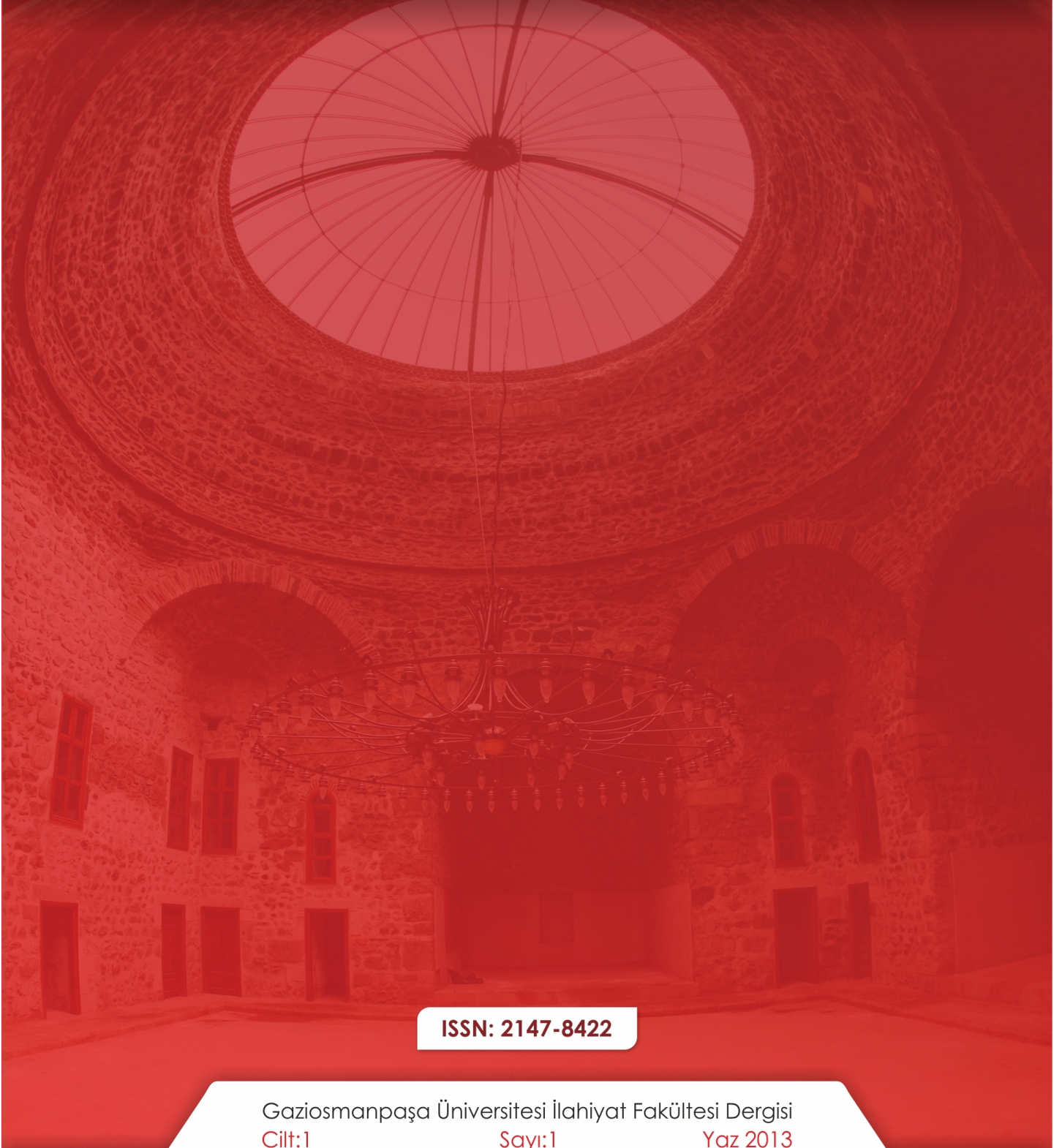




GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



ISSN: 2147-8422

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Cilt:1 Sayı:1 Yaz 2013

ISSN 2147-8422

GAZIOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

UNIVERSITY OF GAZIOSMANPASA
THE JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: I, 2013/1

Gaziosmanpaşa Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi
Sayı: I, 2013/1 ISSN 2147-8422

Sahibi/Owner

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE (Dekan)

Editör/Editor

Yrd. Doç. Dr. Süleyman PAK

Yayın Kurulu / Editorial Board

Yrd. Doç. Dr. Ahmet İNANIR (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Ali YILDIRIM (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Emine ÖĞÜK (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Hilal ÖZAY (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Mehmet AYAS (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Mustafa CANLI (GOÜ İlahiyat Fak.).

Yayın Danışma Kurulu / Editorial Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah Kahraman (Marmara İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Ahmet Ögke (Akdeniz İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Alim Yıldız (Cumhuriyet İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Ali Yılmaz (Pamukkale İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Ramazan Altıntaş (Necmettin Erbakan İlahiyat Fak.), Doç. Dr. Ali Bolat (19 Mayıs İlahiyat Fak.), Doç. Dr. Halil İbrahim Şimşek (Hitit İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. İbrahim Baz (Şırnak İlahiyat Fak.).

Sayı Hakemleri / Advisory Board

Prof. Dr. Abdulhamit Birişik, Prof. Dr. Ahmet Ögke, Prof. Dr. Ali Akdoğan, Prof. Dr. Ali Akpınar, Prof. Dr. Cafer Karadaş, Prof. Dr. Hasan Keskin, Prof. Dr. Kadir Özköse, Prof. Dr. Mehmet Akgül, Prof. Dr. Osman Türer, Prof. Dr. Ömer Çelik, Prof. Dr. Ramazan Muslu, Prof. Dr. Talip Özdeş, Doç. Dr. Ali Osman Kurt, Doç. Dr. Cengiz Batuk, Doç. Dr. Kürşat Demirci, Doç. Dr. Mehmet Baktır, Doç. Dr. Şevket Yavuz, Yrd. Doç. Dr. Durmuş Tatlılıoğlu, Yrd. Doç. Dr. Dursun Ali Aykut, Yrd. Doç. Dr. Enver Bayram, Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Çelik, Yrd. Doç. Dr. Süleyman Pak, Yrd. Doç. Dr. Şir Muhammed Dualı,

Yazışma Adresi / Correspondence

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-Tokat

ilahiyatdergi@gop.edu.tr Tel: 0(356) 252 15 15 Fax: 0(356) 252 15 20

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayınlanır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazılar, yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

Kapak Tasarım / Cover Design

Yrd. Doç. Dr. Ali YILDIRIM

Sekreteryası/Secretary

Öğr. Gör. Yılmaz ÖKSÜZ

Basım Yeri ve Tarihi/ Publication Place and Date:

Gaziosmanpaşa Üniversitesi Rektörlüğü Matbaası

Gaziosmanpaşa University Press

Tokat, 2013

İÇİNDEKİLER / INDEX

Sâmiha Ayverdi'nin Eserlerinde Tasavvufî Hayatın Yansımaları <i>Reflections of Tasawwufi Life in Samiha Ayvardi's Works</i> Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE	3-30
Kur'an'a Göre Allah-Âlem Münasebeti <i>According To the Qur'an, Allah-Universe Relationship</i> Yrd. Doç. Dr. Enver BAYRAM	31-39
Kur'an'da "Dâbbetu'l-Arz" <i>The "Dâbbetu'l-Arz" In the Qur'an</i> Yrd. Doç. Dr. Hüseyin ÇELİK	41-57
Paganizmden Hristiyanlığa Rusların Din Değiştirme Nedenleri <i>From Paganism to Christianity the Reasons of Russians to Be Baptized</i> Yrd. Doç. Dr. Şir Muhammed DUALI	59-74
Allah'a Yaklaşmanın İmkânı Ve Yolları <i>The Approach Routes of Allah and the Methods</i> Yrd. Doç. Dr. Emine ÖĞÜK	75-97
Kur'an'da Geçen "Ayetü'l-Kübrâ" İfadesi İle İlgili Yaklaşımlar <i>The Approaches Regarding the Statement of "Ayat Al-Kubra" Which Is Mentioned In the Holy Qur'an</i> Yrd. Doç. Dr. Süleyman PAK	99-115
Klasik Sosyolojide Beden Problemi Ve Birer Bedensel Deneyim Olarak Sağlık- Hastalık Çözümlenmeleri <i>The Body Problem of Classical Sociology and As a Bodily Experience Analysis of the Health-Illness</i> Dr. İrfan KAYA	117-131
Eser Tanıtımı- Dr. Muhammed Ra'fet Saîd'in "Ma'mer b. Raşid es-San'ânî Mesâdiruhu ve Menhecuhu ve Eseruhu fî Rivâyeti'l-Hadis" Adlı Eseri <i>Dr. Muhammed Ra'fet Saîd's Work Entitled "Ma'mer b. Raşid es-San'ânî Mesâdiruhu ve Menhecuhu ve Eseruhu fî Rivâyeti'l-Hadis"</i> Yrd. Doç. Dr. Mustafa CANLI	133-136
Eser Tanıtımı- Bayram Ali Çetinkaya'nın "İslam Felsefesi Tarihi 1-2" Adlı Eseri <i>Bayram Ali Çetinkaya's Work Entitled "History of Philosophy of Islam"</i> Yrd. Doç. Dr. Hasan ÖZALP	137-142
Tokat Sempozyumu <i>Symposium of Tokat</i> Yrd. Doç. Dr. Ahmet İNANIR	143-145

SÂMIHA AYVERDİ'NİN ESERLERİNDE TASAVVUFÎ HAYATIN YANSIMALARI

Kadir ÖZKÖSE*

Özet

Sâmiha Ayverdi Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinin yetiştirdiği münevverlerden biridir. Türkiye'nin maarif davasına gönül vermiş bir isimdir. Cumhuriyet neslinin kök paradigmaları ile buluşmasını, milletimizin milli ve manevî değerleriyle mücehhez kılınmasını önemseyen bir değerdir. Bireysel ve toplumsal sahadaki hastalıklarımızın tedavisi için o tasavvufî düşüncüyü önermektedir. Ona göre tasavvufî hayat medeniyetimizin yegane anlam haritasıdır. O, tasavvufu ruhsal dinamik, manevi neşve ve hakikat arayışı olarak nitelemektedir. Tekke atmosferinin, dergâh terbiyesinin, dervişlik edebinin kazandırdıklarına dikkat çekmektedir. Biz de makalemizde Sâmiha Ayverdi'nin tasavvufî düşüncesini; tasavvufî ahlâk çizgisi, seyr u sülûk anlayışı, nefis terbiyesinin yolları, varlık ve aşk felsefesi başlıkları altında ele almak istiyoruz.

Anahtar Kelimeler: Rifaiyye, Tasavvuf, Tekke, Sâmiha Ayverdi, Aşk, Varlık, Nefis terbiyesi.

REFLECTIONS OF TASAWWUFI LIFE IN SAMIHA AYVARDI'S WORKS

Abstract

Samih Ayverdi is one of the most eminent and enlightened scholars of Turkish republic who dedicated her life to knowledge and development of spiritual life. As its known that with her works she paved the ground to bring the new generation and roots of old tradition together. In her works she especially focused on the social, spiritual and dynamical nature of sufi thought that one of the most effective way of healing individual and social infirmities.

* Prof. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.
(kadir.ozkose@gop.edu.tr).

She also defined tasawwuf as a spiritual dynamism, seeking the truth with its moral education of dervishes and exemplary lodge atmosphere. This article elaborates Ayverdi's philosophy of Sufism under four subtitles such; line of morality of tasawwuf, sayr u suluk, ways of self-control and existence and philosophy of love.

Key Words: Rifaiyyeh, Sufi Lodge, Sâmiha Ayvardi, Divine Love, Existence, Self Control.

1. Sâmiha Ayverdi

25 Kasım 1905 yılında İstanbul'da doğan Sâmiha Ayverdi'nin soyu, anne tarafından Kanunî zamanında yaşamış ve Budin seferinde şehit düşmüş Gül Baba'ya; baba tarafından Orta Asya'dan Anadolu'ya geçmiş Ramazanoğulları'na kadar uzanmaktadır. Sâmiha Ayverdi, ilk eğitimini aile içerisinde alır. Anneannesi Hâlet Hanım, onun şifahi kültür ve tarih şuurunu kazanmasında çok etkili olmuş bir isimdir. Dedesi de ciddiyet, dürüstlük, az konuşma gibi değerler noktasında ona örnek olmuştur. Aynı şekilde annesi Fatma Meliha Hanım ile babası Yarbey İsmail Hakkı Bey onun fikrî, imânî ve ahlâkî şahsiyetinin teşekkülünde müspet rol oynamış kimselerdir. Evleri de devrin seçkin bilim ve sanat adamlarının gelip gittiği bir yerdir. Bu ortamın da onun yetişmesinde tesiri olduğu muhakkaktır.

Sâmiha Ayverdi, resmî anlamdaki ilk tahsilini, henüz beş yaşında iken gittiği Mahalle mektebinde yaptı. Daha sonra 1921 yılında Süleymaniye Kız Numune mektebini bitirdi. Sonraki eğitimleri ise, ilk çocukluk devrinde olduğu gibi, resmî müesseseler dışında gerçekleşmiş; tarih, tasavvuf, felsefe ve edebiyat alanlarında hususi öğrenim görmüş, Fransızca dersleri almış, güzel sanatlarla ilgilenmiş ve keman çalmayı öğrenmiştir.

Sâmiha Ayverdi'nin asıl rûhî ve fikri gelişmesi ve bu anlamdaki şahsiyetinin teşekkülü Fatih'teki Ümm-i Ken'an Dergâhı'nın Şeyhi Kenan Rif'âî'ye intisapları neticesinde onun irşadlarıyla olmuştur. Sâmiha Ayverdi'nin bu dergâhtaki eğitimi 13 Mart 1927 yılında tamamlandı. Kalan bütün ömrünü bu terbiye içerisinde teşekkül eden bir anlayış çerçevesinde okumak, düşünmek ve yazmakla geçirdi. Ağabeyi Yüksek Mimar Ekrem Hakkı Ayverdi'nin yanında bir taraftan kızını büyütürken, diğer taraftan da kendisini güçlü bir mütefekkir ve yazar yapacak faaliyetlerini devam ettirip İslâmî kaynaklara eğildi.

Hayatında hiç resmi vazife almadı. Fakat İstanbul Belediyesi ve Kültür Bakanlığı'nın bazı komisyonlarında geçici görevlerde bulundu. VI. Maarif şûrâsına katıldı.

1969-1980 yılları arasında çeşitli sağlık sebepleri ve çeşitli tetkikler yapma arzusuyla Fransa, İtalya, İsviçre, Macaristan, İspanya gibi ülkelerde bulundu. 1980 yılında Libya tarafından İspanya'nın Sevil şehrinde düzenlenen İslâm Konferansı hazırlık toplantısına katıldı.

Kitap çalışmalarına, gazete ve dergi yazılarına, daha sonraki yıllarda ictimâî faaliyetler de eklendi. Kubbealtı Akademisi kurucuları arasında yer aldı. Fetih Cemiyeti, Türk Ev Kadınları Derneği, İstanbul ve Yahya Kemal Enstitüsü gibi cemiyetlerde görev yaptı.

Bütün bu çalışmalar arasında geleceğin münevverleri olmaya aday gördüğü gençlerle ilgilendi. Onların fikrî ve manevî gelişmelerinde etkili oldu. Böylece, mütefekkir-yazarlığına gönüllü hocalık ve aynı zamanda "mânevî annelik" de eklenmiş oldu.

Ayverdi, ilk eserlerini 1938 yılından itibaren vermeye başladı. Bu tarihte ilk romanı "Aşk Budur" yayımlandı. Bu eserini diğerleri takip etti. Türk edebiyatına farklı bir hava getiren bu eserler, büyük bir ilgiyle karşılandı.

Ayverdi, daha sonra mecmualarda da yazmaya başladı. İlk yazıları Necip Fazıl Kısakürek'in çıkardığı Büyük Doğu mecmuasında yayımlandı. Büyük Doğu'dan sonra ise Resimli İstanbul Haftası, Fatih ve İstanbul, Türk Yurdu, Havadis, Ölçü, Hür Adam, Anıt, Türk Kadını, Tercüman, Kubbealtı Akademi Mecmuası ve Türk Edebiyatı gibi yayın organlarında yazdı. Roman, mensur şiir türlerindeki eserlerinden sonra cemiyet meselelerine yöneldiği için hatırat, makale, deneme, tarih, biyografi, mektup türlerinde de eserler verdi. Böylece insan ve cemiyetin her meselesini kucaklayan zengin bir külliyat ortaya çıktı.

Ayverdi'nin eserleri ve çalışmaları çeşitli kurumlarca ödüllendirildi. "Kölelikten Efendiliğe" isimli eseri Millî Kültür Vakfı tarafından taltif edildi. Yine aynı vakıf tarafından kendisine 1984 yılında Türk Millî Kültürüne Hizmet Şeref Armağanı verildi. Benzer bir taltif, san'at hayatının ellinci yılında Aydınlar Ocağı tarafından yapıldı. Türk ilim ve kültür hayatına kazandırdığı eserler ve yetiştirdiği gençler sebebiyle kendilerine şükran belgesi verildi. 1985 yılında Boğaziçi Yayınları, 1986'da Türk Edebiyatı Vakfı, hizmetlerinden dolayı plaketle ödüllendirdi. 1988 yılında Türkiye Yazarlar Birliği dil ödülüne layık görüldü. 1990 yılında Başbakanlık Aile Araştırma Kurumunca çalışmalarından dolayı yine taltif edildi.¹

Ömrünü Türk-İslâm kültürünün yeniden neşv ü nemâ bulmasına adanmış Sâmiha Ayverdi, 22 Mart 1993 günü Hakk'ın rahmetine yürüdü. Merkez Efendi haziresinde medfun bulunan mürşidi Kenan Rifaî'nin yanına defnedildi.

¹ İsmet Binark, *Sâmiha Ayverdi Bibliyografyası-2*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 2007, s. 110-112.

Mütefekkir ve araştırmacı yazar olarak Sâmiha Ayverdi, olaylara tasavvuf kültürü penceresinden bakmaya çalışmış, yazılarında daha çok Allah, insan ve âlem ilişkisine dikkat çekmiştir. Osmanlı medeniyetinin bir temsilcisi, Osmanlı terbiyesinin canlı bir örneği, Osmanlı kültürünün mirasçısı ve tasavvuf edebiyatının son devir mümessili olarak Ayverdi, milletimizin dünü, bugünü ve yarını arasında bir köprü kurmuştur.

Sâmiha Ayverdi yazı hayatının ilk döneminde (1938–1950), tasavvuf ve ilâhî aşkı konu alan ve inandığı değerlere hizmet eden eserler yazmıştır. *Batmayan Gün* (1939), *Ateş Ağacı* (1941), *Yaşayan Ölü*, *İnsan ve Şeytan* (1942), *Son Menzil* (1943), *Yolcu Nereye Gidiyorsun* (1944), *Mesihpaşa İmamı* (1948) *Aşk Budur* (1950) romanları; *Mabette Bir Gece* (1940) isimli hikâye kitabı ve *Yusuçuk* (1946) ismiyle yayınlanan nesir çalışması, bu dönemde kaleme aldığı eserlerdir. Bu eserlerinde, beşerî aşk ile ilâhî aşkın mukâyesesi, Şark ve Garp medeniyetinin mukâyesesi, madde ile mânâ arasındaki ezeli mücadele, insanın kâinattaki yeri ve kendini bilmesi gibi temalar işlenmiştir. Bunlar insanı olgunlaştırmak isteyen bir mürebbi edasıyla yazılmıştır. Bu eserler, 1950'den sonra kaleme aldığı, ictimâî konuların işlendiği eserlerine bir hazırlık niteliğindedir. Çünkü o, cemiyetin insanlardan müteşekkil büyük bir birim olduğunun farkındadır.

2. Ayverdi'nin Düşüncesinde Tasavvufi Ahlâk

Ayverdi için önemli olan, dinin hayata geçirilmesi, "hal edinilmesi", yaşayış kuralı haline getirilmesidir. Onun düşünce dünyasında, dinin aktif hale getirilmesinin yolu tasavvuftur.² Ancak o, tasavvuf düşüncesini ders formunda tarihçesi ve teorileriyle öğretme yolunu tutmaz, hayatı ve insanları anlatırken tasavvuf ahlakını benimsemiş tipleri öne çıkarır, onların olgun tavır ve düşüncelerini örnek olarak gösterir.³ Ona göre tasavvuf; Muhammedî ahlaki bilip yaşamak,⁴ bayağı tutkulardan uzaklaşıp ilahi neşveye sahip olmak, kötülükleri hayattan kovmak, incinmemek ve incitmemek, irfan ve aşka ererek Allah'ı bilmek, irfan ve edebi şiar edinmek, varlığın suretinden çok mahiyetini görmek, şeriati tefsir, izah ve ikmal etmektir. Tasavvuf ehli iddia etmez, objektif olarak felsefelerini ortaya koyarlar.⁵ Benimsediği böylesi tasavvuf anlayışı çerçevesinde Ayverdi, Allah'ı, kâinatı ve insanı ele almaktadır. O tarihî tasavvuf felsefesini çağımıza uygulamak istemiştir.⁶

Ona göre tasavvuf, Anadolu insanının iliğine işlemiş ve dünya görüşünün rehberi olmuştur. Ayverdi'nin ifadesiyle tasavvuf, bencil dünyaları

² Binark, *Sâmiha Ayverdi Bibliyografyası-2*, s. 145.

³ Mehmet Demirci, "Takdim", *Son Menzil*, Kubbealtı Neşriyatı, 3. Baskı, İstanbul 2007, s. 6.

⁴ Binark, *Sâmiha Ayverdi Bibliyografyası-2*, s. 172.

⁵ Mustafa Fayda, "Takdim", *Mülâkatlar*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 2005, s. 11.

⁶ Binark, *Sâmiha Ayverdi Bibliyografyası-2*, s. 285.

çinde kabuk bağlamış kitleleri uyşukluktan kurtararak, onlara yapıcı ve atılgan bir karakter vermiştir. Böylece asırlarca toplumun derûni sağlığını ve ictimâî ahengini temin ederek kütteleleri feragatli aksiyonlara itmiştir. Dolayısıyla tasavvuf, toplumları tevhid sırlarıyla aşılıyarak güçlendirmiş ve güvenilir hale sokmuştur. Bu yaklaşımlarını eserleri, yazıları, konferansları ve sohbetlerinde dile getiren, davranış ve ahlakıyla örneklik sergileyen Ayverdi, tasavvufun öngördüğü olgun ve ahlaklı insan tipini bıkip usanmadan ortaya koymuştur. O, klasik anlamda bir "şeyh" değildir. Ama maneviyat, ahlak ve kemal yolunda bir rehberdir. Ayverdi'nin tasavvuf anlayışında "sünni çizgi" önemli bir özelliktir. Onun "sünni ve katışksız müessesesi", "sünni mutasavvıf" vurgusu dikkat çekmektedir.⁷

Ayverdi'nin öngördüğü tasavvuf anlayışı; İmâm-ı Gazalî'nin tasavvufî ahlâk çizgisini, İbnü'l-Arabî'nin irfanî tasavvuf geleneğini ve Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin aşk estetiğini içermektedir. Ken'an Rifâî'den aldığı tasavvufî terbiyeyle o, tasavvufî yaşamdan maksadın insan ruhunu mânevi kirlerinden temizlemek olduğunu dile getirmiş, insanın diğer yaratılmışlarla olan ilişkisini düzenlemek istemiş, insanın kâinattaki yerini daha iyi idrak etmesini ve gerçekte yüz yüze gelmesini arzulamıştır.⁸

Tasavvufun aksiyon boyutunu önemseyen Ayverdi'nin tasavvuf anlayışı hareket ve hizmet çizgisidir. Halka Hak için hizmet etmeyi düstur edinmiş, tasavvufu çalışma şevkine ve ahlâk aşkına dönüştürmüş, benimsediği tasavvuf anlayışı ile etrafındakileri farklılıkları idrak etmeye ve Allah'ın sanatını farklılıklarda seyretmeye davet etmiştir.⁹

Ayverdi'nin ifadesiyle tasavvuf erbabının yegâne gayesi, Ademođlunu toplumun hür adamı yapmaktır. Zira kendileri hürdürler ve dünya sevgisi ile bağlı olmadıkları için, dünya ehlerinden de korkuları yoktur. Hikmet, irfan, iman ve aşk erleri, bizatihi kamil oldukları değerleri ücretsiz ve karşılıksız olarak etraflarına dağıtmaktadırlar. Asırlar geçse de onlar cemiyete adadıkları varlıklarıyla bazen gizli bazen aşikâr etraflarına huzur vermektedirler. Onlar ne kendileri için doğmuş ne de kendileri için yaşamışlardır. Fakat günümüz dünyası onları fark etmeyecek kadar gaflet içindedir.¹⁰

"Hakk'ın varlığını her şeyin başlangıcı, esas ve sonu olarak gören mutasavvıf için hürriyet, ferdî ve beşerî zaafı küllî iradenin potasında eritip küllün malı yapmak ve yokluktan sonra kavuşulan bir varlık ile yani iman ve

⁷ Binark, *Sâmiha Ayverdi Bibliyografyası-2*, s. 378.

⁸ Cemâlnur Sargut, *Sirra Sâmiha Ayverdi ile Yolculuk*, der. Sadık Yalsızuçanlar, Nefes Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2012, s. 115-116.

⁹ Sargut, *Sirra Yolculuk*, s. 167-168.

¹⁰ Sâmiha Ayverdi, *Dost*, Kubbealtı Neşriyatı, 5. Baskı, İstanbul 2010, s. 13-14.

aşk ahlâkı ile yeniden dünyaya dönmektir”¹¹ diyen Ayverdi sözlerinin devamında, tasavvufun sadece kuru bir nazariye değil, bir aksiyon, bir yaşam ve hayat tarzı olduğunu dile getirmektedir. Ona göre İslâm tasavvufu, hayatın bütünüyle alâkalı bir dünya görüşünü ve ahlâk sistemini hayatın ta kendisi yapmış, Allah sevgisi ve insanlık aşkını birbirine kenetlemiştir.¹²

Ayverdi eserlerinde tasavvufun bir diğer temel gayesini, Hakk’ı birlemek, yani tevhit olarak görmektedir. Tevhidin neticesi de kendine, insanlara ve Allah’a karşı vazife ve mesuliyetlerini idrak edip gereğini yapmaktır. Tasavvufta belirlenen zikir, semâ’, devrân, tarap gibi usuller öze varmanın yardımcı unsurlarıdır.¹³ Tevhidin hakikatine eren ve Allah’la tanışıklığı artan kişinin gözünde ve gönlünde kalan yegâne gerçeği Ayverdi, hayret olarak tanımlar. Zira mükevvenat içinde bir zere olan dünya ve dünya içinde bir zerre olan insan, O’nun ilminin kühüne ermeyi değil ilmi karşısında hayret etmeyi kazanır.¹⁴

3. Tasavvuf ve Felsefe

Hayatını halka ve etrafındakilere Hakk’ı göstermeğe adayan Sâmiha Ayverdi, tasavvufu “yaşanan felsefe” diye tarif etmektedir. Dolayısıyla yazdığı ve söylediği bütün güzellikleri evvela kendisi yaşamış ve yaşayacaklara örnek olmuştur. Şahsiyetinin odak noktası da iman ve hizmet olmuştur.¹⁵

O tasavvufu yaşanan felsefe olarak görmekle birlikte sûfinin filozoftan farklı bir kişilik arz ettiğini belirtmektedir. Ona göre felsefe, zan ve şüpheden ibarettir. Hâlbuki insan için en dehşetli şey şüphedir. Şüphe yolundan kurtulup hakikat yolunda yürüyenler ise ister ümmî ister ilmî olsunlar bin sene evvel ne söylemişlerse bugün de onu ve gene binlerce sene sonra da hep aynı anlayışı müdafaa edeceklerdir. Çünkü sözleri değişmeyen hakikatin ifadesidir. Tabiatı taklit eden ressam gibi filozof da hakikati tasvire yeltenen adamdır.¹⁶

Ayverdi’ye göre felsefe, hakikate doğru bir mertebe ve bir basamaktır. Filozof, hakikat çeşnisinden bir yudum tatmış olan kimsedir. Fakat hakikat kâmil insanda olduğu gibi filozoftan fıskırmaz. O filozofun cüz’î aklı ile insan-ı kâmilin küllî aklını medeni insanla vahşi kabilelerin barınak ve giyim tarzları ile örneklendirmektedir. Şöyle ki, bazı vahşi kabileler vardır ki deri ile yaprakla örtünürler, barınmak için de ağaç kovuklarına, mağaralara girerler.

¹¹ Sâmiha Ayverdi, *Edebî ve Mânevî Dünyası İçinde Fâtih*, Kubbealtı Neşriyatı, 7. Baskı, İstanbul 2008, s. 41.

¹² Ayverdi, *Fâtih*, s. 41.

¹³ Sâmiha Ayverdi, *İstanbul Geceleri*, Kubbealtı Neşriyatı, 7. Baskı, İstanbul 2012, s. 221.

¹⁴ Sâmiha Ayverdi, *Mülâkatlar*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 2005, s. 126.

¹⁵ Binark, *Sâmiha Ayverdi Bibliyografyası-2*, s. 184.

¹⁶ Sâmiha Ayverdi, *Batmayan Gün*, Kubbealtı Neşriyatı, 6. Baskı, İstanbul 2010, s. 78-79.

Halbuki medeni kimseler için mevsimlere göre elbiseler, kunduralar, mesken olarak da köşkler, konaklar, şatolar vardır. Aradaki bu yaşayış farkına rağmen insan hep o insandır. Fakat bir elbise ile yaprak, bir ağaç kovuğu ile bir kâşane bir değildir.¹⁷

Onun ifadesiyle söyleyecek olursak, hiç bir felsefî ekol, cemiyetin bütününde söz ve tesir sahibi olamamış, hatta çok defa da nazarî kalıplar hâlinde kalmıştır. Halbuki Mevlânaların, Yunusların, Türk tarih ve talihinin içine bir solüsyon gibi karışmış ve hayatın kendisi olmuş felsefeleri, cemiyetin tamamında ifade bulmuş bir istisna idi. Cesur, dinamik ve idealist derviş kitleleri, tarihimizin hemen her devrinde gerek fikir gerek aksiyon yolu ile cemiyete öncülük etmişler, yol göstermişler, yer yer toplumlara sirayet eden kir ve paslardan cemiyeti temizlemişlerdir. O, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Sadreddîn-i Konevî, Yunus Emre, Hacı Bayrâm-ı Velî, Akşemseddin, Molla Ali Cemâlî'yi birer fikir mürşidi olarak nitelerken, Sarı Saltuk ve Geyikli Baba örneğindeki ahileri, abdalları, erleri, erenleri cemiyet fedaîleri olarak betimlemektedir.¹⁸ Ona göre milletimizin kendisine millî ve içtimaî formasyon veren, bir dünya görüşü ve enerji kaynağı olan bu bin yıllık nizam ve disiplinden mahrum bırakılması, sonunda acı bir şekilde aksi tesir yapmıştır. Nitekim içtimaî bünyede hâsıl olmaya başlayan buhranlar, huzursuzluklar, zevksizlikler ve bilhassa sonunun nereye varacağı kestirilemeyen çözümler, inhilâller, kütle psikozları, gelecek zamanların acı habercileri olmuştur.¹⁹

Felsefî akımlarla tasavvufun özdeşleştirilemeyeceğine inanan Ayverdi, İslam tasavvufunu diğer mistik akımlara indirgeyenlere de sert tepki göstermektedir. Ona göre dinlerin özü ve cevheri demek olan sırrîlik ve gizem, Müsevîlikte ve İsevîlikte de görülebilmektedir. Ancak mistik düşünce kemalini ve nihaî ifadesini İslâmîyet'te bulmuştur. Zira toplumlara vahdet inancını getiren tasavvuf, Kur'ân'ın manasından doğmuş bir ölçü, bir nizam ve cemiyetlere ışık tutan bir rehberdir. Bu tespitlerini ortaya koyduktan sonra Ayverdi, birtakım yalınkat bilgi sahiplerinin İslâm tasavvufunu ucuz ve peşin bir hükümle, Yunan ve Hint tasavvufunun mahsul ve meyvesi olarak kabul etmelerinden duyduğu rahatsızlığı dile getirir. Onlara şu cevabı verir: İslâm dini, nasıl geçmiş bütün dinleri içine almış ve kemalini bulup abideleşmiş ise İslâm tasavvufu da geçmiş devirlerin tamamen dışına bırakılmamakla beraber, asla bu ibtidâî çıkışlara mal edilemez. Öyle ki tüm o eski çağların idrak seviyesi insan ve yaratılış sırlarını beyan ederken, İslâm tasavvufu aynı sırları ayân etmektedir. Fakat şunu göz önünde bulundurmamak bir zarurettir: Eğer bir Mısır, bir Hint ve bir Yunan tasavvufu olmasaydı da beşerî bir fikir mahsulü

¹⁷ Ayverdi, *Batmayan Gün*, s. 192-193.

¹⁸ Sâmiha Ayverdi, *Bir Dünyâdan Bir Dünyâya*, Kubbealtı Neşriyatı, 3. Baskı, İstanbul 2005, s. 84-85.

¹⁹ Sâmiha Ayverdi, *Âbide Şahsiyetler*, Kubbealtı Neşriyatı, 3. Baskı, İstanbul 2001, s. 232-233.

olmayan, saf ve ilâhî vahiyler silsilesi olan Kur'ân yeryüzüne geldikten sonra, tasavvuf, yine onun bağrından fıskıracaktı. Nasıl ki intifaya başlayan yanardağların lavlarını tıkayacak bir el ayası mevcut değilse, ruhlar zemininden yükselen bu ihtiyacın karşısına duracak bir kuvvet de olamazdı. İslâm tasavvufu, kendinden evvelki mistik cereyanlara kıyaslanınca insan tabiatı üstündeki verimlerinin son derece bereketli semerelerle dolu olduğu görülür.²⁰

Ayverdi İslâm tasavvufunun fezasında uçmak ve derinliklerinde yüzmek için kendimizi iman ve aşk kanatları arasına bırakmaya davet etmektedir. O, Kur'ân'ı iğreti bir elbise gibi taşımaya değil, onunla temessül etmeyi; mermer tozu gibi suyun dibine çöküp kalmayı değil, şeker tozu gibi onda erimeyi tavsiye etmektedir.²¹ Ayverdi'ye göre şeriat, tasavvufa açılan bir kapıdır. Tıpkı Kur'ân gibi şeriatın peçesini açıp keşfetmemiz gerekmektedir. Ona göre şeriat da insan gibidir. İnsanda saklı irfan ve bilgi nasıl birdenbire inkişaf edemezse, şeriatta gizli bulunan tasavvuf sırları da elde bir adese ve bir büyüteç olmadıkça sezilemez ve görülemez. İşte o adese de insan-ı kâmilidir.²²

4. Seyr u Sülûk Eğitimi

Sâmiha Ayverdi İslâm tasavvufunun özgünlüğünü ortaya koyup amelî tasavvuf çizgisine dikkat çektikten sonra, eserlerinde bizleri tasavvufî ahlâkını benimsenme yoluna, yani seyr u sülûk eğitimine davet etmektedir.

Ayverdi açısından günümüz doğu ve batı toplumlarının en büyük sorunu, kendilerini gerçek bir revizyona tâbi tutacak ve fikir zembereğini zamanın şartlarına göre ayarlayacak bir merkezî insanın yokluğudur. Kendi kendinden kopup dışa taşan, dağılıp parçalanmış insanı, vahdete irca edip kendi kendine yaklaştıracak ve birlik noktasında toplayacak bu merkezî otoriteye ihtiyaç bugün her zamankinden daha büyüktür. Merkezî şahsiyetler iç varlığından dış tabiata göç etmiş ve parçalanmanın gafleti içinde kendini unutmuş toplumları kendi kendileriyle yüzleştirip barıştıracak isimlerdir. Onlar beşeriyeti kendi kendisiyle tanıştıran taşıdığı büyük emanetten haberdar eden mihver insanlardır.²³ Dünyanın mihver insandan mahrum kaldığı gaflet ve nisyan asırları, felsefe, ilim ve sanatta verimsiz ve sahte mahsuller doğmasına yol açmaktadır.²⁴

²⁰ Ayverdi, *Bir Dünyâdan Bir Dünyâyâ*, s. 84-85.

²¹ Ayverdi, *Bir Dünyâdan Bir Dünyâyâ*, s. 86.

²² Ayverdi, *Bir Dünyâdan Bir Dünyâyâ*, s. 86.

²³ Sâmiha Ayverdi, *Millî Kültür Meseleleri ve Maâarif Dâvâmız*, Kubbealtı Neşriyatı, 3. Baskı, İstanbul 2006, s. 233.

²⁴ Ayverdi, *Maâarif Dâvâmız*, s. 338.

Kişinin yüzünü görmesi için aynaya, içini görmesi için röntgen ışınlarına, ilim, musiki ve sanat öğrenmesi için bir hocaya ihtiyacı olduğu gibi birlik esrarını görebilmesi, hakikati idrak edebilmesi için de insan-ı kâmillere ihtiyacı vardır.²⁵ Bir pîrden nasip alanlar, cezbe ve şevk âlemine geçiş sağlarlar, ellerindeki her şeyi insanlığın önüne döküp edindikleri tüm imkanları onlarla paylaşmak derdi ile dertlenirler, insanlığın sevinci ile sevinirler, insanlık yokuşlarını düzlemeye çalışır, düğümlerini çözmeye çabalarlar.²⁶

"Hakîkî mürşid kimdir?" sorusuna, "tasavvuf felsefesiyle uğraşan kimse değil, tasavvuf şuurunu bizzat amel/fiil hâline getiren kimsedir"²⁷ şeklinde cevap veren Ayverdi'ye göre mürşid, tasavvufî irfanı yaşayan kişidir. Kenan Rifâî'nin söylediği gibi, mürşid; "Eğer ben yalan söylüyorsam siz de söyleyebilirsiniz, eğer dedikodu yapıyorsam siz de yapabilirsiniz. Haram işliyorsam siz de işleyebilirsiniz ama bunların hiçbirini yapmıyorsanız ve siz yapıyorsanız sevdiğinizizi iddia ettiğiniz hocanıza kamçı vuruyorsunuz demektir" diyen kişidir.²⁸

"Mürşid-i kâmillerin menzili herkesin uğrak yeri olabilir. Fakat her ayak atanın malumu olamaz. Onun kapısına, çaresizlik ve acizlikle varılır. Zira çare, çaresizliktedir. Sebeplerden ümidini kesenin, yüz döndürdüğü mihrap, Hakk'ın inayeti kiblesidir. Yokluk varlığı, varlık da yokluğu getirici olduğu gibi, çaresizliğin vardığı durakta da, derman ve çare vardır"²⁹ diyen Ayverdi, çaresizin ayakları, akıl ve mantıktan değil, teslimiyet ve gönül yanığındandır, tespitinde bulunur.

Mürşid-i kâmiller, iki dünyanın da alâka ve menfaatlerinin dışında, müridinin ruhî formasyonunu yapan, yaparken de almadan veren bir gözcü, işaretçi, tasfiyecidir ki ruhu kendi aslına biat ettirerek, Halık-mahlûk ikiliğini ortadan kaldırır.³⁰ Ayverdi bu gerçeği şu veciz ifadeyle beyan etmektedir: "Büyükler meşhur olmaya yeltenmeden meşhur olanlardır."³¹ Çünkü hayatın seçkin ve zirveleşmiş simaları, şöhret iddiası gütmeyen, cemiyetin seçimiyle meşhur olan kimselerdir. Kendi kendine gelen şeref reddedilemez; fakat ona göre şeref için iddiaya kalkışmak çocukça bir savaştır.

Terbiye, irşat ve hidayet, fitratında istidat ve kabiliyet olanlar içindir. Mürşid-i kâmillerin güzel ve büyük sözlerinden yahut örnek alınacak temiz hayatlarından ibret alanlar, ancak bu istidat sahipleridir.³² Şöyle ki, bir fincan bir bardak kadar su almaz; bir bardağın aldığı su da şüphesiz maşrapanın

²⁵ Ayverdi, *Batmayan Gün*, s. 116.

²⁶ Ayverdi, *Âbide Şahsiyetler*, s. 192.

²⁷ Ayverdi, *Fâtih*, s. 43.

²⁸ Sargut, *Sırta Yolculuk*, s. 170-171.

²⁹ Ayverdi, *Dost*, s. 57.

³⁰ Ayverdi, *Fâtih*, s. 43; Ayverdi, *Âbide Şahsiyetler*, s. 101.

³¹ Sâmiha Ayverdi, *Ateş Ağacı*, Kubbealtı Neşriyatı, 6. Baskı, İstanbul 2011, s. 129-130.

³² Ayverdi, *Mülâkatlar*, s. 47.

alacağı sudan azdır. Fakat bir fincanı, bir bardak kadar su almadığı için kimse ayıplamaz; zira kabiliyeti bu kadardır. Elverir ki dolmuş, kendi istiap haddini bulmuş olsun. İnsan da çalışmakla, istidadını ziyadeleştiremez, ancak istidadının derecesini tamamlayabilir.³³ Hatta öyle akıllı geçinen kimseler vardır ki, onlara hakikatin parlak yüzünü ne kadar göstersen, ne kadar anlatsan, anlar gibi dururlar, fakat ne görür, ne de anlarlar. Belki, görüşlerinin kısalığından, en şaşaalı bedaheti bile tekzibe kalkışır. Fakat onları mazur görmek gerekir. Zira kişi, cahili olduğu şeyin münkiri olmakla beraber, hakikati işitmek ve anlamak da bir istidat meselesidir. Ruhları küçük olanlar kendileri büyük de olsalar bir şey anlayamazlar. Hayvanlık derecesinde olan kimselerin hisleri ve idrakleri kendilerine mahsus dairenin dışarısına çıkamaz. Bunlar hayvaniyet hududunda ilerisini görmeye muktedir olamazlar. Hisleri ve idrakleri mahsusat basamağından yukarı çıkmadığı için kalpleri cehalet karanlığı ve şüursuzluk damgasıyla mühürlenmiştir.³⁴

Herkesin kendi meşrebinde olmasını isteyen ve kendi meşrebinden olmayınca kızanlara Ayverdi, değişmeyen ve herkes için müsavi olan şu kaideyi hatırlatır. “Dünyanın her hangi bir şeyine vefa ümidiyle bağlanan kimse, mutlaka ondan cefa görür. Bütün hayat; gelmek, çekmek, ölmek kelimeleriyle özetlenebilir ve herkes ne ederse onu bulur. Dünya vefasız olduğu ve kedi gibi doğurduğunu yediği gibi tabii olarak adamları da vefasızdır. Onların yaklaşması, ya muhatabından, korkularından veyahut da ondan bir şey beklediklerindendir.”³⁵ Herkesin kendi meşrebinde olmasını isteyen ve istemeyince kızanlara, “sen onu ayıpladığın gibi, o da seni ayıplar”³⁶ cevabını verir ve sözlerine şöyle devam eder: “Bazı kimselere iyilik yapmak, ona tokat vurmak gibi gelir. İyi bir kimseye fenalık yapmak ne tesir ederse, ona da bu iyilik aynı tesiri yapar, çünkü meşrebi, istidadı buna müsaittir. Bir kimseden istidadının fevkinde bir şey istemek, biberden şeker lezzeti aramak kadar muhal bir şeydir. Bir biber fidanına ne kadar ihtimam etsen, onun zatındaki hassasiyetini kemale getirmekten, yani acılığını ziyadeleştirmekten başka bir şey yapamazsın. Dünya tezatlarla doludur; bunlardan birine tesadüf ettiğin zaman taaccüp etme.”³⁷

Sâmiha Ayverdi zor bir seçimden sonra girdiği ve huzur bulduğu ocağın kapısını, Rahmet kapısı olarak isimlendirmektedir. O rahmet kapısından devamlı, “Her şeyin düzelmesi, insanın kendi düzelmesine bağlıdır... Acaba duyan var mı?” diye ses geldiğinden bahseden Ayverdi,

³³ Ayverdi, *Ateş Ağacı*, s. 84.

³⁴ Sâmiha Ayverdi, *Aşk Budur*, Marifet Basımevi, İstanbul 1938, s. 107.

³⁵ Ayverdi, *Aşk Budur*, s. 165.

³⁶ Ayverdi, *Aşk Budur*, s. 165.

³⁷ Ayverdi, *Aşk Budur*, s. 165.

cevabını yine kendisi vermekte ve “Hiç sanmam. Olsa yeryüzünde bu nifak, bu gaddarlık, bu riya, bu çekişme, bu ihtiras, bu vahşet, bu zulüm, hele hele bu gaflet kalır mıydı?” diye yazmaktadır. O kendini düzeltmeyen insanın iç karartan macerasını, bu sese kulak vermeyişine bağlamaktadır. Ona göre aslında bu ses insanı yaratan en yüce makamın sesidir. Yarattığının nelere ihtiyacı olduğunu bilen Yaratıcının sesidir. Sâmiha Ayverdi, bütün hayatı boyunca bu sesin duyurucusu olmuştur. Nasibi olanlar dinlemiş ve tatbik etmiş, nasibi olmayanlar ise kulaklarını tıkamışlardır. O, hep bu âlemin ötesinden, dünya perdesinin arkasından ses getirmiştir. O, “Maveradan gelen bir sestir...”³⁸ Ayverdi'ye göre, o rahmet kapısında insanoğlunu temizleyip arıtan, heyecanlarını besleyen bir muhabbet, hal denen üstün ve ilahi bir neşve, kendi kendisi ile hesaplaşma uyanıklığı ve coşkunu vardır. O “kapı”da gerçek keramet, insanı insan yapan üstün vasıflar kazanmaktır.³⁹

Her ne kadar nasibi olmayanların mahrumiyetini beyan kılssa da o, hiçbir insandan ümidini kesmiş değildir. Ona göre ne kadar kötü, ne kadar berbat ve iğrenç de olsa insan, gene temizliğe ve ulviyete karşı ruhunda gizli bir hasret, önüne geçilmez bir meyil ve iştihak duymaktadır.⁴⁰

Ayverdi'ye göre, mürşid-i kamiller kendilerinden hayır umulmayan insanları bile hayırhah kılan isimlerdir. Onların en büyük özelliği kalblere tasarrufta bulunmalarıdır. O bu tespitlerini şu şekilde ifade etmektedir: “Maddiyatı teshir etmek kolaydır. Bir masayı yerinden oynatmak, bir köpeği uzaktan havlatmak, hatta gaipten söylemek, keşf ve keramette bulunmak kolaydır. Ancak güç olan, kalpleri elde etmek ve tasarruf eylemektir.”⁴¹

Tasavvufî geleneğe mürşidin müridine verdiği icazeti, “sen bu kâğıtla istediğin mevkie çıkabilirsin... diye verilen diploma değil, sen bu arınmış gönülle ulu kişilerden oldun... diye ruha verilen manevî fetvadır” diye tanımlayan Ayverdi, bu fetvayı verecek olan ağız ise, kendisine karşı bilgiçlik gösterenler için dilsizlikle tasvir etmektedir. O bu gerçeği şu şekilde örneklendirmektedir: Hasta olan kimse, hekime; “Mustaribim, beni tedavi et” demedikçe hekimin ondan ilâcını sakladığı gibi, gün yüzüne çıkmamış, derinlerimizde kalmış dertlerimiz için de merhem ve şifa aramadıkça, müzmin ve müz'ic illetimize derman bulamamaktayız.”⁴²

Mihver şahsiyetin kıymetini, mürşid-i kâmillerin seçkin kişiliklerini bu şekilde ifade ettikten sonra Ayverdi, dervişin mürşidine bendeliğini izah etmektedir. Ona göre bir mürşide ikrar veren, yani ezel ahdini bu âlemdede

³⁸ Binark, *Sâmiha Ayverdi Bibliyografyası-2*, s. 172.

³⁹ Sâmiha Ayverdi, *Hâtıralarla Başbaşa*, Kubbealtı Neşriyatı, 3. Baskı, İstanbul 2008, s. 194.

⁴⁰ Sâmiha Ayverdi, *İnsan ve Şeytan*, Kubbealtı Neşriyatı, 6. Baskı, İstanbul 2011, s. 241.

⁴¹ Sâmiha Ayverdi, *Yaşayan Ölü*, Kubbealtı Neşriyatı, 5. Baskı, İstanbul 2009, s. 41.

⁴² Ayverdi, *Ateş Ağacı*, s. 23.

yenileyen derviş için artık her yer mürşidinin huzuru demektir. Ne işlese, ne düşünse, Hint'e gitse Çin'e varsa, her zaman ipuçları onun elinde, her zaman gönlü onun yanındadır. Onunla gezer, onunla yürür, onunla alır, onunla verir, onunla görür, onunla iştir, hulasa fiilinde ve kavlinde onun ikaz ve irşat edici beraberliğini kesiksiz olarak sari ve cari bulur. İşte bu uyanık ve takviyeli hayat, cemiyete en iradeli, en sağlam ve en seciyeli insan tipini yetiştirmektedir.⁴³

İrfânî ve tasavvufî geleneğin büyük oranda buharlaştığı, dergâhların kapandığı, geleneksel âdâbın ve irfânî zeminin yok olduğu bir ortamda, Ayverdi, tasavvufu verdiği konferansları, yaptığı ev sohbetleri, katıldığı sempozyumlarla yaşatmaya çalıştı. Kurduğu dernek ve vakıflarla tasavvufu yaşayıp öğretti ve yaşanmasını sağladı. Ken'an Rifâî'nin hayal ettiği şekilde Kubbealtı'nı akademiye dönüştürdü.

Ayverdi'ye göre tasavvuf kurumları, zaviye ve tekke mensupları tüketici değil üretici zümre idi. Bunlar müşahhas bir makama hesaplar verirlerdi. Maceracı, menfaatçi, haris değillerdi. Aksiyoncu arınmış kimselerdi. Kolay ve rahat ortamları değil sınır boylarında stratejik yerlerde tekke kurarlardı, buldukları bölgede manevî eğitim kadar sanat ve kültürle meşgul olur, halkın estetik kabiliyetini şiirleri, ilâhileri, türküleri destanlarıyla beslerlerdi. Sosyal hayatın mayasını tutarlardı.⁴⁴ Ayverdi için her yer Allah'ın huzurudur, Allah'a âşık olmayan hiçbir şey yoktur, herkes yok! Allah vardır. O halde huzur her yer olduğuna göre tekkede ibadet etmek önemli değil, her yeri tekke gibi görebilmek önemlidir. Ona göre tekkelerde verilen seyr u sülûk tövbeyle başlar ve tevhitte biter. Seyr u sülûk insanın kendini Allah'a ulaştırmak üzere girdiği çileli bir yoldur. Bu çileli yolda benlikten arınmak başkalarından daha üstün olmak değil daha aşağı olmayı becerebilmek, kendi hiçliğini idrak edip kendi içindeki ilahi ruhu ortaya çıkarmak esastır.⁴⁵

Ayverdi dervişlik ahlakının kazanılmasında kendisine mihver olarak Mevlânâ'yı benimser. Mürşidi Ken'an Rifâî'nin teşvikiyle Mevlânâ çeşmesinden demlenmeye çalışır. Ayverdi, hemen hemen bütün eserlerinde Mevlânâ'dan bölümler alır. 1939'da yazdığı *Batmayan Gün* adlı eserinde romanın kahramanı İrfan Paşa'nın defterinden MCR rumuzuyla bölümler aktarır. *Dost* kitabının önsözünü Mevlânâ'nın buyurduğu gibi "*Güneşi de yere indirseniz ancak anlayan anlar, inanacak olan inanır, vesselam*" diye noktalar.⁴⁶ Dervişlik eğitiminde Mevlevî dedelerinin yetiştiriciliğine dikkat çeker. Onun beyanı ile Mevlevilerde, şeyhten sonra en yüksek makam, Aşçı Dede'nin

⁴³ Ayverdi, *İstanbul Geceleri*, s. 221.

⁴⁴ Sargut, *Sırta Yolculuk*, s. 168-170.

⁴⁵ Sargut, *Sırta Yolculuk*, s. 168-170.

⁴⁶ Sargut, *Sırta Yolculuk*, s. 153-154.

makamıdır. Aşçı Dede sadece mutfağın aşına nezaret etmez, bin bir günü kendi terbiye ve tarikat disiplini altında geçirip olgunlaşması mesuliyetini üzerine aldığı bir derviş namzedini ruhen pişirmekle mükelleftir. Eğer namzet, bu müddet zarfında kendisine gösterilen vazifenin yükü altında, sabır, sükut, tahammül ve kanaat gibi ilk elden kazanılması gereken manevî inzibat, âdâb, erkân, semâ' gibi tarikat şartlarını öğrenmiş, bu meyanda Mesnevi'de de şöyle böyle yol alabilmişse, artık bu derviş namzedi, şeyhin unvanını alarak kendisine müstakil bir hücre tahsis olunurdu. Devamlı olarak içeride kalmak istemeyen olursa, evine döner fakat dergâhıyla alaka ve rabitasını ölünceye kadar muhafaza ederdi. Musiki tarihimizin misli bulunmaz Mevlevî âyinlerinin bestekârları, hep Mevlevihanelerde yetişen bu dedelerin arasından çıkmış ve İsmail Ankaravî, Sarı Abdullah Efendi, Şeyh Galib gibi şair ve mesnevîhânları da yine hep aynı ocak yetiştirmiştir.⁴⁷

Ayverdî Mevlevilikteki seyr u sülûk esasları yanında eserlerinde yer yer Rifâilîlikteki irşad metotlarına da dikkatimizi çekmektedir. Rifâilîlerde dervişliğe kabul ve yetişme tarzının oldukça farklı bir manzara arzettiğini söyledikten sonra kendi tecrübelerini şu sözleri ile aktarmaktadır: *“Derviş olmayı isteyen bir kimse, evvela içeriden birisine veya bir tanıdığına başvurur, o da kendisine bir müddet dergâha devam etmesini söyler. Hayli zaman namzet olarak, intisap etmek istediği ocağın havası içinde yaşayıp ünsiyet ve ülfeti ziyadeleşen kimsenin nihayet dergâh erkân ve usulüne göre tarikata kabul olacağı gün gelir, şeyh, dört halifesinin hazır bulunduğu semahanede, önde rehberiyle gelen dervîşi, yere serilmiş postunun üstüne oturtarak elini tutar ve eline, beline, diline doğru olacağına, Allah'a, insanlara aşk ve şevk ile hizmet ve muhabbet edeceğine ikrar aldıktan sonra kendisini tebrik ve dua eder, dervîş de şeyhinin ve hazır bulunanların ellerini öperek bu suretle tarikata ilk adımını atmış olurdu. Her dergâhta, haftanın bir gün veya gecesi ayine tahsis edilmiş olduğundan, her dervîşin âyin günü bir vazifesi vardı. Kimse kimsenin işine ve salahiyeti hudutlarına tecavüz etmez, bahusus ictimâî ve mali vaziyeti ne kadar parlak olursa olsun faraza bir gün sonra dervîş olan nazır, kendinden bir gün evvel ikrar vermiş bir küçük katibin üst tarafına geçmez, sırada ve teşrifatta daima kademeli bir rüçhan hakkı tanınırdu. Yeni dervîş olan kimse, evvela kahve ocağına verilerek kahve nakibinin çırağı, daha sonra kahve nakibi olur, bir derece daha ilerlediği zaman ise meydan nakipliğine, daha sonra da post nakipliğine yükselirdi. Fakat şüphesiz ki bütün bu teamülünü takip ederken esas mesele, kademeli bir silsilenin icaplarını icradan ibaret değil, kendinden vereceği ve kendine alacağı kıymetleri tayin ve ifa yolunda sonsuz bir nefis mücadelesi, bir temizlenme, ayıklanma ve durulma keyfiyeti idi.”*⁴⁸

⁴⁷ Ayverdi, *İstanbul Geceleri*, s. 211-212.

⁴⁸ Ayverdi, *İstanbul Geceleri*, s. 212-213.

Sâmiha Ayverdi, dergâhların kapalı olduğu devirlerde, tasavvuf kültürünü eserlerinde yansıtmıştır. Gerek romanlarındaki ideal tipler, gerekse tarihimizdeki ve kendisinin bizzat tanıdığı örnek ve olgun insanlar, büyük çoğunlukla tasavvuf ahlakını benimsemiş ve bu yolda olgunlaşmış kimselerdir. Ona göre iyi anlaşılmiş ve hazmedilmiş tasavvuf inancı, ideal insan yetiştirmek için en doğru yoldur.⁴⁹

O, tasavvufu bu gök kubbe içinde kurulmuş bir çadıra benzetir. Bu çatıda taassup, riya, hile, zulüm ve fesadın yol bulamadığını, ilimle insanlığın ücretsiz ve karşılıksız çağladığından bahseder. Bu çatıya, Süleyman (a.s.) dan karıncaya kadar kim isterse sokulup rahat ve geniş bir nefes alabilmiştir ve kıyamete kadar da bu kalacaktır, der.⁵⁰

Dünyanın tehlikeli bir hızla mekanikleştiği bu asırda, Âdemoğlunun tasavvuf ve Mesnevî kültürüne ihtiyacının her zamankinden daha fazla olduğunu düşünen Ayverdi, bunu şu şekilde gerekçelendirmektedir:

“Zira bugün azgın tabiat kuvvetlerini kontrolü altına almış ve hizmetine koşmuş olan insanoğlu, bir yandan da esir ettiği bu zorlu kuvvetler tarafından esir alınmış bulunuyor. Öyle ki, teknik araştırma ve buluşlarının gururu ve büyüklük hislerinin gafleti, maddesi ile manası arasındaki kapıyı örtmüş ve onu dış tabiatının zindanına hapsedmiştir. Mademki insan denen bütün, madde ve mana olarak ikiye bölünmek suretiyle birbirine geçit vermez, birbirinin dilinden ve neşesinden anlamaz hâle getirilmiştir, şu hâlde ondan zuhur eden hayvanî saldırıları, iğrençlik ve bayağılıkları da, tabii bir netice olarak görmek icap eder. Amma aynı insan, günün birinde maddesi ile ruhunun ayrılığından doğan vahim neticeleri görerek telâşa düşer de, hayat felsefesini yeni bir plân ve nizam üstünde düzenlemek yoluna gidecek olursa, işte kurtuluşunu sağlayacak tefekkür ve imanı, her hâlde mazinin verimlerinde aramak basiretini gösterecektir.”⁵¹

Tekkeleri tasavvufun ameli cephesi ve bir nevi laboratuvar faaliyeti olarak gören Ayverdi, tekkeleri, insan ruhunu bir manevi kıymetler sistemine göre üslup ve nizama sokmak üzere kurulmuş talim ve tedris ocakları olarak tanımlamaktadır. Ona göre tasavvuf ve tarikat nazariyelerinin tatbikat ve tecrübe mahalli olan bu ocakların başlıca gayesi, insanoğlunun bizatihi malik olduğu değerleri bulup işleyerek, cennete tasfiyeli, seviyeli, düzenli ve aktif elemanlar verebilmektir. Bir diğer ifadeyle yaratılış kanunlarını tahribe yönelmiş menfi kuvvetleri ezmek, müspet ve yapıcı unsurları dürtmek ve

⁴⁹ Binark, *Sâmiha Ayverdi Bibliyografyası-2*, s. 147.

