevili ise ayetin taşıdığı muhtemel manalardan birini tercih etme şeklinde anlayanlar da olmuştur. Tefsirin lafızda tevilin ise manada olduğunu söyleyenlerin yanında tevili; ikna edici bir delille anlamı, zahir anlamın dışındaki bir manaya çekmek olarak tanımlayanlar da vardır. Tevil karmaşasının en çok yoğunlaştığı alan olan müteşâbih ayetlerin hangi yönden ve nasıl anlamaya konu olduğunun tam olarak ortaya konması ve

---

<sup>116</sup> Dârimî, *Sünen* I,54, Ebû Hâmid Gazzâlî, *Faysalatu't-Tefrika Beyne'l-İslâmî ve'z-Zenâdika*, Mısır, ts., s. 34.

<sup>117</sup> Ta'til; teşbih ve tecsim düşmemek için Allah'ın sıfatlarını inkâr ya da tevil etmek demektir. Cehm b. Safvan (v. 128/745) ile başlayan ta'til yaklaşımı Mu'tezile mezhebinin temel prensiplerinden biridir. bkz. Kasar, a.g. makale, s. 224.

<sup>118</sup> Subhî Sâlih, a.g.e., s. 226.

eğer bir tevil yapılacak ise bunun ayetin ifade ettiği gaybi mananın kendisi sayılıp sayılmayacağını netleştirilmesi gerekmektedir.

Müteşabih ayetlerin tevili ile ilgili Âl-i İmran suresinin 7. ayetinin iniş sebebinin Ehl-i Kitâb'ın Hz. Peygambere gaybi konularda sorular yöneltmesi ve özellikle Hz. İsa'nın Allah'tan bir kelime ve O'ndan bir ruh olmasından bahseden ayetleri enkarnasyona ve onun ilah olmasına, Hz. Meryem'in Rûhu'l-Kudüs vasıtasıyla hamile kalmasından bahseden ayeti<sup>119</sup> ise "teslis" inancına dayanak yapacak şekilde yorumlaması olduğunu düşündüğümüzde a- mezkûr ayette zemmedilen "tevil"i, insan aklının idrak edemeyeceği gaybi konuları dinin temel doğrularıyla paradoks oluşturacak şekilde yorumlama b- ayette bahsi geçen "fitne" ifadesini ise bu tür saptırıcı ve ifsat edici yorumlar ile insanları sahih akideden uzaklaştırma olarak anlamamız gerekmektedir. Bu bağlamda saptırıcı ve ifsat edici olmayıp Kur'ân'ın temel ruh ve mantığına aykırı düşmeyen tevilin mümkün olabileceğini söylememizde ve örneğin; yedullahı Allah'ın kudreti, aynullahı ilmi, arşa istivasını ise ilahi yönetimin merkezi olarak tevil etmede bir sorun gözükmemektedir. Ancak söz konusu ayetlerin içerdiği gaybi yapıyı akıl-gayb ilişkisi bağlamında düşündüğümüzde tevilin değil tefvizin yani gerçek anlamın Allah'ın ilmine havale edilmesinin asıl olduğunu ifade etmek gerekecektir.<sup>120</sup> Çünkü tevil kelimesi Kur'ân'da sonuç ve netice anlamlarında kullanılmıştır. Örneğin: "*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlüne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir.*"<sup>121</sup> buyrulmuştur. Yine A'raf suresinin 53. ayetinde tevil kelimesi "*Onlar ise ancak, (Görelim bakalım! diyerek) Kur'ân'ın bildirdiği sonucu (te'vilini) bekliyorlar. Onun bildirdiği sonuç (te'vil) gelip çattığı gün, önceden onu unutmuş olanlar derler ki: "Gerçekten Rabbimizin peygamberleri hakkı getirmişler..."*" şeklinde bir olayın vuku bulması anlamında kullanılmıştır. Aynı şekilde Yüce Allah Hz. Yûsuf'a olayların yorumunun (te'vilu'-ehâdis'in) öğretildiğini ve onun: "*Sizin yiyeceğiniz yemek size gelmeden önce, onun ne olduğunu (te'vilini) bildiririm. Bu, bana Rabbimin öğrettiklerindedir.*"<sup>122</sup> diyerek geleceğe ait gaybi olayların nasıl gerçekleşeceğini bilebileceğini ifade etmiştir. Ancak surede onun rumuzlardan

<sup>119</sup> Nisâ 4/71, Âl-i İmran 3/39.

<sup>120</sup> Elmalılı, a.g.e., II. 1039. Yıldırım, a.g.makale, s. 56.

<sup>121</sup> Nisâ 4/59.

<sup>122</sup> Yûsuf 12/37.

istinbat ettiği bu bilginin Allah tarafından ona lütfedildiği de önemle vurgulanır.<sup>123</sup> Bunun yanısıra Kur'ân'da Hz. Yûsuf'a rüyaların gerçek yaşamda neye delalet ettiğini bilmesini sağlayan "*te'vîlu'-ahlâm*"ın verildiği de ifade edilmiştir.<sup>124</sup> Söz konusu surenin başında Hz. Yûsuf'un, babası Hz. Yakûb'a "*Babacığım! Gerçekten ben (rüyada) on bir yıldız, güneşi ve ayı gördüm. Gördüm ki onlar bana secde ediyorlardı.*"<sup>125</sup> şeklinde ifade ettiği rüya Mısır'daki sarayda annesinin, babasının ve kardeşlerinin kendisine secde etmesiyle gerçekleşmiş ve Hz. Yûsuf: "*Bu benim rüyamın gerçekleşmesi (te'vili)dir.*"<sup>126</sup> diyerek gördüğü rüyayı babasına hatırlatmıştır.

Kehf suresinde Hz. Mûsa'nın, Allah'ın katından kendisine ilim verilen kişi ile yaptığı yolculukta şahit olduğu ve sabredemediği hadiselerin gerçek boyutunu açıkladıktan sonra Hz. Mûsa'nın arkadaşı: "*İşte bunlar senin sabredemediğin olayların iç yüzüdür(te'vilidir).*"<sup>127</sup> ifadesinde söz konusu kelimeyi kullanmıştır. Yine "*Hayır öyle değil. Onlar, ilmîni kavrayamadıkları ve kendilerine tevili gelmemiş olan bir şeyi yalanladılar...*"<sup>128</sup> ayeti tevil kelimesinin, önceden haber verilen bir olayın gerçek vuku buluşu anlamında kullanıldığına önemli bir örnektir.<sup>129</sup> Âl-i İmran suresinin yedinci ayetinde tevil kelimesi iki defa geçmekte birincide; kalbinde eğrilik bulunan kişinin önceden şartlandığı fasit anlama göre ayeti yorumlamasını, ikincide ise ayetin bahis konusunun gerçekte ne anlama geldiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'da 15 yerde geçen tevil kelimesi temel anlamı itibariyle bir şeyin özünün ya da bir vakıanın nasıllığının ortaya çıkması anlamında kullanılmıştır.<sup>130</sup>

Müteşabih ayetler konusunda akli tevilleri benimseyen Mutezile akılcılığının dayanak noktası da umumiyetle Aristo mantığı ve akılcılığıdır. Tevhit inancını dâhili ve harici ideoloji, fırka ve dinlere karşı ilzam edici ve

---

<sup>123</sup> Yûsuf 12/21.

<sup>124</sup> Yûsuf 12/44-45.

<sup>125</sup> Yûsuf 12/4.

<sup>126</sup> Yûsuf 12/100.

<sup>127</sup> Kehf 18/78-81.

<sup>128</sup> Yûnus 10/ 39.

<sup>129</sup> bkz. Ebû'l-Ferecîbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdurrezzak el- Mehdî, Dâru'l-Küttâbi'l-Arabiyy, Beyrut, 1422, II.331.

<sup>130</sup> Yusuf Işıcık, *Kur'ân'ı Anlamada Temel Bir Problem: Tevil*, Konya, 1997, s. 21.

düzeyle bir şekilde savunma amacıyla başvuru bu akılcılığın Kur'ân yorumunda kullanılması ve metafiziğin ve sahih akidenin kıstası sayılması müteşâbih ayetlerin akli tevilinin en mühim amili sayılabilir.<sup>131</sup> Oysaki Aristo akılcılığı akıl dışı muhakemeler yapan sofistlere karşı bir tepkidir. Hatta Aristo'nun mantık kitabının altıncı cildi "*Refutations Sophitiques*" başlığını taşır.<sup>132</sup> Böylesine bir etki-tepki ortamında oluşmuş bir akılcılığı Kur'ân tefsirinde özellikle de müteşâbih ayetlerin tefsirinde kullanmak ciddi bir akıl nakil çatışması oluşturmuştur. Çünkü bu akılcılık heretik din ve mezheplere karşı bir eleştiri geliştirirken Kur'ân'ı anlamada bir tevil usûlü olarak kullanılmaya başlanmış, böylece "*tevkîfi*" olan Kur'ân metafiziği "*tevfikî*" bağlamda ele alınmış ve doğal olarak bir akıl nakil çatışması ortaya çıkmıştır.<sup>133</sup> Örneğin Mutezilî tefsirci Zemahşerî (ö.538h.) "*Allah Mûsâ ile konuştu.*"<sup>134</sup> ayetini Allah'ın kelam sıfatına sahip olmadığını iddia ederek "*Mûsâ Allah ile konuştu.*" (*Kellamellâhe Mûsâ*) manasına gelecek şekilde şâz bir kıraate dayanarak okumuş ve akabinde de ayeti bu yaklaşım çerçevesinde tefsir etmiştir.<sup>135</sup> Oysaki Allah, A'râf sûresinde Arap dilinin yapısı itibariyle farklı bir kıraat veçhine imkân vermeyecek bir ibareyle Mûsâ ile konuştuğunu "*وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ*" şeklinde ifade etmiştir.<sup>136</sup> Aynı şekilde katı bir sebep-sonuç ilişkisine dayalı söz konusu yaklaşım tarzının zorunlu sonucu olarak Hz. İbrahim'i ateşin yakmadığını ifade eden ayeti inkâr ya da tevil etmek kaçınılmaz olmuştur.<sup>137</sup> Bu yaklaşımın neşet ettiği Aristo felsefesinde fizikî ya da gaybi sahada makul olmayan bir şeyin var olamayacağı bir ön kabuldür. Bu bakımdan Aristo ilk rasyonalist sayılır.<sup>138</sup>

<sup>131</sup> Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yay. III. Baskı, İstanbul,1992, s. 22,45.

<sup>132</sup> Bolay, a.g.e., s. 246.

<sup>133</sup> Neşşâr, a.g.e., I. 72.

<sup>134</sup> Nisâ 4/164.

<sup>135</sup> Zemahşerî, a.g.e., I. 591. ayrc. bkz. MehmetDağ, "Mu'tezile Mezhebine Ehl-i Sünnetin İsnadı: Kıraatler Tevkifi Değil İçtihadidir", *Marife*, yıl: 3, Kış, 2003, s. 231.

<sup>136</sup> A'râf 7/143. ayrc. bkz. AbdulcelilCandan, "Kur'ân'ı Yanlış Anlamada Taassup Faktörü", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 39, sy. 1, Ocak-Şubat-Mart, 2003, s. 22.

<sup>137</sup> Süleyman HayriBolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay. 1999, s. 144-145,193.

<sup>138</sup> Bolay, a.g.e., s. 223-224.

Mutezile ile başlayan ve değer yönünden akli vahye denk tutma konumundan akli vahye üstün kılmaya kadar giden süreçte hakikatın en esrarlı perdelerini aralamaya muktedir bir akıl imajına karar veren müslüman filozoflarla devam eden bu akılcı yaklaşım, müteşâbih ayetlerin akılla yorumlanabileceği anlayışını ortaya çıkarmanın yanısıra<sup>139</sup> Hz. Peygamber ve ashâbı döneminde aklın ilahi hitabı anlamayı sağlayan manevi bir güç ve kulluk görevinin icra vasıtası olduğuna ilişkin genel geçer kabulü, Aristo mantığının ve akılcılığının etkisi ile vahyin anlamını yeniden inşa etme gücüne sahip bir otoriteye dönüştürdü. Böylece şahadet âlemindeki anlamların gayb için de söz konusu olduğunu düşünen Mutezile müteşâbih ayetleri şahadet âleminin varlık düzleminde ele almıştır. <sup>140</sup> Allah'ın zat ve sıfatları dâhil gaybi içerikli bütün ayetlerin kullanılan insan biçimci dil ile akla sunulduğu noktasından hareket ederek müteşâbih ayetleri akılcı bir metotla tevil etmiş ve ilimde rüsûh sahibi olan bilginlerin müteşâbih ayetlerin tevilini bilebileceğini, bu durumun Kur'an'ın apaçık bir kitap olmasının bir gereği olduğunu ifade etmiştir.<sup>141</sup> Bu yaklaşım tarzı felsefi yöntemle karışık bir usuldür.<sup>142</sup> Çünkü bu yöntemle aşkın olan akli olanın içinde eritilmiş ve gaibi şahide kıyaslayarak müteşâbih ayetlerin gaybi muhtevası nesnel dünyanın olguları ile anlaşılmaya çalışılmış, Allahın sıfatlarına, fiillerine ve ahiret ahvaline ilişkin bütün gaybi meselelerin akıl tarafından idrak edildiği savunulmuştur.<sup>143</sup> Örneğin; Mutezile Kıyâme suresinin “*O gün yüzler vardır ışıltılı parlar. Rablerine bakarlar.*”<sup>144</sup> ayetinde geçen “*nâzıra*” kelimesini “bakan” anlamında değil “bekleyen” ve “uman” anlamında kullanır.<sup>145</sup> “*Gözler O'nu idrak edemez. Ama o gözleri idrak eder.*”<sup>146</sup> ayetini ruyetullah ile ilgili ayetlerin muhkemi kabul eden Mutezile diğer ayetlerin

---

<sup>139</sup> Nâyif Ma'ruf, a.g.e., s. 49. Macit Fahri, a.g.e., s. 5-8.

<sup>140</sup> bkz. İbn AhmedKâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l- Kur'an*, thk. Adnan Muhammed Zerzur, Mektebetu Dâri't-Turâs, Kahire, 1969, s. 2-3.

<sup>141</sup> Kâdî Abdulcebbar, a.g.e., s.35.

<sup>142</sup> HenriWolfson, *Kelam Felsefesine Giriş*, trc. Kasım Turhan, İstanbul,1996, s. 43.

<sup>143</sup> Kemal Işık, *Mutezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, A.Ü.İ.F. Yay. Ankara,1967, s. 80.

<sup>144</sup> Kıyâme 75/22-23.

<sup>145</sup> Zemaşerî, a.g.e., IV. 662, İbn AhmedKâdî Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an ani'l-Metâin*, Beyrut, ts., s. 442.

<sup>146</sup> En'am 6/103.

tamamını bu ayete arz ederek tevîl etmiştir.<sup>147</sup> Hatta Mutezile mezhebine mensup olan Zemahşeri Hz. Mûsâ'nın ruyetullah talebine Allah'ın: "*Sen beni göremeyeceksin.*"<sup>148</sup>ifadesini israiliyyat türünden rivayetlerle destekleyerek ayeti ruyetullahın muhal oluşu bağlamında tefsir etmeye çalışmıştır.<sup>149</sup> Oysaki Kur'ân'ın apaçık bir Arapça ile indirilmiş bir kitap olduğunu düşündüğümüzde Arapça dil yapısının desteklemediği anlamların sahih olmadığını ifade etmemiz gerekir. Bu noktadan hareketle "n.z.r." fiili ve müştaqları Kur'ân'da beklemek anlamında kullanıldığında "ilâ" harf-i cerri olmaksızın<sup>150</sup>, bakmak anlamını ifade ettiğinde ise söz konusu harf-i cer ile kullanılır.<sup>151</sup> Bunun yanısıra Kıyâme suresinin 22. ve 23. ayetlerinde mezkûr harf-i cer "bakan ve gören" anlamına gelen "*nâzıra*" ism-i fâilin önüne alınarak Allah'ın görüleceğine dair vurgu güçlendirilmiştir. Gözlerin Allah'ı idrak edemeyeceğini ifade eden ayet<sup>152</sup> ise -küçücük bir tohumdan devasa kozmik olaylara, mikrodan makroya tüm kâinat üzerinde Allah'ın eşsiz yaratıcılık gücünü ön plana çıkaran<sup>153</sup> ve adeta müşriklerin görerek taptıkları putların buna muktedir olamayacaklarını ifade eden bağlamından da anlaşılacağı üzere- görülebilen bir şeyin ilah olamayacağı dolayısıyla da putlara atfedilen ilahlık payesinin batıl olduğunu ifade etmektedir.<sup>154</sup> Hz. Musa'nın ru'yet talebine Allah'ın "*Sen beni göremezsın. Fakat dağa bak. Eğer o -beni görmeye dayanıp- yerinde kalabilirse sen beni görebilirsin.*"<sup>155</sup>buyurması ve Allah'ın kendisini önce dağa göstererek bu talebin Hz. Musa için imkanının adeta test edilmesi ruyetullahın öz itibarıyla olanaksızlığına değil gözün optik yapısındaki zafiyetleri dolayısıyla dünya şartları içindeki imkansızlığına işaret etmektedir. Diğer taraftan ruyetullahın

<sup>147</sup> MuhammedAmmâra, *el- Mu'tezile ve'l- Müşkiletu'l- Hürrüyyetu'l- İnsaniyye*, Kahire, 1408/1988,s. 81.

<sup>148</sup> A'râf 7/143.

<sup>149</sup> Zemahşeri,a.g.e., II. 154-155.

<sup>150</sup> bkz. Yâsîn 36/49, En'âm 6/158, Fâtır 35/43, Neml 27/35.

<sup>151</sup> A'râf 7/198, Kâf 50/6, Âl-i İmrân 3/77.

<sup>152</sup> En'âm 6/103.

<sup>153</sup> bkz. En'âm 6/100-101.

<sup>154</sup> En'âm 6/101-102.

<sup>155</sup> A'râf 7/143.

ahirette vuku bulacağına dair pek çok rivayet mevcut olup<sup>156</sup> bu hadislerin mütevatir derecesine ulaştığı ve hatta sahabenin bu hadisenin kıyamet günü gerçekleşeceği konusunda icma ettiği<sup>157</sup> en azından bu konuda bir ihtilafın olmadığı söylenebilir.<sup>158</sup>

Bu tevil usulünün temelinde akılcıların, aklen kavranabilirliği tahkîkî imanın ön şartı olarak görmeleri yatmaktadır. Bu itibarla Âl-i İmrân suresinin 7. ayetinde bahsi geçen “*ilimde ruhsat sahibi olanlar*”ın “*Biz müteşâbih ayetlere iman ettik.*” ifadeleriyle ilan ettikleri imanlarının sahipliği ancak müteşâbih ayetlerin akledilebilir bir anlam alanına sahip olmasıyla mümkündür. Vahyin makuliyetinin zorunluluğu esasına dayalı bu tevil metodolojisi söz konusu ayetleri akli şablonlara yerleştirmeyi onların katında zorunlu kılmaktadır.<sup>159</sup> Bu zorunluluk ise Allah'ın sıfât, e'âl ve esmâsını konu edinen ayetler başta olmak üzere gaybî muhtevalı bütün ayetlerin akliliğe uyacak şekilde tevil edilmesi anlamını taşımaktadır. Vahiy ise böylesi bir anlayışı indirgemeci bir anlayış olarak ifade eder.<sup>160</sup> Çünkü ayetleri, lafzî anlamını aşarak tevil edebilmek için lafzî ya da manevî bir karinenin gerekliliği dilin temel kanunlarının şart koştuğu bir husustur. Üstelik insanlara indirileni onlara açıklamak için gönderilen Hz. Peygamberin yaşamı ve onun eğittiği sahabenin hayatı Kur'ân ayetlerinin objektif ve meşru açıklamaları olarak onun anlamını çoktan belirlemişti.<sup>161</sup>

Şurası gözen kaçırılmamalıdır ki; Kur'ân sonsuz ilmi ile maddeyi ve manayı, şehadeti ve gaybî, maziye ve müstakbeli ihata eden Allah'ın kelimidir.

<sup>156</sup> bkz. Buhârî, *Mevâkîf* 16,26, *Ezân* 129, *Tefsîru'l-Kur'ân* 65, *Sûretu'l-Kehf* 40, Müslim, *İman* 312, Tirmizî, *Cenne* 15-16, Ebû Dâvûd, *Sünne* 19, İbn Mâce, *Mukaddime* 13, İbn Hanbel, *Müsned*, III. 16-17, VI. 6.

<sup>157</sup> Muhammed AhmedEmîn, *Mukaddimetu İbn Zeyd el-Kayravanî fi'l-Akîde*, Mektebetu Dâru'l-Matbûât el-Hadisîyye, Cidde, 1991/1412, s. 126-127. ayrı. bkz. Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara Ü.İ.F. Yay. Ankara, 1969, s. 175.

<sup>158</sup> Ebu Bekir b. Muhammed b. HüseyinÂcirî, *Kitâbu't-Tasdik bi'n-Nazar ilâ'llahi Teâlâ fi'l-Âhira*, thk. Muhammed Gıyâsu'l-Canbaz, Dâru Âlemi'l-Kütüb li'n-Neşr ve't-Tevzî, Beyrut, 1405/1985, s. 59.

<sup>159</sup> Kettânî, a.g.e., s. 564,578.

<sup>160</sup> Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Dersleri*, İstanbul, 1994, s. 32.

<sup>161</sup> Celal Kırcı “İmâm Mâturîdî'ye Göre Tefsîr ve Te'vîl Kavramları”, *Kur'ân ve Bilim*, İstanbul, 1996, s. 176.

Bu yönüyle Kur'ân, insanın dünyasına hitap ettiği için beşerî, aklî ve şehadî bir yapı arzederken aşkın bir âlemden gelen ilahî bir kelam olması sebebiyle beşer üstü ve gaybî bir karakter sergiler. O kâh gaybdan kâh şehadetten bahseden bir kitaptır. Bu sebeple de ayetleri, gerek dil yapısı gerekse lafzın delalet ettiği sahaya hem gaybın hem de şehâdetin girmesi sebebiyle farklı anlaşılma seviyelerine tekabül ediyor olabilir. Kur'ân'da herkesin, dile vukûfiyetleri sebebiyle sadece Arapların, ilimde rûsûh sahiplerinin, bir beşer olarak sadece Hz. Peygamber'in ve yalnızca Allah'ın manasını dolayısıyla da gerçek tevîlini bildiği ayetler vardır.<sup>162</sup> Bu bağlamda örneğin: "*İnsanlar sana kıyametin vaktini soruyorlar. De ki: "Onun ilmi ancak Allah katındadır." Ne bilirsin, belki de kıyamet yakında gerçekleşir.*"<sup>163</sup> ayetinde Allah'ın, kendi ilmine has kıldığı kıyametin kopuş vaktini Arap dilinde ve Kur'ân'î ilimlerde ne kadar derinlik elde ederse etsin hiçbir insanın bilmesi mümkün olmadığı gibi<sup>164</sup> "*Kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu (Muhammed'i) bir gece Mescid-i Haram'dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksa'ya götüren Allah'ın şanı yücedir. Hiç şüphesiz O, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.*"<sup>165</sup> ayetinde bahsi geçen yolculuktan ve bu yolculukta gösterilen ayetlerden neyin kastedildiğini o yolculuğu bizzat yaparak söz konusu delilleri müşahade eden Hz. Peygamber'den daha iyi bilmesi dolayısıyla da söz konusu ayeti tam manasıyla ondan daha iyi anlaması mümkün değildir.

### Sonuç

Vahiy insan fitratının tüm parçalarına hitap ederek onu bütünsel düzeyde ihata eder. Akla, kalbe ve vicdana oldukça hassas bir denge çerçevesinde hitap etmesinden dolayı ne sadece akli merkeze alarak ilahi mesajı salt rasyonel bir materyale dönüştürür ne de sırf kalbe ve vicdana odaklanıp imana ulaştırıcı düşüncenin akli referanslarını ihmal eder. Akıl ile kalp, şehadet ile gayb ve madde ile mana, yarattığını çok iyi bilen Yaratıcının beşer fitratını her düzeyde ihata edecek şekilde indirdiği vahyin yapısında ilahi bir denge ve uyum içindedir. Vahiy insana hitap etmesi sebebiyle beşerî, ama Allah'tan gelmesi hasebiyle de ilahi bir boyuta sahiptir. Bu konumuyla ilahi sözün tabiatı bir yönden engin olmakla beraber diğer yönden aşkın dolayısıyla da madde âleminde tecelli etmesi sebebiyle şehadet âlemi ile ilgili ama madde üstü bir

<sup>162</sup> İbn Kesîr, a.g.e., II. 10.

<sup>163</sup> Ahzâb 33/63.

<sup>164</sup> Kurtubî, a.g.e., XIV. 218.

<sup>165</sup> İsrâ 17/1.



âlemden gelmiş olmasından dolayı da gaybî bir boyuta sahiptir. Tefekkür ve imanla vahyin diriltici ve inşa edici atmosferinde ihya olan insan madde ile mana, şehadet ile gayb, akıl ile kalp ve dünya ile ahiret arasında bir çelişki görmez. Bu durum vahyin önerdiği tefekkür metodu neticesinde ulaşılan imanla elde edilen bir mazhariyettir. Dolayısıyla hem madde âleminden el etek çekmek suretiyle ruhbanlaşma hem de mana âlemini göz ardı ederek sekülerleşmek vahyin ve dolayısıyla da selim fitratın bütünlüğünden kopmak anlamı taşır.

Görmek için göz nasıl ki tek başına yeterli olmayıp dışarıdan bir ışığa muhtaç ise akıl da hakikatin bilgisine ulaşabilmek için bir takım verilere muhtaçtır.<sup>166</sup> Çünkü insan akli sayısız bağımlı ve öznel olup içinde yaşadığı toplumun kozmolojik enlem ve boylamı içinde tutukludur.<sup>167</sup> Öyle ki, kitlesel aklın bir parçası olan ve büyük oranda onunla örtüşen kişisel akıl, tarihi ve toplumu yapılandırmaktan daha fazla tarih ve toplum tarafından yapılandırılır. Şehadet âlemindeki kural ve kanunlarla büyük oranda inşa edilen akıl şehadet âlemindeki eşya ve olaylarla ilgili kıyas ve çıkarımlar yaparak sonuca ulaşır. Vahiy ve peygamber olmaksızın gayb âlemine ilişkin saptamalar yaptığında ise ister istemez gaibi şahide bağımlı olarak tasavvur etmekten kendini alamaz. Çünkü akıl, verileri malum olmayan meçhulü her tasavvur edişinde yapısı gereği, bilgisine sahip olduğu malumlara meçhulleri çağrışım yaptırır. Yani meçhullerle malumları örtüştürüp kıyaslamak ister. Bu durum ise gayb ile ilgili ulaştığı sonuçlar itibariyle, tattığı balı sarı olması bakımından tatmadığı limona kıyaslayarak ikisinin de tatlı olduğuna hükmetmesine benzer. Bu bağlamda gaybla ilgili müteşâbih ayetleri gaybın özel yapısını göz ardı ederek tevil etmek aşkın boyutu sadet dışı bırakılmış seküler ve beşerî bir metafizik anlayışını doğurur.<sup>168</sup> Dolayısıyla gaibi şahide kıyaslamanın rasyonel düşüncenin bir ürünü olduğunu söyleyebiliriz.<sup>169</sup> Aklın içinde bulunduğu kültürel enlem ve boylam içindeki inşa edilmişliğini ve tutukluluğunu, onun tarihi ve toplumu inşa ettiği gibi tarih ve toplumun da onu yapılandırıp yönlendirdiğini, sosyal, siyasal ve ideolojik ilişkiler ağının ait kılıcı, kodlayıcı, güdümlenici ve angaje edici

---

<sup>166</sup> Ahmet Akseki, *İslam*, İstanbul, 1196, s. 10-11.

<sup>167</sup> Sadık Kılıç, "Dil ve İnancın Tarihselliği Bağlamında Dini Metin" *Kur'ân ve Dil Sempozyum Bildirileri*, Van, 2001, s. 100. ayrc. bkz. Kamran Birand, *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlam*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1960, s.35.

<sup>168</sup> Cavit Sunar, *İnsan-Âlem İlişkisi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Enstitüsü Yay. sy. III. Ankara, 1977, s. 51.

<sup>169</sup> Kamil Güneş, *İslam Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nass -Bâkillani Kâdi Abdülcebbar'da Kelamullah Örneği-* İnsan Yay., İstanbul, 2003, s. 380.

etkisine maruz kaldığını bu sebeple de zamanlar ve toplumlar üstü bir rasyonalite ortaya koymasının imkânsızlığını düşündüğümüzde<sup>170</sup> vahyin aracılığı olmaksızın aklın gaybi hakikatlere ulaşması şöyle dursun gerçek anlamda bir tevil yapma iddiasıyla müteşâbih ayetlere anlam vermesi bile kendi anlamını vahye giydirmeyi ya da gaibi şahide kıyaslayarak mezkûr ayetlerin sırlı ve akıl üstü bağlamını rasyonalize etmeyi ifade eder.<sup>171</sup>

### KAYNAKÇA

ÂCİRÎ, Ebu Bekir b. Muhammed b. Hüseyin, *Kitâbu't-Tasdik bi'n-Nazar ilâ'llahi Teâlâ fi'l-Âhira*, thk. Muhammed Gıyâsu'l-Canbaz, Dâru Âlemi'l-Kütüb li'n-Neşr ve't-Tevzî, Beyrut, 1405/1985.

AÇIKGENÇ, Alpaslan, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul, 1992.

AHMET Emin, *Fecru'l-İslâm*, Kâhire, ts.

AKSEKİ, Ahmet, *İslam*, İstanbul, 1196.

ALBAYRAK, Halis, *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi*, Şule Yay. İstanbul, 1996.

AMMÂRA, Muhammed, *el- Mu'tezile ve'l- Müşkiletu'l- Hürrüyyetu'l- İnsaniyye*, Kahire, 1408/1988.

AYDIN, Mehmet S., “İslami Rasyonellik Üzerine Bazı Düşünceler”, *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı*, İstanbul, 1997.

AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Yay. Ankara, 1999.

AYDIN, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir, 1987.

BEYHAKÎ, Ebû Bekir b. Ahmed b. Hüseyin, *Kitâbu'l-Esma ve's-Sıfat*, Beyrut, 1984.

BİRAND, Kamran, *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlam*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1960.

BOLAY, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay. y.y., 1999.

<sup>170</sup> Roger Trigg, *Aklıcılık ve Bilim*, trc. Kadir Yerci, Sarmal Yay. İstanbul, 1988, s.69.

<sup>171</sup> Kettânî, a.g.e., s. 473.

BUCAILLE, Maurice, "Kur'ân Büyük Mucize", *İslâm ve Bilim*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1993.

CÂHİZ, Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-Hayevân*, Mısır, 1947.

CANDAN, Abdulcelil, "Kur'ân'ı Yanlış Anlamada Taassup Faktörü", *Diyânet İlmî Dergi*, c. 39, sy. 1, Ocak-Şubat-Mart, 2003.

CELYEND, Muhammed Seyyid, *el-İnsân ve'l-Vahy*, Dâru Kubâ, y.y., ts.

CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsir Usulü*, Ankara, 1991.

ÇUBUKÇU, İ. Agâh, "Nakilcilik ve Akılcılık", *İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Ankara.

DAĞ, Mehmet, "Mu'tezile Mezhebine Ehl-i Sünnetin İsnadı: Kıraatler Tevkifi Değil İctihadîdir", *Marife*, yıl: 3, Kış, y.y., 2003.

EMÎN, el-Hacc Muhammed Ahmed, *Mukaddimetu İbn Zeyd el-Kayravânî fi'l-Akide*, Mektebetu Dâru'l-Matbûât el-Hadîsiyye, Cidde, 1991/1412.

FÂTİMA İsmail Muhammed İsmail, *el-Kur'ân ve'n-Nazaru'l-Akliyy*, el-Ma'hedu'l-Âlemiyy li'l-Fikri'l-İslâmiyy, Virjinya, 1981.

GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid, *Faysalatu't-Tefrika Beyne'l-İslâmî ve'z-Zenâdika*, Mısır, t.y.

*Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yay., İstanbul, 1981.

GÜNEŞ, Kamil, *İslam Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nass - Bâkillani Kâdı Abdülcebbar'da Kelamullah Örneği*- İnsan Yay., İstanbul, 2003.

İŞİCİK, Yusuf, *Kur'ân'ı Anlamada Temel Bir Problem: Tevil*, Konya, 1997.

İŞİK, Kemal, *Mutezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, A.Ü.İ.F. Yay. Ankara, 1967.

İBN ATİYYE, Ebû Muhammed Abdulhak bin Gâlib, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, nşr. Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed, Beyrut, 1413/1993.

İBN HİŞÂM, Abdulmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Kâhire, 1275/1955.

İBN KESİR, Ebû'l-Fidâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâmet, Dârun Tayyibe li'n-Nerşri ve't-Tevzî', y.y., 1420/1999.

İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed b. Müslim, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, Dâr'l-Kütübü'l-İlmiyye, nşr. Muhammed Ali Beydun, Beyrut, 2002/1423.

İBNU'L-CEVZÎ, Cemâlüddin Ebû'l-Ferec, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî, Dâru'l-Küttâbi'l-Arabiyy, Beyrut, ts.

İSKÂFÎ, Ebû Abdullah, *Dürretü't-Tenzil ve Ğurretu't-Te'vîl*, thk. Muhammed Mustafa Aydın, Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, y.y., 1422/2001.

KÂDÎ Abdulcebbar, İbn Ahmed, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, thk. Adnan Muhammed Zerzur, Mektebetu Dâri't-Turâs, Kahire, 1969.

*Tenzihu'l-Kur'ân ani'l-Metâin*, Beyrut, ts.

KASAR, Veysel, "Kur'an'da Müteşâbihat'tan "İstiva" Kavramı", *Harran Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi*, sy: III., Şanlıurfa, 1997.

KETTÂNÎ, Muhammed, *Cedelu'l-Akli ve'n-Nakl fî Menâhici't-Tefkîri'l-İslâmî*, Dâru's-Sekâfe, y.y. ts.

KILIÇ, Sadık, "Dil ve İnancın Tarihselliği Bağlamında Dini Metin" *Kur'ân ve Dil Sempozyum Bildirileri*, Van, 2001.

KIRCA, Celal, "İmâm Mâturîdî'ye Göre Tefsîr ve Te'vîl Kavramları", *Kur'ân ve Bilim*, İstanbul, 1996.

MEZHEBÎ Tefsîr Ekolünün Ortaya Çıkışı", *İslami Araştırmalar*, sy: V, Ekim, y.y., 1987.

KOÇYİĞİT, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara Ü. İ. F. Yay. Ankara, 1969.

KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmî' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm Atfîş, Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, Kâhire, 1384/1964.

KUTLUER, İlhan, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay., İstanbul, ts.

MACÎT Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yay. III. Baskı, İstanbul, 1992.

MALATÎ, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbîh ve'r-Redd alâ Ehli'l-Bid'ati ve'l-Hevâ*, nşr. Mehmet Zâhit el-Kevserî, Bağdat, 1968.

NÂYİF Ma'rûf, *el-İnsân ve'l-Akl*, Dâru Sebîli'r-Reşâd, Beyrut, 1985.

NEŞŞÂR, Ali Sâmî, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul, ts.

PİŞGİN, Yasin, *İnsan ve Peygamber Olarak Hz. Muhammed*, Yayınevi Yay., Ankara, 2011.

*Kur'an'a Göre Akıl ve Akılcılığın Kur'an Tefsirine Etkisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2008.

RÂZÎ, Fahrüddîn, *Esâsu't-Takdis*, thk. Ahmed Hicâzî, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kâhire, 1986/1406.

RESSÎ, Kâsım b. İbrahim İsmail, *Kitâbu Usûli'l-Adli ve't-Tevhid*, thk. Muhammed Ammâra, Dâru'l-Hilâl, Kâhire, 1971.

TRIGG, Roger, *Akılcılık ve Bilim*, çev. Kadir Yerci, Sarmal Yay. İstanbul, 1988.

SEBBÂĞ, Muhammed b. Lutfî, *Tefsir Usûlu Araştırmaları*, çev. Ömer Dumlu, Anadolu Yay. İzmir, 1999.

SUBHÎ Sâlih, *Kur'an İlimleri*, Hibaş Yay. Konya.

SUNAR, Cavit, *İnsan-Âlem İlişkisi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Enstitüsü Yay. sy. III. Ankara, 1977.

SUYÛTÎ, Celâlüddîn, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsiri bi'l-Me'sûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, t.y.

*el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl, 1394/1974.

ŞÂTIBÎ, Ebû İshak İbrahim b. Mûsa, *el-İ'tisâm*, Mısır, 1914.

*el-Muvafakât*, Ebû Ubeyde b. Hasen, Dâru ibn Affân, 1417/1997.

ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1974, I.

ŞERİF, Adnân, *min İlmi't-Tıbbi'l-Kur'ânî*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrût, 1990.

TABERÎ, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l Beyân fi Te'vili'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r- Risâle, 1420/2000.

TANTÂVÎ, Muhammed Seyyid, *et-Tefsiru'l-Vasît li'l-Kurâni'l-Kerîm*, Dâru'n-Nahda, Kâhire, ts.

TAYLAN, Necib, *İslam Düşüncesinde Din Dersleri*, İstanbul, 1994.

WOLFSON, Henri, *Kelam Felsefesine Giriş*, trc. Kasım Turhan, İstanbul, 1996.

YEPREM, Saim, “İslami İlimlerin Değişen Şartlara Paralel Çözümler Üretememesinin Sonucu Ortaya Çıkan Problemler ve Bazı Öneriler”, *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar*, Rağbet Yay. İstanbul, 2001.

YILDIRIM, Suat, “Yazır ile Nursi’nin Muteşabih Ayetleri Anlamaya Katkıları”, *Usul*, I. 2004.

ZECCÂC, Ebû İshâk, *Meâni’l-Kur’ân ve İ’râbuh*, Âlemu’l-Kütüb, Beyrut, 1408/1998.

ZEMAŞŞERÎ, Ebû’l-Kâsım Mahmûd, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi’t-Tenzil*, Dâru’l-Küttâbi’l-Arabiyy, Beyrut, 1407.

ZERKÂNÎ, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilu’l-İrfân*, Kâhire, 1954.

## KÜTÜB-İ SITTE HADİSLERİ ÖZELİNDE ŞEYTAN, MAHİYETİ VE YARATILIŞI

Aşır ÖRENÇ\*

### Özet

Yaşadığımız dünyadan farklı âlemlerin ve farklı hayatların varlığı muhakkaktır. İslami kaynaklarda şerrin temsil ve telkincisi olarak vasıflanmış bir varlık olan şeytan, insanoğlunun en eski ve ezeli düşmanı konumundadır. Şeytanın bu düşmanlığı, insanın yaratıldığı günden kıyâmete kadar devam edecektir. İnsanın en büyük ve ezeli düşmanı olan şeytanın tuzaklarına karşı da gerek Kur'an'da ve gerekse hadislerde korunma yolları açıklanmıştır. Bu araştırmamızdaki amacımız şeytanla ilgili bazı sahih hadisler bağlamında bu varlığın mahiyeti, yaratılış hikmeti ve insanoğluna karşı tuzaklarıyla ilgili bilgi edinmek ve bu çerçevede tuzaklarına karşı İslami kaynaklarda ele alınan korunma yöntemlerini ortaya koymaya çalışmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Hadis, Şeytan, Düşman, Hile, Şer.

### THE ENTITY AND CREATION OF THE DEVIL (SHAITAN) IN THE CONTEXT OF KUTUB-I SITTE HADITHS

#### Abstract

It is certain that the existence of different realms and lives than our world. In the Islamic literature, the Devil described as a representer and suggestor of evil is in a position of the oldest and eternal enemy of humankind. The hostility of Satan will continue from the creation of humankind to the end of the world. The prevention methods against the snares of the Devil are explained in either Qur'an or Hadiths. In this study, we tried give information about the

---

\* Öğr. Gör. Dr. S.D.Ü İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Hadis Anabilim Dalı.

character, the reason of creation and traps against the humankind of this creature and the prevention methods described in the Islamic literature.

**Key Words:** Quran, Hadith, Devil, Adversary, Trick, Evil.

### **Giriş**

Yaşadığımız varlık âlemi çift yönlü denge üzerine bina edilmiştir. Acı-tatlı, soğuk-sıcak, gece-gündüz kısacası her şey zıddıyla kaim olmaktadır. Ahlaki düzlemde de hayırla beraber şer de bulunmaktadır.

Kur'an'da ve hadislerde şerrin temsil ve telkincisi olarak vasıflanan şeytan, insanoğlunun en eski ve ezeli düşmanı konumundadır. Şeytanın düşmanlığı, insanın yaratıldığı günden kıyâmete kadarki sürece kadar devam edecektir. İnsana bu kadar yakın ve onu sürekli aldatmaya çalışan bu varlık, tarih boyunca insanoğlunun ilgisini çekmiştir. Dünyaya imtihan için gönderilen insanoğlunun, dünya hayatındaki bu imtihanını kaybetmesine neden olabilecek sebeplerin en başında şeytan gelmektedir.

Geçirdiği şiddetli imtihan sonrası emre itaatteki inceliği kavrayamayarak çizgisini koruyamayan şeytan, kendisi gibi insanoğlunu da yüksek konumundan aşağıya edebilmek için bütün gücüyle çalışmaktadır. Bu kininin ardında da öncelikli olarak hatayı kendisinde görmeyip, çizgisini kaybetmesine sebep olarak insanı görmesi ve onun kaybettiği yerde insanoğlunun Rabb'ine ibadet ederek kazanmasıdır. Bütün kötülüklerin kaynağı olan şeytana karşı dünya imtihanını kazanmak için, bu zorlu düşmanın hile ve tuzaklarından kaçınmaya çalışmak; şerrinden korunmak için ayet ve hadislerde bildirilen emir ve tavsiyelere riayet ederek şeytanın saldırılarına karşı durmak gerekmektedir. Kısacası şeytanın Allah tarafından insana musallat edilmiş apaçık bir düşman olduğu bilinciyle, hayatın her yönüyle şeytanla mücadeleden ibaret bir süreç olduğunu idrak ederek yaşamak gerekmektedir.