⁵⁰ Ayverdi, *İstanbul Geceleri*, s. 128.

⁵¹ Ayverdi, *Âbide Şahsiyetler*, s. 36.

faaliyete geçirmektir.⁵² Bu gerçekten hareketle Ayverdi tekkeleri, tasavvufî odunlarıyla parlatılan ocağa benzetmekte ve bu ocakta ilim, irfan ve aşk aşının pişirildiğinden bahsetmektedir.⁵³ Ona göre tasavvuf ham madde hâlindeki insan topluluklarından şah eserler meydana çıkararak bir sanattır.⁵⁴

Ayverdi'nin ifadesiyle dergâh demek; edep, irfan, şiir, musiki ve semâ'ın insanoğlunu el birliği ile bir haz ve şevk potasına atıp onu, kendi tehlikesinden geri çekme hünerinin harman olduğu terbiye ve tasfiye meydanı demektir. Burada görünür görünmez olur, burada ateş arayan pervaneler gibi çarh vura vura semâ' edip zikreder. Burada hasretle vuslatı birbirinden seçilmez kılan ney sesleri dinlenir; burada varlık testisini yokluk taşına çalan ve insanoğlunu maddenin tuzağından kendi içine çağırarak *Mesnevî* okunur. Yıkıcı, haşin, kaba, hoyrat ve sakat duyguların pençesinde alçalıp küçülen insanoğlu, hırs ve zaafının esaretinden kurtarılır.⁵⁵

Tekkeler etik ve estetik kıymetlerle toplumsal vicdanı mayalamış, kitlelerin gönlünü yıkamış, bu uğurda şiiri, musikiyi, semâ'ı, güzel sesi ve sanatı vecdli ibadetin içine sokmuştur. Tekkeler insanoğlunu kendi kendisiyle muhasebeye çağırarak, riya, yalan, hile ve fesat gibi küçültücü ve küçük düşürücü sıfatların hayır, hasenat, doğruluk, saffet ve ihlâs ile yer değiştirilmesini sağlamıştır.⁵⁶

Rifâî, Kadiri ve Mevlevî diye ayrı isimler altında aynı ruha, aynı gayeye, aynı yürek yanığına sahip olan derviş için tekke, müşterek terbiyenin, müşterek görgünün, müşterek felsefenin pişirilip kotarıldığı bir ocaktır. İnsanoğlunun kendi benliği ile temas hünerinin bir nevi laboratuvarı olan tekke, meçhul, tehlikeli ve karanlık benliği, aşka ve imana dayanarak aydınlatıp arıtan, düze temize çıkaran bir mekteptir. Harekete geçirdiği ve yardımını istediği hemen bütün güzel sanat kollarının yan yana görüldüğü bu dershaneye, bir terbiye ve irfan meydanı denmektedir. Zira kendi benliğinin meçhulleri içindeki zaafı, çirkinlikleri, sakatlıkları, bozuklukları sezip yakalamak, yakalayıp imha etmek, göklere çıkmaktan ve yer altında gemekten daha güç bir davadır. İşte kendi hakikatiyle aşinalık kurabilendir ki kendini kendi aynasında görür. Kendini kendi aynasında görendir ki kendini Hakk'ın aynasında görür. Kendini Hakk'ın aynasında gören ise kendini cümle âlemin aynasında görür ve her gün duyup tekrarladığımız la ilahe illallah

⁵² Sâmiha Ayverdi, *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları*, Kubbealtı Neşriyatı, 5. Baskı, İstanbul 2010, c. I, s. 92.

⁵³ Ayverdi, *Mülakatlar*, s. 58.

⁵⁴ Sâmiha Ayverdi, *Boğaziçi'nde Tarih*, Kubbealtı Neşriyatı, 7. Baskı, İstanbul 2008, s. 136-137.

⁵⁵ Ayverdi, *Osmanlı Asırları*, c. II, s. 726-727.

⁵⁶ Ayverdi, *Boğaziçi'nde Tarih*, s. 137-138.

ilmini, Allah'tan başka Allah yok dediğimiz halde sözde kalan bu ilmi, nazariyat ve tatbikatıyla ancak bu ocakta öğrenilebilmektedir.⁵⁷

Ayverdi, cemiyetin ihtiyacından doğduğu, tasdik ve kabulünden geçtiği, felsefesini cemiyet içinde amel hâline getirdiği, verimli ve kudretli bir sosyal yapı olduğu için tekkeyi milli olarak nitelemektedir.⁵⁸

Ayverdi, derviş; dini yaşanır kılan, ibadetlerini coşku seli içerisinde gerçekleştiren, Allah'a yaklaşmak bahtiyarlığını sadece ibadetlerle sınırlamayan, şiir, musiki, raks ve çeşitli sanatlar gibi bedii planda da ibadet şevkini sürdüren, günlük hayatın ıstırap ve sevinçleri içinde kulluk gerçeğini değerlendirme imkanını bulan kimse olarak tanımlamaktadır. Beşerî faaliyetlere nüfuz edip toplumlara rehberlik ettiği için derviş, içtimâî ahengin en güvenilir unsuru ve emniyet supabı olarak görmektedir.⁵⁹

Dervişin kendini insanlığa feda ettiğini düşünen Ayverdi, dikkatimizi dergâh atmosferine çeker ve şu tespitlerde bulunur: *“Bir dergâh çatısına uğramak, ya da sokulup şifalanmak için mutlaka derviş olmak lazım gelmezdi. Hayat mihnetleri başlarına vurup gönülleri daralan, başları sıkılan, ümitsiz, çaresiz, meyus ve mustarip her insan, kayıtsız şartsız, bu herkese açık kapıdan içeri girip manevi açlığa, dünya cefalarına çare bulur, adeta dert satar derman alırdı. Her yolcuya, her yabancıya, her ziyaretçiye, kaynayan aşından ve gönül hoşluğundan hisse düşüren derviş, bir cemiyet fedaisi, prensipleri ve imanı için yaşayan adamdı. Zira bir mürşide ikrar vermek demek, insan olarak taahhüt etmek mevkiinde kaldığımız vazife ve mesuliyetleri, bu dünya planında bir kere daha hatırlayıp o ezel mukavelesini yeniden imzalamamız demektir.”*⁶⁰

Dervişlik ahlakını yanmak ve pişmek, acılarla yoğrulmak, riyazet ve mücahede eğitimi olarak gören Ayverdi, konuyla ilgili olarak Musa (a.s.) ile Rabbi arasındaki şu mülakatı örnek gösterir: Musa (a.s.); *“Yarabbi! Bu insanları ki bu kadar ihtimamla dünyaya getiriyorsun, sonra neden onları öldürüp yok ediyorsun?”* diye sorunca Allah (c.c.) da; *“Baharda yeşil, yazda sarı, güzde biçilmiş olan başak tarlasına nazar et!”* cevabını vermiş. Bu mülakatı naklettikten sonra Ayverdi, hasat mevsiminin kahrına sızlayan, orak darbesi altında muzdarip olan; fakat başka türlü tekâmül etmesine çare olmayan başağı örnek verir. Başağın orak darbesiyle biçilmesi gibi beşeriyetin Allah'ın iradesi altında biçilmesi gerektiğini dile getirir.⁶¹

Ayverdi, dervişlerin sergilediği tahammül gücünün kendilerini çekemeyenlere karşı gösterdikleri müsamahada daha iyi görülebileceğini

⁵⁷ Ayverdi, *Boğaziçi'nde Târih*, s. 184.

⁵⁸ Ayverdi, *Bir Dünyâdan Bir Dünyâya*, s. 59.

⁵⁹ Ayverdi, *Osmanlı Asırları*, c. II, s. 708.

⁶⁰ Ayverdi, *İstanbul Geceleri*, s. 218.

⁶¹ Ayverdi, *Mülâkatlar*, s. 129-130.

söylemektedir. Tarih boyunca dervişler zümresinin sürekli kıskanıldığından bahseden Ayverdi, dervişlere ta'n edenleri taassup ehli olarak görmektedir. Ayverdi penceresinden bakacak olursak, dervişler zümresine dış bileyen taassup ehlinin öfkeli hücumları bir fikir ayrılığından ziyade, aşağılık duygusundan kaynaklanmaktadır.⁶² O taassup ehlini Yaratanla yaratılanı her zaman birbirinden ayrı ve gayrı görmek yolunda nazariyeler kuran, kitaplar yazan, dogmalar icat eden, ömürler harcayan, kızıp köpüren ve küfreden kesim olarak tanıtır. Cehalet girdabına düşen dar görüşlü taassup ehlinin kınamaları, taşlamaları ve canını yakmaları karşısında derviş zümrelerinin onlara tavır almak yerine sabır ve af yolunu tercih ettiklerini dile getirmektedir. Çünkü dervişler tüm gayret ve himmetlerini birlik mihrakı etrafında toplamış, kainat manzumesinde vahdet kasidesi okumuş, cümle âleme dört elle sarılarak vecde gelmişlerdir.⁶³

Diğer yandan dervişler zümresi taassup ehli gibi hadiselerin ortasında sıkışıp kalmış sıradan adam tipi değildir. Ona göre dervişler eteklerini, sebepler ve hadiseler dikeninden kurtarmış, olaylara tarafsız bir müşahit gözü ile bakmış ve olduranla biliş tutup barışa varmış kimselerdir. Daha da ötesi dervişler taassuba demir atıp kalmış yalın kat imanlı zavallılara kızmaz, onlara sadece acır, hatta her suçlunun suçu ile kendi arasında bir hisse bularak, hiç değilse kendisini de aynı suçun bir küçük ortağı görür. Taassup ehli, bir günahkarı, sert ve haşin çalım ile yedi kat cehennem dibine gönderirken, derviş, pîrinin en tatlı, en müsamahalı edasıyla beşer zaafalarını anlayıp affeder ve muhabbetli bir davetle onu, soluk alacağı, yüklerinden, ağırlıklarından, kasvet, yeis ve ıstıraplarından kurtulacağı nezih ortama çağırır.⁶⁴

5. Nefis Terbiyesi

Ayverdi'ye göre hayvanları bile terbiye etmek, nefsi terbiye ve ıslah eylemekten daha kolaydır. Zira insanoğlu gurur, fesat, fitne ve yalanlarına dur deyip onlardan uzaklaşmadıkça ikilikten kurtulamaz. Gözünü perdeleyen nefis hicabından sıyrılmadıkça, şeytana karargâh olmaktan kurtulamaz. İnsan olma ve insanlığa layık bir hayat sürme fırsatını yakalamadan insan, benlik davasından kurtulamaz. İnsanca yaşadığı zaman insanın da dünyanın da yüzü gülecektir.⁶⁵ Çünkü insana en korkunç ve en yaman tehlike, dizginlenmemiş ihtirasları, dur durak bilmeyen nefsidir. Benlik ve gurur budalası haline gelenler, hemcinslerine karşı tevazu ve zarafetin öncülüğünü yapamazlar. Kin, intikam ve hiddet palasını sağına soluna sallayan zavallılar,

⁶² Ayverdi, *Osmanlı Asırları*, c. II, s. 630-631.

⁶³ Ayverdi, *İstanbul Geceleri*, s. 219.

⁶⁴ Ayverdi, *İstanbul Geceleri*, s. 220.

⁶⁵ Ayverdi, *Hâtıralarla Başbaşa*, s. 169.

affın ve müsamahanın leziz şerbetini etrafına sunamazlar. Mesnet, mevki, şan iptilalarının dalgaları ortasında sıkışıp kalmış biçareler, dünya ihtirasları içinde can çekişen bir kazazedeyi selamet kıyısına çekip kurtaramazlar. Sıcak, olucu ve oldurucu bir imanla yumuşamamış adamlar, şüphe, inkâr ve küfür buzlarının ortasında donup katılmış olan bahtsızları ısıtıp ayıltamaz ve kendine getiremezler.

İhtiraslarının kurbanı, nefsinin zebunu ve gururunun mahkumu olan insanların acı hallerine bu şekilde dikkat çeken Ayverdi, insanlığı böylesi bir uçurumdan çekip kurtaracak elin dervişlik ruhu olduğunu belirtir. Dervişin öncelikli olarak kendi terbiyesini tamamlamak için tarikatının icaplarına dört elle sarıldığından bahseder.⁶⁶ Dervişin kendi ile Yaratanı arasındaki perdenin kendi varlığı olduğunu idrak ettiğini beyan eden Ayverdi, Allah'a yaklaşmak için insanın varlığından, yani hayvanî hislerinden, nefsânî kayıtların esaretinden kurtulup hür olması lâzımdır, kötü ahlâktan kurtulup yerine iyisini getirmek gerekir, tespitinde bulunmaktadır.⁶⁷ Sözlerinin devamında hariçteki düşmanı ezmenin kolay olduğunu söyleyen Ayverdi, içimizdeki düşmana çarenin yaman oluşunu anlatmaktadır. Çünkü hariçteki düşmanlar cismi tahrip eder, cana ilişemez. İçerdeki düşman ise canı çürütür, ruha aman vermez.⁶⁸

Bu noktada Ayverdi, nefsimizi esaretten ve eteklerimizi teferruat çalisından kurtarma tavsiyesinde bulunmaktadır. Onun ifadesiyle esasında hür yaratılmış olan insan, yanına arkadaş verilen nefsin icaplarına uyararak esareti kabul etmiştir. Onu bu esaret kaybindan kurtaracak olansa, kendi kurtulmuş olan bir hür insandır. Bu dünyaya ne için geldiklerini bilen bu hür insanlar, eteklerini servet, şöhret, evlat ve kadın gibi teferruat çalılarının dikenlerinden kurtarmışlardır. Konuyu izah sadedinde Ayverdi Abdülkadir Geylânî ile ilgili şu menkabeye yer verir: Abdülkadir Geylânî, kürsüde vaaz ederken, çocuğunun öldüğü haber verilmiş; kendisi bu habere karşı yalnız şu cevapta bulunmuş: "Ben onu daha doğduğu günden biliyordum"⁶⁹

Kendimize yaklaşmak ve kendimizi bulmak için dünyaya geldiğimizi dile getiren Ayverdi, aradığımızın kendimizden uzakta olmadığını belirtir. Fakat onu kimimizin servette, kimimizin şöhrette, kimimizin şehvette zannettiğimizi ifade eder. Ona göre kendimizdeki varlıkları bulsaydık, dışarıdan gelecek kıymetlere ihtiyacımız kalmazdı ve o zaman müstağni olduğumuz bu varlıklar kendi kendine bize gelirdi. İnsan kadrinin büyüklüğünü bilmeyince emir altında olması lazım gelen meyil ve arzuların

⁶⁶ Ayverdi, *İstanbul Geceleri*, s. 219.

⁶⁷ Ayverdi, *Aşk Budur*, s. 210.

⁶⁸ Ayverdi, *Aşk Budur*, s. 84.

⁶⁹ Ayverdi, *Mülâkatlar*, s. 121.

ermine girmekte ve onlara tapmaktadır. Halbuki kainatta her şey aslında insanda da vardır. Kâinatın sırrı olan bu insan, kendini bulması ve kendinde gizlenmiş olan esrarla bilşiklik kurması için yaratılmışken, ondan cahil, ondan müstağni, ona bigane olduğu için azaplara, işkencelere, hicran ve manevi sefaletlere atılmıştır. Halbuki insanlıktan maksat onları teshir etmek, onlara galebe çalmak, efendiliğini bulup esaretten kurtulmaktır. Bizi yaratan Allah, fail-i muhtardır; insanların da muhtar olmalarını ister. İnsanda Hakkın sıfatlarından birer nişan vardır; ilahi iradenin örneği de, bizde cüz'i irade ile belirir. İşte bu cüz'i irade ile varlığımız sürüsünün çobanı olup ruhumuzu istiklale getirmemiz gerekir.⁷⁰

Ayverdi'ye göre düzen ve nizamı kendi varlığında kurmayanların sığındıkları her bucakta ihanete uğramaları, dünyanın değişmez kaidesidir. Onun için de, eşyaya, hâdiselere ve dünyanın çeşitli ikram ve imkânlarına olduklarından fazla değer biçip vakit kaybetmeyen, gücünü ve şevkini, alışveriş ve muamelesini, ruh olgunluğu savaşında seferber eden kimseye kahraman denmektedir. Hamuruna yerleştirilmiş olan menfi ve yıkıcı elemanları, koruğun güneş altında tatlılaşması gibi, bir ihlâs ve gönül muhasebesi sıcaklığında olgunlaştırıp çeşni ve lezzet kazandıran insanlara ne mutlu!⁷¹

Ayverdi ferdi ve içtimâî hayatın emniyetini iç ve dış muhasebesinin birlikte yapılmasına bağlamaktadır.⁷² Ölmeden önce ölmek, fizyolojik ölümü tatmadan önce ihtiraslarımızdan kurtulmak ve manevi ölümü tatmak bu muhasebenin en güzel meyvesidir. Ruh hakikatle kıvam bulmuş kimseler ölümsüz hayatı tatmış şahsiyetlerdir.⁷³

6. Varlık Felsefesi

Kendi gerçekliğini idrak eden insan eşyanın suretine değil hakikatine dikkat kesilir. Varlık sahnesindeki her bir eşyanın birer esma tecellisi olduğunu görür. Bu nedenle Ayverdi'ye göre kesret âleminin çokluğu bizleri şaşirtmamalıdır. Çeşit çeşit görüşler ve türlü türlü zıtlar, hep vahdet noktasının birer tafsilatıdır. Alışverişlerini o tek olanla yapanlar, davasız bir dünyanın bahtiyarlarından olurlar.⁷⁴

Cihanın ademde muzmahil ve türlü şe'niyetlerin gayb sinesinde gizli iken, Mutlak Aşk'ın gizlenmekten ve aşikâr olmaktan müstağni olduğunu

⁷⁰ Sâmiha Ayverdi, *Son Menzil*, Kubbealtı Neşriyatı, 3. Baskı, İstanbul 2007, s. 113-114.

⁷¹ Ayverdi, *Âbide Şahsiyetler*, s. 253-254.

⁷² Ayverdi, *Maâarif Dâvâmız*, s. 329-330.

⁷³ Ayverdi, *Yaşayan Ölü*, s. 182.

⁷⁴ Sâmiha Ayverdi, *Yeryüzünde Birkaç Adım*, Kubbealtı Neşriyatı, 3. Baskı, İstanbul 2008, s. 25-26.

belirten Ayverdi, Mutlak Aşk'ın güzelliğini ve kemalini göstermek için birlik yuvasından kalkıp, vücut ve ademe aksettiğini, güzelliğini türlü şekillerde ve yüzlerde seyrettiğini söyleyerek Âyân-ı sâbitenin zuhuruna dikkat çekmektedir. Mutlak Aşk'ın tecellisi ile ortaya çıkan bu zuhurat dalgalarından kimi seven, kimi sevilen kimi şeytan kimi insan, kimi sultan kimi köle, kimi zalim kimi mazlum, kimi zengin kimi fakir, kimi gizli kimi aşikar, kimi zulmet kimi nur, kimi ıstırap kimi neşe, kimi gözyaşı kimi tebessüm şeklinde belirtmeye başlamıştır. Ancak bütün bunların hepsi, aşk mecmuasının da birer ifadesidir.

Ayverdi'nin ifadesiyle eğrilik olsun doğruluk olsun, iman olsun küfür olsun, hepsi o birlik deryasının iradeli dalgalarından harekete gelmiştir. Fakat bu birliğin yüzünü gören de yine kendi nurundan başkası değildir. Bu nuru elde etmek için, kişinin kendini izafî ve nisbî varlıklardan, müteayyin vücudun evsafından, kirlerinden temizleyip safi etmesi ve aşk sahibi olması gerekmektedir. Zira Yaratan'dan haber veren ancak aşkla cilalanmış gönüldür. Bu gibi kimseler her bir nefeste bir güzellik görürler, bunlar ilmin nakşını ve kabuğunu koyup manasını ve aslını bulmuşlardır. Bunlar iki defa doğmuş kimselerdir. Cenin olarak ana rahminden doğdukları gibi, tabiat anasının da karanlık rahminden doğarak beşeriyetin dar ve mahdut hududundan çıkmış hakikat dünyasının hudutsuzluğuna ayak basmış kimselerdir. O zaman ölüm insana zevk ve nimet olarak görülmektedir.⁷⁵

Ayverdi âyân-ı sâbite gerçeğinden hareketle insanları istidatları yönüyle birliğin adresi olarak görmektedir. Birbirinden ayrı ve uzak gördüğümüz yıldızlar, nasıl kâinat manzumesinin dışında görülmezse, Ahsen-i takvim üzere yaratılan insanlar da hedef ve istidatları bakımından birbirlerine yabancı ve uzak olsalar da, gene kendilerini tertip ve tanzim edici kuvvetin iradesi içinde birleşmişlerdir.⁷⁶

Âyân-ı sâbitenin vahdet boyutuna dikkat çeken Ayverdi, maddeyi kesret, manayı vahdet olarak nitelendirmektedir. Kâinatın olanca azameti içinde dünya gezegeni nasıl ki oldukça küçük bir noktadan ibaretse, uzvî ve manevî varlığı ile kusursuz yaratılışın örneği olan insanın aslı da bir noktadan başka bir şey değildir. Ayverdi bu ifadesini şu şekilde delillendirmektedir: İnsanların vücuda getirdiği eserler, mabetler, saraylar, âbideler, kervansaraylar ve heykeller, henüz vücuda getirilmeden evvel insan kafasında bir noktada gizlenmiş haldeydi. Buna göre mana, noktadadır; tafsîlât ve teşekkülât ise kıl ü kâl ve teferruattadır.⁷⁷

⁷⁵ Ayverdi, *Aşk Budur*, s. 253-254.

⁷⁶ Sâmîha Ayverdi, *Yolcu nereye Gidiyorsun*, Kubbealtı Neşriyatı, 4. Baskı, İstanbul 2009, s. 178.

⁷⁷ Ayverdi, *Aşk Budur*, s. 58.

Ayverdi'ye göre dünya çokluğun çeşit çeşit görünüşleri ve hislerin cezir ve meddidir. Fakat insanı da insan yapan, birliğin mutlak sükunu ve asayişidir. Hadiselerin hislerine ve iç güdülerine ram olan, kah acı sarı, kah gül pembe, kah yeşil olan insanlar, devranın esiri haline gelirler. Bunlar yazın giyinen kışın soyunan bir ağaç gibi, ancak harici tesirlerden ilham alırlar. Vahdetin mutlak sükun ve asayişine eren insanlar, bütün renklerin bir araya gelmesinden hasıl olan beyaz renk gibidir. Onlar ne kederin şiddetinden sararır ne neşesinin kemalinden kızarırlar. Tek renk sahipleri, çeşitli istidatların sarısına da siyahına da maliktirler. Zira onlar bu beyazlığı, bu mutlak sükunu, ancak bütün renklerin birleşmesiyle elde etmişlerdir. Onlar kendi cihanları içinde öyle geniş bir zevk bulurlar ki dünyanın hiçbir kaydında o merteye haz yoktur.⁷⁸

Dünyada kesretin çok renkliliğine, insanda vahdetin tek renkliliğine bu şekilde dikkat çeken Ayverdi, bu kez bizlere vahdetle sağlanan ahengi tanıtmaktadır. Vahdet-i vücud düşüncesinde kişinin eserden eser sahibine yükseldiğini beyan eden Ayverdi, bizleri cismin güzelliğine takılı kalan güzellik yerine, ruhun güzelliğine bağlanan güzelliğe davet etmektedir. Ona göre ruhun Hüsn-i Mutlak ile vuslat sağlaması ancak aşk ve irfanla olur.⁷⁹

Aşk ve irfanın doğuşu ise insanın sahip olduğu istidatlara bağlıdır. Birbirine bağlı kaplar kânununda olduğu gibi, her kapta olan aynı su, nasıl ki o kabın şekline göre düz kapta düz, yuvarlakta yuvarlak, dört köşede dört köşe olarak şekillenirse, insanlar da kendilerine tebliğ edilen manayı, istidatları şekliyle kalıplandırıyorlar. Onu kendi istidatlarının kalıbına göre güzel veya çirkin yapan kendi kabiliyetleridir.⁸⁰

7. Aşk Felsefesi

Sâmiha Ayverdi'nin bütün romanlarında temel konuların başında herkesin kendi istidatı oranında kazandığı "aşk" yer alır. Beşeri, platonik, ulvi/ilahi olan aşkın her türüsü tebcil edilir. Aşkın kemale erdiriciliği, öldürücülüğü vurgulanır. Aşka dayanan dindarlık, aşk ahlakı yüceltilir.⁸¹

Ayverdi aşkı; insanı beşer kütesinden temyiz eden kuvvet, tükenmez bir sermaye, ölçsüz sevgi, sevdanın kemâli ve garezsiz muhabbet olarak tanımlamaktadır.⁸²

⁷⁸ Ayverdi, *Yaşayan Ölü*, s. 109.

⁷⁹ Ayverdi, *Ateş Ağacı*, s. 30.

⁸⁰ Ayverdi, *Ateş Ağacı*, s. 104.

⁸¹ Binark, *Sâmiha Ayverdi Bibliyografyası-2*, s. 146.

⁸² Ayverdi, *Aşk Budur*, s. 7.

Aşk için istidadı gerekli gören Ayverdi, istidadı olmayanların aşktan nasibi bulunmayacağını değirmen-su metaforu ile izah etmektedir.. Değirmene müşteri gelmeyince ve buğdayını öğüttürücü olmayınca değirmencinin suyu değirmen tarafından kesip aslı olan ırmak tarafına sevk etmesi gibi, hakikat da karşısında bir müşteri bulursa suyunu ondan esirgemez. Bulmadığı takdirde bu suyu aslına sevk eder.⁸³

Ayverdi hakikatin ancak aşk nispetince bilinebileceğini dile getirmektedir. Çünkü bilmek için de görmek için de aşk lazımdır. İnsan, aşkı nispetinde hakikati bilecektir. Eğer aşk denen o eşsiz kudret vücuda taalluk ederse bu kimseye hiç bilmediği bir âlemin kapıları açılmaktadır.⁸⁴ Dolayısıyla insan aşk ilminin en son hecesine kadar öğrenmeden, hakikati gereğince idrak edemez.⁸⁵

Aşk âlemine, menfaat, riya ve yalanın sığmayacağından bahseden Ayverdi, orada ikiliğe yer olmadığını söyler. Sev, fakat bir şey bekleme, sevdiğin için ağla, sevilmediğin için değil tavsiyesinde bulunur.⁸⁶

Aşkın seven, sevilen ve sevgi boyutlarına dikkat çeken Ayverdi, hakikatte her üçünün de tek bir şeyi ifade ettiğini hatırlatır. Çünkü sevilen sevenin aynası, sevgi de mecmuudur. Aynaya bakan bir kimsenin karşısında gördüğü şahsın bir vücudu yoktur; bu, bakanın gölgesidir. Keza, sevenin de sevilene karşı incizap ve meftuniyeti gene suretine, kendi aşkıdır. Yekdiğerini seven iki şahıs, bunun esas ve mahiyetinden bigâne oldukları için bu muameleyi iki taraflı görürler. Halbuki seven, sevilen; sevilen de sevendir. Bu ittihadı idrak edemeyenlerin aşkını cüz'î aşk olarak tanımlar. Ona göre bunlar, hakikatte kendilerinin bu işte tesirleri olmadığını ve aşklarının kendilerinden kendilerine, daha doğrusu aşkın hakikatine ait olduğuna ihtimal vermezler.⁸⁷

Yaratılmış varlıkların özeti insandır. İnsanı insan eden de taşıdığı manadır. İnsanlık cevheri de ancak ruh tasfiyesi ile hasıl olur. İnsandaki ruh tasfiyesi ise ancak aşk eğitimi ile sağlanır.⁸⁸

Aşkın hakikati bulunmadıkça, hilkatın maksudu ele gelmez diyen Ayverdi, insanı aşkın kemali oranında mükemmel görmek gerektiğini söyler. Çünkü hilkatın ve kâinatın manasını bulmak için aşkı bulmak gerekmektedir. Hatta insanın dünyaya geliş sebebi de aşkı bulmak içindir. Buna göre hayatın sebebi aşktır; mükevvenat da aşk sebebiyle tekevvün etmiştir. Ancak aşkı

⁸³ Ayverdi, *Batmayan Gün*, s. 226.

⁸⁴ Ayverdi, *Batmayan Gün*, s. 236.

⁸⁵ Ayverdi, *Yaşayan Ölü*, s. 138.

⁸⁶ Ayverdi, *Yaşayan Ölü*, s. 150.

⁸⁷ Ayverdi, *Aşk Budur*, s. 148-149.

⁸⁸ Ayverdi, *Batmayan Gün*, s. 162.

bulanlar, maksuduna ve hilkatinin manasına kavuşmuştur. Aşk deyip de geçmemek lazım. Zira kıyamet tarihine bir hudut vardır ama aşka hat ve niha-yet yoktur.⁸⁹

Ayverdi'ye göre aşk, akıl gözünün dürbünüdür. Herkes âşıktır, fakat herkesin aşkı, yani aşkın her bir görünüşü, aşkın kendi değildir. O bu gerçeği buz-su, çocuk-mektep, su-deniz metaforlarıyla izah etmeye çalışır. Bir buz parçasını suya atmakla hemen erimez; ne kadar erirse suya o kadar karışmış olur. Eğer tamamen erirse buz eridi denir ki, o vakit onun da ismi su olmuş olur. Henüz mektebe başlamış bir çocuğa da, tahsili orta ve yahut yüksek dereceyi bulmuş olana da talebe ismi verildiği gibi. Her su, denizle birleşmek için bir yol arar. Kimini güneş yükseklere çeker, bulut deriz; kimi buluttan düşer, yağmur deriz; kimi karaların arasına sıkışır, göl deriz; kimi mevsimin tesiriyle donar, kar, buz deriz. İşte, bilerek bilmeyerek her insanın da gayesi aşktır, fakat bir damla suyun başından geçen maceralar gibi, o da bu gayeye çok defa o kadar dolaşık; çapraşık yollardan gider ki, nereye ve niçin gittiğini kendi de bilmez. Her insan kendi istidadına uygun olan şeye gönül verir. Yazık ki onun ilişip kaldığı bu yarım aşkı, mutlak ve tam aşkın saf çehresini görmesine siper olur. Aşk, tek ve ölümsüz aşk, akıl gözünün dürbünüdür; göz için görülmesi imkânsız olan uzaklıkları bir dürbün nasıl görülebilir hâle getiriyor ve aradaki mesafeyi hiçe sayıyorsa, sonsuzu gören mercek de, aşktır. Şu da var ki bir astronomun elindeki teleskop, nihayet semavî hâdiseleri görebilir; fakat aşkla kuvvetlenmiş bir göz için görülmeyen hiçbir gizlilik yoktur.⁹⁰ Aşk akıl gözünün dürbünü olduğuna göre, gerçeği de insan ancak aklın ötesindeki aşk ile anlayabilir.⁹¹ Madem aşk akıl dürbünüdür, o halde aşksız tefekkür anlamsız demektir. Zira aşkı olan hakikatten uzak kalmaz. İnsan aşkla öyle bir hale gelir ki çok defa kendi söyler, kendinden kendi öğrenir.⁹² Çünkü aşk yolu, gönül yoludur, bu yolda giden yolcu insanın kendisidir. Bu gitmekten maksat da kendini bulmaktır.⁹³

Aşk insanlığı anasırın muhkem bendinden çekip kurtararak hudutsuz cihana ulaştırır. Akılla öğrenilebilen bütün kesbi ilimler, aşk ilminin mebadisine bile varamaz. Aklın bildiği ve bildirdiği ilimler anasır hududundan ileri geçemez. Halbuki aşkın talim ettiği ilimde, sonluluk ve kıyas kokusu yoktur. Aşk taalluk ettiği vücudu da kendine benzetir; kendi gibi ilahî

⁸⁹ Ayverdi, *Aşk Budur*, s. 88-89.

⁹⁰ Ayverdi, *Ateş Ağacı*, s. 127.

⁹¹ Ayverdi, *Bir Dünyâdan Bir Dünyâyâya*, s. 116.

⁹² Ayverdi, *Batmayan Gün*, s. 23-24.

⁹³ Ayverdi, *Aşk Budur*, s. 140.

ve lâyetmût eyler.⁹⁴ Akıl dünya çamuruna saplanırken, aşk sırlar âleminin rehberidir.⁹⁵

Bir diğer benzetmesinde Ayverdi aşkı bu kez suya benzetmektedir. Hayat malzemesinin ruhu sudur. Su, lezzetten ve tattan uzak, renksiz ve kokusuzdur. Çeşnisi ve kokusu olan her şeyden bıılır, fakat sudan bıılmaz; ona doyum olmaz. O, her şeyin aslıdır ve hayatıdır. Aşkla suyun arasında sıkı bir müşabehet olduğu için o çok sevilir. Su da, aşk gibi, evsafı hiç bir şeyde olmayan yegâne keyfiyettir. Hayatın mayesi su, ruhun mayesi de aşktır. Suda, kesif unsurların evsafından bir hatıra olmadığı için sevgilidir. Aşkta da, sevgiliden başka kasıt olmadığı için nihayetsiz derecede şeriksizdir.⁹⁶

Ayverdi aşkı suya benzetirken, sudan hareketle aşkın bir başka özelliğine dikkat çeker. O da aşkın renksizliğidir. Onun ifadesiyle su, hava ve hararet örneğinde olduğu gibi aslında her şey renksizdir. Hararetin ancak odun ve kömür gibi bir cisimle beraber olunca renklenmesi gibi, aşk da vücutla birleştikten sonra renk kazanmaktadır.⁹⁷

Ayverdi'ye göre aşk, bir yönüyle de rüzgâra benzemektedir. Zira çiçekli bir ağacı rüzgâr nasıl silkeler, tartaklar ve her hırpalayışında bir çiçeğini yolup düşürürse, aşk da nefsin büyüklük, gurur ve benlik çiçeğini aynı amansız bir hücumla kırıp geçirmektedir.⁹⁸

“Aşkla hayat bulan ve terbiye görenin hemdemi Allah'tır” diyen Ayverdi, herkesin aşka lâyık olmadığını, çünkü aşka lâyık olanın Allah'a da lâyık olacağını beyan eder. Bu gerçekten hareketle o, aşk kesilmiş vücuttan Allah'ın büyüklüğünün zuhur edeceğini söyler. Eğer aşk insanı nağmesâz etmeseydi, yani ahenkli söyletmeseydi, Allah'ın esrar nağmelerini kimse işitemezdi. Âşıkların vücudu, aşk encümeninde her nefes haber söyleyici ve dünya çamuruna batmış olanları asıllarına ve manalarına çağırıcıdır. Fakat her insan kalıbı buna kabil değildir; her kabil de arayıcı değildir. Bu da ezeli bir yergidir. İki dünyanın da zevk ve hazlarından geçmiş olanlar, Yaratan'ın haberlerini verici aşk dudaklarıdır. İşte, çarh ve eflakın henüz olmadığı, su, ateş ve toprağın henüz bulunmadığı gün aşk vardı.⁹⁹

Bu tespitleriyle aşkın ezeli oluşuna dikkatimizi çeken Ayverdi, diğer tespitleriyle aşkın aşikâr oluşundan bahsetmektedir. O bu ifadesini şu örnekle anlaşılır kılmaktadır: Bir elektrik düğmesine dokunmakla koskoca bir salonun birdenbire aydınlanıp görülmeyen eşyanın meydana çıkivermesi gibi bir kimse

⁹⁴ Ayverdi, *Aşk Budur*, s. 138.

⁹⁵ Ayverdi, *Son Menzil*, s. 50.

⁹⁶ Ayverdi, *Aşk Budur*, s. 60.

⁹⁷ Ayverdi, *Ateş Ağacı*, s. 124.

⁹⁸ Ayverdi, *Yaşayan Ölü*, s. 15.

⁹⁹ Ayverdi, *Aşk Budur*, s. 243.

de aşk noktasını bulup oraya parmağını koyarsa pek çok gözlerin meçhulü olan hakikat ona malum olur. Hilkatın sırrı da bundan başka değildir. Zira bir tarafa malum olan diğer taraf için gizli olduğundan dolaydır ki ortada anlaşmazlık, kavga ve çekişme eksik olmamaktadır. Şu bir gerçek ki, hakikat gizli değildir. Görmezlik ve gizlilik insanın kendindedir. Bir körün güneşi inkâr etmesi pek tabidir. Fakat gözleri kör olmayıp da karanlıkta olanlar için bir aşk şimşeginin parlayıvermesi, hakikatin güzel yüzünü birdenbire malum eder.¹⁰⁰ Çünkü aşk, kemal haddine varan bir ruhun en yüksek hazzıdır. O, her kaybı telafi eder, her eksileni ikmal eder. Her şeyi bir eder, aғыarı yar eder.¹⁰¹ Diğer taraftan aşk en tesirli terbiye vasıtasıdır. İlahi aşk sonucu, bin bir ayıp ve kusurla dolu olan insan bile kısa zamanda melekleşebilir.¹⁰²

Aşk ezelidir ve aşikârdır ama bedel ister. Ayverdi'nin ifadesiyle aşk bir ıstıraptır. Zira bir çiçek bile balını usaresini vermek için arının can yakıcı iğnesine katlanmaktadır. Fesleğen yaprağı bile ezilip örselenmedikçe güzel kokusunu vermemektedir. Öd ve amberin içindeki güzel kokuları ortaya çıkarabilmek için onların ateşe atılmaları gerekmektedir. Yanmak, hırpalanmak ve ıstırap da aşkın bir başka ifadesi bir diğer cephesidir. Aşkla ıstırapı iki meşalenin birbirine karışmış ışığı gibi tek vücut olarak düşünmemiz gerekmektedir. Birinin aydınlığını ötekinden ayırmak nasıl imkânsız ise aşkla ıstırapı da yekdiğerinden seçmek o kadar imkânsızdır.¹⁰³ Ayverdi'ye göre, aşkın rahatı meşakkat, evveli mihnet, sonu da ölmektir. Kişinin buna kabiliyeti yoksa onu ehline bırakması gerekir. Aşkın hakkını verenler ancak aşkın kanına bulanandır. Çünkü cefalar ve zahmetler, ıstırap ve elemeler, ruhî terbiyenin amilleridirler. Pek çok kimseler tekâmülü, çektikleri meşakkatlere borçludurlar.¹⁰⁴ Aşktan ders alan âşıklara ders, dostun cemalidir. O cemal âşıklara hakiki maşuktan başka kalbe doğan her şeyi terk etmek ilmini öğretmiştir.¹⁰⁵

Aşk ateşine atılmak isteyenlerin eteğinden kimsenin çekmemesini öğütleyen Ayverdi, sarhoşun ölümünden şaraba kısas uygulanamayacağı gibi, âşığın ölümünden de aşka leke sürülemeyeceğini beyan eder.¹⁰⁶ Çünkü aşka zeval olmaz. Kendine zeval olmayan aşk, ebedî bir sanatkârdır. Her şeyin terkibi ondandır. Her şeyin esası, her mevcudun canı ve manası odur.¹⁰⁷ Buna göre, aşkın ne başı ne de sonu vardır. Fakat ne yazık ki onun hakikate

¹⁰⁰ Ayverdi, *Batmayan Gün*, s. 236.

¹⁰¹ Ayverdi, *Son Menzil*, s. 32.

¹⁰² Binark, *Sâmiha Ayverdi Bibliyografyası-2*, s. 95.

¹⁰³ Ayverdi, *Batmayan Gün*, s. 231.

¹⁰⁴ Ayverdi, *Aşk Budur*, s. 130.

¹⁰⁵ Ayverdi, *Son Menzil*, s. 50-51.

¹⁰⁶ Ayverdi, *Yaşayan Ölü*, s. 133.

¹⁰⁷ Ayverdi, *Aşk Budur*, s. 137.

yükselmemiş iptidai belirtileri birer tuzak gibi ruhun yolunu kesmektedir. Kimi ruhlar bu zevklerin çukuruna düşerek orada hapsolup kalmaktadır. Hâlbuki kâinatın damarlarında şiddetle dönen ve hareketinin şiddet ve azametinden idrake sığmayan işte gerçek kahhar ve tek hakikat, aşktır. Değişmeyen tek ve muzaffer kudret, aşktır.¹⁰⁸ Ayverdi, romanına isim ve konu olacak şekilde aşkı son menzil olarak nitelemektedir. Zira aşk yolunda insanın kendisi de bir menzildir. Fakat durulması değil, atlanması lazım gelen bir menzildir. İnsan kendinden de geçmeli, yalnız aşkta durmalı, çünkü son menzil aşktır, insan ancak onda karar kılmalı. İnsan zevk konaklarından, alkış ve sitayiş duraklarından ayrılmadan, son menziline asla ulaşamaz.¹⁰⁹

Özet olarak kayaları parçalayan ağaç kökleri gibi, sırasında en sert ve en katı yürekleri bile tuzla buz edip yumuşatan güç aşktır.¹¹⁰

Sonuç

Sâmiha Ayverdi Allah'ı, âlemi ve insanı tasavvuf anlayışına göre ele almaktadır. Tasavvuf geleneğini çağımıza taşımak ve modern dünyanın bunalımına çare olarak sunmak istemektedir. Ona göre insan bütün kâinatı "eseri ve müessiri" ile temsil eden üstün bir varlıktır. Allah ile daima irtibat halindedir. İlim, edep ve aşk sayesinde bu irtibat kuvvetlenir. İnsanın bu hakikate ulaşabilmesi için bir dostun ona yardımcı olması, yol göstermesi gerekir. *Mesihpaşa İmamı*'ndaki Tahir bir dost sayesinde bu hakikati öğrenmiştir.

Ayverdi dinin toplum hayatında gelenek, görenek, teamül ve ananelerle devam eden yönüne önem verir. O, dinin hayata geçirilmesini, "hal edinilmesi"ni, yaşayış kuralı haline getirilmesini önemsemektedir. Bir başka ifadeyle dinî, özellikle de tasavvufî değerlerin aktif hale getirilmesi, yani dervişlik uygulamasıdır. O, her şeyden evvel tasavvufî/mistik İslam'ın Türk'e has yorum ve uygulamasının peşindedir.

Bir mütefekkir olarak Sâmiha Ayverdi, tasavvufu "yaşanan felsefe" diye tarif etmektedir. Şahsiyetinin odak noktası iman ve hizmettir. Sâmiha Ayverdi hemen hemen bütün eserlerinde, mürşidi Kenan Rifai'den öğrenip hal edindiği tasavvuf inanış ve düşüncesini başarıyla anlatmış, zengin bir kültür ve inanç malzemesinin günümüz insanına aktarılıp tanıtılmasında bir köprü vazifesi görmüştür. O, dergâhların kapalı olduğu devirlerde, tasavvuf kültürünü eserlerinde yansıtmıştır. Gerek romanlarındaki ideal tipler, gerekse tarihimizdeki ve kendisinin bizzat tanıdığı örnek ve olgun insanlar, büyük

¹⁰⁸ Ayverdi, *Batmayan Gün*, s. 237.

¹⁰⁹ Ayverdi, *Son Menzil*, s. 242.

¹¹⁰ Ayverdi, *Maârif Dâvâmız*, s. 358.

çoğunlukla tasavvuf ahlakını benimsemiş ve bu yolda olgunlaşmış kimselerdir. Ona göre iyi anlaşılmış ve hazmedilmiş tasavvuf inancı, ideal insan yetiştirmek için en doğru yoldur.

Tasavvufun tahalluk boyutuna dikkat çeken Ayverdi, eserlerinde okurlarını Allah ve Resulünün ahlakıyla ahlaklanmaya davet etmektedir. Tasavvuf ahlakının tecrübî, pratik, uygulamaya dönük, işlevsel ve hayatla iç içe yönüne dikkat çekmektedir. Felsefî nazariyelerin teoriden öteye geçmeyen yaklaşımları yerine tasavvufun hayatı dönüştüren, bireyi olgunlaştıran, toplumları bütünlüğe kavuşturan tesir halkasına vugu yapmaktadır.

Onun tasavvuf anlayışında seyr u sülûk merkezî yer işgal etmektedir. Tasavvufî ahlakın kazanılması için kamil bir mürşidin terbiyesine ihtiyaç duyulmaktadır. Mürşid-i kâmillerin reçeteleri nefse ağır da gelse uygulandığında tesiri görülebilmektedir. Seyr u sülûk eğitimi içe bakışı, kalbe yolculuğu, âfâkî ve enfüsî boyutta insanlık gerçeğini idrak etmeyi, müridin farkındalık bilincine ermesini, benliğin inkişafını sağlamaktadır.

Tekkelerde uygulanan tasavvufî terbiye nefsin tezkiyesini hedeflemektedir. Nefsânî arzuların kontrol altına alınması, şehvî duyguların sınırlandırılması, kalbin tasfiye edilmesi sâlikin yetişmesi yolunda öngörülen aşamalardır.

Nakıslıktan kurtulan, nefsin ayıplarını tedavi eden, kendi gerçekliğini idrak eden sâlik, sonunda varlık aynasında tecelli eden hakikatleri görmeye başlar. Eşyanın dilini öğrenmek, varlığın hakikatini idrak etmek, kesrette boğulmamak sâlike Hak ile ünsiyeti sağlamaktadır. Mevcudât Hakk'ın aynasıdır. Eşyanın varlığı ilahi isim ve sıfatların birer yansımasıdır. Âlem-i kebir ve âlem-i sağırdeki hikmetleri görebilmek, kişinin aldığı seyr u sülûk eğitimine bağlıdır.

Ayverdî son olarak bizlere sevgi dilinden bahsetmekte, tasavvufun aşk eğitimi olduğunu hatırlatmadır. Aşk mektebine kaydolanların muhabbetullahı aşına olduklarını söylemektedir.

Kaynakça

Ayverdi, Sâmiha, *Âbide Şahsiyetler*, Kubbealtı Neşriyatı, 3. Baskı, İstanbul 2001.

-----, *Aşk Budur*, Marifet Basımevi, İstanbul 1938.

-----, *Ateş Ağacı*, Kubbealtı Neşriyatı, 6. Baskı, İstanbul 2011.

-----, *Batmayan Gün*, Kubbealtı Neşriyatı, 6. Baskı, İstanbul 2010.

-----, *Bir Dünyâdan Bir Dünyâyâya*, Kubbealtı Neşriyatı, 3. Baskı, İstanbul 2005.

-----, *Boğaziçi'nde Târih*, Kubbealtı Neşriyatı, 7. Baskı, İstanbul 2008.

- , *Dost*, Kubbealtı Neşriyatı, 5. Baskı, İstanbul 2010.
- , *Edebî ve Mânevî Dünyası İçinde Fâtih*, Kubbealtı Neşriyatı, 7. Baskı, İstanbul 2008.
- , *Hâtıralarla Başbaşa*, Kubbealtı Neşriyatı, 3. Baskı, İstanbul 2008.
- , *İnsan ve Şeytan*, Kubbealtı Neşriyatı, 6. Baskı, İstanbul 2011.
- , *İstanbul Geceleri*, Kubbealtı Neşriyatı, 7. Baskı, İstanbul 2012.
- , *Millî Kültür Meseleleri ve Maâarif Dâvâmız*, Kubbealtı Neşriyatı, 3. Baskı, İstanbul 2006.
- , *Mülâkatlar*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 2005.
- , *Son Menzil*, Kubbealtı Neşriyatı, 3. Baskı, İstanbul 2007.
- , *Türk Târihinde Osmanlı Asırları*, Kubbealtı Neşriyatı, 5. Baskı, İstanbul 2010.
- , *Yaşayan Ölü*, Kubbealtı Neşriyatı, 5. Baskı, İstanbul 2009.
- , *Yeryüzünde Birkaç Adım*, Kubbealtı Neşriyatı, 3. Baskı, İstanbul 2008.
- , *Yolcu Nereye Gidiyorsun*, Kubbealtı Neşriyatı, 4. Baskı, İstanbul 2009.
- Binark, İsmet, *Sâmiha Ayverdi Bibliyografyası-2*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 2007.
- Demirci, Mehmet, "Takdim", *Son Menzil*, Kubbealtı Neşriyatı, 3. Baskı, İstanbul 2007.
- Fayda, Mustafa, "Takdim", *Mülâkatlar*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 2005.
- Sargut, Cemâlnur, *Sırta Sâmiha Ayverdi ile Yolculuk*, der. Sadık Yalsızuçanlar, Nefes Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2012.
- Yüksel, Aysel, "Takdim", *Batmayan Gün*, Kubbealtı Neşriyatı, 6. Baskı, İstanbul 2010.

KUR'AN'A GÖRE ALLAH-ÂLEM MÜNASEBETİ

Enver BAYRAM*

Özet

Allah-âlem münasebetinde Allah âlemin yaratıcısıdır. Âlem ise Allah'ın yarattığı her şeydir. Âlemde kusursuz bir düzen vardır. Bu düzenin kurallarını koyan ve bu düzeni devamlı denetleyen ise Allah'tır. Bu düzen aynı zamanda onun varlığının ve birliğinin kanıtı durumundadır.

Anahtar Kelimeler: Allah, Alem, Kur'an, Düzen, Yaratmak.

ACCORDING TO THE QUR'AN, ALLAH-UNIVERSE RELATIONSHIP

Abstract

In relationship the universe Allah, Allah the creator of the universe. The universe is everything which is created by God. There is a perfect harmony of the Universe. God which is establishes the rules of this order and checks it. At the same time this order is evidence of God's existence and unity.

Key Words: Allah, Universe, Qur'an, Order, Create.

Giriş

Allah, yaratılış gayesine uygun olarak tüm varlıklar arasında bir iletişim sistemi kurduğu gibi, kendisiyle mahlûkatı arasında da bir iletişim sistemi kurmuştur. Âlemde yaratılan her şey, Allah'ın belirlediği kanunlar çerçevesinde hareket etmektedir. Kâinatta bulunan her varlığın bir yaratılış gayesi mevcuttur. "Sizi boşuna yarattığımızı ve bize tekrar döndürülmeyeceğinizi mi sandınız?"¹ ve "Ben cinleri ve insanları, ancak bana

* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.
(enver.bayram@gop.edu.tr).

1 Mü'minûn 23/40.

kulluk etsinler diye yarattım.”² ayetleri de insanın yaratılış amacını apaçık bir biçimde ifade etmektedir. Bitkiler ve hayvanlar da evrende yaratılış gayesine uygun hareket ederek varlıklarını devam ettirmektedirler.³

Kitab-ı Mukaddes’te Allah’ın gökleri ve yeri yarattıktan sonra yedinci günde istirahate çekildiği şu şekilde ifade edilmektedir. “Ve gökler ve yer ve onların bütün orduları itmam olundu. Ve Allah yaptığı işi yedinci günde bitirdi ve yaptığı bütün işten yedinci günde istirahat etti. Ve Allah yedinci günü mübarek kıldı ve onu takdis etti. Çünkü Allah yaratıp yaptığı bütün işten o günde istirahat etti.”⁴ Görüldüğü gibi Kitab-ı Mukaddes’te Allah’ın alemleri yarattıktan sonra istirahata çekildiğinden bahsedilmektedir. Ancak Kur’an bunu şu ifadeyle nakzetmektedir. “Göklerde ve yerde bulunan herkes O’ndan ister. O, her an yaratma halindedir.”⁵

İnsan da dahil olmak üzere kainatta var olan bütün canlı ve cansız varlıklar, "Gece ile gündüzün birbiri ardınca gelmesinde, Allah’ın göklerde ve yerde yarattıklarında, O’na karşı gelmekten sakınan kimseler için âyetler vardır"⁶ ayetinde de ifade edildiği üzere bizi Allah’ın varlığına ve birliğine götüren birer işaret ve alamet olmaktadır.⁷ Bundan dolayı Kur’an, bazı ilmi hakikatlere dikkatleri çekerek, insanları araştırmaya sevk etmek ve tabiat kanunlarının keşfedilmesini sağlamak istemiştir.⁸ Böylece Allah ile kâinat arasındaki bağ daha iyi kavranacak ve insan kendini ve evreni tanıma noktasında daha donanımlı bir hale gelecektir.

Biz de bu çalışmamızda Allah-alem arasındaki bu münasebetin Kur’an’da niçin ve nasıl ele alındığını ele alıp ifade etmeye çalışacağız.

Kur’an’a Göre Allah-Âlem Münasebeti

Âlem, “علم” kökünden türemiş olup⁹ Allah’ın dışındaki her türlü yaratık ve mahlûkatı kapsar.¹⁰ Ruhlar âlemi, misâl âlemi, berzah âlemi,

2 Zâriyat, 51/56.

3 Suat Yıldırım, Kur’an-ı Kerim ve Kur’an ilimlerine Giriş, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011, 7. Baskı, s. 13-16.

4 Kitab-ı Mukaddes, Tekvin, Bap 2, 1-3.

5 Rahman 55/29.

6 Yunus 10/6.

7 Mevlüt Güngör, Kur’an Penceresinden Bakış, İstanbul: Kur’an Kitaplığı, 1997, İkinci Baskı, s. 217-218; Muhsin Demirci, Tefsir Usûlü, İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2012, 21. Baskı, s. 100.

8 Muhammed Gazali, Kur’an’ı Anlamada Yöntem, trc: Emrullah İşler, Ankara: Sor Yayıncılık, 1993, 1.Baskı, s. 75,339.

9 Mecidüddin Muhammed b. Yakup Firuzâbâdi, Kâmûsi’l-Muhît, Beyrut: Darü’l-Marife, 2005, s. 907.

10 Cemaleddin Muhammed b. Mükerrer İbn Manzûr, Lisânu’l-Arab, İran, 1405h, XII, s. 421; Ebu’l-Kasım Huseyn b. Muhammed er-Rağıb el-İsfahânî, Müfredât fî Garîbi’l-Kur’an, Kahire, 1961, s. 344; Mehmet Doğan, Büyük Türkçe Sözlük, İz Yayınları, y.y, 1996, s. 38; Hayreddin Karaman ve Diğerleri, Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, Ankara: DİB Yayınları, 2006, I, s. 60.

zerreler, yıldızlar, hayvanlar, bitkiler, renkler, sesler hepsi ayrı ayrı birer âlemdirler.¹¹ Bu varlıkların her birinin "âlem" olarak isimlendirilmesinin sebebi, onların Allah'ın varlığına işaret etmelerinden dolayıdır.¹²

"Âlemîn" kelimesi Kur'an'da kâinat için kullanılmakla beraber insanlar için de kullanılmaktadır. Âlem kelimesi, Kur'an'da "âlemîn" şeklinde çoğul olarak yetmiş üç defa geçmektedir. Bunların kırk ikisinde "rabbü'l-âlemîn" şeklinde zikredilmiş ve böylece Allah'ın canlı cansız bütün varlıkların ilahı olduğu vurgulanmıştır.¹³

1. Kur'an'ın Evren Hakkındaki Öğretisi

Kur'an'ın evren hakkındaki öğretisi üç temel esasa dayanır. Birincisi, onun bir düzen olması¹⁴; ikincisi, gelişen ve büyüyen canlı bir düzen olması¹⁵ ve üçüncüsü de onun beyhude bir oyun alanı¹⁶ olmayışdır. Allah bir şeyi yarattığında ona varlık kanunlarını, gelişimi için gerekli imkânları ve fiziksel güçlerini de hemen yerleştirir. Varlık alanına çıkarma ve şekil verme, *yaratma*; ona temel niteliğini veya hareket kanunlarını vermek ise *emr* veya *takdir* terimleri ile belirtilir. Allah bir şeyi yaratıp şekil verdiği zaman, ona bir fitrat, dinamik davranış kanunu, yani onun takdirini de yükler. Bu, aynı zaman da onun yöneldiği yön ve hedefi de gösterir.¹⁷ Bu gerçek Kur'an'da şu şekilde ifade edilmektedir. "Yaratıp düzene koyan, takdir edip yol gösteren yüce Rabbinin adını tespih (ve takdis) et."¹⁸

Tabiat, kayıtsız ve şartsız Allah'a teslim olmuştur. Göklerde ve yerde olan hiçbir şey O'nun koyduğu kural ve kanunların dışına çıkamaz.¹⁹ "Göklerde ve yerdekiler, ister istemez O'na teslim olduğu halde onlar (ehl-i kitap), Allah'ın dininden başkasını mı arıyorlar? Hâlbuki O'na döndürüleceklerdir."²⁰ Göklerde ve yerde olanlar Allah'a isteyerek veya istemeyerek boyun eğmişlerdir. Göklerdeki melekler Allah'ı isteyerek tasdik etmişlerdir. Yeryüzündeki insanların bir kısmı isteyerek bir kısmı da istemeyerek tasdikte bulunmaktadırlar. İstemeyerek tasdikte bulunanlar münafıklardır. Münafıklar maddiyat uğruna kalben yalanlamışlar, lâfzen

11 Davut Ayduz, Kısa Sûrelerin Tefsîri, Işık Yayınları: İstanbul, 2003, s. 13.

12 Fahrüddin er-Râzî, Tefsir-i Kebir Mefatihü'l Gayb, trc: Suat Yıldırım ve diğerleri. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988, I, s. 319.

13 Süleyman Hayri Bolay, "Âlem", DİA, İstanbul, 1989, II, s. 357.

14 İnfitar 82/7-8, Ra'd 13/4, Enbiyâ 21/22-23.

15 Zâriyât 51/47.

16 Duhan 44/38-39, Yunus 10/5.

17 Fazlurrahman, İslami Yenilenme, trc: Adil Çiftçi, Makaleler 2, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000, s. 19-20.

18 Ala' 87/1-3.

19 Halis Albayrak, Tefsir Usulü, İstanbul: Şule Yayınları: 1998, s. 74.

20 Al-i İmran 3/83.

tasdik etmişlerdir. Diğer bir görüşe göre de isteyerek ya da istemeyerek iman "*elestü bi Rabbiküm*" hitabının teveccüh etmiş olduğu âlemi ervahta vaki olmuştur. O zaman isteyerek iman edenler bu âlemde de imanlarını muhafaza ederek saadete ermişlerdir. İstemeyerek iman edenler ise bu âlemde küfürlerini açığa vurarak ebedi hüsrana uğramışlardır. Sonuç da bütün mahlûkat er geç, ister istemez Allah'ı tasdik edecek, ona boyun eğecektir.²¹

Yeryüzünde, gökyüzünde ve bu ikisi arasında var olan canlı cansız bütün varlıklar Allah'ı tespih etmektedirler. "Yedi gök, yer ve bunların içinde bulunanlar Allah'ı tespih ederler. Her şey O'nu hamd ile tespih eder. Ancak, siz onların tespihlerini anlamazsınız. O, halîm'dir (hemen cezalandırmaz, mühlet verir), çok bağışlayandır."²² Canlı varlıklar Allah'ı iki şekilde tespih ederler. Birincisi; mükellefin, diliyle Allah'ı anmasıdır. İkincisi ise, mükellefin çeşitli hallerinin, Allah'ın birliğine, münezzeh olduğuna ve izzetine delalet etmesiyledir. Hayvanlar ve taş, toprak gibi cansız varlıklar Allah'ı ancak ikinci şekilde tespih ederler.²³

İnsan da âlemin bir parçası olduğundan Allah'ın koyduğu kanunların dışına çıkamaz. Yiyip içmeden yaşayamaz, uykuya ve oksijene ihtiyaç duyar. O, kuşlar gibi uçup balıklar gibi yüzemez. Dolayısıyla insan biyolojik yapısıyla Allah'ın varlığa koymuş olduğu kanunların dışına çıkamaz. Ama insan, iman ve ahlak alanında hürdür. Dolayısıyla o, bu alanda yaptıklarından sorumludur. Bununla beraber Allah göklerde ve yerde olan her şeyi insanın emrine verdiğini ve Onun için yarattığını söyler. "O yerde ne varsa hepsini sizin için yarattı..."²⁴ Allah, âlemi çift yönlü bir bütün olarak insanın önüne koymaktadır. İnsanın kendisi de dâhil olmak üzere âlemde görünen her şey Allah'ın tabii ayetleridir. Bu ayetler, hem Allah'ın varlığını, birliğini ve kudretini gösterirler hem de âlemin iki yönlü olduğuna ve insanın görünmeyen bir gayb âlemiyle iç içe olduğuna işaret ederler.²⁵

2. Âlemin Kısımları

Âlem görünen ve görünmeyen âlem diye iki kategoriye ayrılmaktadır. Bu iki âlem aslında iç içedir. İnsanlar, âlemi görünmeyen varlıklar ve oluşlarla birlikte paylaşırlar. Ontolojik olarak bu iki âlem aynı olmalarına rağmen âlemin hayatiyetini sürdürmesinde birbirlerini tamamlarlar. Görünen âlem, insanlar, bitkiler, hayvanlar, diğer gezegenler, güneş, ay, kısaca bizim hakkında bilgi elde edebileceğimiz ve görebileceğimiz varlıklar ve oluşlardan

21 Ömer Nasuhi Bilmen, Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali A1isi ve Tefsiri, Bilmen Yayın Evi, İstanbul, I, s. 407-408.

22 İsra 17/44.

23 Râzî, a.g.e., XIV, s. 494.

24 Bakara 2/29.

25 Albayrak, a.g.e., s. 73.

teşekkül etmektedir. Görünmeyen âlem de ise, melekler, cinler ve mahiyeti hakkında açıklama bulunmayan diğer varlıklar da bu âlemin içerisinde. İnsanın yaratılmadan önceki safhası ve kabir hayatı da bu âlemin içindedir. Melekler Allah'ın hem rahmetinin²⁶ hem de gazabının²⁷ tecellisinde vazife almaktadırlar. Şeytanlar da meleklerin aksine insanları kötülüğe sevk etmek için çaba sarf ederler. Onları çeşitli yollarla kandırmaya çalışırlar.²⁸ Şu halde insanların ahlaki yaşantısında âlemdeki görünmeyen güçlerin tesiri söz konusudur. Yani insan her halükarda görünmeyen âlemin tesirlerine maruz kalmaktadır. Bu, doğrudan Allah tarafından olduğu gibi melekler ve şeytanlar tarafından da gelmektedir.²⁹

Kur'an'a göre Allah, görünen ve görünmeyen âlemin yaratıcısıdır. O, âlemin bir düzen içinde varlığını devam ettirmesi için tabii kanunlar koymuştur. O zaman zaman âlemin işleyişine yeni düzenlemeler getirmektedir. Özellikle kadir gecesinde melekler yeryüzüne inerek âlemdeki değişiklikleri hayata geçirmek için her şeyi yeniden gözden geçirirler.³⁰ O halde Allah mevcudata ilk hareketi verip tahtına çekilmemiştir. O'nun yaratması sürekli olup O, her an âlemlerle ilgili bir iştedir.³¹ "Göklerde ve yerde bulunan herkes O'ndan ister. O, her an yaratma halindedir"³². Göklerde ve yerde bulunan insanlar, cinler ve bütün mahlûkat, din ve dünyalarını, kusurlarının mağfiret olmasını, muhtaç oldukları şeylerin cümlesini Allah'tan isterler. Çünkü irade-i ilahiye dışında hiçbir şey vücut bulamayacağından³³ her ihtiyaç sahibi ihtiyacının giderilmesini O'ndan ister. Zira Allah her gün kaza ve kaderine muvafık olan şeyleri icat eder.³⁴ Allah hiçbir şeye muhtaç değil aksine bütün varlıklar ona muhtaçtır. Bütün mahlûkat hal ve söz dilleriyle hep O'ndan isterler. O her gün ayrı bir iş ve durumdadır.³⁵ Yani, bu âlem Allah'ın emri ile değişmektedir. Biri ölürken diğeri doğmakta, biri düşerken diğeri yükselmekte, biri hastayken öbürü sıhhat bulmakta, biri batarken başkası yüzmekte, velhasıl bu âlem her an değişmekte yeni şekiller almaktadır.³⁶ Dolayısıyla bu ayeti kerime, bütün mahlûkatın O'na muhtaç olduğunu, O'nun

26 Kadr 97/4-5.

27 Al-i İmran 3/124-125; Ankebut 29/33.

28 İsrâ 17/62.

29 Albayrak, a.g.e., s. 72-76.

30 Albayrak, a.g.e., s. 73.

31 Albayrak, a.g.e., s. 73.

32 Rahman 55/29.

33 Kasas 28/88.

34 Konyalı Mehmet Vehbi, Hülasat'ül Beyan fi Tefsir'il Kur'an, İstanbul: Üçdaİ Neşriyat, 1966, 4. Baskı, XIV, s. 5705.

35 Ebû'l-Fidâ İsmail İbn Kesir, Hadislerle Kur' an-ı Kerim Tefsiri, trc: Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner, İstanbul: Çağrı Yayınları, ts, XIV, s. 7649.

36 Ebu Cafer Muhammed bin Cerîr Taberî, Camiu'l-Beyân fi tefsiri'l-Kur'ân, Beyrut: Dâru'l Kütübü'l-ilmîyye, 2005; XI, s. 591-592; Ebu'l Âla el-Mevdudî, Tefhimü'l Kur'an, İstanbul: İnsan Yayınları, ts, VI, s. 73.

bütün mahlûkata bağışta bulunup onlara lütfuyla yardım ettiğini ifade etmektedir.³⁷ Sınırları bilinmeyen varlıklar âlemi O'nun isteğine, O'nun takdirine bağlıdır. O'nun idaresi varlığın bütününe uzanır, her ferdi ayrı bir şekilde ele alır. Her organı, her hücreyi, her zerreyi ayrı ayrı değerlendirir ve her şeye yaratılışını verdiği gibi görev ve sorumluluğunu da verir.³⁸

"O her gün bir iş üzerindedir." İfadesi şu iki manada da anlaşılabilir. Biri; gün, mutlak vakit manasına olarak her saat, her an diye açıklanmıştır. Diğeri ise, Allah'a göre zaman, dünya ve âhiretten ibarettir. Her birine göre de Allah'ın bir işi vardır. Dünyadaki işi, emr ve nehiy, âhiretteki işi de hesap ve cezadır.³⁹

Âlemde bir yaprağın düşüşü veya yerin karanlıklarındaki kuru ve yaş her şey Allah'ın bilgisi ve programlaması dâhilindedir. Bütün âlem onun mülküdür.⁴⁰ "Gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır: Onları O'ndan başkası bilemez. O karada ve denizde ne varsa bilir; O'nun ilmi dışında bir yaprak bile düşmez. O yerin karanlıkları içindeki tek bir taneyi dahi bilir. Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır."⁴¹ Yağmur yağmasından, toplumların yükseliş ve düşüşüne; savaştan barışa kadar bütün süreçleri Kur'an Allah'a atfetmektedir. Bu açıkça gösterir ki O, sadece en aşkın değil, aynı zamanda en içkin olandır. Evrende hangi noktayı düşünürsek düşünelim Allah orada vardır. Bu var oluş Allah'ın yüceliğini gözler önüne sermektedir. Aksi takdirde evrenin bir düzen oluşunun gerekleri karşılanamazdı.⁴²

3. Âlem-Tevhit İlişkisi

Âlemde var olan düzenin yegâne sebebi tevhittir. "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı yer ve gök (bunların nizamı) kesinlikle bozulup gitmişti. Demek ki Arş'ın Rabbi olan Allah, onların yakıştırdıkları sıfatlardan münezzehtir."⁴³ Bu ayet, âlemdeki düzenin yanında aynı zamanda Allah'ın birliğini de gösteren en güçlü delillerden birini ortaya koymaktadır. Bu delil âlemin nizamıdır. Eğer birden fazla ilah olsaydı bunlar ya birbiri ile anlaşır ve âleme birlikte nizam verirler ki o takdirde ya biri diğerine muhtaç olurdu ki, muhtaç olan ilah olamaz; ya da yardıma muhtaç olmazdı ki, bu durumda da diğerinin varlığı gereksiz olurdu. O halde Allah birdir. Diğer

37 Said Havva, el- Esas fi't- Tefsir, trc: M. Beşir Eryarsoy, İstanbul: Şamil Yayınevi, 1992, XIV, s. 314.

38 Seyyid Kutup, Fi Zilal-il Kur'an, trc: M.Emin Saraç, İ.Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa, İstanbul: Hikmet Yayınları, ts, XIV, s. 227.

39 Elmalı M. Hamdi Yazır, Hak Dini Kur' an Dili, Sad: Komisyon, İstanbul: Azim Dağıtım, ts, VII, s. 378.

40 Albayrak, a.g.e., s. 74.

41 En'am 6/59.

42 Fazlurrahman, a.g.m., s. 14.

43 Enbiya 21/22.

tarafından eğer bu ilahlar birbirleriyle anlaşamazlar birinin yaptığına, yarattığına diğeri karşı çıkarsa, o zaman da âlemde nizamdan eser kalmazdı. "Yer ve gök bozulup giderdi" İfadesi de bu gerçeği ifade etmektedir. Hâlbuki âlemde eşsiz bir düzen vardır. O halde bu düzenin sahibi Allah, vardır ve birdir.⁴⁴ O halde Allah'ın mümkün olan her türlü mükemmeliyetin ötesinde aynı zamanda bu mükemmellik haritasının her noktasında bulunuyor olması Allah kavramının iç mantığının bir sonucudur.⁴⁵

Allah'ın, âlemde eşi, benzeri ve zıddı olmadığı gibi kendisine ait bir çocuğu da yoktur. Allah, müşriklerin bu ve buna benzer iddialarını şöyle reddetmektedir. "Böyle iken) "Rahmân çocuk edindi" dediler. O böyle şeylerden uzaktır, yücedir. Hayır, (evlat diye niteledikleri) o melekler ikrama erdirilmiş kullardır."⁴⁶ Yine Allah, onların cinlerle Allah arasında var olduklarını iddia ettikleri soy birliğini de reddetmektedir. "Allah ile cinler arasında da nesep bağı kurdular. Oysa cinler de kendilerinin Allah'ın huzuruna getirileceklerini bilirler. Allah onların nitelendirdiği şeylerden uzaktır, yücedir."⁴⁷ Eğer Allah'ın bir çocuğu olmuş olsaydı bazı bakımlardan ona benzemesi gerekirdi. Yine bazı bakımlardan da ona benzememesi gerekirdi. Bu durumda Allah'ın zatında bir mürekkeplik söz konusu olurdu. Hâlbuki her mürekkebe varlık 'mümkün' varlıktır. Dolayısıyla Allah'ın çocuk edinmesi kendisinin 'vacibu'l-vücut' değil, 'mümkünü'l-vücut' olmasını gerektirir ki bu, Allah'ı ilah olmaktan çıkarıp kulluk sınırına sokardı. Bundan dolayı Allah kendisinin bundan münezzehe olduğunu beyan etmiştir.⁴⁸

Kur'an'a göre evren, Allah'ın "göstergesi" olup kanunları da Allah'ın fiillerindedir. "Çünkü onlar yeryüzünde büyüklük taşıyor ve kötü tuzaklar kuruyorlardı. Hâlbuki kişi kazdığı kuyuya kendi düşer. Onlar öncekilerin kanunundan (onlara uygulanandan) başkasını mı bekliyorlar? Allah'ın kanununda asla bir değişme bulamazsın, Allah'ın kanununda kesinlikle bir sapmada bulamazsın."⁴⁹ Bundan dolayı evrenin Allah ile ilişkisi insanın kendi karakteri ile ilişkisi veya adeta bütünüün parçalarıyla ilişkisi gibidir. Bunlar özdeş olmadığı gibi, birbirinden tamamen ayrılamaz da. Nasıl ki insan kendi karakterinden soyutlanamazsa Allah ve evren içinde aynı şey geçerlidir. Ancak yine nasıl ki insanın beni, karakterini aşarsa ve bir anlamda onun yaratıcısı ise, Allah da evreni aşar ve onun yaratıcısıdır.⁵⁰

Kur'an'a göre Allah zamanı gelince âlemde köklü değişikliklerde bulunacaktır. "Gökyüzü yarıldığı, yıldızlar döküldüğü, denizler birbirine

44 Râzî, a.g.e., XVI, s. 112; Karaman, ve diğ.leri, a.g.e., s.322.

45 Fazlurrahman,a.g.m.,s.14.

46 Enbiya 21/26.

47 Saffat 37/158-159.

48 Râzî, a.g.e., XVI, s. 123.

49 Fatır 35/43.

50 Fazlurrahman, a.g.m., s.16.

katıldığı, kabirlerin içindekiler dışarı çıkarıldığı zaman ..." ⁵¹ Bütün bunlar tabiatın Allah karşısında güçsüzlüğünü ifade etmektedir. Kıyametin kopmasıyla âlemin nizamı yok olacaktır.⁵²

Sonuç

Âlem, görünen ve görünmeyen âlem olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Akıl ve duyular ile bilinen âlem maddî âlemi oluştururken, yine akıl ve duyular ile bilinmeyenler de manevî âlemi oluşturlar. Kur'an'a göre Allah, bizlerce görünen veya görünmeyen; bilinen veya bilinmeyen bütün âlemlerin yaratıcısıdır ve düzene koyucusudur. Bu düzen onun koyduğu kanunlar çerçevesinde varlığını devam ettirir. Aynı zamanda âlemin bu düzeni O'nun varlığının ve birliğinin de en büyük kanıtı durumundadır.

Allah, âlemi yaratıp daha sonra kenara çekilmiş değildir. O, her an bu âlemde cereyan eden şeylere müdahildir. Âlemde O'nun izni olmadan bir yaprak dahi kımlıdayamaz. Bu anlamda O, sadece en aşkın değil, aynı zamanda en içkin olan varlıktır. Bu içkin oluş, Panteistlerin Tanrı ile evreni bir, aynı ve özdeş kabul eden⁵³ görüşlerinden tamamen farklıdır.

Allah-âlem ilişkisi süreklidir. Âlemdeki her şey Allah'a ister istemez boyun eğmiştir. Âlem görünen ve görünmeyen yönüyle bir bütündür. İnsanın kendisi de dâhil olmak üzere âlemde var olan her şey Allah'ın tabii ayetleridir. İnsan, bu düzende Allah'ın koymuş olduğu kanunlarını araştırmalı, keşfetmeli ve onu ahlaki hedeflerin gerçekleşeceği bir alan haline getirmelidir.

Kaynakça

- Albayrak, Halis, *Tefsir Usulü*, İstanbul: Şule Yayınları: 1998.
- Aydüz, Davut, *Kısa Sürelerin Tefsîri*, Işık Yayınları: İstanbul, 2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali A1isi ve Tefsiri*, Bilmen Yayın Evi, İstanbul, ts.
- Bolay, Süleyman Hayri, "Âlem", *DİA*, İstanbul, 1989.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2012, 21. Baskı.
- Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yayınları, y.y, 1996.
- Fazlurrahman, *İslami Yenilenme*, trc: Adil Çiftçi, Makaleler 2, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Fîruzâbâdî, Mecidüddin Muhammed b. Yakup, *Kâmûsi'l-Muhît*, Beyrut: Darü'l-Marife, 2005.

51 İnfitar 82/1-4.

52 Albayrak, a.g.e., s. 74-76.

53 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi: İstanbul, 1999, 10. Baskı, s. 263.

- Gazali, Muhammed, *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*, trc: Emrullah İşler, Ankara: Sor Yayıncılık, 1993, 1.Baskı.
- Güngör, Mevlüt, *Kur'an Penceresinden Bakış*, İstanbul: Kur'an Kitaplığı, 1997, İkinci Baskı.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999, 10. Baskı.
- Havva, Said, *el- Esas fi't- Tefsir*, trc: M. Beşir Eryarsoy, İstanbul: Şamil Yayınevi, 1992.
- İsfahânî, Ebu'l-Kasım Huseyn b. Muhammed er-Rağıb, *Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an*, Kahire, 1961.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İsmail, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, trc: Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner, İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.
- İbn Manzûr, Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, İran, 1405h.
- Karaman, Hayreddin ve Diğerleri, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara: DİB Yayınları, 2006.
- Kitab-ı Mukaddes, Tekvin, Bap 2.
- Kutup, Seyyid, *Fi Zilal-il Kur'an*, trc: M.Emin Saraç, İ.Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa, İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.
- Mevdudi, Ebu'l Âla, *Tefhimü'l Kur'an*, İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- Râzî, Fahrüddin, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l Gayb*, trc: Suat Yıldırım ve diğerleri. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed bin Cerîr, *Camiu'l-Beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- Vehbi, Konyalı Mehmet, *Hülasat'ül Beyan fi Tefsir'il Kur'an*, İstanbul: ÜçdaI Neşriyat, 1966, 4. Baskı.
- Yazır, Elmalı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sad: Komisyon, İstanbul: Azim Dağıtım, ts.
- Yıldırım, Suat, *Kur'an-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011, 7. Baskı.

KUR'AN'DA "DÂBBETÜ'L-ARZ"

Hüseyin ÇELİK*

Özet

Bu makalenin konusu Dâbbetü'l-Arz meselesidir. Kıyametten önce, kıyamet alameti olarak ortaya çıkacağı zikredilen Dâbbetü'l-Arz'ın ne olduğu hakkında değişik görüşler zikredilmiştir. Bu görüşler içerisinde en tutarlı olanı, onun bir insan olması şeklindeki görüştür. Toplumda dine karşı ilgi azalıp, bozulmalar başlayınca ortaya çıkacak ve onları dine davet edecek bir insan olabilir.

Anahtar Kelimeler: Dabbetü'l-Arz, Canlı, Kıyamet, Alâmet, Mühür.

THE "DÂBBETU'L-ARZ" IN THE QUR'AN

Abstract

The subject of this article is Dâbbetü'l-Arz. Before the Day of Judgment, Judgment will occur as a sign of different opinions about what is mentioned in Dâbbetü'l-Arz referred to. The most consistent thing in these views, it is the opinion of a human being. When the religious feelings of the community decreased and society breaks down, he may arise and invite them to religion.

Key Words: Dâbbetü'l-Arz, Live, The Day of Judgment, Omen, Seal.

* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.
(huseyin.celik@gop.edu.tr).

Giriş

Dâbbe ve arz kelimelerinden müteşekkil olan دَابَّةُ الْأَرْضِ “Dâbbetü'l-arz”, Kur'an'da sadece Neml ve Sebe surelerinde geçerken müstakil olarak “dâbbe” 12, “arz” ise 461 yerde geçmektedir.

Dâbbe kelimesinin aslı دَبَبٌ “debebe” olup, yavaş yavaş ve sessizce yürümek anlamındadır. Suyun bedene sirayeti için دَبَّ الشَّرَابِ فِي الْجَسْمِ, hastalığın bedene yayılması için ise دَبَّ السَّقَمِ فِي الْجَسَدِ ifadeleri kullanılır¹. Bir kavim düşmanın üzerine süratlice değil de yavaş yavaş gidişini anlatmak için دَبَّ الْقَوْمُ إِلَى الْقَوْمِ denir².

Yerde yürüyen her canlıya Dâbbe denilmekle birlikte³ binek hayvanları için kullanımı daha yaygındır.⁴

Kur'an'da “Dâbbetü'l-arz” tabiri şu iki ayette geçmektedir:

فَلَمَّا قَطَعُوا مَنَاةَ مَا كَفَّ عَمَّاءَ لَمَى نَوْتَهُ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَضَيَّتْ عَيْنَاهُ لُؤْلُؤًا يَلُحُّونَ عَلَيْهِ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمَجِينِ

“Sonra onun ölümüne hükmettiğimiz zaman, (dayandığı) âsâsını yemekte olan ağaç kurdundan başkası onun ölümünü göstermedi. Bu suretle (kurdun yediği âsâ kırılıp da, uzun müddet ona dayalı duran Süleyman'ın cesedi) yere yıkılmca anlaşıldı ki, cinler gaybı bilmiş olsalardı, o zilletli azabın (o meşakkatli çalışmanın) içinde kalmazlardı”⁵.

وَإِذَا وَقَعَتِ الْفُتُلُ عَمَّاءَ لَهُمْ أَخْرَجَ اللَّهُ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُؤْتِي النَّاسَ كَادُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ

“(Kıyametin kopmasına dair) o söz başlarına gelince, onlara yerden bir Dâbbe çıkarırız ki o, insanların âyetlerimize kesin olarak inanmadıklarını kendilerine söyleyecektir. (Artık tevbe kapısı kapanmış olup gerçek inananla inanmayan ortaya çıkacaktır)”⁶.

İlk ayette geçen “Dâbbetü'l-arz” Süleyman (as)'ın asasını yiyen “ağaç kurdu”dur. Rivayetlere göre Süleyman (as) Beyt-i Makdis'in inşası esnasında ölümünü cinlere bildirmemesi için Allah'a dua eder⁷. Allah da onun duasını

¹ İbn Manzur, Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, İran, Kum: 1405 h., I/369; el-Firûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakup, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 2005, s. 411.

² İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, I/369.

³ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, I/369; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, s. 411.

⁴ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, I/370; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, s. 411.

⁵ Sebe, 34/14.

⁶ Neml, 27/82.

⁷ es-Sanânî, Abdurrezzak b. Hemmâm, *Tefsîrü'l-Kurân*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, Tarihsiz, II, 128.

kabul eder ve öldükten sonra mihrabında dayalı olarak kalır⁸. Cinler de Süleyman (as)'ın öldüğünü, bir yer kurdunun, esasını yiyip yere düşünceye kadar fark edemezler⁹.

İkinci ayette geçen "*Dâbbetü'l-arz*" ise, kıyamet alametlerinden biri olarak zikredilen¹⁰ ve Kur'an'ın mutlak müteşabih konularındandır¹¹. Kıyamet alametlerinden olan *Dâbbetü'l-arz* Neml suresinde açık bir şekilde ifade edilirken, Enâm suresi 158. ayetinde ise dolaylı olarak ele alınmıştır. "*(Ey Muhammed!) Onlar (iman etmek için) ancak kendilerine meleklere gelmesini veya Rabbinin gelmesini ya da Rabbinin bazı âyetlerinin gelmesini mi bekliyorlar? Rabbinin âyetlerinden bazıları geldiği gün, daha önce iman etmemiş veya imanında bir hayır kazanmamış olan bir kimseye (o günkü) imanı fayda vermez. De ki: "Siz bekleyin. Şüphesiz biz de bekliyoruz."*¹² ayetinde kıyametten önce kıyamet alameti¹³ olarak ortaya çıkacağı zikredilen alametlerden birinin de *Dâbbetü'l-arz*¹⁴ olduğu zikredilmiştir. Hadis-i şerifte de on alametin çıkmadan kıyametin kopmayacağı ifade edilmiş ve "*Dâbbetü'l-arz*" da bunlar arasında yer almıştır.¹⁵

Bizim üzerinde duracağımız asıl konu, Neml suresinde kıyamet alameti olarak zikredilen "*Dâbbetü'l-arz*"dır. Bu ayeti incelediğimizde şu hususlara vurgu yapıldığını görmekteyiz:

⁸el-Fîruzâbâdî, Mecidüddin Muhammed b. Yakup, *Tenvîrü'l-Mikbâs min Tefsîri İbni Abbâs*, Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008, s. 452.

⁹ el-Fîruzâbâdî, *Tenvîrü'l-Mikbâs*, s. 452; Mücahid b. Cebr, Ebu'l-Haccâc, *Tefsîr-ü Mücahid*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005 s. 218; es-Es-Sanânî, *Tefsîr-ü'l-Kurân*, II, 128.

¹⁰Müslüm, "*Fiten*", 40; Ebû Davûd, "*Melâhim*", 12.

¹¹ Muhsin Demirci, *Tefsîr Usulü*, İstanbul: İFAV, 2011, s. 169.

¹² En'âm, 6/158.

¹³Müslim, "*İman*", 249; İbn Atıyye, Ebu Muhammed Abdulhak b. Atıyye el-Endülîsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Beyrut: Dar-ü İbni Hazm, 2002, s. 678; er-Razi, Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut: Darü'l-Fıkr, 2005, XIV,7; Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *Medâriku't-Te'vîl ve Hakâiku't-Tenzîl*, İstanbul: Pamuk Yayınları, Tarihsiz II, 42; Beydâvî, Nasuruddin Ebu Saïd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, Beyrut: Dar-ü Sâder, 2001, I, 329; el-Kelbî, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Cüzeyy, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995, I, 293; es-Seâlebî, Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf Ebî Zîr, *el-Cevâhirü'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâr-ü İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, II, 533; eş-Şirbînî, Muhammed Ahmed el-Hatîb, *es-Sirâcü'l-Münîr*, Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004, I, 531; es-Sâvî, Şeyh Ahmed, *Haşiyetü's-Sâvî alâ Tefsîri'l-Celâleyn*, Beyrut: Darü'l-Fıkr, 1998, II, 372.

¹⁴ Tirmîzî, "*Tefsîr-ü Sure*", 6: 9; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, s. 679; Tabersî, Ebu Ali el-Fadl el-Hasan bin el-Fadl, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997, IV, 157; el-Geylânî, Muhyiddin Abdulkadir, *Tefsîr-ü'l-Geylânî*, Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009, II, 62; eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, I, 531; es-Savî, *Haşiyetü's-Savî*, II, 373; el-Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîr-ü'l-Merâğî*, Beyrut: Dar-u İhyâu't-Turâs, Tarihsiz, VIII, 82; et-Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut: Dar-ü İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 2006, VII, 322.

¹⁵ Müslim, "*Fiten*", 39; Tirmîzî, "*Fiten*", 21 .

1. Dâbbetü'l-arz'ın çıkışına sebep olan sözün gerçekleşmesi,
2. Dâbbetü'l-arz'ın vasfı,
3. Dâbbetü'l-arz'ın çıkış zamanı,
4. Dâbbetü'l-arz'ın çıkacağı mekân,
5. Dâbbetü'l-arz'ın çıkış şekli,
6. Dâbbetü'l-arz'ın çıkmasındaki hikmet,
7. Dâbbetü'l-arz'ın görevi

Bu hususları açıklayarak, “*Dâbbetü'l-arz*”dan maksadın ne olduğunu ortaya koymaya çalışalım:

1. Dâbbetü'l-Arz'ın Çıkışına Sebep Olan Sözün Gerçekleşmesi

Ayete göre “*Dâbbetü'l-arz*”ın ortaya çıkması “*sözün başlarına gelmesi*”nden sonra olacaktır. Buradaki “*söz*”den maksadın Allah'ın azap¹⁶ ve huceti¹⁷ olduğu, “*gerçekleşmesi*”nden maksadın ise kıyametin yaklaşmasına paralel olarak önce alametlerinin ortaya çıkması¹⁸ ve akabinde de, حقت كلمة العذاب ayetinde de ifade edildiği gibi¹⁹ Allah tarafından kendilerine vaat edilen kıyametin vuku bulması²⁰ ve onlara azap edilmesi²¹ olduğu zikredilmiştir.

Ayetteki “*söz*”den maksadın; Allah'ın kıyametin kopacağı ile ilgili olarak haber vermiş olduğu ayetleri, “*gerçekleşmesi*”nden maksadın ise; gerçekleşeceği haber verilen kıyametin vuku bulması olduğunu söyleyebiliriz.

¹⁶ el-Fîruzâbâdî, *Tenvîrü'l-Mikbâs*, s. 404; es-sa'lebî, Ebu İshak Ahmed bin Muhammed bin İbrahim, *el-Keşf ve'l-Beyân*, Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004, IV, 509; es-Semânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdulcabbar, *Tefsîrû's-Semânî*, Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010, III, 202; el-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemalüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmî't-Tefsîr*, Beyrut: el-Kütübü'l-İslâmî, 1984, VI, 190; İbn Ebî Zemenîn, Ebu Abdullah Muammer b. Abdulah, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Azîm*, el-Faruku'l-Hadîs, Kahire, 2002, III, 311; eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethü'l-Kadîr el-Câmiu beyne Fenniyyî'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min İlmî't-Tefsîr*, Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 2007, s. 1088.

¹⁷ el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI, 190.

¹⁸ el-Kelbî, *et-Teshîl*, 137; eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, III, 121; es-Savî, *Haşiyetü's-Savî*, IV, 414; Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul: Eser Kitabevi, Tarihsiz, V, 3701; İbn Aşûr, Muhammed Tahir, *Tefsîrû't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus: ed-Darü't-Tûnisîyyetü, 1984, XIX, 309; el-Merâğî, *Tefsîrû'l-Merâğî*, XX, 21; ez-Zuheylî, Vehbe; *et-Tefsîrû'l-Vasît*, Beyrut: Darü'l-Fikr el-Muâsıra, 2006, II, 1894; es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefsîr*, İstanbul: Dersâdet, Tarihsiz, II, 419.

¹⁹ İbn Atıyye, *El-Muharrerü'l-Vecîz*, s. 1429.

²⁰ er-Razî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXIV, 194; Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, *Tefsîrû'l-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 2005, III, 371; Tabresî, *Mecmau'l-Beyân*, VII, 319; Neseî, *Medâriku't-Te'vîl*, III, 222; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, V, 3701.

²¹ Tabresî, *Mecmau'l-Beyân*, VII, 320.

2. Dâbbetü'l-Arz'ın Çıkış Zamanı

Dâbbetü'l-arz'ın ortaya çıkış zamanı ve mekânı ile ilgili olarak şu rivayetler zikredilmektedir:

Allah Dâbbe'yi "Onlara âfaktâ ayetlerimizi göstereceğiz"²² ayetinde beyan ettiği gibi kudretinin delillerinden bir delil olarak gösterecektir. Ama bu gösterme, insanların aşına oldukları şekillerden farklı bir şekilde olacaktır²³. Dâbbe, Kıyamet alametlerinden bir alamet olarak²⁴, kıyametin yaklaştığı²⁵, insanların emri bil maruf ve nehy-i ani'l-münkeri terk ettikleri²⁶, müslümanların bozulduğu ve Allah'ın emirlerinin terk edildiği²⁷ bir dönemde çıkacağı ifade edilmiştir. Ayrıca hayırların kesilip, Allah'a yalvaran ve tevbe eden kimsenin kalmadığı²⁸, âlimlerin ölüp ilmin ortadan kalktığı²⁹, güneşin battığı yerden doğup³⁰ İsa (as), Mehdi ve onların tebaaları vefat ettikten sonra³¹ ortaya çıkacağı ve insanların bu canlı ile imtihan olacakları³² da rivayet edilmiştir.

²² Fussilat, 42/53.

²³ et-Tabâtabâî, *el-Mîzân*, XV, 317.

²⁴ el-Kelbî, *et-Teshîl*, 137; el-Geylânî, *Tefsîrî'l-Geylânî*, III, 428; Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafa, *Ruhu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kurân*, Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009, VI, 396; el-Mehdî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *el-Bahru'l-Medîd fi Tefsîri'l-Kur'ân'l-Mecîd*, Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010, V, 236; Alûsî, Şihabuddin es-Seyyid Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'ân'l-Azîm ve's-Sebr'l-Mesânî*, Beyrut: Darü'l-Fıkr, 1993, XX, 33.

²⁵ el-Merâğî, *Tefsîrî'l-Merâğî*, XX, 21; es-Sâbûnî, *Safoetü't-Tefâsîr*, II, 419.

²⁶ es-Sanânî, *Tefsîrî'l-Kurân*, II, 85; et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kurân*, Beyrut, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005, X,14; es-sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, IV, 509; es-Semânî, *Tefsîrî's-Semânî*, III, 202; Beğâvî, Muhammedu'l-Huseyn b. Mesûd el-Ferrâ, *Meâlimu't-Tenzîl*, Beyrut, Darü'l-Ma'rife, 1987, III, 428; el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI, 190; VII, 320; es-Suyûtî, Abdurrahman Celâlüddîn, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*, Beyrut, Darü'l-Fıkr, 1993, VI, 377; es-sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, IV, 509; es-Savî, *Haşiyetü's-Savî*, IV, 415; el-Mehdî, *el-Bahru'l-Medîd*, V, 236; Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XX, 33; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 3704; el-Merâğî, *Tefsîrî'l-Merâğî*, XX, 21; Ez-Zuheylî, *et-Tefsîrî'l-Vasît*, II, 1894; es-Sâbûnî, *Safoetü't-Tefâsîr*, II, 419; Eş-Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s. 1088.

²⁷ İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl, *Tefsîrî'l-Kur'ân'l-Azîm*, Kahire, Mektebetü Darü't-Türâs, Tarihsiz, III, 374; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 3704; el-Merâğî, *Tefsîrî'l-Merâğî*, XX, 21; Ez-Zuheylî, *et-Tefsîrî'l-Vasît*, II, 1894; es-Sâbûnî, *Safoetü't-Tefâsîr*, II, 419; Sarıtoprak, Zeki, "Dâbbetü'l-Arz", İslam Ansiklopedisi, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1993, VII, 395.

²⁸ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, s. 1429; el-Mehdî, *el-Bahru'l-Medîd*, V, 236; Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XX, 33; es-Sâbûnî, *Safoetü't-Tefâsîr*, II, 419.

²⁹ Eş-Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s. 1088.

³⁰ Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XX, 36.

³¹ Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XX, 33.

³² el-Cezâîrî, Ebu Bekir el-Câbir, *Eyserü't-Tefâsîr li-Kelâmi'l-Aliyyi'l-Kebîr*, Medine, Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hikemi, 2002, s. 1090.

İbni Mesud'dan da konu ile ilgili olarak şu rivayet gelmektedir: “Unutulmadan önce tavaf edin, Ku'rân okuyun ve “Lâ ilâhe illallah” deyin. Öyle bir zaman gelecek ki insanlar lailaheilallahı unutacak ve cahiliye şiirlerine düşecekler. Bu onlar aleyhlerinde söz gerçekleştiği zaman olacak.”³³

Dâbbe'nin ortaya çıkışı zamanı ile ilgili zikredilen rivayetlerde ortak nokta, dinî anlamda bir bozulmanın olmasıdır. İnsanların Allah'ın emirlerini unuttukları, dinî değerleri hayatlarından söküp attıkları bir dönemde Allah'ın ayetlerinden bir ayet olarak çıkacak. Fakat bu ayet daha önceden gördükleri ve aşına oldukları bir ayet şeklinde olmayacaktır. Alışılmadık bir şekilde olmasındaki hikmet; insanların dikkatini çekmek, belki birazda korkutarak onların iman etmelerini sağlamak olabilir.

Dâbbe'nin ortaya çıkışından bahseden ayetin öncesine bakıldığı zaman da Allah'ın hidayet kaynağı olarak gönderdiği Kur'an ve inkârcı insanların ona karşı olan tutumlarından bahsedilmektedir. İnsanların kalplerini ilâhî hakikatlere kapatıp sağır kesildikleri bir dönemde Allah'ın azabının onlar hakkında gerçekleşeceği ve Dâbbe'nin çıkacağı belirtilmiştir. Bu durumda Dâbbe'nin çıkış zamanının insanlardaki dini hassasiyetin kaybolduğu bir dönemde olabileceğini söyleyebiliriz.

Hadis-i Şerif'te de Dâbbe'nin kıyamet alameti olarak zikredilmesi kıyametten önce, genel gidişatın bozulduğu ve dinî değerlerin unutulduğu bir dönemde çıkacağı görüşünü desteklemektedir.

3. Dâbbetü'l Arz'ın Çıkacağı Mekân

Çıktığı yerle ilgili olarak şu rivayetler zikredilmektedir:

1. Safa Tepesinden çıkacak.³⁴

Huzeyfe (ra)'den onun Safa tepesi'nden çıkacağına dair şu rivayet gelir: Peygamber (sas)'e onun nereden çıkacağını sordum. O da şöyle buyurdu: “Allah'a hürmeten mescitlerin en büyüğü olan Mescid-i Haram'dan çıkacak. Müslümanlar İsa (as) ile Kâbe'yi tavaf ederlerken, Safa tepesi yarılacak ve oradan çıkacak. Ne isteyen ona yetişebilecek nede kaçan ondan kurtulabilecek. İnsanlara mümin ve kâfir diyerek damga vuracak. Müminin yüzü parlak yıldız gibi parlayacak ve gözleri arasında mümin yazacak. Kâfirin ise gözleri arasına siyah bir damga vuracak.”³⁵

³³ es-Semâni, *Tefsîrû's-Semâni*, III, 203; es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VI, 378.

³⁴ el-Fîruzâbâdî, *Tenvîrû'l-Mikbâs*, s. 404; el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI, 191; es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VI, 378.

³⁵ et-Taberî, *Câmu'l-Beyân*, X,15; es-sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, IV, 510; Beğâvî, *Meâlîmu't-Tenzîl*, III, 430; el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI, 191.

Huzeyfe (ra) onun Safa Tepesi'nde çıkmadan önce, biri bazı vadilerde diğeri de bazı Arap kabileleri arasında olmak üzere iki kez daha çıkıp tekrar kaybolacağını zikreder.³⁶ Bu ilk çıktığı yerin Yemen'in en uzak yerleri olduğu da rivayet edilmiştir.³⁷

Üç çıkışının olacağı da rivayet edilmiştir. Önce bazı badiyelerde çıkacak ve gizlenecek. Daha sonra idareciler kan dökerken bazı şehirlerde çıkacak ve tekrar gizlenecek. En sonunda da, insanlar mescitlerin en şereflişinin yanında iken çıkacak. Yer sallanmaya başlayacak ve müminlerden bir taifeden başka herkesi fırlatıp atacak. O müminler de: "*Bizi Allah'dan hiçbir şey kurtaramaz.*" derlerken Dâbbe onların üzerine çıkacak ve müminlerin yüzünü yıldızlar gibi parlatacak. Sonra hareket edecek. Ne koşan hiçbir kimse ona yetişebilecek ne de kaçan ondan kurtulabilecek. Sonra namaz kılan birine varacak ve "*Vallahi sen namaz ehli değilsin*" diyecek. Müminin yüzünü aydınlatıp kâfirin burnunu kıracak.³⁸

İbni Mesud'dan da onun Safa Tepesi'den çıkacağı rivayet edilmiştir.³⁹

2. Ecyad Kabilesinden çıkacak.⁴⁰

3. Tihamedeki vadilerden birinde çıkacak.⁴¹

Bununla ilgi olarak İbni Abbas'a atfedilen şu rivayet zikredilir: "*O, tüyü, kıllarlı ve dört ayağı olup, Tihamedeki vadilerden birinde çıkacak bir canlıdır.*"⁴²

4. Sedom denizinden çıkacak.⁴³

Dâbben'in çıkacağı yerle ilgili birbirinden farklı görülmektedir. Bunlar arasında bir tercihte bulunmak mümkün değildir. Zikredilen rivayetler Kur'an'a ve sahih hadislerle dayanmamaktadır. Tefsir kaynaklarının genelinde, bir tenkit süzgecinden geçirilmeden nakil yoluyla zikredilmiştir.

³⁶ es-Sanânî, *Tefsîrû'l-Kurân*, II, 84; et-Taberî, *Câmu'l-Beyân*, X,15; es-Semânî, *Tefsîrû's-Semânî*, III, 202.

³⁷ Beğâvî, *Meâlîmu't-Tenzîl*, III, 429.

³⁸ eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, III, 122; es-Savî, *Haşiyetü's-Savî*, IV, 414; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 3703.

³⁹ es-Semânî, *Tefsîrû's-Semânî*, III, 202; Beğâvî, *Meâlîmu't-Tenzîl*, III, 430; en-Nisâburî, Mahmud b. Ebu'l-Hasan, *Îcâzü'l-Beyân an Meânî'l-Kur'ân*, Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 1995, II, 236; el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI, 191.

⁴⁰ el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI, 191.

⁴¹ el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI, 191.

⁴² es-Sanânî, *Tefsîrû'l-Kurân*, II, 84; el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI, 19.

⁴³ el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI, 191.

4. Dâbbetü'l-Arz'ın Çıkış Şekli

Dâbbe'nin çıkış şekli ile ilgili de birçok görüş zikredilmiş olup onlardan bazıları şunlardır:

1. İbni Mesud'a dayandırılan görüşe göre, Safa Tepesi'den koşan bir at gibi çıkacak. Fakat üç günde ancak üçte biri çıkabilecek.⁴⁴

2. Üç çıkışı olacaktır. Önce bazı badiyelerde çıkacak ve sonra gizlenecek. Daha sonra idareciler kan dökerken bazı şehirlerde çıkacak ve tekrar gizlenecek. En sonunda da, insanlar mescitlerin en şereflişinin yanında iken çıkacak.⁴⁵

3. Elinde Musa (as)'ın asası olduğu halde çıkacak.⁴⁶

4. "Yerden çıkaracağız" denmesinden onun üreme yolu ile değil de diğer haşereler gibi meydana geleceğine delalet eder.⁴⁷

5. Yerden çıkması, yerin içerisinde olduğu ve kıyametten önce yarıлма ile birlikte çıkacağına bir rumuz olabilir. İnsanların kâmil birer insan olarak çıkması gibi.⁴⁸

Dâbbe'nin çıkışı ile ilgili zikredilen görüşlere katılmıyoruz. Dâbbe'den kastın ne olduğunu açıklarken onun çıkış şeklini de açıklayacağımız için burada o konuya girmeyeceğiz.

5. Dâbbetü'l-Arz'ın Çıkmasındaki Hikmet

Dâbbenin çıkış sebebi ile ilgili olarak da şu hususlar zikredilmektedir:

1. Allah Dâbbe'yi, kâfirlere önceki yaptıkları amellerinin cezasını tattırmak istediği için çıkaracaktır.⁴⁹

⁴⁴ es-Semânî, *Tefsîrû's-Semânî*, III, 202; Beğâvî, *Meâlimu't-Tenzîl*, III, 430; Nisâburî, *Îcâzü'l-Beyân*, II, 236; el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI, 191.

⁴⁵ eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, III, 122; es-Savî, *Haşiyetü's-Savî*, IV, 414; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, V, 3703.

⁴⁶ el-Firuzâbâdî, *Tenvîrü'l-Mikbâs*, s. 404.

⁴⁷ Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XX, 36.

⁴⁸ Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XX, 37.

⁴⁹ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, s. 1429.

2. Allah, yeniden dirilişi inkâr edenler için çıkaracak. Yerden Dâbbe'yi çıkararak ölüleri nasıl dirilteceğini gösterecektir.⁵⁰ Bu durum O'nun kudretinin kemaline delalet etmiş olacaktır.⁵¹

Dâbbe'nin ortaya çıkmasındaki hikmetin, Allah'ın yeniden diriliş hakkındaki güç ve iradesinin ortaya konulması olduğunu söyleyebiliriz. Kur'an'da Ahiret inancı Allah inancı ile birlikte sıkça zikredilir. Ahiretin varlığı konusu çoğu zamanlarda tartışma konusu olmuş ve Allah inancından daha fazla inkâr edilmiştir. Kur'an'ın ilk nazil olduğu Mekke toplumu da Allah'a inanmakla birlikte Ahirete ve yeniden dirilişe inanmıyorlardı.⁵² Allah, insanlardaki bu inanç zafiyetini gidermek için bir taraftan teorik bilgiler verirken, diğer taraftan da bunun ne şekilde olacağını örneklerle gösterir. İnsanları yoktan var etmeye güç yetirenin, onları ölüp toz haline geldikten sonra tekrar diriltmeye güç yetireceğini bildirir.⁵³ Ashb-ı Kehf'i 309 sene uyuttuktan sonra tekrar uyandırmasını⁵⁴, İbrahim (as)'ın dört tane kuşu alıp, bunları kesip ve her bir parçasını bir tepeye koyduktan sonra onları çağırmasından onların da canlanarak kendisine doğru gelmesinden⁵⁵ yüz yıl uyutulduktan sonra uyandırılan ve ölmüş eşeği tekrar diriltiren kişiden bahseder.⁵⁶

Dâbbetü'l Arz'ın ortaya çıkışı genel manada dinden uzaklaşmanın olduğu bir döneme rastlamaktadır. İnsanlar iman noktasında zayıf olmakla birlikte Ahirete iman konusunda daha fazla zafiyet içerisinde olacak olabilirler. Allah, böyle bir ortamda insanlardaki yeniden diriliş hakkındaki tereddütlerini gidermek için yerden *Dâbbetü'l-arz* denilen bir canlıyı çıkaracak. Var olan her şey O'nun ayetlerinden bir ayet olmakla birlikte, bu canlı var oluş şekli ile alışılmış şekillerinden farklı bir şekilde olacaktır.

6. Dâbbetü'l-Arz'ın Görevi

Dâbbe'nin çıktıktan sonra ne yapacağı ile ilgili olarak da değişik görüşler zikredilmiştir. Ayette insanlarla konuşacağı belirtilirken, Hadis-i Şerifte ise yanında Musa (as)'ın asası ile Süleyman (as)'ın mühürü olacağı, asa ile müminlerin yüzlerini aydınlatırken mühür ile de kâfirlerin burunlarını kıracağı rivayet edilmiştir.⁵⁷ Yine İblisi öldüreceği⁵⁸, insanlara kötü fiillerini

⁵⁰ İbn Aşûr, *Tefsîrû't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIX, 310.

⁵¹ El-Geylânî, *Tefsîrû'l-Geylânî*, III, 428.

⁵² Neml, 27/67-68; Yâsîn, 36/47; Zuhrûf, 43/20.

⁵³ Yâsîn, 36/78-79.

⁵⁴ Kehf, 18/25.

⁵⁵ Bakara, 2/260.

⁵⁶ Bakara, 2/259.

⁵⁷ İbn Mâce, "Fiten", 31.

haber vererek mümin ile kâfirin arasını ayırt edeceği⁵⁹ de yapacağı fiiller arasında zikredilmiştir.

Konuşmasından maksadın ne olduğu ile ilgili olarak şu hususlar rivayet edilmiştir; şu mümin şu kâfir şeklinde konuşarak haber vermesi⁶⁰, kendisinin Allah'ın ayetlerinden olduğunu ve insanların buna inanmadıklarını söylemesidir⁶¹. Allah'ın laneti zalimlerin üzerine olsun demesi⁶² ve insanların anlayacakları dilden onlarla konuşarak kıyametin kopacağını onlara haber vermesi⁶³ ve İslam'dan başka diğer dinlerin batıl olduğunu söylemesidir⁶⁴. İnsanları damgalaması⁶⁵, onları yaralaması⁶⁶ ve diğer dinleri batıl kılmasıdır⁶⁷.

Asa ile müminlerin yüzlerini aydınlatırken mühür ile de kâfirlerin burunlarını kıracağı rivayet edilmiştir⁶⁸. Yine yanında Musa (as)'ın Asa'sı ile Süleyman (as)'ın Mührü'nün olmasından kastın; bu kişinin maddi ve manevi birçok harikalıklara sahip olacağı ve bir İslam devleti kuracak güce sahip olacağına işaret ettiği zikredilmiştir.⁶⁹

Dâbbe'nin çıkışından bahseden ayete ve öncesindeki ayetlere baktığımızda iki husus dikkat çekmektedir: insanların ilâhî emirler karşısında duyarsızlaşması ve bunun akabinde onlara verilecek olan ilâhî ceza. Dâbbe de gerçekleşecek olan bu cezanın akabinde çıkacak ve insanların Allah'ın ayetlerine inanmadıklarına vurgu yapacaktır. Buradan hareketle Dâbbe'nin görevinin kötü gidişatı düzeltmek olabileceğini söyleyebiliriz.

⁵⁸ Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XX, 36.

⁵⁹ el-Geylânî, *Tefsîrû'l-Geylânî*, III, 428.

⁶⁰ et-Taberî, *Câmu'l-Beyân*, X,16; es-Semânî, *Tefsîrû's-Semânî*, III, 203; Beğâvî, *Meâlîmu't-Tenzîl*, III, 428.

⁶¹ el-Fîruzâbâdî, Mecidüddin Muhammed b. Yakup, *Tenvîrû'l-Mikbâs*. 404; et-Taberî, *Câmu'l-Beyân*, X,17; Beğâvî, *Meâlîmu't-Tenzîl* III, 428; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 371; el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI, 193; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, VII, 321; el-Mehdî, *el-Bahru'l-Medîd*, V, 236; Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XX, 37.

⁶² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 371.

⁶³ Tabresî, *Mecmau'l-Beyân*, VII, 320; Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, VI, 396.

⁶⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 371.

⁶⁵ et-Taberî, *Câmu'l-Beyân*, X,16; es-sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, IV, 509; es-Semânî, *Tefsîrû's-Semânî*, III, 203.

⁶⁶ es-Semânî, *Tefsîrû's-Semânî*, III, 203.

⁶⁷ es-sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, IV, 509; Beğâvî, *Meâlîmu't-Tenzîl*, III, 428; el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI, 193.

⁶⁸ et-Taberî, *Câmu'l-Beyân*, X,16; es-Semânî, *Tefsîrû's-Semânî*, III, 202; Beğâvî, *Meâlîmu't-Tenzîl*, III, 429; el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI, 192.

⁶⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 3703.

7. Dâbbetü'l-Arz'ın Vasfı

Dâbbetü'l-arz'ın nasıl bir canlı olduğu ile ilgili olarak, çoğu gerçeklikten uzak, senet ve metin açısından tenkit edilebilen İsrâiliyat türünden, birbirinden farklı çok değişik görüşler zikredilmiştir. Bunlardan bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

a. İbni Abbas'a atfedilen bir rivayete göre tüyleri, saçları ve dört ayağı olan bir canlıdır.⁷⁰

b. Başı öküz başı, gözleri domuz gözü, kulakları fil kulağı, boynuzları deve boynuzu, boynu deve kuşu boynu, göğsü aslan göğsü, derisi kaplan derisi, ayakları deve ayağı gibi ve her iki mafsalinın arası on iki zira olan bir canlıdır.⁷¹

c. Bütün canlıların yaratılış özelliklerini kendisinde toplamış bir canlıdır.⁷²

d. Boyu 60 zira olan⁷³ ve Deccal için haber elde etmeye çalışan casus anlamına gelen⁷⁴ Cessâse'dir. ⁷⁵ Tüy ve dört ayağının yanında ikide kanadı olup, isteyen ona yetişemeyecek, kaçan da ondan kurtulamayacaktır.⁷⁶

e. O görülmemiş, duyulmamış mucizevî bir canlıdır.⁷⁷

f. Vasfı açıklanmamış, yeryüzünde debelenen bir canlıdır.⁷⁸

g. Âdemoğulları hilkatinde olup kendisi bulutların üzerinde ayakları ise yerde olan bir canlıdır.⁷⁹

h. Hz. Ali'den gelen görüş ise bunlardan tamamen farklıdır. O Dâbbe; kuyruğu olan bir canlı değil, sakalı olan bir canlıdır⁸⁰ şeklinde tarif etmekle hayvandan daha ziyade bir insana benzetmiştir.

⁷⁰ es-Sanânî, *Tefsîrû'l-Kurân*, II, 84; Et-Taberî, *Câmu'l-Beyân*, X,16; es-Semânî, *Tefsîrû's-Semânî*, III, 202; Nisâburî, *İcâzü'l-Beyân*, II, 236; el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI, 190; es-Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, VI, 378.

⁷¹ es-Semânî, *Tefsîrû's-Semânî*, III, 202; Beğâvî, *Meâlimu't-Tenzîl*, III, 429; el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI, 190; İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ânü'l-Azîm*, III, 376.

⁷² İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, s. 1429.

⁷³ Neseî, *Medâriku't-Te'vîl*, III, 222; Beydâvî, *Envârü't-Tenzîl*, II, 776; El-Kelbî, *et-Teshîl*, 137; eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, III, 121; Konevî, İsmâüddîn İsmail bin Muhamed el-Hanefî, *Hâşiyetü'l-Konevî Alâ Tefsîri'l-Beydâvî*, Beyrut, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001, XIV, 449; es-Savî, *Haşiyetü's-Savî*, IV, 414; eş-Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s. 1088.

⁷⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 3702.

⁷⁵ Neseî, *Medâriku't-Te'vîl*, III, 222; Beydâvî, *Envârü't-Tenzîl*, II, 776; El-Kelbî, *et-Teshîl*, 137; eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, III, 121; Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî*, XIV, 449; es-Savî, *Haşiyetü's-Savî*, IV, 414; eş-Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s. 1088.

⁷⁶ Neseî, *Medâriku't-Te'vîl*, III, 222; Beydâvî, *Envârü't-Tenzîl*, II, 776; eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, III, 121; Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî*, XIV, 449; es-Savî, *Haşiyetü's-Savî*, IV, 414.

⁷⁷ es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, II, 419.

⁷⁸ el-Cezâirî, *Eyserü't-Tefâsîr*, s. 1090.

⁷⁹ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, s. 1429.

1. Ahir zamanda artması beklenen ve manevî özellikleri itibariyle hayvan gibi olan, hatta onlardan daha aşağı seviyede bulunan şerir insanları simgeleyebilir.⁸¹

k. Bir insandır.⁸² Bidat ehli ile münazara edecek.⁸³

Dâbbetü'l Arz'ın canlı bir varlık olduğu hakkında fikir birliği olmasına rağmen nasıl bir canlı olduğu ile ilgili olarak çok değişik görüşler zikredilmiştir. Yukarıda zikredilen görüşlerin çoğu isrâiliyât nevindedir. Bu görüşler içerisinde en isabetli olanın Hz. Ali'ye atfedilen, Şevkânî ve Muhammed Hamdi Yazır'ın da benimsediği görüştür. Hz. Ali onun sakalı olan bir canlı olduğunu söylerken Şevkânî ve Yazır ise insan olduğunu söylemişlerdir.

Hafif yürüme ve debelenme anlamına gelen “*debb*” ve “*debîb*” kelimesinden türemiş olan Dâbbe, insan için kullanıldığı gibi hayvanat ve haşarat için de kullanılır.⁸⁴ *Dâbbe* kelimesi de bu fiilden fail olup *debelenen* demektir.⁸⁵ “Yerde hiçbir dâbbe yok ki rızkı Allah'a ait olmasın” ayeti de insanlar için kullanılabilirliğini göstermektedir. Bu ayette de nekre olarak gelmesi, bunun bilinen Dâbbelerden farklı bir Dâbbe anlamına geldiğine delalet eder. Konuşan Dâbbe denmesi de bunun insan olduğu görüşünü desteklemektedir. Recul de bir Dâbbe olduğundan dolayı bu bir insandır.⁸⁶ Elinde Hz. Süleyman'ın mührü ve Hz. Musa'nın asası olacak⁸⁷ hadis-i şerifi de bu kişinin maddi ve manevi birçok harikalıklara sahip olacak bir İslam devleti kurup, güce sahip olacağına işaret etmektedir. Ve bu kişi şerli kimselerden değil hayırlı kimselerden olacaktır. Dâbbe denmesinin sebebi hikmeti ise; bu kişinin kâfirlere karşı haşin olacağı ve Allah'a göre ise, onu çıkarmanın yerden bir canlıyı çıkarmak gibi kolay bir şey olacağını anlatmak içindir.⁸⁸

Onun insan olmadığını söyleyenlerin en önemli delillerinden biri ayette yer alan “*yerden bir canlı çıkardık*” şeklindeki bölümüdür. Onlara göre Allah bu canlıyı yerden çıkarmıştır, insan olsa idi böyle bir ifade kullanılmazdı.

“*Yerden çıkma*” ifadesi üreme yolu ile dünyaya gelen canlılar için değil, haşareler gibi canlılar için kullanılır.⁸⁹

⁸⁰ es-Semânî, *Tefsîrû's-Semânî*, III, 202; Beğâvî, *Meâlimu't-Tenzil*, III, 429; 236; İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ânû'l-Azîm*, III, 376; eş-Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, III, 122.

⁸¹ Sarıtoprak, Zeki, *Dabbetü'l-Arz*, VII,394.

⁸² Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, V, 3702; eş-Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s. 1088.

⁸³ eş-Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*,s. 1088.

⁸⁴ İbn Aşûr, *Tefsîrû't-Tahrîr ve't-Tevîr*, XIX, 310;et-Tabâtabâî, *el-Mîzân*, XV, 317.

⁸⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, V, 3701.

⁸⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, V, 3702.

⁸⁷ Tirmîzî, “*Kitab-u Tefsîrî'l-Kur'ân*”, 27:1.

⁸⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, V, 3703.

⁸⁹ Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XX, 36.

"Yerden çıkarma" ifadesinden kastedilen mananın ne olduğunu anlamak için Kur'an'ın geneline bakmamız gerekmektedir. Bu anlamda أَنْشَأَكُمْ مِنْ الْأَرْضِ "sizi yerden inşa etti" ve أَنْشَأَكُمْ مِنْ الْأَرْضِ "sizi yerden bitirdi" şeklinde iki kullanım şeklini görmekteyiz. Yaratma anlamında kullanılan نشأ "neşe" fiili; ilk insanın yaratılışı⁹⁰, insanın anne rahminde şekillenmesi⁹¹ ve insanların yaratılışı⁹² hakkında kullanılmıştır. Şu ayetlerde de "yerden yarattı" anlamında yerle bitişik olarak kullanılmış ve ilk insanın topraktan yaratılışı kastedilmiştir.

وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ آيَاتٌ يُرَىٰ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهِ غَيْرُهُ ۗ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ
وَاسَعَكُمْ فِيهَا ثُمَّ تَرْجَعُونَ إِلَىٰ إِلَهِ رَبِّكُمْ ۗ إِنَّ رَبَّكُمْ عَلِيمٌ

"Semûd kavmine de kardeşleri Sâlih'i (gönderdik). Dedi ki: Ey kavimim! Allah'a kulluk edin. Sizin O'ndan başka bir ilâhınız yoktur. O sizi yerden (topraktan) yarattı. Ve sizi orada yaşattı. O halde O'ndan mağfiret isteyin; sonra da O'na tevbe edin. Çünkü Rabbim (kullarına) çok yakındır, (dualarını) kabul edendir."⁹³

الَّذِينَ يَخْتَفُونَ بَيْنَ أَيْدِي رَبِّكَ وَالْوَعَاظِ إِلَّا اللَّعْمَ إِلَّا رَبَّنَا وَابْعِ الْغُفْقَرِ هُوَ أَعْلَمُ ۗ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجْنَةٌ فِي
بَطْنِ مِثْلَىٰ نَجْدٍ فَمَنْ يَزِيحُكُمْ فَمَنْ تَزَكُوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ اتَّقَىٰ

"Ufak tefek kusurları dışında, büyük günahlardan ve edepsizliklerden kaçmanlara gelince, bil ki Rabbin, affı bol olandır. O, sizi daha topraktan yarattığı zaman ve siz annelerinizin karınlarında bulunduğunuz sırada (bile), sizi en iyi bilendir. Bunun için kendinizi temize çıkarmayın. Çünkü O, kötülükten sakınanı daha iyi bilir."⁹⁴

Bu ayetlerde insanın yaratılışını ifade etmek için " أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ " ifadesi kullanılmış. İlk insan olan Âdem (as)'ın topraktan yaratılmasından dolayı tüm insanlığın şahsında Âdem (as) kastedilmiştir.