Ezeli düşman olan şeytana karşı koyabilmek için onun tanınması, tuzak olarak kullandığı silahlarından haberdar olunması, en genel ifadeyle özelliklerinin bilinmesi gerekmektedir. Yarattıklarına karşı sonsuz merhamet sahibi olan Allah (cc) ve O'nun elçisi Hz. Peygamber, en büyük düşman olan şeytana karşı insanoğlunu uyarmış; bu sinsi varlığın telkin ve aldatmalarına karşı ikazlarda bulunmuşlardır.

### **Şeytan Kavramı, Şeytanın Mahiyeti Ve Yaratılışı**

#### **Şeytan Kavramı**

Şeytan kelimesinin kaynağı Arapça olmakla birlikte dilbilimcilerin, bu kelimeye iki farklı şekilde yaklaştıkları görülmektedir. Bu görüş farklılığı



“شیطان” kelimesindeki “ن” harfinin kelimenin kökünde olup olmamasından kaynaklanmaktadır. Bu harfi “شطن” kelimesinin üçüncü harfi olarak kabul eden dilciler, kelimenin “birine muhalefet etmek, uzaklaşmak...” gibi anlamları üzerinde durarak “فيعال” veznindeki “شیطان” kelimesinin Allah’tan, rahmetten uzak kalması dolayısıyla isim olarak şeytana verildiğini ileri sürmektedirler. Bu kelimenin çoğul “شياطين” sığasında da “ن” harfinin bulunması bu görüş sahiplerini desteklemektedir. Kelimenin kökü hakkındaki ikinci görüşe göre ise, “شیطان” kelimesinin aslında “ن” harfi bulunmamakta, bu harf zâid durumdadır. Bu görüşte olanlar, kelimenin “yanmak, helak olmak” gibi anlamlara gelen “شيط” kökünden geldiğini iddia ederler ki; onların bu görüşlerinde şeytanın ateşten yaratılmış olma düşüncesi hâkimdir.<sup>1</sup> Kelimesinin etimolojik kökeni hakkındaki iki görüş içerisinde, Kur’an-ı Kerim’de kelimenin الشياطين (eş-Şeyâtîn) şeklinde cemi sığasıyla yer alması<sup>2</sup> ve ayrıca şeytanın sıfatı olan رجم (racîm)<sup>3</sup> (kovulmuş, taşlanmış) kelimesinin kullanılması anlam bakımından birinci görüşü desteklemektedir. İbnü’l Esîr (606/1210) de birinci görüşün daha sahih olduğunu ifade etmiştir.<sup>4</sup>

Yakın dönem müfessirlerden Elmalılı (1358/1942) ise şeytan kavramıyla alakalı olarak şunları zikretmektedir: “Şeytan, herhangi bir mütemerrid, yani şer ve pislikte fevkalâde bir farklılıkla benzerlerinden ayrılmış; aşırı şerli ve inatçı manasında bir cins isimdir. Gerek insandan, gerek hayvandan ve gerek sair gizli mahlûkattan rûhî alâkası bulunan kötüler için genel bir anlam içerir.”<sup>5</sup> Bir başka bakış açısıyla da şeytan şu şekilde tanımlanmaktadır: Şeytan, insan ve cin türünden Allah’a karşı gelen her âsînin adıdır.<sup>6</sup> Bir başka ifadeyle de erken dönem müfessirlerden Taberî (310/922),

<sup>1</sup> İbn Manzur, *Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, Lisanü'l-Arab*, “ş-t-n” maddesi, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1375/1955, XIII, 238. Ayrıca geniş bilgi için bkz: Fırat, Ahmet Suphi, “Şeytan” maddesi, İ.A. MEB Yayınları, İstanbul 1978–1986, XI, 491–492.

<sup>2</sup> 2/ Bakara 102.

<sup>3</sup> 3/ Âl-i İmran 36; 15/Hicr 17, 34.

<sup>4</sup> İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn Ebü's-Sa'âdet el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs*, tahkik: Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve arkadaşı, Beyrut, (t.y), II, 475.

<sup>5</sup> Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, II, 238.

<sup>6</sup> Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhi'l-Arabiyye*, tahkik: Ahmed Abdülgafur Attar, Dâru'l-İlm Li'l-Melâyin, II. Baskı, Beyrut 1979, V, 2144.

şeytanın Arap kelimasında cin, insan, hayvan ve tüm yaratılmış olanlardan her asi olanın adı olduğunu bildirmektedir.<sup>7</sup>

Şeytan kelimesi, Kur'an'da yetmiş defa müfred, onsekiz defa ise "şeyâtîn" şeklinde çoğul olarak geçmektedir.<sup>8</sup> Özet olarak söylemek gerekirse "zorba, haddi aşan ve kötülüğü şiar edinmiş" manalarına gelen şeytan kavramı şeriat örfünde ise; Yüce Allah'ın Hz. Âdem'e secde emrine karşı gelerek isyan ettiği için, ilahi rahmetten kovulan ve insanların amansız düşmanı olan cinlerin inkarcı kısmından gözle görülemeyen gizli bir varlıktır.<sup>9</sup>

### Şeytanın Mahiyeti

Şeytanın mahiyeti hakkında bilgi veren ayetlere bakıldığında yaratıldığı maddenin ateş olduğu görülmektedir. Şeytan kendi ifadesiyle: "*Beni ateşten yarattın, onu ise çamurdan...*"<sup>10</sup> demektedir.

Şeytan, kendisi gibi ateşten yaratılmış olan cin taifesine mensup bir varlıktır. Şeytan kavramı Kur'an'da birkaç kez cin anlamında veya cinin eş anlamlısı olarak kullanılmıştır. Hz. Süleyman ile ilgili bir anlatımda "*Kendisi için denize dalan ve bundan başka işler yapan bazı şeytanları da emrine vermiştik. Biz onları onun emrinde tutuyorduk*"<sup>11</sup> ayetinde zikredilen şeytanların, bir başka ayetteki "*Rabbinin izniyle cinlerin bir kısmı, onun önünde çalışırdı. Onlardan kim buyruğumuzdan sapsa, ona alevli bir azâbı tattırırđık*" ifadesini bulan cinler olduğu görülmektedir.<sup>12</sup>

<sup>7</sup> Bâlfî, Vahid Abdüsselam, *Vikâyetü'l-İnsân Mine'l-Cin ve's-Şeytân*, Mektebetü't-Tâbiîn, Kâhire, X. Baskı, 1318/1997, s. 123.

<sup>8</sup> Abdalbaki, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemü'l-Müfehres Li Elfâzı'l-Kur'ani'l-Kerim*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1420/2000, "Şeytan" maddesi, s. 485-486.

<sup>9</sup> İşler, Mehmet Hulusi, *Nefis ve Şeytan*, Ahmet Saim Matbaası, İstanbul 1968, s. 104.

<sup>10</sup> 38/ Sa'd 76; 7/ A'raf 12. Hz. Peygamber, bir hadislerinde İblis'in bu şekildeki kıyasına atfen "*İlk kıyas yapan iblisdir*" buyurmuşlardır. Bkz: Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman (255/869), *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, (y.y), (t.y), Mukaddime 22. Bu minvalde Hz. Peygamber, yine bir başka hadislerinde de "*Ateşten elbise ilk defa iblise giydirilecektir*" buyurmaktadır. Bkz: Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Müsned*, Çağrı Yayınları, (y.y), (t.y) III, 155. İlk mukayeseyi yapan aynı zamanda ateşten urbayı da ilk giyen olacaktır.

<sup>11</sup> 21/ Enbiyâ 82.

<sup>12</sup> 34/ Sebe 12.

Şeytanın cin taifesinden olduğu da bir başka ayeti kerimede açık şekilde ifade edilmektedir: “*Meleklerle secde edin dediğimiz zaman, hepsi secde ettiler iblis müstesna. O, cinlerdendi, Rabbinin buyruğu dışına çıktı...*”<sup>13</sup> Ayetten anlaşılacağı üzere meleklerle verilen emre, içlerinde bulunduğundan dolayı cin taifesinden olan şeytan da muhatap olmuş, fakat emre itaatteki inceliği kavrayamadığından dolayı çizgisini koruyamamış, kıyamete kadar Allah’ın lânetini üzerine alarak kaybedenlerden olmuştur.

İblisin meleklerin arasında yer aldığı için meleklerden olduğunu söyleyenlere<sup>14</sup> itiraz kabûlinden İbn Kesir (774/1372), şunları söylemektedir: “*Yüce Allah, meleklerle Âdem’e secde etmelerini emrettiğinde İblis de aynı emre muhatap kılındı. Çünkü o her ne kadar meleklerin taifesinden olmasa da onlara benziyor ve onların yaptığı işleri yapıyordu. Bundan dolayı meleklerle verilen emrin kapsamına girmiş oldu.*”<sup>15</sup>

Kur’an, şeytan ile eşdeğerde kullanılan İblis’in ateşten yaratıldığını haber verirken<sup>16</sup> meleklerin, Hz. Peygamber’in ifadesinde nurdan yaratıldığı bildirilmektedir.<sup>17</sup> Buradan anlaşılacağı üzere de İblis ile melek farklı cins varlıklardır.

İblis ile meleğin aynı cins varlıklar olmadığını ortaya koyan bir başka delil de Kur’an’da İblis’in neslinden<sup>18</sup> bahsedilmesidir. Buna karşın yine Kur’an’a göre meleklerin dişiliği söz konusu değildir.<sup>19</sup> Dişilik olmadığına göre nesilden bahsetmek de söz konusu değildir. Şeytanın mahiyetiyle alakalı olarak

<sup>13</sup> 18/ Kehf 50.

<sup>14</sup> Hz. İbn Abbas, Hz. İbn Mes’ud, Hz. İbn Cüreyc, Hz. Sa’id b. el-Müseyyeb ve Hz. Katâde’nin bu görüşte olduğu bildirilmektedir. Bkz: Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Camiu Li Ahkami’l-Kur’an*, Daru’l-Kâtibi’l-Arabiyye, Kâhire 1967, I, 294.

<sup>15</sup> İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azîm*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1986, I, 77; III, 88–89.

<sup>16</sup> 38/ Sa’d 76; 7/ A’raf 12.

<sup>17</sup> Müslim, Ebu’l-Hüseyyin Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî, *el-Câmiu’s-Sahih*, Çağrı Yayınları, (y.y), (t.y), Zühd, 10.

<sup>18</sup> 18/ Kehf 50.

<sup>19</sup> 43/ Zuhuf 19 “*Rahmânın kulları olan melekleri dışı saydılar. Onların yaratılışlarına mı şahit oldular ki (böyle hüküm veriyorlar)*”; 53/Necm 27 “*Ahirete inanmayanlar, meleklerle dişilerin adlarını takıyorlar.*”

İmam Gazâlî (505/1111) de şeytanın latif bir cisim olduğu veya herhangi bir cisim olup olmadığı konusunun çok önemli olmayıp, şeytanın zatı üzerinde durmanın gereksiz olduğunu vurgulamaktadır. Bu görüşünü şu örneği vererek desteklemektedir: “Şeytanın zâtı üzerinde durmak, elbisene yılan girdi diyen kimseye yılanın enini, boyunu, rengini, şeklini sormak gibi olur. Bunu duyan insan, hiçbir şeye bakmadan elbisesine giren yilandan kurtulmaya bakar. Bunun gibi yilandan daha zararlı olan şeytani duyan, onun cisim olup olmadığına bakmaksızın hemen onun izalesi ile meşgul olmalıdır.”<sup>20</sup>

Şu halde Allah’ın emrine isyan eden ve Allah’ın lânetine maruz kalan İblis’e (şeytan) karşılık, Allah’ın elçisi olan meleklerin “Allah’ın kendilerine buyurduğuna karşı gelmeyen ve emredildikleri şeyi yapan...”<sup>21</sup> ayetinde de ifade edilen mutlak itâati bu iki varlığın aynı gruptan olmadığını ortaya koymaktadır. İblis’in melek taifesinden olması durumunda Allah’ın emrine karşı gelmesi söz konusu olmazdı.

### Şeytanın Yaratılışı

Kur’an-ı Kerim’de Hz. Âdem’in yaratılışından önce şeytanın geçmişi hakkında yeterli bir bilgi bulunmamaktadır.<sup>22</sup> Elmalılı (1358/1942), cinlerin insandan önce ve vücuda nüfuz eden kavurucu bir ateşten (Nâr-ı Semûm) yaratıldığını ifade etmektedir. Bu ateşin insana teması halinde yakan, kavuran veya zehirleyen bir mahiyeti vardır.<sup>23</sup>

“Meleklerle Âdem’e secde edin demiştik. Hemen secdeye vardılar. İblis müstesna! O cinlerdendi...”<sup>24</sup> ayeti İblis’in cinlerden olduğunu ve yaratılışının Hz. Âdem’den önce vaki olduğunu ortaya koymaktadır. Şeytanın insanoğlundan önce yaratıldığını kanıtlayan bir hadiste de şöyle buyrulmaktadır: “Allah (cc), cennette Âdem’i yaratıp dilediği kadar orada bıraktığı zaman, şeytan onun etrafında dolanıp Hz. Âdem’in mahiyetini öğrenmeye çalıştı. Onun içinde zaaf lar müşahede edince anladı ki o, kendisine sahip olamayacak şekilde zayıf yaratılmıştır.”<sup>25</sup> Şeytan Hz. Adem’in peşinde dolaşıp onu kolaçan etmekle,

<sup>20</sup> Gazzâlî, Ebu Hâmid, *İhyâ-u Ulûmiddîn*, Dâru Kuteybe, Dimeşk, 1992, III, 47.

<sup>21</sup> 66/ Tahrim 6.

<sup>22</sup> Cebeci, Lütfullah, *Kur’an-ı Kerîme Göre Cin-Şeytan*, Konya 1989, s. 120.

<sup>23</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, V, 3059.

<sup>24</sup> 18/ Kehf 50.

<sup>25</sup> Müslim, *Birr* 111; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 240.

ileride ebedi düşmanı olacak olan zatı tanımaya çalışmaktadır. Hz. Âdem'den önce yaratılmış ki onu tanımaya çalışıyordu. Kur'an-ı Kerimde şeytanın Hz. Âdem'e secde etmeyip Allah'ın emrine isyan ettiğini anlatan ayetlerin tamamı aynı zamanda şeytanın insanoğlunun yaratılmasından daha önce yaratıldığını ortaya koymaktadır.

Şeytanın Allah'ın emrine isyan etmesi şüphesiz bir küfürdür. Fakat ilk kâfir olan kimse İblis mi, yoksa ondan önce de kâfir olan var mıydı sorusu akla gelmektedir. Bir kısım ulema ilk kâfir olanın şeytan olduğunu söylerken, bir kısmı da şeytandan önce yaşamış ve küfre girmiş cinlerin olduğunu belirtmektedir.<sup>26</sup> Cinlerin insandan önce yaratılması, onların bu yaşam süreçleri içerisinde itaatkâr olanlarının yanında Allah'a isyan edenlerinin de olabileceğini hatırlatmaktadır. Nitekim Allah'ın: “*Ben yeryüzünde halife yaratacağım.*” sözüne mukabil melek taifesinin: “*Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birisini mi halife yaratacaksın?*”<sup>27</sup> sözü insanoğlundan önce yeryüzünde devam ede gelen bir yaşantının olduğunu ve orada bozgunculuk yapıp kan dökenlerin olabileceğini akla getirmektedir.

Bazı müfessirlerin zayıf bir lafızla (kîle) aktardığı bir rivayette insanoğlundan önce yaratılan ve yeryüzünde bozgunculuk yapıp kan döken cinlerin olduğu ifade edilmektedir. Rivayete göre yeryüzünün ilk sakinleri cinlerdi. Sonra onlar birbirlerini öldürüp kan döktüler. Allah (cc), onlara İblisin komutasında meleklerden askerler gönderdi (Bunlar meleklerin cin adını taşıyan boyundandı). İblis ve askerleri, diğer cinlerle savaşarak onları adalara ve dağların tepelerine sürdüler. Bu başarısından dolayı İblis'in kalbinde gurur meydana geldiğinden: “*Ben kimsenin yapmadığı bir işi yaptım!*” diyerek övündü. Allah (cc), onun kalbinde doğan bu gururu bildi, fakat yanındaki melekler bunu bilmiyorlardı. Allah (cc), İblis'in yanındakilere: “*Ben yeryüzünde halife yaratacağım.*” deyince, bunun üzerine melekler: “*Sen, cinlerin daha önce yaptığı gibi orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birisini mi yaratacaksın?*” dediler.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Zuhaylî, Vehbe, *et-Tefsîru'l-Münir*, Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, Beyrut 1991, I, 135.

<sup>27</sup> 2/ Bakara 30.

<sup>28</sup> İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, I, 75; Kurtubî, *el-Camiu Li Ahkami'l-Kur'an*, I, 189.

### Kur'an'da Şeytan Ve Özellikleri

Kur'an'da şeytan tabiri ve bazen onun yerine kullanılan iblis kavramı, kötülüğün, isyanın temsilcisi anlamlarında kullanılmıştır. İnsana düşman olan şeytan, tüm vaktini insanı alaşağı etmek için harcamakta. Bütün derdi insanı tabiatına, fitratına ters bir hayata sürüklemektir, kısacası şeytan bütün kabiliyetlerini insanın aleyhine kullanmaktadır.

Kur'an'da tespit edilebildiği kadarıyla İblis, cin ve şeytan kelimelerinin ifade edildiği yerler yüz kırk iki civardadır. Bu ayetlerin bir kısmı Allah (cc) ile şeytan arasında geçmekte, geri kalanları ise insan-şeytan ilişkisini ortaya koymaktadır.<sup>29</sup> Kur'an "*Şeytan sizin apaçık bir düşmanınızdır*"<sup>30</sup> diyerek bizi uyarmakta, şeytanın düşmanlığı hiçbir zaman azalmayıp devam edeceği için de "*Şeytan sizin düşmanınızdır, siz de onu düşman tutun*"<sup>31</sup> buyurarak tehlikeli durumuna karşı hazırlıklı olunması gerektiğini açıklamaktadır.

Şeytanın en bariz özelliği insanoğluna açıktan savaş ilan etmiş olmasıdır. Şeytan, değişik taktikler uygulayarak Âdemoğlunu doğru yoldan saptıracağını bizzat kendisi haber vermektedir: "*And olsun ki, ben de onları saptırmak için senin doğru yolunun üstüne oturacağım. Sonra onlara önlerinden, arkalarından, sağlarından, sollarından sokulacağım. Onların çoğunu şükredenlerden bulmayacaksın.*"<sup>32</sup>

Şeytan, vaat ettiği bu amaca ulaşabilmek için insanoğluna karşı sınırsız stratejiler uygulamaktadır. Şeytan, insanoğluna karşı bir kötülüğü yaptırsa dahi peşini bırakmayarak ona vesvese verir, fisıldar,<sup>33</sup> fitne sokmak suretiyle

<sup>29</sup> Kaya, Remzi, "Kur'an-ı Kerimde İnsan-Şeytan İlişkisi", UÜİFD, S. II, C. XII, Bursa 2003, s. 10.

<sup>30</sup> 12/ Yusuf 5.

<sup>31</sup> 35/ Fatır 6.

<sup>32</sup> 7/ A'raf 16-17.

<sup>33</sup> 7/ A'raf 20; 114/ Nâs 5.

kışkırtır,<sup>34</sup> seslenir,<sup>35</sup> günahı süsler,<sup>36</sup> geriye çekilip tekrar saldırır ve sinsice sokulur,<sup>37</sup> peşinden sürükleyerek yalan vaatlerle onu kandırır.<sup>38</sup>

Şeytan yukarıdaki saydığımız tuzaklarla yetinmeyip etkisini git gide artırır. Hiç olmayacak yerde imkânsız şeyleri insanın aklına getirir, onu azdırdıkça azdırır. İnsanı kontrolü altına alarak inanmış olduğu hakikatleri dahi unutturarak Allah (cc)'ı hatırına getirtmez.<sup>39</sup> İnsanı günahlara meylettirerek emirler yağdırmaya başlar ve verdiği her emir insanın ayağını kaydırarak yoldan çıkaracak mahiyettedir. Çünkü şeytan kötülükten, fuhşiyattan başka bir şey emretmemektedir.<sup>40</sup>

Şeytan insanla bu saydığımız yollarla ferdi olarak uğraştığı gibi toplum bazında da uğraşmaktadır. Nitekim insanların arasını açan kötülüklerin kaynağının şeytan olduğunu da Kur'an haber vermektedir: *“Ey inananlar! Şarap, kumar, dikili taşlar ve şans okları şeytan işi birer pisliktir. Bunlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz. Şeytan içki ve kumar ile aranıza düşmanlık ve kin sokmak, sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak istiyor. Artık bunlardan vazgeçtiniz değil mi?”*<sup>41</sup> görüleceği üzere ayette zikredilen içki, kumar gibi zararlı alışkanlıklar ferde zarar vermekle kalmayıp gerek aile yapısını ve gerekse toplumu derinden yaralayan kötülüklerdendir.

Şeytanın insanlar arasında oluşturduğu düşmanlık atmosferinin bir başka tezahürünü de karşılıklı kavgadan cinayete kadar uzanan Hz. Musa ile ilgili bir anlatımda görmekteyiz. Hz. Musa, karşılıklı dövüşenlerden birine yardım etmek maksadıyla diğerine yumruk vurmuş, yumruğun etkisiyle de o kişi ölmüştür. Bu duruma canı sıkılan Hz. Musa: *“Bu şeytanın işindedir. O gerçekten apaçık*

---

<sup>34</sup> 17/ İsrâ 53.

<sup>35</sup> 17/ İsrâ 64.

<sup>36</sup> 8/ Enfâl 48.

<sup>37</sup> 114/ Nâs 4.

<sup>38</sup> 17/ İsrâ 64.

<sup>39</sup> 58/ Mücadele 19.

<sup>40</sup> 2/ Bakara 268.

<sup>41</sup> 5/ Mâide 90–91.

*şaşırtıcı bir düşmandır*<sup>42</sup> buyurarak rahatsızlığını ifade etmiş ve bu işe şeytanın sebebiyet verdiğini ifade etmiştir.

Şeytan, öfke ve kını insanların arasına öyle sinsi sokar ki neticesinde kardeşi kardeşe vurdurur. Hz. Yusuf'tan bahisle şeytan, bu duyguları Yusuf (as)'ın kardeşlerine öylesine körüklemiştir ki, kardeşleri kalkıp Hz. Yusuf'u kuyuya atmışlardır.<sup>43</sup> Şeytan, aynı zamanda kendisini takip edenleri edepsizliğe götürmektedir.<sup>44</sup> Bununla birlikte Kur'an, bütün insanlara seslenerek yiyip içilen şeylere dikkat edilmesi gerektiğini; ele geçen pis, başkasının hakkı olan şüpheli şeylerin yenilmeyip helal olanların yenmesini emretmektedir. Böyle yapılmadığı takdirde şeytana uyulmuş ve kaybetme çizgisine yaklaşmış olunacağını bildirmektedir.<sup>45</sup> Zira şeytan, insanın içine işleyerek kötülük ve edepsizlik adına her ne varsa hepsini yaptırmak için insana emirler yağdırmaktadır. Şeytanın vesveseyi kullanarak insanlara zarar vermeye çalışmasına da Hz. Eyyub'un yaptığı bir duasında rastlamaktayız. Eyyub (as), Rabbi'ne yapmış olduğu bir duasında: "*Şeytan, bana zahmet ve acı ile dokundu...*"<sup>46</sup> demektedir. Buradaki dokunmanın şeytanın vesveseye yol bulması demek olduğu zikredilmiştir.<sup>47</sup> Kur'an, bizzat insanların Allah'a dayanmaları gerektiğini;<sup>48</sup> Allah'a dua edip<sup>49</sup>, O'na sığınmaları gerektiğini<sup>50</sup> söylemekte ve Hz. Peygamber'in şahsında insanlara, cin ve insan şeytanlarından gelebilecek kötülüklerden korunmanın yollarını gösterip öğretmektedir.<sup>51</sup>

<sup>42</sup> 28/ Kasas 15.

<sup>43</sup> 12/ Yusuf 100.

<sup>44</sup> "Ey iman edenler, şeytanın adımlarını izlemeyin, kim şeytanı adım adım takip ederse, o (şeytan), ona edepsizliği ve çirkinliği emreder. Şayet size lütfu ve rahmeti olmasaydı, Allah, hiçbirinizi temizlemezdî. Fakat Allah, dilediğini arındırır. Allah, hakkıyla işiten, her şeyi en iyi bilendir." 24/ Nur 21.

<sup>45</sup> 2/ Bakara 168-169.

<sup>46</sup> 38/ Sa'd 41.

<sup>47</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI, 4100.

<sup>48</sup> 9/ Tevbe 51.

<sup>49</sup> 25/ Furkan 77.

<sup>50</sup> 3/ Al- İmran 20.

<sup>51</sup> Râzî, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, Mısır, (t.y), XXIII, 119.



Netice itibariyle şeytan, insanoğlunun kıyamete kadarki amansız düşmanıdır. Onun bir sürü zararlarına karşı tedbirler alıp, şeytana karşı şirkten uzaklaşarak Allah'a tam bir teslimiyet göstermek gerekmektedir.

### **Kütüb-i Sitte'de Şeytan Ve Özellikleri**

Hz. Peygamber, zaman zaman şeytandan bahsederek onun hakkında geniş çaplı bilgiler vermiş, ashabını ve ümmetini ona karşı uyarılmış, alınması gereken tedbirleri bildirmiştir. Allah Resulü (sav)'nın ifadelerinde yerini bulan şeytan mefhumunu Kütüb-i Sitte çerçevesindeki rivayetler bağlamında ele alarak şeytanın mahiyetini ve Hz. Peygamber'in şeytan kavramına karşı yaklaşımını ortaya koymaya çalışacağız.

### **İnsan Hayatında Etkisi**

Kur'an-ı Kerimde ve hadis-i şeriflerde şeytanın insanla olan münasebetine geniş yer ayrıldığı görülmektedir. Şeytan, ebedi düşmanı olan insana karşı sürekli tuzaklarla yaklaşmakta ve insanı doğru yoldan saptırmak için var gücüyle kabiliyetlerini kullanmaktadır.

Allah (cc), insanı kendisine yol gösteren bir melekle desteklediği gibi, aynı zamanda onun yanına kendisine vesvese veren, kötüyü süslü gösterip insana yaptırmaya çalışan bir şeytan vermiştir. Bu konuda peygamberlerle insanlar arasında ayırım da yapılmamıştır. Nitekim ayet-i kerimde şöyle buyrulmaktadır: “*Böylece biz, her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman yaptık. (Bunlar) aldatmak için birbirine yaldızlı sözler fısıldarlar.*”<sup>52</sup> Şeytanın insana karşı tasarrufta bulunabilmesi, insana musallat olabilmesi de ancak insanın Allah'ı anmaktan yüz çevirmesiyle meydana gelebilecektir.<sup>53</sup> Şeytanın musallat olduğu kimse de Allah'ı anmadıkça şeytan ondan ayrılmaz. Bu Allah'ın kanunu gereğidir.<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> 6/ En'am 112.

<sup>53</sup> “*Kim Rabbinin zikrine karşı nankör olursa, ona bir şeytanı sardırırız, artık o, onun (yanından) ayrılmaz, ona sürekli kötülükleri telkin eden) arkadaşı olur. Onlar, (şeytanlar) onları yoldan çıkardıkları halde bunlar hak yolda olduklarını zannederler.*” 43/ Zuhruf 36–37.

<sup>54</sup> Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1988–1991, VIII, 252.

Şeytanın, kötülüğün temsilcisi olduğunu ve insanoğluna sahip olmak için çabaladığını şu rivayetten anlamaktayız: “*İnsanoğluna bir şeytanın arkadaş olması vardır, bir de meleğin arkadaş olması vardır. Şeytanın arkadaş olması kötülüğü, hakkı yalanlamayı tavsiyedir. Meleğin arkadaş olması iyiliği, hakkı tasdiki tavsiyedir.*”<sup>55</sup>

Kendisine sorulan bir soru üzerine de Hz. Peygamber: “*Her insanın yanında bir şeytan vardır.*” demiş, “*Senin de mi ey Allah’ın Resulü?*” diye sorduklarında da: “*Evet. Fakat Rabbim ona karşı bana yardım etti. O da Müslüman oldu.*” cevabını vermiştir.<sup>56</sup> Rivayette görüldüğü üzere insanla birlikte bulunan şeytan onu azdırmak ve yoldan çıkarmak için fırsat kollamakta, fırsatını bulduğu anda da saldırıya geçmektedir. Şeytanın insanla olan bu münasebetlerini hadisler bağlamında ele alarak değerlendirmeye çalışacağız.

### İnsan Vücuduna Temâsı

Şeytanın insanoğlunun vücuduna teması doğumla başlamaktadır. Şeytanın, insana karşı planlarını uygulamaya başladığı an ilk işi insanı doğar doğmaz dürtmektir. Nitekim Ebû Hureyre (ra)’den gelen bir rivayette: “*Doğumu esnasında şeytanın dokunmadığı hiçbir çocuk yoktur. Çocuğun doğarken bağırması, şeytanın bu dürtmesinden dolayıdır. Ancak Meryem’in oğlu ile kendisi bundan müstesnadır.*”<sup>57</sup> buyurulmaktadır. Ebû Hureyre (ra), bu hadisi naklettikten sonra “*İsterseniz şu ayeti okuyun!*” diyerek şu ayeti okumuştur: “*Ben, onu ve neslini racîm şeytandan Allah’a ısmarladım.*”<sup>58</sup> Hz. Meryem’in annesi, Hz. Meryem’e hamile kalınca onu koruması için Allah’a bu şekilde dua etmiştir.

Kâdı İyaz (544/1149), hadiste Hz. İsa ve annesi Hz. Meryem’e has olarak zikredilen bu durumun, bütün peygamberler için de geçerli olduğunu

<sup>55</sup> Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es\_ Sülemi, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, (y.y), (t.y), Tefsir 3. Tirmizî, bu hadisin Ebû’l Ahvas’ın rivâyeti olarak hasen garib olduğuna hükmetmiştir. Rivayetin merfû olarak sadece Ebû’l Ahvas’ın tarikiyle bilindiğini aktarmaktadır.

<sup>56</sup> Müslim, Sıfâtu-l-Münâfıkûn 16; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 385.

<sup>57</sup> Buharî, Bedü’l-Halk 11; Müslim, Fedâil 146–148.

<sup>58</sup> 3/ Al-i İmran 36.

ifade etmiştir.<sup>59</sup> Dolayısıyla Hz. İsa ve Hz. Meryem'e dokunamayan şeytanın Allah Resulü(sav)'e de dokunamayacağı aşikârdır.

Bazı hadislerde şeytanın insan vücuduna girdiği ve orada yer edindiği ifade edilmektedir. Nitekim Ebû Hureyre (ra)'nin rivayet ettiği bir hadiste Allah Resulü (sav) şöyle buyurmaktadır: “Sizden biriniz uykusundan uyandıığında üç defa sümkürsün. Çünkü şeytan, onun genzinde geceler.”<sup>60</sup> Hadiste geçen ‘hayşûm’ kelimesi geniz, burnun en üst tabakası veya tamamıyla burun manasına gelmektedir. Kâdı İyaz ve onunla aynı görüşü paylaşan ulemaya göre hadiste bildirilen husus hakikate hamledilmelidir. Çünkü burun, cesedin kalbe açılan menfezlerindedir. Kulakla birlikte burundan başka vücutta devamlı açık olan başka bir menfez yoktur. Şeytan ise kapalı olan bir menfezi açmamaktadır.<sup>61</sup> Bu hadisi mecaza hamleden Nevevî ise şeytandan maksadın mikrop olduğunu ifade etmektedir. Zira rutubet, toz, toprak gibi zararlı birçok mikrop burun deliğinden vücuda girerek sağlığı tehdit etmektedir.<sup>62</sup>

Şeytanın insan vücuduna girerek yer edindiği mekânlardan biri de tırnak altlarıdır. Zira Hz. Peygamber “Sakallarınızı hilalleysin, tırnaklarınızı da kesin. Çünkü şeytan, et ile tırnak arasına girer”<sup>63</sup> buyurmaktadır. Bu rivayeti de önceki hadis kapsamında değerlendirmek mümkündür. Tırnakların uzaması, hem çirkin görüntü oluşturmakta ve hem de pislikleri barındırmaktadır.

Hz. Peygamber'den nakledilen bazı rivayetlerde de şeytanın insanın kulağına bevletmesinden bahsedilmektedir. Abdullah b. Mes'ud'un naklettiği bir rivayette, Hz. Peygamber'in yanında bir adamdan bahsedilerek adam hakkında: “Bu kimse uykuya dalar, sabah namazına kalkmaz” denilince Allah Resulü (sav): “Kulaklarına şeytanın bevlettiği kimse budur” buyurduğu zikredilmektedir.<sup>64</sup> Bir başka rivayette de şeytanın uyuyan kimsenin boynuna düğüm attığından bahsedilmektedir: “Sizden biriniz gece uyuyunca şeytan onun

<sup>59</sup> Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nûri, *Şerhu Sahîhi Müslim*, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1987, XV, 129; Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Hanefî, *Umdetü'l-Kâri Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Mısır 1972, XII, 329; Bâlî, *Vikâyetü'l-İnsân mine'l-Cin ve's-Şeytân*, s. 126.

<sup>60</sup> Buharî, *Bedü'l-Halk* 11; Müslim, *Tahâret* 23.

<sup>61</sup> Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, III, 127–128.

<sup>62</sup> Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, III, 127–128.

<sup>63</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 60.

<sup>64</sup> Buharî, *Teheccüd* 18.

*boyun köküne üç düğüm atar. Her bir düğüm atarken 'Senin önünde uzun bir gece vardır' diye vurur. Kişi, uyanıp Allah'ı andığı zaman bir düğüm çözülür. Abdest aldığı anda ikinci düğüm çözülür. Namaz kılsa bütün düğümler çözülür. Artık o kimse neşeli ve gönlü hoş olarak sabahlar. Aksi takdirde gönlü kirli ve tembel halde sabahlar.*<sup>65</sup>

Şeytanın bevletmesi konusunda ulema ihtilaf etmiştir. Kurtubî (671/1273) ve bir kısım âlim, şeytanın bevlini hakikat manasında ele almışlardır. Onları hadisi hakikat manasında anlamaya götüren anlayış, şeytanların da yiyip içiyor ve evleniyor olmasıdır. Dolayısıyla bu özelliklere sahip olan şeytanın bevletmesine de bir mani yoktur. Bir kısım ulema ise şeytanın bevletmesinin, şeytanın kişiyi gece namazdan alıkoyması ve ezanı işitmesine engel olmasından kinaye olduğunu söylemiştir. Şeytanın kişiyi hafife almasından kinaye olduğu da söylenmiştir. Hasan Basri de şeytanın bevlinin kişiye ağırlık vermek demek olduğunu ifade etmiştir.<sup>66</sup> Şeytanın insan vücuduna teması konusunda değerlendirilebilecek bir rivayet de esnemeyle ilgili rivayettir. Allah Resulü (sav), bir hadislerinde “*Esnemek şeytandır. Sizden biriniz esnediğinde gücü yettiğince onu yutsun*”<sup>67</sup> buyurmuş; bir başka sözünde de esneme anında ağızın kapatılması gerektiğini, aksi takdirde şeytanın gireceğini ifade etmiştir.<sup>68</sup> Ebû Hureyre (ra)’den gelen bir rivayette de Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Allah, bir kulun aksırmasından hoşlanır, esnemesinden hoşlanmaz.*”<sup>69</sup> Esnemek, gafletten ve tembellikten kaynaklandığından ve bu gibi durumlardan da şeytan hoşlandığından esneme fiiliyatı şeytana izafe edilmiştir. Hz. Peygamber’in, bu sözleriyle Müslümanlara bir âdâb-ı muâşeret kuralını öğretmek istediği gayet açıktır. Kişi esneme durumunda ağızını kapatmakla ağza dışarıdan girebilecek şeyleri önlemiş, elinde olmadan ağzından çıkabilecek şeylerin diğer insanları rahatsız etmesine fırsat vermemiş olmaktadır. Namazda

<sup>65</sup> Buhârî, Teheccüd 12; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 243.

<sup>66</sup> Bâlî, *Vikâyetü'l-İnsân mine'l-Cin ve's-Şeytân*, s. 131.

<sup>67</sup> Müslim, Zühd 56. Hadisin diğer varyantında bu rivayete ilaveten “*Kişi hee (esneme anındaki ağızdan çıkan ses) dediği zaman şeytan ona güler*” buyrulmaktadır. Bkz: Müslim, Zühd 57.

<sup>68</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 31.

<sup>69</sup> Buhârî, Edeb 125.

Hız. Peygamber, ibadet esnasında kişide bulunması gereken canlılık, neşe, uyanıklık ve iştiyaka ters düştüğü için esnemeyi tasvib etmemiştir.<sup>70</sup>

Hadislerde şeytanın insanın damarlarında dolaştığından da haber verilmektedir. Mevzuyla ilgili bir hadisi Hız. Peygamber'in hanımlarından Safiyye bint Huyey (ra) şu şekilde nakletmektedir: "Hız. Peygamber, *itikâfa* girmişti. Bir gece ziyaret amacıyla yanına gidip O (sav)'le bir müddet sohbet ettikten sonra eve dönmek için kalktım. Hız. Peygamber de beni kapıya kadar uğurladı. Biz mescidin kapısının önünde iken iki kişi oradan geçiyordu. Hız. Peygamber'i görünce hızlandılar. Allah Resulü (sav) de onlara: "Olduğunuz yerde durun!" dedi. Sonra da: "Bu (zevcem) Safiyye bint Huyey'dir." buyurdu. Bunun üzerine o iki kişi: 'Sübhânallah Ya Resulâllah' dediler. Bunun üzerine de Allah Resulü (sav): "Gerçekten şeytan, insanın kan damarlarında dolaşır. Ben, şeytanın içinize kötü bir zan atmasından korktum" buyurdu.<sup>71</sup>

Bu rivayetin izahında İbn Hacer (852/1449), kendisine bu hadis hakkında sorulması üzerine İmam Şâfiî'nin, Hız. Peygamber'in rastladığı sahabilerin kendisi hakkında zanna kapılıp töhmet sebebiyle küfre düşme ihtimallerinden endişe duyduğu, bundan dolayı şefkatinden onları uyardığı, beraberindeki eş olduğunu ilan ederek şeytanın kalplerine herhangi bir vesvese atmasını engellediği şeklindeki cevabını aktarmaktadır. Bununla beraber İbn Hacer, Bezzar'ın bu hadiste bahsedilen olayın gerçekleşmiş olmasını garib görmesi sebebiyle gaflete düştüğünü ifade etmektedir.<sup>72</sup>

Kâdi İyaz ve Aynî gibi bazı âlimler, hadisteki ifadeyi zahiri manada anlayarak Allah'ın şeytana insanoğlunun damarlarında dolaşabilme kabiliyeti ve kudretini verdiğini ifade etmişlerdir. Bazı ulema da asıl mananın zahir mana olmadığını buradaki üslubun şeytanın vesvesesinin çokluğundan kinaye olduğunu zikretmiştir.<sup>73</sup>

Şeytanın insan vücuduna teması başlığı altında ele aldığımız rivayetleri hakikatten ziyade mecâzî anlamda yorumlamak daha doğru gözükmektedir.

<sup>70</sup> Ateş, Ali Osman, *Kur'an ve Hadislere Göre Şeytan*, Beyan Yayınları, I. Baskı, İstanbul 1995, s. 249.

<sup>71</sup> Buhârî, *Bedü'l-Halk* 11; *Edeb* 121; *İ'tikaf* 11-12; Müslim, *Selam* 23-24.

<sup>72</sup> İbn Hacer el-Askalani, Ebu'l-Fazl Şehabeddin Ahmed, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Daru'l-Mârifet, t.y, Beyrut, IV, 242.

<sup>73</sup> Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, XIV, 157; Aliyyü'l-Kârî, Ebu'll-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed, *Mirkâtü'l-Mefâtiḥ Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1992, V, 66; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, VII, 277; V, 383.

Yukarıdaki başlık altında ele aldığımız şeytanın, zahiren insan vücuduna temasını bildiren rivayetlerde mecâzî anlam doğrultusunda şeytanın insanoğluna çok yakın olduğu ve her an insana zarar vermek için fırsat kolladığı açığa çıkmaktadır.

### Vesvese Yoluyla Tesiri

Vesvese, şeytanın insana karşı kullandığı en önemli silahlarından. Nitekim insanoğluna doğru yolu gösteren meleklerle birlikte; kendisine vesvese veren, kötülüğü teşvik eden ve bozgunculuğa çağıran şeytan da verilmiştir.

Vesvese sözlük anlamı itibariyle yavaşça fısıltı yapmak, fiskos etmek gibi gizli ses ve fısıltıya denmektedir. Zinet eşyasının hışirtısına da “*Vesvâsü'l-Hüliyy*” denmektedir.<sup>74</sup> Terim olarak ise nefis ve şeytanın (cin ve insan şeytanları) insanın gönlüne ve kalbine düşürdüğü kötü düşüncelerle, ona fısıldadığı olumsuz ve çirkin seslerdir.<sup>75</sup> Kur'an'da vesvese kelimesi beş yerde geçmekte, bunların dördünde vesvesenin şeytanın bir işi olduğu bildirilmektedir.<sup>76</sup> Vesvesenin Psikiyatri'deki adı da obsesyonur. Obsesyon, irade dışı gelen ve kişiyi tedirgin eden, benliğe yabancı, şuurlu gayretle kovulamayan düşüncelerin adıdır. Örneğin abdest alırken, namaz kılarırken inatla gelen küfür içerikli sözler bu şekildedir.<sup>77</sup>

Nas suresinde belirtildiğine göre vesvese verenler iki gruptur:<sup>78</sup> Birincisi duyular âleminin dışındaki cinlerin soyundan olanlar, ikincisi ise normal insanların soyundan olanlardır. En'am suresinde de vesvese veren insan ve cin şeytanlarından bahsedilmektedir.<sup>79</sup> Her iki grubun kötülüklerinden de emin olmak için Allah'a sığınılması gerekmektedir. Nitekim Allah Resulü (sav), Ebu Zer (ra)'e, cin ve insan şeytanlarının kötülüğünden Allah'a sığınması gerektiğini ve insan cinsinden de şeytanların olduğunu belirtmiştir.<sup>80</sup>

<sup>74</sup> İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, “Vesvese” maddesi, III, 922.

<sup>75</sup> İşler, *Nefis ve Şeytan*, s. 218.

<sup>76</sup> 7 / A'raf 20; 20/ Tâhâ 120; 50/ Kaf 16/ 114/ Nas 4-5.

<sup>77</sup> Saygılı, Sefa, *Strese Son*, Türdav Yayınları, İstanbul 1966, s. 40.

<sup>78</sup> 114/ Nas 1-6.

<sup>79</sup> 6/ En'am 112.

<sup>80</sup> Nesaî, İsti'âze 50 48 ?; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 178.

Müfessir İbn Cüzeyy (741/1340), şeytanın vesveselerinin çeşit çeşit olduğunu belirterek konuya şu şekilde açıklama getirmektedir: “Şeytan, önce kişinin imanını bozmaya ve onu şüpheye düşürmeye çalışır. Bunu başaramadığında onu günah işlemeye teşvik eder. Bunu da başaramazsa ibadetlerden geri bırakmaya çalışır. Bunda da başarılı olamadığı takdirde amellerini boşa çıkarmak için kişinin içine ibadetlerde gösteriş arzusu katar. Bunda da başarılı olamadığı takdirde kişinin gönlüne beğenme duygusukatar ve neticede en kötü ve çirkin durumlara sokmak için insanın kalbine haset, kin ve gazap gibi duyguları yerleştirir.”<sup>81</sup>

**Konumuzla ilgili olarak Hz. Ebu Hureyre’den rivayetle Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: “İnsanlar, birbirine soru sormakta devam edecekler. Hatta şu da söylenecek: Mahlukatı Allah yarattı, ya Allah’ı kim yarattı? İşte kim bu tür sözlerden bir şeye rastlarsa hemen, ben, Allah’a iman ettim, desin.”**<sup>82</sup>

Aynî ve İbn Hacer, hadisin şerhinde Ma’zûrî’den naklen şunları söylemektedir: Bu hadiste Hz. Peygamber, kalbe gelen hatarlardan yüz çevirmekle, delil getirmeksizin ve düşünmeksizin bunların def’ini emretmiştir. Kalbe gelen bu tür sorular iki kısımdır: Birincisi, kalbe karar kılmayan ve şüpheye sirayet etmeyen gelip geçici vesveselerdir. Bu tip vesveselerden yüz çevirmekle ve hayalî sorulara son vermekle kurtulunur. İkincisi, şüpheden dolayı kalbe gelen ve yerleşen vesveselerdir. Bunlardan da Allah ve Hz. Peygamber’in hakkında ne gibi vasıfların gerekli olduğunu, hangi vasıfların muhal olduğunu ve ne tür vasıfların mümkün olduğunu öğrenmekle ancak kurtulunur. Binaenaleyh sadece “Allah ve Hz. Peygamber’e inandım” sözü kâfi gelmez.<sup>83</sup>

Konu hakkında Übbî ve Senûsî, buradaki tevhid kelimesine dönüş ve sorulardan yüz çevirmek emrinin kalpte karar kılmayan ve herhangi bir şüpheden dolayı meydana gelen vesveselere mahsus olduğunu söylemektedir.

<sup>81</sup> İbn Cüzeyy, Ebu’l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *Kitâbü’t-Teshil li Ulûmi’t-Tenzil*, tahkik: Muhammed Abdülmun’im el-Yunûsî, İbrahim Atva Avaz, Dâru’l-Kütübî’l-Hâdise, Kâhire (t.y), IV, 454.

<sup>82</sup> Müslim, İman 212, 215; Ebû Dâvud, Sünnet 19.

<sup>83</sup> Aynî, *Umdu’l-Kârî*, VII, 274; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VI, 241; Irakî, Ebu’l-Fazl Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin, *Tarhu’t-Tesrîb fî Şerhi’t-Takrîb*, Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, Beyrut, t.y, VIII, 164.

Şüpheden meydana gelen ve kalpte yerleşen hatarlara gelince, bu tür vesveseler, kesin delil getirmekten başka bir şekilde zail olmamaktadır.<sup>84</sup>

Şeytanın vesvesesini engellemenin yolunun Allah'ı zikretmek olduğu da rivayette bildirilmektedir. Rivayete göre şeytan, insanın kalbi üzerine çöküp oturarak fırsat kollamaktadır. O kimse Allah'ı zikrettiğinde büzülüp kabz olmaktadır. Şayet o kişi kendini gaflete salarsa, şeytan ona vesvesede bulunmaktadır.<sup>85</sup> Ayette zikredildiği üzere<sup>86</sup>, inanan ve Rab'lerine dayanan kimselere karşı şeytanın bir gücü yoktur. Dolayısıyla şeytanın insana karşı güçlü olması kendisinin otoritesinden kaynaklanmayıp; insanın kendini Allah'a dayamayıp iradesini kötüye kullanması, kendisinde gerekli erdem ve takvanın olmaması sebebiyledir.

Şeytanın vesveselerine karşı direnç gösteremeyenler Hz. Peygamber'in haber verdiği namaz örneğinde olduğu gibi şeytanın oyunağı haline gelir. Şeytan kişinin işlerine bir nevi fesat karıştırmış olur. Hz. Peygamber, konuyla ilgili olarak şöyle buyurmaktadır: “*Namaz için ezan okunduğu zaman, şeytan oradan sesli sesli yellenerek uzaklaşır, Ezanı duymayacağı yere kadar kaçar. Ezan bitince geri gelir. Kamete başlanınca yine kaçar. Kamet bittiğinde geri dönerek kişi ile kalbinin arasına girer ve ‘Şunu hatırla, bunu düşün’ diye aklında önceden olmayan şeylere vesvese verir. Öyle ki (buna kapılan) kişi, kaç rekât kıldığını bilemeyecek hale gelir.*”<sup>87</sup>

Allah Resulü (sav), aynı zamanda vesveseyi bir mücahidi cihaddan alıkoymaya çalışan bir düşünce olarak da tanımlamıştır. Nitekim bir hadiste şöyle buyrulmaktadır: “*Şeytan insanoğlunun çeşitli yollarında oturur. Önce İslam yolu üzerinde oturarak ‘dinini Ana-babanın ve atalarının dinini terk edip Müslüman mı olacaksın?’ der. Onu dinlemez ve Müslüman olursa (İnsanı bu hususta engelleyemezse), bu defa da hicret yolu üzerinde oturarak ‘Şu vatanını, şu havayı terk edip nereye gideceksin?’ der. – ki muhacir gemlenmiş at gibi azimlidir- Onu dinlemez ve hicret ederse (Bu hususta da şeytan kişiyi engelleyemezse), cihad yolu üzerinde oturarak, onu cihaddan alıkoymaya*

<sup>84</sup> Senûsî, Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Yusuf, *Mükemmelü İkmâli'l-İkmâl*, (Übbî, İkmâlü İkmâli'l-Mu'lim içerisinde), III, 470-471, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y, Beyrut, I, 239.

<sup>85</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtiḥ Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, V, 66.

<sup>86</sup> 16/ Nahl 99–100.

<sup>87</sup> Buhârî, Ezân 4; Sehv 6; Bed'ü'l-Halk 11; Müslim, Salât 19; Mesâcid 83; Ebû Dâvud, Salât 31; Nesâî, Ezân 30.



*çalışır. Ona, -cihad canı ve malı harcamaktır. Savaşacaksın ve öldürüleceksin hanımla başkası evlenecek ve mallar paylaşılacak der. Kişi şeytanın bu telkinini de dinlemeyip cihadını yaparak ölürse, Allah'ın onu cennete koyması onun Allah'dan alacağı bir hak olur. (cennetini hak etmiş olur).<sup>88</sup>*

Şeytanın bu telkinleri ve buna benzer insana zarar vermek için uğraştığı bütün fiilleri yaşadığımız hayat buûdları dışında cereyan etmektedir. Şeytanın fiilleri de kendisi gibi metafizik âlemlerle alakalıdır. Onun bu fiillerini ayet ve hadislerin ışığı altında öğrenir ve yakinen inanırız.<sup>89</sup>

Şeytan, sahabelere de gelerek bir şeyler fısıldamış ve onları yanıltmaya çalışmıştır. Sahabeden Hz. Mikdad, bir defasında şeytanın kendisine gelerek Hz. Peygamber'e ayrılan sütü içmesi konusunda vesvese verdiğini ve bu vesvesenin etkisiyle de kendisinin sütü içtiğini, sonrasında da pişmanlık duyduğunu dile getirmiştir.<sup>90</sup> Yine sahabeden Hz. Ebû Hureyre'ye de şeytan gelip birçok yalanlar fısıldamış, hatta Âyetü'l-Kürsî'yi şeytandan korunması için okumasını tavsiye etmiştir.<sup>91</sup> İnsanın aklına gerek şeytan ve gerekse nefis tarafından çok kötü ve çirkin vesveseler hücum ettirilir. Bu durumdan kaçınmanın yolu, onlarla meşgul olmamaktır. Arılar gibi onlarla uğraşıldığı takdirde hücumları artar, ilgilenilmediğinde ise kişiyi terk eder. Pis bir delikten güneş ve yıldızlara bakıldığında o delikteki pisliğin bakana da bakılana da bulaşmadığı gibi, vesvesenin de ilahi hakikatlere ve insan kalbine herhangi bir zararı yoktur.<sup>92</sup>

Hadislerden anlaşıldığına göre bir gerçek var ki o da şeytanın insana vesvese vermekten hiç usanmadığı ve her türlü vesveseye başvurduğudur.

### **Rüya Yoluyla Tesiri**

Şeytanın rüyaya tesirine geçmeden önce rüya ile ilgili bir takım bilgiler vermekte fayda vardır. İnsanın uykusunda gördüğü şeye rüya denmekle birlikte, hadislerde rüya kavramından bir nüansla ayrılan diğer bir kavram da “*hulûm*” dur. Uykuda görülen güzel ve hayırlı şeylere rüya, çirkin ve şer şeylere de hulûm denmektedir.<sup>93</sup> Aradaki bu fark, Hz. Peygamber'in hadislerinde ortaya

<sup>88</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 483.

<sup>89</sup> Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, Dâru'ş-Şurûk, Kahire 1988, III, 1531.

<sup>90</sup> Müslim, Eşribe 174.

<sup>91</sup> Buhârî, Vekâlet 10; Fedailü'l-Kur'an 10.

<sup>92</sup> Nursî, Said, *Mesnevi-i Nuriye*, Envar Neşriyat, İstanbul 1990, s. 87.

<sup>93</sup> Yavuz, Mehmet, *Dikkat Şeytan Var*, Rehber Yayınları, IV. Baskı, İzmir 2006, s. 66–67.

konmaktadır. Nitekim bir rivayette “Rüya Allah’tan, hulûm ise şeytandandır. Biriniz hoşlanmadığınız bir rüya görürse sol tarafına üç kez tükürsün ve onun şerrinden Allah’a sığınsın. Gördüğü düş kendisine zarar vermeyecektir” buyrulmaktadır.<sup>94</sup> Hadisin diğer varyantlarında da şu şekilde buyrulmaktadır: “Biriniz güzel bir rüya görürse onunla sevin. O rüyayı sevdiği kimselerden başkasına söylemesin.”<sup>95</sup> “Sizden biriniz hulûm görürse, şeytanın uykusunda kendisiyle oynamasını kimseye haber vermesin.”<sup>96</sup>

Kişinin güzel bir rüyayı sevdiği kimseden başkasına anlatmamasının sebebi şudur: Bu rüyayı sevmediği bir kimseye tabir ettirirse, o şahıs çekemediği için kötüye yorabilir ve kötü rüya o sıfatla zuhur edebilir. Rüyayı gören kimse de kötü te’vili işitince üzülebilir.<sup>97</sup> Rüyayla ilgili olarak Yılmaz şunları söylemektedir: “Rüya, uykuda iken nefsin zâhiri duygulardan olduğu gibi, bâtinî kuvvetlerle çekişmekten ve meşgul olmaktan sıyrılarak bir anda kendisinin ruhani olan zatını manevi bir idrakla anlaması ve gaybdan kendisinin zatına, akseden bilgilere vakıf olmasıdır. Rüyalar genellikle Allah’tan, melekten ve şeytandan olmak üzere üç türdür. Allah’tan olan açık ve yorum gerektirmez. Melekten olan rüyalar tabire muhtaçtır. Şeytandan olan ise “*Adğâsu Ahlâm*”dır. Bu yüzden de aslı yoktur. Böyle rüyalar yorum da gerektirmemektedir.”<sup>98</sup>

Rüyaların yoruma bağlı olduğunun delilini Kur’an’da görmekteyiz. Kur’an’da Hz. İbrahim’in, oğlu İsmail’i rüyasında kurban ederken görmesi,<sup>99</sup> Hz. Yusuf’un rüyasında onbir yıldızın kendisine secde ettiğini görmesi,<sup>100</sup> Mısır Meliki’nin gördüğü rüya,<sup>101</sup> ve Hz. Peygamber’in Mekke’nin fethine dair rüyası<sup>102</sup> ve bu rüyaların doğru çıktığı anlatılmaktadır.

<sup>94</sup> Buhârî, Bedü’l-Halk 11; Ebû Dâvud, Edeb 96.

<sup>95</sup> Müslim, Rü’ya 3.

<sup>96</sup> İbn Mâce, Kitâbu Ta’biri’r-Rüyâ 35.

<sup>97</sup> Davudoğlu, Ahmet, *Sahihi Müslim Tercüme ve Şerhi*, İstanbul 1973–1980, X, 17–18.

<sup>98</sup> Yılmaz, H. Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, 1994, s. 334–335.

<sup>99</sup> Saffat 103.

<sup>100</sup> 12/ Yusuf 4.

<sup>101</sup> 12/ Yusuf 43.

<sup>102</sup> Fetih 27.

Rüyaların yorumlanmasıyla ilgili delil, hadislerde de mevcuttur. Nitekim Ebû Rezin Lakî b. Âmir (ra)'den nakledilen rivayette şöyle buyrulmaktadır: “Rüya yorumlanmadıkça, bir kuşun ayağı üzerinde gibidir. Yorumlanınca oradan düşer (Vukû bulur).”<sup>103</sup> Hz. Peygamber’in “Müminin rüyası nübüvvetin kırkaltı cüzünden biridir.”<sup>104</sup> hadisi de peygamberliğinin ilk altı ayındaki sadık rüyalar gibi müminlerin gördükleri sadık rüyalara işaret etmektedir. Bütün bunların yanı sıra Hz. Peygamber’den nakledilen bazı hadislerde rüyaların bir kısmının şeytandan kaynaklandığı belirtilmektedir. Ebû Hureyre (ra)'den nakledilen bir rivayette Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: “Kıyamet yaklaşınca Müslüman’ın rüyası yalan söylemez. Sizin en doğru rüya göreniniz, en doğru söyleyeninizdir. Müslüman’ın rüyası peygamberliğin kırk beş kısmından bir kısmıdır. Rüya üç kısımdır. Biri salih rüya olup Allah’tan bir müjdedir. Diğerleri şeytanın verdiği üzüntüdür. Üçüncü bir rüya ise kişinin kendi kendine konuştuğu şeylerdendir. Biriniz hoşlanmadığı bir şey görürse hemen kalkıp namaz kılsın ve o rüyayı kimseye anlatmasın.”<sup>105</sup>

Rivayetlerde görüleceği üzere Hz. Peygamber, korkulu rüyaların şeytandan olduğunu bildirerek bu rüyanın başkalarına anlatılmasını uygun bulmamıştır. Bazı ulema da bir kısım rüyanın şeytana nisbet edilmesinin mecaz olduğunu dile getirmiştir. İnsanın uykusunda şeytanın verdiği bir üzüntü, bir çağrışım yine Allah’ın yaratmasıylaadır. Bunların şeytana nispet edilmesi, hayırsız ve çirkin olduklarından ötürü mecâzîdir.<sup>106</sup>

Bazı hadislerde şeytanın rüyada Hz. Peygamber’in şekline giremeyeceği de anlatılmaktadır. Hz. Ebû Hureyre’nin naklettiği rivayet şöyledir: “Her kim beni rüyada görürse, gerçekten beni görmüştür. Zîra şeytan benim sûretime giremez.”<sup>107</sup> Bununla birlikte hadisin çeşitli varyantlarında da anlatılmak istenen ortak anlam şudur: Hz. Peygamber’in görüldüğü rüyalar doğru ve salih rüyalarlardır. Şeytanın karıştırmalarından berîdir. Önemli nokta rüyada görülen Hz. Peygamber’in şemalde zikredilen vasıflarına uygunluğudur. Gençliği, orta yaşlılığı veya vefat ettiği hali ile rüyadaki görünümün uygunluk arz etmesidir.<sup>108</sup>

<sup>103</sup> Ahmed B. Hanbel, *Müsned*, VI, 10.

<sup>104</sup> Buhârî, Ta’bir 26.

<sup>105</sup> Buhârî, Ta’bir 26.

<sup>106</sup> Nevevi, *Şerhu Sahîhi Müslim*, XV, 22.

<sup>107</sup> Müslim, , Rüya 10; Ebû Dâvud, Edeb 96.

<sup>108</sup> Nevevi, *Şerhu Sahîhi Müslim*, XV, 31.

Rivayetler ele alındığında şeytanın rüyalara dahi müdahilinin olduğu, insanı üzüntüye, korkuya sevk etmek için rüyalara çirkin şeyler karıştırdığı anlaşılmaktadır. Böyle bir durumda şeytanın tesirini engellemek için Hz. Peygamber'in rivayetlerde tavsiye buyurduğu hakikatlere uymak gerektiği ortadadır. Hz. Peygamber'in, kötü görülen rüyadan uyanınca sol tarafa tükürme, Allah'a sığınma ve rüyayı başkalarına anlatmama tavsiyeleriyle beraber, rüyasında korkan bir sahabîye okumasını emrettiği şu duayı da okumakla şeytana karşı bütün silahlar çekilip, kapılar tamamen kapatılacaktır: *"Allah'ın gazâbindan, kullarının şerrinden, şeytanların vesveselerinden ve hazır olmalarından Allah'ın noksansız olan kelimeleriyle Allah'a sığınırım."*<sup>109</sup>

### İbadet Hayatında Şeytan

Hayatın her safhasında insanı tuzağa düşürmek için hazır konumda bekleyen şeytanın, insanoğlunun yaratılış gayesi olan ibadet hayatından müstağni kalması düşünülemez. Şeytan, insanın bu en önemli fiiliyatında da onu yalnız bırakmayıp, var gücüyle kendisine saldırmaktadır. Aşağıda kütüb-i sitte çerçevesinde bulabildiğimiz rivayetler bağlamında insanın ibadet hayatındaki şeytanın tuzaklarını, nüfuzunu kısacası yerini bulmaya çalışacağız.

### Namaz İbadetinde Şeytan

Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şeriflerde namaz ibadeti hakkında önemle durulmaktadır. Birçok ayette inananlar namaza çağrılmakta, bunun yanı sıra hadislerde namaz ibadetinin öneminden sıklıkla bahsedilmektedir. Bu yüzden dinin direği konumunda olan namaz ibadeti, insanları bu ibadetin sevabından mahrum etmek için şeytanın başlıca ilgi alanıdır.

Şeytanın namazla ilgili tahrıkları daha namaz ibadetinden önceki abdest alma aralığında başlamaktadır. Hz. Peygamber'den nakledilen bir habere göre abdestin *"Velehân"* adında bir şeytanı vardır. Allah Resulü (sav), *"Suyun vesvâsı'ndan (şeytanından) sakının!"* buyurmuştur.<sup>110</sup> Nitekim İbnü'l-Cevzî'nin (597/1201) naklettiği bir rivayette şeytanın abdest alma anındaki saldırısı şöyle anlatılmaktadır: *"Şeytan, abdest alan bazı kimselere abdestte fazla kalmaları gerektiğini fısıldamaktadır. Bundan dolayı da bu kimseler abdestte gereksiz yere çok zaman harcar, istibrayı çok abartırlar. Kimileri de şeytanın telkiniyle"*

<sup>109</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 364.

<sup>110</sup> Tirmizî, Tahâret 43; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 136.

*abdestin niyetini defalarca tekrarlar, abdeste defalarca yeniden başlarlar. Bazıları da bu telkinlerle suyun kaynağını iyice araştırarak abdest suyunun temiz olmadığı evhamına kapılırlar.*"<sup>111</sup>

Abdestte suyun israf edilmesinin şeytandan kaynakladığını da bir başka hadiste görmekteyiz. Hz. Peygamber, bir hadislerinde: "*Abdest alırken suyu fazlaca kullanmada hiçbir hayır yoktur. Zira bu, şeytandandır*"<sup>112</sup> buyurmaktadır. Bu hadiste bildirilen israfın su kaynakları kıt olan Arabistan gibi bir ülkede ne derece önem kazandığı ortadadır. Ancak bu hadisten abdest alırken suyun az kullanılması gerektiği de anlaşılmalıdır. Her işte olduğu gibi abdest konusunda da ne az ne de fazla kullanmamak kaydıyla orta yolu tutmak gerekmektedir.

Şeytanın abdestle alakalı olarak namaz esnasındaki bir vesvesesini de şu rivayette görmekteyiz: "*Şüphesiz ki sizden biriniz namazdayken şeytan gelir ve arkasından bir kıl kopararak onu uzatır. Bunun üzerine namaz kılmakta olan kimse abdesti bozuldu sanır. Bu şekilde olan kimseler bir ses duymadan veya bir koku hissetmeden sakın namazlarını bozmasınlar.*"<sup>113</sup> Hz. Peygamber'in, bu hadisleriyle namaz kılan kimseleri şeytanın olumsuz tesirlerinden ve aldatmalarından sakındırmak istediği ortadadır.

Şeytanın namazı bozdurmak için kişiye abdestinin bozulduğunu fısıldadığı da bildirilmektedir. Böyle bir durumda da Allah Resulu (sav), kişinin şeytana "*yalancısın*" demesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>114</sup>

Şeytanın abdestle ilgili tuzaklarından bahsettikten sonra namazla ilgili diğer tuzaklarına geçebiliriz. Şeytanın namazdaki aldatmalarından birisi kıraatla ilgilidir. Sahabilerden Osman b. Ebi'l-As (ra), bir defasında Resulullah (sav)'e gelerek "*Ya Resulullah! Şeytan, namazımda ve kıraatimde benimle çok*

<sup>111</sup> İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, *Telbîsü İblîs*, Müessesetü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, III. Baskı, Beyrut 1992; s. 122.

<sup>112</sup> Hindî, Alauddin Ali b. Abdülmelik b. Kadı Han Müttaki, *Kenzü'l-Ummâl Fî Süneni'l-Akvâli ve'l-Ahvâl*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut (t.y), IX, 26260.

<sup>113</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 96. Buhârî, Vüdü 4. Konuyla ilgili bir başka rivayette ise şöyle buyrulmaktadır: "*Sizden biriniz namazdayken şeytan o kimseye gelerek bir adamın hayvanını yakaladığı gibi onu yakalar. Sonra o kişinin kalçaları arasından yellenme gibi bir his verir. Sizden biri böyle bir durumla karşılaştığında kesin bir ses veya koku duymadıkça namazdan ayrılmasın.*" Bkz: Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 330.

<sup>114</sup> Azimâbâdî, *Ebu't-Tayyib Şemsülhak Muhammed b. Emir Ali*, *Avnu'l-Ma'bud*, Beyrut, 1410/1990, I, 18.

*uğraşiyor. Namaz ve kıraatimi karıştırıp beni onlarda şüpheye düşürüyor” dediğinde Hz. Peygamber de ona: “Bu şeytana ‘Hinzib’ denir. Onun seninle olduğunu hissettiğin zaman hemen ondan Allah’a sığın ve sol tarafına üç defa tükür.” buyurmuştur. Hz. Osman b. Ebi’l-As, Hz. Peygamber’in bu tavsiyesini yerine getirdiğini ve şeytanın şerrinden kurtulduğunu söylemiştir.<sup>115</sup> Şeytanın namazın kıraatine saldırısına vesile olan bir hususun da abdestin tastamam alınmayışı olduğunu da görmekteyiz. Nitekim Ebu Ravh el-Kelâî (ra) şunu rivayet etmektedir: “Allah Resulü (sav), bize bir namaz kıldırdı. Namazda Rum Suresi’ni okurken sürenin bazı yerlerini karıştırdı. Namazını bitirince de ‘Namaza bazı insanlar abdestsiz (abdestlerini tastamam almadıklarından) geldiğinden dolayı, şeytan bize bazı yerleri karıştırttı. Namaza gelirken abdestinizi tam alın.’ buyurdu.”<sup>116</sup>*

Şeytanın namazla ilgili vesveselerinden biri de insanları cemaatten ve cemaatle namaz kılmaktan alıkoymaya çalışmasıdır. Nitekim Hz. Peygamber, Müslümanları sürekli cemaate teşvik etmiş, birlik ve beraberlikten ayrılmamaları gerektiğini belirtmiştir. Bir hadislerinde de Müslümanlara cemaate sarılmayı, mescitlerden ve İslam toplumundan ayrılmamayı emretmiş, yalnız kalan bir koyunu kurdun kaptığı gibi şeytanın da cemaatten ayrılan mümini kapıp avlayabileceğini belirtmiştir.<sup>117</sup> Yine konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber, namazda safların sık olmasının ve boşluk bırakılmasının şeytanın işini kolaylaştırdığını haber vermiştir.<sup>118</sup> Hz. Peygamber, aynı zamanda namazın ta’dil-i erkâna uyularak ciddiyet içerisinde kılınması gerektiğini emretmiş, namaz içerisindeki başı sağa sola çevirme gibi ta’dil-i erkâna aykırı davranışları da şeytanla irtibatlandırmıştır. Hz. Aişe, kişinin namazda başını sağa sola çevirmesini sorduğunu, Hz. Peygamber’in de cevap olarak bu durumun “*Kulun namazının faziletinden şeytanın süratle kapıp kaçıracağı şey*” dediğini haber vermiştir.<sup>119</sup> Hadisten anlaşıldığına göre kişi namazdayken secde mahalli dışında herhangi bir yere bakmamalıdır. Bu şekildeki davranışla kişiyi namazdan

<sup>115</sup> Müslim, Selâm 68.

<sup>116</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 471.

<sup>117</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 232-233.

<sup>118</sup> Konuyla ilgili hadisinde Allah Resulü (sav) şöyle buyurmaktadır: “*Saflarımızı sık tutun, saf aralarını yaklaştırın. Boyunları aynı hizaya getirin. Nefsim kudret elinde olan Allah’a yemin olsun ki ben, şeytanın küçük siyah bir koyun gibi saf boşluklarında gezindiğini görüyorum.*” Bkz: Nesâî, İmamet 72.

<sup>119</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 70.

uzaklaştırıp huşuyu zedeleyeceği ve Allah'ın rızasına muhalif bir davranış olduğu bilinciyle şeytanın tuzağına düşmemesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Namaz esnasındaki esnemenin de şeytandan kaynaklandığı haber verilerek böyle bir durum hâsıl olduğunda güç yettiğince esnemenin engellenmesi gerektiği haber verilmektedir.<sup>120</sup> Esnemek, uykusuzluk, yorgunluk, gaflet ve rehabetin belirtisidir. Bu hal, kişinin namazda gerekli zihin berraklığını sağlayamadığının bir göstergesidir. Şeytanın insanı ibadetten alıkoymak için gayret ettiği bilindiği için, kişinin namaz ibadetinde Allah'a tam bir huşu ve huzurla yönelmediğinin işareti olan esnemenin şeytana izafesi de oldukça uygundur.<sup>121</sup>

Namazın en önemli rükunlarından biri olan secde de şeytanın hiç hoşlanmadığı bir durumdur. Şeytan, secde halindeki insanı, bunun manasından uzaklaştırmak için de elinden geleni yapmaktadır. Konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber: “*Âdemoğlu secde ayetini okuyup da secdeye kapanınca, şeytan ağlayarak bir köşeye çekilir ve şöyle söyler: 'Vay hâlîme! Âdemoğlu secde etmekle emrolundu da secde etti. Bu sebeple cennet onundur. Ben de secde etmekle emrolundum da secde etmekten kaçındım. Bu yüzden cehennem de benimdir.'*” Buyurmuştur.<sup>122</sup> Görüldüğü üzere her ne kadar şeytan pişmanmış gibi gözükse de geri adım atmamış, yanlışlığını affettirecek bir tevbeyle de yönelmemiştir. Bunların tersine şeytan hâlâ secde emrini yerine getirenlere engel olmaya çalışıp, onların da kendisi gibi asi olmalarını hedeflemektedir.<sup>123</sup>

Hadiste zikredilen ağlamanın, şeytanın pişmanlığından değil, hasedinden dolayı olduğu anlaşılmaktadır. Kendisi secde etmediği için, kulluk bilincinin en yüksek mertebesi olan secdeyi insanın yapmasından dolayı kahrolup çılgına dönmekte ve bundan dolayı ağladığı ortaya çıkmaktadır.

### **Oruç İbadetinde Şeytan**

Oruç ibadeti de İslam'ın ana esaslarından biridir. Günahlara karşı kalkan olan<sup>124</sup> oruç ibadeti, nefsanî arzuları, dünyevî lezzetleri kıran; iradenin kıymetini artırarak kalbin Allah'a ve O (cc)'nin rızasına meylini artıran bir ibadettir.

<sup>120</sup> Buhârî, Edeb 125; Müslim, Zühd 56; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 31.

<sup>121</sup> Ateş, *Kur'an ve Hadislere Göre Şeytan*, s. 194.

<sup>122</sup> Müslim, İman 133.

<sup>123</sup> Yavuz, *Dikkat Şeytan Var*, s. 130.

<sup>124</sup> Buhârî, Savm 2; Müslim, Sıyam 162.

İnsanları türlü derde sürükleyen şehvetlerin esası, karın ve ferc şehvetidir. Kişinin insanlığı da bunlara hâkim olmasına bağlıdır. Oruç ibadeti öncelikle bu ikisini kırar ve onları atâlete iter. Onların zorlamalarını ıztıardan ihtiyara çevirir.<sup>125</sup> Oruç ibadetinin karşılığını ancak Allah'ın bileceği,<sup>126</sup> sahibini cehennemden koruyacağı<sup>127</sup> ifade edilmektedir. Böylesine önemli bir ibadeti kişi, şehvetini kontrol altına alarak yerine getirirse ahirette de kendini cehennem ateşinden korumuş olacaktır.

Hz. Peygamber, bir hadislerinde: “*Ramazan ayı geldiğinde cennetin kapıları açılır, cehennem kapıları kapatılır, şeytanlar da zincire vurulur*”<sup>128</sup> buyurmaktadır. Hadisin zahirine hamlinin imkân dâhilinde olduğunu dile getiren Kâdi İyaz, cennetin kapılarının açılması, cehennem kapılarının kapanması ve şeytanların zincire vurulmasının ramazan ayının girdiğinin ve bu aya değer verme lüzumunun işareti olduğunu söylemektedir. Şeytanların sıkıca bağlanmasının ise müminlere eziyet etmekten alıkondukları manasında olduğu belirtmektedir. Bununla birlikte mananın mecaza hamli de mümkündür. Bundan murad da sevabın ve affın bolluğuna işarettir.<sup>129</sup> Şeytanların zincire vurulması hakkında da Aliyyü'l-Kârî (1014/1605), bu ifadenin şeytanların azgınlığının zincire bağlandığı; insanların, şeytanların süslemelerinden korunmaları ve onların vesveselerini kabulden kaçınmaları demek olduğunu ifade etmiştir.<sup>130</sup>

Oruçla ilgili olarak Ubade b. es-Sâmit (ra)'in rivayet ettiğine göre şeytanın Kadir Gecesi'nde çıkıp faaliyete geçmesine izin verilmemektedir.<sup>131</sup> Şeytanın oruç tutanlara karşı çeşitli aldatmaları mevcuttur. Şeytan bazı kimselere sürekli oruç tutmayı hoş göstermektedir. Sebebi ise böyle bir durumda kişinin kısa zamanda kuvvetten düşüp sağlığını kaybederek mutat yapması gereken farzları dahi yerine getiremeyecek duruma gelmesine ve ailesinin rızkını teminde zorluk çekmesine neden olmak olsa gerektir. Allah Resulü (sav), yılı sürekli oruçlu geçirmekten nehyederek: “*En faziletli oruç Davud (as)'un*

<sup>125</sup> Elmahlı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 624–627.

<sup>126</sup> Buhârî, Savm 2, Tevhid 35; İbn Mâce, Edeb 58.

<sup>127</sup> Buhârî, Savm 2; Ebu Dâvud, Savm 25.

<sup>128</sup> Buhârî, Savm 2; Tirmizî, Savm 5.

<sup>129</sup> Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, VII, 194.

<sup>130</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtih Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, IV, 443.

<sup>131</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 324.



*orucudur. O (as), bir gün tutar, bir gün tutmazdı*<sup>132</sup> buyurmuştur. Hz. Peygamber, yine sahabilerden Abdullah b. Amr (ra)'ın kendisine sürekli oruç tutmak istediğini belirtmesi üzerine, en doğru orucun Hz. Davud (as)'un orucu olduğunu belirtmiş; bundan daha fazlasını yapabileceğini belirten Hz. Abdullah'a bu oruçtan fazlasını müsaade etmemiştir.<sup>133</sup>

### Hac İbadetinde Şeytan

Her türlü zaman ve mekânda şeytan vesvesesinden taviz vermemektedir. Fakat bazı zaman ve mekânlarda şeytanın tesirleri kırılabilir. Hac ibadetinin yapılacağı zaman ve mekânlar da bu kapsamdadır.

İbn Abbas (ra)'ın naklettiği bir rivayette şunlar anlatılmaktadır: Cebrail (as), hac ibadetini öğretirken Hz. İbrahim'i cemrelerin bulunduğu yer olan minaya getirmiş, ilk olarak Cemretü'l-Akabe'de şeytan kendisine gözükmüş, İbrahim (as) de ona yedi taş atmıştır. Daha sonra Hz. İbrahim Cemretü'l-Vüstâ'ya gitmiş, orada da şeytan kendisine gözükmüş ve şeytana yedi taş atmıştır. Son olarak Hz. İbrahim Cemretü's-Süflâ'ya gelmiş, orada da şeytanın kendisine gözükmesi üzerine yedi taş daha atmıştır. Bunun üzerine şeytan kaybolmuştur.<sup>134</sup> Şeytanın Hz. İbrahim tarafından görülmesi de imkân dâhilindedir. Hz. İbrahim hayrı telkin eden Cebrail (as)'ı gördüğüne göre, şerrin sembolü ve telkincisi olan şeytanı da Allah'ın izniyle görebilir.

Şeytan taşlama haccın vaciplerindedir. Ziyaret tavafından sonra Mina'ya dönülerek cemrelere taş atmak için üç gün kalınır. Taş atma günlerinde Mina'dan başka yerde kalmak mekruhtur. Bayramın ikinci gününde güneş zeval vaktine gelince Mescid-i Hayf'ın yakınındaki birinci cemreden başlanarak cemrelerin üçüne de yedişer taş atılır. Daha sonra Kurban Bayramı'nın üçüncü günü yine zevalden sonra belirtilen şekilde cemrelere taş atılır.<sup>135</sup>

Şeytan taşlama sadece Hz. İbrahim'in o mevkide şeytanı görüp taşlamasından ibaret olmayıp Allah'a karşı itaati, saygı ve ta'zimi kusursuzca yapabilmeye çalışmanın adıdır. Şerrin temsilcisi olan şeytanı kovup ona

<sup>132</sup> Buhârî, Savm 59.

<sup>133</sup> Buhârî, Savm 59.

<sup>134</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 306.

<sup>135</sup> Zihni, Mehmed, *Nimeti İslâm*, Sönmez Neşriyat, İstanbul (t.y), s. 627. Günümüzde Hac'daki kalabalık ve yer sıkıntısı sebebiyle izdihama sebebiyet vermemek için otelleri yakın olan hacılar şeytan taşlama günleri Mina'da bırakılmayıp otellerine götürülmektedir.

uyulmadığının, vesveselerine kulak asılmadığının ve onun düşman kabul edildiğinin ifade edilmesidir.

### Şeytanın Şerrinden Korunma Yolları

Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şeriflerde şerrin temsil ve telkincisi olarak zikredilen şeytanın aynı zamanda tuzaklarından korunmak için de emir ve tavsiyeler belirtilmiştir. Aşağıda Kur'an ve hadislerde bildirilen bu emir ve tavsiyeleri maddeler halinde irdelemeye çalışacağız.

#### İstiâze (Allah'a Sığınmak)

Kur'an'da öncelikli olarak şeytanın şerrinden korunmak için müminlere istiâze emredilmektedir. Güvenerek bir şeye sığınmayı talep etmek, bir şeye yapışıp bağlanmayı istemek anlamlarına gelen istiâze, ıstılahtaki olarak da müminin, İslam esaslarına teslim olup dinine ve dünyasına zarar veren bütün kötülüklerden Allah'ın rahmetine sığınmayı istemesi ve bunu dil ile söylemesi şeklinde tarif edilmektedir.<sup>136</sup>

Selef âlimlerinden biri ile öğrencisi arasında geçen şu diyalog konumuz açısından oldukça önemlidir: Âlimin şeytanın sataşması durumunda ne yapacağını sorması üzerine öğrencinin cihad edeceğini söylemesi, âlimin tekrarı durumunda ne yapacağı sorusuna yine cihad edeceği cevabını veren öğrenciye böyle yaparak onunla asla başa çıkamayacağını bildiren âlim, bu sefer de koyunların yanından geçerken, köpek sana saldırır veya seni oradan geçirmek istemezse ne yapacağını sorması üzerine ona karşı koyarak mücadele edebileceğini ifade eden öğrencinin yanıtına karşı âlim, bu şekilde de onunla başa çıkamayacağını dile getirir ve o koyunların sahibinden yardım istemesi gerektiğini, ancak böylelikle köpeğin saldırısından kurtulabileceği cevabını verir. Demek ki şeytanla mücadele etmektense, onun yaratıcısına sığınmak en sağlam yoldur. Şeytan ve askerlerinden korunmanın en güzel yolu Allah'a sığınıp, O (cc)'na iltica etmektir. O (cc)'nun şeytana karşı gücü elbette yeter. Allah kulunu koruduğunda, şeytan kula nasıl musallat olabilir?<sup>137</sup>

Kur'an'da şeytanın aldatma ve tuzaklarından korunmak için en önemli reçetenin Allah'a sığınmak olduğunu şu ayetlerde görmekteyiz: “*Sen de ki: ‘Ya Rabbî! Şeytanların vesveselerinden, onların yanımda bulunmalarından Sana*

<sup>136</sup> Çiçek, Yakup, Yıldız, Fahreddin, *İstiâze-Şeytan*, İstanbul 1985, s. 26.

<sup>137</sup> Âşur, Mustafa, *Âlemü'l-Cin*, Mektebetü'l-Kur'an, Kahire 1986, s. 78.

sığınırım!”<sup>138</sup> “Her ne zaman şeytandan sana bir vesvese gelecek olursa, hemen Allah’a sığın. Çünkü o duaları işitip icabet eder ve her şeyi bilir.”<sup>139</sup> “Kur’ân okuyacağın zaman, o kovulmuş şeytandan Allah’a sığın.”<sup>140</sup> Kur’an okurken şeytandan sığınmak için sadece Arapça olarak “Eûzü billehi mine’ş-şeytâni’r-racîm” (Kovulmuş şeytandan Allah’a sığınırım) kelimelerini tekrarlamak gerektiği anlamına gelmez. Kişi Kur’an okurken şeytanın vesveselerinden korunmak için kalbine anlamsız ve yanlış şüphelerin gelmesine izin vermemelidir.<sup>141</sup>

Şeytanın tuzaklarından korunmak için Allah’a sığınılması gerektiğini Hz. Peygamber’in tavsiyelerinde de görmekteyiz. Osman b. Ebi’l-As (ra), bir defasında Resulullah (sav)’e gelerek: “Ya Resulullah! Şeytan, namazımda ve kıraatimde benimle çok uğraşiyor. Namaz ve kıraatimi karıştırıp beni onlarda şüpheye düşürüyor” dediğinde Hz. Peygamber de ona: “Bu şeytana ‘Hinzib’ denir. Onun seninle olduğunu hissettiğin zaman hemen ondan Allah’a sığın ve sol tarafına üç defa tükür.” buyurmuştur.<sup>142</sup> Hz. Peygamber, öfke anında dahi şeytandan Allah’a sığınmayı tavsiye etmiştir. Süleyman b. Surad (ra) şu hadiseyi anlatmaktadır: “Allah Resulü (sav)’in yanında iki adam birbirlerine sert sözler sarfetti. Biz de Hz. Peygamber’in yanında oturuyorduk. Birinin yüzü öfkesinden kıpkırmızı olmuş, şakak damarları şişmişti. Bunun üzerine Resulullah (sav), şöyle buyurdu: ‘Ben öyle bir söz biliyorum ki, eğer şu adam onu söylese bu hal ondan gider. Eûzübillehimine’ş-şeytânirracîm’ dedi. O kişiye ‘Hz. Peygamber’in dediğini duymadın mı?’ dediklerinde o zat: ‘Ben deli değilim’ dedi.”<sup>143</sup>

Resulullah (sav)’ın şeytanın şerrinden Allah’a sığınma adına yaptığı tavsiye ve bizzat kendi istiazezelerinden birkaç örnek olarak da şu rivayetleri verebiliriz: Hz. Ebu Bekir, sabah-akşam okuyabileceği bir duayı sorduğunda Allah Resulü (sav) kendisine: “Ey görüneni de görünmeyeni de bilen, gökleri ve yeri yoktan yaratan, her şeyin terbiyecisi ve sahibi! Şehadet ederim ki senden başka ilah yoktur, nefsimin ve şeytanın şerrinden, onun beni şirke

<sup>138</sup> 23/Müminin 97-98.