İnsanın yaratılması ile ilgili olarak kullanılan أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ "sizi yerden bitirdi" ifadesinde de aynı durum söz konusudur. Âdem (as) ın topraktan yaratılması ve tüm insanlığın ona nispet edilmesinden dolayı böyle bir ifade kullanılmıştır.

"Yerden çıkardı" ifadesinde de buna benzer bir durum vardır. Çıkarma anlamında kullanılan اخرج fiili; ölüleri diriltme⁹⁵, ölümden sonra yeniden diriliş⁹⁶, öldürmek ve diriltmek⁹⁷ anlamlarında kullanılmıştır. "Yerden çıkardı"

⁹⁰ En'am, 6/98.

⁹¹ Mü'minûn, 23/14.

⁹² Mülk, 67/23.

⁹³ Hud, 11/61.

⁹⁴ Necm, 53/32.

⁹⁵ Mâide, 5/110.

⁹⁶ A'raf, 7/25.

⁹⁷ Rum, 30/19.

derken Dâbbe'nin neyden yaratılmış olduğuna işaret edilmiş olabilir. "Yerden" denildiğine göre topraktan yaratılmış bir canlı olabilir.

Ayette Dâbbe'nin insanlarla konuşmasından bahsetmesi, insanları uyarmak gibi bir görevinin olması, "yerden inşa etmek", "yerden bitirmek" gibi ifadelerin insanlar için kullanılması ve Hadislerde yapılan tariflerinin diğer canlılardan ziyade insanı anımsatmasından dolayı bir insan olabileceğini söyleyebiliriz.

Sonuç

Kıyametten önce çıkacağı ifade edilmiş olan Dâbbetü'l Arz'ın ne olduğu ile ilgili olarak birbirinden farklı değişik görüşler ileri sürülmüştür. Ayeti, öncesi ve Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde incelediğimiz zaman, onun insanları uyarmak gibi bir görevinin olduğunu anlayabiliriz. İnsanlar dine karşı duyarsız hale geldikten sonra gönderilecek ve onları Allah'ın ayetlerine davet edecek.

Dâbbe'nin nasıl bir canlı olduğu hakkında çok değişik görüşler zikredilmiş olsa da, şu delillerden dolayı onun bir insan olabileceğini söyleyebiliriz:

1. Dâbbe kelimesinin diğer canlılar için kullanıldığı gibi insan için de kullanılması,
2. İnsanlarla konuşan bir canlı olması,
3. Gönderiliş gayesinin insanları uyarmak olması,
4. Allah'ın bugüne kadar uyarıcı olarak sadece insanlar içerisinde birini seçmiş olması,
5. "Yerden inşa etmek", "yerden bitirmek" ve "yerden çıkarmak" gibi ifadelerin insanın yaratılışından bahseden ifadeler olması
6. Hadis-i Şerifte bir elinde Musa (as)'ın asası, diğer elinde ise Süleyman (as)'ın mührünün olacağından bahsetmiş olması. Asa ve mühür güç ve otoriteyi sembol ederken, müminin yüzünün aydınlatılması ve kâfirin burnunun kırılması ise fiillerin neticesini ifade eder. Yani o kişinin Müslümanlar lehine yaptığı fiillerden Müslümanlar sevinip mutlu olurlarken kâfirlere karşı sağlamış olduğu üstünlük ile de adeta onların burunlarını kıracak.

Kaynakça

- Alûsî, Şihabuddin es-Seyyid Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'ân'ı-l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Beyrut: Darü'l-Fıkr, 1993.
- Beğâvî, Muhammedu'l-Huseyn b. Mesûd el-Ferrâ, *Meâlîmu't-Tenzîl*, Beyrut, Darü'l-Ma'rife, 1987.
- Beydâvî, Nasuruddin Ebu Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, Beyrut: Dar-ü Sâder, 2001.
- Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafa, *Ruhu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kurân*, Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemalüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdü'l-Mesîr fi Ilmu't-Tefsîr*, Beyrut: el-Kütübü'l-İslâmî, 1984.
- Cezâirî, Ebu Bekir el-Câbir, *Eyserü't-Tefâsîr li-Kelâmi'l-Aliyyi'l-Kebîr*, Medine, Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hikemi, 2002.
- Demirci, Muhsin, *Tefsîr Usulü*, İstanbul: İFAV, 2011.
- Ebû Davud, Sleyman bin el-Eşa's, *Sünen-ü Ebî Dâvud*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Fîruzâbâdî, Mecedüddin Muhammed b. Yakup, *Kâmûsi'l-Muhît*, Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 2005.
- , Mecedüddin Muhammed b. Yakup, *Tenvîrü'l-Mikbâs min Tefsîri İbni Abbâs*, Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- Geylânî, Muhyiddin Abdulkadir, *Tefsîrü'l-Geylânî*, Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- İbn Aşûr, Muhammed Tahir, *Tefsîrü't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus: ed-Daru't-Tûnisiiyyetü, 1984.
- İbn Atıyye, Ebu Muhammed Abdulhak b. Atıyye el-Endülisî, *El-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Beyrut: Dar-ü İbni Hazm, 2002.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebu Abdullah Muammed b. Abdulah, *Tefsîrü'l-Kur'ân'ı-l-Azîm*, el-Faruku'l-Hadîs, Kahire, 2002.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fıdâ İsmâil, *Tefsîrü'l-Kur'ân'ı-l-Azîm*, Kahire, Mektebetü Darü't-Türâs, Tarihsiz.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah, Muhammed bin Yezîd, *Sünen-ü İbni Mâce*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Manzur, Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, İran, 1405 h.
- Kelbî, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Cüzeyy, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Konevî, İsmâüddîn İsmail bin Muhamed el-Hanefî, *Hâşiyetü'l-Konevî Alâ Tefsîri'l-Beydâvî*, Beyrut, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.

- Mehdî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'ân'l-Mecîd*, Beyrut: Darü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2010.
- Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîrü'l-Merâğî*, Beyrut: Dar-u İhyâu't-Turâs, Tarihsiz.
- Mücahid b. Cebr, Ebu'l-Haccâc, *Tefsîr'ü-Mücahid*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Müslim, Ebu'l-Huseyin Müslim el-Haccâc, *Sahih-i Müslüm*, İstanbul: Çağrı Yayınevi, 1992.
- Nesefî, Abdullah b.Ahmed b. Muhammed, *Medâriku't-Te'vîl ve Hakâiku't-Tenzîl*, İstanbul, Pamuk Yayınları, Tarihsiz.
- Nisâburî, Mahmud b. Ebu'l-Hasan, *Îcâzü'l-Beyân an Meâni'l-Kur'ân*, Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 1995.
- Razi, Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut: Darü'l-Fıkr, 2005.
- Sa'lebî, Ebu İshak Ahmed bin Muhammed bin İbrahim, *el-Keşf ve'l-Beyân*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safoetü't-Tefâsîr*, İstanbul: Dersâadet, Tarihsiz.
- Sanânî, Abdurrezzak b. Hemmâm, *Tefsîrü'l-Kurân*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, Tarihsiz.
- Sarıtoprak, Zeki, *"Dâbbetü'l-arz"*, İslam Ansiklopedisi, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- Sâvî, Şeyh Ahmed, Haşiyetü's-Sâvî alâ Tefsîri'l-Celâleyn, Darü'l-Fıkr, Beyrut, 1998.
- Seâlebî, Abdurrahman b. Muhammed b.Mahlûf Ebî Zîr, *el-Cevâhirü'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâr-ü İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1997.
- Semânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdulcabbar, *Tefsîrü's-Semânî*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Suyûtî, Abdurrahman Celâlüddîn, *ed-Dürrü'l-Mensûr fî't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Beyrut, Darü'l-Fıkr, 1993.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethü'l-Kadîr el-Câmiu beyne Fenniyyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min İlmi't-Tefâsîr*, Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 2007.
- Şirbînî, Muhammed Ahmed el-Hatîb, *es-Sirâcü'l-Münîr*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut: Dar-ü İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 2006.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kurân*, Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

- Tabersî, Ebu Ali el-Fadl el-Hasan bin el-Fadl, *Mecmau'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, Çağrı Yayınevi, İst. 1992.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul: Eser Kitabevi, Tarihsiz.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, *Tefsîrü'l-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil*, Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 2005.
- Zuheyli, Vehbe; *et-Tefsirü'l-Vasît*, Beyrut: Darü'l-Fikr el-Muâsıra, 2006.

PAGANİZMDEN HİRİSTİYANLIĞA Rusların Din Değişirme Nedenleri*

Şir Muhammed DUALI**

Özet

Bu makalede Hıristiyanlık öncesi pagan bir geleneğe sahip Rus toplumu ele alınmaktadır. Ayrıca Hıristiyanlığın bölgeye intikal süreci ve bu süreçte ortaya çıkan sosyo-politik gelişmeler değerlendirilerek Hıristiyanlığın resmi kabulünün neden ve sonuçları irdelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, Ortodoksluk, Rusya, Din.

FROM PAGANISM TO CHRISTIANITY The Reasons of Russians to Be Baptized

Abstract

In this article discussed the Russians pagan beliefs and transition of Orthodoxy to Russia, the political and social developments regarding to church. Also evaluated the process is reflected to the area of Christianity and socio-political developments occurring in Russia.

Key Words: God, Orthodoxy, Russia, Religious.

Giriş

Tanrı inancı insanlık tarihinin başlangıcından günümüze, eğitimsiz insanlardan eğitim görmüşüne, güçsüz olanından güçlü olanına tüm toplumları içine alan olgusal bir gerçektir. Zira insanlık yeryüzünde varlık bulmasından günümüze, maddi âlemdeki rolünü dahası hakikati tanımlamaya çalışmıştır. Bu durum ise haliyle dinsel geleneklerin tanrı anlayışını ve özellikle

* Bu Makale XX. Yüzyıl Rusya'sı Sosyo-Politik Yapısında Rus Ortodoks Kilisesi'nin Rolü adlı basılmamış doktora tezi temel alınarak hazırlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. (muhammed.duali@gop.edu.tr).

de evrenin menşei, başlangıç ve sonu konusunda birtakım argümanlar ortaya koymasına neden olmuştur. Diğer yandan insanlık tarih ve onun geçirdiği tekâmül sürecinin anlaşılması ve kavranması biraz da toplumların inanç ve tanrı algısının anlaşılmasına bağlıdır. 10. yüzyılın sonuna kadar pagan inancına mensup olan ve birden çok tanrıya tapınan Rus toplumunun zaman içerisinde Hıristiyanlıkla karşılaşması ve bu dini resmen kabul etmeleri, Rusların hem siyasi hem de sosyolojik olarak evrilmesine neden olmuştur. Bu çerçevede Hıristiyanlığın resmi din olarak kabul edilmesi ile paralel bir şekilde tarih sahnesinde belirgin bir yer edinmeyi başaran Rusların inanç haritasının doğru bir zeminde değerlendirilmesi daha sonra ortaya çıkan gelişmelerin iyi anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

İlkel Rus Toplumunda İnanç

Günümüz itibarıyla elimizde bulunan kaynaklar Slavlar hakkında detaylı bilgi içermemektedir. Dolayısıyla Slav kavimlerin Doğu Avrupa coğrafyasına hangi tarihlerden itibaren geldikleri muğlâk bir konu olarak kalmaya devam etmektedir. Slavları Batı, Orta ve Doğu Slavlar olarak üç gruba ayıran tarihçiler, Rusların atalarının Doğu ve Orta Slavlar olduğunu ileri sürmektedirler. Slavlarla ilgili ilk yazılı kanıtın ise miladi 1. Yüzyıldan sonra Grek ve Yunan tarihçilerinin eserlerinde yer aldığı ifade edilmektedir¹. Ancak söz konusu kaynaklarda bahsi geçen Slav kavimlerin Batı Slavlar mı yoksa Doğu Slavlar mı olduğu belirtilmediğinden konu halen netlik kazanmış değildir. Dolayısıyla birçok araştırmacı Doğu Slav kavimlerinden olan Rusların aşağı Don nehri kıyılarına milattan sonra 7. ve 8. yüzyıllar içerisinde gelmiş olabileceklerini söylemektedirler². Bu nedenle Rus tarihi genellikle 9. yüzyıldan itibaren başlatılmaktadır. Bu durum, Rus halkının sosyal tarihini ve aynı zamanda onun Hıristiyanlıkla ilk karşılaştığı dönemi neredeyse bilinemez kılmaktadır³.

Doğu Avrupa coğrafyasında Slav kavminin bir kolu olan Rusların varlığı Kiev Derebeyliği⁴ döneminde daha da bilinir olmuştur. Hıristiyanlığın Kiev ve Novgorod şehri civarında yaygınlık kazanmasından önce bölge halkının putperest olduğu çeşitli kaynaklarda belirtilmektedir. Başta Rus

¹ A. S. Orlov, B. A. Georgiev, *İstoriya Rossii*, Moskova, İzdatelstvo Prospekt, 2001, s. 14.

² İ. V. Lisak, *İstoriya Rossii s Drevneyşikh Vremen Do Kontsa XIX veka*, Taganrog, 2001, s. 10. Ayrıca bkz. R. G. Skrinnikov, *İstoriya Rocciyskaya IX-XVII v*, Moskova, 1997, s. 24.

³ A. V. Kartaşev, *Oçerki po Russkoy Tserkovi*, Moskova, İzdatelstvo Terra, c. I, 1993, s. 52.

⁴ Doğu Slavların tarihte kurduğu ilk siyasal yapı olan Kiev Derebeyliği "Kievskaya Rus" olarak bilinir. Bkz. Orlando Figes, *Nataşa'nın Dansı, Rysya'nın Kültürel Tarihi*, Çev, Figen Dereli, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 2009, s. 44.

kroniği *Eski Zamanların Anlatısı*⁵ (Povest Vreminnikh Let) olmak üzere çeşitli kaynaklar, Rus paganizmi hakkında bizlere detaylar sunmaktadır. Bu bilgiler ışığında Rus Paganizminin son derece karışık kültür ve öğretilerden müteşekkil bir inanç sistemi olduğu anlaşılmaktadır. Bu çerçevede birçok puta inandıkları ve onların heykellerini dikerek tapındıkları bilinmektedir.

Rusların saygı gösterdikleri ve tapındıkları putların başında Perun geliyordu⁶. Şimşek tanrısı olarak bilindiğinden genellikle elinde topuzla tasvir edilmiştir. Perun sözcüğü Yunan kökenli olup gök gürültüsü ve yıldırım anlamına gelmektedir. Bu tanrının ne zaman ve nasıl Slav toplumları literatürüne girdiği konusunda çeşitli görüşler mevcuttur⁷. Perun'un genellikle elinde topuzla tasvir edilmesi onun bir savaş tanrısı olduğunu göstermektedir. Rusların Greklerle yaptıkları anlaşmalarda Perun ve silahlar üzerine yemin edildiği bilinmektedir. Yıldırım ve gök gürültüsünü temsil etmek suretiyle Yunan tanrısı Zeus'la eşit değere sahip olduğu söylenebilir. Bu anlamda Yunancadan çevrilmiş eski Slav metinlerinde, Zeus'un yerine Perun'un konmuş olması dikkate değer bir husustur.

Rusların önem atfettikleri bir diğer tanrı ise Hors'tur. Hors Slav pagan inancında güneşi simgelediğinden güneş tanrısı olarak kabul edilmektedir⁸. Bu büyük ihtimalle Mısır güneş tanrısı Horus'un⁹ Hors şeklinde Rus tanrı inancına yansımış halidir. Bunlara ilaveten *EZA*'da Rus toplumunun itibar ettiği ve Dajbog diye isimlendirilen bir başka tanrının varlığını öğrenmekteyiz. *Dajbog*; Daj "даж" vermek, ikram etmek, bog "бог" "bogatstvo" zenginlik, refah anlamına gelmektedir. Bu anlamda Dajbog cömert ve bolluk dağıtan tanrısı anlamı taşımaktadır. Nitekim geçimlerini çiftçilik yoluyla temin eden Slavlar için hayat bahşeden ışığın ve güneş sıcaklığının oldukça önemi vardır. Yine Rus toplumunun itibar ettiği bir diğer tanrı Stribog'dur. Stri "стри" sözcüğü hava anlamına gelmektedir. Çekler stri sözcüğünü kötü hava koşulu için kullanmışlardır. Etimolojik olarak stri sözcüğü bora, rüzgâr ve tufan anlamları içermektedir. Bu bağlamda Stribog Slavların kötü hava koşullarını oluşturan tanrısı olarak bilinmektedir. Erken Rus toplumundan itibar gören tek tanrıca olma özelliği taşıyan Makoş, diğer tanrılar içerisinde dişil olmasıyla ayrılır ve tarım ürünlerinin, ipliklerin, çiftliklerin ve kadınların koruyuculuğunu yapar.

⁵ Eski Zamanların Anlatısı "Rusça Повесть временных лет, Povest Vreminnkh Let," İlk Rus kroniği olarak bilinen bu metin 11. yüzyılın sonu-12. yüzyılın başlarında yaşamış ve azizlerin hayat öyküsünü kaleme almasıyla bilinen (Hagiography) Nestor tarafından yazıldığı tahmin edilmektedir. Bkz. A. A. Şahmatov, *Razıskaniya o Drevneyşikh Russkih Letopisnıh Svodah*, Petersburg, 1908, s. s. 133-161.

⁶ Mircea Eliade, *Dinler Tatihine Giriş*, Çev, Lale Arslan, Kabalacı yayınevi, 2009, s. 99.

⁷ N. M. Galkovsky, *Barba Hristianstva s Ostatkami Yazıçestva v Drevney Rusi*, Kharkov, c. I, 1916, s. 19.

⁸ Galkovsky, *Barba Hristianstva*, s. 25

⁹ Eliade, *Dinler Tatihine Giriş*, s. 152.

Son olarak ta Volos diye adlandırılan ve sürülerin (sığırların) tanrısı olarak bilinen bir ilah daha vardır. Muhtemeldir ki İskandinavların gök tanrısı olarak bilinen “Valass’ten” esinlenerek oluşturulmuştur¹⁰. Hıristiyanlık öncesi Rus kavmi, yukarıda sıralanan tüm tanrılara saygı duymuş ve değer atfetmişlerdir.

Hıristiyanlık öncesi Rus geleneğinde ölüm ötesi hayat inancının da yaygın olduğu bilinmektedir. Bir insanın ölüm anında hangi konumdaysa öteki dünyada da aynı konumda ebediyen yaşayacağına inanılmıştır. Bu nedenle Ruslar düşmana esir düşüp köle olarak yaşamak yerine özgür bir şekilde intihar etmenin daha erdemli bir davranış olduğuna inanmışlardır¹¹. Ruslar ölen kişilerin toprağa gömülerek çürümeye terk edilmesini ölüye karşı saygısızlık olarak algıladıklarından yakmayı tercih etmişlerdir. Pagan Rus inancına göre ölüyü yakmak onun anında cennete gitmesini sağlamaktadır¹². Ayrıca tarihi kayıtlar, ölen varlıklı kişilerle birlikte o kişinin kölelerinden bir kadının da onunla birlikte yakıldığını kaydetmektedir. Rusların dini ayinleri hakkında ve özellikle ölen kişiye ait kadınlardan birisinin kurban edilmesi konusunda detaylı bilgi edinmemizi sağlayan en önemli kaynak, Müslüman gezgin ve tarihçi İbn Fadlan’ın *Er-Rihle* adlı eseridir. 922 yılında gerçekleştirdiği seyahatini kaleme alan İbn Fadlan, pagan Rus ayinleri hakkında detaylı bilgilere yer vermektedir¹³. Bunun dışında EZA kroniği 983 yılında Kiev Kinyazı Vladimir’in zafer kazanarak döndüğü bir seferden sonra tanrıları memnun etmek için insan kurban ettiğini nakletmektedir¹⁴. Ancak burada anlatılan kurban olayı ile İbn Fadlan’ın naklettiği hadise arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Zira İbn Fadlan *Er-Rihle* adlı eserinde Rusların ölen varlıklı kişilerle birlikte sahip olduğu eşlerinden birisinin de öldürülerek yakıldığını aktarmaktadır. Ancak EZA’da ise tanrıların bahşettiği zafer karşılığında kura yolu ile belirlenen bir kişinin kurban edilmesi söz konusudur. Her ne kadar her iki olayda da insan kurban edilmesinden bahsediliyor ise de, amaç ve yöntem açısından ciddi farklılıklar öne çıkmaktadır. Ayrıca EZA kroniğinin 12. yüzyılın ilk çeyreğinde bir rahip tarafından kaleme alındığını göz önünde bulundurur isek aktarılan bilgilerin paganizmi yermek adına abartılarak sunulmuş olması muhtemeldir.

Çok tanrıcı geleneklerin birçoğunda görüldüğü gibi pagan Ruslar da insanın içinde yaşadığı evrende yeryüzünü anne gökyüzünü ise baba olarak

¹⁰ Bkz. N. M. Galkovsky, *Barba Hristianstva*, s. s. 15-35. Ayrıca bkz. L. S. Klyn, *Voskreşeniye Peruna, Sankt-Peterburg*, Petersburg, 2004, s. s. 144-150.

¹¹ O. M. Rapov, *Russkaya Tserkov v IX Pervoy treti XII v, Prinatyia Khristianstva*, Moskova, Vısşaya Şkola, 1988, s. 49.

¹² İ. Kraçkovsky, *Puteşestvie İbn-Fadlana na Volgu*, Moskova, İzdatekstvo Akademii Nauk SSSR, 1939, s. 81.

¹³ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Kraçkovsky, *Puteşestvie İbn-Fadlana na Volgu*, s. s. 79-86.

¹⁴ Bkz. *Povest Vremennikh Let*, Moskova, 2003, s. 26.

görmüşler ve bunların her ikisini de ilahi birer varlık olarak kabul etmişlerdir¹⁵. Nitekim her yaz mevsiminde gök (erkek) yeri (eşini) kucaklamakta, bol güneş ve yağmur dönemi yaşanmakta ve yer; ağaçları, otları, çiçekleri ve diğer bitkileri doğurmaktadır. Kışın ise yerle gök ayrılmakta, bu yüzden de her taraf kurumakta ve soğuk günler yaşanmaktadır. Bununla birlikte Ruslar kuyu ve göllerin de gizemli güçlerinin olduğuna inanmışlar ve onlara hediyeler sunmuşlardır. Suyun temizleyici ve kötü ruhlara karşı koruyucu olduğuna inandıklarından dolayı, hastalıkların giderilmesi hususunda şifalı addettikleri suyla hastaları yıkamışlar veya bu suyu hastalara içirmişlerdir. Ayrıca yaşam için gereken her şey kutsal sayılmış ve saygı görmüştür. Örneğin, Ruslar ateşe her zaman önem atfetmiş; gecenin kötülüğünden ve soğuktan koruduğu için onu, kutsal saymışlardır¹⁶.

Hıristiyanlığın Bölgeye İntikal Süreci

Hıristiyanlığın Rusların yaşadıkları bölgelere ulaşması konusunda çeşitli görüşler ortaya atılmaktadır. Bazı Rus tarihçiler Rus topraklarına Hıristiyanlığı getiren ilk kişinin miladi 1. yüzyıl içerisinde havari Andreas olduğu görüşünü savunmaktadırlar. Bunların başında 19. yüzyıl Rus kilise tarihçisi B. Makariy gelmektedir. O 'Hıristiyanlık Tarihi' adlı çalışmasında şöyle demektedir:

"Hiç kuşkusuz havari Andreas Kutsal Rus topraklarında Hıristiyanlığı burada yaşamakta olan Slavlara, yani kendi ecdadımıza tebliğ etmiştir"¹⁷.

Onun bu görüşü savunmasının asıl nedeni, Rus tarihi için ilk kaynak olarak kabul edilen *EZA* kroniğinde yer alan bazı bilgilerdir. Söz konusu metin havari Andreas'la ilgili şu ifadelerle yer vermektedir:

"Dinyeper nehri Karadeniz'e dökülmektedir; bu deniz Ruslarca iyi bilinir. Onun kıyılarında Petrus'un kardeşi Andreas vaazlar vermiştir... Andreas Sinop civarında vaizlik yapıyordu ve oradan da Dinyeper'in döküldüğü Herson bölgesine geldi ve buradan Roma'ya dönmek istedi. Ancak nehre doğru gitmeye başladı ve sonunda nehir kenarında bir dağ yamacına gelip durdu. Sabah kalktığında yanında bulunan öğrencilerine şöyle dedi; "Şu dağı görüyor musunuz? Burada Tanrının nuru var ve burası çok büyük bir şehir olacak ve Tanrı burada birçok Kilise bina edecek." Daha sonra dağa yaklaşarak onları selamladı ve Tanrıya dua ederek oraya bir haç dikti. Böylece daha sonra Kiev şehrinin bina edileceği yer burası oldu. Sonra Dinyeper nehrini takiben Rusların bulunduğu bölgeye geldi, onların adet ve

¹⁵ Şinasi Gündüz, "İslam Öncesi Dinlerde ve Medeniyetlerde Aile", *Küreselleşen Dünyada Aile, Türkiye Diyanet Vakfı*, Birinci Baskı, Ankara, Ağustos 2010, s. 57.

¹⁶ Rapov, *Russkaya Tserkov*, s s. 33-34.

¹⁷ B. Makarey, *İstoriya Hristiyanstva v Rossii do Ravnoapostolnogo Knyaza Vladimira, Kak Vvedeniye v İstoriyu Russkoy Tserkvi*, Petersburg, 1846, s. 37.

geleneklerini görünce şaşırıldı... Nihayet Roma'ya döndü ve tüm gördüklerini anlattı"¹⁸.

Rus kilise tarihçileri, özellikle de Makariy bu tezi desteklemek amacıyla bazı kilise babalarının Doğu Avrupa bölgesinin Hıristiyanlaştırılmasını konu edinen anlatılarını delil olarak sunmaya çalışmıştır¹⁹. Örneğin Makariy bu savını kuvvetlendirmek amacıyla 4. yüzyılda yaşamış Aziz Dorofeus'tan (ö. 322) alıntı yapmaktadır. Makary, Dorofeus'un havari Andreas'tan bahsederek onun Bitinyalıların, Trakların ve İskitlerin yaşadıkları bölgelere seyahat ettiğini, buradan da Sivastopol'e ulaştığını yazmaktadır. Bu bilgide dayanan Makariy, havari Andreas'ın Bitinya'dan çıkışla başlamış olduğu vizyonuna İskitlerin yaşadıkları bölgeler üzerinden devam ettiğini söyler²⁰. Bu bölgeler Karadeniz kıyıları ve Azak denizi civarını kapsamaktadır. Ancak belirtelim ki Hıristiyan kaynaklarında havari Andreas'ın Slav topraklarına geldiğini tasdik eden herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Örneğin 4. yüzyıl kilise babalarından Nenizili Gregor (ö. 389 Kapadokya) havari Andreas'ın Hindistan'a kadar gittiğinden söz etse de Dinyeper nehri kıyılarına kadar giden herhangi bir havariden bahsetmemektedir²¹.

Diğer taraftan Makariy'un çağdaşı olan Rus tarihçi Golubinsky, havari menkıbesinin 11. yüzyıl içerisinde bazı siyasi gelişmeler sonucu kroniğe dâhil edilme olasılığından bahsetmektedir²². Golubinsky bu çerçevede yine *EZA*'da geçen ancak yukarıda bahsedilen havari Andreas menkıbesinin aksini söyleyen '*Rus topraklarında ne havari ne de peygamber bulunmuştur*' ifadesine dikkat çekmektedir²³. Bu gerçeğin farkında olan N. Zernov, Rusların havarileri olarak 8. yüzyılda yaşamış Kiril ve Mefodi kardeşleri öne çıkarırken²⁴ havari Andreas'tan hiç bahsetmemektedir. Peki, daha önce kronik içerisinde havari Andreas'tan bahsedilmezken ne oldu da bu hikâyesi üretilmek istendi. Bu belirsizliği ortadan kaldırmak için 1116-1119 yılları arasında Ruslarla Bizans İmparatorluğu arasında Kerç Boğazı ve bazı Tuna etrafı eyaletlerin hâkimiyeti uğruna yapılan mücadeleye bakmamız gerekecektir. Şöyle ki Bizans diplomasisi bu sorunu kendi lehine sonuçlandırmak için, Rus yönetimine kontrolünü elinde tuttuğu Rus Kilise'si üzerinden baskı kurmaya çalışmıştır.

¹⁸ *Polnoye Sobraniye*, s s. 10-11.

¹⁹ Rapov, *Russkaya Tserkov*, s. 61.

²⁰ Makariy B, *İstoriya Russkoy Tserkvi, Kniga Pervaya*, Moskova, 1994, s.92.

²¹ Duluman E. K, Gluşak. A. *S,Vvedeniya Khristianstva na Rusi; Legendi Sobitya Fakti*, İzdatelstva, Tavriya, 1988, s.21.

²² E Golubinsky, *İstoriya Russkoy Tserkvi*, Moskova, Tom I, Preiod Perviy, 1901, s s. 21-24.

²³ Bkz. *Polnoye Sobraniye*, s s. 24-25.

²⁴ N. Zernov, *Eastern Christendom a Study of the origin and Development of the Eastern Orthodox Church*, London, 1963, s. 91.

Bu durumdan rahatsız olan Knyaz Monomakh, (ö. 1132) mevcut dengesizliği ortadan kaldırmak ve iki kilise arasında eşitliği sağlamak amacıyla havari Andreas menkıbesine yönelmiştir²⁵. Nitekim büyük olasılıkla Kinyazın isteği üzerine havari Andreas menkıbesi kroniğe aktarılmıştır.

Havari Andreas'ın vizyonu konusunda kapsamlı araştırma yapan Rus tarihçi E. E. Golubinsky, Andreas'ın çizmiş olduğu güzergâha dikkat çekerek ironik bir dille şöyle der;

“Grek menkıbeleri havari Andreas'ın Rus topraklarına geldiği konusunda hiçbir esas ortaya koymuyordu. Söz konusu yazarlarca da böyle bir şey son derece gerçekdışı ve inanılmaz gözükmekteydi. Geriye öyküyü bir rastlantıya dayandırmak kalıyordu. Böylece Kiev ve Novgorod'u da içine alan Khersones ve Roma vizyonu ortaya atılmış oldu. Havari Andreas'ı söz konusu güzergâhla Roma'ya götürmek, Moskova'dan Petersburg'a gitmek isteyen bir kimsenin Adessa üzerinden seyahat etmesine benzemektedir”²⁶

Ayrıca Rus Ortodoks Kilise tarihini incelerken havari Andreas konusunda “bilimsel araştırmayı hak etmeyen mesele” diyerek konunun önemsizliğine dikkat çeken tarihçi Pospelovsky, bu öykünün Nestor tarafından üretilmiş olduğunun altını çizmektedir. O ayrıca, Hıristiyanlığın Rus topraklarına ancak 5. yüzyıldan itibaren Kırım Greklere vasıtasıyla yayılmaya başladığını kaydetmektedir.²⁷ Golubinsky'se 19. yüzyılda kaleme aldığı Rus “Kilise Tarihi” isimli eserinde, havari Andreas menkıbesini değerlendirdikten sonra şu sonuca varmaktadır; “Ne olursa olsun menkıbenin amacı ve öğretisi açıktır; o söylemek ve kanıtlamak istiyor ki, biz Ruslar Hıristiyan kilisesini temsilen sonradan bu inancı benimsemiş değiliz. Bizim Hıristiyanlığımız da temelini diğerlerinde olduğu gibi havarilerden almaktadır...”²⁸ Golubinsky'nin bu tespitin son derece isabetli olduğun kaydetmekte yarar olacaktır. Ayrıca Slav toplumlarının yazıyla 9. yüzyılın ortalarından yani Hıristiyanlığın bölgede kabul görmeye başladığı dönemlerden itibaren tanış oldukları bilinmektedir. Böylelikle yazıyla birlikte Hıristiyanlığın bölgeye nüfus etmiş olması ve yazılı kültürün gelişmesi sonucu bazı eserlerin meydana çıkma sürecinin başlamış olduğu görülmektedir. Diğer taraftan tarihi belgeler Hıristiyanlığın Rus topraklarına 8. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren misyonerler yoluyla intikal ettiğini ortaya koymaktadır. Nitekim bu dönem Rus toplumlarına bakıldığında, burada iki inanç sistemini, paganizm ve Hıristiyanlığın varlığını görmek mümkündür²⁹.

²⁵ Rapov O. M, *Russkaya Tserkov v IX pervoy treti XII v*, s. 64.

²⁶ E. E. Golubinsky, *İstoriya Russkoy Tserkvi*, Birinci cilt, Moskva, 1901, s.24.

²⁷ D. Pospelovskiy, *Pravoslavnaya Tserkov v İstorii Rusi, Rossii i SSSR*, Moskva, 1996, s.27.

²⁸ Golubinsky *İstoriya Russkoy Tserkvi*, s. 19.

²⁹ V. Riasanovsky, *A History Of Russia*, New York, Fifth Edition Oxford University Press, 1993, s. 52.

Siyasi Gelişmeler

EZA kroniğinin verdiği bilgiye göre 882 yılında Rus Kinyaz Oleg, kardeşi İgor'la birlikte Kiev şehrini işgal ederek yönetimi ele geçirmiştir³⁰. Kiev'in pagan geleneğine bağlı Oleg'in yönetimine geçmesi bölgede var olan Hıristiyanların kendilerini gizlemelerine ve merkezden uzaklaşmalarına neden olmuştur³¹. 913 yılında Oleg'in ölümünden sonra yönetime Kinyaz İgor geçmiştir. EZA kroniğine göre Kinyaz İgor'un 945 yılında köylü ayaklanması sırasında öldürülmesi sonucu yönetime eşi Prenses Olga gelmiştir³². Kilise tarihçisi Makariy'e göre, yönetime gelen Olga, halkını Hıristiyanlaştırmak için bir takım girişimlerde bulunmuştur. Bu amaçla 955 yılında İstanbul'a gelmiş ve imparatorun huzurunda vaftiz olmuştur³³. Ayrıca Olga bağımsız kilise olma kaydıyla Hıristiyanlığı Rus halkının resmi dini olarak kabul edeceğini söylemiştir. Olga'nın isteğine olumlu bakılmışsa da çok geçmeden Bizans, böyle bir kilise oluşumunu kendi çıkarları açısından uygun görmemiştir. 957 yılında bir kez daha Bizans'ı ziyaret eden Olga bu ziyaretinden de bir sonuç alamamıştır³⁴. Olga'nın Hıristiyanlık konusunda başarısız politikaları ve özellikle oğlu Svetoslav'ın yönetime ehil konuma gelmesi, mevcut durumun değişmesine yol açmıştır. Nitekim Olga, yönetimi oğlu Svetoslav'a bırakmak zorunda kalmıştır.

Yönetimin pagan Svetoslav'ın eline geçmesi, Kiev'de yeniden paganizmin canlanmasına ve Hıristiyanlığın gerilemesine neden olmuştur³⁵. Yeni Kinyaz, Bizans'la ve Bulgarlarla girmiş olduğu savaşların birçoğundan ağır yenilgiler almıştır. Kâhinler alınan yenilgileri ordu ve halk içerisindeki Hıristiyanların varlığına bağlamışlardır. Bu da Kinyaz'ın Hıristiyanlığa karşı daha da acımasız davranmasına neden olmuştur. Svetoslav ülkede mevcut tüm kiliseleri yıkmayı ve asker içerisinde var olan Hıristiyanları tasfiye etmeyi planlamışsa da çıktığı bir seferden dönerken yolda rahatsızlanmış ve Kiev'e varamadan ölmüştür³⁶. Svetoslav öldüğünde geride iktidar için mücadele eden üç oğlu kalmıştır. Uzun süren mücadele sonucu Vladimir, 978 yılında kardeşi Yaropolk'u mağlup ederek Kiev'i ele geçirmeyi başarmıştır.

³⁰ Polnoye Sobraniye, s. 14.

³¹ Rapov, *Russkaya Tserkov*, s. 117.

³² Polnoye Sobraniye, s. 18.

³³ B. Makarey, *İstoriya Russkoy Tserkove, Kniga Pervaya*, Moskova, 1994, s. 213. Kilise tarihçisi E. Golubinsky Olga'nın İstanbul'da imparator huzurunda vaftiz olduğu savını peşinen reddeder. Geniş bilgi için bkz. Golubinsky, *İstoriya Russkoy Tserkvi*, Moskova, Tom I, Preiod Perviy, 1901, s. 77.

³⁴ Golubinsky, *İstoriya*, s. 83.

³⁵ Rapov, *Russkaya Tserkov*, s. 152.

³⁶ Makariy, *İstoriya Russkoy Tserkvi*, s. 222.

Kiev ve çevresindeki önemli noktaları yönetimi altına almayı başaran Vladimir, bu toprakları kontrol edebilmek için bazı girişimlerde bulunmuştur. Yeni şekillenmekte olan bir siyasi yapının geniş topraklarda kontrolü sağlaması birtakım sıkıntılar doğurmuştur. Nitekim her bölgenin kendine özgün bir tanrısı olduğundan bu tanrıları bir merkezde, yani Kiev'de toplamanın yararlı olacağı düşünüülerek büyük bir Panteon oluşturulması kararlaştırılmıştır³⁷. Yeni oluşturulan panteonun Hıristiyanlığa rakip olabilmesi için teslis teolojisini anımsatan bir sistem geliştirmeyi de ihmal etmeyen Vladimir, Hıristiyanlıktaki Babanın yerine göğün tanrısı olarak addedilen Stribog'u, Oğul'a karşılıksa ışık tanrısının oğlu olarak bilinen Dajbog'u koymuştur. Hıristiyanlık teslisinde yer almamış olmasına rağmen Bakire Meryem yerine, bereket tanrıçası Makoş'u yerleştirmek suretiyle kendine özgü bir üçlü tanrı sistemi oluşturmuştur. Rus tarihçisi Ribakov'a göre Vladimir'in bu reformla amacı Slav paganizmini devlet dini seviyesine çıkartmaktır³⁸. Ayrıca bu yöntemle Kiev siyasal yönetiminin sınırlarında yaşayan toplumların Kiev Kinyazlığı altında birleşmesini sağlamaktı.

Vladimir, oluşturduğu panteona yedi ilah dâhil etmiştir. Bu tanrılar konumları ve fonksiyonları bakımından birbirlerinden oldukça farklılık arz etmektedir. Bunlardan çoğu (Perun ve Volos hariç) tüm Slavların kabul ettikleri tanrılardan değildir. Yukarıda da bahsedildiği üzere kronik, Rus topraklarında hiçbir dönem bu denli aşırı putperestliğin yaşanmadığını belirtmekte ve putlar karşısında insan kurban etme ayinlerine dikkat çekmektedir³⁹.

Farklı Dinlere Mensup Elçilerin Kiev'i Ziyareti Üzerine

Kroniğe göre Vladimir mevcut pagan geleneğine bağlı kalarak birtakım değişiklikler hayata geçirmesine rağmen istenilen sonuca ulaşamamıştır. Bu nedenle paganizmden feragat ederek yeni bir din arayışı içerisine girdiği görülmektedir⁴⁰. Her ne kadar kronik Vladimir'in paganizmden vazgeçerek yeni din arayışı içerisine girmesini açıklamıyorsa da onun bu tutumunun bölgesel dengelerden kaynaklandığı aşikârdır. Nitekim 10. yüzyılın son çeyreği itibarıyla Batı toplumlarının çoğunluğu Hıristiyan dinini kabul etmişlerdi. Diğer taraftan Bizans'ın bölgeye yönelik Hıristiyanlaştırma çabaları ve Ortadoğu'da yaygınlaşan İslam dininin etkileri, Vladimir'i yeni ve etkili bir din arayışına sevk eden temel faktörlerden biri

³⁷ G. Lebedev, "Nakanune Rus X vek", *Znanie Sila, İzdatelstva, Znanie*, y. y. 1988/7, s. 41.

³⁸ B. Ribakov, *Yazicistva Drevney Rusi*, Moskova, İzdatelstva Nauka, 1987, s. 156

³⁹ Povest Vremennikh Let, s. 26.

⁴⁰ Kartaşev, *Oçerki po İstorii*, s. 107.

olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca EZA kroniği İslam başta olmak üzere Yahudi ve Hıristiyan elçilerin Vladimir'i ziyaret ettikleri ve ona kendi inançlarını kabul ettirmeye çalıştıkları belirtilmektedir. Vladimir'in paganizmden vazgeçerek yeni bir din arayışına girmesinde muhtemelen Kiev'i ziyaret eden elçilerinde etkisi olmuştur.

Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan elçileri kabul eden Vladimir'in karar vermekte zorlandığı dolayısıyla bu dinlerin yaşandığı coğrafyalara elçiler göndererek bilgi edinmeleri konusunda karar kıldığı yine EZA kroniğinde yer almaktadır⁴¹. Ancak kronik içerisinde elçilerle Kinyaz Vladimir arasında geçen konuşmanın detaylı bir biçimde aktarılıyor olması, söz konusu anlatının bir kurgu olduğu kuşkusunu uyandırmaktadır⁴². Bu gerçeği göz önünde bulunduran Rus tarihçi Golubinsky, kronik yazarının Vladimir döneminden yüz küsur sene sonra yaşadığının altını çizerek, olayların bu denli detaylı anlatılmasının gerçek dışı olduğunu söylemektedir. Ona göre doğru olan Vladimir'e elçilerin gelmesi ve Vladimir'in de bazı bölgelere elçiler göndermesidir⁴³. Bunun dışında anlatılanlar tamamen yazarın Hıristiyanlığı öne çıkaran kendi kurgusundan ibarettir.

Ortodoksluğun Kabul Nedenleri

Her ne kadar EZA kroniği, Vladimir'in din seçme konusunu elçilerin tutumuna bağlamışsa da tarihi kayıtlar bu sürecin çeşitli evrelerden geçtiğini göstermektedir. Bunlardan ilki, gelişen ve zamanla sınırlarını genişleten bir siyasal yapının diğer kültürler karşısında gereken kültürel ve dini olgunluğa sahip olmamasıdır. Nitekim Kiev derebeyliğinin Bizans imparatorluğuyla çeşitli alanlarda ikili ilişkileri olmasına rağmen Rus kavmi, barbar pagan halk olarak anılmaktan kurtulamamıştır⁴⁴.

İkincisiyse Bizans dini ideolojisinin, diğer dinlere özellikle de paganizme karşı takındığı katı tutumdur. Nitekim Bizans, Hıristiyanların putperestlerle ilişki kurmalarını yasaklamış, dolayısıyla Bizans sınırları içerisinde yaşayan insanların gelecek ve refahları, hangi dine mensup olduklarıyla yakından ilişkili olmuştur. Bu nedenle Bizans sınırları içerisinde ikamet eden Slavların Hıristiyanlığı tercih etmesi kaçınılmaz bir hal almıştır⁴⁵.

⁴¹ Makariy, *İstoriya Russkoy Tserkvi*, s. 228.

⁴² Bu konuda bkz. Şir Muhammed Dualı, "Erken Dönem Rus Kroniğinde İslam Algısı," *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/2012, ss. 120-125.

⁴³ Golubinsky, *İstoriya Russkoy Tserkvi*, s. 111.

⁴⁴ G. K. Vagner, *Vizantiya i Rus*, Moskova, 1989, s. 49.

⁴⁵ Rapov, *Russkaya Tserkov*, s. 72.

Buna ilaveten daha önce Hıristiyanlığı kabul eden Bulgarların Vladimir'in din seçiminde etkin olduğunu da göz önünde bulundurmakta yarar vardır⁴⁶.

Üçüncüsüyse, Vladimir'e göre yeni dinin kabulü Avrupa devletleriyle Kiev devleti arasındaki dini eşitsizliği ortadan kaldıracaktı. Zira Rus paganizmi son derece primitif ve zenginlikten yoksun olduğu için semavi dinlerle rekabete girememiştir. Bu yüzden Vladimir ve onun etrafındakiler yeni din arayışı içerisine girmişler ve sonuçta Hıristiyanlığın Ortodoksluk mezhebinde karar kılmışlardır⁴⁷.

Dördüncü neden olarak ta Dinyeper nehrinin Karadeniz'e dökülüyor olmasını söylemek mümkündür. Nitekim tarihte birçok sorun coğrafi koşullara ilintili olarak çözüme kavuşturulmuştur. Dolayısıyla Dinyeper, Rusların kullandıkları birincil su yolu konumuna geldiği dönemden itibaren Hıristiyanlıkla içli dışlı olmaları kaçınılmaz hal almıştır⁴⁸. Bilindiği gibi bu tarihlerde Kırım başta olmak üzere Kuzey Karadeniz kıyıları Bizans İmparatorluğu'nun sınırları içerisindeydi ve bölge insanı Hıristiyan inancına mensuptu. Kiev Rus Devleti'nin dünyaya açılma kapısı konumundaki Karadeniz ve çevresinin Bizans kontrolünde olması, iki ulus arasında sürekli etkileşime neden oluyordu. Bu ister çatışma şeklinde isterse de iyi komşuluk ilişkileri biçiminde olsun sonuç itibarıyla kültürel ve dini açıdan etkileşim kaçınılmaz kalmıştır. Bizans İmparatorluğunun dönemin büyük devletlerinden olması ve geçmişinden gelen köklü bir kültürel birikim taşıması, karşı tarafı derinden etkilemiştir.

Son olarak ta, 8. yüzyıldan itibaren Bizans'ın bölge halklarına yönelik yoğun misyonerlik faaliyetlerini belirtmek isabetli olacaktır. Ayrıca Rus tüccarların ticari amaçlarla İstanbul ve Bizans diğer şehirlerini sıkça ziyaret etmeleri, Rusların kültürel ve dini açıdan etki altında kalmalarına yol açmıştır. Belirtilen tüm bu nedenlerden dolayı Kinyaz Vladimir Hıristiyanlığın Ortodoks mezhebinin seçmek mecburiyetinde kalmıştır. Ayrıca bu sürecin hızlanmasında 987 yılında Bizans imparatorluğu sınırları içerisinde General Bardas Fokas önderliğinde ortaya çıkan isyanın önemli katkısı olmuştur. İsyana karşısında yetersiz kalan Bizans güçleri 987 yılının sonlarına doğru Vladimir'den askeri yardım talebinde bulunmuştur. Kinyaz Vladimir yapacağı yardım karşılığında Bizans prensesi Anna'yı kendisine eş olarak istemiştir. Ancak Hıristiyan olan Anna pagan Vladimir'le evlenmeyi kabul etmemiş, dolayısıyla Vladimir'in Hıristiyanlığı kabul etmesi şartını öne sürmüştür. Anlaşmaya göre Vladimir, İmparatora altı bin kişilik bir Rus ordusu

⁴⁶ E. John Parakevas and R. Frederick, *the Eastern Orthodox Church a Brief History*, El Greco Resaa, Washington, D. C. 1989, s. 53.

⁴⁷ Rapov, *Russkaya Tserkov v IX pervoy treti XII v*, s. 44.

⁴⁸ D. Maçinskiy, "Hristianstvo Na Rusi", *Znanie Sila*, sy. 8, 1988, s. 36.

gönderecek, karşılığında İmparator II. Basileios (ö. 1025) kız kardeşi Anna'yı Vladimir'e eş olarak verecektir. Bunun üzerine Rus ordusu Karadeniz kıyılarına çıkarak Bardas kumandasındaki isyancı birlikleri yenmeyi başarmıştır. İsyanın bastırılmasından sonra İmparator verdiği sözden cayarak kız kardeşi Anna'yı Vladimir'e göndermekten vazgeçmiştir. Bunun üzerine Vladimir 987 yılında ordusuyla birlikte Kırım'daki Bizans şehirlerinin en önemlisi olan Hersones'in üzerine yürümüş ve şehri kuşatarak düşmesini sağlamıştır. Bu durum üzerine Bizans imparatoru II. Basileios Vladimir'le yeniden anlaşmak zorunda kalmış ve daha önceki anlaşmaya binaen Hıristiyanlığı kabul etmesi şartıyla kız kardeşi Anna'yı ona göndereceğine söz vermiştir⁴⁹. Anna'nın ruhbanlar eşliğinde Hersones'e gelmesinden sonra, Vladimir vaftiz olmuş ve onu müteakiben askerlerinin birçoğu da vaftiz olarak Hıristiyanlığa girmiştir⁵⁰.

Hıristiyanlığı kabul ettikten sonra Kiev şehrine dönen Vladimir, putların yıkılmasını ve halkın vaftiz edilmesini emretmiştir. Vladimir toplumun önem verdiği ve tüm pagan tanrıların üzerinde saydığı Perun'un konumunu zayıflatmak ve halkın gözündeki itibarını sarsmak için Perun bir atın kuyruğuna bağlatmış ve kayalıklarda sürükletmiştir. Ayrıca, on iki kişilik bir grubu da onu kırbaçlamak üzere görevlendirilmiştir⁵¹. Vladimir'in Kiev'de paganizme karşı yürüttüğü bu propaganda, halkın bir kısmının gönüllü olarak Hıristiyan olmasını sağlamıştır. Ayrıca Bizans imparatorluğundan gelen misyonerler, Kiev sokaklarında dolaşarak halkı Hıristiyanlığa davet etmişlerdir. Halkın bir kısmı misyonerlerin çağrısını çekici bularak vaftiz olmuşsa da çoğunluk bu çağrıyı dikkate almamış ve misyonerlere karşı direnç göstermiştir. Bu durum karşısında Vladimir, Kiev'in putperest halkına hitaben vaftiz olmaları için Poçayne nehri kenarında toplanmalarını emrederek, nehir kenarına gelmeyenlere karşı düşmanlık besleyeceğini açık bir şekilde beyan etmiştir. Böylelikle Poçayne nehri kenarına toplanan Kiev ahalisinin önemli bölümü dayatmayla da olsa vaftiz edilerek Hıristiyanlaştırılmıştır⁵². Tabi ki, tüm Rusların bu yıl içerisinde vaftiz edildiğini iddia etmek mümkün değildir.

Kiev bölgesinde fazla bir direnişle karşılaşmadan kontrolü ele almayı başaran Kinyaz Vladimir, tüm dikkatini Slav paganizminin merkezi olarak bilinen Novgorod'a yönlendirmiştir. Nitekim 20. yüzyılın sonlarına doğru Novgorod, Rusların önemli ticaret merkezlerinden biri ve Kiev Rus derebeyliğinin kuzeye açılan kapısı konumunda olmuştur. Bu yüzden Vladimir, Novgorod'un Hıristiyanlaştırılmasına özel önem vermiştir. Vladimir,

⁴⁹ Kurat, *Rusya Tarihi*, s. 30.

⁵⁰ O. M. Rapov, "Kogda Khristianstvo Prişlo na Rus", *Priroda*, y. y. 1988/7, s. 66.

⁵¹ *Polnoye Sobraniye*, s s. 28-29.

⁵² Rapov, *Russkaya Tserkov*, s s. 249-250.

Slavlar üzerinde çok büyük etkisi olan pagan kâhinlerin direnişe geçerek kendisine karşı savaş açmalarından endişe etmiştir. Bu nedenle Kiev halkının Hıristiyanlaştırılmasından hemen sonra orduyu Novgorod üzerine yönlendirmiştir⁵³. Kaynaklar Novgorod halkının hangi tarihte Hıristiyanlaştırıldığı hakkında kesin bir bilgi içermemektedir. Bu konuda kesin olan Novgorod ahalisinin Kiev halkından sonra vaftiz edilmiş olmasıdır.

Zamanla Kiev ve civar bölgelerde yeni din kabul görmüş olsa da, özellikle Novgorod ve etrafında uzun süre putperestlik kendi konumunu korumayı başarmıştır. Örneğin 992 yılında ilk Novgorod Piskoposu bölgeye gönderilirken putperest halkın ciddi direnişiyle karşı karşıya kalmıştır. Hıristiyanlığa karşı ayaklanan halk çatışma çıkarmıştır. Bu direnci kırmak için güç kullanılmış ve şehrin belli bir kısmı yakılıp yıkılmıştır⁵⁴. Rus tarihçi Golubinsky'nin bazı bağımsız kaynaklardan esinlenerek Slavların Hıristiyanlığı kabul etme sürecinde ciddi direnç ve çatışmaların yaşandığı sonucuna vardığı belirtilmektedir⁵⁵. Nitekim kroniklerden bazıları özellikle Novgorod halkının vaftiz edilmesi için zor kullanıldığına ve kan döküldüğüne dair birtakım bilgiler içermektedir.

Ancak elimizde Vladimir'in bu süreçte kanlı bir yol izlediğini belirten bilgiler son derece kısıtlıdır. Rusların Hıristiyanlaştırılması hakkında bilgi veren kaynakların Kinyaz Vladimir ve ondan sonra gelen Kinyazların kontrolü altında yazıldığı büyük bir olasılıktır. Rus tarihçi A. Şahmatov, *EZA* kroniğinin 1113 ve 1116 yılları arasında iki kez denetlenerek tashih edildiğinin altını çizmektedir⁵⁶. Dolayısıyla bu düzeltmeler sırasında bazı değişikliklerin yapılması ihtimal dâhilindedir. O halde, söz konusu süreçte yaşanmış olumsuz olayların metinde yer almaması muhtemeldir.

Yeni Dinin Etkileri

Ortodoksluğun kabulü, Kiev derebeyliğinin gelişmesinde ve özellikle Hıristiyan kültürünün teşekkül etmesinde çok önemli rol oynamıştır. Rusların Ortodoksluğu Bizans'tan almaları beraberinde Bizans kültürünün de intikal etmesini kolaylaştırmıştır. Bu Kiev Rusya'sının zaman içerisinde Bizans kültürünün etkisi altında kalmasına ve bunun sonucu olarak da Batı Avrupa halklarından farklı bir toplum olmasına neden olmuştur. Ayrıca Ortodoksluğun kabulü, Rusya'da kanunun oluşumuna ve tatbikine de hız

⁵³ Şir Muhammed Dualı, *XX. Yüzyıl Rusya'sı Sosyo-Politik Yapısında Rus Ortodoks Kilisesinin Rolü*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2012, s. s. 15-18.

⁵⁴ Znamenskiy, *İstoriya Russkoy Tserkvi*, s. 19.

⁵⁵ N. Galkovsky, *Borba Hristianstoa s Ostatkami Yazıçestoa v Drevney Rusi*, c. I, Kharkov, 1916, s. 131.

⁵⁶ Rapov, "Kogda Khristianstvo Prişlo na Rus," s. 59.

kazandırmıştır⁵⁷. Balkan Slavları için Bizans imparatorluğu tarafından hazırlanmış alfabenin varlığı ve zamanla oluşan Slav dini edebiyatı halkın yeni dine adapte olmasını kolaylaştıran hususlardandır. Ortodoksluğun devlet dini olarak resmen kabulü, Rus tarihinin kalan tüm evreleri için yön verici etkiye sahip olmuştur. Özellikle de birleştirici Rus kültürünün oluşumu, yazı ve edebiyatın ortaya çıkması, Hıristiyanlıkla birlikte ivme kazanmış ve gelişim eğilimine girmiştir⁵⁸. Ancak Rusların Hıristiyanlığı Bizans'tan almaları Bizans kültürünün temel prensiplerinden olan evrensellik ilkesinin kabulüne neden olmuştur.

Yine Vladimir'in aldığı bu karar sonucunda Slav toplumu Doğudan koparak Batıya yönelmiştir. Şüphesiz Vladimir'in bu kararının Rus toplumu için en faydalı tarafı, iyi bir şekilde oluşturulmuş Bulgar yazı biçiminin benimsenmesiyle birlikte bu toplumun kullanmakta olduğu Slavca dini edebiyatın mevcut olmasıdır⁵⁹. Bu çerçevede Slav toplumlarında yazı dilinin gelişmesi yine Hıristiyanlığın bölgeye nüfus etmesiyle mümkün olmuştur⁶⁰. Bu dönemde birçok Avrupa ve doğu ülkeleriyle ilişkilerin geliştirilmesi, doğal olarak kültürel etkileşimleri de beraberinde getirecektir.

Sonuç

Kiev Rus Siyasal yapısının ortaya çıkması ve gelişmesi sürecinde Rus halkının sahip olduğu inanç sisteminin önemli ölçüde katkısı olmuştur. Elimizde ilk çağ Rus toplumu ile ilgili yazılı kayıtların bulunmaması, bölgede var olan tanrı inanç biçimlerinin kökeni hakkında bilgi edinmemizi zorlaştırmaktadır. Bu konuda en erken yazılı kaynaklar MS. 6. ve 7. yüzyıllara dayanmaktadır. Özellikle Rus kavimleri hakkında bizlere detaylı bilgi aktaran kaynakların başında İbn Fadlan, el-Mesûdî ve İbn Rusta gibi Müslüman gezgin ve tarihçiler gelmektedir. Bunun dışında Rus tanrı inancı hakkında detaylı bilgi aktaran bir diğer kaynak 12. Yüzyılın ilk çeyreğinde kaleme alındığı varsayılan *Eski Zamanların Anlatısı* kroniğidir. Bu kronik aynı zamanda Ruslara özgün bir kaynak olma özelliği de taşımaktadır. Bizlere kadar ulaşan bu kaynaklara binaen, Rusların ilk olarak pagan bir inanç geleneğine sahip olduklarını öğrenmekteyiz.

Hıristiyan inancının bölgeye intikalinden önce yöre halkının pagan olduğu ve çeşitli putlara taptıkları bilinmektedir. Ancak 8. yüzyılı ortalarından itibaren özellikle Bulgarların Bizans'ın baskısı sonucu Hıristiyanlığın

⁵⁷ Kurat, Nimet, A, *Rusya Tarihi, Başlangıçtan 1917'ye Kadar*, İkinci Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1987. s. 31.

⁵⁸ Novoselchev, "Prinyatie Khristianstva," s. 122.

⁵⁹ Likhaçev, "Kreşenie Rusi," s. 257.

⁶⁰ B. Ribakov, "Rusi Doxristiyanskaya", *Nauka i Jizn*, , İzdatelstva Pravda, Moskova, 5/1988, s. 50.