<sup>139</sup> 7/ A’raf 200.

<sup>140</sup> 16/ Nahl 98.

<sup>141</sup> Mevdûdî, Ebû’l-A’lâ, *Tefhîmü’l-Kur’an*, (ter: heyet), İnsan Yayınları, II. Baskı, İstanbul 1996, III, 59.

<sup>142</sup> Müslim, Selâm 68.

<sup>143</sup> Buhârî, Edeb 76; Tirmizî, Daavât 51.

*düşürmesinden sana sığınırım.*” demesini ve bu duayı sabah-akşam ve yatağa girdiğinde yapmasını istemiştir.<sup>144</sup> Hz. Peygamber, ölüm anında dahi şeytanın aldatmasından Allah’a sığınarak şöyle dua etmiştir: “*Ölüm anında şeytanın çarpmasından sana sığınırım.*”<sup>145</sup>

Hattâbî (388/998), şeytanın ölürlen insana musallat olmasının, kişinin ölürlen tevbe etmesine mani olması, vasiyet etmesine ve helalleşmesine engel olması, Allah’ın rahmetinden ümit kestirmesi, ölümü kötü göstermesi sebebiyle kişinin dünyadan ayrılmak istememesi, bundan dolayı da kişinin Allah’ın kaza ve kaderine razı olmaması ve Allah’ın gazabına uğrayarak ölmesi demek olduğunu belirtmiştir.<sup>146</sup>

Allah Resulü (sav), mescide girerken dahi şeytanın şerrinden korunmak amacıyla: “*Racîm şeytandan, Azîm olan Allah’a, O (cc)’nun yüce zâtına, ezeli saltanatına sığınırım.*” diye dua etmiştir.<sup>147</sup> Resulullah (sav)’in şeytanın şerrinden Allah’a sığınılmasını tavsiye ettiği bir başka husus da evlilik hayatıyla ilgilidir. Resulullah (sav): “Sizden biriniz hanımına yaklaşacağı zaman ‘Allah’ım! Şeytanı benden de, bana rızık olarak lütfedeceğin çocuktan da uzaklaştır’ deyip de bir de çocuğu olursa, şeytan ona zarar veremez, o çocuğa musallat edilmez.”<sup>148</sup> Buyurmuştur. Ele almış olduğumuz ayet ve hadislerden de anlaşılacağı üzere şeytanın şerrinden korunmak için öncelikli olarak istiâzeye başvurmak gerektiği ortaya çıkmaktadır.

### **Muavvizeyn (Felak-Nas) Sûreleri**

Felak ve Nas sureleri istiâze ile başladığından bu adı almışlardır. Bu surelerde din ve dünyaca iyi karşılanmayan kötü hasletlerin tamamı ifade edilerek bunlardan Allah’a sığınma yoluyla korunulması istenmektedir. Bu surelere İhlas suresi de eklendiğinde üç sureye “*Muavvizat*” denilir ki ‘sığındırıcı sureler’ demektir. Hz. Peygamber, bir rahatsızlık duyduğunda ve her gece yatağına yatması esnasında bu üç sureyi okuyup, ellerine üfleyerek başını

<sup>144</sup> Tirmizî, Daavât 14.

<sup>145</sup> Ebû Dâvud, Vitr 32.

<sup>146</sup> Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Büstî, *Meâlimü’s-Sünen*, Beyrut (t.y), II, 161.

<sup>147</sup> Ebû Dâvud, Salât 18.

<sup>148</sup> Buhârî, Bed’ül-Halk 11, Nikah 66; Müslim, Nikah 116; Ahmed b. Hanbel, I, 286.

ve yüzünden başlayarak aşağıya doğru ellerinin yettiği her yeri sıvazlardı ve Bunu üç defa tekrar ettiği bildirilmektedir.<sup>149</sup>

### Ayetü'l-Kürsî

Hz. Peygamber, bazı hadislerde şeytandan korunmak için Ayetü'l-Kürsî'nin okunmasını tavsiye etmiştir. Rivayetlerde, bir kimsenin evinde bulunduğu veya yatağına girdiği sırada Ayetü'l-Kürsî'yi okuması halinde Allah tarafından görevli bir muhafızın sabaha kadar hiç ayrılmadan o kimsenin yanında bulunduğu ve o süre zarfında hiçbir şeytanın kişiye yaklaşmadığı bildirilmektedir.<sup>150</sup> Bir başka rivayette de Bakara suresinden içinde Ayetü'l-Kürsî'nin bulunduğu on ayeti okuyan kimseye ve ailesine o gün hiçbir şeytanın yaklaşamayıp, o kişinin evine sabaha kadar hiçbir şeytanın girmesine izin verilmeyeceği zikredilmiştir.<sup>151</sup>

Şeytanın şerrinden korunmak için zikredilen bu nebevi tavsiyeye de titizlikle riayet edilmesi gerektiği hatırdan çıkmamalıdır.

### Bakara Sûresi ve Son İki Ayeti

Bazı hadislerde de şeytandan korunmak için evlerde Bakara suresinin okunması gerektiği bildirilmektedir. Bir hadislerinde Hz. Peygamber: “*Evlerinizi kabirlere çevirmeyiniz. Muhakkak ki şeytan, içinde Bakara suresi okunan evden kaçır*” buyurmuştur.<sup>152</sup> Konuyla ilgili bir başka rivayette ise şöyle buyrulmaktadır: “*Bakara Suresi'nin son iki ayeti bir evde üç gün okunmazsa o eve şeytan yaklaşır.*”<sup>153</sup> Rivayetin bir başka versiyonunda Abdullah b. Mes'ud (ra)'dan mevkuf olarak şöyle nakledilmektedir: “*Herhangi birinize, bir ayağını diğerinin üzerine atmış bir vaziyette Bakara Sûresi'ni okumayı bırakıp da şarkı söylerken sakın rastlamayayım. Şüphesiz şeytan, içinde Bakara Sûresi okunan evden kaçır.*”<sup>154</sup> Konumuzla alakalı son aktaracağımız rivayet de Ebu Mes'ud

<sup>149</sup> Buhârî, Fedâilü'l-Kur'an 15; İbn Mâce, Dua 15.

<sup>150</sup> Buhârî, Bed'ül-Halk 11, Fedâilü'l-Kur'an 10. Bu bab da Ebû Hureyre (ra)'den gelen bir rivayette de; insan kılığında gelen şeytanın Hz. Ebû Hureyre'ye yatağa girdiğinde Ayetü'l-Kürsî'yi okumasını tavsiye ettiği, bu takdirde hiçbir şeytanın kendisine yaklaşmayacağı haber verdiği bildirilmektedir. Bkz: Buhârî, Fedâilü'l-Kur'an 10.

<sup>151</sup> Dârimî, Fedâilü'l-Kur'an 14.

<sup>152</sup> Müslim, Müsâfirin 212; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 378.

<sup>153</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 274; Dârimî, Fedâilü'l-Kur'an 14.

<sup>154</sup> Dârimî, Fedâilü'l-Kur'an 34.

el-Ensârî'nin (ra) naklettiği şu rivayettir: “Resulullah (sav) buyurdu ki: “Gece Bakara Sûresi'nin sonundaki iki ayeti okuyan kimseye bu iki ayet yeterli gelir.”<sup>155</sup>

Yukarıda ele almış olduğumuz ayet ve hadislerde şeytanın şerrinden korunmak için emir ve tavsiye niteliğindeki hususlara riayet etmek, dünya ve ukba hayatı açısından son derece önemlidir. Dünyaya imtihan amacıyla gönderilen insanoğluna dünya hayatında musallat kılınan şeytanın şerrinden kurtulmak ve imtihanı kazanmak için sunulan bu reçetelere uymak zorunluluk arz etmektedir.

### Sonuç

Şeytanın varlığı kitap ve sünnetle sabit olduğundan, şeytanın görülemeyip, hissedilememesi gerekçesiyle mevcut âlemde hakikatinin olmadığı yanlışına düşmeyip varlığını kabul etmek gerekmektedir. Çünkü varlıkların görülememesi yok olmalarını gerektirmemektedir.

Kur'an ve hadislerde şerrin temsilcisi olarak zikredilen şeytanın cin taifesinden olduğunu Kur'an haber vermektedir. Cinlerin inanmayan ve insanları kötülüğe çağıran temsilcilerine şeytan denildiği gibi, bu anlamda bozgunculuk yapıp şerri körükleyen insanlara da şeytan denilmiştir. Şeytan, Kur'an'da bütün kötülük yapanları içeren genel bir anlamda kullanılmış, isyanından bahisle de iblis ismiyle anılmıştır. Kur'an'da şeytanın, insanın apaçık düşmanı olduğu, insanı aldatmak için gizlice sokulduğu, vesvese verdiği, günahı süslü gösterdiği, netice itibariyle insanları saptırmak için türlü yollar denediği anlatılmaktadır. Hadislerde de şeytanın insanoğluna çok yakın olduğu, insanın damarlarında gezindiği, ibadetlerini engelleme gayretinde olduğu ve insanları birlik ve beraberlikten alıkoymaya çalıştığı, insan hayatının tüm ayrıntılarında onu aldatabilmek için faal durumda olduğu bildirilmektedir. Şeytanın hususiyetleriyle (boynuza, kulağa bevletmesi, düğüm atması...) ilgili bilgilerin mecaza hamledilmesi daha doğru bir yaklaşımdır.

İnsanın en büyük ve ezeli düşmanı olan şeytanın tuzaklarına karşı Kur'an ve hadislerde ondan korunma yolları açıklanmıştır. Şeytanı gözümüzde ne çok büyütme, ne de hafife almak gerekir. Şeytanın ancak isyana dalmış ölü ruhlara tesir edip onları kontrol altına alabileceği bilinciyle, şerrinden korunmak için bildirilen emir ve tavsiyeleri titizlikle yerine getirmek gerektiği asla akıldan

<sup>155</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 274.

çıkarılmamalıdır. Şeytanın, insanlara karşı zorlayıcı bir gücünün olmadığını bizzat Kur'an'ın bildirdiğini görmekteyiz. Allah'a sığınıp, O (cc)'nin emir ve yasaklarına riayet eden, bu konudaki Nebvî emirlere de sıkıca bağlı kalan takva sahibi müminler üzerinde şeytanın aldatma, hile ve tuzaklarının başarısız olacağı ortadadır.

### KAYNAKÇA

ABDULBÂKÎ, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemü'l-Müfehres Li Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1420/2000.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, (241/855), *el-Müsned*, Çağrı Yayınları, (y.y), (t.y).

Aliyyü'l-Kârî, Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed, (1014/1606), *Mirkâtü'l-Mefâtiḥ Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1992.

ÂŞUR, Mustafa, *Âlemü'l-Cin*, Mektebetü'l-Kur'an, Kahire 1986.

ATEŞ, Ali Osman, *Kur'an ve Hadislere Göre Şeytan*, Beyan Yayınları, İstanbul 1995.

ATEŞ, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1988–1991.

AYNÎ, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b.Musa el-Hanefî, (855/1451), *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi Buhârî*, Mısır 1972.

AZİMÂBÂDÎ, Ebu't-Tayyib Şemsülhak Muhammed b. Emir Ali, (1329/1911), *Avnu'l-Ma'bud Şerhu Süneni Ebî Dâvud*, Beyrut 1410/1990.

BÂLÎ, Vahîd Abdüsselam, *Vikâyetü'l-İnsân mine'l-Cin ve's-Şeytân*, Mektebetü't-Tâbiîn, Kâhire, X. Baskı, 1318/1997.

BUHÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, (y.y), (t.y).

CEBECİ, Lütfullah, *Kur'an-ı Kerîme Göre Cin-Şeytan*, Konya 1989.

CEVHERÎ, Ebû Nasr İsmail b. Hammad, (400/1009), *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhi'l-Arabiyye*, (tah: Ahmed Abdülgafur Attar), Dâru'l-İlm Li'l-Melâyin, II. Baskı, Beyrut 1979.

ÇİÇEK Yakub, Yıldız Fahreddin, *İstiâze-Şeytan*, İstanbul 1985.

DÂRİMÎ, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman (255/869), *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, (y.y), (t.y).

- DAVUDOĞLU, Ahmed, *Sahihi Müslim Tercüme ve Şerhi*, İstanbul 1973.
- EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (275/888), *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, (y.y), (t.y).
- ELMALILI, Muhammed Hamdi Yazır, (1361/1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979.
- FIRAT, Ahmet Suphi, "Şeytan" maddesi, İ.A, MEB Yayınları, İstanbul 1978–1986.
- GAZZÂLÎ, Ebu Hâmid, (505/1111), *İhyâ-u Ulûmiddîn*, Dâru Kuteybe, Dimeşk, 1992.
- HATTÂBÎ, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Büstî, (388/998), *Meâlimü's-Sünen*, Beyrut (t.y).
- IRAKÎ, Ebu'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin, (806/1404), *Tarhu't-Tesrib fi Şerhi't-Takrib*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y.
- İBN CÜZEYY, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, (741/1340), *Kitâbü't-Teshil li Ulûmi't-Tenzil*, Dâru'l-Kütübi'l-Hâdise, Kâhire (t.y).
- İBN HACER EL-ASKALÂNÎ, Ebu'l-Fazl Şehabeddin Ahmed, (852/1449), *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l Buhârî*, Daru'l-Mârife, t.y, Beyrut, IV, 242.
- İBN KESÎR, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, (774/1373), *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1986.
- İBN MÂCE, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî (273/886), *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, (y.y), (t.y).
- İBN MANZUR, *Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî*, (711/1311), *Lisanü'l-Arab*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1375/1955.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, (597/1201), *Telbîsü İblîs*, Müessesetü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, III. Baskı, Beyrut 1992.
- İBNÜ'L-ESÎR, Mecdüddîn Ebü's-Saâdet el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, (606/1210), *en-Nihâye fi Garîbi'l- Hadîs*, tahkik: Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve arkadaşı, Beyrut, (t.y).
- İŞLER, Mehmet Hulûsi, *Nefis ve Şeytan*, Ahmet Saim Matbaası, İstanbul 1968.
- KAYA, Remzi, "Kur'an-ı Kerimde İnsan-Şeytan İlişkisi", UÜİFD, S. II, C. XII, Bursa 2003.
- KURTUBÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (671/1273), *el-Camiu Li Ahkami'l-Kur'an*, Daru'l-Kâtibi'l-Arabiyye, Kâhire 1967.



KUTUB, Seyyid, (1386/1966), *Fî Zilâli'l-Kur'an*, Dâru's-Şurûk, Kahire 1988.

MEVDÛDÎ, Ebû'l-A'lâ, (1903/1979), *Tefhîmü'l-Kur'an*, (ter: heyet), İnsan Yayınları, II. Baskı, İstanbul 1996.

MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccac el- Kuşeyrî (261/875), *el-Câmiu's-Sahih*, Çağrı Yayınları, (y.y), (t.y).

HİNDÎ, Alauddin Ali b. Abdülmelik b. Kadı Han Müttaki,(975/1567), *Kenzü'l-Ummâl Fî Süneni'l-Akvâli ve'l-Ahvâl*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut (t.y).

NESÂÎ, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb (303/969), *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, (y.y), (t.y).

NEVEVÎ, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nûri, (676/1277), *Şerhu Sahîhi Müslim*, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1987.

NURSÎ, Said, (1379/1960), *Mesnevi-i Nuriye*, Envar Neşriyat, İstanbul 1990.

RÂZÎ, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, (606/1209), *Mefâtihu'l-Gayb*, Mısır, (t.y).

SAYGILI, Sefâ, *Strese Son*, Türdav Yayınları, İstanbul 1966.

SENÛSÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Yusuf, (895/1489), *Mükemmelü İkmâli'l-İkmâl*, (Übbî, İkmâlü İkmâli'l-Mu'lim içerisinde), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y, Beyrut.

TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es\_ Sülemi, (279/892), *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, (y.y), (t.y).

YAVUZ, Mehmet, *Dikkat Şeytan Var*, Rehber Yayınları, IV. Baskı, İzmir 2006.

YILMAZ, Hasan Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, 1994.

ZİHNÎ, Mehmed, (1332/1913), *Nimeti İslâm*, Sönmez Neşriyat, İstanbul (t.y).

ZUHAYLÎ, Vehbe, *et-Tefsiru'l-Münir*, Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, Beyrut 1991.



## **BAŞLANGICINDAN 17. YÜZYILA KADAR İSLAM MİNYATÜR SANATINDA BAZI CEHENNEM TASVİRLERİNİN İKONOĞRAFİSİ**

**Mürüvet HARMAN<sup>1</sup>**

### **Özet**

Cehennem İslam inancında öte dünya yaşantısı bağlamında önemli bir yere sahip olup; Kur'an ve çeşitli hadis kitaplarında yer almaktadır. Yazılı kaynaklarda detaylı bir biçimde işlenen cehennem; 15. yüzyıldan itibaren ise peygamberlerin hayatı ya da onların göksel yolculukları, ahiret yaşantısı, kıyamet ve fal üzerine kaleme alınmış yazma eserlerde tasvir edilmeye başlanmıştır. Bu yüzyıl ve sonraki dönemlerde kaleme alınan yazma eserlerde yer alan cehennem tasvirleri, üretildikleri dönemin cehennem algısını ve hangi konular kapsamında nasıl betimlendiğini göstermeleri bakımından önem arz etmektedirler. Yapılan bu çalışmada 15. Ve 17. yüzyıllar arasında üretilen cehennem tasvirlerinin ikonografisi ve betimleniş biçimleri incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam, cehennem, minyatür, ikonografi.

## **THE ICONOGRAPHY OF SOME DESCRIPTIONS OF HELL FROM THE BEGINNING TO THE 17.TH CENTURY IN ISLAMIC MINIATURE ART**

### **Abstract**

Hell has an important place in the context of afterlife in Islam and it has found a place in the Quran and various hadith books. Hell is mentioned in written sources in detail. Starting with the 15<sup>th</sup> century it also appears in the works of art, especially in the manuscripts illuminations related to the processed prophets

---

<sup>1</sup> Araş. Gör. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sanat Tarihi Bölümü.

lives or their celestial journeys, afterlife, resurrection and fortune. The depictions of hell in the written texts are important since they reflect the perception of hell in the period produced. This study examines the iconography of hell in Islamic art between the 15<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> century.

**Key Words:** Islam, Hell, Miniature, Iconography

### İslam İnançında Cehennem

Tek tanrılı dinlerde ölümden sonraki yaşamla bağlantılı olarak, bu dünyada günah işleyenlerin veya kötülük yapanların cezalandırılacağı yere cehennem denilmiştir. Cehennem kelimesi köken olarak İbranice (*Gehinnom*) olup, aslında İbranilerin günah işleyenleri, suçluları, kurban edilenleri attıkları, Kudüs dolaylarındaki *Hinnom* vadisidir. Fakat zamanla bu kelime anlamsal değişime uğramış ve öte dünyada suçluların cezalarını çektiği yer olmuştur.<sup>2</sup> Musevilerin derleme yapıtı Talmud'ta, batı yönünde yer alan cehennemin üç kapısının bulunduğu, girişinin dar, içinin ateş, duman ve odunla dolu, geniş ve derin bir yer olduğu, ifade edilmiştir. Ateşin, kaşıntının ve dondurucu soğğun olduğu bu yerde, suçlular ateş fırınlarına atılarak cezalandırılacaklardır. 12 ay süren bu işkenceden sonra eğer suçlu arınırsa cennete gönderilecek, suçları ağır olanlar ebediyen burada kalacaklardır.<sup>3</sup>

Musevi inancında şekillenmeye başlayan cehennem kavramı; Kitab-ı Mukaddes'in Yeni Ahit (İncil) bölümlerinde direkt olarak kullanılmamıştır. Fakat bunun yerine; "ölüler diyarı" (Matta 11: 23-24; Luka 10:15), "sonsuzluk dek sürecektir koyu (zifiri) karanlık" (Matta 8:12-13; 25:30; Yahuda'nın Mektubu 7, 23; Petrus'un II. Mektubu 3:17), "dipsiz derinlik" (Esinleme 17:8; 20:1), "sonsuz azap" (Matta 26:4; Markos 9:44), "sönmez ateş" (Matta 18:8; 26:4), "kızgın fırın" (Matta 13:42, 14:50), "cehennem ateşi" (Matta 18:9) olarak ifade edilmiştir. Bunların dışında "diş gıcirtısı, gazap, sıkıntı ve elem" (Matta 8:12-13; Luka 13:29) vb. şeklinde ifadeler de yer almaktadır.

<sup>2</sup> Cehennem çok tanrılı dinlerden tek tanrılı dinlere kadar kendine farklı isimlerle yer bulmuştur. Özellikle çok tanrılı dinlerde yer altı ya da ölümler ülkesi gibi anlamlarla eşdeğer tutulan cehennem, Sümer mitolojisinde "Kur", Babil'de "Arula", Mısır'da "Duat", Yunan'da ise Hades'in en derin ve işkencelerle dolu yeri olan "Tartaros" olarak adlandırılmıştır.

<sup>3</sup> Cemal Ergün, Kuran'ın Cennet ve Cehennem Anlayışlarının Diğer Dinlerle Karşılaştırılması, *Kahramanmaraş Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Kahramanmaraş, 2006, s. 24-25

Hem Eski hem de Yeni Ahitte doğrudan kullanılmayan cehennem, İslam'ın kutsal kitabında kendine yer bulmuştur. Cehennem Kur'an'da yetmiş yedi yerde geçmektedir. Bu ayetlerin elli biri mekkî, yirmi altısı ise medenîdir.<sup>4</sup> Cehennem kelimesinin geçtiği ayetlerin altısında, kafirlerin ve günahkarların ahirette varacağı mekan anlamında “*mesva*“ sözcüğüyle, on âyette de yine mekan anlamında “*me'va*” kelimesiyle birlikte kullanılmıştır. Bu sözcüklerin dışında cehennem kelimesi; “*nar*“ ve “*azap*“ sözcükleriyle cehennem ateşi (*naru cehennem*) ve cehennem azabı (*azabu cehennem*) anlamında dokuz ayette, tamlama halinde ise dört ayette daha vardır. Yine Kur'an'da birçok yerde sıfat veya ad şeklinde kullanılmış ve cehennemi ifade eden isimler yer almaktadır. Bunlar:

*Cehennem*, *Cahîm* (kor halinde çok kızgın ateş veya hârî çok şiddetli olan ve çukurda yanan büyük ateş, ateşi çok şiddetli olan mekan), *Hâviye* (yüksek bir yerden çukur bir yere doğru düşmek, uçurum ve derin çukur), *Hutame* (çok şiddetli ateş, kırıp parçalamak, un ufak etmek ve ufalayıp tahrip etmek), *Leza* (şiddetli ateş, dumansız ateş, halis ateş), *Saîr* (tutuşturulmuş alevli, çılgın bir ateş), *Sekar* (yakıcı, kavurucu, güneş gibi kızartıcı ve bunaltıcı, çok şiddetli ısıyla elem ve eza veren), *Nâr* (Cehennem ateşi ve gözle algılanan alevli ateş), *Siccîn* (hapsetmek), *Semûm* (sıcak rüzgâr estiği zaman temas ettiği her şeyi zehir gibi etkileyip dokularına işleyen, yakıp kavuran samyeli), *Dâru'l-Bevâr* (yok olma, helak olma yeri, yurdu), *Sûu'd-Dâr* (ateş)'dir.<sup>5</sup>

Cehennemin sayısı ve dereceleri hakkında Kur'an'da kesin bir bilgi yer almazken, “Cehennemin yedi kapısı vardır.<sup>6</sup> Onlardan her kapı için birer grup

---

<sup>4</sup> Mekkî, Medenî; Kur'an'ın Medîne ve Mekke şehirlerinde inen sûreleri için kullanılan tanımlayıcı isimlerdir.

<sup>5</sup> Bu isimlerin dışında Kur'an'da *Azabu'l-Harik*, *el-Buruc*, *Esfele Saflin*, *Hamim*, *Yahmum*, *Veyl*, *Saud*, *Akabe* vb. kelimelerde kullanılmıştır. Bkz. *Kur'an'ı Kerim*: 3:181, 8:50, 22:9, 85:10, 4:145, 95:5, 6:70, 10:4, 22:19, 56:43, 2:79, 14:2, 19:37, 74:17, 90:11-12. Yine daha çok ateş ile özdeş tutulan cehennemin soğuk özelliği ile iki türlü olduğu bazı yazma eserler yer almıştır. Bkz.:Yazıcıoğlu Muhammed, *Muhammediye*, Haz.Abdülkadir Ayçiçek, Kitabevi, İstanbul, 2005,s. 583-587-588.

<sup>6</sup> Bu kapılar bazı hadis kitaplarında; *Cehennem*, *Leza*, *Hutame*, *Sair*, *Sekar*, *Cahim*, *Haviye* şeklinde cehennemin adları ile aynı anlama gelen isimlerle anılmıştır. Bkz.:İbn Ebi'd-Dünya, *Hadislerde: Cehennem*, Çev. Yusuf Özbek, Ocak Yayınları, İstanbul, 2006, s.19. Yine cehennemi ifade eden bu isimlerin bir kısmı bazı araştırmacılar tarafından cehennemin kapılarına verilen adlar olarak nitelendirilmiştir Bkz. Nerina Rustomji, *The Garden and The Fire Heaven and Hell in Islamic Culture*, Columbia University Press, New York, 2009, s. 118-119). Yine bu kapıların aynı zamanda

ayrılmıştır” (al-Hicr 15: 44) ifadelerinden cehennem her suçun cezasının farklı bir biçimde uygulandığı yedi ayrı tabakadan oluştuğu fikri ağır basmıştır. Cehennem nerede bulunduğu, ebediliği veya şu an var olup olmadığı hakkında da fikir ayrılıkları mevcuttur. Fakat Kur’an’da yer alan bazı ayetlerdeki ifadelerden (Nisâ 4:145, al-A’râf 7:40, al-Kahf 18:29, al-Kaaria 101:9) ve çeşitli hadislerden onun yerin altında (yerkürenin içerisinde ve üzeri denizlerle örtülü) ve şuan mevcut olduğu ileri sürülmüştür.<sup>7</sup> Cehennem nerede olduğu gibi boyutu ve yapısı da tartışma konusu olmuştur. Kur’an’da cehennem; çeşitli işkence mekânları bulunan (Nisâ 4:145; al-Furkaan 25:13) ve duvarlarla çevrili (al-Kahf 18:29) bir yer olarak tasvir edilmiştir. Bu tasvire ek olarak bazı hadisçiler çeşitli sayılarla (40, 70, 330, 500, 1000, 70000...vb.) boyutunu (derinliği ve genişliği), içinde yer alan dağların, vadilerin, ağaçların, köşklerin, odaların, hayvanların vb. sayısını ve bunlarla ilişkili işkencelerin derecesini vermeye çalışmışlardır.<sup>8</sup> Boyutları ve içeriği daha çok sayılarla ilişkilendirilen cehennemde ceza olarak ateş (yakarak ya da giysisini giydirerek veya yataklarında yatırarak yakma), kaynar su – soğuk su (içirerek veya üzerine dökerek yakma), irin (içirerek), zakkum, Dari ve Gıslîn<sup>9</sup> (yedirek), sıcak rüzgar, duman, demir topuz (dövülerek) ve bir cisim veya zincir (bağlanarak) kullanılmaktadır.<sup>10</sup> Bu işkence yöntemlerinin yanı sıra özellikle akrep ve yılanların sokmaları da vardır. Cehennemde bu cezaları “*malik*” veya “*zebani*” adı verilen sert ve korkunç görünümlü melekler yapmaktadırlar.

İslam inancına göre cehenneme; kâfirler, münafıklar, zalimler, gerçeğe boyun eğmeyenler, yeryüzünde devam eden iyilik-kötülük mücadelesinde Allah’ı bırakıp kötülüğten yana tavır alan, ilahi mesajlara karşı duran, kendilerine ve çevrelerine zulmeden, büyüklük taslayıp isyan eden, O’nun nimetlerine karşı nankörlük eden, fitne fesat çıkarıp bozgunculuk yapan ve diğer

---

cehennemi oluşturan katmanların her birinin ismi olduğu da ifade edilmiştir. Bkz.: Yazıcıoğlu Muhammed, *a.g.e.*, s. 583-584.

<sup>7</sup> İbn Ebi’ d-Dünya, *a.g.e.*, s. 125.

<sup>8</sup> İbn Ebi’ d-Dünya, *a.g.e.*, s. 87-88, Salih Subhi, “*Ayet ve Hadislerle Cennet / Cehennem*” *Ölümden Sonra Diriliş*, Ter. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1987, s.60, Yazıcıoğlu Muhammed, *a.g.e.*, s. 583-584.

<sup>9</sup> Salih Subhi, *a.g.e.*, s.68.

<sup>10</sup> Subhi, *a.g.e.*, s.67-82, Ergün, *a.g.t.*, s. 80-87.

günahları işleyenler vb. günahkarlar gidecek ve her bir grup cehennem farklı tabakalarında cezalarını çekeceklerdir.<sup>11</sup>

### İslam Minyatür Sanatında Cehennem Betimlemeleri

Kur'an'da ve bazı hadis kitaplarında detaylı olarak tasvir edilen cehennem ve azapları İslam minyatür sanatında da kendine yer bulmuştur. İslam minyatür sanatında erken devirlerden itibaren yapılmaya başlanan cehennem betimlemeleri; özellikle ölümden sonraki yaşam, peygamberlerin göksel yolculukları, kıyamet ( kıyamet alametleri, son yargı günü ) konuları kapsamında görselleştirilmiştir.

İslam minyatür sanatında cehennemle ilgili belki de en zengin betimlemeleri peygamberlerin yaşadığı göksel yolculuklar başta olmak üzere, onların hayatlarındaki bazı olayları konu alan eserlerde görmek mümkündür. Bu eserlerden en önemlileri Hz. Muhammed'in miracını<sup>12</sup> konu alan *Miraçname*'lerdir. Bilindiği gibi Hz. Muhammed'in miracı erken dönemlerden itibaren çeşitli eserlere konu olmuş ve görselleştirilmiştir.<sup>13</sup> Hz. Muhammed'in miracı ile ilgili bilinen en eski tasvir İlhanlı dönemine ait, *Camii't-Tevarih*(Edinburg Üniversite Kitaplığı Ms. Arab 20, vr.55a) adlı eserde yer almaktadır.<sup>14</sup> Fakat bu eserde sadece Hz. Muhammed'in Burak üzerindeki

---

<sup>11</sup> Ergün, a.g.t., s. 73.

<sup>12</sup> Miraç kelime anlamı olarak yukarı çıkılan vasıta, merdiven anlamlarına gelse de İslam inancında Hz. Muhammed'in göğe yükselmesine verilen addır. Kur'an'da Hz. Muhammed'in miraç yolculuğu; "*Noksan sıfatlardan münezzehdir kulunu geceleyin Mescid-i Haram'dan çevresini kutladığımız Mesci-i Aksa'ya götüren, ayetlerimizden bir kısmını ona da gösterelim diye, şüphe yok ki o, her şeyi duyar, görür*"(al-İsra:1) şeklinde aktarılmıştır. Fakat bu ayetteki miraç; Hz. Muhammed'e atfedilen çeşitli ayetlerle, farklı hadis ve tefsir kitaplarındaki yorumlarla çeşitlenmiştir. Miraç olayı kısaca şöyle gerçekleşmiştir: Uyku ile uyanıklık arasındaki Hz. Muhammed'e bir gece Cebrail gelir ve Burak adlı binekle O'nu Beytü'l-Makdis'e götürür. Hz. Muhammed burada iki rekât namaz kılar ve daha sonra Cebrail ile birlikte göksel yolculuğa başlar. Yedi kat sema yolculuğunda, her katta farklı bir peygamberle karşılaşır. Sidre-i Münteha denilen yerde Allah'tan vahiy alır. Daha sonra cennet ve cehennemi görüp, Burak'la Mekke'ye geri döner. Bu yolculukta Mescid'i Haram'dan Mesci'di aksaya kadar olan yolculuğa "*İsra*", göklere yaptığı yolculuğa ise Miraç ismi verilmiştir.

<sup>13</sup> *Miraçname* 'lerin ortaya çıkışı 11.yüzyıla kadar götürülse de daha çok 13-14.yüzyılda üretildikleri genel bir kanıdır (Tekin, 2012, s. 99).

<sup>14</sup> Zeren Tanındı, *Siyer-i Nebi İslam Tasvir Sanatında Hz. Muhammed'in Hayatı*, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1984, s. 10, Filiz Çağman-Zeren Tanındı *Topkapı Saray Museum Islamic Miniature Painting*, Ali Rıza Baskan Güzel Sanatlar Matbaası,

yolculuk anı betimlenmiştir.<sup>15</sup> Öykünün tamamı ait tasvirler ise 14. yüzyıl başına tarihlendirilen ve Ahmed Musa'ya atfedilen *Miraçname* adlı eserde yer almaktadır. Fakat bu eserin yazılı kısmı günümüze ulaşmamış, tasvirleri ise olasılıkla 1544 yılında hazırlanan ve bugün Topkapı Müzesi'nde bulunan albümde (TMS H. 2154) toplanmıştır.<sup>16</sup> Metni ile birlikte günümüze ulaşan eser ise; 1436 yılında Timurlular zamanında Mir Haydar tarafından Türkçeye çevrilen ve Malik Bahşi tarafından Uygurca yazılmış, Herat nakış hanesinde hazırlanmış olan ve içerisinde 61 minyatür yer alan *Miraçname*'dir (Paris Biblioteque Nationale, Turc. 190). Resim kalitesi yönünden Herat okulunun gelmiş olduğu yeri göstermesi ve en zengin Miraç resimlerini barındırması bakımından büyük öneme sahip bu eserde;<sup>17</sup> miraç yolculuğu cennet ve cehennemi kapsayacak bir biçimde ele alınmıştır. Eserde miraç; Hz. Muhammed'in Burak'la Kudüs'e gelişini anlatan tasvir ile başlamakta ve daha sonra Cebrail ile birlikte önce cenneti daha sonra cehennemi ziyaret etmesi ile sonlanmaktadır.<sup>18</sup> Bu eserde 16 tane zengin cehennem betimlemesi yer almaktadır. İlk betimlemede Hz. Muhammed ve Cebrail cehennem kapısında, buranın bekçisi Malik ile karşılaşması konu alınmıştır (*Resim 1*). Malik kırmızı derili, altın ve kırmızı renk giysili ve İslam inancını yansıtır biçimde asla gülümsemeyen surat ifadesine sahip bir melek olarak resmedilmiştir. Tasvirde Kur'an'da da geçen cehennem kapısının ve içerisindeki ateşlerin betimlenmesi dikkat çekicidir. Diğer betimlemeler ise cehennem işkencelerini konu almaktadır. Her bir minyatürde farklı bir işkence - ceza ve bunu hak edenler betimlenmiştir.<sup>19</sup> Bütün bu örneklerin hepsinde zemin cehennemin karanlığını ve derinliğini hatırlatırcasına koyu renk olup, ateşler içerisinde işkence gören figürler ile farklı deri rengi ve yüzleriyle zebaniler resimlerin bir tarafında, buna

---

İstanbul, 1979, s. 12, Bahattin Yaman "Türk Minyatür Sanatında Cennet", *Bellekten*, Cilt: LXXII, Sayı: 263, Nisan 2008, s. 147.

<sup>15</sup> Tanındı, *a.g.e.*, s. 10.

<sup>16</sup> Tanındı, *a.g.e.*, s. 10.

<sup>17</sup> Güner İnal, *Türk Minyatür Sanatı (Başlangıcından Osmanlılara Kadar)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1995, s.120.

<sup>18</sup> Marie-Rose Seguy, *The Miraculous Journey of Mahomet Miraj Nameh*, George Braziller, New York, 1977.

<sup>19</sup> Bunlar; açgözlüler, kibirliler, dalkavuklar, yalancı şahitler, yetim malı yiyenler, saçlarını kapatmayan ve arsız kadınlardır. Bkz; Sèguy, *a.g.e.*, BahtinYaman - M.Dikmens. YAMAN, "Metin ve Resim Bakımından Mi'racnâme (Paris Bibliothéque Nationale, Turc 190) Ve İlâhî Komedya'daki Benzerlik Üzerine Bir Karşılaştırma", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 16, 2006, s. 158.



tanıklık eden Hz. Muhammed ve Cebrail ise diğer tarafında yer almaktadır. Betimlemelerin her birinde, cehennem işkenceleri ayrı ayrı verilirken, cehennem ağacı olan zakkum ağacı da unutulmamıştır (*Resim 2*). Zehirden daha acı tatlara sahip meyveler veren Zakkum ağacı Kur'an'da; “cehennemin dibinden çıkan ve tomurcukları şeytanların başlarına benzeyen” (al-Sâffât 37:64-65) şeklinde betimlenmiştir. Bu eserdeki minyatürde bahsi geçen şeytan başları belli başlı hayvan ve yaratıklar (deve, aslan, fil, ejderha, köpek? vb.) olarak verilmiştir<sup>20</sup>. Minyatürde zakkum ağacı ve bunun yanında dilleri zebaniler tarafından kesilen, ateşler içerisindeki günahkârlar da yer almaktadır.



**Resim 1:** Cehennem Kapısı, *Miraçname*, Paris Biblioteque Nationale, Turc. 190, f.53 (Marie-Rose Seguy, *The Miraculous Journey of Mahomet Miraj Nameh*)

---

<sup>20</sup> Bu hayvanların İslam ve öncesi dönemlerdeki dinsel çağrışımları başlı başına bir araştırma konusu olduğu için burada sadece kısaca değinilmiştir.



**Resim 2:** Cehennem, *Miraçname*, Paris Biblioteque Nationale, Turc. 190, f.53v(Marie-Rose Seguy, *The Miraculous Journey of Mahomet Miraj Nameh* )

Hız. Muhammed'in Miraç yolculuğu *Miraçname*'lerin dışında birçok el yazması esere konu olmuştur.<sup>21</sup> Fakat her eserde cehennem ya da cennet ile ilgili tasvir bulunmamaktadır. Hız. Muhammed dışında, Kur'an'da iki ayette (Meryem 19: 56-57; al-Anbiyâ 21: 85) bahsi geçen İdris peygamber de ölmeden cehennemi görmüştür.<sup>22</sup> İdris peygamberin cennet ve cehennemi ziyareti *Kıyas-ı*

<sup>21</sup> Tanındı, *a.g.e.*, s. 10-11,

<sup>22</sup> Kur'an'da geçen "Biz onu yüce bir mekana yükselttik "(Meryem 19: 56-57) ifadelerinin dışında, halk arasında Hız. İdris'in göğe yükseldiği, cennet ve cehennemi gördüğü inancı mevcuttur. Bu yolculuk kısaca şu şekilde gerçekleşmiştir: Hız. İdris Azrail ile yakın arkadaş olup bir gün ona ölüp cennet ve cehennemi görmek istediğini ve geri dirilmek istediğini söyler. Allah bunu duyar ve kabul eder. Hız. İdris önce cehennemi daha sonra

*Enbiya* adlı esere konu olmuştur. 16. yüzyılda üretilen bu yazmaların iki ayrı kopyasında<sup>23</sup>(İstanbul Beyazıt Devlet Kütüphanesi Ms. 5275 f. 54b - Topkapı Sarayı Müzesi B.249 f.16b) İdris peygamberin cennet ve cehennemi ziyareti betimlenmiştir. Bu minyatürlerden birinde (*Resim 3*), bir yanda ateşler içerisinde işkence gören insanlarla dolu olan cehennem diğer yanda ise içerisinde meleklerin yer aldığı bahçe görünümüne cennet yer almaktadır. Cehennem dinsel anlatıya uygun olarak, ateşin, günahkârların ve bunlara gürzlerle işkence eden zebanilerin yer aldığı, karanlık bir yer olarak tasvir edilmiştir.

Peygamberlerin göksel yolculukları ile ilgili eserlerde görselleştirilen cehennem; kıyamet ve öteki dünya yaşantısı ile ilgili minyatürlerde de kendine yer bulmuştur. İslam dünyasında çeşitli rivayetlere dayandırılarak Hicri 1000 (1591-1592) yılında kıyametin kopacağı beklentisi ile birlikte Osmanlı sarayında kıyamet alametleri ve halk inançlarıyla ilgili çeşitli el yazması eserler üretilmiştir (eserlerin bir kısmında cehennem tasvirleri mevcuttur).<sup>24</sup> Özellikle I.Ahmed (1590-1617) devrinde<sup>25</sup> onun fanatik kişiliğinin etkisi ile halk inançları ile ilgili yazma eserlerin üretilmesine yönelik geniş bir ilgi oluşmuştur.<sup>26</sup>*Ahval-i Kıyamet* (Kıyametin Durumları), *Tercüme-i Miftah-ı Cifru'l-Cami* ve *Falname* adlı eserler bunların başında gelmektedir.

*Tercüme-i Miftah-ı Cifru'l-Cami* adlı eser Abdurrahman b.Muhammed b. Ali b. Ahmed el-Bistami (Ö. 854/1454) tarafından *ed-Dürrü'l-Munazzam fi Sırrı'l-İsmi'l-A'zam* adı ile Arapça yazılmış olup *Cifru'l-Cami* olarak ta bilinmektedir. Daha sonra Türkçeye çevrilen bu eserin; III. Mehmed (1595-1603), I.Ahmed (1603-1617) ve I. Mahmud (1730-1754) dönemlerine ait resimli

---

cenneti ziyaret eder. Fakat cennetten çıkmak istemez. Bunun üzerine Allah burada kalmasını kabul eder. Rachel Milstein, *Stories of the Prophets Illustrated Manuscripts of Qisas al-Anbiya*, Mazda Publishers, California, 1999, s. 112.

<sup>23</sup> İdris Peygamber ile ilgili bu öykü sadece bu iki yazmada değil çeşitli *Kıyas-ı Enbiya* yazmalarında da mevcuttur. Bkz. Rachel Milstein, *Stories of the Prophets Illustrated Manuscripts of Qisas al-Anbiya*, Mazda Publishers, California, 1999, s.111-113.

<sup>24</sup> Serpil Bağcı vd., *Ottoman Painting*, Kültür Bakanlığı Yayınları Ankara, 2006, s.196, Bahattin Yaman, "Ahval-i Kıyamet Yazmaları Resimlerinde Kıyamet Sonrası Hayat", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 24, Sayı 2, Aralık 2007, s. 218-219.

<sup>25</sup> Serpil Bağcı - M.Farhad, *Falnama The Book of Omens*, Smithsonian Institution, Washington, 2009, s.75.

<sup>26</sup> Tanındı, a.g.e, s. 13.

üç kopyası mevcuttur (TSMK Bağdat 373, İÜK Nadir Eserler Bölümü TY 6624, CBL No:444).<sup>27</sup> *Cifr* ve *ebced* gibi harflerin sayısal değerleri ile yapılan hesaplamalar ile kıyamet ve alametlerinin ele alındığı bu eserde cehennem, gerçek tasvirinin dışında simgesel anlamda kendisine yer bulmuştur. Bunun başlıca nedeni ise bu yazmanın daha çok kıyamet sonrası yaşamı değil de kıyamet alametlerini ele almasıdır.<sup>28</sup> Kıyamet alametlerinden biri sayılan Deccal ilgili sahnelerde cehennem betimlemelerini görmek mümkündür. Eserin kopyalarında Deccal; yanına aldığı taraftarları ve casusları ile birlikte, tek gözü kör ve eşeği üzerinde, insanları kendisine inandırmaya çalışırken betimlenmiştir. Bu tasvirlerde (*Tercüme-i Miftah-ı Cifru'l-Cami*, TSM, B. 373, vr. 237b, İÜK, TY 6624, vr. 97b, *Ed-Durru'l-Munazzam fi Sırrı'l-İsmi'l-A'zam* CBL, 444vr. 203b.) Deccal'in insanların kendisine inanması için gösterdiği cehennem; genellikle eşeğin ayaklarının altında ya da yanında bir ateş öbeği şeklinde betimlenmiştir (**Resim 4**).<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Bahattin Yaman, Osmanlı Resim Sanatında Kıyamet Alametleri: *Tercüme-i Cifru'l-Cami* ve Tasvirli Nüshaları, *Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, yayınlanmamış doktora tezi, Ankara, 2002, s.65, Banu Mahir, *Osmanlı Minyatür Sanatı*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 65, 101.

<sup>28</sup> Yaman, *a.g.t.*, s.5.

<sup>29</sup> Deccal'in yanında betimlenen cennet ve cehennemim yani ateş ve suyun gerçek olmadığı ve aslında ateşin su, suyun ateş olduğu bilinmektedir.



**Resim 3:** Hz. İdris Cennet ve Cehennemi Ziyareti, *Kıyas-ı Enbiya*, TSM B.249, f. 16b (Rachel Milstein, *Stories of the Prophets Illustrated Manuscripts of Qisas al-Anbiya*,).

Kıyamet alametleri dışında kıyamet ve kıyamet sonrası yaşantıyı ele alan başlıca eser *Ahval-i Kıyamet*'tir. Manzum şeklindeki ilk hali 13. veya 14. yüzyıla tarihlendirilen ve yazarı konusunda görüş ayrılıkları bulunan bu eser,<sup>30</sup> yalın Anadolu Türkçesi ile kaleme alınmıştır. Daha sonra mensur hale getirilen eserin 16. yüzyıl sonu ile 17. yüzyıl başında resimli nüshaları üretilmiştir.<sup>31</sup> Eserin biri 1615, diğeri tarihsiz tasvirli iki nüshası mevcuttur (SK Halid Efendi

<sup>30</sup> Osman Yıldız, *Ahval-i Kıyamet: Giriş, İnceleme, Metin, Dizinler*, Şule Yayınları, İstanbul, 2002, s.4, Cem Dilçin, "XIII. Yüzyıl Metinlerinden Yeni Bir Yapıt: Ahval-i Kıyamet", *Ömer Asım Aksoy Armağanı*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1978, s. 49.

<sup>31</sup> Eserin bu dönemde resimli nüshalarının yapılmasını Zeren Tanındı I.Ahmed'in fanatik kişiliğinin etkisi ile halk inançları ile ilgili yazmaların resimlenmesine bağlamıştır. Bkz. Tanındı, *a.g.e.*, s.13.

139, BSB Ms. Or. Oct. 1596).<sup>32</sup> Süleymaniye'deki eserde 17 ve Berlin'dekinde ise 22 tasvir vardır. Bu iki eserin dışında yaprak şeklinde Philadelphia Free Library'de 4 ve özel bir koleksiyon olan Keir Collection'da 13 tasvir bulunmaktadır.<sup>33</sup> Minyatürlerin yer aldığı eserde cehennem; dört ayaklı (her ayağının arası 500 yıl mesafede), bin başlı (her başında yüz bin zincir, her zincirde yüz bin halka vardır), her başında bin yüz, her yüzünde bin ağız, her ağzında iki yüz dudak (alt ve üst dudak arası 500 yıl mesafe), her ağzın yüz bin diş (her biri Uhud Dağı büyüklüğünde) olan bir canavara benzetilmiştir.<sup>34</sup> Yine eserde cehennemin boyutları, cezaları, kapıları, azapları vb. hakkında detaylı bilgiler yer almaktadır.<sup>35</sup> Cehennemle ilgili oldukça fazla bilgi bulunan bu eserin konu ile ilgili tasvirleri de aynı zenginliği yansıtmaktadır. Cehennem; koyu renkte, içerisinde ateşlerin, akrep, yılan gibi hayvanların, işkence eden zebanilerin olduğu bir yer olarak genel şemaya uygun biçimde ele alınmıştır. Özellikle bu eserde yer alan cehennem sahnelerinin bazılarında *Celib* ve *Belib* adlı canavarlar ile ejderha figürleri ön plana çıkmaktadır. Eserin yazılı metninde 500 yıllık yol mesafesindeki bu canavarlar, aslan suretli erkek (*Celib*) ve kurt suretli dişi (*Belib*) şeklinde tanımlanmıştır. Ayrıca bu iki canavar her gün çiftleşmekte ve bu çiftleşme sonucu *Celib*'in kuyruğunda yılanlar cehenneme dökülmektedir.<sup>36</sup> Bilindiği gibi aslan ve köpek İslam öncesi dönemlerde uğursuz sayılan hayvanlardandır ve bu özellikleri ile bazı hadis kitaplarında yer almıştır.<sup>37</sup> Tasvirlerde *Celib* ve *Belib* canavarları dışında başlı başına aslan ve kurtta? günahkârlara işkence etmektedir (yiyerek ve parçalayarak) (**Resim 5-6-7**). Yine bunların dışında eserdeki tanımlamaya uygun olarak daha çok kedi<sup>38</sup>

<sup>32</sup> Bahattin Yaman, "Ahval-i Kıyamet...", s. 220, Mahir, a.g.e., s.70-71.

<sup>33</sup> Bahattin Yaman, "Ahval-i Kıyamet...", s. 221, Mahir, a.g.e., s.102.

<sup>34</sup> Yıldız, a.g.e, s.177-178, Dilçin, a.g.m., s.49-86.

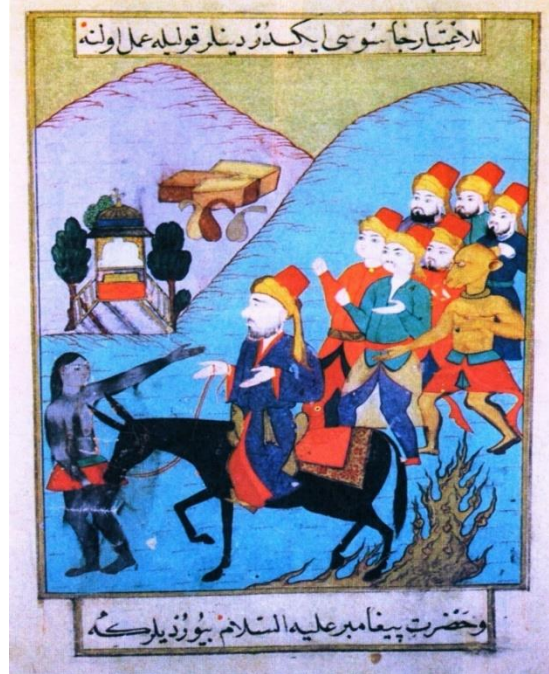
<sup>35</sup> Yıldız, a.g.e, s.187-195.

<sup>36</sup> Yıldız, a.g.e, s.190.

<sup>37</sup> Ali Çelik, *İslamın Kabul veya Reddettiği Halk İnançları*, Beyan Yayınları. İstanbul, 1995, s.151.

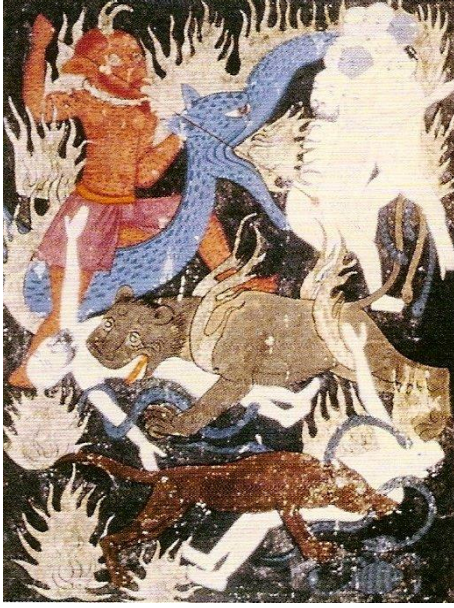
<sup>38</sup> *Ahval-i Kıyamet* yazmasında Malik'in hizmetindeki zebaniler; kapkara tenli, kedi gözlü ve ağız ve burunlarından ateşler çıkaran yaratıklar olarak tasvir edilmiştir (Yıldız, 2002,s.190).

suretine sahip farklı zebaniler de, topuzlarla (ateş ya da demir şeklinde) veya farklı aletlerle işkencelerini yapmaktadırlar.<sup>39</sup>



**Resim 4:** Deccal,  
*Tercüme-i Miftah-ı Cifru'l-  
Cami*, TSM, B. 373, vr.  
237b.(Bahattin Yaman,  
“Türk Minyatür Sanatında  
Cennet”)

<sup>39</sup> XIII. yüzyıla ait yazmada bu işkenceler ve bunları çekenler dokuz ayrı gruba ayrılmıştır. Her grup farklı günahlarından ötürü farklı işkenceler görmektedir.



**Resim 5:** Cehennem, *Ahval-i Kiyamet*,  
SK Hafid Efendi 139.  
(Metin And, *Minyatürlerle Osmanlı-İslam Mitologyası*)



**Resim 6:** Cehennem, *Ahval-i Kiyamet*,  
SK Hafid Efendi 139



**Resim 7:** Cehennem,  
*Ahval-i Kiyamet*, BSB, Or. Oct.  
1596, f.52a (Serpil Bağcı -  
M.Farhad *Falnama The Book of Omens*)



*Ahval-i Kıyamet* yazmalarında cehennem; yukarıda bahsi geçen ve daha çok cehennemi ve burada yer alan işkenceleri anlatan tasvirlerin dışında, iki farklı konu ile de görselleştirilmiştir (BSB Ms. Or. Oct. 1596). Bunlardan biri sırat köprüsü betimlemesi olup; bu tasvirde ortada figürlerin üzerinde yürüdüğü bir yol (sırat köprüsü) ve bunun her iki yanında cennet ile cehennem bulunmaktadır (**Resim 8**). İçerisinde çiçek açmış bahar dalları ile servilerin ve meleklerin olduğu cennetin karşısında, ateş, akrep, yılan ve zebanilerle dolu cehennem vardır. Cehennem içerisindeki zebaniler, kedi veya aslan suretli olup, *Celib* ve *Belib* adlı canavarlar olması kuvvetle muhtemeldir. “Hz. Muhammed’in Cehennemi Ziyareti” olarak isimlendirilen<sup>40</sup> diğer bir betimlemede ise; cehennem ağzından ateşler saçan (günahkârların üzerine) ve zincirleri melekler tarafından tutulan ejderha<sup>41</sup> şeklinde tasvir edilmiştir (**Resim9**). Cehennemin ateşler saçan bir ejderha şeklinde betimlenmesi, eserdeki mahşer gününde melekler tarafından arşın sol yanına getirilen ve bir canavar şeklinde düşünülen cehennem imgesini yansıttığını akla getirmektedir.<sup>42</sup>

Cehennem, başlı başına kıyamet ve sonrası yaşantıyı konu alan eserlerin dışında, *Falname* adlı yazmada da tasvir edilmiştir. Basit olarak yazı ve resim üzerinden gelecek üzerine tahminlerin yapıldığı ve içerisinde peygamberlerin hayatı, burç ve gök cisimleri, tarihi ve efsanevi kişilerin öyküleri, kıyamet ve ahiret yaşantısı gibi konular yer alan eserlere *Falname* ismi verilmiştir.<sup>43</sup> Geleceğin okunması için kullanılan diğer kitapların yanındaresimli olarak üretilen *Falname*’lerden ilki Sultan Şah Tahmasb (1524 – 76) devrinde yapılmıştır (bugün bu eserin sayfaları çeşitli yerlere dağılmış durumdadır ve *Şah Tahmasb Falnamesi* veya *Falname* olarak adlandırılmaktadır.<sup>44</sup> Aynı adlı eser; Osmanlı devrinde 16. yüzyılın son çeyreği ya da 17. yüzyılın başında kopya

---

<sup>40</sup> Metin And, *Minyatürlerle Osmanlı-İslam Mitologyası*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 260.

<sup>41</sup> Eserde yer alan minyatürde iki adet ejderha başı görülmektedir. Fakat bunların iki ayrı veya tek bedene mi sahip olduğu anlaşılmamaktadır.

<sup>42</sup> Yıldız, a.g.e., s.177-178.

<sup>43</sup> Fal kitapları çeşitlilik arz edip, bu kitaplar; Hz. Ali, İmam Caferü’s Sadık ve Şeyh Muhyiddin Arabi gibi dini kişilerle ilişkilendirilerek kutsallık atfedilmiştir.

<sup>44</sup> Zuhâl Akar, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde Bulunan İki Falnâme ve Resimleri, *Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara, 2002, s. 20, 32, 176, Bağcı –Farhad, a.g.e, s.28.

edilmiştir.<sup>45</sup> Bugün bu kopyalardan iki tanesi Topkapı Sarayı'nda (*Topkapı İnan Falnamesi* TSM H. 1702, *I. Ahmed Falnamesi* H.1703) yer almaktadır. Bunlardan biri, 1614-1616 yılları arasında Vezir Kalender Paşa tarafından I.Ahmed için yaptırılmıştır.<sup>46</sup> Eserin 1575-85 veya 1600'de bir kopyası daha yapılmıştır<sup>47</sup> ve bugün *Dresden Falnamesi* olarak anılır (E 445). Safevî ve Osmanlı minyatür üsluplarına sahip bu eserlerden Osmanlı Türkçesi ile yazılan *I. Ahmed Falnamesi* dışında kalanlar, Farsçadır. 1540'larda 17.yüzyılın ilk yarısına kadar süren uzun bir dönemde Safevî ve Osmanlı'nın fal üzerine görsel dünyasını yansıtan eserlerin neredeyse hepsinde cehennem betimlemesi yer almaktadır (*Şah Tahmasb Falnamesi / Falname Özel Koleksiyon, Topkapı İnan Falnamesi* TMS H. 1702 f. 30b - 56b, *I. Ahmed Falnamesi* TMS H. 1703 f. 21b).<sup>48</sup> Bunlardan I. Ahmed için hazırlanan nüshada cehennem; genel algılayışa uygun olarak karanlık, içerisinde ateş, akrep, yılan, zakkum ağacı ve ejderha ve zebanilerin yer aldığı bir yer olarak betimlenmiştir. Tasvirde ortasında cehennem ırmağının hemen yanından yükselen zakkum ağacı kompozisyonun merkezinde oldukça büyük boyutlu betimlenmiştir (**Resim 10**). Cehennemin vazgeçilmez işkence öğelerinden biri olan cehennem ırmağı ve onun hemen yanından yükselen zakkum ağacını tasvir edilmesi bakımından bu örnek dikkat çekicidir. Zebaniler ise diğer figürlere göre daha büyük boyutlu çizilmiş olup, *Ahval-i Kıyamet*'teki kedi suretli zebani anlayışına uygun bir biçimde betimlenmiştir.

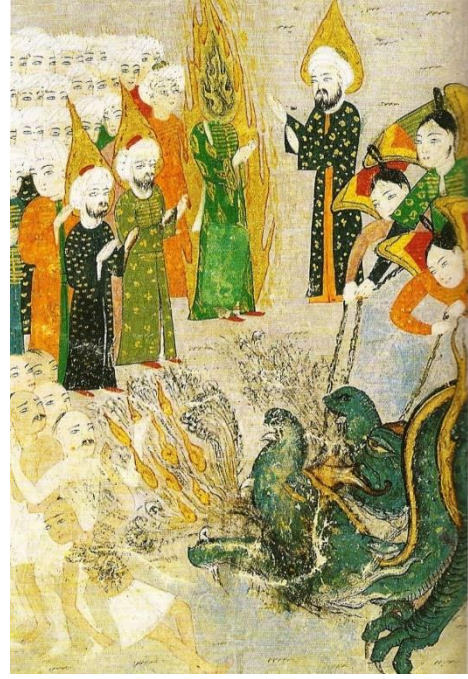
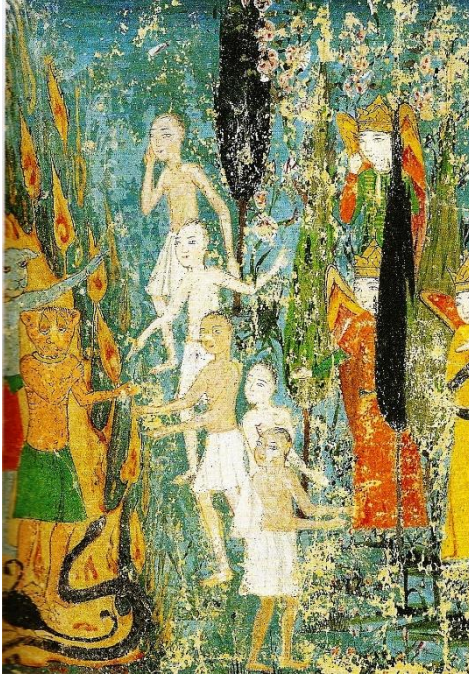
<sup>45</sup> Akar, *a.g.t.*, s.20; Bağcı - Farhad, *a.g.e.*, s.28; Rachel Milstein, *Stories of the Prophets Illustrated Manuscripts of Qisas al-Anbiya*, Mazda Publishers, California, 1999, s.67

<sup>46</sup> Bu eserlerin dışında çeşitli koleksiyon ve müzelere dağılmış halde olan başka *Falname* 'ler de vardır.

<sup>47</sup> Akar, *a.g.t.*, s.20, Milstein, *a.g.e.*, s.7.

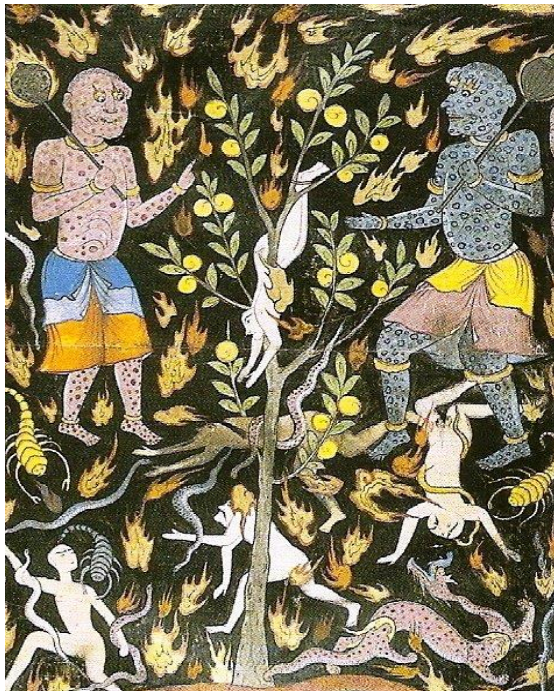
<sup>48</sup> Akar, *a.g.t.*, s.32-43, Milstein, *a.g.e.*, s.84.

Başlangıcından 17. Yüzyıla Kadar İslam Minyatür Sanatında Bazı Cehennem Tasvirlerinin İkonografisi



**Resim 8:**Sırat Köprüsü, *Ahval-Kiyamet*, BSB Ms. Or. Oct. 1596. **Resim 9:** Hz. Muhammed'in Cehennemi Ziyareti, BSB Ms. Or. Oct. 1596.

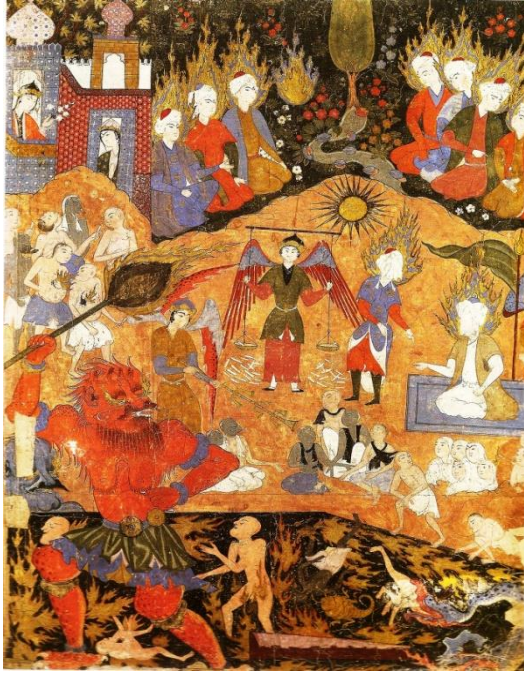
(Metin And, *Minyatürlerle Osmanlı-İslam Mitologyası*)



**Resim 10:** Cehennem, *I.AhmedFalnamesi*, TSM H.1703, f. 21b 1596

(Metin And, *Minyatürlerle Osmanlı-İslam Mitologyası*)

*Falname* yazmalarında cehennem, tek başına tasvir edildiği gibi, “Son Yargı – Mahşer” sahnelerini konu alan betimlemelerde de yer almıştır (*Şah Tahmasb Falnamesi / Falname* 6b, *Dresden Falnamesi* E 445 19b, *Topkapı İnan Falnamesi* TMS H. 1702 f. 16b). Öte dünya ve kıyamet inançlarının bir uzantısı olan “Son Yargı” sahnelerinde cehennem genellikle, cennet ile aynı anda betimlenmiştir. *Dresden Falnamesi*’nde yer alan yargılama sahnesinde görsel bir bütünlük ve dramatik bir kompozisyon verilmiştir. (Resim 11).<sup>49</sup> Yargılanma anı, karanlık, ateşler içerisindeki cehennem ve cehennemde cezalarını çeken günahkarlar ile sakinleri, köşkleri, hurileri, ırmağı ve Tuba ağacının içerisinde yer aldığı cennet (sahnedeki yukarı kısımda) bir arada sunulmuştur. Bu şekilde tasarlanan kompozisyon *Şah Tahmasb Falnamesi / Falname* ile stilistik ve ikonografik bir benzerlik göstermektedir.<sup>50</sup> Cehennem sahnedeki alt kısma yerleştirilmiş; ateşlerle dolu karanlık bir yer şeklinde betimlenmiştir. Bu örnekte dikkat çekici nokta ise elinde alevli topuzuyla ayakta duran Zebanın diğer figürlere göre oldukça büyük boyutlu betimlenmesidir.



**Resim 11:** Son Yargı,  
*Dresden Falnamesi*,  
Sachsischen Landesbibliothek  
(SLUB), E445, f.19b (Serpil  
Bağcı -M.Farhad *Falnama The  
Book of Omens*).

<sup>49</sup> Bağcı - Farhad, *a.g.e.*, s.65.

<sup>50</sup> Bağcı - Farhad, *a.g.e.*, s.65.

**Tablo1: Cehennem İle İlgili Minyatürlerin Yer Aldığı Eserler**

<b>Ahval-i Kıyamet</b>	55a, -	SK Halid Efendi 139
	57b,51b, 31a, 52a, -	BSB Ms. Or. Oct. 1596
	T-5, T-6	FLF, Rare Book Department Lewis Ms. O.
<b>Tercüme-i Miftah-ı Cifru'l-Cami</b>	237b	TSM, B. 373,
	97b	İÜK, TY 6624,
	203b	CBL, 444vr.
<b>Dresden Falnamesi</b>	19b	E 445
<b>ŞahTahmasb Falnamesi / Falname</b>	6b	-
<b>I.Ahmed Falnamesi</b>	21b	TSM H.1703
<b>Topkapı İran Falnamesi</b>	16b, 56b	TSM H.. 1702
<b>Miraçname</b>	f.55,f.53v, f.57,f.55v, f.59,f.57vf. 61,f.59v,f.63,f.6 1v,f.65,f.63vf.6 7v,f.65v	Parisn Biblioteque Nationale Turc.190
<b>Kısas-ı Enbiya</b>	54b	BDK, Ms. 5275
	16b	TSM B.249

### Sonuç

Çok tanrılı dinlerde farklı isim ve anlamlarla kendine yer bulan cehennem inancı; tek tanrılı dinlerde tamamen şekillenmeye başlamış ve günümüzdeki anlamlarını kazanmıştır. Özellikle İslam'da öte dünya yaşantısı ve kıyamet inancına paralel olarak, başta Kur'an olmak üzere hadis kitaplarında önemli bir yere sahip olmuştur. Oldukça detaylı bir biçimde ele alınan cehennem, hem İslam öncesi hem de İslam sonrası inançların izlerini taşıyan ve bunlarla girdiği etkileşim sonucunda zenginleşen bir kavram olmuştur. Bu durum İslam coğrafyasında farklı yüzyıllarda üretilen ve her biri değişik üslupları, ekolleri yansıtan yazma eserlerdeki minyatürlere de yansımıştır. Bu çeşitliliğe rağmen; cehennem tasvirleri temelde Kur'an'a sadık kalınarak betimlenmiştir. Özellikle kıyamet ve sonrası inanç ve peygamberlerin miraç yolculukları başta olmak üzere kaleme alınmış eserlerde, genel bir şema oluşturulmuştur. Bütün bu eserlerde cehennem içerisinde ateşlerin olduğu karanlık bir yer olarak betimlenmiştir. Cehennemdeki işkenceler ise kutsal kitaba ve hadislere sadık kalınarak görselleştirilmiş, aynı zamanda halk söylenceleri ve inançlarını da barındırmıştır. Bunun en güzel örneği ise İslam inancında var olan zebanilerin kedi ve aslan suretinde yapılması ve İslam öncesi dönemlerde lanetle ya da şeytanla ilişkilendirilen<sup>51</sup> yılan, akrep gibi hayvanların cehennem işkenceleri olarak sahnelere eklenmesidir. Bunun dışında cehennem karanlık yapısı ve işkenceleri (gürzlerle dövülmek, ateşlere atılmak, hayvanlar ve zebaniler tarafından bedeninin çeşitli uzuvlarının kesilmesi ya da parçalanması, zakkum ağacının meyveleri vb.) genel bir şema ile tekrarlanmıştır. Fakat bazı örnekler tek olması ve ikonografik ya da sembolik bakımdan farklılık göstermesi nedeniyle önem arz etmektedirler. Bunlardan biri *Ahval-i Kıyamet* yazmasında yer alan ve "Hz. Muhammed'in Cehennemi Ziyareti" olarak adlandırılan tasviridir. Eser içerisindeki genel anlatıma uygun olan bu tasvirin iki açıdan sorunsallaştırılması gerekmektedir. Öncelikle bu tasvirin konusunun ne olduğu ve tasvirde Hz. Muhammed'in arkasında yer alan kalabalık bir topluluk ve bu topluluk içerisindeki (ikisi Hz. Muhammed'in yanında biri ise karşısında) haleli figürlerin kimliğidir. Eğer denildiği gibi tasvir Hz. Muhammed'in cehennemi ziyareti anlatılıyorsa; bunun ne zaman ve niçin gerçekleştiği ve cehennemin neden özellikle ejderha şeklinde verildiğidir. Yine bu minyatürde bahsi geçen konunun *Ahval-i Kıyamet* yazmasındaki cehennemin kıyamet sırasında Allah emri ile melekler aracılığıyla *Arş*'in sol yanına getirilen cehennem figürünün kendisi olup olmadığı detaylı bir araştırma konusu teşkil etmektedir. Her iki konu göz önüne alındığında ve özellikle ejderhanın yılan gibi cehennem

---

<sup>51</sup> Çelik, a.g.e., s. 162-164.

işkencelerinden biri olduğu akla getirilirse ( yılanın ısırarak işkence etmesi ), onun bu özelliğinden başlı başına cehennemin kendisine dönüşmesi dikkat çekmektedir. Bunun dışında ejderha ve cehennem arasında kurulan bu ilişkinin, Hıristiyan inancında yer alan ve görselleştirilen yedi başlı ejderha ve şeytan ile bir bağlantısı veya bir etkileşiminin bir göstergesi olup olmadığı da yine incelenmesi gereken konulardan biridir. Bu sorular minyatür sanatında betimlenen ejderhalar ve bunların batı sanatındakilerle karşılaştırılması üzerine yapılacak detaylı bir araştırma ile ancak aydınlanacaktır. Tasvirler içerisinde önem arz eden diğer bir örnek ise Hz. Muhammed'in miracını konu alan bir betimleme de yer alan ve hayvan başlı meyveleri ile betimlenen zakkum ağacıdır. Bilindiği gibi Ku'an'da bu meyveler şeytan başına benzetilmiştir. Şeytan başı olarak betimlemede neden aslan, ejderha, köpek? gibi hayvan ya da yaratıkların seçildiği ve bunların döneminin şeytan algısını yansıtıp yansıtmadığı etraflıca araştırılması gerekmektedir.

Bütün bu bilgiler ve görsel malzemeler ışığında cehennemin İslam minyatür sanatında kendine yer bulduğu ve hatta bir dönem kıyamet beklentisi ile oldukça fazla betimlendiği anlaşılmaktadır. İlk önceleri peygamberlerin yaşantısı ve ilahi yolculuklarını konu alan eserlerde genel anlatıma uygun bir biçimde karşımıza çıkan cehennem tasvirleri, zamanla konuların çeşitlenmesi ile zenginleşmiştir. Özellikle göksel yolculuklar, ahiret yaşantısı ve kıyamet alametleri konularına ek olarak mahşer günü yapılacak son yargıyı konu alan tasvirlerde de kendine yer bulmuştur. Göksel yolculuk, kıyamet ve ahiret yaşantısı ile ilgili minyatürlerde cehennem işkenceleri, günahkarları ve zebanileri ile birlikte, hem Kur'an'a hem de hadislerle ve içerisinde yer aldığı yazma eserlerdeki cehennem anlatısına uygun bir biçimde detaylı betimlenmiştir. Karanlık, ateşlerle ve hayvan ya da yaratıklarla (yılan, akrep, aslan, ejdeha...vb.) dolu bir mekan olarak tasarlanan cehennem bu genel kompozisyonların dışında farklı biçimlerde de karşımıza çıkmaktadır. Cehennemin; Deccal ve onun yanında yer alan ateş öbeği ya da mahşer günü ziyaret edilen veya arşın yanına getirilen bir yaratık şeklinde tasarlandığı tasvirleri de mevcuttur.

### KAYNAKÇA

AND, Metin: *Minyatürlerle Osmanlı-İslam Mitologyası*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.

AKAR, Zuhâl: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde Bulunan İki Falnâme ve Resimleri, *Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2002.

ATASOY, Nurhan, Filiz Çağman: *Turkish Miniature Painting*, İstanbul, 1974.

BAGCI, Serpil, M.Farhad : *Falnama The Book of Omens*, Smithsonian Institution, Wahington, 2009.

BAGCI, Serpil, vd.: *Ottoman Painting*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2006.

ERGÜN, Cemal Kuran'ın Cennet ve Cehennem Anlayışlarının Diğer Dinlerle Karşılaştırılması, *Kahramanmaraş Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş, 2006.

ÇAĞMAN, Filiz; Zeren Tanındı: *Topkapı Saray Museum Islamic Miniature Painting*, Ali Rıza Başkan Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul, 1979.

ÇELİK, Ali: *İslamın Kabul veya Reddettiği Halk İnançları*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1995.

DİLÇİN, Cem: "XIII. Yüzyıl Metinlerinden Yeni Bir Yapıt: Ahval-i Kıyamet", *Ömer Asım Aksoy Armağanı*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1978, s. 49-86.

ESİN, Emel: *Turkish Miniature Painting*, Tokyo, 1960.

İBN EBİ'D-DÜNYÂ: *Hadislerde: Cehennem*, Çev. Yusuf Özbek, Ocak Yayınları, İstanbul, 2006.

İNAL, Güner: *Türk Minyatür Sanatı (Başlangıcından Osmanlılara Kadar)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1995.

MAHİR, Banu: *Osmanlı Minyatür Sanatı*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2004.

MILSTEIN, Rachel: *Miniature Painting in Ottoman Baghdad*, Mazda Publishers, California, 1990.

-----: *Stories of the Prophets Illustrated Manuscripts of Qisas al-Anbiya*, Mazda Publishers, California, 1999.



RUSTOMJI, Nerina: *The Garden and The Fire Heaven and Hell in Islamic Culture*, Columbia University Press, New York 2009.

SALİH, Subhi: “*Ayet ve Hadislerle Cennet / Cehennem*” Ölümünden Sonra Diriliş, Ter. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1987.

SEGUY, Marie-Rose: *The Miraculous Journey of Mahomet Miraj Nameh*,

George Braziller, New York, 1977.

SEZER, Sennur: *Osmanlı'da Fal ve Falnameler*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1998.

TANINDI, Zeren: *Siyer-i Nebi İslam Tasvir Sanatında Hz. Muhammed'in Hayatı*, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1984.

YAMAN, Bahattin: Osmanlı Resim Sanatında Kıyamet Alametleri: *Tercüme-i Cifru'l- Câmi ve Tasvirli Nüshaları*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2002.

-----: “Ahval-i Kıyamet Yazmaları Resimlerinde Kıyamet Sonrası Hayat”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 24, Sayı 2, 2007, s. 217- 234.

-----: “Türk Minyatür Sanatında Cennet”, *Belleten*, Cilt: LXXII, Sayı: 263, 2008, s. 141-154.

YAMAN, Bahattin, M. Dikmen: "Metin Ve Resim Bakımından Mi'racnâme (Paris Bibliotheque Nationale, Turc 190) Ve İlâhî Komedyadaki Benzerlik Üzerine Bir Karşılaştırma", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 16, 2006, s. 147-168

YAZICIOĞLU Muhammed: *Muhammediye*, Haz. Abdülkadir Ayçiçek, Kitabevi, İstanbul, 2005.

YILDIZ, Osman *Ahval-i Kıyamet: Giriş, İnceleme, Metin, Dizinler*, Şule Yayınları, İstanbul, 2002.



**İMİLÎ NASRULLAH'IN KISA HİKÂyecİLİĞİ\***  
*Narrative Stile of İmîlî Nasrullah*

**Nevin KARABELA\*\***  
**Gül ŞEN\*\*\***

**Özet**

Lübnan Edebiyatı kısa hikâye alanında zengin bir kadroya sahiptir. Lübnanlı bir yazar olan İmîlî Nasrullah kısa hikâyelerinde göç, kadın, savaş ve özgürlük temalarına yoğunlaşmış ve hikâyeyi oluşturan unsurlara özellikle dikkat etmiştir. Hikâyelerinde olay örgüsü, zaman, mekân, şahıs kadrosu, bakış açısı ve anlatım tekniği, dil ve üslûp özellikleri gibi unsurları titizlikle kullanmıştır. Bu çalışmada İmîlî Nasrullah'ın kısa hikâyeciliği ele alınmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kısa hikâye, İmîlî Nasrullah, Lübnan.

**Summary**

Lebanon Literaturte has a rich staff in the short story. As a Lebanese writer İmîlî Nasrullah focuse on the themes of migration, women, war and freedom in her short stories. She paid particular attention to the elements that are make the story short stories. In her stories, plot, time, space, party staff, point of view and narrative technique, has been carefully considered elements such as language and style. In this study, we focused on narrative stile of İmîlî Nasrullah.

---

\* Bu makale S.D.Ü. BAP tarafından 3170-YL-12 numaralı proje ile desteklenerekSDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsünde tamamlanan 'İMİLÎ NASRULLAH ve KISA HİKÂYELERİ, Isparta, 2013' başlıklı yüksek lisans tezinden faydalanarak hazırlanmıştır.

\*\* Prof.Dr., SDÜ, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

\*\*\* Bilim Uzmanı, Lise Öğretmeni.

**Keywords:** Short story, İmîlî Nasrullah, Lebanon.

### Giriş

İmîlî Nasrullah 6 Temmuz 1931 yılında Güney Lübnan'ın Hasbaya bölgesinde yer alan Kevkeba köyünde doğmuştur. Altı çocuklu Hristiyan bir ailenin ilk kız evladı olan İmîlî Nasrullah ilkokul üçüncü sınıfa kadar annesinin köyü Kefir'de okumuştur. Köylerindeki eğitim imkânsızlıklarından dolayı ilkokulu üç defa tekrar etmek zorunda kalmıştır. Dayısı Tevfik Ebu Nasr'ın yardım ile Şuveyfât Ulusal Kolejinde dört yıl eğitim görmüştür.<sup>1</sup>

Okumaya ve özellikle de yazmaya büyük bir merakı olan Nasrullah'ın kolej yıllarında yazılarını hocaları beğenmiş ve 1949-1950 yıllarında çıkan Beyrut'un yerel bir gazetesi olan *Telgraf*'da yayınlamıştır. 1955 yılında Beyrut Üniversitesinde eğitim görmeye başlamış ve 1958 yılında bu üniversitenin Arap Dili ve Edebiyatı bölümünden mezun olmuştur. Üniversite ve sonrası yıllarında Beyrut'ta *Kadının Sesi* ve *Siyad* gibi dergilerde hikâyelerini yayınlamıştır. *Feyruz* Kadın Dergisinde *Başarılı Kadınlar* başlığı altında her ay dünya veya Lübnan tarihinde yer alan önemli kişiler ile yaptığı röportajları yayınlamıştır.

Bir müddet öğretmenlik yapan yazar 1957 yılında bu mesleği bırakmış ve gazeteciliğe devam etmiştir. Ancak evliliği sebebiyle görevine düzenli olarak devam edemeyip 1970 yılından itibaren mesleğini yazar olarak devam ettirmiştir.<sup>2</sup> Kendisini edebiyat alanında geliştirerek *el-Müstakbel* ve *Feyruz* gibi dergi ve gazetelerde çeşitli hikâyeler yayınlamıştır. Savaş, göç, Arap toplumunda kadın, aşk ve özgürlük gibi konular üzerinde çalışmalar yapmış ve kısa hikâye, roman, otobiyografi ve şiir kitapları yayınlamıştır. Ayrıca çeşitli üniversitelerde dersler vermiştir.<sup>3</sup> Lübnan edebiyatına kısa hikâye başta olmak üzere birçok alanda eser kazandıran yazar bugün Beyrut'ta yaşamını sürdürmektedir.

### I.İmîlî Nasrullah'ın Kısa Hikâyeciliği

İmîlî Nasrullah edebiyata küçük yaşlarda ilgi duymuş ve bu alanda kendini geliştirmiştir. Nasrullah, içinde yetişmiş olduğu sosyal çevre ve aile yapısının etkileri altında şekillenen gençlik ve yetişkinlik dönemleri hakkındaki gözlemlerini, yaşantılarını aktarmak istemiştir. Yazma yeteneğini geliştirmiş,

<sup>1</sup> Cuhâ, Michel, (2008), *el-Kıssatu'l-kasîra fî Lübnân- Siyer ve Nusûs*. Beyrut, s. 335.

<sup>2</sup> A'îd, Mansûr, (1995), *Kadayâ İnsâniyye fî rivâyâti İmîlî Nasrullah*, Beyrut, s. 6.

<sup>3</sup> A'îd, a.g.e., s. 6.