Ortodoksluk mezhebini kabul etmeleri, bu inancın Rusların yoğunlukta yaşadığı Kiev çivarında yaygın bir inanç haline gelmesini sağlamıştır. Kuşkusuz Hıristiyanlık ilk başlarda pagan yöneticilerin sert muhalefeti ile karşılaşsa da zamanla halkın Hıristiyanlığa rağbet duyması ve Bizanslı misyonerlerin bölgeye yönelik faaliyetleri bu direncin kırılmasını sağlamıştır. Hıristiyan tebaasının arttığını gören Kinyazlar, yeni dine karşı koyamaz duruma gelmişlerdir. Özellikle Rus kabileleri Kiev etrafında birleştirmeyi başaran Kinyaz Vladimir, dönemin jeo-politik şartlarını da göz önünde bulundurarak Hıristiyanlığı resmen kabul etmek zorunda kalmıştır. Dolayısıyla bu süreç Rus Kilise tarihçilerinin iddia ettiği gibi Rus halkının özgür tercihinden ziyade dönemin sosyo-politik ve coğrafi gerçekliğinin bir sonucudur.

Rusların Hıristiyanlığı Bizans imparatorluğu kanalıyla kabul etmesi, paralelinde Bizans'ın devlet geleneğinin de bölgeye sirayet etmesine neden olmuştur. Ayrıca daha önce Hıristiyanlığı kabul eden Bulgarların sahip oldukları edebiyat ve yazı geleneği kolaylıkla kabul görmüş ve zamanla yazı dilinin gelişmesini sağlamıştır. Tüm bu gelişmeler bir taraftan Rus devlet yapısının şekillenmesini sağlarken diğer taraftan da kültürel ve sosyal açıdan gelişmesinin önünü açmıştır.

Kaynakça

- Dmytryshyn B, *Medieval Russia a Source Book, 900-1700*, II, Zdaniya,yy.1972, s.39
- Dualı Şir Muhammed, "Erken Dönem Rus Kroniğinde İslam Algısı," İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012, 21, 120-125.
- Dualı Şir Muhammed, *XX. Yüzyıl Rusya'sı Sosyo-Politik Yapısında Rus Ortodoks Kilisesinin Rolü*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı 2012, s s. 15-18.
- Duluman E. K, Gluşak. A. S, *Vvedeniya Khristianstva na Rusi; Legendi Sobitya Fakti*, İzdatelstva, Tavriya, 1988.
- Eliade Mircea, *Dinler Tarihine Giriş*, Çev, Lale Arslan, Kabalacı yayınevi, 2009.
- Figes Orlando, *Nataşa'nın Dansı, Rusya'nın Kültürel Tarihi*, Çev, Figen Dereli, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 2009.
- Galkovsky N. M, *Barba Hristianstva s Ostatkami Yazıçestva v Drevney Rusi*, Kharkov, c. I, 1916.
- Golubinsky E, *İstoriya Russkoy Tserkvi*, Moskova, Tom I, Preiod Perviy, 1901.
- Gündüz Şinasi, "İslam Öncesi Dinlerde ve Medeniyetlerde Aile", *Küreselleşen Dünyada Aile, Türkiye Diyanet Vakfı*, 1. Baskı, Ankara, Ağustos 2010.

- John Paraskevas E, and Frederick R, *the Eastern Orthodox Church a Brief History*, El Greco Resaa, Washington, D. C. 1989.
- Kartaşev A. V, *Oçerki po Russkoy Tserkovi*, Moskova, İzdatelstvo Terra, c. I, 1993.
- Klyn L. S, *Voskreşeniye Peruna, Sankt-Peterburg*, Petersburg, 2004.
- Kraçkovsky İ, *Puteşestivie İbn-Fadlana na Volgu*, Moskova, İzdatekstvo Akademii Nauk SSSR, 1939.
- Kurat, Nimet, A, *Rusya Tarihi, Başlangıçtan 1917'ye Kadar*, İkinci Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1987.
- Lebedev G, "Nakanune Rus X vek", *Znanie Sila*, İzdatelstva, Znanie, y. y. 1988/7, s. 41.
- Lisak İ. V, *İstoriya Rossii s Drevneyşikh Vremen Do Kontsa XIX veka*, Taganrog, 2001
- Maçinskiy D, "Hristianstvo Na Rusi", *Znanie Sila*, 8/1988.
- Makarey B, *İstoriya Hristiyanstva v Rossii do Ravnoapastolnogo Knyaza Vladimira, Kak Vvedeniye v İstoriyu Russkoy Tserkvi*, Petersburg, 1846.
- Makarey B, *İstoriya Russkoy Tserkove, Kniga Pervaya*, Moskova, 1994.
- Orlov A. S, Georgiev B. A, *İstoriya Rossii*, Moskova, İzdatelstvo Prospekt, 2001.
- Paspelovcky D, *Pravoslavnaya Tserkov v İstorii Rusi, Rossii i SSSR*, Moskova, 1996.
- Rapov O. M, *Russkaya Tserkov v IX Pervoy treti XII v, Prinatyia Khristianstva*, Moskova, Vısşaya Şkola, 1988.
- Rapov O. M, "Kogda Khristianstvo Prişlo na Rus", *Priroda*, y. y. 1988/7, s. 66.
- Riasanovsky V, *A History Of Russia*, New York, Fifth Edition Oxford University Press, 1993.
- Ribakov B, "Rusı Doxristiyanskaya", *Nauka i Jizn*, , İzdatelstva Pravda, Moskova, 5/1988, s. 50.
- Ribakov B, *Yazicistva Drevney Rusi*, Moskova, İzdatelstva Nauka, 1987.
- Skrınnikov R. G, *İstoriya Rocciyskaya IX-XVII v*, Moskova, 1997.
- Şahmatov A. A, *Razıskaniya o Drevneyşikh Russkih Letopisnuh Svodah*, Petersburg, 1908.
- Vagner G. K, *Vizantiya i Rus*, Moskova, 1989.
- Zernov N, *Eastern Christendom a Study of the origin and Development of the Eastern Orthodox Church*, London, 1963.
- Zernov N, *the Russians and Their Church*, London, 1945.

ALLAH'A YAKLAŞMANIN İMKÂNI ve YOLLARI

Emine ÖĞÜK*

Özet

Her şeyin yaratıcısı ve sahibi olan Yüce Allah'a daha yakın olma düşüncesi her müminin istediği ve özlediği bir haldir. Rabbine yaklaşmak isteyen kişi kâinattaki hiç bir şeye benzemeyen sonsuz ve sınırsız olan yaratıcısını bilip tanımak, kulluk gereksinimlerini yerine getirirken nasıl bir iletişim dili benimseyeceğini bilmek ister. Tanımadan anlamamanın, anlamadan yaklaşmanın ve sevmenin imkânı yoktur çünkü. Bu açıklamalar ışığında makalemizde Allah'a yaklaşmanın imkânı ve bu yakınlığı sağlamak için hangi yollara başvurulabileceği konu edilecektir. Bu mânada O'nu bilme ve tanıma (mârifetullah) ile Allah sevgisi (muhabbetullah) ve O'na yaklaşmanın mahiyetinden hareketle ifrat ve tefrite dayanmayan mutedil bir Allah tasavvuru oluşturulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Allah, İnsan, Anlama, Bilme, İletişim.

THE APPROACH ROUTES OF ALLAH AND THE METHODS

Abstract

Every believer wants to be closer to the Almighty God, creator of all things and the owner. A person who wants to approach the Lord (Rab) of the universe, to know and fulfilling the requirements of worship to Him, want to know how to recognize the creator, the infinite and unlimited and how to

* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.
(emine.oguk@gop.edu.tr).

adopt a communication language. To understand without knowing and to approach and to love without understanding is not possible, because. Under light of this explanation in our article will be entitled to apply to the road of opportunity to approach God and how to approach to Him, to ensure this close proximity to. In this sense, move from the nature of the approach of God without based on excess and deficiency, moderate vision of God will be established.

Key Words: God, Creator, Approach, Know, Communication.

Giriş

Ontolojik merakları arasında kendisini yaratan ve bu dünyaya gönderen Rabbiyle iletişim şeklini nasıl belirleyeceği konusu bulunan insan bu gaye ile her zaman O'nu bilmeye ve anlamaya çalışır. Yaratıcıyla nasıl bir ilişki kuracağı, O'na sığınma ve yakarma gibi kulluk gereksinimlerini yerine getirirken nasıl bir dil kullanacağı sorularına cevap oluşturmak için arayışını devam ettirir. Allah'a yaklaşmanın imkânı ve sınırları hakkında merak edilen bu konuları da ihata edecek şekilde makalemiz şu temel meseleyi ele alacaktır: Allah'a yaklaşmanın mümkün olup olmadığı, mümkünse bu yakınlığı sağlamak için hangi usûllerden hareket edileceği.

Bu sorulara verilecek cevaplar, aslında birbirini tamamlamaktadır. Bir kişinin tanımadığı bir varlığa yaklaşması mümkün olmadığından, Allah'a yaklaşma ile O'nu tanıma arasında sıkı bir bağ olduğunu ifade etmek gerekir. Yaratıcıyla olan ilişkinin şekillenmesinde O'nun hakkındaki ön bilgilerin ve meseleye yaklaşım tarzının da etkili olduğu hatırlanmalıdır. Kur'an Allah'ı bize zât yönünden değil, O'nun yaratıklarıyla ilişki biçimini belirleyen sıfatlarından hareketle tanıtır. Yaratıcıyı bize tanıtan sıfatlar içinde O'nunla ilgili mecazî tanımlamalar ve müteşabih ifadelerin yorumlanma biçimlerinin ortaya çıkardığı zihinsel bulanıklıktan hareketle Cenâb-ı Hakk'ın nasıl anlaşılması gerektiği hususu farklı yorum ve değerlendirmelere konu olmuştur.

Allah ile olan ilişki biçimini belirlemek için bir ön koşul kabul edilen yaratıcıyı tanıma sürecinde, birbiriyle uzlaştırılması zor olan iki ayrı düşünce, tenzih ve teşbih yaklaşımıdır. Her inanç savunucusu doğru ve kabul edilebilir olan anlayışı kendine mal etse de, her iki taraf arasındaki tevili kabil olmayan uzaklık, yaratıcısıyla olan ilişkiyi doğru biçimde şekillendirmek isteyen insanların zihinlerinde nasıl bir yol takip etmeleri gerektiğine ilişkin soru işaretlerinin oluşmasına zemin hazırlamaktadır. Âyetlerde Allah hakkında yer alan tavsîflerin yorumlanma biçimi bu bulanıklığı daha da artırmaktadır. Yüce Allah'ın yaratıklarından hiçbirine benzemeyişine, her türlü maddî algılamadan ve idrakten uzak oluşuna delâlet eden âyetlerden hareketle oluşturulacak olan

bir Allah tasavvurunda O'nun aşkınlık boyutu ön plana çıkarken Cenâb-ı Hakk'ın her şeye hâkim olup her şeyi koruyan ve gözeten olduğunu ve her an kullarıyla beraber bulunduğunu ifade eden sıfatları, O'nun insanlara ve kâinata yakın olma yönünü vurgulamaktadır. İşte birbirine tezat gibi algılanan ve insanlar için aynı kişide bir arada düşünülmesinin imkânsız olduğu bir tavsîfin yaratıcının zâtında birleşmesi O'nunla ilişki sırasında hangisinin öncelenmesi veya esas alınması gerektiği noktasında insanlarda tereddütlere sebebiyet vermektedir. İnsan algısı ve dış dünyadaki gerçeklikler açısından düşünüldüğünde "aşkınlık" kavramı içinde bir uzaklık mânâsı barındırmaktadır. Böyle değerlendirildiğinde "Allah aşkındır" sözünün "Allah kullarına çok yakındır" ifadesiyle birlikte düşünülmesi izahları zorlamaktadır. Zaman zaman bu görüşlerden birine, zaman zaman da diğerine meyledenler tarafından yapılan farklı değerlendirmelerin ortaya çıkardığı yorumlar arasındaki uçurumlar, Rabbine yaklaşmak isteyen insanları nasıl bir tutum belirlemeleri gerektiği konusunda zor durumda bırakmaktadır.

Böylesi bir zorluk sebebiyledir ki insanlar Allah'a yaklaşmanın sınırları hakkında soru sormaya ihtiyaç hissetmektedirler. Böylesine zor bir konu hakkında konuşurken isabetsiz sonuçlara ulaşmamak adına belli ilkeler oluşturulması ve bu ilkeler çerçevesinde konunun izah edilmesi gerekir. Bu ilkeleri şu şekilde belirlemek mümkündür:

1. Allah insanın tecrübe dünyasına tanıtılırken çeşitli kavramlar kullanılır. Aşkın bir varlığın sınırlı olan insanlara tanıtılması için onların kendi aralarında kullandıkları kelimelere başvurmaktan başka bir yol olmadığının hatırlanması gerekir. Bu itibarla Allah hakkında yapılan tavsîfler ne kadar isabetli olsa da O'nu bütünüyle kuşatamayacağının bilinmesi ve tavsîflerdeki eksikliğin zâta ait değil, O'nu vasfetmeye çalışan biz insanlara ait olduğunun göz önünde bulundurulması esastır.

2. İslâm âlimleri Allah'ın sıfatlarını çeşitli şekillerde tasnife tabi tutmuşlardır. Haberî sıfatların bulunduğu âyetler ve hadisler mânâ yönünden müteşâbihdir. Bunların içerdikleri lâfızların lügat mânaları bilinmekte ise de, o mânaların Allah'a isnâdı muhâl (gayr-i mümkün) olduğundan bu kavramların neye delâlet ettiği konusunda İslam âlimleri arasında tam bir mütabakat sağlanamamış, bu hususta çekimser kalanlar yanında, müteşâbih ifadeleri farklı şekillerde yorumlayanlar da olmuştur¹. Bunlar arasında en isabetli yol olması bakımından teşbih ve tenzihe düşmeden mutedil bir çizgi takip edilmesi öngörülmüştür.

¹ Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmam* (nşr. Yusuf Abdürrezzak), İstanbul 1949, s. 186-187; Ahmed Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş*, İstanbul 2004, s. 113-114; Özcan Taşçı, "Muhkem-Müteşâbih", *Kelam El Kitabı* (ed. Şaban Ali Düzgün), Ankara 2012, s. 395-397.

3. İslâm'ın her şeyden önce gelen en temel ilkesi ve vazgeçilmez karakteristiği tevhid düşüncesidir. Tevhid Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde yegâne ve benzersiz olduğunu kabul etmeyi gerektirir². Kur'an'ın öğretilerinde ulûhiyetle ilgili temel mesaj "Allah'tan başka hiç bir ilah olmadığı, O'na hiçbir şeyin ortak koşulmaması gerektiği ve yalnızca Allah'a ibadetin gerekli görülmesi"dir³. Bu yaklaşım Allah'ın otoritesini hiç bir şekilde paylaşmamayı, sevgi, saygı ve itaat noktasında başka bir varlığı öne geçirmemeyi ve en üstün güç olarak Allah'ı tanımayı gerektirir. Başka bir varlığın öne çıkarılması durumunda devreye giren şirk ise Allah'ın asla bağışlamayacağı en büyük günah olarak tanımlanır⁴. Allah ile kâinat arasında kurulan ilişki üzerine yapılan açıklama biçimlerinde bu ilkenin zedelenmemesine azamî dikkat gösterilmiştir.

4. Allah, varlığı zorunlu, yokluğu imkânsız bir varlıktır. Varlığının bir sebebi yoktur. Varlığı başkasından değildir, var olan her şeyin varlık sebebi de O'dur. Bütün varlıklar O'ndandır. Bu yönleriyle yüce ve aşkın bir özelliğe sahiptir. Allah'ın aşkın oluşu yarattığı varlıklarla olan bağıni kopardığı ve onlardan uzak olduğu anlamına gelmez. O yaratıklarını sürekli takip etmekte ve koruyup gözetmektedir. Dolayısıyla insan yeryüzünde bir başına ve sorumsuz değildir. Allah'ı aşkın olmakla niteleyip O'nun evrenle olan ilişkisini zayıflatan ve sırf tenzih içeren bir bakış açısı deist Tanrı anlayışına yaklaştığından tercih edilmemiştir.

5. Allah tarafından yaratılan canlılar içinde insanın özel bir konumu vardır. Kâinatta en mükemmel yaratılışa sahip olan insanın⁵ yaratılış amacına uygun bir hayat sürmesi için kendisine verilen güç ve imkânları değerlendirmesi gerekir. Bunlar arasında beş duyu, hayal etme, düşünme, akletme gibi güçleri saymak mümkündür⁶. Söz konusu özellikleri sayesinde insan tefekkür etme, öğüt alma, tasavvurda bulunma, iyi ile kötü arasında temyiz etme, ibret alma, kıyaslama, bilinenden hareketle bilinmeyene ulaşarak bir görüş oluşturma gibi işlevleri yerine getirir. Kâinat ile arasında bulunan benzerlikler sebebiyle küçük âlem olarak vasfedilen insan Cenâb-ı Hak

² Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, 478.

³ en-Nahl 16/2; el-Enbiyâ 21/25.

⁴ en-Nisâ 4/48, 116; el-Hac 22/31.

⁵ İnsanın diğer varlıklara üstün kılındığını ifade eden âyetlerden biri şöyledir: *Biz Adem oğlunu yücelttik ve onu yaratıklarımızın bir çoğundan üstün kıldık* (el-İsrâ 17/70). İnsanın buradaki üstünlüğü var oluş amacına uygun şekilde yerine getirdiği iman ve takvâsıyla kendini gösterir. Bunlardan mahrum hayat yaşayanlar "bağırta ve çağırtdan başkasını duymayarak haykıran, sağır, dilsiz ve kör oldukları için akledemeyen" kimseler olarak vasfedilmişlerdir. (el-Bakara 2/171).

⁶ İnsanın sahip olduğu güçler hakkındaki açıklamalar için bkz. Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, *ez-Zerîa ilâ mekârimi'ş-şeria*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1980, s. 21-22.

tarafından yaratılan âlemi ve kendisini tanımayı başardığı oranda Rabbini bilmeye ve O'na yaklaştırmaya imkân bulacaktır⁷. Yaratılmış olan her şey yaratıcı hakkında fikirler vermekte ve sahibine işaret etmektedir. İnsan da tabiatına yerleştirilen kodlar sayesinde kendini vücuda getiren mutlak varlığa karşı bir meyil ve arayış halini devam ettirmektedir. Bu nedenle, yaratılan şeylerde yaratıcıya götüren izleri takip etmek bir mümin için kaçınılmazdır. Ancak bu izler araştırılırken yaratılan varlık ile yaratıcı arasındaki ontolojik farklılık her zaman göz önünde bulundurulmalıdır.

6. Allah'a yaklaşmanın en birincil yolu O'nu hakkıyla tanımaktan geçer. Allah Teâlâ'yı doğru şekilde vasfetmek amacıyla O'nunla ilgili âyetleri yorumlarken bütüncül bakış açısını muhafaza etmek ve bu âyetlerin tamamından mutedil bir sonuç çıkarmak gerekir. Yaratıcı hakkında düşünen insan bilgi imkânlarına, sahip olduğu özelliklere ve algılarına göre Yüce Allah hakkında bir değerlendirme yapmaktadır. Allah fikri ve O'nunla olan yakınlığın derecesi herkeste aynı olmayıp kişiden kişiye değiştiğinden her insanın sahip olduğu donanım ve imkânlarıyla bir sonuca ulaşması kaçınılmazdır. Her bir inanma biçiminin isabet etme şansı olmadığından burada yapılan değerlendirmeler ifrat ve tefrit çizgisindeki subjektif yorumlardan uzak, mutedil bir bakış açısını yansıtmak durumundadır. Yüce Allah Ehl-i Kitaba hitaben zikrettiği bir âyetinde bu konuya dikkat çekmiş, "*Allah hakkında doğruyu (hakkı) söyleyin*"⁸ buyurarak yanlış yorumlarda bulunma noktasında insanları uyarmıştır.

Yüce Allah hakkında sûret, cihet ve mekân bağlantısı kurulamayacağı için Allah ile olan yakınlığın nasıl gerçekleşeceğinin izahına ihtiyaç vardır. Bu noktada yaratıcının varlığına ve birliğine işaret eden deliller yardımıyla O'nun hakkında sahip olunan bilginin artırılması gerekir.

1. Allah'a Yaklaşmada Bilgi Boyutu

Mârifet, görerek, yaşayarak ve tecrübe ederek bilgi elde etmek anlamına gelir ve bir varlığı, fiilleri ve eserleri yoluyla bilmeyi ifade eder. Cenâb-ı Hakk'ın bu şekilde bilinmesi, O'nu kendisini tanıttığı şekilde ve vafettiği isim ve sıfatlarıyla bilmek anlamına gelir ki Ebû Hanîfe de (ö. 150/767) Yüce Allah'ın başka bir yolla değil, ancak bu şekilde bilinebileceğini ifade etmiştir⁹. Dolayısıyla varlığı zâtı yönünden bilmek mârifetin kapsam alanı dışında tutulmuş, Cenâb-ı Hakk'ın zatının bilgisinin marifet olamayacağı

⁷ bkz. Ragıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 75.

⁸ en-Nisa 4/171.

⁹ Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *Usûlü'l-münîfe li'l-İmam Ebî Hanîfe* (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul 1416/1996, s. 103.

ifade edilmiştir¹⁰. Bir kişinin tanıyıp bilmediği kimselerle iletişim kurması mümkün olmadığı gibi, Allah'a yaklaşmak isteyen birinin de O'nu lâıyıkıyla tanıyıp hakkında yeterli bilgi sahibi olmadan ona yaklaşması mümkün değildir. O'nu hakkıyla bilmenin hangi yollarla gerçekleşeceği ve ne derece mümkün olduğu konusu araştırmanın sonucunda netlik kazanacaktır. Diğer taraftan Allah hakkında konuşurken hangi kavramları ne şekilde kullanmak gerektiği de merak konusudur. İlk dönem kelâm âlimleri bu konuya da eğilmiş, Allah hakkında konuşurken kavramları seçerek kullanmak gerektiğine dikkat çekmişlerdir. Buradan hareketle öncelikle Yüce Allah'ı tanıma noktasında kullanılması uygun olan ve olmayan kavramlara yer vermek isabetli olacaktır:

Yüce Allah hakkında konuşurken dikkat çeken sözcüklerden birisi olan "idrak etme" ifadesinin "yaratıcının varlığının idraki" şeklinde kullanılması acaba uygun mudur? Aklın bir işlevi olan idrak ifadesinin Allah hakkında kullanılması uygun değildir, zira idrak etme hacimli bir şeyi kapsayıp ihata etmeyi gerektirir. Cenâb-ı Hakk'ın bütün yönlerden kavranarak kuşatılması mümkün değildir¹¹. Aynı zamanda idrak sınırlı bir varlığı ihataya verilen isim olduğundan, bu kavramın sınırlanmaktan uzak olan yaratıcıyı vasfetmesinin mümkün olmadığı belirtilmiştir¹². Diğer taraftan Allah, zâtının ilim yoluyla ihata edilemeyeceğini beyan etmek suretiyle¹³ idrak edilemeyeceğine vurgu yapmıştır. Yukarıda zikri geçen nedenlerden dolayı idrak etme ifadesinin yaratıcıyı vasfetmede kullanılması uygun görülmemiştir.

Cenâb-ı Hakk'ın "mahiyet"¹⁴ ve keyfiyet"i hakkında bilgi elde etmek için sorulan "O nedir, nasıldır ve nerededir" şeklindeki soruların Allah hakkında sorulmasının uygun olup olmadığı meselesine gelince; Ehl-i Sünnet âlimleri, bu sorunun mahiyeti bilinen varlıklar hakkında sorulabileceğini, modeli ve benzeri bulunmaktan münezzeh olan yaratıcı hakkında sorulmasının uygun olmadığını ifade etmişlerdir. "O nedir" (mâ hüve) sorusu bir şeyin hakikatini ve aslında özünde ne olduğunu öğrenmek için sorulmaktadır¹⁵. Böyle bir

¹⁰ Fahreddin er-Râzî, *Meâlimü Usûliddîn*, Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Lübnânî, 1992, s. 57; Râğıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 141.

¹¹ Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitabü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçî), Ankara 2003, s. 126-127 ; *Te'vilâtü'l-Kur'an* (nşr. Bekir Topaloğlu, Ertuğrul Boynukalın), İstanbul 2006, V, 166-167; Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî, *el-Lüma* (trc. Hasan Kâmil Yılmaz), İstanbul 1996, s. 34.

¹² Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI, 52.

¹³ Taha 20/110.

¹⁴ Mahiyet kavramı zat, hakikat ve ayn kelimeleriyle ifade edilmektedir. (Metin Yurdağır, *Allah'ın Sıfatları, Esmâü'l-hüsnâ*, İstanbul 1984, s. 148).

¹⁵ İslam düşüncesinde Allah'ın mâhiyetinin olup olmadığı konusu mezhepler arasında tartışılmıştır. Bunlar arasında Cenâb-ı Hakk'ın mahiyetinin olmadığını düşünenler azınlıkta kalmış, Ehl-i Sünnetin çoğunluğu Allah'ın mahiyetinin bulunduğu görüşünü isabetli bulmuştur

sorunun zâtı itibarıyla tanınması mümkün olmayan yaratıcı hakkında sorulması isabetli görülmemiştir. Bu soruya cevap oluşturması açısından İhlâs Sûresi güzel bir örnektir ki bu sûrede Allah'ın ne olduğunun değil, daha çok ne olmadığına bilgisi verilmektedir: "De ki o Allah birdir, O sameddir, doğurmamış ve doğrulmamıştır. Hiçbir şey O'na denk değildir"¹⁶. Müşriklerin Allah hakkında sordukları sorular üzerine nazil olan bu sûrede Allah sahip olduğu yüce sıfatlarla, nitelendirilmemesi gereken vasıfları açıklamıştır. Böylece zâtının insanların düşünebileceği bir şeye benzemediğini, insan aklının O'nu kavramaktan aciz olduğunu beyan etmiştir. Allah'ın yaratıklardan hiçbir şeye benzememesi anlamına gelen "muhalefetün li'l-havâdis" ile zâtının hakikatinin duyularla idrak edilemeyeceği anlamına gelen "bâtın" sıfatlarını da bu çerçevede düşünmek mümkündür. Allah'ın zâtının mahiyetinin bilinmeye müsait olmayışı, varlığının gizli olduğu anlamına gelmez. O'nun varlığı sayısız delillerle yeterince açıktır¹⁷. Buradaki bilinemezlik Allah'ın yeterince "zâhir" olmamasından değil, insanların O'nu bilme noktasındaki algı zayıflıklarından kaynaklanır. Ayrıca Firavun, Hz. Musa'ya "Âlemlerin Rabbi nedir?" diye sorduğu zaman Hz. Musa, O'nun mahiyetinden bahsetmek yerine, yüce sıfatlarıyla cevap vermiştir¹⁸. Böylece Allah, zâtının mahiyetinin bilinmeyeceğine işarette bulunmuştur¹⁹. Yaratıcıyı tanıttığı mahiyette Kur'an'da yer alan diğer âyetlere bakıldığında da bunların yaratıcının zâtı ile ilgili değil, ancak "O işitendir, görendir, mahlukatı yaratan ve her şeyi yerli yerine koyandır" şeklinde isim, sıfat ve fiilleriyle ilgili olduğunu, dolayısıyla da amaca ulaştırmayacağını ifade etmek gerekir²⁰. Benzer araştırmaya yönelik olarak sorulan ve hakkında bilgi edinmek istenen varlığı başka nesnelere kıyaslamayı gerektiren "nasıl" sorusunun da emsali bulunmaktan münezzeh olan Yüce Allah hakkında sorulması uygun görülmemiştir. "O nerededir" sorusu ise bir mekâna işaret etmektedir. Yaratıcı için başka nesnelere ilişki kurularak oluşturulan bir konum ve yer belirlemeye müsait bir mesafe söz konusu olmadığından²¹ O'nun hakkında böyle bir sorunun sorulması da isabetli bulunmamıştır.

(bkz. Mevlüt Özler, "Allah'ın Zâtının Mahiyeti ve Aklen İdraki Meselesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 1997, sy. 13, s. 91-106, s. 93).

¹⁶ el-İhlâs 112/1-4.

¹⁷ el-Hadîd 57/3.

¹⁸ bkz. eş-Şuara 26/ 23-28.

¹⁹ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Mevlüt Özler, "Allah'ın Zâtının Mahiyeti ve Aklen İdraki Meselesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 1997, S. 13, s. 91-106.

²⁰ Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 166-167; Neseî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl, *Tebîrâtü'l-edille* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 2004, I, 212.

²¹ Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 167. Beyâzîzâde'nin aktardığına göre Ebû Hanîfe bu bilgiyi destekler mahiyette Yüce Allah'ın insanlara olan yakınlığının mesafenin kısalığı türünden olmadığını ifade etmiştir (Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *Usûlü'l-münîfe li'l-İmam Ebî Hanîfe* (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul

Yarattıklarına benzemeyen ve muhalefetün li'l-havâdis sıfatıyla muttasıf olan Yüce Allah diğer varlıklarda bulunan cisimlik, cevherlik, arazlık, parçalardan bir araya gelmek, yemek, içmek, oturmak, uyumak, kederli ve sevinçli olmak gibi sıfatlardan da uzaktır. Bu nedenle yaratıcı hakkında insanlarla benzeşmeyi çağrıştıran cevher ve cisim gibi kavramların kullanılması da isabetli görülmemiştir²².

Gündelik yaşamda kullanılan çeşitli bilgi vasıtalarının Cenâb-ı Hakk'ı tanımak için kullanılıp kullanılmayacağı konusuna gelince, bu alanı her bir bilgi kaynağına işaretlerle izah etmekte fayda vardır.

1.1. Duyular

Genel bir ilke olarak Cenâb-ı Hakk'ın duyularla bilinmesinin imkânından bahsetmek mümkün olmasa da İslam düşüncesinde bunu çağrıştıracak çeşitli kavramlar vardır. Konuyu bu kavramlar üzerinden değerlendirmek isabetli olacaktır:

1.1.1. Allah'ın Görülmesi

Kelâm ilminde zikri geçen "ru'yetullah" bahsi, Ahiret hayatında Allah'ın görülüp görülmeyeceği meselelerini konu edinen bir başlıktır. Ehl-i Sünnet âlimlerine göre dünyada Allah'ın görülebilme imkânı muhal kabul edilmiştir. Buna göre Hz. Musa'nın "*Rabbim bana kendini göster seni göreyim*" şeklindeki isteği "*Sen beni asla göremezsin*"²³ cevabıyla geri çevrilmiş, "*Gözler onu idrak edemez, O gözleri görür*"²⁴ buyruğu dünyada iken Cenâb-ı Hakk'ın görülmesinin imkânsızlığını belgelemiştir. Zira bir şeyi görmek yön, cihet ve şekilden bağımsız olarak görme kapasitesine sahip olamayan insanlar için görülen şeyde bu özelliklerin bulunmasını ve onun künhüne vakıf olmayı gerektirir. Tahayyül ve tasavvurdan uzak olan Cenâb-ı Hak için bunların

1416/1996, s. 55). Kul ile Allah arasındaki münasebeti ifade ederken zaman zaman mesafe kavramı kullanılmaktadır. Ancak bu mesafenin hiç bir zaman iki varlık arasındaki "fiziksel bir uzaklık veya yakınlık" olarak düşünülmemesi gerekir.

²² Matürîdî, *Tevhîd*, s. 62-63; Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekir, *el-Bidaye fî usûlü'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 1995, s. 23.

²³ el-A'râf 7/143.

²⁴ el-En'am 6/103. İdrak kelimesinin gözle (basar) birlikte zikredildiği yerlerde "görme" mânasına geldiği ve dolayısıyla "Gözler onu idrak edemez" âyetinin "Gözler onu göremez" şeklinde anlaşılması gerektiği çeşitli tefsirlerde ifade edilmiştir. (bkz. Tabersî, Ebû Ali Fadl b. Hasan b. Fadl, *Mecmeu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*, Beyrut-Lübnan 1418/1997, IV, 100; Fahreddin er-Razî, *Mefâtühü'l-Gayb*, Beyrut-Lübnan, 1426/2005, V, 108-109.

düşünülmesi imkânsız telakki edilmiştir²⁵. Dünya hayatı Allah'ı görmenin önünde bir perde sayılmıştır.

Bu açık delillere rağmen Müşebbihe içinde Allah'ın dünyada görülebileceğine inanan ashâb-ı bâtın ve vesâvis isimli grupların bulunduğu bilinmektedir²⁶. Allah'a yakınlık, O'nunla beraber olma, O'nu her an yanında hissetme hali fiziksel boyuta taşındığında buna benzer yanlış yaklaşımlar ortaya çıkmaktadır. Allah ile kul arasındaki yakınlığın mahiyeti hakkında Ebû Hanîfe "İtaatkâr olan kul keyfiyetsiz şekilde Allah'a yakındır"²⁷ diyerek yakınlık ifadesinin zihinlerde oluşturabileceği bir mesafe algısının bertaraf edilmesi gerektiğinin altını çizmiştir.

Ahirette Cenâb-ı Hakk'ı görmeye dayalı bir idrakin (ru'yetullah) mümkün olacağı konusunda alimler arasında ihtilaf olmakla birlikte, buna işaret eden âyetlerden hareketle²⁸ Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğu Allah hakkında elde edilen marifetin kemâle ermesiyle birlikte Allah'ın Ahirette tasavvur ve şekilden bağımsız şekilde görüleceği yönünde görüş beyan etmiştir²⁹.

1.1.2. Likâ (اللقاء)

Kur'an'da Allah ile olan yakınlığı ifade etmek üzere kullanılan kavramlar arasında likâ (kavuşma) ifadesini de zikretmek gerekir. "Allah ile karşılaşma, buluşma veya kavuşma" anlamlarına gelen "likâ" ifadesinin geçtiği çeşitli âyetlerde³⁰ bu kavram ile neyin kastedildiği hususu tartışma konusu olmuştur. Öncelikle kavuşmayı ifade eden lika sözcüğünün âyetlerde bu dünya ile değil Ahiret hayatıyla irtibatlı konular arasında zikredildiği hatırlanmalıdır³¹. Yüce Allah her türlü düşünce ve tasavvurun fevkinde olduğundan insan kendisini ne kadar geliştirse geliştirsün, yüce Allah'ı zâtı yönünden bütünüyle anlayıp kavramaktan ve O'na kavuşmaktan âcizdir.

²⁵ Fahreddin er-Râzî, *Meâlimü Usûlüddîn*, s. 53-57.

²⁶ İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Telbîsü İblîs*, Kahire 1347/1928, s. 226-227.

²⁷ Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *Usûlü'l-münîfe*, s. 55.

²⁸ el-Bakara 2/46; el-Ahzab 33/44; el-Kiyâme 75/22-23;

²⁹ Beyâzîzâde, Ahmed Efendi, *Usûlü'l-münîfe* (nşr. İlyas Çelebi), s. 53-54. Beyâzîzâde bu bilgiyi Ebû Hanîfe'den naklen aktarmıştır. Ayrıca bkz. Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *Meâricü'l-kuds fi medârici ma'rifeti'n-nefs*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-ilmîyye, 1988, s. 158.

³⁰ *Sabır ve namaz ile Allah'tan yardım isteyen Allah'a saygıdan kalbi ürperen (haşyet) kesinlikle Rablerine kavuşacaklarını (mülâkî) ve O'na döneceklerini (rücû') düşünen kimselerdir* (el-Bakara 2/45-46); *...Allah'tan sakınm, biliniz ki siz O'na kavuşacaksınız (likâ).. (Yâ Muhammed) Müminleri müjdele* (el-Bakara 2/223); *...Artık her kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa iyi iş yapсын ve Rabbine ibadette hiçbir şeyi ortak koşmasın* (el-Kehf 18/110); *Kendilerine kavuştukları gün Allah'ın onlara iltifatı "selâm"dır* (el-Ahzab 33/44).

³¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 144.

Cenâb-ı Hakk'ı bütünüyle kuşatıcı bir kavrayışın imkânsızlığı insanları O'na kavuşma arayışından vazgeçirmemiştir. Şairlerin ve yazarların dilinde bu arayış ve özlemin işaretleri hiçbir zaman eksik olmaz. Rabbiyle kavuşmayı isteyen kimselerin ne yapması gerektiğini açıklayan âyete göre, bunu isteyen kişi iyi işler yapmalı ve Rabbine ibadette hiçbir şeyi ortak koşmamalıdır³². Bu açıklamaların ışığında lika kavramının dünya hayatına taalluk eden yönünü, yukarıdaki âyetin mealine de uygun olacak şekilde Gazzâlî'nin şu cümlelerinde izah ettiği biçimde anlamakta fayda vardır: "*Allah'a ulaşmanın mânası kulun zâtının Allah'ın zatıyla birleşmesi değildir. O böyle bir durumdan münezzehtir. Bunun mânası kendi nefsinin esiri olmaktan kurtulup her şeyi ile Cenâb-ı Hakk'a yönelmesidir. Bütün varlığını Yüce Allah'a yöneltmesi, O'nu düşünmesi, ibadetlere ve güzel ahlaka bezenmesidir*"³³.

1.1.3. Maiyyet (Beraberlik) (المعية)

Allah'ın bazı vasıfları haiz olan kullarıyla beraber olduğunu ifade eden çeşitli âyetler vardır³⁴. Cenâb-ı Hakk'ın kendileriyle beraber olduğunu ifade ettiği gruplar arasında sabredenler, muttakiler, iyiler gibi ilahî emirlere bağlılıkta titizlik gösteren sınıfların varlığı dikkat çekmektedir. Allah'ın kullarıyla olan beraberliği onları görmesi, onlara yardım etmesi, düşmanlarına karşı koruması, amellerine şahitlik etmesi, kısaca onlara destekçi ve dost olması anlamlarına gelecek şekilde yorumlanmıştır³⁵. Yoksa bu beraberlik, fiziksel mânada kulların arasında bulunmak gibi bir anlam taşımaz.

1.1.4. Kurb (القرب)

Yakın olma anlamına gelen "kurb" ifadesi hakikat mânasıyla düşünüldüğünde mekânsal yakınlığı çağrıştırır ve bu mânada yaratıcıya nispeti uygun görülmez. Söz konusu yakınlık Rab açısından düşünüldüğünde kullarına yardım etmek, onlara rahmet ve ihsanda bulunmak, muvaffak kılmak ve irşad etmek mânalarında anlaşılmış ve bu mânada yaratıcıya nispeti uygun bulunmuştur³⁶.

³² el-Kehf 18/110.

³³ Gazzâlî, *Hak Yolunun Esasları* (trc. Dilaver Selvi), İstanbul 2004, s. 56-57.

³⁴ *Allah sabredenlerle beraberdir* (el-Bakara 2/249); *Nerede olursanız O sizinle beraberdir* (el-Hadîd, 57/4); *Üzülme, şüphesiz Allah bizimledir* (et-Tevbe 9/40); *Muhakkak Allah muttakiler ve iyilerle beraberdir* (en-Nahl 16/128); *Sabret, Allah sabredenlerle beraberdir* (el-Enfâl 8/46); *Korkmayın, çünkü ben sizinle beraberim. İşitir ve görürüm* (Tâhâ 20/46).

³⁵ Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîrü't-Taberî; Câmiu'l-beyân fi tefsîri'l-Kurân* (nşr. Muhammed Ali Beyzûn), Beyrut Lübnan, 1426/2005, II, 238.

³⁶ *Tevhid*, s. 167.

Allah insanlara şah damarından daha yakın olduğunu ifade etmektedir³⁷. İnsana bu ölçüde yakın olan yaratıcı³⁸ diğer taraftan insan idrakine ve kavrayışına uzaktır. Bu âyette geçen "yakınlık" ifadesi kulların Allah'a olan mesafesini değil, Allah'ın kullarına olan mesafesini ifade eder. O'nun kullarına yakınlığı yüceliğine ve aşkın oluşuna mani değildir. O'nun azamet sahibi olması, büyüklüğü ve her şeyi kuşatan bir varlık olması, yücelik özelliklerini kendisinde barındırdığının delillerini oluşturmaktadır. Bu yakınlık ifadesiyle insanların hallerinden hiçbir şeyin Allah'a gizli kalmadığı ve O'nun her şeyden haberdar olduğu vurgusunun kastedildiği yorumu³⁹ isabetlidir. Âyette geçen yakınlığın "ilim, otorite ve kuvvet" mânalarına gelecek şekilde tefsir edilmesi de⁴⁰ bu izahı desteklemektedir.

Kulları arasında da Allah'ın kendisine yakın kıldığı kimseler vardır. Buradaki yakınlık ise konum, kıymet ve faziletten kaynaklı olup⁴¹ peygamberler bu grup içinde en önde yer alırlar. Onların Allah hakkındaki bilgi dereceleri ve değerlendirmeleri ile sıradan insanlarınki aynı değildir. Kur'an'da Hz. Peygamber⁴² ve Hz. Musa hakkında bu yakınlığın boyutları bizzat ifade edilmekte⁴³, Hz. İdris'in üstün bir makama yüceltildiği belirtilmektedir⁴⁴.

Peygamberlerin Allah'a olan yakınlık derecesi ile ilgili yapılan yorumlardaki aşırılık farklı boyutlarda yanlış değerlendirmelerin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Kul ile Rabbi arasında olan yakınlığı Hristiyanlar Allah'a oğul nispet etme noktasına taşımışlar, Mesih'in derece itibarıyla Allah'a çok yakın olduğunu izah edebilmek için "Mesih Allah'ın oğludur" sözünü sarfetmişlerdir⁴⁵.

³⁷ Kâf 50/16.

³⁸ Kaf 50/16.

³⁹ Zamaşerî, *el-Keşşâf*, IV, s. 374; Âlûsî, Ebu'l-Fazl Şihabüddin es-Seyyid Mahmud (tsh. Muhammed Hüzeyin el-ARab), Beyrut-Lübnan, 1417/1997, XIV, 268.

⁴⁰ Matürîdî, *Te'vilât*, IX, s. 178; Zamaşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf* (nşr. Muhammed Abdüsselâm Şahin), Lübnan 2009, IV, s. 374.

⁴¹ Matürîdî Hz. Musa'nın Allah'a olan yakınlığını ifade eden âyetteki (Meryem 19/52) yakınlık ile kasdolunan mânayı bu şekilde değerlendirmiştir (Mâtürîdî, *Te'vilât*, IX, 146).

⁴² Meryem 19/57.

⁴³ *Sonra Muhammed'e yaklaştı. Derken daha da yaklaştı. İki yay arası kadar, hatta daha da yakın oldu. Bunun üzerine Allah kuluna vahyini bildirdi* (en-Necm 53/8-10).

⁴⁴ *...O'nu fısıldaşan kimse kadar kendimize yaklaştırdık* (Meryem 19/52).

⁴⁵ Meryem 19/57.

⁴⁶ Hristiyanlar arasında İsa'yı Allah'ın benzeri olarak görenler yanında onu Allah'la birlikte bir ilah olarak kabul edenler de olmuştur (Açıklamalar için bkz. Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahî Yönü* (trc. Sabri Hizmetli), Ankara 1992, s. 89-91).

1.1.5. Mî'rac ve "Kâbe Kavseyn"

Övülecek bir makamın (makam-ı mahmûd) sahibi olan Hz. Peygamber'in⁴⁶ Allah'a yaklaşmasına vesîle olan manevî yolculuğu mi'rac terimiyle anlatılır. Bu hadiseye göre bir gece Hz. Peygamber Cebrail eşliğinde Mekke'deki Mescid-i Haram'dan Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'ya götürülmüş (isrâ), oradan da yüce bir mâkama yükseltilmiştir. Bu seyahatin Mescid-i Hâram'dan Mescid-i Aksâ'ya kadar olan birinci kısmı İsrâ Sûresinin ilk âyetinde (17/1), mi'rac ise Necm Sûresi'nde (53/1-18) konu edilmiş, ayrıca birçok hadis rivayetiyle sabit olmuştur⁴⁷. Hz. Peygamber'in mi'racda ulaştığı bu derece bir insanın ulaşabileceği üstün bir mertebeyi göstermektedir. Peygamberimiz bu yolculuk esnasında bizzat ilahî huzura çıkma şerefine nail olduğuna şahitlik etmiştir. "*Derken araları iki yay aralığı kadar (kâbe kavseyn) kısaldı veya daha da az...*"⁴⁸. Hz. Peygamber'in mi'racda Allah'ı görüp görmediği meselesi de bu âyetteki kâbe kavseyn ifadesine dayandırılmaktadır. Necm sûresinde söz konusu edilen yaklaşmanın Hz. Peygamberle Allah mı, yoksa onunla Cebrail arasında mı meydana geldiği konusunda var olan ihtilaf⁴⁹ Hz. Peygamber'in bu hadise ile gıpta edilecek yüce bir şerefe ulaştığı gerçeğini değiştirmez. Bunun nerede ve ne şekilde cereyan ettiği hususu muhtevastından daha önemli değıldir. Muhammed Hamidullah'ın (1908-2002) ifadesiyle mi'rac ve benzeri hadiseler "*yaratan Allah ile yaratılan varlıkların en mükemmeli olan insanın buluşup karşılaşması halinin en zirve noktasını tavsif etmektedir*"⁵⁰. Böylesine üstün bir seviyede bile Hz. Peygamber ile Allah arasında bir mesafenin olduğu âyette "iki yay arası" ifadesiyle beyân edilmiştir. Buradaki yükselişin, O'nunla bir olma veya kaynaşma mânalarını çağrıştıracak şekilde anlaşılamayacağını delilini oluşturur bu ifade. İslâm dini insanın Allah'a yükselebileceğini ve fakat insan olarak kalmaya devam edeceğini öngörmektedir.

1.2. Akıl ve Kalp

Taşdığı karakter sebebiyle Allah'ın duyularla bilinmesi mümkün değildir. Ancak bu açıklama duyuların Allah'ı tanımada hiçbir rolü olmadığı anlamına gelmez. Allah tarafından insanda yaratılan ve bilgi elde etmeye

⁴⁶ el-İsrâ 17/79.

⁴⁷ Bu hadisenin hicretten bir yıl önce Recep ayının 27. gecesini gerçekleştirdiği kabul edilmektedir. Mî'racın bedeneni mi yoksa ruhen mi gerçekleştiği, rüyada mı yoksa uyanıkken mi vuku bulduğu konusundaki farklı yorumlar için bkz. Salih Sabri Yavuz, "Mî'rac", *DİA*, XXX, 132-135.

⁴⁸ en-Necm 53/9.

⁴⁹ İhtilaflar için bkz. Salih Sabri Yavuz, a.g.md., 134.

⁵⁰ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi* (trc. Salih Tuğ), İrfan Yayıncılık, İstanbul 1993/1414, C.I, s.129.

yarayan tüm uzuvların Allah'ı bilmeye yardımcı olduğunu ifade etmek gerekir. Zira Allah insanı kendisini tanıyacak özelliklerde yaratmıştır. İnsan için dünyada en büyük gaye yaratıcısını tanımak ve O'na kulluk yapmak olduğuna göre insan potansiyeli kendisini bu sonuca götürecek bir programlanmaya sahiptir. Rabbini tanıma noktasında ulaşabileceği en son sınır her ne ise, ona ulaşma sürecinde kendisine verilen imkânların tamamından istifade ettiği taktirde daha güzel neticeler elde edecektir. Bu imkânlardan bir kısmı malzeme sağlamakta, bir kısmı aracılıkta bulunmakta, bir kısmı da daha etkin roller üstlenmektedir. Allah'ı tanıma işlevini yerine getirmede aklın önemli bir rolü vardır. Bu noktada duyular da akla malzeme temin etmektedir⁵¹. Dolayısıyla Allah'ın bilgisine ulaşma sürecinde duyular yoluyla elde edilen verilerin akıl yoluyla işlenmesi söz konusudur. Bu yolla elde edilen sonuçlar kişiden kişiye farklılıklar arz eder. Bu da Allah'ı bilip tanıma noktasında insanlar arasında farklılık olduğuna delâlet etmektedir. Kâinata bulunan sistem, Allah'a işaret eden her türlü iz ancak duyular yardımıyla kavranmaktadır⁵².

Kur'an'ı Kerîm yaratıcının tanınması için aklın kullanılmasını, duyulur âlem aracılığıyla gaybı anlamayı, üzerinde düşünüp akıl yürütmeyi emretmiştir⁵³. Allah'ın bilinmesinde kâinata mevcut hikmetlerin tanınmasının rolü büyüktür. Bu süreçte akla dayalı istidlal yolunun önemli katkıları vardır⁵⁴. Zira teslimiyet akıl olmadan gerçekleşmez. İslam alimleri de Allah'ın tanınmasında istidlal yönteminin zarurî olduğunda ittifak etmişler, marifetullahın ancak istidlal ile kemâle ereceğini söylemişlerdir⁵⁵.

Allah'ın sınırsız hakikatinin sınırlı olan insan aklıyla tamamen idraki elbette mümkün değildir. Dolayısıyla akıl yaratıcıyı her yönden idrak etme güç ve yetkisine sahip olamaz. Aklın buradaki işlevi Cenâb-ı Hakk'ın varlığının delillerinden hareketle varlığına ikna olmasıdır.

Mârifetullah konusunda akıl ve duyularla elde edilen bilgiler yanında şahsî tecrübelerin de önemi olduğu inkâr edilemez. Şahsî tecrübe yolu genelde keşif olarak isimlendirilir ve bunun makamının da kalp olduğu bilinmektedir. Kalp aynı zamanda imana da mahal teşkil eder. Marifetullah noktasında da kalbin aracılık yaptığı derûnî tefekkürün katkısını yok saymak mümkün değildir. Ancak bu tecrübenin şahıs özelinde gerçekleşmesi, genellenerek herkese şamil kılınmasını zorlaştırmaktadır.

⁵¹ Açıklamalar için bkz. Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı: İsbât-ı Vâcib*, Ankara 1998, s.130.

⁵² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.47.

⁵³ el-Bakara 2/164; Fussilet 41/53-54; el-Ğaşiye 88/17-20.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 16-17.

⁵⁵ Cürçânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-mevâkıf*, İstanbul 1321, I, 156; Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 133.

1.3. Nakil

Allah Teâlâ'yı varlığına delâlet eden âyet ve hadislerden bağımsız olarak bilip tanımak mümkün değildir. Bizim yaratıcı hakkındaki bilgimiz O'nun bize bildirdiklerinden ve bildirdiklerini özümseyip anlamaktan ibarettir. Allah'ı bilip tanıma noktasında kalbin itminana ermesi için gerekli olan güvenilir bilgi ancak vahiy kanalıyla elde edilir. Çünkü zâtı hakkında en doğru bilgiyi yine sadece Allah verir.

Bütün bu bilgiler ışığında değerlendirildiğinde mârifetullah konusunda insanların ulaşabileceği bilgi basamaklarını derece derece şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Kişinin kendisini var eden ve hayatının devamına imkân sağlayan bir yaratıcısının olduğunu bilmek⁵⁶.

2. Allah'ın birliğini, sıfatlarını, O'nun hakkında isbat ve nefyedilmesi gereken hususları bilmek. Peygamberler kavimlerini bu bilgiye davet ederek özendirmişlerdir. Mükteseb bilgi olarak isimlendirilen bu bilgiye ulaşma noktasında insanlar derece derecedirler⁵⁷.

İnsan ile Allah arasındaki iletişimin en yüksek derecesi, en güvenilir ve en yanılmaz olanı vahiydir. Bilginin zirve noktası olan vahye ulaşan bir peygamber Yüce Allah'ın yeri, göğü ve içindekileri yaratma gâyesinin idraki içindedir. *"Onlar göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler ve şöyle derler: Rabbimiz sen bunu boşuna yaratmadın. Seni tesbih ve tenzih ederiz. Bizi cehennem ateşinden koru"*⁵⁸.

Vahiy Allah'ın peygamberleriyle arasında olan bir bilgi kanalıdır. Bu yolla Cenâb-ı Hak, elçilerinden tüm insanlara açılan bir iletişim başlatır. İnsanlarla doğrudan temasın fevkinde olan Yüce yaratıcının kulları arasından seçtiği ve diğerlerine üstün kıldığı peygamberlerine bilgileri ulaştırırken dahi melekleri aracı kılması, diğer kullarından hiç birine nasip olmayan bu en yakın bilgi yolunun da sınırlı olduğunu, Allah'ın her türlü temas imkânının çok ötesinde bulunduğunu göstermektedir.

⁵⁶ Ragıb el-İsfahânî, *ez-Zer'â ilâ mekârimi'* ş-şeria, s. 116-117.

⁵⁷ İsfahânî, *a.g.e.*, s. 155-156. Buradaki taksime benzer şekilde insanların idrak seviyelerini üç gruba ayıran Fahreddin Razi, bunun en alt derecesinin bir şeyi eserleri aracılığıyla bilmek olduğunu, orta derecesinin bir şeyi zatî özellikleriyle bilmeyi ifade ettiğini, yetkin kavrayış olan en üst derecesinin ise gözle görüp bizzat müşahede etmeyi ifade ettiğini söylemiştir. Alimlerin Allah'ın birinci derece şekliyle bilinmesinin mümkün olduğunda hemfikir olduğunu, ikinci derecede bilinmesi noktasında ihtilaf bulunduğunu, üçüncü derece ile yaratıcının bilinmesi konusunun dünya sınırları dahilinde söz konusu edilemeyeceğini, böyle bir kavrayışın ancak Ahirette mümkün olabileceğini ifade etmiştir (Fahreddin Râzî, *İslam İnançının Ana Konuları: Meâlimü Usûlüddîn* (Fahreddin Râzî, *Meâlimü Usûlüddîn*, s. 65).

⁵⁸ Âl-i İmrân 3/191.

Yukarıda zikredilen bilgi yollarından hangisi kullanılırsa kullanılsın ulûhiyet alanı düşüncenin yetişmediği, akılların kuşatamadığı, zihinlerin algılamakta zorlandığı, duyu vasıtalarının erişemediği bir alandır. İnsanlar içinde yaratıcıyı en iyi bilenler O'nu idrak ve keşiften âciz olduklarını itiraf etmek durumunda kalmışlardır. "O'nu hakkıyla taktir edemediler"⁵⁹ âyeti de bu tespitleri doğrulamaktadır.

Dünya hayatında insanın Rabbine dönük bilgisinin zirvesi, bütün varlık türlerinin akıl ve duyuyu bilinen yönlerini bilmek, Yüce Allah'ın bunlar üzerindeki sanatının eserlerini öğrenmek, tamamının muhdes olduğunu ve onları ihdas edenin kendileri veya misalleri olmadığını görmektir. Kâinata varlıkların kalıcı olmadıklarını ve yok olup gideceklerini bilmektir⁶⁰. Bu bakış açısı bilinebilir değil, anlaşılabilir olan bilgiye işaret etmektedir. Allah hakkında anlaşılabilir olan vahyin yol göstermesiyle bilinen ve iman etmemizi gerektiren konuları kapsar⁶¹.

Bu yüzden Allah'ı ispat demek, O'nun âyetleri ve yaratıkları vasıtasıyla varlığını, birliğini, üstün kudret sahibi ve kâinatın tek hâkimi olduğunu tasdik etmek anlamına gelir. Allah'ın mârifeti O'nun künhüne vâkıf olmayı değil, yarattığı şeyleri inceden inceye tetkik ederek onların mükemmelliğini görmeyi, Yüce Allah'a en güzel şekilde itaatte bulunarak isyandan sakınmayı gerektirir. Mutlak gaybın alanına giren zâtın bilgisi insan akıl sınırlarını aştığından, bunlara yorumsuz şekilde nasılsa öylece inanmak gerekir ve bu alanı bilme noktasında insanlarda sorumluluk yoktur⁶².

Âyetlerde insanlar bazı konularda düşünmeye ve bilgi edinmeye teşvik edildikleri halde, özellikle ulûhiyetin mahiyeti ile ilgili konularda insanlardan bu yönde bir talepte bulunulmamıştır. Deney ve gözlem konusu olmayan gayb sahası insan akli tarafından bilinmesi mümkün olmayan, en fazla anlaşılabilen bir alan olarak vafedilmiştir⁶³. Mutlak gayba böyle bir teslimiyetin gerçekleşmesi için gaybın bilinen yönleri açılmalı ve içselleştirilmelidir.

⁵⁹ el-En'am 6/91. "O'nu hakkıyla bilip, vafedemediler" anlamlarına gelecek şekilde yorumlanan bu âyet her ne kadar inkârcılar hakkında nazil olmuş olsa da (bkz. Fahreddin Râzî, *Mefatühü'l-gayb*, V. 63), genel mânada Allah'ın bilinmesinin imkânsızlığına işaret etmektedir.

⁶⁰ İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 156.

⁶¹ "Gayb bilinmez, gayba ancak inanılır" sözü bu mânaya işaret için kullanılmıştır. (bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, Ankara 1968, s. 446).

⁶² Eşarî, Gazzalî ve Razî (ö. 606/1209) gibi kelamcılar mutlak gaybın bilinemeyeceğini savunmuşlardır. (bkz. Alparslan Açıkgöç, "İslam'da Bilgi Nazariyesi", *İslama Giriş: Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, (ed. Bünyamin Erul), Ankara 2007, s. 29.

⁶³ Açıkgöç, "İslam'da Bilgi Nazariyesi", *İslama Giriş*, s. 25.

2. Allah'a Yaklaşmada Duygu Boyutu (Muhabbetullah) ve Sınırları

Muhabbetullahın ne mânaya geldiği hususunda İslam âlimleri arasında farklı fikirler vardır. Bunlardan birinde, "Kalpten diğer varlıklarla ilgili tüm sevgi ve ilgilerin yok olması ve iç âlemin huzur ile Allah'a yönelmesi" şeklinde tanımlanır⁶⁴. Allah sevgisinin kalpte hâkim olması için, o kalbin Allah'ı hatırlamaya engel olan sevgi ve duygulardan arındırılması lazımdır. Ancak dünya hayatında yaşayan bir kişi için buraya ait bütün sevgi ve ilgilerin tamamen yok edilmesi kişiyi dünyadan bütünüyle soyutlar ve dünya ile olan irtibatını tamamen koparmasına sebep olur. Bu nedenle muhabbetullah ifadesinin "Allah sevgisinin tüm sevgilere üstün olması" veya "Kalbin Allah sevgisiyle dolup taşması" şeklindeki tanımı diğer sevgileri bütünüyle dışlamadığından daha isabetlidir⁶⁵.

Sevginin kaynağı Allah'tır, kulda sevebilme duygusunu yaratan da O'dur. Bu nedenle kul ile Allah arasındaki sevgi önce Allah'a izafe edilmiştir⁶⁶. Allah'ın kullarına olan muhabbeti onları özel bir yolla nimetlendirme iradesidir ki bu irade aynı zamanda kulun çeşitli rızıklara ve sevaba ulaşmasında aracılık etmektedir⁶⁷.

Nasıl ki beşerî sevgi ile Allah sevgisi birbirinden farklı anlamlar içeriyorsa, yani kişinin anne-babasını ve çocuğunu sevmesiyle Allah'ı sevmesi arasında farklılık varsa; kulun Rabbini sevmesinde geçen "sevgi" kavramıyla Allah'ın kuluna olan sevgisinde geçen "sevgi" kavramının içeriği de birbirinden farklıdır. Her iki sevgi türü için de bir arzu ve temayülden bahsetmek mümkün değildir. Kulun sevgisi Rabbine itaatle, O'nun emrini her şeyin üstünde tutmakla gerçekleşir.⁶⁸

Kur'an'da Allah'ın sevgisine mazhar olan gruplar içinde tövbe edenler⁶⁹, ihsan sahipleri⁷⁰, adiller⁷¹, sabredenler⁷², muttakiler⁷³ gibi gruplar

⁶⁴ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmiddîn* (trc. Mehmed A. Müftüoğlu), İstanbul 1988, C.IV, s.637, 639.