## İmîlî Nasrullah'ın Kısa Hikâyeciliği

hikâye ve denemelerini çeşitli gazete ve dergilerde yayınlama imkânı bulmuştur. Özellikle kolej ve üniversite yıllarında yayınlanan hikâyeleri ise onun edebiyat camiasına girmesini sağlamıştır.<sup>4</sup>

İmîlî Nasrullah'ın gazete ve dergilerde makalelerinin yayınlanmaya başladığından itibaren aklına takılan bir soru vardır: 'Ben insanların duygularını aktarıyorum, ama benim duygularımı onlara kim aktaracak?' ve bu soruya yanıt olarak 1962 yılında ilk romanı '*Eylül Kuşları*'nı yayınlamıştır.<sup>5</sup>

'*Eylül Kuşları*' romanının ardından kadınların özgürlüğü temalarına yer verdiği '*Zakkum Ağacı*' (1968) ve '*Rehine*' (1974) romanlarını yazmıştır. Ancak '*Rehine*' romanı kadının özgürlüğü ve günümüz Arap toplumundaki konumu konularını içermesi sebebiyle bazı Arap ülkelerinde tartışmalara sebep olmuş ve yasaklanmıştır.<sup>6</sup>

1975 yılında Lübnan'da yaşanan savaş, Nasrullah'ın yazı çalışmalarını kısıtlamış, ailesi ve çocuklarına daha fazla zaman ayırmasını gerektirmiştir. Bu süreçte kendi çocuklarına okumak için hikâyeler yazmaya başlamıştır. Ancak daha sonra Lübnan edebiyatında bu tür eserlere ihtiyaç olduğunu fark etmiş ve çocuk hikâyeleri yazmaya yoğunlaşmıştır.<sup>7</sup> Savaş esnasında yazmaya başladığı çocuk hikâyeleri, onun kısa hikâye yazma sürecine geçiş evresi olmuştur.

Modern Lübnan Edebiyatı hikâyeciliğinin önemli isimlerinden olan İmîlî Nasrullah'ın kısa hikâye koleksiyonları sırasıyla şunlardır:

el-Yenbû' / *Pınar* (1978)

el-Mer'etu fi 17 Kıssa / *17 Kısa Hikâyede Kadın* (1983)

et-Tahûnetu'd-Dâia / *Kayıp Değirmen* (1984)

Hubzuna'l-Yevmî / *Günlük Ekmeğimiz* (1990)

Mahattatu'r-Rahîl / *Yolcu İstasyonları* (1996)

el-Leyâlî'l-Ğaceriyye / *Çingene Geceler* (1998)

<sup>4</sup> Nasrullah, İmîlî, (2000), *fi'l-Bâl*, Muessesetu Nevfel, Beyrut, s. 140-141.

<sup>5</sup> Mansur Teriz' <http://www.lebarmy.gov.lb/article.asp?ln=ar&id=11259>. (06.01.2012).

<sup>6</sup> <http://staff.aub.edu.lb/~webbuln/v6n2/09.html>. (08.09.2011)

<sup>7</sup> Böhürler, Ayşe – Eker, Aslıhan, (2008), *Müslüman Ülkelerde Kadın Duvarların Arkasında*, Timaş Yayınevi, İstanbul, s. 207.

Evrâk Mensiyye / *Unutulmuş Kâğıtlar* (2001)

Esved ve Ebyad / *Siyah ve Beyaz* (2001)

Riyâh Cenûbiyye / *Güney Rüzgârları*(2005)

Nasrullah 1991 yılından sonra '*Feyruz*' kadın dergisinde birçok hikâye yayınladı. Bu hikâyelerin büyük bir çoğunluğunu 1996 yılında yayınladığı 'Yolcu İstasyonları' koleksiyonunda bir araya getirmiştir. İmîlî Nasrullah '*Feyruz Dergisi - Seçkin Edebiyat Çalışmaları Ödülü*', Arap Kültür Birliği (Avustralya) '*Halil Cibran Ödülü*' ve 2010 yılında Lübnan Amerikan Üniversitesi tarafından verilen '*Mezunlar Teşvik Ödülü*' almıştır.<sup>8</sup>

İmîlî Nasrullah Lübnan'ı ve Lübnan insanını gerçekçi bir anlayışla nakleden yazarlardandır. Üniversite ve gazetecilik yıllarında gerçekleştirdiği okumaları ve araştırmalarının kaynağını teşkil ettiği birikimine kendi yaşadığı tecrübe ve özgün eleştirilerini de ekleyerek bunları eserlerinde kayıt altına almıştır. Lübnan'ın zengin kültürünü hikâyelerinde başarılı bir biçimde yansıtmıştır. Hikâyelerinde yer alan konuların ağırlıklı olarak kadın, kadının özgürlüğü, göç, savaş, kahramanların yaşam mücadeleleri, mutlulukları, mutsuzlukları, ayrılıkları, hasretleri, aşk ve aile ilişkileri, yaşama olgusu, ölüm ve yalnızlık etrafında şekillendiği görülmektedir. Yazar kısa hikâyelerinde hayata bakış açısını, yaşam felsefesini, düşünce dünyasını ve hangi konuların ilgi alanına girdiğini göstermektedir.

Nasrullah'ın kısa hikâyeleri incelendiğinde yazarın anlatımlarının, çocukluğunu geçirdiği köyü Kefir ve Beyrut'a, gerçekleştirmiş olduğu şehirler ve ülkeler arası seyahatlere ve bunlara ek olarak yaşadığı içsel yolculuklarına dayanan bir serüven şeklinde olduğu görülmektedir. Nasrullah öğretmen, gazeteci ve yazar gibi kimlikleri kişiliğinde birleştirmiş ve hikâyelerinde toplumsal sorunlara özellikle de geleneksel toplumlarda kadın ve kadının yeri ile ilgili sorunlara yer vermiştir.

Yazar kısa hikâyelerinde kadının toplumsal yaşamdaki konumu hakkında da dikkat çekici unsurları bünyesinde bulundurmuş, insanı ve insanın iç dünyasını, yaşadığı olaylar ile ilgili düşüncelerini tüm incelikleriyle bir kadın gözüyle yansıtmıştır.

---

<sup>8</sup> Necat Fahri Mursî  
<http://www.ofouq.com/today/modules.php?name=News&file=article&sid=1878>,  
(10.03.2011)

İmîlî Nasrullah hikâyecilik anlayışını şu cümlelerle dile getirmektedir:

“Hikâye yazmaya başladığımdan beri hikâye sınırları içinde kalmaya çalıştım. Lübnan'da ya da dışarıdaki hikâye dünyasına hâkimim ve de hiçbir akımın beni köklerimden ayırmasına, sürükleyip götürmesine izin vermem. Hikâyelerimin kökeni bana cömert olan ve beni besleyen toprağımdır. Hikâyelerim toprağımanın boyasıyla renklenmiş, toprağımanın insanının dilinden etkilenmiş, onlarla duygulanmış, onları eleştirmiştir. Hikâyelerim onlardan ayrılmamış, onların hayatlarına sızmıştır.”<sup>9</sup>

Nasrullah'ın çalışmaları insanın kadını, erkeği, genci, yaşlısı ve çocuğıyla tüm dünyasını kapsamaktadır. Hikâyelerinde bu insanların çektiği psikolojik problemler, sevinçler, yaşanan sıkıntılı savaş yılları, yalnızlık, göç, gurbet, aşk ve kısacası insanın yaşamındaki her kesit, her olay yer almaktadır. Yazar özellikle yaşadığı konuları kaleme almasını şöyle açıklar:

“Yazdığım zaman yaşadığımız hayatı tasvir ediyorum. Yaşadığım hayatı ve başkalarının yaşadığı hayatı yazmaya izin veriyorum kendime. Çünkü yazar şahısların hayatına kendi hayatından katar. Hayattan örnekler veriyorum yazdığımında.”<sup>10</sup>

Yazarın bu ifadelerinden yola çıkarak kısa hikâye koleksiyonlarını incelediğimizde çoğu kısa hikâyelerinde bizzat anlatıcı kahraman olarak yaşadıklarını okuyucusuna aktardığını görmekteyiz:

*‘Bu hikâyenin tarihi 1985 yılı 21 Kasım’dır. Bunu sığınakta yazdım.’*<sup>11</sup>

Baharın Dayanağı hikâyesinde de *‘Ayaklarımın toprağına basması için hala daha burada yeryüzünde olduğum için yazıyorum. Başka bir gezegene geçmiyorum. Gördüğümü, gerçeğı yazıyorum. Hayali değil.’*<sup>12</sup> ifadeleriyle yaşadıklarından esinlenerek yazdığını açıklar.

Savaşların kahramanlardan ziyade daha çok kurbanlar yarattığına inanan yazar<sup>13</sup> Lübnan iç savaşı ve İsrail saldırılarının gerçekleştiği dönemde Beyrut'ta

---

<sup>9</sup> A'id, a.g.e., s.10.

<sup>10</sup> A'id, a.g.e., s.160.

<sup>11</sup> Nasrullah, İmîlî, (2005), *Mahattatu'r-Rahîl*, Muessesetu Nevfel, Beyrut, s.300.

<sup>12</sup> Nasrullah, *Mahattatu'r-Rahîl*, s. 38.

<sup>13</sup> Böhürler-Eker, a.g.e., s. 208-209.

kalmayı tercih etmiştir. Ülkesinde kalıp savaşa tanık olmuş ve halkın yaşadığı tüm zorlukları, tankların evleri nasıl yıktığını, Lübnanlıların ülkelerinden kaçmak zorunda kalışlarını, sürgün bir hayata nasıl zorlandıklarını ve Beyrutlu kadınların İsrail işgalinde nasıl hayatta kaldıklarını tasvir etmiştir.<sup>14</sup>

Savaşa ve savaşın vahşetine dair hikâyelerine *Günlük Ekmeğimiz ve Kayıp Değirmen* koleksiyonlarında daha fazla yer vermiştir. Kurşun Öykü Yazıyor, Geçit, Bu Çılgılık Karanlıktan hikâyelerinde savaşın acı sahnelerini adeta resmetmiştir:

*'Bu hikâyeyi bombaların ve işgalci kurşunlarının üzerimize geldiği sırada, bütün vurulma ihtimallerinin olduğu evimizden geçen sığınaktaki insanların kalp atışlarını kaydetmek için yazdım...'*<sup>15</sup>

*'Bombalar Temmuz'da çakan şimşeklerin gürültüsü gibi kulaklarımızın zarını patlatırcasına düşüyordu. Çılgın bir senfoni gibiydi... Yollarda ne insan ne de hayvan vardı. Sokak köpekleri bile yolları terk etmişti.'*<sup>16</sup>

## II. İmîlî Nasrullah'ın Kısa Hikâyelerinde Tema

Kadın ve göç Nasrullah'ın kısa hikâyelerinde en çok yer verdiği iki temadır. Bu temalara yoğunlaşmasında bizzat kendisinin ve ailesinin maruz kaldığı durumlar etkili olmuştur. Erkek ve kız kardeşlerinin hepsi Lübnan'ı terk etmiş ve Kanada'ya göç etmiştir. Göç, onun yaşadığı en acı gerçeklerden biridir.<sup>17</sup> Yazarın Lübnan kadınının savaş ve göç zamanlarında yaşadıkları sorunları en gerçekçi haliyle hikâyelerine aktarması onun bu konuda ne denli duyarlı olduğunun göstergesidir. Zeytin Ormanı, Gizli Kökler, Yardımcı hikâyelerinde göç temasını işlemiştir. Denizin Derinliklerinden hikâyesinde yurt dışına kaçmak zorunda kalan ve İsveç sahillinde ölü bulunan iki Lübnanlı genci anlatmaktadır. Lübnan savaşı sonrası dönemde halkın nasıl sıkıntılar çektiğini dile getirmektedir. Annelerinin *'Kaçın yavrularım! İki kardeşinizi kaybettim bari siz ikiniz kaçın! Uzaklara gidin! Kaçın ve hayatta kalın!'*<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Shehadeh, Lamia Rustom, (1999), *Women and War in Lebanon*, University Press of Florida, Florida, s. 115.

<sup>15</sup> Nasrullah, *Mahattatu'r-Rahil*, s. 300.

<sup>16</sup> Nasrullah, İmîlî, (2011), *et-Tahûnetu'd-Dâia*, Muessesetu Nevfel, Beyrut, s. 77.

<sup>17</sup> Foerch, Christina, "A Writer Who Has Seen The World, But Prefers Her Village", The Daily Star, <http://www.womenfreedomforum.org/news-en/othernews/emilynasrallah.htm>. (31.12.2009).

<sup>18</sup> Nasrullah, *et-Tahûnetu'd-Dâia*, s. 36.



nidaları yurtlarından kaçmak, ailelerini geride bırakmak zorunda kalanların acılarını yansıtmaktadır.

İmîlî Nasrullah, “Hikâyelerinde savaş öncesi mutlu kareler ile savaş sonrası yaşamdan kareleri yan yana koyarak iki durum arasındaki zıtlıkları ve dramatik etkileri okuyucusuna yansıtmıştır. Geçmiş ve bugün, umut ve hayal kırıklığı, yaşam ve ölüm, insanlığa yaraşan ve insanlık dışı davranışlar, savaş ve barış neredeyse koleksiyonlarındaki her hikâyede eşleştirilmiştir.”<sup>19</sup> Genel itibarıyla onun hikâyelerinde kahramanlar mutlu bir hayat yaşamaz. Savaş, gurbet, aşk ya da geleneklerin baskısı kahramanların hayatlarında mutsuzluğu ön plana çıkarmıştır. Ancak mutsuzluk, acı ve şiddet durumları hikâyelerin hepsi için geçerli değildir, koleksiyonlarında mutluluk ve umut temalı hikâyeleri de yok değildir. Hatta okuyucuda tebessüm uyandıran hikâyeleri az da olsa vardır.

Hikâyelerinde insanı ve insanın iç dünyasını, yaşadığı olaylar ile ilgili düşüncelerini tüm incelikleriyle bir kadın duyarlılığıyla yansıtmıştır. Hikâyelerinde bireyi ön plana çıkaran İmîlî Nasrullah, özellikle kadın kahramanlara önemli bir yer ayırarak farklı sosyal sınıflardan kadınların yaşadıkları hayatın çeşitli görünümünü okuyucuya sergilercesine sırayla birer fotoğraf karesi şeklinde sunması, hikâyelerinin edebi bakımdan incelenmesinin yanı sıra sosyolojik olarak da çözümlenmesine imkân sağlamaktadır.

Nasrullah kendi toplumunu anlattığı halktan insanları konu edindiği kısa hikâyelerinde içinde bulunduğu toplumu eleştirmekten geri durmamıştır. Bu eleştirileri zaman zaman doğrudan ifade ederken, zaman zaman da hikâyenin dramatik anlatımı içinde daha dolaylı olarak aktarmıştır. Hayatının önemli bir bölümünü halktan insanların içinde geçiren ve onları çok iyi tanıyan yazar, okumaları sayesinde entelektüel bir birikim kazanmış, bu da onun halkına karşı eleştirel bir tavır sergilemesine sebep olmuştur.

Örneğin kendi halkını başka bir ülkenin havaalanında gözlemlemesini anlattığı Göç Eden Lübnanlı hikâyesinde “*Ve ben bu süreç içerisinde sorguluyorum: Neden Lübnanlı ve Arap çocuk hayatına ağlayarak başlıyor? Ve neden annelerin kucağındaki yabancı çocuklar ağlamıyor? Bu kalıtsal bir şey mi? Yoksa annelerin tedbirsizliklerinden mi?*”<sup>20</sup> şeklinde bir eleştiride bulunmaktadır.

---

<sup>19</sup> Suyoufie, Fadia, (2006), *Mnemonic Modes In Emily Nasrallah's A House Not Her Own*, Journal of Arabic Literature, Sayı XXXVI, 3., s. 431.

<sup>20</sup> Nasrullah, İmîlî, (2005), *Riyâh Cenûbiyye*, Muessesetu Nevfel, Beyrut, s. 75.

Nasrullah'ın kısa hikâyelerinde özgürlük kavramı çoğu kadın kahramanlarının uğruna mücadele verdiği bir temadır. Gazetecilik hatıralarında 'toplumumuzda genç kızların gözlerini dünyaya açtıklarından beri karşılaştıkları, kadınlara yönelik baskı ve engellemelere'<sup>21</sup> işaret etmesi ve eserlerinde kadınların toplumda erkekler ile eşit olduğunu vurgulaması onun feminist bir yazar olarak tanınmasına sebebiyet vermiştir. Ancak kendisinin de ifade ettiği gibi O feminist bir yazar değil; toplumda kadının kendi iradesini kullanması gerektiğini düşünen bir anne, eş, yazar ve öğretmendir.<sup>22</sup>

*17 Hikâyede Kadın* koleksiyonunda yoğun olmak üzere Ayna, Paris Gecesi, Dinozor ve Beyrut'a Giden hikâyelerinde kadınların kendi iradelerini kullanamamaları, yalnızlık psikolojisi, rutin ve geleneksel hayata teslimiyet gibi konuların ele alındığı görülmektedir.

İmîlî Nasrullah göç, savaş ve mücadeleci kadın temalı hikâyelerinin yanı sıra tüm koleksiyonlarında mutlaka aşk temasına da değinmiştir. O, bir kadın duygusallığında aşkın tüm boyutlarını ele almıştır. Koleksiyonlarında sevgiliye olan özlem, sevgililerin kavuşamaması, unutulmaz ve sürpriz aşklar yer almıştır. Zambaklar Aşkını Arıyor, Kıtık, Ses ve Yankı, İki Rüyanın Buluşması ve Onun Gözlerinden hikâyelerinde aşkın çeşitli yönlerini konu edinmiştir.

Yazar hikâyelerinde yer verdiği hayal dünyası, anıları, efsaneler ile yansıttığı fantastik ve düşsel yönü ile de Lübnan hikâyeciliğinde ön plana çıkmaktadır. Nasrullah'ın bu yönü ile ilgili olarak Mansur A'id şu cümleleri söyler: "Çalışmalarında şahıslar olayları günlük hayatta geçiyormuş gibi yaşarlar. Onun romanları ve hikâyelerinin büyük çoğunluğu gerçek hayattan kareler barındırır. Olaylar günlük hayatla, Lübnan toplumunun günlük yaşamıyla bağlantılıdır. Ancak bazı kurgusal, fantastik, efsanevi hikâyelerinde de günlük hayatın akışına karışan durumlar vardır. Hikâyelerinde okuyucunun hayal dünyasını genişletici anlatımlarda da bulunmaktadır."<sup>23</sup>

Örneğin *Günlük Ekmeğimiz* ve *Çingene Geceler* koleksiyonlarında yer verdiği Andromeda, Kar Çiçeği, Özün Varisleri ve Atlantis Kızı gibi kısa hikâyelerinde Yunan Mitolojisinde yer alan efsanelerden faydalanmıştır.

<sup>21</sup> Cum'a, Zeyneb Abdullah, (2005), *Sûratu'l-Mer'eti fir-Rivâyeti Kırâatun Cedîdetun fi Rivâyâti İmîlî Nasrullah*, Dâr'ul Arabiyyeti li'l-ulûm, Beyrut, s. 31.

<sup>22</sup> Böhürler-Eker, a.g.e., s. 207-208.

<sup>23</sup> A'id, a.g.e., s. 54.

### III. İmîlî Nasrullah'ın Kısa Hikâyelerinde Kahramanlar

Yazarın hikâyelerinde zengin bir şahıs kadrosu ile karşılaşmaktayız. Köylü, kentli, cahil, aydın, zengin, fakir vb. tipleri sık sık görebilmekteyiz. İmîlî Nasrullah'ın olayların köyde geçtiği, kırsal kesimin mekân olarak kullanıldığı hikâyelerinde bu yörelere ait sosyal statü bakımından düşük karakterler yer alabilirken köyden bir şekilde ayrılmış, şehirde yaşamını devam ettirmiş karakterlerde eğitim durumunun yükseldiği görülmektedir. Belli bir düşünce yapısına sahip aydın karakterlerin yanı sıra içe dönük, sessiz ve başkaldıran, mücadele eden karakterler de yer almaktadır. Özellikle hikâyelerin çoğunluğunu oluşturan kadın karakterlerde içe dönüklük, yazarın tabiriyle ipek kozasının içine çekilmişlik göze çarparken bunun yanında mücadelecî kadın karakterler de bulunmaktadır.

Ses ve Yankı, Gizli Kökler, Kelebek, Hayat Yeniden, Biz İyiyiz, Gerçek Hikâye, Beyrut'a Giden ve Video Gelini gibi hikâyelerinde mücadelecî kadın karakterler yer alırken Rozina, Kıtık, Paris Gecesi, Sabah Yıldızı gibi hikâyelerinde ise içe dönük- pasif olarak nitelendirilebilecek kadın kahramanlar yer almaktadır.

Nasrullah kısa hikâyelerinde; Lübnan geleneksel aile yapısında gerçekleşmeye başlayan bazı rol değişimlerini ve bu değişim sürecini yansıtmaktadır. Eğitim alma özgürlüğünün kendisinin de hakkı olduğunu düşünen karakterler ve bu karakterlerin mücadeleleri kimi zaman bir genç kız kimi zaman da bir anne hassasiyetinde okuyucuya aktarılmıştır.

Nasrullah, eserlerinde neredeyse tüm hikâyelerinde, Lübnan kadınının toplumun geri planında kalmış olduğuna ilişkin düşüncelerini okuyucuya hissettiren bir yaklaşım sergiler. Hikâyelerindeki 'Pasif Kadınlar' olarak nitelendirebileceğimiz geleceklere ve kaderleri genellikle babaları ya da eşlerinin elinde olan, özgürlük ve eğitim alanları kısıtlı olan karakterlerdir. Nasrullah özellikle kadının özgürlüğünün kısıtlandığı, hatta onun adına kararları aile bireylerinin aldığı hikâyelerinde toplumun kadına biçtiği bu rolü ve kadının da bu rolü kabul edişini eleştirmektedir.

Hikâyelerinde istemedikleri kişiler ile evlendirilen mutsuz kadınlar, eğitim özgürlükleri kısıtlanan ya da ellerinden alınan genç kızları konu edinirken bunların müsebbibi baba, erkek kardeş ya da eşler olmasına rağmen Nasrullah kadın kahramanlarına yoğunlaşmakta ve onların duygu dünyalarına ağırlık vermektedir. Eleştiri oklarını kadınlara yöneltmekte, mücadelecî ruhlara sahip olmayışlarını irdelemektedir. Annelerin Kaderi, Sabah Yıldızı, Kadınların Mevsimi, E-mail, Hayat Yeniden, Masumiyet Belgesigibi birçok hikâyesinde bu eleştirilerini görmekteyiz.

Sabah Yıldızı hikâyesinde on beş yaşında genç bir kız olan Hizma ailesinin karar verdiği bir genç ile evlendirilir. Psikolojik Durum hikâyesinde ise

eğitimine devam etmesine engel olan babasından sonra da işkolik ve onunla ilgilenmeyen eşinden şikâyetçi bir karakter yer almaktadır.

İmîlî Nasrullah hikâyelerinde erkek karakterlere başkahraman olarak pek fazla yer vermemektedir. Kadın kahramanlar kısa hikâyelerin neredeyse hepsinde ana karakterdir. Nasrullah'ın hikâyelerinde erkekler sıklıkla yardımcı karakter olarak bulunurlar. Erkek kahramanlar hikâyelerinde çoğunlukla atalarının neslini devam ettiren, ailesine hükmeden, sevgide sadakatsiz eş, sözünde durmayan bekleten sevgililer olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>24</sup> Raziye, Rozina, E-Mail gibi hikâyelerde bu erkek karakterler daha fazla yer almaktadır.

Roman ve hikâye gibi türlerde şahıs kadrosu, vaka ve mekân arasında sıkı bir bağ vardır. 'Mekân, vaka zincirinde ifade edilen hadiselerin sahnesi durumundadır.'<sup>25</sup> İmîlî Nasrullah konu, kişi ve mekân seçimine önem göstermiş, hikâyelerinde farklı mekânları okuyucusu ile buluşturmuştur. Eskimo (1) ve Eskimo (2) hikâyelerinde kutuplarda yaşadıklarını ve gözlemlerini kaleme almıştır. Gittiği Batı ülkelerinde gözlemediği Batı kültürü ile ülkesinin kültürel özelliklerini hikâyelerinde adeta birer motif gibi işlemiştir. Özellikle Göç Eden Lübnanlı hikâyesinde kültürel farklılıkları ele almıştır. İmîlî Nasrullah kısa hikâyelerinde mekana verdiği önemi hikâyelerindeki kapalı-dar, açık-geniş ve ütöpik mekanları anlatımındaki başarısıyla, okuyucuyu etkisi altına alışıyla ve gerçekçiliği ile kanıtlamaktadır. Eserlerinde mekân olarak Lübnan'a özellikle de Beyrut'a yer veren yazar Beyrut için: "Yazabildiğim tek yer!"<sup>26</sup> ifadesini kullanır.

#### IV. İmîlî Nasrullah'ın Kısa Hikâyelerinde Anlatım Teknikleri

Nasrullah'ın, içinde bulunduğu Lübnan Edebiyatı alanında öncü sayılmasını sağlayan nitelikleri arasında, kısa hikâyelerinin içerik olarak çeşitlilik arz etmesi ve hikâyelerini yazarken kullandığı dil ve anlatım tekniklerinin görsel bir sunum gibi gerçekçi olması önemli bir etkidir.

Nasrullah hikâyelerinde çeşitli anlatım tekniklerine yer vermektedir. Ancak en fazla Monolog ve Geriye Dönüş (Hatıra Yoluyla Anlatım) tekniklerini kullanmaktadır. Annelerin Kaderi ve Lanet hikâyeleri Monolog tekniğine,

<sup>24</sup> A'id, *a.g.e.*, s. 36.

<sup>25</sup> Aktaş, Şerif, (1991), *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*, Akçağ Yayınevi, Ankara, s. 142.

<sup>26</sup> Badran, Margot – Cooke, Miriam, (1990), *Openin The Gates – A Centruy of Arab Feminist Writing*, Virago Press, London, s. 144.

## İmîlî Nasrullah'ın Kısa Hikâyeciliği

Baygınlık, Baharın Dayanağı, Hayalci ve Kayıp Değirmen hikâyeleri ise Geriye Dönüş (Hatıra Yoluyla Anlatım) tekniğine örnek teşkil etmektedir. Nasrullah'ın eserlerinde ustaca kullandığı bir diğer teknik ise Tasvir tekniğidir. Özellikle şahıs tasvirlerinde kişi-doğa eşleştirmesine yer vermektedir:

*“Kısa pantolon giymiş küçük bir çocuktuk, kestane rengi saçlarından bir tutam alnuna bırakmış uzun kirpiklerinin altında deniz gözleri gizleniyor.*

*O sabahtan beri gözlerinin renginde gözler görmeye hazır değildi. O gözlerde denizin mavisi ile akuamarin, turkuaz ve cam yeşili renklerinin karışımını görmeye hazır değildi.”<sup>27</sup>*

İmîlî Nasrullah anlatımının sadeliğine özen göstermektedir. Özellikle hikâyelerinde net ve herkes tarafından anlaşılabilir fasih Arapçayı kullanmıştır. Eserlerini kendi dilinde yazma konusunda ‘Ben ana dilimde yazmada ısrarcıyım. Çünkü bu yazıları benim insanlarım ve ulusumla ilgilidir’<sup>28</sup> ifadesinde bulunur. Ancak hikâyelerinin çok az kısmında da olsa karakterlerinde yansıtmak istediği kültür düzeyini göz önünde bulundurarak halk dilini kullanmak suretiyle anlatımına canlılık katacak diyaloglara yer vermiştir. Ancak kullandığı bu diyaloglarda kelimelerin anlaşılır ve sık kullanılan kelimeler olmasına dikkat etmiştir.

### Sonuç

İmîlî Nasrullah, Lübnan'ı ve Lübnan insanını gerçekçi bir biçimde kaleme almıştır. Güçlü gözlem yeteneğiyle, şahıs ve mekân tasvirlerindeki ustalığı, eserlerinde dikkat çekmektedir. Eserlerinde özel olarak Lübnan'ı mekân seçmekle yetinmemiş dünya üzerine farklı ülkelere gitmiş Lübnanlıları da konu edinmiştir. Hikâye kahramanları toplumun hemen her kesimini yansıtacak şekilde şahıslardan oluşmaktadır. Yazmış olduğu yüz elliden fazla kısa hikâyesinde Lübnan toplumunun her kesiminden motiflere yer vermiştir. Lübnan yaşamını, toplumsal yapısını, kültürünü ve değerlerini bir kadının perspektifinden gerçekçi bir dille aktarması onun en önemli özelliklerindedir. Hikâyelerinde kahramanlarının yaşadığı olaylar genel itibarıyla kendi ülke insanlarının yaşadığı olaylar gibi görünse de, İmîlî Nasrullah aslında ele aldığı toplumsal problemler ile dünyanın çeşitli ülkelerinde yaşanan sorunlara ışık tutmuştur. Kısa hikâyelerinde Lübnan toplumunu anlatan, halktan insanları konu

<sup>27</sup> Nasrullah, *Mahattatu'r-Rahil*, s. 95.

<sup>28</sup> Jurdak, Hania, (2008), Emily Nasrallah Novalist, Labenese American University (LAU) Magazine&Alumni Belletin, Volume. 10, Beyrut, s. 51.

edinen Nasrullah, kendi halkını eleştirmekten de geri durmamıştır. Hayatının önemli bir bölümünü halktan insanların içinde geçiren ve onları çok iyi tanıyan yazar, okumaları ve yaşam mücadelesi sayesinde entelektüel bir birikim kazanmış, bu da onun halka karşı eleştirel bir tavır sergilemesine sebep olmuştur. 1960'larda başladığı yazı hayatında her geçen gün biraz daha ilerleme göstermiş, çeşitli alanlarda ülkesine ve dünya edebiyatına katkıda bulunmuştur. İmîlî Nasrullah'ın başarılı bir yazar, bir kısa hikâyeci olmasının altında, şüphesiz onun Dünya Edebiyatından yeterince faydalanmış olması, Modern Arap Edebiyatı geçmişinde yer alan ustaların eserlerini özümsemiş olması yatmaktadır.

#### KAYNAKÇA

AKTAŞ, Şerif, (1991), Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş, Akçağ Yayınevi, Ankara.

A'ÎD, Mansûr, (1995), Kadayâ İnsâniyye fî rivâyâti İmîlî Nasrullah, Beyrut.

BADRAN, Margot – Cooke, Miriam, (1990), Openin The Gates – A Centruy of Arab Feminist Writing, Virago Press, London.

BÖHÜRLER, Ayşe – Eker, Aslıhan, (2008), Müslüman Ülkelerde Kadın Duvarların Arkasında, Timaş Yayınevi, İstanbul.

FOERCH, Christina, "A Writer Who Has Seen The World, But Prefers Her Village", The Daily Star, <http://www.womenfreedomforum.org/newsen/othernews/emilynasrallah.htm>.

CUHÂ, Michel, (2008), *el-Kıssatu'l-kasîra fî Lübnân- Siyer ve Nusûs*, Beyrut.

CUM'A, Zeyneb Abdullah, (2005), *Sûratu'l-Mer'eti fir-Rivâyeti Kirâatun Cedîdetun fî Rivâyâti İmîlî Nasrullah*, Dâr'ul Arabiyyeti li'l-ulûm, Beyrut.

JURDAK, Hania, (2008), *Emily Nasrallah Novalist*, Labenese American University (LAU) Magazine&Alumni Belletin, Volume. 10, Beyrut.

TERİZ, Mansur <http://www.lebarmy.gov.lb/article.asp?ln=ar&id=11259>. (06.01.2012).

NASRULLAH, İmîlî, (2000), *fî'l-Bâl*, Muessesetu Nevfel, Beyrut.

NASRULLAH, İmîlî, (2005), *Mahattatu'r-Rahîl*, Muessesetu Nevfel, Beyrut.

İmîlî Nasrullah'ın Kısa Hikâyeciliği

---

MURSÎ', 'Necat Fahri  
<http://www.ofouq.com/today/modules.php?name=News&file=article&sid=1878>  
, (10.03.2011)

SHEHADEH, Lamia Rustum, (1999), Women and War in Lebanon, University Press of Florida, Florida.

SUYOUFIE, Fadia, (2006), Mnemonic Modes In Emily Nasrallah's A House Not Her Own, Journal of Arabic Literature, Sayı XXXVI, 3.

(<http://www.mnaabr.com/vb/showthread.php?p=120063>. (29.05.2012))





## YAZILI BÜYÜ OLARAK MUSKA: KENZÜ'L-HAVÂS ÖRNEĞİ

**Azize UYGUN\***

### Özet

İlk örneklerine Eski Mısır ve Eski Mezopotamya dönemlerinde rastlanan muska, günümüzde de işlevini devam ettirmekte ve büyüsel amaçla kullanılmaktadır. Seyyid Süleyman el-Hüseyni'nin *Kenzü'l-Havâs* kitabında da muskaların hem iyi hem de kötü amaçla kullanıldıklarını gösteren çokça örneğine rastlanmaktadır. Bu metinlerin içine serpiştirilmiş muhtemel cin, tanrı ve uydurma melek isimleri dikkatleri çekmekte ve dua görünümünde okunması tavsiye edilen bu metinler, okuyanlara fark ettirmeden antik dönem putperestlik kalıntılarını uygulamaya ve onların tanrılarından yardım beklemeye yönlendirmektedir.

Makalede bu tür kitaplardaki büyüsel unsurlar, örneklerden hareketle tespit edilerek tahlil edilmeye, büyüünün bir çeşidi olan ve pasif büyüye giren, yazılı bir büyü türü olan muskanın kökeni ve *Kenzü'l-Havâs*'taki yansıması ortaya çıkarılmaya çalışılarak, örneklerdeki dindışı unsurlara dikkat çekilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Büyü, Muska, Kenzü'l-Havâs

## AMULET EXAMPLES AS WRITTEN MAGIC IN KENZU'L- KHAVÂS

### Abstract

The first examples of amulets found in during Ancient Egypt and Ancient Mesopotamia have maintain its function and used for magic practices at

---

\* Arş. Gör. Dr., SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Dinler Tarihi Bilim Dalı, azizeuygun@sdu.edu.tr.

the present. In the Seyyid Süleyman el-Hüseyni's *Kenzu'l-Khavâs* book are still found amulet examples used for both good and evil. The prospective the names of gin, gods and angels compressed between examples have draws attention and these texts given as pray are directed to the application the remains of the ancient without becoming aware of a fact and to the begging for help from their gods the people who read the book.

It was pointed out to detected and analyzed of magical elements by examples in this kind of the books and the secular elements in samples and to reveal reflection in the *Kenzu'l-Khavâs* and to the origin of amulets which is a type of writing spell and passive magic.

**Key Words:** Magic, Amulet, Kenzu'l-Khavâs

### Giriş

İnsanoğlu başlangıçtan beri kendisini hastalıklara, görünmez varlıklara karşı korumak düşüncesiyle çeşitli pratiklere başvurmuş bunu gerçekleştirmek için yerine göre üstün varlıklardan sözlü olarak yardım istemiş, bazen kendisine güç vereceğine ve koruduğuna inandığı nesnelere üzerine asmış veya yakınında bulundurmıştır. Zamanla dilin düşünceye aracılık etmesi gibi, yazı da ifade aracı olmuş, duygu, düşünce ve istekleri ifade etmek için kullanılmıştır.

Yazının icadından sonra insanlar yazılı kültürle birlikte, hazırladıkları muskalarda kutsal kitaplardan cümlelere, kutsal sözlere, tanrı, peygamber, evliya veya aziz isimleri gibi kutsallığına inanılan isim ve cümlelere yer vermişlerdir. Muskalar, kâğıt, deri, metal vb. malzemeler üzerine yazılmışlar ve genellikle hamâil (veya hamaylı) denilen bir askıyla kimsenin göremeyeceği bir şekilde taşınmışlardır.

“Yazılı olan, yazılmış olan şey, bir şeyden çıkarılan suret”<sup>1</sup> anlamına gelen Arapça “nüsha” kelimesinin Türkçeleşmiş şekli olan muskanın, insanı kötü güçlerin etkisinden koruduğuna veya kısmet sağladığına inanılmıştır.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Doğu Matbaası, Ankara 1978, s. 1016.

<sup>2</sup> Kürşat Demirci, “Muska”, *DİA*, c..31, İstanbul 2006, s. 697.

Muska için Arapça'da "hırz" ve "hicab"<sup>3</sup> İbranca'da "bağlamak" anlamına gelen "kame'a, kami'a" kelimeleri<sup>4</sup> ve Doğu Arabistan'da 'hamaye, hâfiz, ûze" gibi kelimeler kullanılmıştır<sup>5</sup>.

İngilizce'de muska kelimesine en yakın anlamda kullanılan kelime 'amulet' kelimesidir. Muska ile amulet kelimesinin aralarındaki benzerliklerine rağmen; bazı farklılıklar da bulunmaktadır. Latince "amaletum"<sup>6</sup> kelimesinden gelen amuletler büyüsel objelerdir. Genellikle insanları doğaüstü tehlikelerden, kötü cinler tarafından ortaya çıkarıldığı düşünülen her çeşit hastalıktan korumak amacıyla boyna takılmışlardır.<sup>7</sup> Muskalardan farklı olarak amuletler yazılı ve yazısız olabilmektedirler.<sup>8</sup> Muskalarda ise yazılı olma şartı bulunmaktadır. Diğer taraftan doğu kültüründe yazısız olarak taşınan nesnelere 'uğurluk' denilmiştir.<sup>9</sup>

Çoğunlukla bir nesneden, bazen de yazı veya sembollerden, gizemli karakterlerden ve özel objelerden oluşan muskanın sihri bir gücünün (mana) olduğuna ve bununla kişiyi koruduğuna inanılmıştır.<sup>10</sup>

Kutsal kitapların dillerinin kutsallığına olan inanç gibi Kuran-ı Kerim'in Arapça indirilmesinden dolayı Arap alfabesinin her harfinin kutsallığına ve sır taşıdığına olan inanç, büyüsel bir güç ve kutsallık katması amacıyla Arap harflerinin muska formüllerinde, dualarda, reçetelerde kullanılmasında etkili olmuştur.

<sup>3</sup> Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara 1998, s. 271.

<sup>4</sup> Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition (A Study in Folk Religion)*, A Temple Book, Atheneum, New York, 1979, s. 132; İlyas Çelebi, "Muska", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.31, İstanbul 2006, s. 266.

<sup>5</sup> Çelebi, "Muska", *DİA*, c.31, s. 267.

<sup>6</sup> Sedat Veyis Örnek, *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1966, s. 48.

<sup>7</sup> Abigail Susan Limmer, "The Social Functions and Ritual Significance of Jewelry in the Iron Age II Southern Levant", *PhD. Thesis, The University of Arizona, USA, 2007*, s. 34.

<sup>8</sup> Edwin M. Yamauchi, "Magic in the Biblical World," *Tyndale Bulletin* 34 (1983): s. 196.

<sup>9</sup> Örnek, *a.g.e.*, s.47.

<sup>10</sup> Demirci, *a.g.m.*, c.31, s. 698.

Öte yandan konumuzla yakından alakalı bir kavram olan büyü, sihir ise bilinen yollarla elde edilemeyeni elde etmek, birilerine zarar vermek ya da zarardan korumak için bir takım gizli güçleri kullanarak zararı önlemek ve doğa yasalarını zorla etkilemek amacını güden işlemlerin tümüne denilmiştir.<sup>11</sup> Araplar *sihr* kelimesini, “onu büyüledi yani onu nefretten sevgiye çevirdi” anlamında ve “çevrilmek, vazgeçmek” anlamında da kullanmışlardır.<sup>12</sup>

Büyü kendi içinde sempatik büyü, taklit büyüsü, temas büyüsü, ak büyü, kara büyü, aktif büyü ve pasif büyü şeklinde çeşitlere ayrılmaktadır. Savunma ve korunma amacıyla yapılan büyüye pasif büyü denilmekte olup,<sup>13</sup> antik dönemlerden beri kullanılan ve yazılı büyü çeşidi olarak bilinen muskalar pasif büyü türüne girmektedir.

#### A.Muskannın Kökeni

Tarih öncesi dönemlerden beri nazardan, kaza ve belalardan korunmak amacıyla kullanılan “fetişler”\* muska ve tılsımların ilk kaynağı olarak görülmüştür. Bu nesnelere yerlerini daha sonraları dini formüller, bir takım şekiller ve bunların yazıldığı kâğıtlar almıştır.<sup>14</sup>

Hazırlanış ve kullanım itibariyle taşıdığı anlam bakımından muskaların antik dönemlerden günümüze gelme süreci içinde çok fazla değişikliğe uğramadığını söylemek mümkündür. Tarih öncesi dönemlerde hastalık, ölüm gibi olguların, bilimsel yetersizlikten dolayı mitolojik sebeplere bağlanması,

<sup>11</sup> Zeki Tez, *Gizli İlimler Serüveni Büyüden Simyaya, Astrolojiden Fala Kara Sanatlar*, Hayykitap, İstanbul 2011, s. 7.

<sup>12</sup> Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, Darü's-Sadır, Beyrut, 1979, c.4, s. 348.

<sup>13</sup> Ayşegül Önsöz-Metin Gürbüz Enginer, *Elementerefiş, Anadolu'da Büyü ve İnanışlar*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2003, s. 52-54; Yusuf Çakar, *Gizli İlimler*, Yedirenk, İstanbul 2005, s. 73-76.

\* Fetiş: Bir ruh tarafından canlandırıldığına inanılan veya kalıtsal olarak içinde büyüsel gücü barındırdığına inanılan cansız bir nesnedir. (Jay Geller, “Fetishism”, *Encyclopedia of Religion*, Editör: Lindsay Jones, c.V, USA 2005, s. 3043.

<sup>14</sup> Abdülkadir İnan, *Hurafeler ve Menşeleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1968, s. 43.

ilkel insanı doğaüstü bazı güçlerin etkisinin varlığına inanmaya ve saldırgan güçlerin tesirinden korunma çabalarına başvurmaya sevk etmiştir.<sup>15</sup>

Eski Mezopotamya medeniyetleri olan Akad, Babil ve Asurlular'da şeytanlara ve kötü güçlere karşı korunmak amacıyla muskalar yapılmıştır.<sup>16</sup> Özellikle Babil büyü gelenekleri arasında evlerin merdivenlerinin altında muska yakma âdeti olduğundan bahsedilmektedir.<sup>17</sup>

Muskanın ilk örnekleri olarak, Eski Mısır kültüründe yer alan cenaze amuletlerini kabul edenler de bulunmaktadır. İnsanlar bunları hem üzerlerinde taşımış hem de ölen kişilerin, firavunların mumyalarının bulunduğu tabuta veya mezara, öbür dünyadaki hayatında ona kılavuzluk etmeleri düşüncesiyle koymuşlardır.<sup>18</sup> Yazılı parşömenler şeklinde olan bu amuletler yazılı türün ilk örnekleri olarak muska kategorisine dâhil edilmişlerdir.<sup>19</sup>

Doğumdan itibaren insanların günlük hayatında yaygın olarak kullanılan tılsımlı objeler başlangıçta daha çok takı olarak kullanılmışlardır.<sup>20</sup> Süs eşyası olarak kullanılmış olan bilezik, kolye, küpe, toka ve broş gibi bazı nesnelere amulet görevi gören eşyalardır. Tanrıların ruhunun bu amuletlerin içine yerleşebildiğine inanılmıştır.<sup>21</sup> Kötü güçlerin etkisine erkeklerden daha çok kadınların maruz kaldığına inanılması, kadınların söz konusu eşyaları daha fazla kullanmalarına sebep olmuştur.<sup>22</sup> Günümüzde ise, muskalar özellikle havas ilmi olarak bilinen ve bu alanda yazılmış çeşitli gizli ilim ve büyü kitaplarında yerlerini almışlardır.

<sup>15</sup> Çelebi, "Muska", DİA, c.31, s. 266.

<sup>16</sup> Manfred Ullmann, *İslâm Kültür Tarihinde Maji*, Çev: Yusuf Özbek, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 53.

<sup>17</sup> James A. Montgomery, *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, Published by the University Museum, Philadelphia 1913, s. 42.

<sup>18</sup> Michael Howes, *Amulets*, St. Martin's Press, Newyork 1976, s. 12.

<sup>19</sup> Howes, *a.g.e.*, s. 34.

<sup>20</sup> Şirin Yılmaz Özkarslı, "Türk Kültüründe Tılsımlı Objeler", Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, *Basılmamış Doktora Tezi*, Ankara 2000, s. 66.

<sup>21</sup> Howes, *a.g.e.*, s. 170.

<sup>22</sup> Çelebi, "Muska", DİA, c.31, s. 266.

*Kenzü'l-Havâs* isimli eserde farklı amaçlara göre hazırlanmış çok sayıda muska örnekleri bulunmaktadır. Kitapta yazılı büyü ile ilgili örneklerin çokça bulunması ve günümüzde bu işle meşgul olanların kaynak kitaplarından biri olması çalışmamızda bu kitabın tercih edilmesinde etkili olmuştur. Bunun için de makalemiz, tam künyesi “*Seyyid Süleyman el-Hüseynî, Kenzü'l-Havâs ve Keyfiyet-i Celb ve Teshir, Cemiyet Kütüphanesi, İstanbul 1332*”olan kitaptaki örnekleriyle sınırlandırılmaya çalışılmıştır.

## B. Muskanın Yapılış Şekilleri

Muskaların hazırlanmasında özellikle kutsal metinlere, kutsal isimlere, tanrı, melek ve cin isimlerine ve vefklere\* yer verilmiştir. Yazılı büyü türlerinde büyücülerin, sayılar ve diyagramları birleştirerek muskalarında kullanılabilmeleri için bazı Kur’an ayetlerini, tanrı, melek, cin, peygamber ve meşhur evliya isimlerini bilmesi gerekmektedir.<sup>23</sup>

Büyüdeki damgalar ve muskaların üzerindeki şifreli yazılara “karakterler” denilmiş ve muskaları hazırlarken eski çağlarda “hiyeroglif,” Araplarda “gözlük harfleri” denilen çivi yazısı işaretleri ve Avrupa büyücülüğünde özellikle İbranca şifreli yazılar olan “Davut Alfabeti’ni” kullanılmıştır.<sup>24</sup>Pratik Kabalistler amuletlerin üzerine işledikleri tanrıyı sembolize eden ismi, ifritleri kontrol etmek ya da onlara karşı mücadele etmek amacıyla kullanmışlardır.<sup>25</sup>

---

\* Arapça uygun, münasip zamanında, sırasında gibi anlamlara gelen ve Arapça bir kökene sahip olan “vefk” kelimesine, Osmanlıca’da da uyma, uygun gelme, uygunluk gibi anlamlar yüklenmiş ve bu kelimeye tılsımlı dua, muska gibi isimler de verilmiştir. (Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Aydın Kitabevi, Ankara 2003, s. 1143.) Daha çok batılı kaynaklarda büyü karesi olarak geçen vefk, üzerinde belli kaidelere göre sayıların, harflerin ve kelimelerin yazıldığı hanelere ayrılan, bir satranç tahtasını andıran kare olarak da ifade edilmektedir. (J. Ruska, “Vefk”, İA, MEB Basımevi, İstanbul 1986, c.13, s. 256.)

<sup>23</sup> Ernst Zbinden, *İslâm’da ve Eski Ortadoğuda Cin ve Ruh İnançları (İslâm)*, Ter: Ekrem Sarıkçıoğlu, Yeni Ufuklar Neşriyat, Samsun 1994, s. 16.

<sup>24</sup> Helmut Werner, *Ezoterik Sözlük*, Çev: Bülent Atatanır, Murat Batmankaya, Derya Demirbaş, Uğur Önver, Omega Yayınları, İstanbul, 2005, s. 429.

<sup>25</sup> Ahmet Akıncı, *Kabala, Sınırsız Yolculuk*, Dharma, İstanbul 2005, s. 158.

Muskaların yapımında renk seçimine önem verilmiştir.<sup>26</sup> *Kenzü'l-Havâs*'ta da muska yazarken kullanılan mürekkebin rengine dikkat edilmiş, genellikle ak büyü için yazılan muskalarda mürekkebin rengi açık iken,<sup>27</sup> kara büyü için kullanılan mürekkeplerin rengi siyah seçilmiştir.<sup>28</sup>

Muskaların yazım aşamasında gezegenlerin konumu önem arz etmektedir. Bunun için muskanın amacına göre doğru günün seçilmesi önemlidir.<sup>29</sup> Kullanılış amacına göre iyilik için, kötülük için olan muskaları yazma zamanları farklıdır. Örneklerde yıldız ve muska ilişkisinin gözetilmesi ve muskanın hazırlanmasında bu ilişkiye dikkat edilmesi gerekmektedir.

Bununla beraber kitapta muskaların hazırlanırken yerine getirilmesi gereken şartlarından biri de tütsü yakmaktır. Bunun için öd ağacı, anber, güzel kokulu bir şey, erkek günlük, cin elması, sakız gibi tütsüler tercih edilmiştir. Bazı örnekler de ise yakılması için bir tütsü ismi verilmemiş, herhangi bir tütsünün yakılması tavsiye edilmiştir.

*Kenzü'l-Havâs*'ın uygulamalarında bazen sûre ve ayetler sözlü olarak okunması için verilmiş, okunduktan sonra ya suya, ya üzerinde taşınacak nesneye, muskaya üflenerek ya da sadece okunarak veya çoğu kez ebced hesabıyla ulaşılan toplam sayılar kullanılarak uygulamaya gizemli bir hava katılmak ve sistemin herkes tarafından anlaşılması önlenmek istenmiştir. Muskaların amaçlarına göre taşınma yerlerinin değişmesinden dolayı tanrı sözüne ve ismine saygısızlık etmemeye de dikkat edilmesi talep edilmiştir.<sup>30</sup>

Bunların dışında muskaların yapımı usulü hakkında *Kenzü'l-Havâs*'ta herhangi bir bilgi verilmemekle birlikte, muska örneklerinden hareketle muskaların çeşitli metallere, gümüş, bakır, kurşun, demir gibi levhalara, yüzük üzerine, keten, pamuk veya ipek ve renkli kumaşlar üzerine, mendil üzerine, ceylan ve geyik derisi üzerine, kıymetli bir cisim, mühür cam, kiremit parçası, taş üzerine, kerpice ve en fazla tercih edileni olan kâğıt üzerine yazıldıkları görülmektedir.

<sup>26</sup> Eugene Tavenner, *Studies in Magic from Latin Literature*, Columbia University Press, 1916, s. 103.

<sup>27</sup> Seyyid Süleyman el-Hüseynî, *Kenzü'l-Havâs ve Keyfiyet-i Celb ve Teshir*, Cemiyet Kütüphanesi, İstanbul 1332, c.I, s. 44; *Kenz.*, c.II, s. 59.

<sup>28</sup> *Kenz.*, c.IV, s. 46; *Kenz.*, c.II, s. 98.

<sup>29</sup> *Kenz.*, c.II, s. 113; *Kenz.*, c.I, s. 145.

<sup>30</sup> Örnek, *a.g.e.*, s. 47.

Muskalar insanın, hayvanın üzerinde taşınması, boyuna asma veya canlı değilse üzerine asma, gömme veya ilişirme, eve, dükkâna, tarlaya, ağaca, kilere, ambara asılması, gömme veya amaca göre bir yere konulması şekillerinde kullanılmışlardır. Ayrıca hazırlanan muskalar başın üzerine, dişin üzerine, parmak, kol, pazu, karın, boyun gibi insanların, çocukların, hayvanların üzerlerine bağlanabilmekte veya buralarda taşınabilmektedir. Mesela formül, muskanın farenin boynuna asılmasını bile önerebilmektedir.<sup>31</sup> Bunların dışında muska sadece canlı olanlara değil, malda, mülkte bereketin, kârın artması veya aksine zarar verilmesi için de kullanılabilir.

Çoğunlukla insanlar tarafından taşınan belli mekânlara yerleştirilen muskalar, genellikle küçük bir kutu içinde, bir torbada ya da muşambaya sarılarak koltuk altında, omuzda, gömlek içine dikilerek taşınmışlardır.<sup>32</sup>

Romalılar da muskaları bezlere ve çeşitli malzemelere sararak saklamışlardır.<sup>33</sup> Filistinliler tarafından ise birçok muska, keten bir bez üzerine Kuran ayetlerinin ve gizemli sözlerin yazılarak küçük bir teneke kutu içine yerleştirilmesi ve bu kutunun bir kuşakla omuz üzerine, çıplak vücuda bağlanmak suretiyle kullanılmıştır. Günümüzde de olduğu gibi çoğunlukla kare, üçgen, silindirik şekillerde katlanılmıştır.<sup>34</sup>

### **Muskanın Kullanım Amaçlarına Göre Çeşitleri**

Genellikle koruma amaçlı olarak hazırlanan muskalar, amaçlarına göre çeşitli şekillerde ve yöntemlerde hazırlanmışlardır. *Havâs* kitaplarında neredeyse her istek, dilek için ve sayılamayacak kadar çok amaçla hazırlanmış olan muskalar iyi amaçlı ve kötülük amaçlı olanlar şeklinde iki kısma ayrılabilir.

---

<sup>31</sup> Kenz., c.IV, s. 160.

<sup>32</sup> Örnek, *a.g.e.*, s. 50.

<sup>33</sup> Tavenner, *a.g.e.*, s. 103.

<sup>34</sup> Zbinden, *a.g.e.*, s. 55.



### İyi Amaçlı Olanlar

*Kenzü'l-Havâs*'ta iyi amaçlı olarak hazırlanan muska örneklerini, koruma ve güçlendirme amaçlı olanlar şeklinde ayırmak mümkündür. Bu tür muskalarda bir kimseye, bir canlıya veya her hangi bir nesneye zarar verme amacı güdülmemekte fakat hazırlanan örneklere büyüsel unsurların karıştırıldığı dikkati çekmektedir.

#### 1a. Koruma Amaçlı Olanlar

Kitapta verilen muska örnekleri genellikle hastalıkları tedavi veya hastalıklardan korunma amacıyla hazırlanmışlardır. Bunlar daha çok vücutta var olan herhangi bir ağrı ve sızının isabetini engellemede veya tedavisinde kullanılmıştır. Verilen formüllerle hazırlanan muskalar ağrıyan yerlere ilâştirilmiş, asılmış veya insanın bunları üzerinde taşıması istenmiş ve tedavilerin gerçekleşeceğiinden hemen hemen hiç şüphe duyulmamıştır.<sup>35</sup>

Antik dönemde de amuletler doğüstü tehlikelerden korunmak, tedavi etmek amacıyla hazırlanmışlardır.<sup>36</sup> Yılandan, kötü gözden, şeytanlardan, cinlerden gelen tehlikelere karşı amuletler kullanılmıştır.<sup>37</sup>

Mısırlılar amuleti bedeninin büyü yoluyla korunmasını sağlamak amacıyla kullanmışlar ve her bir amuletin kendine özgü bir anlamının ve işlevinin olduğunu düşünmüşlerdir.<sup>38</sup>

Eski Romalılar da zehirlenmeye karşı garip işaretlerin yazıldığı muska ve tılsımlar taşımışlardır.<sup>39</sup> Koruyucu amuletleri yaygın bir şekilde Greko-Romalılar da kullanmışlardır.<sup>40</sup>

Yahudilikte ise amuletler hastalıkları engellemek ve sağlık için kullanılmışlardır. Kullanılan mistik isimler ve kutsal kitaplardan alıntılar onların kutsallaşmasını sağlamıştır.<sup>41</sup>

---

<sup>35</sup> Kenz., c.IV, s. 18.

<sup>36</sup> Montgomery, *a.g.e.*, s. 87.

<sup>37</sup> Yamauchi, *a.g.m.*, s.196.

<sup>38</sup> Dan Burton, David Grandy, *Büyü, Gizem ve Bilim, Batı Uygarlığında Okült, Varlık Yay.*, Çev: Yasemin Tokatlı, İstanbul 2004, s. 37.

<sup>39</sup> İnan, *a.g.e.*, s. 43-44.

<sup>40</sup> Yamauchi, *a.g.m.*, s.198.

Araplarda da gelin odasındaki cinleri kovma duasının yanında hamile bir kadını doğumda koruma adına hazırlanmış olan bir muskanın kullanıldığından bahsedilmektedir.<sup>42</sup> Muska sadece kötü güçlere, ruhlara karşı değil, insanlar ve hayvanlara karşı da kullanılmıştır. Araplara göre muskalar, kasırğa veya göksel yazı denilen tuhaf karakterli yazılarla yazılmıştır.<sup>43</sup> Yılan zehrine, nazara, çeşitli hastalıklara, hummaya, uyurgezerliğe, kulak ağrısına karşı da muskalar hazırlanmıştır.<sup>44</sup>

*Kenzü'l-Havâs*'ta da sara hastalığı önemsenen ve muskayla tedavisi önerilen hastalıklar arasındadır. Bazen sara ve akıl hastalığı için aynı formüller tavsiye edilmiştir.<sup>45</sup> Ayrıca sıtma, çiçek hastalığı, veba, taun, kolera gibi salgın hastalıklardan<sup>46</sup> ve ateşli hastalıklardan korunmak için, ağlayan çocuğu susturmak için, felç, çıban, sivilce gibi rahatsızlar için formüller verilmiştir. Bazense verilen formül için, hastalık ismi verilmeden "tüm hastalıkları veya en ağır hastalıkları eceli gelmemişse iyileştirir"<sup>47</sup> şeklinde ifadeler kullanılmıştır.

Hastalıkların dışında muskanın koruma aracı olarak kullanılmasının tavsiye edildiği yerler arasında nazardan, zalim bir insan veya yöneticiden korunma, bahçeleri ve evleri zararlı hayvanlardan koruma amacıyla verilen formüller yer almaktadır. Ayrıca savaşa karşı, humma-sıtma, dalak hastalığı, nezle, çiçek, felç, baş, diş, göz, karın ağrısı, boğaz-boyun ağrısı gibi hastalıklara karşı, insanları, hayvanları koruma, silaha karşı, cin şerrinden, sihirinden, ihtilam olmaktan, doğum sonrası ağrıdan, uykuda korkmaktan, kabir azabından korunma amacıyla verilen örnekler de bulunmaktadır.

*Kenzü'l-Havâs*'ta muskaların hazırlanmasında Esmâü'l-Hüsna'lar, ayetler, büyüsel kare olarak da bilinen vefkler, tılsımlı daireler, harfler, isimler, semboller kullanılmıştır. Kitapta muskayla ilgili fazlaca örnek bulunduğu için her muska çeşidinden üçer örnek verilecek ve örnekler tahlil edilecektir.

<sup>41</sup> Trachtenbarg, *a.g.e.*, s. 143.

<sup>42</sup> Montgomery, *a.g.e.*, s. 49.

<sup>43</sup> İdris Şah, *Doğu Büyüsü*, Çev: Osman Yener, Gizem Yay., İstanbul 1996, 152, s. 232.

<sup>44</sup> Zbinden, *a.g.e.*, s. 96.

<sup>45</sup> Kenz, c.IV, s. 94.

<sup>46</sup> Kenz., c.IV, s. 119.

<sup>47</sup> Kenz., c.I, s. 188.

**Örnek 1:** Koruma amaçlı olarak hazırlanmış bir örnekte Allah'ın en büyük adı olan Allah isminin kâğıt üzerine yazılıp, bir cenazenin üzerine konulması durumunda o o cenazenin yani tabutta bulunan kimsenin kabir azabından emin olacağı belirtilmektedir.<sup>48</sup>

Kâğıda yazılarak hazırlanan bu muskayla kişiyi kabir azabından kurtarma amaçlanmaktadır. Bu usûl Mısır'da ölen kimseye öbür dünyada kılavuzluk etmesi için tabuta veya mezara konulan ve muskanın ilk örneklerinden sayılan cenaze amuletlerini anımsatmaktadır. Ancak kitapta görüldüğü gibi ölen her kim olursa olsun kâğıda Allah isminin yazılarak cenazenin yerine konulmasıyla sorgusuzca kişiye cennet kapılarını açacağı kabul edilmektedir.

**Örnek 2:** Bu örnekte ise, baş ağrısı ne kadar şiddetli olursa olsun, temiz bir kâğıt üzerine, gül suyunda ezilmiş safran ve misk ile (Fatiha Suresi ve Yusuf Suresi 64. ayetinin son kısımları) yazılan *بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ* "Bismillâhirrahmânirrahîm. El hamdü lillâhi Rabbi'l 'alemin (sûre-i şerifini sonuna kadar) Fallahü hayrun hafızan ve nüve erhamurrâhimin." verilen bu ayetler yazılmalı ve sonrasında da,

يا رب رأسى ضرنى	من وجع فيه سكن
انت اللطيف لما تشاء	وانت لو شئت سكن
خلقت عرشا فوق ماء	باسم لطيف قد سكن
فعافنى وداونى	يا من له الريح سكن

وله ما سكن فى الليل و النهار و هو السبع العليم ف ق ج م خ م ت ص {100 دفعه} واسم اعظم خاتمی {100 دفعه} وصلى الله على سيدنا محمد و على آله وصحبه وسلم

<i>Yâ Rabbi re 'si đarreni,</i>	<i>Min vec 'in fıhi sekenün,</i>
<i>Entellatîfü limâ teşâü,</i>	<i>Ve ente lev ši 'te sekene,</i>
<i>Halakte 'arşen fevka mâin,</i>	<i>Bismin latîfin kad sekene,</i>
<i>Fe 'âfeni ve dâveni,</i>	<i>Yâ men lehürriha sekene.</i>

*Ve lehü mâ sekene filleyli ve 'n-nehâri ve hüve 's-semî 'ul 'alîmü. Fe, kaf, cim, mîm, hı, mîm, te, sad (yüz defa) ve İsm-i Azam hatemi (yüz defa) ve sallallâhü 'alâ seyyidînâ Muhammedin ve 'alâ âlihi ve sahbîhi ve selleme"*

<sup>48</sup> Kenz., c.I, s. 33.

şeklindeki şiir ve tılsım yazılıp hastanın üzerine iliştirilmelidir. Hazırlanan bu formülle hastanın iyileşeceği belirtilmektedir.<sup>49</sup>

Örnekte görüldüğü gibi baş ağrısını tedavi etmek amacıyla verilen formül Fatiha ve Yusuf Surelerinin bir kısmı alınarak oluşturulan metinle birlikte bir şiir ve bazı kısımları 100'er defa yazılacaktır, şeklinde uyarının bulunduğu bir tılsımdan oluşmakta ve formülün faydası umulmaktadır. Bu metinlerin yazılması için kullanılan malzemenin gülsuyu, misk ve safran gibi cinleri cezbetmede kullanılan güzel kokular olduğu görülmektedir.

**Örnek 3:** Dalak şişmesinin verdiği ağrıdan kurtulmak isteyen bir kimsenin ise temiz bir kâğıt üzerine verilen metni misk ve safran ile yazarak üzerine asması yeterli görülmüş ve bu uygulamadan sonra o kişinin "Allah'ın izniyle" iyileşeceği söylenilmiştir.<sup>50</sup> Verilen metin şöyledir:

طلطميش طلطميش بقوش بقوش هيطيط هيطيط انشل ايها الطحال من جنب فلان ابن  
فلانه بحق الله الواحد القهار الذى على العرش استوى و مدور الفلك الدوار اسكن كما سكن عرش  
Taltamîş taltamîş  
الرحمن الرحيم وله ما سكن فى الليل و النهار و هو السميع العليم  
bekûşün bekûşün heyât heyât enşel eyyühel tahallü min cenbi fülânibni fülâne  
bihakkillâhil vâhudil kakhârüllezi alel'arşistevâ ve müddeverül felekiddevâri  
üşkün kemâ sekene arşürrahmânirrahîmi ve lehû mâ sekene filleyli vennehâri ve  
hüvessemiû'lalîmü"

Dalak şişmesinin tedavisi amacıyla verilenbu metnin içine, bazı kelime veya isimlerin yerleştirildiği görülmektedir. Büyü metinlerinde olduğu gibi sözlerin ahenkli ve dikkat çekici olması amacıyla metne kafiyeli, gizemli kelimelerle başlanmış ve الطحال tahallü ismine bir hitapla devam edilmiş ve sonuna Enam Suresi 13. ayeti eklenerek bir metin oluşturulmuştur. Buradaki kelimelerin anlamları bilinmemekle birlikte kimlere hitap edildiği de tam olarak anlaşılamamaktadır.

Bu örneklerin dışında kitapta yer alan ve koruma özelliği taşıyan muska örneklerinin içerisinde, hâdim ve melek ismi olarak geçen uydurma kelime ve isimler bulunmaktadır. Onlardan birisi kişinin her dilediğinin yerine gelmesi için verilen bir örnekte kullanılan isim olan "Turfeyâil'dir".<sup>51</sup> Bir kimsenin dostluğunu ve sevgisini kazanmak içinse Rauf vefkinin kenarına hâdim

<sup>49</sup> Kenz., c.IV, s. 79.

<sup>50</sup> Kenz., c.IV, s. 100.

<sup>51</sup> Kenz., c.I, s. 49.

“Eriyâil” ve kişinin isminin yazılması gerekmektedir.<sup>52</sup> Makam ve mevki kazanmak için Harciyâil,<sup>53</sup> rızkın çoğalması için Atyâil,<sup>54</sup> ve gece rüyada bir çok şeyden haber almak için Feryâil<sup>55</sup> ismindeki hâdimler kullanılmaktadır. Bu isimleri elde etmenin farklı usulleri bulunmakla birlikte bir usule göre genellikle *ebced* hesaplamaları sonucunda çıkan toplama harf değerleri verilerek sonuna –âil ve –yuş ekleri eklenmekte ve melek veya cin isimleri olduğu söylenen bu isimler bulunmaktadır.<sup>56</sup>

Koruyucu bir işlev gören bu araçların fiziksel etkisinden çok ruhsal etkilerinden söz etmek mümkündür. Korunmayı amaçlayan kimselerin bu nesneleri üzerinde taşımalarının sonucunda taşıyıcılarını bu yolla görülen ya da görülmeyen düşmanların saldırılarına karşı koruduğuna inanılmıştır.

### 1b. Güçlendirme Amaçlı Olanlar

Genellikle koruma amaçlı olarak yapılan muskaların söz konusu nesneye veya canlıya güç kazandırma amacıyla da hazırlandıkları görülmektedir. Kitapta güçlendirme için kullanılması önerilen muskalar daha çok insanların sevgisini ve saygısını elde etmeyi amaçlamaktadır.

Bir hâkimin, devlet büyüğünün yanına girerken, rızık kapılarının açılması için, bol balık yakalamak, zalimin yanına girerken heybetli görünmek, itibarlı olmak, saygı duyulmak, ömrün mutluluk ve bolluk içinde geçmesi, bekâr veya dul bir kadının evlenmesi, define bulmak ve gidene geri getirmek, sevgi kazanmak ve bir kimsenin dileklerinin olması için, sıtma hastalığı, hamile kalınması, sanatçı ve işçinin eline aldığı her işi başarması için gibi sebeplerle muskalar hazırlanmıştır.

Ayrıca müşterinin artması, gizliliklerin ortaya çıkması, dünya ve ahrette ki ilimleri idrak kuvveti için, ferah ve neşeli olmak için, adaletin ilham edilmesi, ara düzelmesi, çocuğun çabuk yürümesi, makam, rütbe elde edilmesi, çocuğun konuşması, işlerin kolaylaşması için, işten çıkanı geri döndürmek, memuriyet almak gibi problemleri çözmek için örneklere yer verilmiştir.

<sup>52</sup> Kenz., c.I, s. 156.

<sup>53</sup> Kenz., c.I, s. 143.

<sup>54</sup> Kenz., c.I, s. 165.

<sup>55</sup> Kenz., c.I, s. 97.

<sup>56</sup> Bülent Kısa, *Havâss'ın Derinlikleri, Açıklanamayan Yönleriyle İslâmî Büyü, Vefkler, Esmâül Hüsnâ*, II. Kitap, y.y., t.y., s. 40-42.

Bununla birlikte gözden saklanmak (görünmez olmak) için, erkek çocuğun olması, tutuklunun kurtarılması, ölmüş bir kimsenin rüyada görmesi, hırsızın bulunması, çocuğu olmayanın çocuğunun olması için, uykusu ağır olanın uykusunun hafifletilmesi gibi amaçlarla da güçlendirme muskaları hazırlanmış ve söz konusu problemlerin üstesinden gelinmeye çalışılmıştır. Her muska çeşidiyle ilgili Kenzü'l-Havas'tan seçeceğimiz üçer örneğe yer verilerek, örnekler tahlil edilmeye çalışılacaktır.

**Örnek 1:** Bir örnekte verilen *ism-i âzam* dairesi, gül suyunda eritilmiş misk ve safran ile beyaz ipek kumaş üzerine yazılıp, güzel kokulu bir şeyle tütsülenmeli ve verilen dua okunmalıdır. Devlet büyüklerinin yanına girecek kimsenin hazırlanan kumaş yanında bulundurulursa karşısındakine heybetli ve sevimli görünecek ve onlara isteklerini kabul ettirecektir.<sup>57</sup> Okunacak dua şudur:

(...) ان تسخرلى ملائكتك الكرام خدام هذه الاسماء اللهم سخرلى كسفيانيل و درديبانيل و شمخبانيل و طوطيانيل و روقيانيل و سمعيانيل و طغيانيل و جبرائيل و ميكائيل و سمسمانيل و حرفيانيل اجبوا ايتهما الملوك و الرؤساء (...) اسئلك ان تسخرلى هذه الارواح و ان يأتونى فى نومى اويقظنى انك على كل شىء قدير يا الله يا الله يا الله " *en teshareîlîmelâikete-kekirâme ve huddâme hazihil esmâi Allahümme sahhirîlî kesfiyâîle ve derdebaîle mevşemhiyâîle ve tavyâyîle ve revkayâyîle ve semiyâyîle ve tağyâyîle ve cebrâyîle ve mikâyîle ve semsemâyîle ve harfeyâyîle eciybü eyyetühel mülûke verrüesâü(...)* eselûke en tashurelî hazihil ervâha ve en ye'tûni fî nevmî ev yakazanî inneke 'alâ külli şeyin kadîrîn. Yâ Allah, yâ Allah yâ Allah. (...)bu ismin hâdimi olan meleğini emrime ver. Allah'ım Kesfiyâil'i, Derdebâil'i, Şemhiyâil'i, Tûtiyâil'i, Rukiyâil'i, Sem'iyâil'i, Tağyâil'i, Cebrâil'i, Mikâil'i, Semsemâil'i ve Harfiyâil'i, emrime ver. İcabet edin ey krallar, reisler (cin) ve ihtiyaçlarımı yerine getirmede Allah Allah Allah büyük isminin hakkı için bana yardım edin (...) denilmekte ve daha sonra da ruhları emrime ver (...) sen her şeye kâdirsin ey Allah ey Allah ey Allah diye dua olduğu söylenen metin sonlandırılmaktadır.

Verilen formülde açık bir şekilde bir cinin kişinin emrine verilmesi isteğinin dile getirildiği görülmektedir. Dua metni içerisinde cin reislerinden bahsedilmektedir. El-Hüseyni kitabındaki başka örneklerde reislerle cin krallarını kastetmektedir.<sup>58</sup>

Büyüsel uygulamanın amacına uygun seçilen tütsülerde amel hayr için olursa güzel kokulu tütsüler yakılmış; amelin şer için olduğu durumlarda ise

<sup>57</sup> Kenz., c.I, s. 45-46.

<sup>58</sup> Kenz., c.III, s. 78-89.

kötü kokulu tütsüler tercih edilmiştir.<sup>59</sup> Burada da hoş kokuları seven cinlerin<sup>60</sup> güzel kokular saçtığı bilinen günlük tütsüsüyle bulunan ortama davet edilme isteği görülmektedir.

Kadim kültürlerde de kutsal varlıklara kurban olarak sunulan şeyler; kesmek, yakmak veya kısmen kanını akıtmak şeklinde bir canlı olabileceği gibi yiyecek, içecek, bitki, tahıl, tütsü, süs ve mücevherat gibi şeyler de olabilmektedir.<sup>61</sup> Burada tütsünün Babil'deki gibi bir kurban olarak sunulduğunu görmekteyiz.

Kitapta bir devlet büyüünün, hâkimin ve düşmanın karşısına çıkarken bu kimselere daha heybetli görünme ve onların saygısını kazanma ve itibar elde etme gayretinin önemli olduğu, el-Hüseyni'nin bu konulara oldukça önem verdiği de dikkat çekmektedir.<sup>62</sup>

Muskanın yazılması için seçilen ipek kumaşın rengi, formülün kötülük yapma amacıyla hazırlanmamış olmasından dolayı beyaz olarak tercih edilmiştir. Çin'de de muskanın yapılacağı maddenin rengine dikkat edilmiş ve formüller sarı, kırmızı renkli kâğıtlara yazılmış, mürekkepler siyah veya kırmızı olarak seçilmiştir. Hazırlanan muskalar kapı eşiğine, yatak odasındaki perdenin üstüne veya saçların arasına sıkıştırılmıştır. Kimi zaman da muska yakılarak külleri çayla veya suyla karıştırılmış ve içilerek bedene etki etmesi amaçlanmıştır.<sup>63</sup>

**Örnek 2:** Kısmetinin bağlı olduğu düşünülen ve evlenme çağı geçmekte olan bir kimsenin evlenmesini kolaylaştırmak için hazırlanan formülde temiz bir kâğıda, verilen metin yazılmalı ve o kişi hazırlanan bu nüshayı sağ pazusunda taşımalıdır. Yakın bir zaman içinde o kimseyle evlenmeyi isteyen insanlar çıkacaktır, denilmektedir.<sup>64</sup> Verilen metin şöyledir:

<sup>59</sup> İdris Çelebi, *Usûlül Bast fî Sirril Evfak vel Havâs*, ( y.y.), 2004, s. 59.

<sup>60</sup> Zbinden, *a.g.e.*, s. 73.

<sup>61</sup> Şinasi Gündüz, "Eski Harran'da Sihir ve Büyü Ritüeli Olarak Kurban", *Milel ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c. 2, sayı 1, Aralık 2004, s. 6.

<sup>62</sup> Kenz, c.I, s. 51; Kenz., c.I, s. 45-46.

<sup>63</sup> Justus Doalittle, *Social Life of the Chinese*, New York 1865, V. II, s. 340.

<sup>64</sup> Kenz., c.II, s. 211.

تهش تهش تهش كهل كهل مارش مارش يارش يارش سروش سروش هوش  
هوش هوش نواش نواش نهراش نهراش انحلت عقدة فلانة بنت فلانة و رغب في خطبتها  
كل من رآها بحق هذه الاسماء العظيمة و با لف الف لا حولا ولا قوة الا بالله العلي العظيم و صلى  
الله على سيدنا محمد و على آله و صحبه و سلم (Tehiş, tehiş, tehiş, tehiş, kehil, kehil,  
mâriş, mâriş, yâriş, yâriş, surûş, surûş, hûş, hûş, nûş, nûş, nevâş, nevâş, nehvâş,  
nehvâş, nehrâş nehrâş inhallet 'ukdetü falân binti falâne ve rağibe fi hutbetihâ  
külli men râha bi hakkı hazîhi'lesmâül 'azîmete ve bi elfi elfin lâ havle velâ  
kuvvete illâ billâhil 'aliyyil 'azîmi ve sallallâhü alâ seyyidinâ Muhammedin ve  
alâ âlihi ve sahbîhi ve sellem).

Uygulamanın sonunda kısmeti bağlı olan kızın kısmetinin açılacağı ve yakın bir zamanda onun taliplisinin çıkacağı umulmaktadır. Burada muskadan beklenen şey, söz konusu kimsenin kolunda bulunduğu sürece muskanın karşı cinsi çekecek bir güç yayması veya koluna bağlayan kimseye, karşı tarafı etkileyecek bir çekicilik gücü kazandırmasıdır. Formülde kişinin muskayı üzerinde taşımasıyla olduğundan daha sevimli daha beğenilen bir kimse olarak görülmesini sağlamak amaçlanmaktadır. Bunun yanında sevgi, evlilik ve karı-kocayla ilgili meselelerde verilen muskaların amacının ilişkileri güçlendirmeğe yönelik olduğu görülmektedir. Bekâr insanlar ya da dul olup evlenmek isteyen kimseler için de bu usul kullanılmakta ve evlenecek kimselerin karşıdakilerin beğenilerini kazanmaları için hazırlanan muskayı yanlarında taşımaları istenmektedir.<sup>65</sup>

Verilen metinde geçen kelimelerin anlamları bilinmemekle birlikte tekrarlar, kafiye uyumuna, okurken ses ahenginin olmasına dikkat edilmektedir. Metnin ortalarında kişinin isminin yazılacağı bir yer bulunmakta ve sonraki cümleler bu kimseyi her görenin nişanlanmak istemesini ve baştaki isimlerin hakkı için bunun yerine getirilmesini isteyen cümlelerle devam etmektedir. Metnin sonunda ise Peygamberimize salat ve selamlar bulunmaktadır.

Şirinlik ve sevgi kazanma veya bir eş bulma amacıyla hazırlanan bu tür uygulamalar, insanlar tarafından ve insanın fitratında var olan sevilme duygularını kullanmayı amaçlayan usullerdir. Antik Yunanlılar tarafından aşk büyüğü için gömülmüş muskalara ve arenalardaki gösterilerde rakiplerine karşı üstünlük sağlamak amacıyla hazırlanmış muska kalıntılarına rastlanmıştır.<sup>66</sup>

<sup>65</sup> Kenz., c.II, s. 214.

<sup>66</sup> Montgomery, a.g.e., s. 44.



**Örnek3:** Karı kocanın veya birbirine düşman iki kimsenin aralarını bularak barıştırmak amaçlanırsa veya aralarında sevgi ve dostluk kurulmak istenirse, Cuma günü hatip minberde olduğu sırada verilen metnin yazılması ve okunması, sonra da bu kâğıdın öd ağacı ve sakız ile tütsülenmesi gerekmektedir. Karı-kocanın barışması için ikisinin birlikte baş koydukları bir yastığın içine bu kâğıdın konulması gerekmektedir. Aralarının düzelmesi istenilen kimselerden ise sadece birinin bu kâğıdı üzerinde taşınması aradaki kırgınlığı, düşmanlığı giderecek, sevgi ve dostluğu sağlayacaktır.<sup>67</sup> Verilen metin şöyledir:

توكلو يا خدام هذه الاسماء بالقاء الحبة و المودة بين فلان بن فلان و فلان بنت فلانه  
*Tevekkeliü yâ hüddâmü hâzihil esmâe bîlkâil mahabbeti*  
*velmeveddeti beyne fülân ibni fülâne ve fülâne binti fülânehü bihakki hâzihil*  
*esmâü 'aleyküim.*

٩١١١١١١١١١٩٦١١١١١٨٩١٩٤١١٥١١٧٦١١١٨٣٩١

٩١٤١٣٣٧٣٧٣١٥٨٥٩٤٣٦١

٥٠٥٥٥٤٨

يا مؤلف القلوب الف بين فلان بن فلانه و فلان بنت فلانه (...) يا خدام هذا اليوم و هذه الساعة بجذب المتباغضين الى المحبة بحق هذه الاسماء بحق أيوش أيوش بدوح حب ودود حب يا بدوح الق المحبة بعد البغضة و الالفة بعد الفرقة اهيا شراها ادوناى اصباوت آل شداى و انه "Ya müellifel kulûbi ellif beyne fülân ibni fülâne ve fülân binti fülâne ya hüddâmü hazelyevme ve hazihissâate bicezbil mütebağûdîne ilel mahabbeti bihakki hazihil esmâi bihakki eyuşin eyuşin bedûhin hubbû vedûdin hubbin yâ bedûhum elki el-mahabbete ba'del buğdati vel ülfeti ba'del firkati ehyâ şerâhiya edûnâyin asbâvutin elin şedâyin ve innehü lekasemün lev ta'lemüne azîmün heyel vehâül 'aceliüssâatü."

Verilen metin içerisinde Esmâü'l-Hüsnâ'lar ve tılsımlar, ne ve kim olduğu bilinmeyen isimler, ilah isimleri yer almaktadır. Metne (falan) kimseyle (falan) kimsenin aralarında muhabbetin oluşmasını isteyen ve hâdimin (metafizik gücün) kendi emrine verilmesini isteyen cümleyle başlanmaktadır.

<sup>67</sup> Kenz., c.IV, s. 20-21.

Dua olarak verilen metinde öncelikle bu esmânın hâdimine bir hitap söz konusudur. Daha sonra harflerden oluşan bir tılsım bulunmakta ve sonraki cümlelerde günün ve saatin hâdimine (metafizik gücüne) hitap yer almaktadır. Sonrasında ise Yahudi tanrısı olan Adonay ve Şaday'ın da isimleri dua da yer almaktadır.

Adonai, Tevrat'ta kimi yerlerde tanrı Yehova'ya verilen isimdir ve Yahudi tanrısının kötü sıfatına işaret ettiği söylenmektedir.<sup>68</sup> Adonis ve Adoni "Rab" anlamına gelmektedir ve önceleri Güneş için kullanılmış sonraları ise Yahudiler tarafından Tanrı'nın ekzoterik bir ismi olarak kullanılmaya başlanmıştır.<sup>69</sup> Yahve ismini suistimal etmemek amacıyla daha sonra Adonay olmuş, sonra da Yehova olarak okunmuştur.<sup>70</sup> El Şaddai ise "yeterlinin ötesinde olan Tanrı" demektir ve Tanrı'nın isimlerinden biridir.<sup>71</sup>

Sonraki cümlelerde *بِحَقِّ أَيُّوشِ أَيُّوشِ بَدُوحِ* gibi isimlerin hakkı için muhabbet istenmektedir. Metin bu işin acilen yerine getirilmesini isteyen kalıp cümleyle sonlandırılmaktadır.

Örnekte ara düzeltmek ve muhabbetin artması için seçilen günün, Cuma olduğu görülmektedir. Cuma, Venüs gezegeninin günü olup, Roma'da güzellik ve aşk tanrıçasıdır.<sup>72</sup> Mezopotamya'da tanrıça İştâr olan Venüs, Yunanlılarda Afrodit'tir.<sup>73</sup> Sabiilerde ise Dlibat'tır.<sup>74</sup> Bu bilgilerden yola çıkarak bu formül için seçilen günün tesadüfi olmadığı ortaya çıkmaktadır. Formül aşk tanrıçasının gününde yapılarak yardımı beklenmektedir. Birçok örnekte amacın ve günün gezegen tanrısının özelliğinin uygululuğuna dikkat edilmiştir.

<sup>68</sup> Esat Korkmaz, *Şeytan Tasarım Terimleri Sözlüğü*, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2006, s. 55.

<sup>69</sup> Manly P. Hall, *Tüm Çağların Gizli Öğretileri*, Ter: Murat Sağlam, Mitra Yayınları, İstanbul 2008, s. 87.

<sup>70</sup> Annemarie Schimmel, *Dinler Tarihi*, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul, 2007, s. 255.

<sup>71</sup> Jerry Lynn Taylor, *Işık Habercileri*, Çev: Jale Gizer Gürsoy, Akaşa Yay., İstanbul 1995, s. 39.

<sup>72</sup> Schimmel, *a.g.e.*, s. 254.

<sup>73</sup> Lester J. Mess, "Astrology and Judaism in Late Antiquity", *PhD. Thesis, Miami University*, Oxford, Ohio 1990, s. 86-90.

<sup>74</sup> Edwin Yamuchi, "Mandaean Incantation Texts," *PhD. Thesis*, Brandeis University, April 1964, s. 340.