⁶⁵ *Müminlerin Allah'a karşı olan sevgileri çok daha fazladır* âyeti (el-Bakara 2/165) ile "Müminlere Allah ve Rasûlünün her şeyden daha sevgili olması gerektiği" ne işaret eden hadis (Buharî, "İman" 14; Tirmizi, "İman" 10; İbn Mâce, "Fiten" 23) kalpte Allah'tan başka sevgilere de yer ayırmak gerektiği düşüncesini desteklemektedir.

⁶⁶ "Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler" (el-Mâide 5/54).

⁶⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 292.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (nşr. Ahmet Vanlıoğlu, Bekir Topaloğlu), İstanbul 2005, I, 302; Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl* (nşr. Adil Ahmed Abdü'l-mevcûd Ali Muhammed Muavvid- Fethi Abdurrahman Ahmed el-Hicâzî), Riyad 1998/1418, II, 256.

⁶⁹ Âl-i İmrân 3/146.

⁷⁰ Âl-i İmrân 3/148.

⁷¹ el-Mâide 5/42.

⁷² Âl-i İmrân 3/146.

⁷³ et-Tevbe 9/7.

zikredilir ki bunlar müminlerin sahip olması gereken vasıfları oluşturduğundan bütün inananların Allah'ın sevgisine mazhar olduklarını söylemek mümkündür. Sevginin ve teslimiyetin zirvesi kulluktur. Bu sevgi olmadan kulun içinden gelerek Allah'a tazimde bulunması, O'nun rızasını başka her şeye tercih etmesi, nefsinin arzularını dizginleyerek Allah'a teslim olma iradesini göstermesi mümkün değildir. Kulluk Allah'ı sevmeyi, O'na boyun eğmeyi, O'nun önünde eğilmeyi, O'nu yüceltip büyütmeyi ve bunların sonucu olarak itaat ve takva davranışlarını göstermeyi gerektirir. Bu da en çok Allah'ı sevmekle, Allah sevgisinin kişinin kendisine, anne-babasına, çocuğuna ve tüm insanlara karşı olan sevgisinin önüne geçmesiyle mümkündür⁷⁴.

İnsanlar sevdikleriyle beraberdir⁷⁵ ve onlarla ünsiyet kurarlar. Bu sevgi, kulluğu devam ettirme ve ibadetleri yerine getirme, bu uğurda başa gelen çeşitli sıkıntıları olgunlukla karşılama noktasında da büyük bir güç verir. Muhabbet, seven kişiyi sevdiğine yöneltecek, O'na yaklaştıracak, her an O'nun huzurunda bulunduğu hissini canlı tutacaktır. Dolayısıyla Allah sevgisini hissetmek O'nunla yakınlığa sebep olur. İnsanın kazanabileceği en üstün şeref Allah'ın rızası ve hoşnutluğu, Allah'ı sevmek ve O'nun tarafından sevilmehtir.

Bu mânada kul ile Allah arasındaki ilişkide muhabbetin çok özel bir yeri vardır. Allah'a sevgi duyanlar, O'nun sevgisine de mazhar olurlar⁷⁶. Bu nedenle muhabbet kul ile Allah arasında karşılıklı bir sevgiye işaret etmektedir⁷⁷. Sevgide tanıma ve bilmenin de etkisi vardır. Kişinin sevgi duyduğu kimseler tanıdıklarıdır. Bu nedenle muhabbetullahın mârifetullah nisbetinde olduğu ifade edilmiştir⁷⁸. Sahip olduğu bu kıymet sebebiyle muhabbet çok ulvî ve bütün makamların kendisine ulaşmak için bir vasıta olduğu nihayet makamı olarak kabul edilmiştir.

Sevgi çok kıymetli bir erdem olmasına rağmen hiçbir sevginin ölçüsüz ve dengesiz olmadığı hatırlanmalıdır. Kulun Allah'ı sevmesini bir meyil ve ihata olarak düşünmemek gerekir. Kaynağını Allah'tan alan beşerî sevgideki aşırılık, kulun kalbinde çokça yer eden mal, idareci, başkan, lider ve evlat sevgisi gibi sevgiler gizli şirke sebep olmaktadır⁷⁹. Kul kalbini bu tür gizli şirk unsurlarından temizlediği ölçüde Allah'ın sevgisine mazhar olabilir.

⁷⁴ el-Bakara 2/165.

⁷⁵ Peygamberimiz bir hadislerinde bu sözü destekler mahiyette Allah'a kavuşmayı arzu eden kişiye Allah'ın da kavuşmak arzusunda olacağını, Allah'a kavuşmak istemeyen kişiye Allah'ın da kavuşmayı istemeyeceğini ifade etmektedir. (bkz. Buharî, "Rikâk" 21; Müslim "Zikir" 5).

⁷⁶ Allah Teâlâ rasûlüne hitaben şöyle diyor: "De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız, bana tâbi olun ki, Allah da sizi sevsin" (Al-i İmrân 3/31).

⁷⁷ Âl-i İmrân 3/31; el-Mâide 54.

⁷⁸ Gazzâlî, *Meâricü'l-kuds*, s. 159.

⁷⁹ Peygamberimiz büyük günahları sayarken şirki ilk sırada zikretmiştir. (Buharî, "Edeb", 6; Müslim "İman" 143; Ebû Davud "Vesâyâ", 10).

Müslümanın Allah'tan başka varlıklara karşı duyacağı sevgi ve saygı beşeriyet sınırlarının ötesine geçemez ve hiç bir sevgi müminin kalbinde Allah sevgisine ortak olamaz. Bu sevgideki tefritin kabul görmediğinin bir işaretidir. Aynı şekilde sevgide ifrat ifadeleri de vardır: Meselâ Allah'ı sevdiğini söyleyen kişinin göz ucuyla bile mâsivâyâ iltifat etmesi, Allah sevgisine ihanet kabul edilmiştir. Oysa Allah sevgisi, başta peygamberler olmak üzere Allah'ın sevdiklerini de sevmeyi gerektirir⁸⁰. Bu sevgilerin kaynağı da Allah'tır. Bu yönüyle bunları aynı sevgi grubu içinde değerlendirmek mümkün olabilir. Dolayısıyla sevgide ifrat ve tefrite kaçmadan mutedil ölçülerde bir muhabbetullah ifadesini şu şekilde anlamak mümkündür: Muhabbetullah başka şeyleri Allah'tan çok veya Allah'ı sever gibi sevmemek, en çok Allah'ı sevmek⁸¹, Allah dışındaki sevgileri de yine O'nun rızası için, O'nun hoşnut olacağı varlıklara has kılmaktır.

İlahî sevgideki aşırılığın bir diğer boyutu "aşk" kavramıyla ifade edilir. Bu kavram Kur'an-ı Kerîm'de kulun Allah'la veya Allah'ın kulla olan ilişki boyutunu ifade etmek üzere yer almaz. Allah sevgisini ifade etmek üzere aşk kavramının kullanılıp kullanılmayacağı hususu İslam alimleri arasında tartışmalıdır⁸². Cezbedenin kendine çekişindeki aşırılık olarak tanımlanan aşk sözcüğü "haddinden fazla olma" mânasını içerir⁸³. Haddinden fazla olmak aşırılık göstergesidir. Sevginin en şiddetli tezahürünün aşk aşamasında ortaya çıktığı ve bu noktada insanın bîkarar hale geldiği bir gerçektir. Âşık kişi mecnûn olmuş, perişan hale gelmiş, varlığı ve davranışları dağılmış, artık kendisine hükmedemez bir hal almıştır. Netice itibariyle kendisini kendisi yapan öğeler arasındaki denge yok olmuş, en sonunda da kendi benliğinden sıyrılarak sevgilisinin elbisesine bürünür hale gelmiştir. Aşkın en son noktası seven ile sevilen arasındaki ayırımın kaybolduğu ortada sadece sevgi ve aşkın kaldığı bir mertebe olarak kabul edilmiştir⁸⁴. Diğer taraftan bütün mahlukatın Allah'a olan sevgisi bir insanda toplansa o kişi ancak Allah'ı normal sevmek

⁸⁰ "De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız, bana tâbi olun ki, Allah da sizi sevsin" (Âl-i İmrân 3/31). Bu âyette muhabbetin temeli rasûlüllaha uymaya bağlanmıştır. Dolayısıyla müslümanlar Hz. Muhammed'in sünnetine uydukları nisbette muhabbetullah yolunda mesafe alırlar.

⁸¹ "İnananlar Allah'ı her şeyden daha çok severler" (el-Bakara 2/165).

⁸² Süleyman Uludağ, "Aşk", *DİA*, IV, 11-13. İslam tasavvufunda Haris el-Muhasibî (ö. 243/857) ye kadar aşk sözcüğü kullanılmamış, ilk defa Muhasibî tarafından Allah sevgisi ve korkusunu ifade etmek üzere bu kavram kullanılmıştır. Zünnûn-ü Mısırî (ö. 245/859), Bâyezid-i Bistamî (ö. 234/848) ve Cüneyd-i Bağdadî (ö. 297/909) yaratıcıya nispetle aşk sözcüğünü kullanan sufiler arasında yer almışlardır. Erol Güngör bu kavramın kullanılmasının İslam düşüncesinde aynı dönemlere denk gelen vahdet-i vücüt anlayışının ortaya çıkmasında etkili olduğu inancındadır (bkz. Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul 2004, s. 60).

⁸³ İbn Miskeveyh, "Risâle fi'l-lezzât ve'l-âlâm" (*Dirasât ve'n-nusûs fi'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-ARab* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1981, s. 1-2.

⁸⁴ İhsan Fazlıoğlu, *İşk İmiş*, İstanbul 2011, s. 45-47.

derecesine çıkabilir. Bu gerekçelerle Kuşeyri (ö. 465/1072) Allah ile kul arasında aşk kavramının kullanılmasını isabetli bulmamış ve eserlerinde kullanmamayı tercih etmiştir⁸⁵. Aşk sözüne karşı çıkanlar aşkın insanın bazı işlerini düzgün şekilde yürütmesini engellemesi ve aklını başından alması, beşerî aşkın iki cins arasında farklı birlikteliği çağrıştırmaya gibi sebepleri zikretmişlerdir. Aşk sözcüğünün bir aşırılık (ifrat) ifadesi olması ve Allah'ın beşerî anlamda sevmesi ve âşık olmasını çağrıştırmaya sebebiyle bu ifadeyi dillendiren kişilerin imanlarının zarar göreceği gerçeğini de unutmamak gerekir. Bu gerekçelere istinaden Allah ile kul arasındaki sevgiyi ifade etmek üzere aşk sözcüğünü değil, "muhabbet" kavramını tercih etmekte fayda vardır.

Yukarıda zikri geçen açıklamalar göstermiştir ki bir kişinin Allah hakkında bilgisi ne kadar fazla olursa olsun O'nu bütün yönlerden tam olarak kuşatmak mümkün değildir⁸⁶. O'nun hakkında yeterli bilgi olmadan yapılacak konuşmalar zan hükmündedir ve Yüce Allah kesin bir bilgiye dayanmadan yapılan konuşmaları uygun görmez⁸⁷. "*Allah'ın nimetleri üzerinde düşünün, fakat zatı üzerinde düşünmeyin, Çünkü siz, ulûhiyet sırlarını anlayamaz, ilâhî büyüklüğünü takdir edemez ve kavrayamazsınız*"⁸⁸ hadisi de insanların Allah'ın zâtının bilgisine ulaşmadaki acziyetlerine işaret etmektedir. Herhangi bir ilmin konusu olmayan Allah Teâlâ bir bilgi nesnesi de değildir. Allah'ın zâtı üzerinde düşünmenin yasaklanması, bu düşünme yoluyla bir neticeye ulaşmanın imkânsızlığından kaynaklanmaktadır. Düşünseniz bile, elinizdeki imkânlar artsa bile O'nu hakkıyla bilmeniz mümkün değildir, buna gücünüz ve bilgi dağarcığınız yetmez anlamına gelmektedir. Esasında, "*O'na benzer hiçbir şey yoktur*"⁸⁹ âyeti bu gerçeği açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Buradan hareketle sınırlı olan insan aklının evvel ve âhir olan, cisim, cevher ve ilinti olmayan bir varlığın zâtını bilmesi, özünü kavraması ve hakikatini idrak etmesi imkânsız kabul edilmiştir⁹⁰.

⁸⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, I, s. 321-322.

⁸⁶ O'nun bildirdiklerinin dışında insanlar O'nun ilminden hiçbir şeyi tam olarak bilemezler (el-Bakara 2/256).

⁸⁷ en-Nisâ 4/157.

⁸⁸ bkz. el-'Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafa ve Müzîlü'l-İlbâs* (nşr. Ahmed el-Kalâş), Beyrut 1405/1985, I, no: 1005, 377.

⁸⁹ eş-Şûrâ, 42/11.

⁹⁰ Hakîkî marifet Allah'ı bilmeye ulaşmanın bir yolu olmadığını bilmek şeklinde değerlendirilmiş, Cüneyd-i Bağdadî (ö. 297/909) gibi mutasavvıfların da bu gerçeği ifade ettikleri zikredilmiştir (Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul 2004, s. 107).

Sonuç

Allah tasavvuru, insan hayatını anlamlandırarak, yönlendirip şekillendiren önemli bir fonksiyona sahip olduğundan, Allah tasavvurunun sağlıklı bir yapıya kavuşturulması gerekir. Bu yorum Kur'an ve sünnetin önderliğinde akıl ile vahyin verilerini uyumlu şekilde bir araya getirmeli, tenzihî ve teşbihçi yaklaşımdan uzak olarak selbî ve subûfî sıfatların Allah'ı tanımada birlikte değerlendirildiği bir bakış açısını yansıtmalıdır.

Allah'ın lâyıkiyle bilinmesi için kuşatıcı ve zengin bir birikime ihtiyaç vardır. Bunun da yolu duyular, akıl ve vahiy gibi her birinin diğerine katkı sağladığı birçok bilgi vasıtasından istifade ile derin bir perspektif kazanmaktan ve elde edilen bilgileri aklî istidlallerle bir araya getirerek bütüncül bir yapıya kavuşturılmaktan geçer. Buna göre Allah sadece akıl yoluyla değil, nakli de içine alan tüm bilgi yollarıyla, zâtî açısından değil, isim ve sıfatları itibarıyla, sadece bilerek ve kuşatarak değil, aynı zamanda anlayarak ve severek bilinir ve tanınır. Bu, herkesi inanmaya ikna eden zorunlu bir bilgi olmayabilir. Fakat inanan kulun kalbine verdiği itmi'nan başka pozitif bilgilerin sağlayacağı güvenden çok daha tesirli ve baskındır.

İnsanda imanî bilgiyi elde etmeye yarayan her türlü vasıtanın katkısıyla oluşan bu zengin bakış açısı da dünya hayatının ve insanın düşünce alanının dışında olan yaratıcının bütün yönlerden kuşatılması için yeterli değildir. Cenâb-ı Hakk'ı tanıyıp bilmede insan ne kadar gayret gösterirse gösterebilir sınırlı idrakinin ulaşabileceği son nokta yaratıcıyı lâyıkiyle vasfetmekten uzak olacaktır. Allah hakkında insan algısını zorlayan anlatım biçimleri, aslında Yüce yaratıcının sınırsızlığını çok vecîz şekilde ifade etmektedir. O'nun isimleri arasında yer alan Evvel-Âhîr, Zâhîr-Bâtın gibi birbirine zıt mânaları işaret eden kavramlar da bu sınırsızlığın boyutlarını, yüce ve sınırsız olan yaratıcının mâhiyetinin insan tarafından bilinemez oluşunu ve her türlü dilin çok çok ötesinde olduğunu göstermektedir. Ancak bu noktada vurgulanması gereken önemli husus, yaratıcının bütünüyle kuşatılamaz oluşunun, O'na yaklaşmaya ve gereği şekilde kullukta bulunmaya mani teşkil etmemesidir. İnsanı sınırlı özellikleriyle beraber yaratan Allah, kulundan, Rabbini bilme hususunda sahip olduğu yeteneğini sonuna kadar kullanmasını ister. İnsanın, bu imkânlarını seferber ederek ulaşabileceği son nokta, aynı zamanda Cenâb-ı Hakk'ın ondan ulaşmasını istediği bir noktayı/sınırı ifade eder.

Yaratıcı hakkındaki bilgi aynı zamanda O'na yaklaşmaya vesiledir. Bu yakınlık her müminin özlediği ve elde etmek istediği bir haldir. Bütün ameller, dünyada iyi bir kul olma yolunda gösterilen bütün gayret ve çabalar, Allah'a daha çok yaklaşmak içindir. Yakınlığın kul ile Allah arasında çift taraflı bir boyutu vardır. Allah'ın kullarına olan yakınlığı, her daim görüp gözetme,

çeşitli ihsan ve ikramlarda bulunma şeklinde tezahür eder. Diğer taraftan bütün kullar Rablerine aynı ölçüde yakın değildir. Kulun Rabbine yaklaşmasında Rabbinin kendisiyle olan yakınlığını idrak etmesinin rolü büyüktür. Allah'ın kendisine olan yakınlığının farkına varan kul aynı zamanda bu bilginin gereğini yerine getirmek için hazır demektir. Kulun bunun için namaz, oruc, hac, zekât, secde, tövbe, dua... gibi geçerli vesileleri fırsat bilerek gayret içinde olması gayet tabidir. Bu yakınlığın yolu taşkınlık, aşırılık, had bilmezlikten değil, itidal ve tevazudan geçtiğinden, inanılması gereken esaslara iman etmekle başlayıp, itaatle devam eden bir seyir takip eder.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafa ve Müzîlü'l-İlbâs* (nşr. Ahmed el-Kalâş), Beyrut 1405/1985, I, 377, no: 1005.
- Açıkgenç, Alparslan, "İslam'da Bilgi Nazariyesi", *İslama Giriş: Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar* (ed. Bünyamin Erul), Ankara 2007, s. 25.
- Âlûsî, Ebu'l-Fazl Şihabüddin es-Seyyid Mahmud (tsh. Muhammed Hüzeyin el-Arab), Beyrut-Lübnan, 1417/1997, XIV.
- Beyâzîzâde Ahmed Efendi, Kemâlüddin Ahmed b. Hasan b. Sennânüddîn, *Usûlü'l-münîfe li'l-İmam Ebî Hanîfe* (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul 1416/1996.
- , *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmam* (nşr. Yusuf Abdürrezzak), İstanbul 1949.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, *Kitâbü't-Ta'rifât* (nşr. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı), Beyrut-Lübnan 1428/2007.
- , *Şerhu'l-mevâkıf*, İstanbul 1321.
- Ebû Hanife, Nu'man b. Sabit, *el-Fıkhü'l-Ekber* (Ebu'l-Munteha Şerhiyle birlikte), İstanbul 1307.
- Fahredden Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Mefâtihi'l-Gayb*, Beyrut-Lübnan, 1426/2005.
- , *Meâlimü usûli'd-din*, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübni, 1992.
- Fazlıoğlu, İhsan Işık İmiş, İstanbul 2011.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* (nşr. Muhammed Süleyman el-Eşkâr), Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risâle 1431/2010, I-II.
- , *İhyâu Ulûmiddîn* (trc. Mehmed A. Müftüoğlu), İstanbul 1988, IV.
- , *Hak Yolunun Esasları* (trc. Dilaver Selvi), İstanbul 2004.

- , *Meâricü'l-kuds fi medârici ma'rifeti'n-nefs*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Gündüz, Şinasi (ed.), *Yaşayan Dünya Dinleri*, DİB Yayınları, İstanbul, 2007.
- Güngör, Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul 2004.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam'a Giriş* (trc. Cemal Aydın), Ankara 2010.
- İbn Miskeveyh, "Risâle fi'l-lezzât ve'l-âlâm", *Dirasât ve'n-nusûs fi'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-Arab*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrut, 1981.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Telbîsü İblîs*, Kahire 1347/1928.
- , *Zâdü'l-mesîr*, Beyrut 1407/1987, I.
- Karadaş, Cafer, "Yakîn ve İtikad", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X, sy. 1, 2001, s. 113-126.
- Kâşânî, Abdürrezzak *Tasavvuf Sözlüğü* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2004.
- Kılavuz, Ahmed Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş*, İstanbul 2004.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kasım Abdülkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Kahire ts. I-II.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitabü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçî), Ankara 2003.
- , *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (nşr. Ahmet Vanlıoğlu, Bekir Topaloğlu), İstanbul 2005, I, V.
- Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahî Yönü* (trc. Sabri Hizmetli), Ankara 1992.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl, *Tebîrâtü'l-edille* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 2004, I-II.
- Özler, Mevlüt, "Allah'ın Zâtının Mâhiyeti ve Aklen İdraki Meselesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 1997, sy. 13, s. 91-106.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufâddal, *ez-Zerâ ilâ mekârimi's-şeria*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1980.
- Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekir, *el-Bidâye fi usûlü'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 1995.
- Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî, *el-Lüma* (trc. Hasan Kâmil Yılmaz), İstanbul 1996.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîrü't-Taberî: Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'an* (nşr. Muhammed Ali Beyzûn), Beyrut Lübnan, 1426/2005, II; Bulak 1322-1329, VII.
- Tabersî, Ebû Ali Fadl b. Hasan b. Fadl, *Mecmeu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an*, Beyrut-Lübnan 1418/1997, IV.

- Taşçı, Özcan, "Muhkem-Müteşabih", *Kelam El Kitabı* (ed. Şaban Ali Düzgün), Ankara 2012.
- Topaloğlu, Bekir, Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010.
- , *Allah'ın Varlığı: İsbât-ı Vâcib*, Ankara 1998.
- , "Allah", *DİA*, II, s. 471-498.
- Uludağ, Süleyman, "Aşk", *DİA*, IV, s. 11-17.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Varlık ve Oluş*, Ankara 1968.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Hakka'l-yakîn", *DİA*, XV, s. 203-204.
- Yurdağür, Metin, *Allah'ın Sıfatları:Esmâü'l-hüsna*, İstanbul 1984.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl* (nşr. Adil Ahmed Abdü'l-mevcûd-Ali Muhammed Muavvid-Fethi Abdurrahman Ahmed el-Hicâzî), Riyad 1998/1418, II, (nşr. Muhammed Abdüsselâm Şahin), Lübnan 2009, IV.

KUR'AN'DA GEÇEN "AYETÜ'L-KÜBRÂ" İFADESİ İLE İLGİLİ YAKLAŞIMLAR

Süleyman PAK*

Özet

Kur'an'a göre bütün varlıklar Allah'ın kudretini yansıtan birer ayettir. Ayrıca peygamberlerin mucizeleri de bu ad altında ifade edilmiştir. İnsanın kendisine verilmiş kabiliyetler çerçevesinde Allah'ın ayetlerindeki mevcut hikmetleri kavraması mümkünken, bu süreçte kendisini aşan durumların da bulunduğunu öğrenmekte ve dua ile yaratıcısına karşı aczini ve teslimiyetini izhar etmektedir. Peygamberler arasında bile bu mazhariyete nail olma hususunda farklılıklar göze çarpmaktadır. Nitekim Kur'an'da sadece iki peygamberin –ki bunlar Hz. Musa ve Hz. Muhammed'dir- müşahede ettiği harikulade ayetler içerisinde, onların en büyüğünü görmeye nail oldukları bildirilmektedir. Müfessirler "ayetül-kübra" tabirinin Hz. Peygamber ile ilgili olanına Cebrail, Refref, Ru'yetullah; Hz.Musa hakkındakine ise Yed-i Beyza ve asa gibi anlamlar vermişlerse de, ayetlerin bağlamı dikkate alınarak bu ifadenin Allah'a mülaki olma ve onunla vasıtasız mükâlemede bulunma şeklinde anlaşılmasının vakıya daha uygun olacağı düşünülmektedir. Bu makalede sözü edilen tabirin belirtilen doğrultuda nasıl değerlendirildiği hususu incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ayetü'l-Kübra, Peygamber, Mucize, Miraç, İnsan.

* Yrd. Doç. Dr. Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.
(suleyman.pak@gop.edu.tr).

THE APPROACHES REGARDING THE STATEMENT OF “AYAT AL-KUBRA” WHICH IS MENTIONED IN THE HOLY QUR’AN

Abstract

Qur’an declares that all the existing creatures due to the qualifications they carry are signs reflecting the power of Allah. Also, the extraordinary events which the prophets had shown as proofs of their authenticity are as well represented under this name (sign). While it is possible for a human being to comprehend the existing wisdoms with the abilities that are given to him, he learns that there are some conditions in excess of himself and displays his impotence and submission to his Creator with prayer. Even among the prophets, the differences stand out in terms of gaining this attainment. As a matter of fact, in Qur’an it is declared that only two prophets -which they are Prophet Moses (pbuh) and Prophet Muhammad (pbuh)- were able to see the biggest among the wonderful verses that they witnessed. Although the interpreters of Qur’an gave the meaning to the statement of “*Ayat al-Kubra*” that is related to the Prophet Muhammad (pbuh) as “*Gabriel*”, “*Rafraf*”, “*Ru’yat Allah*” and to the one that is related to Moses (pbuh) as “*Yad Baydha*” (white hand) and “*Staff (Asa)*”, it is thought to be more suitable for the fact if this statement can be understood as meeting Allah and having conversation with Him without any medium when the context of verses are considered. In this article, how this aforementioned statement in the direction that is indicated can be dealt is examined.

Key Words: Big Sign (Ayat al-Kubra), Prophet, Miracle, Ascension of The Prophet (Mirac), Human Being.

Giriş

Kâinata yaratılan her şey Allah’ın varlığına ve kudretine işaret etmesi yönüyle ayet olarak ifade edilmektedir. Bunların bir kısmı gündelik yaşamda insanın gözlemlediği veya hayatını kolaylaştıran bir vasıta olarak kullandığı cisim iken, bir kısmı da doğa olaylarının genel akışı dışına çıkmış, nübüvvetin ispatı aracı haline gelmiş mucizelerdir. İlk guruptakileri her insan kapasitesi oranında tahlil ve tetkik etme ve üzerinde yorum yapma imkânına sahipken, ikincileri sadece seçilmiş insanlar yani peygamberler tam anlamıyla değerlendirebilmektedir. Bu da gösteriyor ki, her birey eşyanın hakikatine

vâkıf olmada aynı yeterliliğe sahip olamadığı gibi, karşılaştığı olaylar karşısında metanetini korumada da benzer direnci sergileyememektedir. Nitekim peygamberler arasında dahi bu tür farklılıkların bulunması bize, insana sunulan imkânların farklılığı, onun Allah katındaki konumunun ve sorumluluğunun nasıl değişkenlik arz ettiğini de göstermektedir. Hz. peygamberin miracı ve esnasında yaşadığı harikulade olaylar her elçi için söz konusu olamamıştır. Kur'an şahit oldukları karşısında onun bulunduğu makama uygun bir olgunlukta davrandığını, yani kulluk çizgisini aşmayan bir tavır sergilediğini vurgular. Her insanın bu durum karşısında aynı soğukkanlılığı ve edebi gösterebileceği tasavvur edilemez. Buradan hareketle şu söylenebilir: Allah'ın ayetlerini müşahede bağlamında da bir yeterlilik aranmakta, her ayeti gözlem ve idrak her insan için söz konusu olamamaktadır. Bazı seçkin kullarına özel alanlar açılmakta ve bununla ilgili sırlı olaylar gösterilmektedir. Dini kaynakların verdiği bilgilerden yola çıkarak denebilir ki insanın sadece inceleme ve araştırma yoluyla elde edemeyeceği Allah'ın kudretini gösteren nice ayetler vardır. Ahiret âlemi gibi. Bunların bir kısmı zamanı gelince beyan olunabilecekken, bir kısmı da belki hiç bir insan tarafından müşahade edilemeyecektir. Meleklerin şahit oldukları olaylar bunlardan bazılarıdır.

Kur'an'da ayet kavramı sadece iki yerde "kübrâ" kelimesiyle kayıtlı geçmektedir.¹ Bu ifadenin geçtiği bağlama bakıldığında, birincisinin Hz. Musa (as), ikincisinin de Hz. Muhammed (sav) ile ilgili olduğu görülmektedir. İki peygamberin şahit olduğu bildirilen ayetlerin mahiyeti ile ilgili neler söylenebileceği hususu bu çalışmanın ana temasını oluşturmaktadır.

1. Ayet Kavramı ile İlgili Genel Bilgiler

"Ayet" sözlükte alamet, işaret, delil, ibret² anlamına gelmektedir. Terim olarak ise, Allah'ın varlık ve birliğine işaret eden ve bunu soyut ve somut delillerle ispat eden kanıtların her birine ayet denmektedir.³ Kur'an'da yerin ve göğün yaratılması⁴, suyun semadan indirilmesi⁵, yeryüzündeki varlıkların insanın hizmetine verilmesi⁶, gemilerin denizde yüzdürülmesi⁷ vb.

¹ Taha 20/23; Necm 53/18.

² İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, neşru edbi'l-havze, Kum, 1405/1363, XIV, 62-63; Ebu Kasım Hüseyin b. Muhamed Rağıb el- İsfahani, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, Mektebetü Mustafa el-Babi el-Halebi, Mısır, 1961, s.33.

³ Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan* (çev. Süleyman Ateş) Yeni Ufuklar neşr., İstanbul, s.6.

⁴ Bakara 2/164; Rum 30/22; Yunus 10/5; Enbiya 21/32; Ahkaf 46/3; Ra'd 13/2-4..

⁵ En'am 6/99; Casiye 45/5.

⁶ Yasin 36/71-73; İbrahim 14/32,33; Nahl 16/12,14; Hac 22/65,36; Lokman 31/20; Casiye 45/12.

⁷ Yasin 36/41; Bakara 2/164; İbrahim 14/32; Casiye 45/12..

gibi olayların her birinin Allah'ın varlığına işaret eden somut deliller (ayet) olduğu vurgulanmaktadır.

Kur'an'ın surelerini oluşturan kısa ya da uzun ifadelerin her birine ayet denmektedir⁸ Nitekim benzerini meydana getirmeye yaratılmış varlıkların aciz kalmasıyla yüce yaratıcının kelam sıfatının bir tezahürü ve peygamberlerin kendilerinden uydurdukları iddialarına karşılık, risalet görevinin hakikat olduğunu ispatının birer delili olması bakımından da Kur'an cümlelerine ayet adı verilmiştir.

Izutsu'ya göre ayetler sözlü ve sözsüz olmak üzere iki kısımda mütalaa edilir: Sözlü ayetler, Allah'ın, Peygamberlerine indirip, insanlara ulaştırmakla sorumlu tuttuğu ilahi sözlerdir. Sözsüz ayetler ise, akıl sahibi olan herkesin gözlemleyeceği ve hakkında az-çok bilgi sahibi olabileceği tabiata dair meydana gelen olaylardır.⁹ Bunlar, insanı kendilerine değil, ardında mevcut olan hikmete yönlendirmekte, bu açıdan da basit bir olay olmaktan çıkıp, Allah'ın kudretine işaret eden birer işaret fişeği haline gelmiş olmaktadır."İlmî",kevnî" veya "tekvinî" ayetler¹⁰ olarak da adlandırılan bu tür ayet gruplarının insanların idrak seviyesine hitap eden özellikte oldukları belirtilmiş, tabiat varlıklarının üzerinde meydana gelen işleyiş sistemi ile ilgili olayların bir kısmı herkesin anlayabileceği ölçekte ve sadelikte iken, bir bölümünün de sadece âlimler tarafından kavranabilme durumunda bulunduğu vurgulanmıştır. Bu açıdan sözsüz ayetlerle sözlü ayetler arasında bir fark bulunmamaktadır. Buna dayalı olarak Kur'an her ikisine aynı kavramı kullanmıştır.

Kur'an, Allah'ın kudretini göstermesi yanında peygamberlerin risalet görevinin gerçekliğini ispat ve muhataplarını ikna sadedinde olağan dışı olaylar olarak kabul edilen mucizeleri de ayet olarak nitelemekte¹¹, insanların benzerini meydana getirmeye aciz kalacağı, hatta günübürlük müşahade imkânı dahi bulamayacağı sıra dışı vakıalar olması bakımından üzerlerinde düşünmeye ve ibret almaya davet etmektedir.

Ayet kavramı hadislerde, Kur'an'da kullanıldığı şekliyle sözsüz ayet olarak nitelendirilen Allah'ın güç ve kudretine işaret eden delil, mucize, kıyamet öncesi vuku bulacak olağan dışı olaylar ile sözlü ayetler şeklinde ifade edilen kutsal kitaplarda yer alan ilahi kelama ait söz ve söz grupları için kullanılmıştır.¹²

⁸ Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri sözlüğü*, İFAV yay. İstanbul, 2011, s.25.

⁹ Toshihiko İzutsu, *age*, s.155 vd.

¹⁰ Yusuf Şevki Yavuz, Abdurrahman Çetin, "Ayet" *DİA*, İstanbul, 1997, IV, 242.

¹¹ Yusuf Şevki Yavuz, Abdurrahman Çetin, "Ayet" *DİA*, , IV, 243; Demirci, *age*, s. 25.

¹² Buhari, "Bed'ü'l-Halk", 88; Müslim, "Fiten", 39-41; Yusuf Şevki Yavuz, Abdurrahman Çetin, "Ayet" *DİA*, IV, 243.

2. "Ayetü'l-Kübrâ" Terkibinin Geçtiği Cümledeki Durumu

Bu tamlamada "acaiplikler" anlamındaki¹³ ayet kavramıyla birlikte kullanılan "Kübrâ" kelimesinin aidiyeti ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüş, bağlandığı yere göre ayete¹⁴ anlam verilmiştir. Buna göre;

a- İçinde geçtiği cümlelerin mefulüdür.¹⁵ Bu durumda anlamı "Rabbinin ayetleri içerisinde en büyüklerini gördü" olur.

b- "min ayati rabbihî", "rea" filinin mef'ulü, "kübrâ" ise "âyât"ın sıfatıdır.¹⁶ Bu yaklaşıma göre " rabbinin en büyük ayetlerinden gördü" anlamı taşır. Razi ise, iki ihtimalden biri olarak gördüğü yaklaşıma göre, fiilin mef'ulü hafzedilmiş olup, "Kübra" yine "âyâtü rabbihî" tamlamasının sıfatıdır. Ayet "Rabbinin en büyük ayetlerinden birini veya birkaçını gördü" anlamına gelmektedir. Diğer bir ihtimal ise, "kübrâ"nın hafzedilmiş bir kelimeye sıfat olmasıdır. Ayet "rabbinin en büyük ayetlerinden bir kısmını gördü" anlamındadır.¹⁷

c- Cümlede geçen "min" zaittir.¹⁸ Ayet "rabbinin en büyük ayetlerini gördü" manasındadır.¹⁹

d- "min" teb'iz ifade eder.²⁰ Bu durumda ayet "rabbinin büyük ayetlerinden bazısını gördü" anlamını taşır.²¹

¹³ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, Eser Neşr., İstanbul, VII, 4585.

¹⁴ لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى "Andolsun ki, Rabbinin ayetlerinden en büyüğünü gördü." Necm 53/18; Taha suresi 23. ayette Hz. Musa ile ilgili olarak şu şekilde geçmektedir: لَذَرَيْكَ مِنَ آيَاتِنَا الْكُبْرَى "Sana en büyük ayetlerimizden (birini daha) gösterelim diye."

¹⁵ Savi, *Haşiyetü Savi*, Darul fikr, 1988, VI, 20; Şevkani, *Fethu'l-Kadir*, Darul marife, Beyrut 2007, s.1418; İsmâ'üddin İsmail b. Muhammed el-Hanefi, *Haşiyetü Konevi ala Tefsiri İmam Beyzavi*, Darul Kütübü'l- İlmiyye, Beyrut, 2001, XVIII, 281, XII, 334; Alusi, *Ruhul-Meani*, IX, 264; Muhyiddin Derviş, *İrabu'l- Kur'anı Kerim ve Beyanuhu*, Daru İbn Kesir, Beyrut, 2009, VII, 326; Ebu Muhammed Abdülhak b. Atiyye el Endülüsî, *el- Muharraru'l- Veciz fi Kitabi'l- Aziz*, Daru İbn Hazm, Beyrut, 2002, s.1780.

¹⁶ El-Hanefi, *age*, XII, 334; Mahmut Hasan en-Neysaburi, *İcazu'l- Beyan an Meani'l- Kur'an*, Darul Garbi'l-İslami, 1995, II, 547; İbn Atiyye, *age*, s.1780; Ebussuud, *İrşadu Aklî's-Selim*, Daru İhyai Turasi'l- Arabi, Beyrut, 1990, VIII, 157; Tabatabai, *el- Mizan fi Tefsiri'l- Kur'an*, Daru İhyai Turasi'l Arabi, Beyrut, 2006, c. XVI, 112; Nasıruddin Ebu Said Abdullah Beydavi, *Envarut-tenzil ve esaru't-te'vil*, Daru sader, Beyrut 2001, II, 1022.

¹⁷ Fahreddin Razi, *Mefatihul-Gayb*, (Tefsirul kebir), Daru'l- Fikr, Beyrut, 2005, X, 278.

¹⁸ Ebussuud, *age*, VIII, 157; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkani, *age*, s.1418, Beydavi, *age*, II, 1023.

¹⁹ Celal Yıldırım, ayetlere bu şekilde meal vermiştir.

²⁰ Alaaddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdadi Hazin, *Lübabü't-Te'vil fi Meani't-Tenzil*, Mektebetü'l- İslamiyye, 1948, III, 145; Muhammed b. Ahmed, el Hatib eş-Şibrini, *Siracü'l-Mümin*, Daru'l -Kütübü'l -İlmiyye, Beyrut 2004, IV, 123; Tabatabai, *age*, XIV, 118, XIX, 29; Ahmed Mustafa el Meraği, *Tefsiru'l- Meraği*, Tefsiru'l- Meraği, Daru İhyai Turasi'l- Arabi, Beyrut, XXVII, 106; Savi, *age*, VI, 20.

²¹ Bazı müfessirler burada çoğul olarak geçen "ayat" kelimesini tekil takdiriyle "ayetlerinden bir ayet" anlamında kullanıldığını ifade ederek terkibe bu şekilde anlam vermişlerdir. Ebu İshak

3. “Ayetü’l-Kübrâ”nın İşaret Ettiği Anlamlar

Kur’anda özel durumlar için kullanıldığı müşahede edilen bu ifadenin “görme” fiili ile yakın ilişkisi bulunduğu fark edilmektedir. Hz. Peygamberin miraç olayının anlatıldığı Necm suresinde, özellikle “konuşma” ile ilgili pasajın ardından dört yerde “rea” fiili kullanılmışken bir yerde de “göz” kelimesi geçmektedir²². Yine İsrâ suresinde aynı konunun işlendiği ayetlerde “gösterme” fiili geçmektedir²³.

Hz. Musa ile ilgili olarak kullanılan bu tabir, “gösterme” fiili ile²⁴ birlikte geçmekte olup, Allah ile doğrudan konuşma ortamında kullanıldığı görülmektedir. Bu da söz konusu terkinin olağan dışı ve özel bir durumu işaret ettiği sonucuna götürmektedir. Bu açıklamadan sonra bahsi geçen terkin ile ilgili ileri sürülen görüşleri inceleyelim:

Hz. Peygamberin gördüğü “Ayetü’l- Kübrâ”ya verilen anlamlar:

a- Cebrail²⁵: En büyük ayetten maksat, Cebrail’dir. Hz. Peygamber onu asli şekliyle görmüştür.²⁶ Her ne kadar, onu asli şekliyle Hz. Muhammed’in dışında hiçbir peygamberin görmediği söylene de²⁷ bu konuda kesin bir bilgi mevcut değildir. Ayetin yorumunu yukarıdaki şekliyle benimseyen âlimlerin, bu ifadenin geçtiği yerin hemen üst tarafında Cebrail ile Hz. Peygamber arasında geçen yakınlığın detaylı olarak anlatılmasından hareketle böyle bir sonuca vardıkları düşünülmektedir. Ancak, söz konusu ifadede Cebrail’in kastedilmiş olması mümkün görülmemektedir. Çünkü Cebrail’den cüsse bakımından daha büyük melekler bulunmaktadır.²⁸ Kaldı ki Hz. peygamber Cebrail’i ilk defa görmemişti. Daha önce gördüğü bir melek ile tekrar karşılaşması esnasında meydana gelen etki elbette ilkindeki kadar heyecan verici olmayacaktır. İnsan tabiatı daha önce gördüğü bir varlığa karşı aşinalık

Ahmed b.Muhammed b. İbrahim es- Salebi,*El- Keşf ve’l- Beyan fi Tefsiri’l- Kur’an*,Daru’l- Kütübi’l- İlmiyye,Beyrut 2004,VI,15; Hazin,*age.*, IV,193;Şevkani,*age.*,s.906;Mahmud b. Ebu Hasan en-Neyسابuri,*’Icazû’l- Beyan an Meani’l- Kur’an*,Daru’l- Garbi’l- İslami,1995,II,547;İbn Atiyye,*age.*,s.1249 ,1780,Ebu ali Fadl b. Hasan et- Tabersi, *Mecmeu’l- Beyan fi Tefsiri’l- Kur’an*,Daru’l- Kütübi’l- İlmiyye, Beyrut, 1997, VII,13; Ebu Abdullah el-Kurtubi,Camiu li Ahkami’l-Kur’an,Darul-Fikr,XI, 191, XVII, 99.

²² Necm 53/11-18.

²³ İsrâ 17/1.

²⁴ Taha 20/23.

²⁵ Sa’lebi,*age.*,VI,15;Tabersi, *age.*,IX,225;Şirbini,*age.*,IV,123; Beğavi,*age.*,IV ,249; Ebu Muzaffer Mansur b. Muhammed es-Semani,*Tefsiru Semani*,Daru’l- Kütübi’l- İlmiyye, Beyrut, 2010, II ,467; İbn Atiyye,*age.*, s.1781; Hazin,*age.* IV,193-194; Meraği,*age.*,XXVII, 50; Şevkani,*age.*,s.1418.

²⁶ Savi,*age.*,VI,20;Tabressi,*age.*,IX,225;Hazin,*age.*,IV,193Sem’ani,*age.*,IV,174Şevkani,*age.*,1418;Müslim,“İ man”,287;Vehbe Zuhayli,*Tefsiru’l-Vasit*,Daru’l-Fikr,Dımeşk,2000,III,2556; İbn Atiyye, *age.*, s.1780.

²⁷ Hazin,*age.*,IV,213;Ali Küçükler,*Kur’anukerim’in İzahlı Meali*,Anıl Matbaacılık, Ankara, 2012, II, 653.

²⁸ Razi,*age.*, X, s.278.

gösterir. Yine Hz. Peygamberin miraç tecrübesini yaşadığı süreçte şahit olduğu o kadar ilginç durum mevcuttu ki, daha önce görmüş olduğu Cebrail'in bu atmosferde "en büyük ayet" olarak açıklanması vakıaya uygun düşmeyeceği düşünülmektedir.²⁹

b- Refref³⁰: Önceleri İnce ve zarif ipek anlamı taşıyan bu kelime daha sonra sadece örtü manasında kullanılır olmuştur³¹. Nitekim Kurtubi, Hz. Peygamberin Miraç sırasında Cebrail'i üzerinde yeşil refrefden bir elbise içinde olduğu halde gördüğünü nakletmektedir.³² Bir başka anlamı da, bir şeyin artıp sarkan ve bükülüp katlanan kısmıdır³³. Müfessirler bunu ufku kaplayan yeşil bir yaygı olarak açıklamakta, yine müfessirlerce Hz. Peygamberin sidretü'l-müntehâ'dan arşa yükselirken bindiği bir vasıta olduğu bildirilmektedir³⁴. Bir nevi uçan halı mahiyetinde olduğu söylenebilir.

Refref kavramı, miraçla ilişkili olarak kullanıldığında, Hz. Peygamberin miraçta gördüğü her şeye verilen genel bir isim olmuştur³⁵.

c- Ayette geçen "Ayetü'l-Kübrâ" dan maksat Hz. Peygamberin miraçta Allah'ı görmesidir³⁶: Bu yorum yoğun tartışmaların odağı olmuştur. Bir kısım âlim, Hz. Peygamberin Allah'ı gördüğünü söylerken, içlerinden bir kısmı baş gözüyle mi yoksa kalben mi gördüğü konusunda meseleye iki farklı yaklaşım içerisinde olmuşlardır. Bir kısmı da Allah'ı görme diye bir durumun olmadığını savunmaktadır. Bu konuda görüş ayrılığına düşülmesinin ana nedenlerinden biri Necm suresinin baş tarafındaki ayetlerin tefsiri yapılırken Hz. Peygamber'in mülaki olduğu varlığın Cebrail ya da Allah olarak kabul edilmesidir³⁷. Ru'yetullah meselesinde ortaya atılan yaklaşımlar çoğunlukla buna göre şekillenmiştir. Çalışmamızın ana eksenini Allah'ın görülmesi (ru'yetullah) konusu teşkil etmediği için biz derin kelami tartışmalara

²⁹ Razi, a.y.

³⁰ Begavi, *age*, IV,249;Şirbini, *age*, IV,123;Tabersi, *age*, IX, 173; Sa'lebi, *age*, VI, 50;Meraği, *age*, XXVII, 50;Şevkani, *age*, s.1418;Semani, *age*, IV,174.

³¹ Refref kelimesinin anlamları için bkz.İbn Manzur, *Lisan*, IX,126; Muhammed b.Salih ed-Dimeşki, *Peygamber Külliyyatı* (çev.Ebubekir Sifil), Ocak yay., III,104.

³² Kurtubi, *age*, XVII,98.

³³ Dimeşki, a.y.

³⁴ Semani, *age*, IV,174;Meraği, *age*, XXVII,50;Şevkani, *age*, s.1418;Hazin, *age*, IV, 193;Tabersi, *age*, IX, 225; Şirbini, *age*, IV,123;Begavi, *age*, IV,249; Sa'lebi, *age*, VI, 50;Savi, *age*, VI,20.Refref hakkında yeterli bilgi bulunmayan bir ulaşım vasıtası olup, Burak gibi Miraç gecesinde Hz. Peygamber'i taşımıştır. Bu kavram Kur'anda "yastık" (Rahman 55/76) anlamında geçmekte ve "üzerine bineni rahat bir şekilde seyahat ettiren yastıklı bir yaygı olduğu anlaşılmaktadır." M.Yaşar Kandemir, *Şifa-i Şerif Şerhi*, Tahvil yay., İstanbul, 2012, I, 427.

³⁵ Kurtubi, *age*, XVII,98; Dimeşki, III,104.

³⁶ Razi, *age*, X,278;İbn Atiyye, *age*, s.1780;Hazin, *age*, IV,193.

³⁷ Necm 53/ 1-18.

girmeden³⁸ sadece temel görüşleri ele alacak ve miraç özelinde “en büyük ayet” olarak ifade edilmiş bulunan, Hz. Peygamberin karşılaştığı tabloyu resmetmeye gayret edeceğiz. Konumuz olan ayette Allah’ın görülmesinden değil, onun ayetlerinin büyüklerinden birinin görülmesinden bahsedilmekte,³⁹ bu da Allah’ı görme şeklinde yorumlanmasının, söz konusu ayetin zahirine uygun düşmemektedir.⁴⁰

Şimdi yukarıda zikrettiğimiz görüşleri ve bunlara yönelik değerlendirmeleri inceleyelim:

1-Hz. Peygamberin miraçta Allah’ı gördüğü görüşünü savunanlar: Bu görüşü kabul edenlerin başında Abdullah ibn Abbas ve Hasan Basri gelmektedir. Ayrıca Urve b. Zübeyr, Ka’b el-Ahbar, İbn Şihab ez-Zühri, Ma’mer ve Ebu Hasen el-Eş’ari de aynı görüştedir⁴¹. Bu âlimlerin Allah’ın görülmesi hususunda mahiyet bakımından iki yaklaşıma sahip oldukları görülür:

a-Peygamberimizin Rabbini baş gözüyle gördüğünü kabul edenler: İbn Abbas, Enes, Hasan ve İkrime’nin bu görüşte olduğu bildirilmiştir⁴². Nevevi, âlimlerin çoğunluğunun bu yaklaşımı benimsediğini söylemekte ve kendisinin de aynı yorumu paylaştığını beyan etmektedir.⁴³

³⁸ Ru’yetullah konusunda ileri sürülen görüşler ve dayanakları için bkz.Hazin, *age*, IV, 193-194; Abdurrahman Celalettin es-Suyuti, *Dürrü'l-Mensur fi Tefsiri'l-Me'sur*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1993, VII, 646-647; Razi, *age*, X, 273 vd.; Kadı İyaz, *eş-Şifa*, Şirketü Dari Erkam b.Erkam, Beyrut, I, 170-174; Dimeşki, *age*, III, 105-133; İbn Teymiyye, Ru’yetullah (çev. Heyet), Tevhid yay., İstanbul; Ebul-Fadl Şihabuddin Seyyid Mahmud Alusi, *Ruhu'l-Meani*, Darul-Fikr, Beyrut, 1997, XV, 80-84; İsrail Balcı, “Hz. Peygamber’in Cebrail’i Görmesinin Allah’ı Gördüğü İddialarına Dönüştürülmesi” *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, sayı: 31, 61-93; Mehmet Azimli, “İsra ve Miraç Olayları üzerine Bazı Mülahazalar” *Bilimname XVI*, 2009/1, 43-58; Burhan Baltacı, “Yunus 10/26. Ayette Yer Alan “Ziyade” Kelimesinin “Ruyetullah” Olarak Anlaşılmasında Ehl-i Sünnet İnançının Etkisi” *Dini Araştırmalar*, Cilt: 8, s. 24, 293-304; Hikmet Akdemir, “Taberi’ye Göre Ru’yetullah Meselesi” *Harran üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, s. III, 7-26 ,Georges Vajda, “Allah’ın Görülmesi (Ru’yetullah) Meselesi” (Çev. Sabri Hizmetli) *Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXV, 369-393.

³⁹ Razi *age*, X, 278; İbn Atiyye, Necm 18. ayetin Allahın görülmesine bir delil olamayacağını bildirmektedir. Alusi, *age*, IX, 19.

⁴⁰ Necm 53/18. “Andolsun ki Rabbinin ayetlerinden en büyüğünü gördü.” Ayette Allah’ı değil, ayetlerinden en büyüğünü gördüğü belirtilmiştir. Mevdudi, *Tefhimü'l-Kur’an* (çev. Muhammed Han Kayani vd.), İnsan yay., İstanbul, 1991, VI, 20.

⁴¹ Suyuti, *age*, VII, 647; Kadı İyaz, *age*, I, 170-174; Nevevi, *age*, III, 4-15; Hasan Basri Çantay, *Kur’anı Hakim ve Meali Kerim*, İstanbul, 1984, III, 973; Ahmed Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, Sönmez neşr., İstanbul, II, 138-139; Mehmet Sofuoğlu, *Sahih-i Buhari ve Tercemesi*, Ötügen yay., İstanbul, 1988, X, 4804.

⁴² Suyuti, *age*, VII, 647; Kadı İyaz, *age*, I, 170-174; Yahya İbn Şeref Nevevi, *Sahihu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevi*, Daru'l-Fikr, III, 4-15; Hasan Basri Çantay, *age*, III, 973; Ahmed Davudoğlu, *age*, II, 138-139; Mehmet Sofuoğlu, *age*, X, 4804.

⁴³ Nevevi, *age*, III, 4-15.

b- Hz. Peygamberin gönül gözü ile Allah'ı gördüğünü söyleyenler: İbn Abbas ve Ebu Zer bu görüşün öncülerindedir⁴⁴.

Yukarıda ifade edilen görüşlere göre Allah'ın görülmesinin mümkün olduğu kanaatinin dayanaklarını bu olay ile ilgili rivayetler oluşturmaktadır. Ancak konu ile ilgili İbn Abbas'tan rivayet edilen iki farklı yaklaşımın bulunması, bazı âlimleri delillerin kesinliği hakkında ihtiyatlı bir tavır içerisine girmeye sevk etmiş, bazıları da bu konuda susmayı tercih etmişlerdir⁴⁵. Konu ile ilgili bir sonuca ulaşmak için İbn Abbas'tan gelen rivayetlerin değerlendirilmesi kaçınılmaz bir zaruret olmuştur.

Abdullah ibn Abbas'tan Ayetü'l-Kübrâ bağlamında miraçta Resulullah'ın baş veya kalp gözüyle Rabbini gördüğü ile ilgili farklı iki yaklaşımın dayanağını oluşturan rivayetler mevcuttur⁴⁶. Bu durumun nasıl telif edileceği hususunda şöyle bir yöntem izlemek mümkündür: Peygamberimizin rabbini gördüğü hususunu beyan eden rivayetlerin umum ifade ettiği, gönül gözü ile gördüğünü bildirenlerin ise, yukarıdaki rivayeti tahsis ettiği söylenebilir.⁴⁷ Bu durumda baş gözü ile görme durumu vuku bulmadığı sonucuna varılır. İleride beyan edileceği üzere, Hz. Aişe'den gelen rivayetlerle en azından aralarında bir uzlaşma sağlanabilmesinin imkânı doğmuş olmaktadır. Şöyle ki, "görme" fiili bizim anladığımız manada dünya gözü ile gerçekleşmiş olmadığına göre, "kalp gözü " ifadesi özel bir durumu ifade etmiş olmakta, "görme" veya "görmeme" ile ilgili bir ihtilaf mevzuu, mahiyet alanına kaymış bulunmaktadır.

2- Hz. Peygamberimizin rabbini görmediği sonucuna varanlar: Bu kanaati benimseyenlerin başında Hz. Aişe gelmektedir⁴⁸. Hadisçiler ve

⁴⁴ Müslim, "İman" 284-285; Kadı İyaz, age., I,170; Suyuti,age.,VII,647; Hasan Basri Çantay, age., III,973.

⁴⁵ Dimeşki,age,III,111.

⁴⁶ Müslim, "İman" 284-285; Kadı İyaz, I, 170; Suyuti,age.,VII,646-647; Davudoğlu, II,139.

⁴⁷ İbn Teymiyye, age, 138. Aliyyül-Kari, bu müşkül meselede delillerin arasını cemetmenin mümkün olduğunu söyler. Ona göre, ru'yeti ispata yönelik olanlar ancak sıfatın tecellisi itibariyledir. Nefye işaret edenler tecelliyi zata hamledilmiştir... (Yazır, age.VII,4588).

⁴⁸ Hazin, age.,IV, 193; Buhari, "Kitabu't-Tefsir" 376; Müslim, "İman" 287. Mevdudi, delillerin değerlendirilmesi bağlamında tercihini Hz. Aişe ve İbn Mesud'dan yana yapmakta ve onları karşıt delillere göre daha sıhhatli bulmaktadır. Her ikisi Hz. Peygamberin Allah'ı değil, Cebrail'i gördüğünü söylemektedir. Bu yaklaşım Kur'an ifadelerine daha uygun düşmekte ve Ebu Zer ile Ebu Musa el-Eş'ari'den gelen rivayetler onları desteklemektedir. İbn Abbas'tan gelen rivayetler ise karmakarışık olup, hiç birisi Hz. Peygambere kadar ulaşamamaktadır. Hatta bu rivayetlerin İbn Abbasa ait olduğu iddiaları da güven verici değildir. (Mevdudi, VI,23). Cumhura göre de Hz. Aişe hadisi lafızdaki her türlü tevili ortadan kaldırmaktadır ve bunun dışındakilerin görüşü Kur'an lafızıyla çelişir. (İbn Atiyye, age., s.1779).

kalamcılarının çoğunluğu bu görüşü paylaşmaktadır.⁴⁹ Buna dayanak teşkil eden deliller şu rivayetlerdir:

a- Müslim'in Mesruk'tan aktardığı rivayete göre, "Ben Aişe'nin yanında yaslanmış bir vaziyette otururken şöyle dedi: Ey Ebu Aişe, her kim şu üç husustan birini dillendirirse, Allah'a karşı büyük bir iftira atmış olur: Onlar nedir? diye sordum. O da bunları şöyle sıraladı: Bir kimse "Muhammed Rabbini görmüştür" derse Allah'a en büyük iftirayı atmış olur. Bu sözü üzerine ben yaslandığım yerden doğruldum ve "ey müminlerin annesi yavaş ol acele etme hele! Allah ü Teâlâ şöyle buyurmadı mı: " Andolsun ki O, Onu apaçık ufukta gördü" ve " Andolsun ki, O Onu bir kez daha inişinde gördü". Bunun üzerine o da şöyle dedi: Bu ümmet içerisinde bu konuda Resulullah'a ilk soru soran kişi benim. Resulullah buyurdu ki: Hayır, O sözü edilen Cebrail'dir. Onu asli şekliyle ancak iki defa gördüm. Gökyüzünden inerken devasa cüssesiyle onun yer ile gök arasını kapladığını gördüm...⁵⁰

b- Müslim'in Ebu Zer'den rivayetine göre, o peygamberimize: Rabbini gördün mü? diye sordum. Peygamber: "O bir nurdur, Onu nasıl görebilirim ki!" buyurdu.⁵¹

Farklı şekillerde rivayetler bulunsa da ana görüş olarak yukarıda zikredilen iki hadise göre miraçta ru'yet gerçekleşmemiş olup, bahse konu olan ayetteki "en büyük ayet"ten maksadın Allah'ın görülmesi olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü eğer ayette geçen "Ayetü'l- Kübra" ile kastedilen ru'yetullah olsaydı, bu müphem olarak değil açıkça zikredilirdi.⁵² Ayrıca, Hz. Peygamber, Hz. Musa'ya verilmeyen bir şerefe eğer kendisi ulaşsaydı bunu gizlemez, mutlaka açıkça söylerdi.⁵³

d- "Ayetü'l-Kübra"dan maksat, Hz. Peygamberin miraç yolculuğu sırasında göklere yükselirken ve yeryüzüne inerken gördükleri harikulade olaylar.⁵⁴

e- Allah'ın vahdaniyetine ve Resulullah'ın doğruluğuna delalet eden ayetler.⁵⁵

⁴⁹ Yazır, *age.*, VII, 4585.

⁵⁰ Müslim, " iman", 287.

⁵¹ Müslim, İman 291. Ebu Zerden gelen farklı rivayetler için bkz. Müslim, iman 292, İbn Huzeyme, et -Tevhid, Riyad, 1994, I, 308.

⁵² Razi, *age.*, X, 278. İbn Kesir, Ru'yetin miraç gecesinde gerçekleşmediğini ileri süren ehl-i sünnet alimlerinin Necm 18 ile Taha 23. ayetleri delil olarak ileri sürdüklerini söyleyerek, aksi olsaydı Hz. Peygamber bunu haber verir ve insanlara anlatırdı, demektedir. Ebu'l-Fida İsmail b. Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Daru Yusuf, Beyrut, 1983, IV, 227.