Buradaki örnekte amaç, hazırlanan muskanın kişinin üzerinde taşınarak, hangi konuda muska hazırlanmışsa o konuda ısrarlı olduğunu göstermek ve onun sağladığı manevi güçle istenilene ulaşabilmektir. Başvurulan mercii genellikle Allah olmakta ve kişi muskanın gücünden faydalanarak Allah'ı etkilemeye çalışmaktadır. Bazen de merciiin karıştığı veya değiştiği görülmektedir. Oysaki Allah'la insan arasına girecek araçlar İslam'da reddedilmiştir.<sup>75</sup>

Kitapta bu örneklerin dışında müşterinin artması, düşmanlara ve zalime karşı üstünlük sağlanması, ev yapmak, kısmet açmak, evlilik, karı-kocayı barıştırmak ve saygı için, cinsel ilişkilerde, kolay doğumda, dileklerin gerçekleşmesinde, çocuk düşüren için, bir kimseye üstün gelmek, gizlilikleri göstermek, ahiret-dünya ilimlerini anlamak, rüyada görmek, itaat ve insanların sevgisini elde etme amacıyla hazırlanan muska örnekleri yer almıştır.

Ayrıca çocuğun çabuk yürümesi, çabuk konuşması ve ağlamaması için, çocuğu olmayanlar için, makam-rütbe, bolluk-bereket, görünmezlik için, erkek çocuk doğurma, hırsız rüyada görmek, malın kolay satılması gibi isteklerle yapılmış olan muska örneklerinde asıldığı yere, insana ve herhangi bir canlıya güç katarak o işin olmasını sağlamak amacı gözetilmiş ve bu amaçla güçlendirme muskaları hazırlanmıştır.

### **Kötü Amaçlı Olanlar**

Muskaların korunma amacıyla özellikle de hastalıklardan korunmak için hazırlandıkları düşünülse de, zarar vermek, kötülük yapmak amacıyla da hazırlanan muska örnekleri vardır.

Muskayla, büyüde olduğu gibi tanrıyı bir takım şeylere zorlama amaçlanmaktadır.<sup>76</sup> Benzer şekilde kötü amaçlı olarak hazırlanan muska

---

<sup>75</sup> Zümer 39/3; Ra'd 13/4; Fâtır 35/14.

<sup>76</sup> Leslie Cornelius Cox, "The Artistic Use of the Love Charm, in Greek and Latin Literature", *Submitted to the Board of University Studies of the Johns Hopkins University in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy*, 1917, s. 5.

örneklerini Bizans sonrası dönemde hâmile kadının ölü çocuk doğurması ve evli bir çiftin boşanmasına neden olmak için hazırlanan örneklerde de görmekteyiz.<sup>77</sup>

*Kenzü'l-Havâs*'ta kötülük yapmak amacıyla hazırlanan muska örnekleri arasında bir kalenin, hisar ve evin harap olması, bir kimseyi bir yerden çıkarmak, yer değiştirmesini temin etmek, ara bozmak, zâlimin evini yıkmak, ruh çağırarak, bir kimseyi kahretmek, kalpleri birleştirmeye zorlamak, dil bağlamak, zalimi yok etmek, bir kimseyi uykuda konuşurmak, bahçenin meyvelerini dökmek, insanların sağlığını bozmak, gözleri hasta etmek, ürünün bozulmasını sağlamak, düşmanı zarara sokmak, ticareti bozmak, yavaş yavaş öldürmek, cin yakmak, sihir bozmak, boyun eğdirmek gibi amaçlarla hazırlanmış olanları da bulunmaktadır.

**Örnek 1:** *Kenzü'l-Havâs* kitabında el-Hüseyini'nin ruh çağırma ve ruhu kendine hüddâm etmek isteyenler için verdiği formülde bir kimse, verilen Latif vefkini kâğıda yazarak üzerinde bulunduğu halde تنها bir yere çekilmeli ve kıbleye dönerek 16641 defa yâ Latif ismini zikretmeli ve istenilen duayı okumalıdır.<sup>78</sup>

Duanın içerisinde 8 adet (3 defa) şekilde yazan ve üçer kez tekrarlanması istenilen yerler, mukatta harflerinin harf olarak okunduğu şekilde ك harfinin (كاف) gibi ve kelime olarak (كهيعص) gibi yazılma şekilleri bulunmaktadır. Ayrıca duanın içerisinde ...يا شيا شيخ شياخ العلى... *şeyhın şemâhül alî* gibi isimler yer almaktadır. Bunların dışında سخرلى خادم هذا الاسم يفعل ... *sahherlî hâdimi hazel ismi yef'al bî* şeklinde Latif isminin hâdimini emrime ver ve benim için istediğimi (istenilen murad söylenmektedir) yapsın şeklinde ifadeler dikkati çekmektedir.

Bu tür örneklerde muska hazırlanırken vefklere de yer verilmiştir. Genellikle koruma amacıyla hazırlanan vefkler muskada da çoğu zaman aynı görevi üstlenmiştir. Hazırlanan vefkler çeşitli amaçlar için bir muska gibi takılmış,<sup>79</sup> koruyuculuk ve bereket getirmesi için evlere, bahçelere, boyunlara asılmış veya her çeşit negatif arzular için, sihir/büyü için kullanılmıştır.<sup>80</sup>

<sup>77</sup> J. C. B. Petropoulos, *Greek Magic, Ancient, Medieval and Modern*, Routledge, London and New York, 2008, s. 100.

<sup>78</sup> *Kenz.*, c.I, s. 88.

<sup>79</sup> *Kenz.*, c.IV, s. 82; *Kenz.*, c.IV, s. 141.

<sup>80</sup> Raymond Buckland, *İşaretler, Semboller ve Alametler (Maji ve Ruhsal Semboller Rehberi)*, Çev: Derya Engin, Kozmik Kitaplar, İstanbul 2005, s. 62; *Kenz.*, c.I, 171.

Özellikle tılsımların yapımında sihirli kareler olarak görülen vefklere büyücüler tarafından sıklıkla yer verilmiştir.

Formül açık bir şekilde ruh çağırma ve ruhu kendine hâdim yapma amacı taşımakta, insanlara cin davetini öğretmektedir.

Zikir için verilen 16641 sayısının ise Latîf isminin ebced değeri olan 129'un ( $129 \times 129 = 16641$ ) karesi alınarak bulunan Ebced-i Kebîr<sup>81</sup> sayısı olduğu anlaşılmaktadır. El-Hüseyini, esmânın ebced toplamını alarak zikir sayısı olarak verme usulüne kitapta fazlaca yer vermiştir.

**Örnek 2:** Bu örnekte ise bir düşmanı zarara sokmak, ticaretini ve kârını bozmak istenirse, Asr Suresi üzeri siyahlanmış kurşun bir levha üzerine Cumartesi günü Zuhâl yıldızının saatinde yazılarak, istenilen bir yere konulmalıdır. Böylece, konulan yerde bereket kalmayacak, bütün alış-veriş duracaktır. Bu levha hangi eve, hangi dükkâna konulursa konulsun aynı etkiyi yapacağı söylenmektedir.<sup>82</sup>

Örnekte formülün hazırlanma zamanı için Zuhâl/Satürn'ün şerefli vakitleri seçilmiş; amaç da düşmanı zarara sokmak, ticaretini ve kârını bozmak şeklinde belirlenmiştir. Çünkü Zuhâl tarihsel olarak kötü bir gezegen olarak algılanmıştır. İnsanların umutlarını kırmayla meşgul olan, ölümü getiren, başarısızlığı, yıkımı, sefaleti ve genellikle hüznü getiren bir gezegen<sup>83</sup> olarak kabul edilmektedir. Ona "büyük talihsizlik" adı verilmiştir.<sup>84</sup> Satürn sık sık Ninurta, savaş ve av tanrısıyla ilişkilendirilir. Sümer tanrısı Ninurta'nın görevi başlangıçta tarım ve verimlilikle ilgili iken daha sonraları ona savaş ve kahramanlık fiilleri de isnat edilmiştir.<sup>85</sup> Ayrıca, Zuhâl gezegeninin hastalık, yıkım,<sup>86</sup> ölüm,<sup>87</sup> nefret,<sup>88</sup> gibi kötülükleri getirdiğine inanılmıştır.

<sup>81</sup> Havas ilminde Hesab-ı Kebîr'de denilen bu usul, bulunan ebced sayı değerinin kendisiyle çarpımının sonucunda elde edilmektedir. (Bilgi için Bkz: Kenz., c.I, s. 80).

<sup>82</sup> Kenz., c.II, s. 53.

<sup>83</sup> Richard Cavendish, *The Black Arts*, Pan Books, London 1967, s. 211.

<sup>84</sup> Enn Kasak-Raul Veede, "Understanding Planets in Ancient Mesopotamia", *Electronic Journal of Folklore*, Vol. 16, Tartu 2001, pp. 7-33, s. 18-19.

<sup>85</sup> Kasak-Veede, *a.g.m.*, s. 26.

<sup>86</sup> S. Liddell MacGregor Mathers, *The Greater Key of Solomon*, Emperor Norton Books, Ohio, 1999, s. 13-14; Aryeh Kaplan, *Sefer Yetzirah, The Book of Creation*, Samuel Weiser, York Beach Maine, 1997, s. 180.

Babillilere göre Cumartesi gününü yöneten tanrı Ninurta'dır.<sup>89</sup> Formülün Ninurta'nın günü olan Cumartesi gününde yazılması istenmektedir. Burada Babil inancı kalıntılarının günümüze kadar ulaştığı görülmektedir.

**Örnek 3:** Zorba ve zalim olduğuna inanılan bir kimsenin cezalandırılması amacıyla hazırlanmış olan formülde ise, Neml Suresi bir kâğıda yazılarak kâğıdın üzerine 306 defa yâ Kahhar ismi okunmalıdır. Hazırlanan kâğıdın zalim ve zorba kimselerin evine konulması durumunda evin yıkılacağı ve sahibinin de öleceği belirtilmektedir.<sup>90</sup> Başka bir örnekte ise yine Neml Suresi yazılmakta ve Nahl Suresi de aynı şekilde bir kâğıda yazılarak hak ettiğine inanılan kimsenin bahçesine asılmakta ve o bahçedeki ağaçların meyvelerinin dökülmesi amaçlanmaktadır.<sup>91</sup>

Kötülük yapma düşüncesiyle hazırlanmış bu örnekte Neml ve Nahl Sureleri kullanılmıştır. Uygulamanın sonunda evin sahibinin de öleceği belirtilmekte ve formülde bir insanı büyü ile öldürme yöntemi anlatılmaktadır.

Bu formüle göre 306 olarak verilen zikir sayısı ise Kahhar isminin ebced toplamı olan  $100+5+1+200=306$  sayıdır. Burada kullanılan isim "isyankârları kahreden"<sup>92</sup> anlamına gelen Kahhar ismidir. Formülün amacına uygun esmâ seçilmiştir.

Örneklerde görüldüğü gibi bir kimse istediği bir insanın sevgisini kazanmak için hazırladığı muskayı, karşısındakini ayırmak için de kullanabilmektedir. Çocuğu olmayana çocuğu olması için hazırlanan bir formül, bir başkası için çocuğun ölümünü istemek adına hazırlanabilmektedir. Bu işlerle uğraşan insanların bunu yapmasını engelleyecek herhangi bir kural veya bir ilke, yasak vs. bulunmamaktadır. Hazırlanan nüsha ya gizlice kişinin üzerine

<sup>87</sup> Mathers, *a.g.e.*, s. 13-14; John Michael Greer, *Circles of Power Ritual Magic in the Western Tradition*, Llewellyn Publications, St.Paul, Minnesota, USA 1997, s. 122; Colin D. Campbell, *The Magic Seal of John Dee*, The Sigillum Dei Aemeth, The Teitan Press, 2009, s. 2.

<sup>88</sup> Mathers, *a.g.e.*, s. 13-14.

<sup>89</sup> Ekrem Sarıncıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2008, s. 25-26.

<sup>90</sup> Kenz., c.II, s. 104.

<sup>91</sup> Kenz., c.II, s. 103.

<sup>92</sup> *İlmihal I, İman ve İbadetler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004, s. s. 86.

takılacak, ya da amaca göre bahçesine, evine veya iş yerine gizlice konacak veya asılacaktır. Örnekler muskaların sadece iyi amaçlarla değil, kötü niyetle, zarar vermek amacıyla da kullanılabileceğini göstermektedir.

### Sonuç

Muskaların yer aldığı büyüsel uygulamalarda büyü alfabeleri veya semboller, hazırlanan nesneye güç katması amacıyla kullanılmış, *Kenzü'l-Havâs*'ta ise benzer görevler için âyetlerin, esmâların, vefklerin, şiirlerin ve çeşitli dini unsurların kullanımına yer verilmiştir. Muskaların üzerindeki yazılar muskaya ne kadar güç verirse o tılsımın da işlevinin artacağı düşünülmüştür.

Kitapta pasif büyü örneği olan muskaların kullanılması ve hazırlanması sırasında verilen metinlere açık bir şekilde büyü unsurlarının, cin kralları isimlerinin, Yahudi tanrısının isimlerinin, anlamı ve ne oldukları bilinmeyen kelimelerin, isimlerin eklendiği ve yapılan dualar sırasında duanın muhatabının gizlendiği ortaya çıkmaktadır. Bu karışıklık ise insanları örtülü olarak eski dönem tanrılarına yönlendirmektedir.

Metnin içeriğinde Kuran'dan ayetler bulunmakta, besmele ile birlikte Esmâü'l-Hüsna'lara da yer verilmekte, hatta içerisine kaside, şiir cümleleri yazılarak yardım beklenilmektedir. Bazen de muskanın ortasına “vefk”denilen bir kare çizilerek etrafına bazı harfler ve isimler eklenerek, bunların etrafına ne anlama geldiği bilinmeyen semboller ve şifreli yazılar veya uydurma formülle ortaya çıkan melek isimleri yazılmaktadır.

Değişmeden gelen bazı formüllerde ise eski dönem tanrı isimlerinin yerini İslami geleneklerde Allah'ın isimleri, diğer kültürlerde ise o toplumun inandıkları tanrının isimleri veya onu sembolize eden isimler almaktadır. Allah'ın isimlerinin kullanıldığı uygulamalarda genellikle Allah'ı etkileme, zorlama söz konusu iken, ne anlama geldiği bilinmeyen bazı kelimelerle, cinlere ve onların yardımcılarına hükmetme amaçlanmış olmaktadır.

Muskaların yapımında zamanın ve astrolojinin önemli olmasından dolayı, gezegenlerin uygun saatlerinin seçilmesine dikkat edilmiş fakat bunlarla eski dönem gezegen tanrılarına bir tazimin ortaya çıktığı gözlerden kaçırılmıştır. Bu ve bunun gibi daha birçok örnek bu tür kitapların incelenerek tahlil edilmesini gerekli kılmaktadır.

**KAYNAKÇA**

AKINCI, Ahmet. *Kabala, Sınırsız Yolculuk*, Dharma, İstanbul 2005.

BUCKLAND, Raymond. *İşaretler, Semboller ve Alametler (Maji ve Ruhsal Semboller Rehberi)*, Çev: Derya Engin, Kozmik Kitaplar, İstanbul 2005.

BURTON, Dan.- Grandy, David. *Büyü, Gizem ve Bilim, Batı Uygarlığında Okült*, Varlık Yay., Çev: Yasemin Tokatlı, İstanbul 2004.

CAVENDISH, Richard. *The Black Arts*, Pan Books, London 1967.

COLIN D. Campbell. *The Magic Seal of John Dee*, The Sigillum Dei Aemeth, The Teitan Press, 2009.

COX, Leslie Cornelius. "The Artistic Use of the Love Charm, in Greek and Latin Literature", *PhD. Thesis, Johns Hopkins University* 1917.

ÇAKAR, Yusuf. *Gizli İlimler*, Yedirenk, İstanbul 2005.

ÇELEBİ, İdris. *Usülül Bast fi Sirril Evfak vel Havâs*, ( y.y.), 2004.

DEVELLİOĞLU, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Aydın Kitabevi, Ankara 2003.

.....*Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Doğu Matbaası, Ankara 1978.

DOALITTLE, Justus. *Social Life of the Chinese*, New York 1865, Vol.II.

GELLER, Jay. "Fetishism" *Encyclopedia of Religion*, Editör: Lindsay Jones, USA 2005, Vol.V.

GREER, John Michael. *Circles of Power Ritual Magic in the Western Tradition*, Llewellyn Publications, St. Paul, Minnesota, USA 1997.

GÜNDÜZ, Şinasi. "Eski Harran'da Sihir ve Büyü Ritüeli Olarak Kurban", *Milel ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* sayı 1, Aralık 2004, C. 2.

GÜNDÜZ, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Vadi Yayınları, Ankara 1998.

HALL, Manly. P. *Tüm Çağların Gizli Öğretileri*, Mitra Yayınları, Ter: Murat Sağlam, İstanbul 2008.

EL-HÜSEYNÎ, Sevvid Süleyman. *Kenzü'l-Havâs ve Keyfiyet-i Celb ve Teshir*, Cemiyet Kütüphanesi, İstanbul 1332.

İBN MANZUR, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisanü'l-Arab*, "Sihir" Md., Dasü's-Sadır, Beyrut, 1979, C.4.



- İlmihal I, *İman ve İbadetler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004.
- İlyas Çelebi, “Muska” Mad., *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2006, C.31.
- İNAN, Abdülkadir. *Hurafeler ve Menşeleri*, DİB Yayınları, Ankara 1968.
- KAPLAN, Aryeh. *Sefer Yetzirah, The Book of Creation*, Samuel Weiser, York Beach Maine, 1997.
- KASAK, Enn- Veede, Raul. “Understanding Planets in Ancient Mesopotamia,” *Electronic Journal of Folklore*, Tartu 2001, pp. 7-33, Vol. 16.
- KISA, Bülent. *Havâss'ın Derinlikleri, Açıklanamayan Yönleriyle İslâmî Büyü, Vefkler, Esmâül Hüsnâ*, II. Kitap, y.y., t.y.
- KORKMAZ, Esat. *Şeytan Tasarım Terimleri Sözlüğü*, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2006.
- DEMİRCİ, Kürşat. “Muska” Mad., *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2006. C.31.
- LİMMER, Abigail Susan. *The Social Functions and Ritual Significance of Jewelry in the Iron Age II Southern Levant*, by P.H.d, The University of Arizona, USA, 2007.
- MATHERS, Mac Gregor. S. L. *The Greater Key of Solomon*, Emperor Norton Books, Cincinnati, Ohio, 1999.
- MESS, Lester J. “Astrology and Judaism in Late Antiquity,” *PhD. Thesis, Miami University*, Oxford, Ohio 1990.
- HOWES, Michael. *Amulets*, St. Martin's Press, Newyork 1976.
- MONTGOMERY, James A. *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, Published by the University Museum, Philadelphia 1913.
- ÖNSÖZ, Ayşegül-Gürbüz, Metin Enginer. *Elementerfiş, Anadolu'da Büyü ve İnanışlar*, Proje Koordinatörü: Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2003.
- ÖRNEK, Sedak Veyis. *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1966.
- ÖZKARSLI, Şirin Yılmaz. *Türk Kültüründe Tılsımlı Objeler*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2000.
- PETROPOULOS, J. C. B. *Greek Magic, Ancient, Medieval and Modern*, Routledge, London and New York, 2008.

- SARIKÇIOĞLU, Ekrem. *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2008.
- SCHIMMEL, Annemarie. *Dinler Tarihi*, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul, 2007
- ŞAH, İdris. *Doğu Büyüsü*, Çev: Osman Yener, Gizem Yay., İstanbul 1996.
- TAVENNER, Eugene. *Studies in Magic from Latin Literature*, Columbia University Press, 1916.
- TAYLOR, Jerry Lynn. *Işık Habercileri*, Çev: Jale Gizer Gürsoy, Akaşa Yay., İstanbul 1995.
- TEZ, Zeki. *Gizli İlimler Serüveni Büyüden Simyaya, Astrolojiden Fala Kara Sanatlar*, Hayykitap, İstanbul 2011.
- TRACHTENBARG, Joshua. *Jewish Magic and Superstition (A Study in Folk Religion)*, A Temple Book, New York 1979.
- ULLMANN, Manfred. *İslâm Açısından Sihir, İslâm Kültür Tarihinde Maji*, Çev: Yusuf Özbek, İz Yayınları, İstanbul 1994.
- WERNER, Helmut. *Ezoterik Sözlük*, Çev: Bülent Atatanır, Murat Batmankaya, Derya Demirbaş, Uğur Önver, Omega Yayınları, İstanbul, 2005.
- YAMAUCHI, Edwin M. "Magic in the Biblical World," *Tyndale Bulletin* 34 (1983), pp. 169-200.
- ..... "Mandaean Incantation Texts", *PhD. Thesis*, Brandeis University, April 1964.
- ZBINDEN, Ernst. *İslâm'da ve Eski Ortadoğuda Cin ve Ruh İnançları (İslâm)*, Ter: Ekrem Sarıçioğlu, Yeni Ufuklar Neşriyat, Samsun 1994.

### **KİTAP TANITIMI: *FEREC BA'DE'Ş-ŞİDDE HİKÂYELERİ***

### **AHLÂK BİLDİRGELERİNE DÖNÜŞEN MASALLARA BİR ÖRNEK: GÜÇLÜKTEN KOLAYLIĞA KEDERDEN SEVİNCE**

**Hülya ALTUNYA\***

Sözlü anlatımın yaygın olarak kullanıldığı Doğu edebiyatında, masal, hikaye, destan vb. edebî türlerle ibretlik olaylar aktarılırken çoğu zaman da ahlaki öğütler verilmektedir. Leyla ile Mecnun hikayesi başta olmak üzere, Binbir Gece Masalları ya da Dede Korkut türü hikayelerde, sadece olaylar anlatılmamakta, aynı zamanda dinleyenleri eğitme gayesi de güdülmektedir. İnsanları eğitime yönünde anlamlı bir görevi üstlenen bu masal ve hikayelerin en güzel örneklerinden birine “ferec” türü adı verilen anlatılarda tanıklık etmekteyiz. Doğu edebiyatında özellikle Türk, Arap ve Fars edebiyatlarında sıkıntı ve zorluklardan sonra insanı kolaylığın beklediğini ifade eden bu tür masallarla, bir yandan hayal dünyası geliştirilerek umut yaşatılırken diğer yandan “sabırlı olma, zorluk anlarında bile dürüstlükten vazgeçmeme, güçlü olma” gibi ahlâkî mesajlar dinleyiciye/okuyucuya verilmektedir. Bu yazıda, bir süredir Doğu Edebiyatının seçkin örneklerini yayımlamakta olan Büyüyen Ay Yayınlarının okurlarına sunduğu yeni bir klasiği, “Ferec Ba'de'ş-Şidde Hikâyeleri/Güçlükten Kolaylığa Kederden Sevince”<sup>1</sup> adlı kitabı bazı yönleriyle ele alıp incelemeye çalışacağız.

Tarihsel olarak Ferec Ba'de'ş-Şidde türü eserler ilk olarak Arap edebiyatında rastlanmaktadır. Bunun ilk örneği; Tanûhî (327-384/938-994)'nin “*Ferec Ba'de'ş-Şidde*” adlı eseridir. Tanûhî, bu eseri hazırlarken Ebu'l-Hasan

---

\* Yrd.Doç.Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı.

<sup>1</sup> *Ferec Ba'de'ş-Şidde Hikâyeleri, Güçlükten Kolaylığa Kederden Sevince*, Hazırlayanlar: Prof.Dr. Bilge Seyidoğlu, Doç.Dr. Orhan Yavuz, Büyüyen Ay Yayınları, II. Baskı, Ekim 2012, İstanbul.

el-Medâîni (ö. 225-839)'nin 20 sayfalık “*el-Ferec Ba'de's-Şidde ve'd-Dıyk*” adlı eserinden faydalandığını ifade etmektedir. Daha sonra bu hikayeler Arapçadan Farsçaya tercüme edilmiş ve Farsça kanalıyla da Türk edebiyatına geçmiştir. Türk halkının zevkine, kültürüne, gelenek ve göreneklerine göre yeniden şekillenen bu eserlerin en eski nüshası XV. yüzyıla aittir.<sup>2</sup>

Bu yazıda inceleyeceğimiz kitapta daha çok zengin ve otorite sahibi kişilerin başından geçen sıkıntıların anlatıldığı 12 hikaye bulunmaktadır. Bu tür hikayelerde tek bir konu ya da olay etrafında gelişen anlatılardan ziyade birbirinden bağımsız olay örgülerinin ve kişilerin yer aldığı çok sayıda anlatıya yer verilmektedir. Ahlakî bir amaçla kurgulanan bu hikayelerde; “eğer kişi dürüstlüğü terk etmezse her türlü sıkıntı ve dersten sonra bir ferahlığın kendiliğinden geleceği” mesajı iletilmek istenmektedir.<sup>3</sup> Aslında bu tür anlatılarda yer alan olaylar, masalımsı mekanlara taşındığı için rasyonel olarak takip edilemese de yine de her çeşit sıkıntıdan kurtulmanın mümkün olduğu mesajı ima edilmektedir. Burada teleolojik bir yapı içerisinden masalımsı düşünme modeline, hikemî bir dil eşlik etmektedir. Şu halde bahsi geçen hikayelerde, masalımsı düşünme modelinin nasıl işlediği ve bunun olumlu/olumsuz yanlarının neler olduğu, hikemî bir dilin bu düşünme biçimine kazandırdıkları ve tüm bu meseleler çerçevesinde teleolojik yapının nasıl korunmaya çalışıldığını sorgulayabiliriz.

İlk olarak hikayelerin hitap ettiği kitle halk olduğuna göre, masalımsı düşünme biçimi bir yandan gerçekliği, büyümlü bir ortamda kurgulamakla rasyonel düşünceden uzaklaştırmakta ancak dikkatleri üzerinde toplamakta, diğer yandan ise hikayelerin sonunda iletilen ahlakî mesajlarla gerçek dünyaya bağlanmakla, dinleyen/okuyan, gerçek ve gerçek-üstü olarak adlandırılacak iki ayrı dünya arasında mı bırakılmaktadır? Daha açık bir ifadeyle hikayelerde gerçekmişçesine kurgulanan olağanüstü durumların, kendi boyutları içinde rasyonel olarak değerlendirilebilme imkanı var mıdır? Kitapta anlatılan hikayelerin tamamına yakınında ya cinler, periler gibi bu dünyaya ait olmayan varlıklar ya da gerçekleşmesi mümkün olmayacak olaylar gerçekleşebilmişçesine anlatılmaktadır. Sözelimi rüyada görülen veya

<sup>2</sup> Emine Yılmaz, *Ferec Ba'de's-Şidde Hikâyeleri*; Giriş, 12-14. “György Hazai, Andreas Tietze (2006), *Ferec ba'de's-şidde (Einfrühosmanisches Geschichtenbuch)*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag”, *Bilig*, Sayı: 52, 243, (243-248), Kış/2010.

<sup>3</sup> Muhammet Fatih Alkayış, Ahmet Turan Doğan, “El-Ferec Ba'de's-Şidde'de Geçen Deyimler”, *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 6/3 Summer Turkey, 462, (461-487), 2011.

tesadüfen bulunan bir resimdeki kıza aşık olma ve çeşitli zorluklardan sonra bu kıza kavuşma gibi aslında gerçekleşme ihtimali olmayan bir durumun, nasıl gerçeklik kazandığından bahsedilmektedir. Örneğin malı, mülkü, askerleri çok fazla olan bir Mısır melikinın biricik oğlunun tesadüfen eline geçen resimdeki kıza yani “Gülistan-ı İrem padişahı Şahbal’ın kızı Bediü’l-Cemâl”e olan aşkı ile ilgili olarak anlatılan hikayenin rasyonel bir boyutu bulunmamaktadır.<sup>4</sup> Zira, bir cine aşık olan melikin oğlunun başından geçen hadiseler, gerçeküstü olaylardır. Ancak masalın kahramanının, bütün sıkıntılara ve zorluklara rağmen cinler padişahının kızına kavuşması, çok fazla arzulanın şeyler için bıkmadan çalışmaya devam etmenin sonuç vereceği anlamına gelmektedir. İşte öylesine gerçekleşmesi imkansız sayılabilecek bir olayın bile gerçekleşebileceği anlaşılmıştır, dinleyicinin/okuyucunun, rasyonel bir sınır içerisinde düşünmeye zorlanmadığını göstermektedir.

Burada hikayeler, ne bir hakikati dile getirme ne de bilimsel bir bilgiyi sunma iddiasında olduğu için, dinleyici, gerçeküstü tüm öğelere gerçeklik atfedilemeyeceğinin farkındadır. Masal öğelerini de taşıyan bu hikayeler hayal gücünü çalıştırarak düşünmeye katkıda bulunmaktadır. “*Amâk-ı Hayâl*”ın (hayalin derinlikleri) ima ettiği gibi insanın düşünmesine ve zihnine derinlik kazandırmaktadır. Olaylar, hayali ya da gerçek şahıslar arasında gerçekleşirken, kendi içlerinde belli bir mantık örgüsü takip edilerek sergilenmektedir. Her ne kadar hikayeler, kişinin yaşadığı dünyadan bir gerçekliğe sahip değilmiş gibi gözükse bile aslında vermek istediği mesajlarla doğrudan hayatın içindedirler. Uzak ve yakın ya da burada yahut ötede gerçekleşen olay, dinleyen/okuyan için hem burada hem de ötede olmayı göstermektedir. Hikaye, masalımsı sahnelerle dinleyicinin/okuyucunun hayal gücüne hitap ederken aslında, duyguları, tutkuları, acıları, mutlulukları yansıtmakla birlikte, tüm bunların aracılığıyla bir ahlâkî gerçekliğe işaret etmektedir.

Masal unsurlarının çokça kullanıldığı bu hikaye türü, herkesin anlayabileceği sade bir dilin tercih edildiği anlatım olan nesir tarzında yazılmaktadır. Ayrıca halkın yaygın olarak kullandığı deyimlere yer verilerek az sözle çok şey ifade etme sanatından faydalanılmaktadır.<sup>5</sup> Dilin sade kullanımıyla birlikte aynı dil içerisinde metaforlara ve sembollere başvurulmak suretiyle, akli olarak belirlenebilir bir gerçeklikten söz edilemese de, olağanüstü olaylarla

<sup>4</sup> Ferec Ba’de’s-Şidde, 149.

<sup>5</sup> Muhammet Fatih Alkayış, Ahmet Turan Doğan, “El-Ferec Ba’de’s-Şidde’de Geçen Deyimler”, Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 6/3 Summer Turkey, 462, (461-487), 2011.

gizlenen örtülü bir kurgu üzerinden düşünce atmosferine taşınmaktadır. Anlatılan olaylarda, her ne kadar doğaüstü güçler bulunsa ve onlar vasıtasıyla gerçekleşmesi mümkün olmayan durumlar ortaya çıksa da, tüm kurgunun ötesinde, verilmek istenen mesaj belli bir dünyevî gerçekliğe referansla iş görmekte ve işaret eden bir dille okuyana/dinleyene ulaşmaktadır. Özellikle “ferec” türü hikayelerde anlatılan, “her sıkıntıdan sonra olağan ya da olağanüstü gerçekleşen” bir ferahlığın olacağı düşüncesinde, gerçeküstü anlatımlar sayesinde, insan aklının bazen anlayamadığı bu dünyaya ait pek çok tarihsel olay karşısında yolunu şaşırmasına atıfta bulunmaktadır. Akıl gerçeküstünü, gerçek gibi algılama yerine, olağanüstü görünen olayların aslında insan aklının hayat süreci içinde anlama zorluğu dolayısıyla yolunu sık sık yitirme durumuyla yüzleşmesini temsil etmektedir. Yani bu dünyada aslında hiçbir şey tam da görüldüğü gibi değildir denilerek akıl uyarılmaktadır. Bu uyarı ise daha hikayelerin en başında “hikemî düşünceye” atıf yapılarak dile getirilmektedir.

Hikayelerin hikemî boyutu, olayın anlatılmasına geçilmeden önce hatırlatılarak dinleyicilerin/okuyucuların masalımsı öğelere takılarak asıl mesajı kaçırmaması engellenmeye çalışılmaktadır. Bazı hikayelerin başında, “*Hakiman-ı namdar (ün salmış bilginler) ve nediman-ı ruzigar (zamanın hikayecileri) öyle nakleyemişler ki:*”<sup>6</sup> gibi ifadelerle, masalcılardan ziyade şöhretli hikmet sahibi kimselerce olayların anlatıldığı bildirilmektedir. Dinleyici/okuyucu, hikmet sahibi kimseler tarafından anlatılan hikayelerde, masalın, sadece asıl mesajın ulaştırılmasına aracılık etmekte olduğunun farkındadır. Böylece hikayeler, hoşça vakit geçirmekten ziyade hikmetli ifadelerin sergilendiği ya da sahnelendiği birer sözsel araca dönüşmektedirler.

Bu bağlamda Doğu düşünce dünyasının, Batı düşüncesinde olduğu kadar rasyonel bir zemin üzerinden düşünce üretmediğine dair iddiaların, Doğu düşüncesindeki hikaye ve masal zenginliğiyle ilişkilendirildiğini söyleyebiliriz. Aslında Binbir Gece Masalları ya da incelemesini yaptığımız ferec türü hikayeler ister sözlü olarak nakledilsin isterse de yazılı olarak okunsun, her yaştaki ve bilgi düzeyindeki insana hitap etmekle, Doğu düşüncesinin “hikmet”ini ortaya koymaktadır. Bu hikemî dille ifade edilen hikayelerde her zaman rasyonel olarak takip edilebilen bir mantıksal örgü bulunamayabilir. İşte tam da bu noktada “hikemî gerçeklik” kendini göstermektedir. Burada “hikemî gerçeklik” ile “rasyonel düşünme” arasında doğrudan bir ilişkinin kurulması beklenmez. Aklın kavramakta yetersiz kaldığı durumlarda “hikemî gerçeklik” sezgisel düşünmenin etkin olduğu bir anlama yoluyla ortaya çıkabilir. Yani

---

<sup>6</sup> Ferec Ba'de's-Şidde, 143.

Doğu düşüncesinin hikemî yanını gösteren bu tür masal unsurları taşıyan hikayeler, genellikle rasyonelliği kendisine esas kabul ettiği varsayılan Batı düşünme biçimine karşı onun bir başka yönünü sergilemektedir.

Ferec türü hikayelerin teleolojik yanına gelince, gerçek ya da gerçeküstü olayların anlatımıyla, topluma ahlâkî bilgeliği öğretmek için doğal düzenin oluşumuna katkı sağlanması hedeflenmektedir. Özellikle bu hikayeler, sözlü olarak anlatıldığında toplumsal ahlâkın korunarak yerleşmesine doğrudan fayda sağlamaktadır. Belli bir amacı gerçekleştirmek üzere anlatılan bu hikayeler, sadece bir masal olarak kalmamakta, Doğu medeniyetinin esas unsuru olarak pratik bir güç haline gelmekte ve ahlâkî bilgeliğin ve erdemli bir hayatın yollarını anlatan metinlere dönüşmektedirler. Her hikayenin sonunda adeta bir bildirge biçiminde açıklanan ahlâk ilkeleri, sembolik dille anlatılan hikayelerdeki göstergelerin ifşa edilmesidir.

*“Onlardan bize hatıra kalan bu hikayeden çıkarılacak dersler şunlardır: Güzelliğe, mala ve mülke güvenmemek gerekir; âşıkları ve gönllü yaralıları korumak lâzım ki gönülleri hoş olsun, muratlarına ersinler; işlerde acele karar vermemek lâzımdır; düşkünleri korumak gerekir ve bir kimse verdiği sözde durmalıdır.”<sup>7</sup>*

*“Hiç kimse iyilik etmekten ziyan etmez. Allah bir kapıyı kaparsa başka bir kapıyı açar. Hiçbir işte acele etmemek gerekir. Boşanmaktan mümkün olduğu kadar sakınmak lazımdır.”<sup>8</sup>*

Ahlâkî ilkelerin pratik yolla öğretimini amaçlayan ferec hikayeleri, aynı zamanda dinî bir dil ve düşünce biçiminden de uzak kalamamaktadır. Ahlâk ilkelerini dinin temel tavsiyeleri ile ilişkilendirerek toplumun, dinî düşüncesinin ve metafizik algısının da derinleşmesi sağlanmaktadır. Belki de bu tür hikayelerin en önemli katkısı; sanatsal ya da edebî bir etkinlikten ziyade dinî ve ahlâkî yapının güçlendirilmesi açısındanadır. Hatta ferec hikayelerinin toplumsal bir ihtiyacın neticesinde ortaya çıktığını ve masallar yoluyla toplumun ilgisi çekilerek bu ahlâkî ve dinî eksikliklerin giderildiği söylenebilir. Kısaca diyebiliriz ki; teleolojik yapı içerisinde sahnelenen bu hikayelerde, olağanüstü olayların anlatılmasına rağmen, toplumun ahlâk eğitiminin gerçekleştirilmeye çalışıldığı açıktır.

<sup>7</sup> Ferec Ba'de's-Şidde, 125.

<sup>8</sup> Ferec Ba'de's-Şidde, 142.

Sonuç olarak toplumun özellikle dinî ve ahlâkî bilgiye olan ihtiyacını karşılamak üzere ferec türü hikayeler, bilgiyi, dolaylı biçimde iletmeye yarayan birer araçlardır. Sezgisel düşünmenin geliştiği toplumlarda, hikayeler, dolaylı yoldan da olsa mesajın ulaştırılması görevini yerine getirmektedirler. Gerçeküstü kişi ve olayların anlatımıyla, her ne kadar gerçeklik gizlenmiş gibi görünse de, öğretilmek istenen ilkeler, sembolik bir dille ifade edilmesinin yanı sıra hikayenin sonunda tek tek açıklanarak asıl amaç gerçekleştirilmektedir. Bizzat insanların tecrübelerinden hareketle, problemlerin anlatılması, çözüm yollarının bulunmasında masalımsı unsurların kullanılması, bu hikayelerde, insanların hayal güçlerinin de çalıştırılmasına yardımcı olmaktadır. Doğu medeniyetinin temel öğelerinden biri olarak bu hikaye ve masallar, aslında akıl ve bilimsel bilgi ile teknolojik araçlar vasıtasıyla dünyasını idame ettiren sınırlar içerisinde bağlanıp kalan günümüz insanına, sezgisel bilgiyi, hayalleri ve hikemî dili hatırlatmaktadır.



## YAYIN İLKELERİ VE MAKALE YAZIM KURALLARI

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki sayı halinde yayımlanan akademik ve hakemli bir dergidir. Dergi, *MLA International Bibliography* ve *Index Islamicus* adlı uluslararası indeksler tarafından taranmaktadır. Dergide orijinal ve akademik telif ve tercüme makale, sempozyum ve kitap tanıtımı gibi bilimsel çalışmalar yayımlanır. Makalenin başına 150 kelimeyi geçmeyecek şekilde Türkçe ve İngilizce bir özet ve anahtar kelimeler eklenmelidir. Makale yazarının veya çevirmenin adı yazının sağ üst köşesinde, unvanı ve bağlı olduğu kurum ve çalışma alanı ise yıldızlı dipnotta gösterilmelidir. Makalenin sonunda yazıda kullanılan kaynaklar “Kaynakça” başlığı altında mutlaka verilmelidir. Makalenin başlığı büyük harf ve kalın, alt başlıkların ise sadece ilk harfleri büyük şekilde yazılmalıdır. Yazılar biri isimli, iki nüshası isimsiz olmak üzere üç nüsha halinde editör veya yardımcısına teslim edilir. Tercüme yazılarda orijinal metin de eklenmelidir. Yazılar yayın kurulunca ön inceleme yapıldıktan sonra, uygun görülenler ilgili hakemlere gönderilir. Hakem raporları doğrultusunda yayımlanmasına karar verilir, varsa gerekli düzeltmeler yazardan istenir. Yayım aşamasına gelen yazıların son hali aşağıda belirtilen ölçülere göre düzenlendikten sonra cd veya e-posta yolu ile editöre ulaştırılır. Yazılarda, Türk Dil Kurumu’nun imla kaideleri esas alınır. Yazı içinde kaynak ve dipnot gösterimiyle ilgili belirtilen usullere mutlaka uyulması gerekir. Kitapların dipnot gösterimi şu şekilde olmalıdır: Yazar adı ve soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.) veya edisyon ise (ed.), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (c.III), sayfası (s.); Yazma eser ise, yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no: ) varak numarası (örnek, vr. 15b). Makalelerin dipnot gösterimi ise şöyle olmalıdır: Yazar adı ve soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c.IV), süreli yayın ise (örnek, sayı:3), sayfası (s.). Dipnotlarda bir kaynak ilk defa gösterildiğinde tam künyesi, daha sonra ise kısaltması, yani yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır. Yayımlanmayan yazılar geri iade edilmez.

**Yazı tipi:** Times New Roman, Başlık:11 punto, Ana Metin: 10,5 punto;  
Dipnot: 9 Punto

**Sayfa Yapısı:** Kenar Boşlukları: üst 7 cm, alt 4, sağ 4,5 sol 4,5

**Biçim:**

**Metin Paragraf:** Hizalama: İki yana yasla, Anahat düzeyi: Gövde metni, Girinti: sol 0, sağ 0, Özel: İlk satır 1.2cm, Aralık: önce 0,6nk, sonra 0,6nk, Satır Aralığı: Tam, Değer:12nk;

**Dipnot Paragraf:** Hizalama: İki yana yasla, Girinti: sol 0, sağ 0, Özel: Asılı 0.7cm, Aralık: önce 0,3nk, sonra 0,3nk, Satır Aralığı: Tek. Dipnot numarasından sonra bir boşluk bir tab.