⁵³ Mevdudi, *age.*, VI, 20

⁵⁴ Bu acaiplikler, melekler, cennet, sidret-ül munteha, Cebrail, Refref vb. gibi İsra gecesinde gördükleridir. İbn Atiyye, *age.*, s. 1127; Savi, *age.*, VI, 20; İsra yürüyüşü, Peygamberleri görmesi, semaya yükselişi, Tabersi, *age.*, VI, 173, IX, 225; Şevkani, *age.*, s. 1418.

f- Allah'ın ayetlerinden bazısı, göklerin ve yerin gayb alemine ait varlık ve olaylar.⁵⁶

g- Sidretü'l- müntehâda gördüğü şeyler.⁵⁷

ı- Melek ve melekuti alemin acayıplıkları.⁵⁸

i-Hz. Peygambere verilen hakikatler (Hakikat-ı Muhammedi).⁵⁹

Ayette geçen "en büyük ayet" in Hz. Peygamberin bizzat kendisi olduğu görüşünde olanlar onun bizzat kâinata gösterilmek üzere gönderilmiş bir ayet olduğu fikrini ileri sürmüşlerdir. O, Allah'ın ayetlerinden en büyük ayettir, miraçta kendisine verilen bu hakikatlere muttali olmuştur. Necm suresinden daha sonra nazil olan İsrâ suresinde sözü edilen "İsrâ"nın hikmeti de, ona bir ayet göstermekten çok onun insanlara gösterilmek üzere gönderilmiş bir ayet olduğunu ifade etmektir.⁶⁰ Ayrıca, yer halkı Hz. Peygamberi görerek onunla şereflendiği gibi, gök halkı da miraç yoluyla bu güzelliğe nail olmuştur.⁶¹ Böylece yer ve gök ehli yanında Hz. Peygamberin varlığı bir ayet vasfıyla müşahede edilir olmuştur.

Ayette geçen "en büyük olma" özelliği, her ne kadar rivayetlerde Cebrail veya Refref vb. olarak açıklansa da, başka yaklaşımlar da dikkate alınarak, onun sadece zikri geçenlerle sınırlandırılması sağlıklı olmayacaktır. Çünkü Hz. Peygamber Mescid-i Aksa'ya oradan da semâya yolculuğunda pek çok olağandışı olayla karşılaşmış, bunların kişisel tecrübe ile elde edilmesi mümkün olmadığından, her birinin dinleyende hayranlık bırakacak ölçüde bir vasfı bulunması hasebiyle de sözü edilen ayetin kapsamında değerlendirilebilecektir. Ancak, yine de en büyük olma kaydının çağrıştırdığı anlamlar açısından meseleye yaklaşıldığında bunun, görüntünün ötesinde

⁵⁵ Şirbini, *age.*, IV,123; Muhammed Tahir İbn Aşur, *Tefsiru't-Tahrir ve't-Tenvir*, Müessesetü Tarih, Beyrut, XXVII,107; Meraği, *age.*, XV,5; Hazin, *age.*, III,145; Neseфи, *Tefsiru'n- Neseфи*, Pamuk yay., İstanbul, II,306.

⁵⁶ Alusi, *age.*, IX,17, XV,81; İbn Kesir, *age.*, IV, 227; Neysaburi, *age.*, II,547; İbn Atiyye, *age.*, 1127; Şevkani, *age.*, 810,1418; Meraği, *age.*, XXVII,50.

⁵⁷ Şevkani, *age.*, s.1418; Sa'lebi, *age.*, VI,15; Tabersi, *age.*, IX,225.

⁵⁸ Ebussuud, *age.*, VIII,157; Meraği, *age.*, XXVII,43; Zuhayli, *age.*, III,25-26.

⁵⁹ Yazır, *age.*, VII,4588-4589. Hakikat-ı Muhammediye: Hz. Peygamberin manevi şahsiyetini ifade etmek için kullanılan bu terim, Allahın ilk defa Hz. Peygamberi kendi nurundan yarattığı düşüncesine dayanır. Hz. Peygamberin bu dünyada geçirdiği 63 yıllık zaman ve mekânla sınırlı cismani ömründen ayrı ve farklı olarak bir varlığı daha bulunduğu, Allah'tan başka hiçbir şey mevcut değilken ilk önce Hakikat-i Muhammediye yaratılmış, daha sonra onun dışındaki diğer varlıklar ondan var edilmiş olduğu bildirilmiştir. Buna göre âlemin varlık sebebi, madde ve gayesi bu hakikate dayanır. Nur-u Muhammedi'nin ortaya çıkışıyla her şey ondan ve onun için yaratılmıştır. Bu sebeple Hz. Âdem insanlığın maddi babası iken, o da manevi babası olmuştur. (Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediye" *,DİA*, İstanbul, 1997, XV, 179-180.)

⁶⁰ İbn Atiyye, *age.*, s.1127; Alusi, *age.*, IX, 18.

⁶¹ Ali Küçükler, *age.*, I, 1014.

vasıf yönüyle de dikkat çekici özellikte olması gerekir. Bu yüzden bazı âlimler, ayette işaret edilen olgunun, Hz. Peygambere verilen hakikatler olduğu yönünde tefsir yapmışlardır. Bu görüşe sahip olanların arasında bulunan Elmalılı Hamdi Yazır, Hz. Peygamberden rivayet edilen bir hadisin⁶² işaret ettiği vechile, onun miraçta kâinatın mukadderatının nasıl işlediğine dair müşahedeyi tecrübe ettiği bir makama ulaşmış olmasını yukarıda sözü edilen ayetle ilişkili görmekte, bu konuda “Ayrıca, “*âyetel-kübra*”, “*el-kübra*”nın takdirinde “en büyük âyet” demek olduğunu ve sözün akış tarzının da Muhammedî makamın açıklaması hakkında bulunduğunu kabul ederek sözü edilen en büyük âyetlerin, Muhammed’e verilen hakikatler olduğunu düşünüyoruz. Çünkü hangisi kastedilirse edilsin, âyetlerin en büyüğünün, ya da âyetlerden en büyüğünün Peygamber’de tecelli etmesinde asla şüphe yoktur.”⁶³ görüşünü dile getirmektedir.

4- Hz. Musa İlgili Ayette Geçen “Ayetü'l-Kübrâ” İfadesinin Anlamı

Yukarıda zikredilen ifadenin Kur’an’da iki yerde geçtiğinden söz etmiş, Hz. Peygamberle ilgili ayeti incelemiştik. Şimdi de aynı kavrama Hz. Musa hakkında geçtiği yerdeki⁶⁴ yüklenen anlamları inceleyelim:

a- Yed-i Beyzâ mucizesi⁶⁵: Hz. Musa’ya verilen mucizelerden biridir. O elini koynuna sokup, tekrar çıkarttığında bütün kusurlardan arınmış bir şekilde değişikliğe uğradı.⁶⁶

b- Âsâ mucizesi ⁶⁷ : Hz. Musa’nın elinde taşıdığı, hayvanlarına ağaçlardan yaprak döktüğü esasının, sihirbazların yaptığı büyüğü yutarak etkisiz bırakacak şekilde bir mucizeye dönüşmesidir.⁶⁸

c- Firavun ve kavminin helaki⁶⁹: Hz. Musa’nın Mısır’dan çıkışıyla onu takibe koyulan Firavun ve ordusunun Kızıldeniz’de boğulmasıdır.⁷⁰

Ayette geçen “Ayetü'l-Kübrâ” ile ilgili ele alınan yaklaşımlardan hareketle kesin bir sonuca varılamadığı görülmektedir. Yukarıda verilen anlamların da ikna edici bir içerikte olmaması bizi farklı anlamlar arayışına sevk etmektedir. Bir kısım müfessir, ayetin yakın bağlamını dikkate alarak

⁶² İbn Abbas’tan gelen bir rivayette Peygamberimiz şöyle buyurmuştur: “Sonra göğe yükseltildim tâ ki öyle bir makama çıktım ki orada kalemlerin gıcırtilarını duyuyordum.” Yani bir makama, bir seviyeye çıkarıldım ki kâinatın mukadderatının nasıl cereyan ettiğine muttali oluyordum. “Müslim, İman 263, Buhari, Salât 1, Hac 76, Erbiya 5.

⁶³ Yazır, *age.*, VII, 4588-4589.

⁶⁴ لَدْرِيكَ مِنْ آيَاتِنَا الْكُبْرَى “Sana en büyük ayetlerimizden (birini daha) gösterelim diye.” Taha 20/23.

⁶⁵ Sa’lebi, *age.*, IV, 204.; Semani, *age.*, II, 629; Alusi, *age.*, IX, 264.; Kurtubi, *age.*, XI, 191.

⁶⁶ Taha 20/23.

⁶⁷ Razi, *age.*, VIII, 30; Şevkani, *age.*, 906.

⁶⁸ Taha 20/ 17-21, 69.

⁶⁹ Tabersi, *age.*, VII, 13.

⁷⁰ Taha 20/78; Şuara 26/63-68.

bunun Yed-i Beyzâ olduğunu söylerken, bir kısmı da bu tevilin aklen uygun olmadığını savunmaktadır. Şöyle ki; eğer ayette geçen en büyük ayet, Yed-i Beyzâ olsaydı, bunun âsâdan daha üstün vasıfta olması gerekirdi. Çünkü "yed"de sadece renk değişikliği olurken, "âsâ"da renkle birlikte, yapısal değişiklik, canlılık, hareket ve organlara sahip olma gibi haller mevcuttur. Bu durumda âsâ mucizesi en büyük ayet kabul edilmelidir.⁷¹ Ne var ki ayetin siyak ve sibakını incelediğimizde bu yaklaşımların pek de uygun düşmeyeceği aşikâr olmaktadır. Bu ifadenin geçtiği ayette önce âsâ mucizesine, ardından da Yed-i Beyzâ'ya yer verilmiştir. Ancak dikkatten uzak tutulmaması gereken birkaç husus mevcuttur. Âsâ ve yed mucizesinin zikredilmesinin ardından, zaten "ayeten uhrâ" ifadesi geçmekte ve her ikisinin de birer mucize olduğu dikkatlere sunulmaktadır. Bu durumda "Ayeten uhra" yani yed mucizesinin ardından zikredilen "âyâtina'l -Kübrâ" ibaresi başka bir olağan dışı olayı anlatmış olmalıdır ki o da, bu iki mucizenin dışında ve fakat onlardan daha büyük delile işaret etmektedir.⁷² Bazı müfessirler yukarıda geçen ifadeyi "ayetlerimizden en büyüğünü göstermemiz için..." şeklinde anlamışlardır.⁷³

5-İki Ayette Geçen "Ayetü'l-Kübrâ"nın Bir Başka Açıdan Değerlendirilmesi

Bu ifadenin yalnızca iki peygamber için kullanılması, bizi diğer peygamberlere verilmeyen veya onlar hakkında kullanılmayan bu kavramın, her iki elçinin ortak bir yönünden hareketle yorumlamaya sevk etti. Şöyle ki; Hz. Musa Allah'ı görmeyi murat etmiş, ancak bu isteğinin bir başka cepheden şahit olduklarıyla karşılık bulması üzerine pişmanlık duymuştu.⁷⁴ Bazı müfessirlerin, Hz. Musa'nın talebinin beklediği şekilde karşılanmamasının Allah'ın görülmesi ile ilgili olumsuz yaklaşımlara dayanak teşkil etmeyeceğini, aksine Hz. Musa gibi ulu'l-azm bir peygamberin Allah'tan abes bir istekte bulunmasının imkân dışı olduğunu belirterek⁷⁵, ru'yetin mümkün olabileceği yönünde bir kanaate sahip oldukları görülmektedir. Hz. Peygamberin Ebu Zer kanalıyla gelen bir hadisinde⁷⁶, Allah'ın nurunun tecellisi karşısında dünya gözüyle onun görülmesinin mümkün olmadığı gerçeği, Hz. Musa'da olduğu gibi dağa tecelli eden Allah'ın nurunun gözün görme melekesinin kapasitesinin çok üstünde olması hasebiyle baş gözüyle görmede bir perde

⁷¹ Razi, *age.*, VIII,30;Şevkani, *age.*,906.

⁷² Tabersi, *age.*, VII,13.

⁷³ Tabersi, a.y.; Hasan Basri Çantay, „Suat Yıldırım, Ali Bulaç, ayete bu şekliyle meal vermişlerdir.

⁷⁴ Araf 7/ 143.

⁷⁵ Kadı İyaz, *age.*,s.172..

⁷⁶ Müslim, İman 291.

oluşturduğu ifade edilebilir.⁷⁷ Her iki peygamberde görme açısından aynı sonuç meydana gelmesi, sözü edilen tabirin seyirden çok, müşahede etme, olaya vakıf olma, sonucu kavrama, tecrübeyi yaşama ve ortamı gözlemleme anlamıyla değerlendirilmesi yolunu açmaktadır. Bizce, bu kerte “Ayetü’l-Kübrâ”nın her iki peygamberin vasıtasız Cenabı Allah’la konuşması⁷⁸ ve o esnada şahit oldukları ortam olarak algılanması ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Çünkü her iki peygamberin görevleri çerçevesinde yaşadığı tecrübeler içerisinde en önemli yeri Allah ile vasıtasız kelam etme almaktadır. Kadı İyaz’ın ifadesine göre bu durum her iki elçinin makamını yükseltmiş olup, Hz. Musa’yı yedinci kat semâya, Hz. Muhammed’i de kalemlerin gıcirtısını duyacak kadar yükseklerle çıkartmıştır.⁷⁹ Özellikle Hz. Peygamberin göklere seferi ve semanın katmanlarını bir bir geçerek varlıkların ulaşamayacağı merhaleye ulaşması esnasında karşılaştığı harikulade gerçekler, aslında birer geçit mahiyetinde olup, bunların zirvesini Allah’la mülaki olma teşkil etmektedir. Kanaatimizce şahit olduklarının en büyüğü de budur. Nitekim Hz. Peygamberin miraç yolculuğu sırasında müşahede ettiği pek çok ayetin zikredilmesinin yanında “en büyüğü”ne özellikle vurgu yapılması bizi bu seyahatin temel amacına yöneltmekte, hiçbir olayın Allah’a mülaki olmaktan daha önemli olamayacağı gerçeğini ifade etmektedir. Buradan hareketle sözü edilen ifadenin geçtiği ayete “...rabbinin ayetlerinden en büyüğünü gördü.”⁸⁰ şeklinde anlam vermenin daha uygun olacağı kanaatini taşımaktayız. Bu durumda her iki peygamberin Allah ile vasıtasız konuşması sırasında gördüğü ortam ve şahit oldukları söz konusu ifadenin kapsamını da belirlemiş olmaktadır.

⁷⁷Ebu Musa el-Eş’ari kanalıyla gelen bir hadiste Peygamberimiz Allah’ın görülmesini engelleyen bir nur bulunduğunu, şayet bu olmasaydı onun azamet ve celalinin gördüğü her varlığı yakıp kül etmiş olacağını bildirmiştir. (Müslim İman 293.)

⁷⁸ Nisa 4/164. İbn Abbas, İbn Mesud ve Eşari Peygamberimizin aracısız konuştuğunu söylemişlerdir. (Kadı İyaz, *age.*, s.175). Ayette Allah’ın kendisini göremeyeceğini bildirmiş, fakat kendisiyle doğrudan konuşamayacağını söylememiştir. (Mevdudi, *age.*, VI, 20).

⁷⁹ Kadı İyaz, *age.*, s.176.

⁸⁰ Ayetin dilbilimsel yönden tahlili ile ilgili verilen bilgilere dayalı olarak farklı anlamların verildiği görülmektedir. Türkçe meallerde de bu değerlendirmeler doğrultusunda farklı anlamlara rastlanmaktadır. Örnekler için bkz. “...Rabbinin ayetlerinden en büyüğünü...” (Yazır, Suat Yıldırım, Bulaç, Şaban Piriş), “...Rabbinin en büyük ayetlerinden bir kısmını..” (Diyabet, Bilmen, Çantay, Yavuz, Ateş, Öztürk, Feyizli), “...Rabbinin en büyük ayetlerini..” (Celal Yıldırım, Ali Küçükler).

Sonuç

İnsan aklı varlık âleminde cereyan eden her olayı kavramaya muktedir görünmemektedir. Allah'ın kudret ve şanını gösteren deliller içerisinde her insanın kavrama kapasitesine uygun olanları olduğu gibi, ancak ilmi birikime sahip kimselerin künhüne vakıf olabilecekleri ayetler de bulunmaktadır. Bir de bunların dışında kalan özel bilgi ve müşahedeye dayalı olanları mevcuttur. Bu alan sadece peygamberlere ait olup, onlar arasında bile farklılıkların bulunduğu görülmektedir. Ayrıca hiçbir insan cinsinin vakıf olamadıklarını hesaba katarsak, ayetlerle dolu bir âlemin içerisinde akıllara durgunluk verecek derecede bir işleyişin varlığı anlaşılır. Bu bağlamda çalışmamıza konu olan iki peygamberin müşahede ettiği harikulade olayların, ayırt edici bir ifade ile anlatılmasının ardında ne gibi bir mana zenginliğinin bulunduğunu açıklamaya gayret ettik. Buna göre, her iki elçinin hususiyetinden hareketle "Ayetü'l-Kübrâ" kavramına bir anlam yüklemenin daha isabetli olacağını düşünerek, Allah ile perdesiz ve engelsiz mükâleme ve o esnada şahit olunan iç ve dış tecrübenin müşahede edilmesi şeklinde bir yoruma ulaşmanın daha uygun olacağını söyleyebiliriz. Nitekim Hz. Musa ve Hz. Muhammed dışında doğrudan Allah'la mülaki olmayı tecrübe eden ve O'nun nuru ile karşılaşan başka bir peygamberin bulunduğu yolunda bir habere rastlanmamaktadır veya en azından açık bir delil mevcut değildir. Bu da gösteriyor ki, bir beşerin Allah ile bizim mahiyetini bilemeyeceğimiz derecede yakın bir görüşme tecrübesini yaşaması elbette çok büyük bir olaydır. Bu da ayetlerin en büyüğü olacaktır.

Kaynakça

- Akdemir, Hikmet, "Taberi'ye Göre Ru'yetullah Meselesi" *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, s. III, 7-26.
- Alusi, Ebul-Fadl Şihabuddin Seyyid Mahmud, *Ruhu'l-Meani*, Darul-Fıkr, Beyrut, 1997.
- Azimli, Mehmet, "İsra ve Miraç Olayları üzerine Bazı Mülâhazalar" *Bilimname XVI*, 2009/1, 43-58.
- Balcı, İsrail, "Hz. Peygamber'in Cebrail'i Görmesinin Allah'ı Gördüğü İddialarına Dönüştürülmesi" *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, sayı: 31, 61-93.
- Baltacı, Burhan, "Yunus 10/26. Ayette Yer Alan "Ziyade" Kelimesinin "Ruyetullah" Olarak Anlaşılmasında Ehl-i Sünnet İnancının Etkisi" *Dini Araştırmalar*, Cilt: 8, s. 24, 293-304.
- Beydavi, Nasıruddin Ebu Said Abdullah, *Envarut-tenzil ve esaru't-te'vil*, Daru sader, Beyrut 2001.

- Buhari, Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-sahih*, İstanbul, ty.
- Çantay, Hasan Basri, *Kur'anı Hakim ve Meali Kerim*, İstanbul,1984.
- Davudoğlu, Ahmed, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, Sönmez neşr., İstanbul.
- Demirci, Mehmet, "Hakikat-i Muhammediyye" ,*DİA*, İstanbul, 1997, XV.
- Demirci, Muhsin,*Tefsir Terimleri Sözlüğü*,İFAV yay.,İstanbul,2011.
- Derviş, Muhyiddin, *İ'rabu'l- Kur'anı Kerim ve Beyanuhu*,Daru İbn Kesir, Beyrut, 2009.
- Ebussuud,*İrşadu Akli's-Selim*,Daru İhyai Turasi'l- Arabi,Beyrut,1990.
- ed-Dimeşki, Muhammed b.Salih, *Peygamber Külliyyatı* (çev.Ebubekir Sifil), Ocak yay.,ty.
- el-Hanefi, Isamüddin İsmail b. Muhammed, *Haşiyetü Konevi ala Tefsiri İmam Beyzavi*, Darul Kütübü'l- İlmiyye, Beyrut, 2001.
- el-İsfahani, Rağib Ebu Kasım Hüseyin b. Muhamed, *el-Müfredat fi Garibi'l- Kur'an*, Mektebetü Mustafa el-Babi el-Halebi, Mısır, 1961.
- el-Kurtubi, Ebu Abdullah,*Camiu li Ahkami'l-Kur'an*,Darul-Fikr,ty.
- el-Meraği, Ahmed Mustafa, *Tefsiru'l- Meraği*,Tefsiru'l- Meraği,Daru İhyai Turasi'l- Arabi,Beyrut,ty.
- en-Neysaburi, Mahmud b. Ebu Hasan, *İ'cazü'l- Beyan an Meani'l- Kur'an*, Daru'l- Garbi'l- İslami,1995.
- es-Sa'lebi, Ebu İshak Ahmed b.Muhammed b. İbrahim , *El- Keşf ve'l- Beyan fi Tefsiri'l- Kur'an*,Daru'l- Kütübü'l_ İlmiyye,Beyrut,ty.
- es-Sem'ani, Ebu Muzaffer Mansur b. Muhammed, *Tefsiru Semani*,Daru'l- Kütübü'l- İlmiyye, Beyrut, 2010.
- es-Suyuti, Abdurrahman Celalettin, *Dürrü'l-Mensur fi Tefsiri'l-Me'sur*, Daru'l- Fikr, Beyrut, 1993.
- eş-Şibrini, Muhammed b. Ahmed,el Hatib,*Siracü'l-Münir*, Daru'l -Kütübü'l - İlmiyye, Beyrut 2004.
- et-Tabersi, Ebu Ali Fadl b. Hasan, *Mecmeu'l- Beyan fi Tefsiri'l- Kur'an*, Daru'l- Kütübü'l- İlmiyye, Beyrut, 1997.
- Hazin, Alaaddin Ali b.Muhammed b. İbrahim el-Bağdadi,*Lübabü't-Te'vil fi Meani't-Tenzil*, Mektebetü'l- İslamiyye, 1948.
- İbn Aşur, Muhammed Tahir, *Tefsiru't-Tahrir ve't-Tenvir*,Müessesetü Tarih, Beyrut, ty.
- İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhak el Endülüsi, *el- Muharraru'l- Veciz fi Kitabi'l- Aziz*,Daru İbn Hazm, Beyrut, 2002.
- İbn Huzeyme, *et -Tevhid*, Riyad,1994, I, 308.

- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Daru Yusuf, Beyrut, 1983, IV, 227.
- İbn Manzur, Cemaluddin Muhammed, *Lisanü'l-Arab*, neşru edbi'l-havze, Kum, 1405/1363.
- İbn Teymiyye, *Rü'yetullah* (çev. Heyet), Tevhid yay., İstanbul.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan* (çev. Süleyman Ateş) Yeni Ufuklar neşr., İstanbul.
- Kadı İyaz, *eş-Şifa*, Şirketü Dari Erkam b. Erkam, Beyrut.
- Kandemir, M. Yaşar, *Şifa-i Şerif Şerhi*, Tahlil yay., İstanbul, 2012.
- Küçükler, Ali, *Kur'anıkerim'in İzahlı Meali*, Anıl Matbaacılık, Ankara, 2012.
- Mevdudi, Ebu'l-Ala, *Tefhimü'l-Kur'an*, İnsan yay., İstanbul, 1991.
- Müslim, el-Camiu's-Sahih, İstanbul, ty.
- Nesefi, Tefsiru'n-Nesefi, Pamuk yay., İstanbul, ty.
- Nevevi, Yahya İbn Şeref, *Sahihu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevi*, Daru'l-Fikr, 1981.
- Razi, Fahreddin, *Mefatihul-Gayb*, (Tefsirul kebir), Daru'l-Fikr, Beyrut, 2005.
- Savi, Ahmed el-Meliki, *Haşiyetü Savi*, Darul fikr, 1988.
- Sofuoğlu, Mehmet, *Sahih-i Buhari ve Tercemesi*, Ötüken yay., İstanbul, 1988.
- Şevkani, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadir*, Darul marife, Beyrut 2007.
- Tabatabai, Muhammed Hüseyin, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Daru İhyai Turasi'l Arabi, Beyrut, 2006.
- Vajda, Georges, "Allah'ın Görülmesi (Rü'yetullah) Meselesi" (Çev. Sabri Hizmetli) *Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.XXV, 369-393.
- Vehbe Zuhayli, *Tefsiru'l-Vasit*, Daru'l-Fikr, Dimeşk, 2000.
- Yavuz Yusuf Şevki; Çetin Abdurrahman, "Ayet" *DİA*, İstanbul, 1997, IV.
- Yazır Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul.

KLASİK SOSYOLOJİDE BEDEN PROBLEMİ VE BİRER BEDENSEL DENEYİM OLARAK SAĞLIK-HASTALIK ÇÖZÜMLEMELERİ

İrfan KAYA*

Özet

Bu çalışmada ilk olarak; klasik sosyolojide ihmal edilmiş bir alan olarak *beden* konusu eleştirel bir dille ele alınacaktır. Bu bağlamda, batı bilim anlayışında egemen paradigma olan pozitivist akım ve kartezyen düşüncenin ruh-beden ayrımı irdelenerek, beden ve sağlık-hastalık sosyolojisinin bir imkan olarak olabilirliği tartışılacaktır. İkinci olarak; sağlık-hastalık çözümlenmeleri birer bedensel deneyim olarak analiz edilmeye çalışılacak, son olarak; Nietzsche'nin toplumsal çözümlenmelerinde kullandığı sağlık-hastalık eğretilenmesi değerlendirmeye dâhil edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Beden, Sağlık-Hastalık Sosyolojisi, Cisimleşme.

THE BODY PROBLEM OF CLASSICAL SOCIOLOGY AND AS A BODILY EXPERIENCE ANALYSIS OF THE HEALTH-ILLNESS

Abstract

In this study first of all; will be discussed with a critical language neglected as an area the subject of body in Classical sociology. In this connection, understanding of western science paradigm of positivist which is the current and body-spirit distinction of Cartesian thought examined, so sociology of the and health-illness the possibility of a facility discussed. Secondly; to work to be analyzed as a bodily experience analysis of the health-illness. Consequently; will be evaluated Nietzsche's used of social solutions metaphors of health-illness.

Key Words: Body, Sociology of Health-Illness, Embodiment.

* Dr., Gürün Toplum Sağlığı Merkezi, (irfankaya40@mynet.com).

Giriş

Sosyal olayların bilimsel olarak incelenmesi ve toplumsal sorunlara çözüm arayışı, sosyoloji bilimini doğurmuştur. Ancak 19. yüzyılda doğa bilimlerinde yaşanan kesinlik ideali sosyal bilimlere de sarmalamış, bu kesinlik sarmalı, sosyolojinin bir disiplin olarak doğa bilimlerine eklenmesine neden olmuştur. Bu ise, başta sosyoloji olmak üzere sosyal bilimlerde bir kimlik ve yöntem sorunu haline gelmiştir.

Sosyoloji bilimi zamanla bilim dünyasında yaşanan gelişmeler ve uzmanlaşmanın etkisiyle kurumlar sosyolojisi, kent sosyolojisi, bilim sosyolojisi, aile sosyolojisi, din sosyolojisi gibi pek çok alt dallara ayrılmak zorunda kalmıştır. 1950'lerden itibaren de sağlık ve hastalığın neden ve sonuçlarıyla toplumsal açıdan ilgilenen sağlık sosyolojisi ortaya çıkmıştır. 80'li yıllardan itibaren ise klasik sosyolojinin ihmal edilmiş bir alanı olarak kabul gören beden konusunda artarak yoğunlaşan bir ilgi söz konusu olmuştur.

Son yıllarda diyet, güzellik, estetik cerrahi, magazin, spor, vücut geliştirme, cinsellik, cezalandırma, sağlık, eğitim vs. gibi alanlarda yaşanan gelişmeler beden sosyolojisine olan ilgiyi artırmıştır. Giddens'a göre yemek yeme alışkanlıklarımızın bozulması, bedene duyulan ilginin bir göstergesidir. Giddens'a göre beden toplumun dışında var olan, fiziksel bir şey değildir. O bedene toplumsal bir nitelik atfeder, biyolojik yönü kadar, toplumsal yönüne de vurgu yapar.¹ Buna bağlı olarak, *hastalık* olarak nitelendirilen fenomeni de

¹ Anthony Giddens, *Sosyoloji*, Ankara: Ayraç Yayınevi, 2000, s. 126. Ayrıca beden konusunda yazdığı yazılarıyla dikkat çeken belli başlı isimlerden Bryan S. Turner, *The Body and Society*, London: Sage Publications, 1996. John O'neil, *The Communicative Body Studies in Communicative Philosophy, Politics and Sociology*, Evanston Northwestern University Press 1989. ve ülkemizde Yasin Aktay, *Body, Text and Identity*, (Yayınlanmamış doktora tezi), ODTÜ, Ankara 1997. Sezgin Kızılcelik, "Küreselleşme, Beden ve Şizofreni", *C.Ü. Tıp Dergisi*, sayı 25 Özel Ek, Ali Esgin, "Beden Sosyolojisi Açısından Popüler Kültür ve Kadın", *İnönü Üniv. Sanat ve Tasarım Dergisi*, Özel Sayı, Cilt 1, 2011. Ejder Okumuş, "Bedene Müdahalenin Sosyolojisi", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, www.esarkiyat.com ISSN: 1308-9633 Sayı II, Kasım 2009 Ceren Aksoy Sugiyama, "Antropolojide Beden Sorunsalına Bedenleşme Teorisinin Katkısı", *Ankara Üniv. DTCF Antropoloji Dergisi*, Sayı 24, v.s. Sağlık-hastalık sosyolojisi alanında yapılmış çalışmalar; Turner, *Medical Power and Social Knowledge*, Second Edition, London: Sage Publications, 1995. Michael Foucault, *Kliniğin Doğuşu*, çev. Temel Keşoğlu, İstanbul: Doruk Yayınları, 2002. Talcott Parsons, "Sağlık ve Hastalık: Sosyolojik Bir Eylem Perspektifi", *Toplumbilim Dergisi*, Sağlık Sosyolojisi Özel Sayısı, Sayı 13, Temmuz 2001. Orhan Türkdoğan, *Kültür ve Sağlık-Hastalık Sistemi (Doğu'da Bir Kasabanın Tıbbi Sosyoloji Açısından İncelenmesi)*, İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1991, s. 13. Aytül Kasapoğlu, *Sağlık Sosyolojisi Türkiye'den Araştırmalar*, Ankara: Sosyoloji Derneği Yayınları, 1999. Kızılcelik, *Kırsal ve Kentel Kesimdeki Sağlık Sisteminin Sosyolojik Açısından Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995. Zafer Cirhinlioğlu, *Sağlık Sosyolojisi*, Ankara: Nobel Yayınları, 2001. Mehmet Bayyığıt, "Sağlık-Din Sosyolojisi", *SÜİFD*, Sayı 12, Güz 2001. Ülgen Oskay, "Medikal Sosyolojide Bazı Kavramsal Açıklamalar", *Sosyoloji Dergisi*, E.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, Sayı 4, 1993, s.74-92. Sevinç

ontolojik olarak zamana ve mekana göre değişiklik gösterdiğinden rölatif olarak değerlendirmek gerekir. Medikal alanda hümaniter disiplinler, hastalık diye nitelendirilen şeyin sosyal bağlamını da göz ardı etmemek gerektiğini kabul ederler. Tıp, pozitivist paradigmanın ontoloji ve epistemolojisi gereği bedene bilimsel veri sağlayan ve her an müdahale edilebilecek bir nesne olarak bakar. İşte bu nedenle bedensel bir deneyimi anlamak üzere geliştirilen hümaniter bilimler, ontolojik olarak bedeni *yaşanılan beden* olarak varsaymak zorundadır.² Turner'ın da vurguladığı gibi, batı sosyal bilim anlayışındaki temel teorik ve pratik problem, tıp, siyaset ve din gibi alanlarda insan bedenini ele alan çalışmaların, geleneksel akıl/beden ayrımı varsayımına dayanması ve bedenselliğin ihmal edilmesidir.³

1. Sosyolojik Düşüncede Epistemolojik Büyük Kopuş

Sosyolojik düşünce geleneği, (20.yüzyılın son çeyreğine kadar) beden sosyolojisine imkân verecek tartışmaların çok uzağında kalmıştır. Klasik dönem sosyologların çalışmaları, sosyolojinin pozitivist güdümlü temel önermelerini öncelediğinden, beden (oradan sağlık-hastalık) olgusu üzerinden geliştirilecek sosyolojik bir bakış açısı sun(a)mamıştır. Klasik sosyolojinin bütün kavramsallaştırmaları, toplumsal aktörün soyut ve âdeta mücessem olmayan bir özne kategorisi olarak toplumsal etkinlikte bulunduğu yönündeki bir varsayım üzerine bina edilmiştir.

Sosyolojide özellikle hastalıkların siyasal, ekonomik ve toplumsal boyutu disiplinler arası bir yöntem ile incelenmiştir.⁴ Aslında bu bilimsel bir araştırma için temel sorun oluşturacak bir durum tespitidir. Ayrıca burada üzerinde durulması gereken temel sorunsal, sağlık sosyolojisi diye bilinen alanı mümkün kılacak yeterli kavramsal çerçeve bulunup bulunmadığıyla ilişkilidir. Bunun cevabı ise klasik sosyolojinin, kartezyen ruh-beden ayrımına duyduğu koşulsuz bağlılıkta aranmalıdır. Tanrısını hayatından dışlamış insanın içine düştüğü anafordan kurtulma çabası⁵ olarak da okunabilecek sağlık sosyolojisine imkân veren bedenın merkeze alındığı toplumsal çözümler,⁶ 1980'li yıllarda yapısalcılık-sonrası Fransa'sında ve sosyoloji

Özen, "Sağlık ve Sosyo-Kültürel Yapı Değişkenleri", *Sosyoloji Dergisi*, E.Ü.Edebiyat Fakültesi Yayınları, Sayı 5, 1994, s.112-129.

² Sugiyama, "Antropolojide Beden Sorunsalına Bedenleşme Teorisinin Katkısı", s. 14.

³ Turner, *Regulating Bodies*, Essays in Medical Sociology, London: Routledge, 1992, s. 32.

⁴ Turner, *Regulating Bodies*, s. 29.

⁵ Aktay, "Tarihselcilikteki Huzur İradesi", *Fecr Yay.*, III. Kur'an Sempozyumu, Ankara 1997, s. 3.

⁶ Beden ve sağlık-hastalık arasındaki ilişki Cisimleşme konusunda daha ayrıntılı olarak anlatılacaktır. Ayrıca biz Nietzsche'nin, sosyolojik gelenek içerisinde oldukça ihmal edilmiş bir düşünür olduğunu düşünüyoruz. Nietzsche sayesinde bedenın, toplumsal eylem içerisinde bizzat maddi varlığının bir iktidar kaynağı, eylem kaynağı dolayısıyla toplumsal eylemin en temel koşulu

analizlerinde insan özneyi dışsal bir veri olarak değil, ete kemiğe bürünmüş toplumsal aktörün toplumsal etkinlikte bulunduğunu kabul eden sosyolojilerin çıkış noktası yapılmasıyla mümkün olagelmıştır.⁷ Sağlık-hastalık sosyolojisi çözümlenmesi beden üzerinden yapılmak durumundadır. Zira kimin hasta ve/ya sağlıklı olduğu beden üzerinden konuşmayı gerektirir. Burada beden konusunun ele alınışı, sağlık sosyolojisinin kavramsallaştırılması çabası olarak anlaşılmalıdır. Sağlık-hastalık olgusu üzerinden geliştirilen sosyoloji perspektiflerinde genel olarak insan vücudu, toplumsal eğilimlere ve sınırlara sahip, toplumsal olarak yapılanmış bir gerçeklik olarak ele alınmak durumundadır. Marx'tan Durkheim'a kadar bütün sosyoloji geleneği ise toplumsal gelişmenin esas odağının ruh/zihin olarak görülmesi nedeniyle, sağlık-hastalık olgusuna çerçeve sağlayacak bir epistemolojiden çok uzak kalmıştır. Klasik sosyoloji geleneğinin bu sağlık-hastalık olgusunu içlerine almayı, sağlık-hastalık olgusu üzerine günümüzde yapılan çalışmalara katkısı olmadığı anlamına da gelmemektedir.

1789 Fransız devrimi ve Avrupa'da sanayi devriminin ortaya çıkmasına paralel olarak sosyoloji de bir bilim dalı olarak gelişmeye başlamış, dönemin sorunlarına ışık tutmaya çalışmıştır. Klasik sosyolojide önemli yer tutan Comte, Durkheim, Marx, Simmel, Weber gibi dönemin düşünürleri, bu süreçte hızla değişen kültürel, siyasal, ekonomik, teknolojik ve toplumsal değerleri çözümlenmeye yönelmiştir. Klasik kuramcılarını ilgilendiren, katı olan her şeyin buharlaştığı, pre-kapitalist, geleneksel toplumlardan daha dinamik akışkan sanayi kapitalizmine o sancılı geçişin analiz edilmesi ve bu analiz sırasında kullandıkları yabancılaşma, anomi, sınıf mücadelesi, bürokratik rasyonalite gibi üst-anlatılar olmuştur. Bu klasik kuramcılar toplumu temel analiz nesnesi olarak kabul ederek toplumsal düzen, toplumsal kontrol, bir toplumsal sistem olarak endüstri toplumlarının heterojenliği, işlevleri, gibi konular üzerinde durmuşlardır. Dolayısıyla bilimsel kesinlik arayışı, ussallık, sistem analizleri dönemin temel parametreleri iken, insanı merkeze alan felsefeler icat edilirken, toplumu Tanrının yerine koymaya çalışan argümanlar ortaya atılmışken, bedeni ruhun hapisanesi olarak gören yaklaşımlar genel kabul görmüş iken, "baş belası" din ussallaştırılmaya çalışılırken, sağlıktan

olduğunun düşünülmesinin yolu açılmıştır. Bkz. Aktay, "İktidarın Nesnesi ve Kaynağı Olarak Beden ve Kimlik Politikaları", 3. Ulusal Sosyoloji Kongresi, Eskişehir, 2-4 Kasım *Sivil Toplum Dergisi*, Yıl 1, Sayı 2, 2003, s. 2. Nietzsche'de yazılarının çoğu kendi bedeninin hastalığı ile toplumsal bedenin hastalığı eğretilemesi üzerinedir. bkz. Georg Stauth-Bryan S.Turner; *Nietzsche'nin Dansı, Toplumsal Hayatta Hınç Karşılıklılık ve Direniş*, çev. Mehmet Küçük, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005, s. 278. Nietzsche'nin Dansı'nda Turner, Nietzsche'nin kendi sağlık ve hastalık anlayışını toplum kuramıyla ilişkili olarak işlemeye çalıştığına işaret etmektedir.

⁷ Emre Işık, *Beden ve Toplum Kuramı, Öznenin Sosyolojisinden Bedenin Sosyolojisine*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1998, s. 65.

yola çıkararak ahlak teorisi geliştirmek ve felsefesini beden üzerinden yapmak, beden üzerinden toplumsal çözümler serdetmek, toplumsal eylem içindeki insanın o eyleminin sağlık ve hastalık gibi bedensel niteliği veya motivasyonuna dikkat çekmek, sağlık ve hastalığı birer bedensel deneyim olarak kabul etmek ve hastalığı bir yabancılaşma biçimi olarak tanımlamak kimsenin aklına gel(e)mezdi. Klasik düşünürlerin ortak teması toplumların modern öncesi aşamadan modern aşamaya geçişi olmuştur.⁸

Sosyoloji tarihinin klasik düşünürlerinden olan Weber ve Marx'ın kuramlarında beden var olmayan bir konudur. Weber'in sosyolojisinde biyolojik sistem olarak herhangi bir toplumsal aktör kavramından bahsedilmediği gibi konu ile ilgili hiçbir yorum da yapılmaz.⁹ Weber, sadece *Protestan Ahlakı ve Kapitalizm* adlı çalışmasında Kalvenist öğretinin bütün bedensel zevklere savaş açtığını söylemek suretiyle bedene çeşitli göndermelerde bulunur.

Marx'cı yaklaşımın da bedene materyalist kuramında yer vermesi beklenirken Marx tarafından ihmal edildiği görülmektedir. Turner'a göre Durkheim görüş ve yazılarında beden konusuna direkt yer vermemekle birlikte Weber'de olduğu gibi insan bedenine göndermelerde bulunmakla yetinmiştir. Durkheim için beden aslında bayağı olanı, kutsalın dışında kalanı temsil etmekle kalmaktadır.¹⁰

Sosyolojik bakışa doğrudan "beden"i dâhil etmeyen klasik sosyoloji buna rağmen onu tamamen yok da saymamıştır. Doğa bilimlere karşı gösterdiği tavrını zedelemeyecek şekilde toplumsal biyolojinin izin verdiği ölçüde varlığını kabul ettiği bedene *görünmez* bir nitelik atfetmiştir; beden vardır ama görünmemektedir.¹¹

Sağlık-hastalık sosyolojisine dâhil olacak çözümlerlerin, öncelikle sosyal aktörün ete kemiğe bürünmüş, cisimleşmiş varlığıyla dikkate alınması, bireylerin kendi kimliklerini tanımlama, kendi bedenleri ve arzuları üzerinde egemenlik kurma ve benlik teknikleri aracılığıyla bir özgürlük pratiğini yürürlüğe koyma gücüne sahip olduklarını ortaya koyan ve savunan teorilerin sosyolojide imkân bulması lazım gelmektedir. Nitekim bir sağlık-hastalık sosyolojisinden bahsedebilmek için toplumbilimin evvela, toplumsal görüngüler konusundaki cisimleşmiş varoluşumuz yoluyla gerçekleşen ve temelde kişisel olan deneyimimiz üzerine bir düşünüş niteliğine sahip olması gerektiği anlaşılmaktadır. Çünkü bir disiplin olarak toplumbilimin görevi,

⁸Aylin Nazlı, "Görünmeyen Bedenden Görünen Bedene Bedenin Sosyolojisi," Ankara: *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 2005, sayı 2, s. 73.

⁹ Turner, *Regulating Bodies*, s. 7.

¹⁰ Işık, *Beden ve Toplum Kuramı*, s. 124.

¹¹ Nazlı, "Görünmeyen Bedenden Görünen Bedene Bedenin Sosyolojisi," s. 73.

eylem alışkanlığı olarak ifade edilebilecek gündelik hayat alanındaki en basitinden gereksinimlerini ve arzularını doyurmaya çalışan cisimleşmiş eyleyenler arasındaki süregelen mübadelelerden biraradılığı anlamaya çalışmak olmalıdır; sonuçta toplumbilimin bireyin habitus'uyla -öncelikle eyleyenlerin zorunlu olarak pratik nitelikte olan nitelikleriyle- ilgilenmesi gerekir.¹² "Toplumsal eylemler toplumbilimi" anlamına gelen bu satırların gerçekleşmesi, pratik gerçekliğin duyumsal dünyası içerisinde yaşanan deneyimler üzerine kuram geliştirmek anlamına gelmektedir. Böylesi bir toplumbilim kuram olarak, deneyime verdiği ağırlıktan ve biçimsel ussallığa eleştirel yaklaşacağından dolayı oldukça öznel, düşünümsel ve kişisel bir niteliğe bürünecektir. Bu çalışmada aslında sosyolojinin/toplumbilimin tanımı üzerinden tartışma yapılmak istenmektedir. Bize göre böylesi bir toplumbilim, varolma, iyi olma ve toplumsal olma arasında bir uzlaşımın gerçekleştirilmesini amaçlayacak, son tahlilde sağlık sorunlarını varlık, toplumsallık ve ahlak sorunlarından şu ya da bu şekilde ayıran doğa biliminin paradigmasını sorgulayan ve reddeden bir toplumbilim olacaktır.¹³

2. Klasik Sosyolojide Kartezyen Düşünce ve Ruh-Beden Ayrımı

17. yüzyılda Batı dünyasının bilim tarafında yaşayan gelişmeler, düşünen insanları harekete geçirmişti. Kilisenin baskısından bunalan batı dünyası için bu kaçırılmayacak bir fırsattı. *Her şeye sil baştan* edasıyla *akıl sahibi* adamlar ardı ardına düşünceler serdetmeye başladılar. İlk yaptıkları da epistemolojinin temellerini yeniden kurmak oldu. Bilgiye sağlam temeller bulmak ve iyi temellenmiş bilgiyi basit önyargı, inanç veya kanıdan uzak tutmaya adeta yemin etmişlerdi. İşe özcü disiplinlerin (mantık ve matematik) kesinlik modelini kullanmakla başladılar.¹⁴ Rasyonalistleri (Descartes, Leibniz ve Spinoza) etkileyen kesinlik modeli, mantığın ve matematiğin biçimsel görünümünde saklıydı. Rasyonalistler, doğruluğundan şüphe edilmeyen aksiyomları çıkış noktası yaparak oluşturdukları *saf* akıl yürütme aracılığıyla insan bilgisinin tamamını eleştirel biçimde yeniden oluşturmayı amaçlamışlardı. (Descartes'in "Düşünüyorum, öyleyse varım," demesinin nedeni buydu).¹⁵ Descartes, düalist yaklaşımında, akıl karşısında bedeni ötekileştirerek nesneleştirmiş, insanı da bu süreçte özne olarak kurmaya

¹² Stauth-Turner, *Nietzsche'nin Dansı*, s. 286.

¹³ Stauth-Turner, *Nietzsche'nin Dansı*, s. 287.

¹⁴ 18. ve 19. yüzyıl düşünce dünyası için bilimsel bilgi ve yöntemi etrafında şekillenmiştir diyebiliriz. Doğa bilimlerinde yaşanan kesinlik ideali sosyal bilimlere de sarmalamıştır. Bu kesinlik sarmalı, sosyolojiyi bir disiplin olarak doğa bilimlerine eklememesine neden olmuştur. Bu ise, başta sosyoloji üzere sosyal bilimlerde bir kimlik sorunu haline gelmiştir.

¹⁵ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999, s. 203.

çalışmıştır. Dolayısıyla akıl bedenden önce gelir. Düşünce varlığın kanıtıdır. Düşünürseniz var olabilirsiniz. Beden ve ruh iki ayrı tözdür. Ruh maddî olmayan düşünen bir töz iken, beden ise, enliliği, uzunluğu, derinliği olan ve maddî bir tözdür.

Düşünce tarihi içinde ruh-beden ayrımında ruhtan yana konulan tavır Platona kadar uzanmaktadır. Eski çağ filozoflarından Platon idealizm düşüncesinin de etkisiyle varlığın kendisini arka plana iterek düşünceyi merkezî bir yere koymuştur. Platon'a göre idealar dünyasında ruh merkezî bir yerdedir, ölümsüzdür ve idealar dünyasından gelerek bedenle birleşir, böylelikle asıl yurduna kavuşmuş olur. Bedenin işlevi ise sadece bu yeri pekiştirmeye yarayan bir araç olmaktan ibarettir. Aristoteles Platon'un düalizmine karşı çıkar ve ruhu bedenin bir etkinliği, biçimleyici ilkesi olarak görür. Ona göre ruh yaşayan bir varlığın formu olması anlamında tözdür ki bu da potansiyel olarak yaşama sahip olması anlamında bedenin aktivitesi olduğu anlamına gelir. Aristoteles bu düşüncesi ile ruhun tamamıyla madde dışı olduğunu savunan düşünceleri eleştirmiştir. Ona göre ruh maddeden koparılıp açıklanamaz. Bedenin bir aktivitesi olan ruhun gelişebilmesi için bir forma sahip olması gerekir. Ortaçağ düşünürlerinden Büyük Gregorius beden için "ruhun şu iğrenç giysisi" demiştir. Beden yok olur, ölür, ama ruh her zaman varlığını sonsuza dek korur. Saint Louis Jonville'e göre ise insan öldüğünde ancak şu beden cüzzamından kurtulabilir.¹⁶

Sanayileşme ve teknolojide yaşanan gelişmeler doğa bilimlerini nesnellik ve kesinlik iddiasında metodolojik olarak haklı çıkardı. Çok geçmeden bu metodolojik haklılık sosyal bilimlerde de aynen kabul edildi. Sosyolojinin isim babası ve kurucularından olan Auguste Comte sosyolojisini yöntem olarak gözlemlenebilir olgular temelinde şekillendirmiştir. Ona göre, matematik ve doğa bilimleri nasıl nesnelere kontrol altına almışlar ise, sosyoloji de onların yöntemlerini benimseyerek toplumsal yasaları keşfedebilir ve toplumu kontrol edebilir. Dolayısıyla bilim ve tabii ki sosyoloji görünmeyenle, görünenin arkasındakilerle ve metafizik bir varoluşa sahip olan nedensel bağlarla ilgilenmez."¹⁷

Durkheim için sosyoloji, toplumsal olguları şeyler gibi inceleyecekse doğa bilimlerinin yöntemini benimsemek durumundadır. Ona göre sosyolojinin nesne alanı toplumsal olgulardır ve *Sosyolojik Metodun Kuralları* adlı eserinde toplumsal olguların nasıl insanlardan bağımsız, insanların dışında bir gerçekliğe sahip olduğunu tartışır. Onun için bilimsellik demek

¹⁶ Kızılçelik, "Küreselleşme, Beden ve Şizofreni", s. 89.

¹⁷ Auguste Comte, *Pozitif Felsefe Kuralları*, çev. Erkan Ataçay, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001, s. 42.

olgusalılık demektir.¹⁸ Bu alanda doğa bilimlerinde olduğu gibi beşerî bilimleri kendi temel yasalarına kavuşturma amacı ve çabasını, beşeri bilimleri kendi tabiatına uygun araştırma yöntemleri arama çalışmalarından tanıdığımız Dilthey ve Husserl'da da görmek mümkündür.

Dilthey ve Husserl, sosyal bilimler alanının özgünlüğü iddiasını sürdürmeye çalışırken, aslında doğa bilimlerinin üstün olduğu bir kavramsal hiyerarşiyi sürekli yeniden üretmek dışında bir şey yapmıyorlardı. Asıl ironik olan bu hiyerarşinin teoride sosyolojinin lehine olmak üzere pozitivizmin de kurucusu olan Comte tarafından başlatılmış olmasıdır. Comte beyhude bir çabayla bilimsel bir topluma yaraşır bir bilimler hiyerarşisinin en tepesine sosyolojiyi koymuştu.¹⁹

3. Sağlık Sosyolojisinin Doğuşu ve Gelişimi

Sağlık sosyolojisinin gelişimine baktığımızda, sosyolojinin diğer alt disiplinlerinden farklı bir gelişme sergilediğini görmekteyiz. Nitekim sağlık sosyolojisi ile ilgili ilk yayınlar, sosyolojiden çok tıpla ilgili kişiler tarafından üretilmiştir. Zira tıp tarihinde sağlık ve hastalık üzerinde kültürel ve sosyal davranışların etkisi bilinmekteydi. Hastalık ve sağlık olgusunun ilk defa kültürel olarak kodlanmasına antropologlar tarafından yerli halklar üzerine yapılan çalışmalarda rastlanmıştır. Avrupa'da sağlık ve hastalığın sosyal görünüşleri 18. yüzyıldan beri sosyal tıp, halk sağlığı ve antropoloji gibi disiplinler içerisinde çalışılmaktaydı.²⁰ Aslında Avrupa'da hızlı kentleşme, nüfus artışı ve beraberinde getirdiği pratik sorunlar tıp²¹ ve sosyoloji ilişkisini açıkça ortaya koymaktaydı.²² Buna rağmen E. Durkheim'in sosyolojide klasikler arasına giren 1897'de yazdığı öncü çalışması *İntihar*'ın dışında tıp ve Sağlık, 19. yüzyılda sosyolojinin kurucuları tarafından önemsenmeyen bir alan

¹⁸ Emile Durkheim, *Sosyolojik Metodun Kuralları*, çev. Enver AYTEKİN, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994, s. 67.

¹⁹ Aktay, "Sosyolojinin Yitik İmgelemi", Felsefe ve Sosyal Bilimler, Muğla Üniversitesi Felsefe ve Sosyal Bilimler Sempozyumu Bildirileri, Ankara: Vadi Yayınları, 2006, s. 173.

²⁰ Özellikle sosyal antropoloji sahasında ilk defa yapılan çalışmalar sosyolojinin tıba yönelmesini sağlamıştır. Antropologlar dünyanın birçok bölgesinde yerli halkların kültürleriyle sağlık-hastalık olgusu arasında yakın ilişki kurmuşlardır. bkz. Türkdöğün, "Türk Köy Sosyolojisine Yardımcı Olması Bakımından Medikal Sosyoloji, Saha ve Problemleri", Sosyoloji Konferansları, sayı: 6, İstanbul 1965- 1966, s. 47.

²¹ Modern tıbbın doğuşu 18. ve özellikle de 19. yüzyılda biyolojideki büyük ilerlemelerle başlamıştır. bkz. Fritiof Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. M. Armağan, İstanbul: İnsan Yayınları, 1992, s.143. ayrıca özde mikrop teorisinin modern tıbbın esasını oluşturduğuna dair bkz. Türkdöğün, *Kültür ve Sağlık-Hastalık Sistemi*, s. 13.

²² Tıp alanında yaşanan bilimsel gelişmeler, hayatı yapay olarak yeniden üretme konusundaki yeni teknik olanakların beden, zihin ve toplum arasındaki siyasal, toplumsal ve felsefi ilişkileri yeniden düzenlediğini iddia eden yoruma dair bkz. Stauth-Turner, *Nietzsche'nin Dansı*, s. 41.

olarak kalmıştır. Sosyolojinin bir alt dalı olarak medikal sosyoloji²³/sağlık sosyolojisinin kuramsal ve metodolojik çerçevesinin bir disiplin dahilinde ortaya konması ise, Parsons tarafından 1951 yılında yayınlanan *Sosyal Sistem* adlı çalışmada alanın teorik olarak incelenmesiyle mümkün olagelmıştır. Görülen o ki sağlığı etkileyen sosyal faktörler bağlamında sosyoloji disiplinin bir alt dalı olarak sağlık sosyolojisinin bilim tarihindeki yerini alması *İntihar* gibi bir klasiğe rağmen epey bir zaman almış görünüyor. Asıl gelişimini 2. Dünya Savaşından sonra yaşayan sağlık sosyolojisi günümüzde ise çok önemli bir alan haline gelmiş, ilk deneyimlerini uygulamalı sosyoloji alanında yaşayan bu bilim dalı, Parsons'un hasta rolü kavramından sonra teorik çerçevesini tamamlama yoluna giderek, aynı zamanda kurumlar sosyolojisinin bir alt dalı olarak gelişme kaydetmiştir.

Sağlık sosyolojisi, hastalıkların toplumun yapısıyla ilişkisini, hastalıkların dağılımını, hastalıklara karşı insanların tutumlarını, hastalıkların sosyo-ekonomik ve kültürel nedenlerini, sağlık-hastalık ile sosyal sınıf ilişkilerini, yoksulluk, işsizlik, boşanma ve ölüm gibi sosyal olguların sağlık ve hastalığa etkilerini, çevre, yaşanan konut, aile ve meslek faktörlerinin sağlık ve hastalığındaki rolünü incelemektedir.²⁴ Bu inceleme alanları, sağlık ve hastalığın toplumsal ve kültürel olarak tanımlanmış kavramlar olduğu savını doğrular niteliktedir.

4. Cisimleşme

Sosyolojinin inceleme nesnesi olan toplum, hem yapı hem eylemdir: Sosyoloji toplumu insanın eylemiyle yaratılan nesnel bir yapı olarak kavrar. Sosyolojide süre giden bir sorun oluşturan eylemlilik ve yapı sorunu son yıllarda Giddens'in yapılaş(tır)ma nosyonunun egemenliği altına girmiş gibi görünmektedir. Eylemlilik/yapı tartışmasının bir sorunu, eylemlilikteki eyleyenin kim ya da ne olduğunu sorma zahmetine pek az toplumbilimcinin girmiş olmasıdır. Sosyolojide eyleyenin insan bireyi olduğunu zımnen kabul eden bir anlayış olsa da bu, bedenün görüngübilimi ve insanın cisimleşmesinin doğası sorusuna eğilme konusundaki başarısızlığından ötürü, doyuruculuktan uzak bir anlayıştır.²⁵

İnsan eyleyen birey olarak, beden sayesinde toplum sahnesine çıkmaktadır. Beden insanın sosyal hayattaki varoluş mekânıdır. Sosyolojik

²³ Medikal sosyoloji tabiri ilk defa McIntre tarafından 1894'te kullanılmıştır. bkz. Kasapoğlu, *Sağlık Sosyolojisi Türkiye'den Araştırmalar*, s. 1.

²⁴ Kızılcelik, *Türkiye'nin Sağlık Sistemi*, İzmir: Saray Kitabevleri, 1995, s.16. Ondan aktaran Nurşen Özçelik Adak, *Sağlık Sosyolojisi, Kadın ve Kentleşme*, İstanbul: Birey Yayınları, 2002. s. 18.

²⁵ Stauth-Turner, *Nietzsche'nin Dansı*, s. 141-142.

beden tartışmaları insanın bedeninin olduğu gerçeğinden hareketle yapılmaktadır. İnsanın bedeninin olduğu gerçeği, bize onun beden olduğu gerçeğini verir. Bu çerçevede toplumu, sosyolojinin büyük bedeni olarak düşünebiliriz; bu durumda bir *beden olarak toplum, bedensel ilişkiler* ağı olarak kabul edilebilir. Buradan da sağlık ve hastalığın birer bedensel deneyim olarak sosyolojik kodları rahatlıkla ele alınabilir. Gerçekten de sosyal, ekonomik, kültürel, eğitsel, siyasal, medikal vs. ilişkileri beden çerçevesinde ele almak, bu ilişkilerin iyi anlaşılmasında ve açıklanmasında önemli bir yaklaşım olarak gözükmektedir. Bedene bu şekilde toplumun anlaşılmasında önemli bir pozisyon biçildiğinde, siyaset, din, ekonomi, medikal gibi sosyolojilerde konuların beden çerçevesinde ele alınması önemli hale gelmektedir. İnsanın sosyal aktör olarak toplumdaki varlık sahnesine çıkmasıyla beden arasındaki bağlantı dikkate alınarak denilebilir ki, beden, insanın insan olarak görünme aracıdır. Bu manada insanı insan kılan, onun bedenidir. O nedenle toplumsal bir varlık olarak insan, bedenle toplum sahnesine çıkar. “Beden, insanın varlığının aynasıdır.” demek gerekmektedir.²⁶

İnsanın gündelik dünyası, Nietzsche’nin “küçük şeyler”inin, yani beğeni, duygu, mübadele, deneyim ve oluşun gündelik dünyasıdır. Bu gündelik dünya, cisimleşmiş ve simgeler, duygular ve nesnelerin oluş halindeki karşılıklılık dünyasına dâhil olmuş bulunan toplumsallaşmış bireyler tarafından kurulur. Klasik kartezyen felsefenin bilişsel dünyası, deneyimin dünyası karşısında deneyimler, mübadeleler, duygular ve ruh halleri üzerine bir düşünümdür. Harfiyen söylenirse düşünme, bu yoğun gündelik uğraş ve cisimleşme dünyasının bir ussallaştırılmasıdır. Toplum kavramı da bu durumda, toplumsallaşmış varlıkların aralıksız işleyen sonsuz karşılıklılık dünyasının soyut bir dile getirilişi anlamına gelmektedir.²⁷

Cisimleşme terimiyle, pratikte deneyimleri kavramlardan, duyguları us yürütmelerden, zihni bedenden ayırmanın olanaksız olduğu bir durum kastedilmektedir. Bir kişi olmak temelde beden içerisinde sınırlanmaktır, ama beden bilinçli dünya deneyimlerinden ayrı tutulamaz. Cisimleşme düşüncesi kartezyen felsefedeki kişinin bir uzantısı olarak bir bedene sahip olma ana imgesi karşısında *bir bedeni olmak, bir beden olmak* ve *vücut bulmak* arasındaki karşıtlığa vurgu yapmaktadır. Nietzsche’nin belirttiği gibi, bir beden olduğumun duygusu kişi ile bedeni arasında bölünmez bir birliğin varlığına işaret etmektedir. Bedenimi hasta olduğum sürece tecrübe etsem de, insanoğlunun bedeni üzerinde dolaysız bir egemenliği söz konusudur,

²⁶ Ejder Okumuş; “*Bedene Müdahalenin Sosyolojisi*”, Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi, www.e-sarkiyat.com ISSN: 1308-9633 Sayı: II, Kasım 2009, s. 2-3.

²⁷ Stauth-Turner, *Nietzsche’nin Dansı*, s. 143.

böylece, normal olarak kollarımızı ve bacaklarımızı çevremizle ilişkiye girdiğimiz sürece hareket ettirmeyi düşünmek zorunda kalmayız.²⁸

Toplumsal bireyler olarak, tarih boyunca bizler bedenlerimizi hareketlerimizi ve arzularımızı daraltan doğal bir sınır ve sabit bir çevre olarak tecrübe etmişizdir. Gelgelelim bu fiziksel çevre, aynı zamanda, benim üzerinde hatırı sayılır bir egemenliğe ve denetime sahip olduğum bir çevredir. Bizim bedenlerimiz söz konusu olduğunda kendiliğinden, dolaysız ve egemen bir kavrayışımız olduğunu belirten görüngübilimsel bir durum yaşanmaktadır. Hem bir bedenim hem de bir beden sahibi olmaklık, bedenimin basitçe yabancı, harici ve tuhaf bir nesnel çevre olması ihtimalini dışlayarak canlı ve dolaysız bir varlık olduğunu öğretir. Zira pratik kavramlarla söyleyecek olursak, bedenim öldüğü anda bu benim kişisel ölümüm anlamına gelir ve varlığım bedenime tabidir. Bir bedene sahip olmama karşılık, beden teknikleri yoluyla ben aynı zamanda bir beden oluştururum. Erving Goffman'ın açıkladığı üzere bizlerin cisimleşmesi sürekli ve düzenli beden çalışması pratiklerini gerektirir.²⁹

Sağlık ve hastalık birer bedensel deneyimdir. Bu, usun öncelik taşıdığını yadsıyarak cisimleşme yoluyla bedensel deneyim karşısında anlıkçılığın bir eleştirisini geliştirmeye çalışmakla mümkün görünmektedir. Cisimleşmemizin bu görünümüleri, en çok hastalık deneyimimizi tecrübe ettiğimiz zaman ön plana taşınır. Hastalık, bedenlerimiz üzerindeki denetim halimizi ve egemen olma durumumuzu yitirdiğimiz, organlarımızı şeyler gibi tecrübe ettiğimiz zaman ortaya çıkan bir yabancılaşma biçimidir. Oliver Sacks, bir dağ tırmanışı sırasında geçirdiği kazanın ardından kaleme aldığı *Üzerinde Durulacak Bir Bacak'ta*, kaza ve hastalık görüngübilimini parlak bir şekilde kavrayarak, yararsız bacağına nasıl da bir nesne ve bir yokluk olarak tecrübe ettiğini betimlemiştir.³⁰

4. Nietzsche'de Sağlık ve Hastalık Eğretilmesi

Nietzsche, bedeni gerçek bir kendilik olarak fizyolojik terimlerle kavramsallaştırmayı başarmış, bedeninin sağlığını ve hastalığını epeyce bireyselleştirilmiş terimler içerisinde görmeye çalışmıştır. Öyle ki, ben bir bedene değil, daha ziyade bedenime sahibimdir ya da son kertede eyleyen birey olarak benim cisimleşmemdir. Cisimleşmenin benzersiz bir bireysellik olduğunu belirten Nietzsche'ye göre beden Foucault'dan farklı olarak tek biçimli değildir; benim beden deneyimim zorunlu olarak benzersiz ve özeldir. "Kendi başına sağlık diye bir şey yoktur ve bir şeyi bu şekilde tanımlama

²⁸ Stauth-Turner, *Nietzsche'nin Dansı*, s. 143.

²⁹ Stauth-Turner, *Nietzsche'nin Dansı*, s. 284.

³⁰ Stauth-Turner, *Nietzsche'nin Dansı*, s. 284.

yönündeki tüm girişimler acınası başarısızlıklarla sonuçlanmıştır. Bedenimiz açısından neyin sağlıklı olduğunun belirlenmesi bile sizin amacınıza, ufkunuza, enerjinize, itkilerinize, hatalarınıza ve her şeyden önce de ruhunuzun ideallerine ve hayallerine bağlıdır. Nitekim bedenin sayısız sağlıkları vardır; benzersiz ve kıyaslanamaz olanın başını yeniden kaldırmasına daha fazla izin verdikçe, “insanların eşitliği” dogmasından vazgeçtikçe, tıp adamlarının da normal diyet ve bir hastalığın normal seyri gibi kavramların yanı sıra normal sağlık kavramını da terk etmeleri gerekir”.³¹ Nietzsche’nin beden görüşleri, bedenin bir disiplin dahilinde ussallaştırılmasının tarihinden ziyade, geçerli bir ahlakın temelini oluşturacak geçerli bir sağlık biçimi arama çabasıyla ilintiliydi. Bu yüzden felsefesi, hastalığın karşıtı sağlıklı varoluşun ahlaki değerlerine yaslanıyordu. Nietzsche’ye göre sağlık, dinç bedenlerin ve değerli toplumların amacı olmalıydı.

Nietzsche’nin fiziksel hastalığı hayatının ve felsefesinin geçici bir görünümünü olmaktan çok, bütün bakış açısının merkezi ve başat bir sorunu halini almıştı. Mektupları sağlık, felsefe, tıp ve kültür bunalımı etrafında şekillenen tartışmalarla doluydu. Düşünceleri arasında sağlık arayışında olduğu apaçıktır. Alman kültürünün hastalıklı olduğunu söyler, kendisine zamanının toplumsal virüsünü anlamakla görevli toplum hekiminin kültür ruhbilimcisi rolünü yakıştırdı. Yazılarının çoğunda sağlık ve hastalık eğretilmelerini sıkça kullanmıştır. Modern öncesi toplumları betimlemek üzere sağlık eğretilmesini kullanmıştır. Modern toplumu değil, rekabetçi spor ve siyaset alanında kişisel özerklik arayışındaki Yunan toplumunu sağlıklı bulurdu. Düşünceleri üreten bir organ olarak zihin ile fizyolojik süreçler yoluyla enerji üreten sindirim sistemi arasında bir koşutluk ve benzeşim kurdu. Dini bir tür uyuşturucu olarak gören Marx’ın yabancılaşma görüşüne koşut bir biçimde, Nietzsche dini hasta olanlar için acıları hafifletici, bir çeşit ağrı kesici olarak gördü. Nietzsche’ye göre zaten papazlar da hayatlarını daima insanların hastalıklarını uyuşturarak kazanırlar. Dinin, vahim bir şekilde hasta olanlar üzerinde yatıştırıcı bir etkisi olabilir, ama yanlış bir şekilde uygulandığında sağlıklı bedenleri tahrip eder. Buna ek olarak, Nietzsche hastalığı, bedeni eyleme geçmeye sevk eden, gizil olarak olumlu bir mücadele alanı biçiminde, sağlığa kavuşturacak bir itki biçimi olarak görmekteydi. Hastalık genellikle sağlıklı bir bedene karşı arzu edilen bir meydan okuma olarak görülür. Bu meydan okuma sağlıklı bedeni yeni eylem ve gelişim biçimlerine yöreklendirir.³²

³¹ Stauth-Turner; *Nietzsche’nin Dansı*, s. 284.

³² Stauth-Turner, *Nietzsche’nin Dansı*, s. 278.

Sonuç

Batı sosyal bilim anlayışındaki temel teorik ve pratik problem, tıp, siyaset ve din gibi alanlarda insan bedenini ele alan çalışmaların, geleneksel akıl/beden ayrımı varsayımına dayanması ve bedenselliğin ihmal edilmesidir. Beden ve birer bedensel deneyim olarak sağlık-hastalık üzerinden çözümlenmeler yaparken toplumbilim, varolma, iyi olma ve toplumsal olma arasında bir uzlaşımın gerçekleştirilmesini amaçlayacak, sağlık sorunlarını varlık, toplumsallık ve ahlak sorunlarından şu ya da bu şekilde ayıran doğa biliminin paradigmasını sorgulayan ve reddeden bir toplumbilim olmalıdır.

Sağlık-hastalık sosyolojisine dâhil olacak çözümlenmelerin, öncelikle sosyal aktörün ete kemiğe bürünmüş, cisimleşmiş varlığıyla dikkate alınması, bireylerin kendi kimliklerini tanımlama, kendi bedenleri ve arzuları üzerinde egemenlik kurma ve benlik teknikleri aracılığıyla bir özgürlük pratiğini yürürlüğe koyma gücüne sahip olduklarını ortaya koyan ve savunan teorilerin sosyolojide imkân bulması lazım gelmektedir.

Kaynakça

- Adak, Nursen Özçelik, *Sağlık Sosyolojisi, Kadın ve Kentleşme*, İstanbul: Birey Yayınları, 2002.
- Aktay, Yasin, *Body, Text and Identity*, ODTÜ, (Yayınlanmamış doktora tezi), Ankara 1997.
- , "İktidarın Nesnesi ve Kaynağı Olarak Beden ve Kimlik Politikaları", 3. Ulusal Sosyoloji Kongresi, Eskişehir, 2-4 Kasım *Sivil Toplum Dergisi*, Yıl 1, Sayı 2, 2003.
- "Tarihselcilikteki Huzur İradesi", Fecr Yayınları, III. Kur'an Sempozyumu, Ankara 1997.
- "Sosyolojinin Yitik İmgelemi", Felsefe ve Sosyal Bilimler, Muğla Üniversitesi Felsefe ve Sosyal Bilimler Sempozyumu Bildirileri, Ankara: *Vadi Yayınları*, 2006.
- Bayyığıt, Mehmet, "Sağlık-Din Sosyolojisi", *SÜİFD*, Sayı 12, Güz 2001. s.13-18.
- Capra, Fritiof, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. M. Armağan, İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.
- Cirhinlioğlu, Zafer, *Sağlık Sosyolojisi*, Ankara: Nobel Yayınları, 2001.
- Comte, Auguste, *Pozitif Felsefe Kursları*, çev. Erkan Ataçay, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001.
- Giddens, Anthony, *Sosyoloji*, Ankara: Ayraç Yayınevi, 2000, s. 126.

- Durkheim, Emile, *Sosyolojik Metodun Kuralları*, çev. Enver Aytekin, İstanbul: Sosyal Yayınlar,1994.
- Esgin, Ali, "Beden Sosyolojisi Açısından Popüler Kültür ve Kadın", *İnönü Üniv. Sanat ve Tasarım Dergisi*, Özel Sayı, Cilt 1, 2011. s.669–679.
- Foucault, Michael, *Kliniğin Doğuşu*, çev. Temel Keşoğlu, İstanbul: Doruk Yayınları, 2002.
- Işık, Emre, *Beden ve Toplum Kuramı, Öznenin Sosyolojisinden Bedenin Sosyolojisine*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1998.
- Kasapoğlu, Aytül, *Sağlık Sosyolojisi Türkiye'den Araştırmalar*, Ankara: Sosyoloji Derneği Yayınları,1999.
- Kızılçelik, Sezgin, *Türkiye'nin Sağlık Sistemi*, İzmir: Saray Kitabevleri, 1995.
- Kırsal ve Kentsel Kesimdeki Sağlık Sisteminin Sosyolojik Açidan Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi, (Yayınlanmamış doktora tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.
- "Küreselleşme, Beden ve Şizofreni", *C.Ü. Tıp Dergisi*, sayı 25 Özel Ek.
- Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları,1999.
- Nazlı, Aylin, "Görünmeyen Bedenden Görünen Bedene Bedenin Sosyolojisi", *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, Ankara 2005, sayı 2.
- Okumuş, Ejder, "Bedene Müdahalenin Sosyolojisi", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, www.e-sarkiyat.com ISSN: 1308-9633 Sayı II, Kasım 2009.
- O'neil, John, *The Communicative Body Studies in Communicative Philosophy, Politics and Sociology*, Evanston Northwestern University Pres 1989.
- Oskay, Ülgen, "Medikal Sosyolojide Bazı Kavramsal Açıklamalar", *Sosyoloji Dergisi*, E.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, Sayı 4, 1993, s.74–92.
- Özen, Sevinç, "Sağlık ve Sosyo-Kültürel Yapı Değişkenleri", *Sosyoloji Dergisi*, E.Ü.Edebiyat Fakültesi Yayınları, Sayı 5, 1994, s.112–129.
- Parsons, Talcott, "Sağlık ve Hastalık: Sosyolojik Bir Eylem Perspektifi", *Toplumbilim Dergisi*, Sağlık Sosyolojisi Özel Sayısı, Sayı 13, Temmuz 2001. s. 99-108.
- Stauth Georg -Bryan S.Turner, *Nietzsche'nin Dansı, Toplumsal Hayatta Hınç Karşılıklılık ve Direniş*, çev. Mehmet Küçük, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.
- Swingewood, Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.

- Sugiyama, Ceren Aksoy, "Antropolojide Beden Sorunsalına Bedenileşme Teorisinin Katkısı", Ankara Üniv. DTCF Antropoloji Dergisi, Sayı 24, s.69-93.
- Turner, Bryan S., *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*, Routledge, London 1992.
- *The Body and Society*, Sage Publications, London 1996.
- *Medical Power and Social Knowledge*, Second Edition, London: Sage Publications, 1995.
- Türkdoğan, Orhan, "Türk Köy Sosyolojisine Yardımcı Olması Bakımından Medikal Sosyoloji, Saha ve Problemleri", *Sosyoloji Konferansları*, sayı: 6, İstanbul 1965– 1966.
- Kültür ve Sağlık-Hastalık Sistemi (Doğu'da Bir Kasabanın Tıbbi Sosyoloji Açısından İncelenmesi)*, İstanbul: M.E. B. Yayınları, 1991.

-ESER TANITIMI-

DR. MUHAMMED RA'FET SAİD'İN
"MA'MER B. RAŞİD ES-SAN'ÂNÎ MESÂDİRÜHU VE MENHECUHU VE
ESERÜHU FÎ RİVÂYETİ'L-HADİS"

(Alemu'l-Kütüb, Beyrut, 1983. 285 sayfa.)

ADLI ESERİ

Mustafa CANLI*

Ma'mer b. Raşid (154/771), zamanımıza kadar intikal etmiş olan hadis musannefâtının en eskisi olan el-Câmi' adlı eserin sahibidir ve hadis ilminde önemli bir yere sahiptir. Riyad Şeriat Fakültesi öğretim üyelerinden Dr. Muhammed Ra'fet Saîd, Ma'mer b. Raşid üzerine kıymetli bir çalışma yapmış ve ilim âlemine sunmuştur.

Söz konusu çalışma, bir giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. **Giriş kısmında** (s. 15-22), Ma'mer b. Raşid'in yaşadığı asır ve çevre üzerinde durulmuştur. Bu manada Ma'mer, Emevî asrın sonunu ve Abbasî döneminin başlangıcını görmüş ve yaşamıştır. Abdullah b. Muhammed b. Ali ile birlikte başlayan Abbasî döneminde, İslâm âlemi güçlü ve Hz. Peygamber'in sünneti revaçta idi. Bunun yanında İslam Devletinin toprakları genişlediği için değişik ırk ve kültürlerle bir etkileşim söz konusu olmuştu. (s.16) Ma'mer b. Raşid, Makdisî'nin ifadesiyle " *Fakihleri, kurrâsı, udebâsı, imamları ve melikleri bol bir yer*" olan Basra'da neş'et etmişti. (s. 20)

Müellif, **I. Bölümü**(s. 27-96) "Ailesi ve Yetiştirilmesi", "Hocaları", "İlim Yolculukları (Rihleleri)", "Eserleri" ve "Ahlakî Özellikleri" başlıkları altındabeş fasıl halinde ele almıştır. Ma'mer b. Raşid el-Ezdî'nin künyesi Ebû Urve'dir. Babasının ismi Raşid olup künyesi Ebû Amr'dır. Ma'mer b. Raşid, Basra'da doğmuş daha sonra San'a'da ikamet edip orada vefat etmiştir. Doğum tarihi olarak hicrî 95 ve 96 yılları vefatı için de hicrî 152, 153 ve 154 yılları zikredilir. Hicrî 154 yılı, onun doğum tarihi olarak tercih edilen yıldır. (s. 29)Ma'mer b.

* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. (canli20@hotmail.com).

Raşid'in gençliği Basra'da geçmişti. İlim talebi için Yemen'e de giden Ma'mer'in, Hasan-ı Basrî'nin cenazesine iştirak etmesi, ondaki ilme olan iştियakını ziyadeleştirmişti. (s. 32) On dört yaşında iken Katâde'den tefsir ilmi alan Ma'mer b. Raşid, küçük yaşlardan itibaren ilim yoluna girmiş ve bu yolda gayretini esirgememişti. (s. 33)

Ma'mer b. Raşid üzerinde en çok tesiri olan hocaları şunlardır: Eyyûb es-Sahtiyânî, Ebûİshâk el-Hemedânî, Zeyd b. Eslem, Süfyân b. Saîd b. Mesrûk, Abdullah b. Şübrûme, Abdullah b. Tâvus, Katâde b. Diâme, Muhammed b. Mesleme, Hemmâm b. Münebbih ve Yahya b. Ebî Kesîr. (s. 37-47)

Ma'mer b. Raşid, ilim yolculukları kapsamında Kufe'ye gitmiş, orada Ebû İshâk'tan istifade etmiştir. Irak'ta ilim tahsil ettikten sonra Medine'ye geçip İbnŞihab ez-Zührî'nin ilim meclislerine katılmıştır. (s. 70) Daha sonra Yemen'e gidip Hemmâm b. Münebbih ile görüşen Ma'mer b. Raşid, Yemâme'ye gitmiş ve orada Yahya b. Ebî Kesir'den ilim almıştır. Bunların yanında Ma'mer, Şam, Horasan ve başka ilim merkezlerine ilim yolculukları yapmıştır. Bütün bu ilmî yolculuklarının onun ilmî kişiliğinin oluşmasında etkisi olmuştur. (s. 71)

Müellif, Ma'mer b. Raşid'in eserlerini isabetli bir şekilde *Talebesi ve Kitapları* olarak iki bölümde ele almıştır. Zira bir âlimingeride bıraktığı en kıymetli eserlerinden biri, öğrencileridir. Hadislerin rivâyet edilmesi, hafızaya alınıp tedvin edilmesi, hadislerden hüküm çıkarılması ve özellikle Yemen'deki ilmin toplanması açılarından Ma'mer b. Raşid'in önemli bir ilmî mevkiisi vardır. Bu bakımdan birçok ilim talibi uzak yerlerden gelip ondan ilim tahsil etmiştir. (s. 75) Meselâ hadis ilminde önemli bir yere sahip olan Hemmâm b. Münebbih(v. H.211), Ma'mer b. Raşid'den on bin hadis yazdığını ifade eder. (s. 77) Zamanın önemli isimlerinden Hişâm b. Yusuf (v. H. 197), Süfyân b. Uyeyne (v. H. 198) ve Abdullah b. Mübârek (v. H. 181) gibi isimler de ondan hadis alanlar arasında yer alıyordu. (s. 80-82)

Eserlerine gelince; önce şunu ifade etmek gerekir ki, Ma'mer b. Raşid, Yemen'de hadisleri tedvin eden ilk kişidir. Garibu'l-hadis, nâsih-mensûh, cerhta'dil konularında rivâyet ve dirâyet cihetiyle kendini göstermiştir. Müellif, Ma'mer b. Raşid'in birçok telifâtı olup bunların kayıp olduğunu zikrettikten sonra konu ile ilgili Fuat Sezgin'den şu alıntıyı yapar: "*Abdurrezzak, Ma'mer b. Raşid ve Hemmam b. Münebbihe ait kitaplar vardır. Bu isnadla gelen bütün hadisler, Abdurrezzak'ın Musannef'ine ve Hemmam'ın Sahîfe'sine rücu eder. Bunların büyük bir kısmı da Ma'mer b. Raşid'in el-Câmî' kitabındadır.*" (s. 83)

Anlaşıldığı kadarıyla Ma'mer b. Raşid'e ait "el-Câmî"'i, muhteva olarak Abdurrezzak'ın Musannef'inde yer almaktadır. Musannef'in bölümlerine baktığımızda çok azı hariç bütün rivayetlerin Ma'mer'e ait

olduğunu görebiliriz. (s. 84,85) Netice olarak Ma'mer b. Raşid'in kitapları kayıptır ama Abdurrezzak'ın Musannef'inde, Kütüb-i sitte'de ve diğer kitaplarda muhteva olarak mevcuttur. (s. 85)

Müellife göre Ma'mer b. Raşid'in ilim ahlâkı, âlimler için örnek olacak nitelikte idi. Bir yandan ilimle meşgul olurken bir yandan da ilmiyle amel etmenin peşindeydi. O, ilmi ancak Allah için tahsil etmiş ve ihlasla yola devam etmişti. Bir muhaddis için olmazsa olmaz olan sıdk özelliğine sahipti. EbûHafs el-Fellâs, onun için "*İnsanların en doğru söyleyenlerindedir.*" demektedir. (s. 90-92) Iclî ve Nesâî onun sika olduğunu söylerken, İbnMaîn, "*İnsanların en sağlam olanları; Zührî, Mâlik ve Ma'mer'dir.*" demiştir. (s.93-96)

Müellif, **2. Bölümde** dört fasıl halinde Ma'mer b. Raşid'in hadis ilmindeki yerini incelemiştir. Başlangıçta hadislerin yazıya geçirilmesine karşı olan Ma'mer b. Raşid, hocası Yahya b. EbîKesir'in kendisine; "*Benden ilmi yaz. Eğer yazmazsan ilmi zayi etmiş olursun.*" ikazından sonra hadislerin yazıya geçirilmesi faaliyetine yönelmiştir. Hatta talebesi Abdurrezzak'ın yanında hadis levhalarını görmüş garipsememiştir. (s. 108)

Ma'mer b. Raşid'in tedvin ettiği rivâyetlere gelince onlar şunlardır: *Sahîfetü A'meş, Sahîfetü Cabir b. Abdillah, Sahîfetü Hemmam b. Münebbih, Kitâbu Mücâhid, Kitâbu Semmâk, Meğâzî Osman b. el_Cüzerî.* (s. 109,117.) Bunlar arasında önemli bir yere sahip olan Sahîfetü Hemmam b. Münebbih, EbûHureyre (ra)'nin talebesi Hemmâm el-Yemânî'ye imlâ ettirdiği sahifedir. Ma'mer, Hemmam'a rihlede bulunmuş ve Hemmam bu sahifeyi ona okumuştur. Sonra bu sahifeyi Ma'mer, talebesi Abdurrezzak'a okumuştur. Abdurrezzak'tan da bu sahifeyi rivâyet eden, Ahmed b. Hanbel'dir. Ahmed b. Hanbel bu rivâyetlerde sadece şu senedi verir:

حَدَّثَنَا أَبُو الزُّبَيْرِ أَخْبَرَنَا عَمْرُو بْنُ حَمَّامٍ أَنَّ عُمَرَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

Gerçekten bu sahife, hadis ilmi açısından büyük önemi hâiz olmakla birlikte ilk devirlerde hadis tedvininin olduğunu isbat eden tarihi bir vesikadır. Şöyle ki, Ebû Hureyre (ra), h. 58 yılında vefat etmişti. Hemmam'ın ondan semâını düşündüğümüzde, h. 58 yılından önce bu vesikanın mevcut olduğunu anlayabiliriz. (s. 111)

Daha sonra müellif ikinci bölümün bir alt başlığı altında Ma'mer b. Raşid'e ait olan el-Câmi üzerinde değerlendirmelerini aktarıyor. Bu manada el-Câmi', hadis ilminde ilk olarak tasnif edilen eserlerden olup 1614 rivâyeti ihtivâ etmektedir. Bu rivayetlerin 57 rivayet hariç hepsi Ma'mer'in rivâyetidir. Müellif, bu 57 rivayetın sonradan ekleme olduğunu ve babda geçen bir kelimeyi açıklamak, bablarda geçen konuların uygulamalarıyla ilgili rivayetlere yer vermek gibibelli maksatlarla bu ilavelerin yapıldığını ifade eder. (s.123) Peki bu ilaveler kim tarafından yapılmıştır? Cevap olarak müellif,

bu ilavelerin Abdurrezzak'ın öğrencisi İshâk b. İbrahim tarafından yapıldığı tespitinde bulunur. (s. 125)

Müellife göre el-Câmi', câmi' olma özelliğini taşımakla birlikte tertip yönüyle eksiktir. Ayrıca "Birru'l-vâlideyn" babında olduğu gibi tekrarlar vardır. (s. 126) Bunun yanında el-Câmi'nin Muvatta', Musannefve Kitâbu'z-zühd gibi aynı çağda yazılmış eserlerden ayrıldığı noktalar vardır. Muvatta', Hz. Peygamber'in hadislerini, sahâbe ve tabiin fetvâlarını, Medine ehlinin amelini ve İmam Mâlik'in kendi görüşlerini ihtiva eder. Câmi'de de bunların çoğu mevcuttur. Ancak Muvatta' fikhî tertîb üzere mübevvebtir. Câmi'de böyle bir şey söz konusu değildir. Musannef de Muvatta' gibi fikhî gayeyi gözeten bir bab anlayışına sahiptir. Kitâbu'z-zühd ise, Câmi'nin sadece "Kitâbu'z-zühdve'r-rekâik" kısmıyla ilgilidir. (s. 128)

Ma'mer b. Raşid, hadisleri sırasıyla sema', arz, münâvele ve vicâde yoluyla elde etmiş olup (s. 136), merfû, mevkûf ve maktû' birçok rivâyet toplamaya muvaffak olmuştur. (s. 155)

Söz konusu eserin **üçüncü ve son bölümünde** sahâbenin fikhından, tercihlerinden ve fetvalarından bahsedilmiştir. **Giriş** Bölümünde, Ma'mer'in fikhî durumu ile ilgili bilgiler verilmiş ve onun gerçekten fakih bir insan olduğuna işaret edilmiştir. (s. 180)Ma'mer b. Raşid'in rivâyetlerine bir göz atıldığında onlarda fikhî bir çeşitlilik olduğunu görürüz. Eserin (s. 180-193) sayfalarında sahâbe ve tabiinin fikhî ihtilaflarına yer verilmiştir.

Ma'mer b. Raşid, sahâbenin yaptığı gibi mesuliyetinin farkına vararak ve nakle dayanarak fetva vermiştir. (s. 219-221)Müellif, daha sonraki sayfalarda (s. 227-235) Ma'mer b. Raşid'in fetvalarına yer veriyor ve sonuç kısmı, kaynaklar ve konu fihristi ile kitabını sona erdiriyor.

Evet, yukarıda özetlemeye çalıştığımız bu çalışma, rivayet döneminin önemli isimlerinden Ma'mer b. Raşid'i bütün yönleriyle ele alan bir çalışmadır. Onun kaleme aldığı "el- Câmi'" adlı eseri zamanımıza kadar bize gelen hadis külliyatlarının ilki olması hasebiyle gerçekten büyük öneme sahiptir. Bu çalışmada Ma'mer b. Raşid'in hayatı, kişiliği vs. ile ilgili bilgiler verilmekle birlikte bu önemli klasik eserle ilgili bilgiler de sistemli bir şekilde verilmiş ve ilim âlemine sunulmuştur.

-ESER TANITIMI-

**BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA'NIN "İSLAM FELSEFESİ TARİHİ 1-2"
(Grafiker Yayınları, Ankara, 2012)
ADLI ESERİ**

Hasan ÖZALP*

İlahiyat fakültelerinde okutulan bilimler/dersler hakkında o disiplinin uzmanları tarafından hazırlanmış kitaplar oluşturarak bir ilahiyat dizisi oluşturmak projesi hepimizin malumudur. Konusunda ilgili alanda uzman bir kişi editör seçilmiş ve editörün takdir ettiği kendi alanlarında yetkin kişilerin birer konu/ünite yazması sağlanmıştır. İlahiyat disiplini açısından çok güzel ve faydalı bir çalışmadır. Bu bağlamda editörlüğünü Prof. Dr. B. Ali Çetinkaya'nın yaptığı "*İslam Felsefesi Tarihi 1-2*" adlı çalışmada bunlardan biridir. Öncelikle belirtmek gerekir ki eser bazı yönleriyle önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Çünkü Türkiye'de İslam Felsefesi geleneği uzun bir geçmişe kadar gitmesine rağmen konuyla ilgili kapsamlı bir eser tam olarak oluşturulamamıştır. Ders notları, ders kitapları ve giriş mahiyetinde ki eserler bile görece bir niteliğe sahiptir. Burada isimlerini zikretmek istemediğimiz bu çalışmalar ya sistematik değil ya da bazı İslam filozoflarını ön plan çıkaran yapıya sahiptir. Tercüme eserler ise, ağdalı üslupları bir yana bizim zihin dünyamıza tam hitap etmediği gibi özellikle lisans seviyesinden hayli uzaktır. Bazı kapalı platformlarda bugün İslam felsefesinde yetkinleşmiş ve rüştünü ilmi ve perspektifiyle ispat etmiş değerli hocalarımızdan yeni bir "İslam Felsefesi" eseri yazma beklentisi dile getirilmektedir. Ancak ilgili hocaların bu talepten uzak durdukları görülmektedir. Hocalarımızdan beklene bu şahsi fedakarlık bir yana onca beklentiye ve onca İslam felsefesi hocasına rağmen hala bir "İslam Felsefesi Ansiklopedisi"nin çıkarılmayışı da hayli ilginçtir.

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Burada editörlüğünü benimde hocam olan Prof. Dr. B. Ali Çetinkaya'nın yaptığı "*İslam Felsefesi 1-2*" adlı çalışmayı takdim edip onun üzerinden yeni bir İslam Felsefesi eseri değerlendirmesi yapmaya çalışacağız.

İki ciltten oluşan bu eser alanlarında uzman yirmi üç kişinin kaleme aldığı toplam otuz bölümden oluşmaktadır. Bu kapsamıyla da hacimli bir çalışmadır. Birinci cilt 520, ikinci cilt ise 584 sayfadır.

Ömer Mahir Alper'in hazırladığı birinci bölüm olan "İslam Felsefesine" giriş adlı kısımda Alper, İslam felsefesi geleneğini yakından tanıyanların malumu olan İslam felsefesi tabiri sorunundan, kapsamına, diğer ilimlerle ilişkisine ortaya çıkışındaki dahili ve harici faktörlere dikkat çekerek anlaşılır ve verimli bir bilgi sunmaktadır.

Hüseyin Karaman tarafından kalem alınan "Dehriyyun ve Tabiiyyun Ekolleri" adlı ikinci bölümde İbn Ravendi ve Zekerriyya er-Razi anlatılmaktadır. Karaman'ın özellikle Razi alandaki çalışmalarını dikkate alırsak fazlasıyla ikna edici ve doyurucu bilgiler vermektedir.

Eyüp Bekiryazıcı'nın emek sarfettiği "İslam Felsefesinde Ekoller" başlığı altında üçüncü bölümde Revekiyye, Meşşaiyye ve İsrakiyye ekolleri tanıtılmaktadır. Bekir Yazıcı bu ekollerle ilgili sade bir üslup ile yeterli bir bilgi vermektedir. Kanaatimiz ikinci ve üçüncü bölüm birleştirilerek tek ünite şeklinde sunulabilirdi. Bu şekilde eserin hacmi de düşürülürdü.

Enver Uysal "İlk İslam Filozofu: Kindi" adlı dördüncü bölümde, Şenol Korkut, "Meşşai Geleneğinin Kurucusu: Farabi" adlı beşinci bölümde, Ö. Mahir Alper, "İslam Felsefesinde Altın Çağın Başlangıcı: İbn Sina ve Felsefesi" adlı altıncı bölümde ele aldıkları filozofları hem kronolojik hem de problematik olarak işlemişlerdir ki konuyu ilk defa öğrenmeye çalışan bir öğrenci için gayet ikna edici, sade ve sistematiktir.

"İslam Düşüncesinde Felsefi Eleştiriler" adlı çalışmasıyla alanında çok büyük bir boşluğu dolduran Fatih Toktaş, "Meşşai Felsefeye Yöneltilen Eleştiriler" başlığı altında yedinci bölümü yazmıştır. Bu bölüm de Toktaş adeta bize kendi kitabının bir özünü ve özetini sunmaktadır. Gerçekten sistematik olan bu araştırmanın en önemli özelliği şüphesiz geleneği sadece öven değil aynı zamanda eleştirebilen bir nosyonun oluşmasını sağlamasıdır. Ele aldığı konular ise İslam felsefesinin İslam kültürüne aidiyetini de göstermektedir. Ancak bu bölüm ikinci cildin sonlarına doğru kaleme alınabilirdi. Bu yönüyle de tamamlayıcılık gibi bir fonksiyon icra ederdi.

"İhvan-ı Safa'nın Dini ve İdeolojik Söylemi" üzerinde çalışan Bayram Ali Çetinkaya, "Onuncu Yüzyılda Felsefi Bir Topluluk Olarak İhvan-ı Safa" adlı sekizinci bölümü kalem almıştır. Bu bölümde Çetinkaya İhvan-ı Safa isminin anlamını, ortaya çıkışı ile ilgili amilleri ve İhvan'ın dini ve felsefi söylemi

hakkında sade bir üslupla bilgi vermektedir. Fakat kitabın bütünlüğü içerisinde seksen iki sayfa gibi bir hacme sahiptir.

Müfit Selim Saruhan "Ahlak ve Erdemin İnşası" başlığı altında İslam Ahlak Felsefesiyle ilgili özlü bir giriş yapmakta akabinde genel İslam Ahlakçılarının dört temel erdem olarak kabul ettikleri hikmet, iffet, adalet ve şecaat kavramlarına yine felsefi bir kavram olan saadeti ekleyerek sade bir üslupla bilgi vermektedir. İslam Ahlak felsefesine dair bu konu belki yine aynı amaçla yazılacak olan başka bir kitaba konu olabilirdi. Bu sayede de kitabın hacmi biraz daha azaltılırdı. Bu bölümün yakın bir zamanda "*İslam Ahlak Felsefesi*" kitabının yazılmasına vesile olmasını temenni ediyoruz. "Ebu Süleyman es-Sicistani ve Felsefesi" adlı bir eseri bulunan İsmail Taş yine "Ebu Süleyman es-Sicistani ve Çevresinde Felsefe" adlı onuncu bölümle yakın zamana kadar hakkında fazla bir bilgiye sahip olmadığımız bir konuyu gündemimize taşımaktadır. Sicistaninin hayatı hakkında bilgi verilmiş felsefi problematik bir tarzda ele alınmıştır. Yine burada da konunun geniş bir yer tuttuğu görülmektedir.

Yine aynı konuda çalışmaları bulunan Gürbüz Deniz "Ebu'l Hamid el-Gazali ve Tehaüfütü" adlı on birinci bölüm Gazali'nin hayatı hakkında kısaca bilgi verdikten sonra hakikat arayıcılarını tanıtmış arkasından *Tehafütü'l felasife*"deki tartışmaları incelemiştir. Üzerinde gerçekten emek sarfedildiği anlaşılan bu bölüm daha çok problematiktir. İslam düşüncesinde önemli bir kırılma noktası olan Gazaliyle ilgili bu bölümde Tehafütler tartışmasına girmekten ziyade Gazali'nin hayatıyla birlikte varlık, bilgi ve ahlaka dair görüşlerine yer verilseydi hem İslam felsefesini ilk defa okuyan bir hem de lisans öğrencisi açısından daha doğru bir yaklaşım olurdu.

Şamil Öçal, on ikinci bölümde "Kelam-Felsefe" ilişkisini tartışmaktadır. Bizim kanaatimiz gerçekten takdire şayan bilgiler verilen bu araştırma ya giriş bölümünde alt bir başlık olmalıydı ya da İslam felsefesine eleştiriler kısmında ele alınmalıydı.

Müstakim Arıcı, ikinci cildin ilk kısmı olan on üçüncü bölümde felsefe alud bir kelamcı olan "Fahrettin Razi ve Okulu" bilgi vermektedir. Cevdet Kılıç, "Tasavvuf Felsefesi ve Temsilcileri" adlı on dördüncü bölümde ekolleşmiş belli başlı mutasavvıfları incelemektedir. Fahrettin Razi'nin ve mutasavvıfların salt İslam felsefesi geleneği içerisinde ele alınması bizce çok estetik görünmemektedir.

İbn Rüşd hakkında uzmanlığı ile tanıdığımız Hüseyin Sarıoğlu, "İbn Rüşd" adlı on beşinci bölümde hem hayatı ve serleri hem de felsefesi hakkında sade bir üslupla tatmin edici bilgiler vermektedir.

Biz "Endülüs'de Akli Düşünce" adlı on altıncı Endülüste yetmiş düşünürleri kaleme aldık. Çok fazla bir hacim tutmayacak şekilde (beş sayfa) İbn Meserre ve Mecniri hakkında bilgi verdik. Özellikle İbn Bacce ve İbn Tufeyl'in hayatları ve felsefi görüşlerini ayrıntıya girmeksizin anlatmaya çalıştık. Yeri miydi bilmiyorum ama yine kısaca İbn Seb'in ve felsefesi anlattık.

Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol'un ortaklaşa kaleme aldıkları "İbn Haldun'un felsefesi ve Tasavvuf Eleştirisi" adlı on yedinci bölüm İbn Haldun'un felsefesinden ziyade felsefe eleştirisi hakkında bilgi vermektedir. Keşke Umran ve asabiyet kavramları ele alınsa ve değerlendirilseydi.

Yine Eyüp Bekir Yazıcı tarafından kaleme alınan "Doğu ve Aydınlanma Felsefesi-Sühreverdi" adlı on sekizinci bölüm'de tasavvuf ve felsefeyi mezc etmiş Sühreverdi'nin kaynakları, hayat hikayesi ve felsefi-tasavvufi düşüncesi hakkında bilgi verilmiştir.

On dokuzuncu bölümde Hüseyin Karaman "İslam Düşüncesinde Yahudi Felsefesi" başlığı altında İbn Cebrol ve Musa b. Meymun hakkında bilgi vermektedir.

Aygün Akyol yirminci bölümde "İslam'da Akli Düşüncenin Kriz Dönemi-Felsefe Karşıtlığı-Şehristani ve İbn Teymiyye" başlığı altında ilgili düşünürlerin çok kısa bir takdimini yaptıktan sonra felsefe eleştirileri hakkında kapsamlı bilgiler vermektedir.

Yine Hüseyin Karaman bizce ilk bölümde ele alınması gereken "İslam felsefesinin Özgünlüğü" adlı bölümde özgün olmadığını varsayanlar ile özgünlüğünü kabul edenlerin görüşlerine değinmekte ve nihayetinde özgünlüğü ile ilgili görüşlerini değerlendirmektedir. Bu bölüm daha tatmin edici olacak şekilde anlamsal olarak genişletilebilirdi.

Yine biz "İslam Felsefesinin Batıdaki Yansımaları-Arapçadan Latinceye" adlı yirmi ikinci bölümde İslam düşüncesi ve felsefesinin Batıya geçiş yollarını, mütercimleri ve tercüme merkezlerini, Batıyı etkileyen İslam düşünürleriyle birlikte takdim etmeye çalıştık. Şimdi baktığımızda mütercimler ve eserleri hakkında fazla teknik bilgiye ve detaya girip girmediğim konusunda kendimi değerlendirmeye çalışıyorum.

Ali Durusoy, "İslâm Felsefesinin Diyalektiği" başlığı altında yirmi üçüncü bölümde İbn Sina merkezli bir problematik bir okuma yapmaktadır.

Alparslan Açıkgenç, "İran İrfanı Geleneği Molla Sadra (Sadruddin Şirazi)" adlı yirmi dördüncü bölümde Molla Sadra'nın hayatı hakkında bilgi verdikten sonra varlık, bilgi, psikoloji ve mead konusundaki görüşlerini değerlendirmektedir.

Yasin Apaydın, "Aşkın Hikmet Okulu (El hikmetü'l mütealiye)" adlı yirmi beşinci bölümde aşkın hikmetin İbn Sina, Molla Sadra ve Çağdaş dönemdeki seyrini incelemekte ve varlık felsefeleri hakkında bilgi vermektedir.

Süleyman Hayri Bolay ise geniş bir tarihsel süreci kaplamasına rağmen şimdiye kadar sürekli ihmal edilen "Osmanlı Düşünce Hayatı ve Felsefesi Hakkında" bilgi vermektedir. Bizce bu bölümde felsefenin yeri ve mahiyeti olumlu ve olumsuz yönleriyle biraz daha genişletilebilir.

Mehmet Bayrakdar'ın kaleme aldığı ve yine kendi özgün çalışmasının bulunduğu "Davud el-Kayseri'nin Aşkın Felsefesi" adlı yirmi yedinci bölümde bir Osmanlı düşünür olan Kayseri'yi hayatı, bilgi ve varlık felsefesini düşünce dünyamıza taşımaktadır. Keza Şamil Öçal'da "Klasik Çağda Bir Osmanlı Filozofu: Kemal Paşazade" adlı yirmi sekizinci bölümle, Kemal Sözen, "Ahmet Cevdet Paşa'yı" takdim ettiği yirmi dokuzuncu bölümle aynı amaca hizmet etmektedir. Keşke Hocazade'de bu konulara dahil edilseydi.

Yine Bayram Ali Çetinkaya, "Çağdaş İslam Düşüncesi" adlı otuzuncu bölümde meşrutiyet döneminden başlayarak günümüze kadar gelen süreçte fikri akımlar ve İslam düşünürleri hakkında bilgi vermektedir.

Her iki cildin sonunda yazarların özgeçmişleri sunulmakta ayrıca ikinci cildin sonuna faydalı olduğunu düşündüğüm ve Şamil Öçal tarafından hazırlanmış "İslam Felsefesi Tarihi Kronolojisi" bulunmaktadır.

Alanında Türkiye'de ilk olmasından dolayı bu çalışmaya emek veren bütün bilim insanlarını tebrik etmek ilmi bir erdemdir. Eser muhteva bakımından İslam Felsefesinin hemen hemen bütün düşünürlerini ele almaktadır. Hem bu özelliği hem de bölümlerin kendi alanlarında uzman kişiler tarafından hazırlanması önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Ayrıca bu tür editoryal eserlerin temel sorunu üslup birliğidir ki eserde bu sorun aşılmış gibi görünmektedir. Doyurucu bilgi olması bağlamında eksiklikleri ile birlikte yeterli görünmektedir. Ancak yöntem açısından bazı sıkıntılar vardır. Bazı yazarlar ilgili düşünürün genel felsefesini ele alıp sunmayı amaçlarken bazıları belirli bir problem üzerinde takdim etmişlerdir. Belki birileri bizi felsefeyi dar bir alan sığdırmak ya da indirgemekle itham edecektir ama bizce bu çalışmada Fahrettin Razi ve mutasavvıf düşünürlerle yer verilmemeliydi. Ayrıca Kelam-Felsefe ilişkileri ele alındıysa mantık-felsefe, dil-felsefe ilişkileri de aynı amaçla dahil edilmeliydi. İslam Ahlakına yer verilmesine de yine bizce gerek yoktu. Çünkü "İslam Ahlak Felsefesi" müstakil bir çalışma ile kaleme alınabilirdi. Şayet en azından takdim amacıyla verildiyse o zaman İslam Estetiğine de yer ayrılmalıydı. Bazı bölümlerin kitabın hacmini genişlettiği görülmektedir. Şayet bu eser bir lisans programında okutulmayı ya da felsefe merakı olanlara yarar sağlamayı amaçlıyorsa fazlaca geniş görünmektedir. Bazı

konular çıkarılabilir. Ancak entelektüel kimliği olup alana merakı bulunanların tam da istediği şeydir.

Böyle bir birinden bağımsız bilim insanlarını bir araya getirmek ve onlardan sarf-ı zaman etmelerini beklemek şüphesiz oldukça zor bir durumdur. Nihayetinde bu eserin konusunda uzman bilim insanları tarafından yazılmış kapsamlı bir eser olması onun ilmi değerini artırır. Bu sebeple İlahiyat fakültelerinde ve diğer felsefe bölümlerinde felsefeye ilginin azaltıldığı şu dönemde ders kitabı olarak okutulmasında bir sakınca yoktur. Bazı konuların bu kitaba dahil edilmesini eleştirdik. Dileyen bahsi geçen konuları işlemeyebilir. Değerli hocalarımız emek vererek bu eseri ortaya koymuşlardır. Hepsinin ellerine sağlık. Böyle bir çalışma aynı zamanda bize "İslam Ahlak Felsefesi" ve "İslam Bilim Tarihi" eserlerinin de yazılabileceğine umut olmaktadır.

“TOKAT SEMPOZYUMU”NUN ARDINDAN...

Symposium of Tokat

Ahmet İNANIR*

Gaziosmanpaşa Üniversitesi'nin kuruluşunun 20. yılı etkinlikleri çerçevesinde üniversitemiz öncülüğünde Tokat Valiliği, Tokat Belediyesi ve Tokat Kent Konseyi'nin de katkılarıyla 01-03 KASIM 2012 tarihleri arasında “Tokat Sempozyumu” yapıldı.

Sempozyum çağrısına 270 tebliğ gönderilmiş bunlar arasından 131 tebliğ kabul edilmiştir. “Arkeoloji, Tarih Ve Sanat Tarihi”, “Dil ve Edebiyat-Halk Bilimi”, “Coğrafya ve Doğal Özellikler”, “Kentleşme ve Mimarlık”, “Ekonomi: Tarım, Ticaret, Turizm”, “Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Yaşam”, “Tokatlı Önemli Şahsiyetler” gibi 7 temada 151 katılımcı tarafından 108 tebliğ sunuldu.

Sempozyum Gaziosmanpaşa Üniversitesi Konferans Salonu ile Fen-Edebiyat Fakültesi salon ve dersliklerinde aynı anda 6 salon ve her bir salonda dört tebliğci olmak üzere açılış ve kapanış oturumlarına ilaveten 33 oturum halinde gerçekleştirildi.

Sempozyum, Üniversitemiz Rektörü Prof. Dr. Mustafa ŞAHİN ve Tokat Valisi Mustafa TAŞKESEN'in protokol konuşmalarıyla başladı. Sonra ülkemizin önde gelen ilim adamlarından Prof. Dr. Mahmut KAYA “Kültür Tarihimizde Tokat'ın Yeri” başlıklı bir konuşma yaptı. Kaya, konuşmasında Tokat'ın Türklerin Ortaasya'dan Anadolu'ya geçişinde önemli bir üs olduğunu, dolayısıyla şehirde hâlâ Selçuk Devleti'nden Osmanlı Devleti'ne birçok dönemi yansıtan izlerin görüldüğünü belirtti. Ayrıca Molla Lütfi'den İbn Kemal'e Osmanlı medreselerinde Tokatlı âlimlerin ayrı bir yeri olduğunu, 6 şeyhülislâm çıkaran bir il olan Tokat olmadan kültür tarihimizin çok eksik kalacağını ifade etti. KAYA'nın konuşmasının ardından Murat ORUÇ'un kişisel “Tokat Fotoğrafları Sergisi” gezildi. Sergi, Tokat'ın bin yıllık kültür değerlerinin fotoğrafa yansımasydı.

* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Bölümü Öğretim Üyesi. (ahmet.inanir52@gop.edu.tr).

Öğleden sonra 7 temayı içeren yedi başlıkta oturumlarla iki gün sürecek olan bilim şöleni başladı. 33 oturumun hepsine burada yer vermemiz mümkün olmadığından farklı temalarda birkaç oturum hakkında kısaca bilgi verilecektir.

“Arkeoloji, Tarih ve Sanat Tarihi” teması başlığı altında konferans salonundaki ilk oturum, Doç. Dr. Songül ÇOLAK başkanlığında yapıldı. Oturumda Prof. Dr. Ekrem MEMİŞ “Hitit-Kaşka Mücadelesinde Tokat Bölgesinin Yeri ve Önemi” başlıklı tebliğini sundu. MEMİŞ tebliğinde Amasya ve Tokat bölgesinin Hitit-Kaşka arasında adeta bir sınır olduğunu ve sürekli el değiştirdiğini belirtti. Prof. Dr. Alpaslan CEYLAN ile Arş. Gör. Hatice UYANIK’ın ortak sunduğu bildiride ise “Kaşkalar ve Tokat’ın Eskiçağ Tarihinde Kaşkaların Rolü” üzerinde duruldu. Yrd. Doç. Dr. Remzi KUZUOĞLU “Eski Asur Dönemi’nde Tokat ve Çevresi” adlı tebliğini sundu. Tebliğinde 25 000’e yaklaşan çivi yazılı belgeyle 4000 yıl önceki Tokat ve çevresinin yerleşim alanlarını tespit etmeye çalıştıklarını ifade etti. Öğr. Gör. Murat TEKİN de “Hititler Döneminde Tokat” adlı tebliğinde Maşathöyük ve Boğazköy belgelerinden hareketle o döneme ışık tutmaya çalıştı.

“Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Yaşam” teması altında Fen-Edebiyat D salonunda yapılan oturum, Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE’nin başkanlığında yapıldı. Dr. Cenksu ÜÇER “Tokat Yöresinde Alevilik” adlı tebliği sundu. Üçer, Alevilikte ana ocak ve buna bağlı alt ocakları şeklinde bir geleneksel yapı dikkate alındığında Bektaşiler, Erdebil Sûfiyan Süreği Talibi gruplar, Hubyârlılar ve Keçeci Babalılar olmak üzere dört ana grubun ve bunlara bağlı alt gruplar olduğunu belirtti. Yrd. Doç. Dr. Orhan YILMAZ ise “Tokat Zile Acısu Köyü Mezarlığında Anşabacılı Sıraçları (Beydili Alevi Türkmenleri)’na Ait Mezar Taşları” adlı tebliğinde mezar taşları üzerindeki bazı simgeler tespit ettiğini ve bunu çeşitli veriler ışığında anlamaya çalıştığını ifade etti. Yrd. Doç. Dr. Şengül Dilek FUL ise “Antik Dönemde Tokat’ta Tapınım Gören Kültler” adlı tebliğinde Tokat’ta tapınım görmüş tanrı ve tanrıçaların özellikleri hakkında bilgi verdi.

Sempozyumun ikinci günü “Tokatlı Önemli Şahsiyetler” teması çerçevesinde 3. Oturum A salonunda yapıldı. Prof. Dr. Mehmet BEŞİRLİ’nin oturum başkanlığı yaptığı oturumda Doç. Dr. Erhan AFYONCU “Tokat’ta Bir Voyvoda Ailesi: Katıroğulları” adlı tebliğinde XVIII. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren Tokat voyvodalığı görevini yürüten Katıroğulları, Tokat tarihinde etkili bir aile olup uygulamalarıyla halkı isyan ettirdiği ve devletin defalarca bu aileyi sürdürdüğünü ifade etti. Doç. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK ise “Mehmed Emin Tokâdî’nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Şahsiyeti” adlı tebliğinde Tokâdî’nin hayatına ve eserlerine dair bilgiler verdi. Bu çerçevede

onun Emir Buhârî Tekke'sinde şeyhlik yaptığını, nesir ve şiir tarzında 22 eseri bulunduğunu belirtti.

Sempozyum sürecince sayın rektörümüz ve valimizin oturumları takip etmeleri dikkat çekiciydi. Akademik personel başta olmak üzere Tokatlı hemşerilerimiz ve öğrencilerimiz sempozyuma yoğun ilgi gösterdi.

Sempozyumun son gününde Tokat ve çevresindeki tarihî ve turistik yerlere geziler düzenlendi. Tebliğlerini sunmak üzere il dışından gelen misafirler Tokat'ın güzelliklerini keşfetmenin mutluluğunu yaşadılar. Özellikle Ballica mağarasındaki sarkıtlar, görenleri büyüledi.

Sempozyum, Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Başkanı ve Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü Prof. Dr. Ali AÇIKEL'in koordinasyonunda ve Gaziosmanpaşa Üniversitesi mensubu akademik ve idari personelin ve gönüllü öğrencilerin özverili çalışmalarıyla başarılı bir şekilde sona erdi.

Her yönüyle büyük bir emeğin ürünü olan ve üç gün süren bu sempozyum vesilesiyle gelecekte daha güzel bir Tokat inşa edebilmek amacıyla her yönüyle Tokat'ın dünü ve bugünü incelendi.

Emeği geçen herkese teşekkürler...

GAZIOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

1. Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlamak suretiyle ilahiyat ve sosyal bilimler alanına katkı sağlamayı hedefler.
2. Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki (sayı) kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir, ancak Türkçe özet verilerek yabancı dildeki bilimsel makaleler de yayımlanabilir.
4. Makalenin toplam 200 kelimeyi geçmeyecek şekilde İngilizce ve Türkçe özeti metnin başına eklenmeli, İngilizce özet verilirken makalenin İngilizce tam başlığı da özeti üstünde belirtilmelidir. Ayrıca 5 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler, hem İngilizce hem de Türkçe olarak ifade edilmelidir.
5. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanma hakkı, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.
6. Dergide yer alan yazıların telif hakkı saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
7. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
8. Yayımlanması istenen yazılar, aşağıdaki yazışma adresine CD ortamında ve bilgisayar çıktısı olarak posta yoluyla veya e-posta adresine "ekli word belgesi" şeklinde gönderilmelidir.
9. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış veya yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
10. Gönderilen yazılar resim, şekil, harita vb. ekleri de dâhil olmak üzere 25 dergi sayfasını (8.000 kelime) aşmamalıdır.
11. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı üç hakeme gönderilir. Yazının gönderildiği her üç hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. İki hakem olumlu bir hakem olumsuz görüş belirtirse yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.

12. Yazıların şekil ve esas yönünden ön değerlendirmesi Yayın Kurulu tarafından yapılır; yayın ve yazım ilkelerine uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
13. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağına en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi konu hakkında bilgilendirilir.
14. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
15. Bir sayıda aynı yazara ait (telif/çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
16. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden iki adet gönderilir.
17. Yayımlanan çalışmanın dil, üslup ve muhteva yönünden bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına ait olup Yayın Kurulu'nu bağlamaz.
18. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

YAZIM İLKE VE KURALLARI

1. Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Word (en az office 2003 sürüm.) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında 25 sayfayı geçmemelidir.
2. Çalışmalarda TDV *İslam Ansiklopedisi*'nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınır. Dipnot kullanımında yararlanılan kaynaklar ilk geçtiği yerde tam künyesi ile sonraki yerlerde ise uygun biçimde kısaltılarak verilmeli ve ayrıca çalışmanın sonuna kaynak gösterimine uygun olarak kaynakça eklenmelidir.
3. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.
4. Sayfa düzeni: A4 boyutunda, kenar boşlukları soldan 4,3 cm, sağdan 4.3 cm, üstten 4,3 cm, alttan 4,3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

5. Yazı biçimi: Palatino Linotype (ana metin: 10, dipnot: 8 punto); satır aralığı: tam, değer: 14 nk; paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 3 nk; Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.

Yazar/çevirmen iletişim formu da makale ile birlikte derginin web sayfasındaki (ilahiyatdergi °gop.edu.tr) e-postaya eklenmelidir.

6. Dergiye gönderilen yazıların hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 8.000 kelimeyi geçmemelidir.
7. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını aşmamalıdır.
8. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
9. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:
- Kitap* (yayımlanmış eser): Yazar(lar)ın ad ve soyadı, eser adı (*italik*), (çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın adı soyadı), baskı yeri: yayınevi, (varsa) kaçınıcı baskı olduğu, tarihi, cildi, sayfası.
 - Tek yazarlı*: Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usulî Farklılaşma Süreci ve Şeyh Müfid*, İstanbul: Yeni Akademi Yay., 2005, s. 15.
 - Çok yazarlı*: İsmail E. Erunsal v.dğr., *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu-1*, İstanbul: İSAM Yay., 2008, s. 52.
 - Çeviri*: Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a*, çev. Mehmet Aydın, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1990, s. 21.
 - Tez örnek*: İsmail Akyüz, *Türkiye'de Muhafazakar Yardım Kuruluşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2008, s. 45.
 - Yazma eser*: Yazar adı, eser adı (*italik*), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası. Örnek: Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali en-Nakşbendî, *Risâle fi beyâni'l-i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19a.
 - Makale*: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı soyadı, baskı yeri: yayınevi, tarihi, cildi, sayısı, sayfası. (Kaynakçada makalenin geçtiği sayfa aralığı)
 - Telif makale örnek*: İbrahim Çapak, "Aristoteles, Stoacılar ve İbn Rüşd'ün Kıyasa Bakışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sayı: 19, s. 47.

- i. *Çeviri makale örnek:* Fritz Meier, "Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu", çev. Ramazan Muslu, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, cilt: V, sayı: 13, s. 443.
 - j. Yayımlanmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.
 - k. Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynak için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır. Örnek: Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, II, 21.
 - l. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgöl konmalıdır.
 - m. Ayetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sûre adı sûre no/âyet no) sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.
 - n. Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. Örnek: Buharî, "İman", 1.
 - o. İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir. Örnek: <http://web.tokat.edu.tr/.../Rapor.pdf> (01.02.2013).
 - p. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden önce konulmalıdır. (Örnek: Yazar 1932'de İstanbul'da doğdu¹.)
10. Kaynak gösteriminde APA (American Psychological Association/ Amerikan Psikoloji Derneği) kuralları tercih edilmişse, kaynakça da ona uygun olmalıdır. Detaylı bilgi için APA'nın web sitesine (<http://www.apastyle.org>) bakılabilir.



GAZİOSMANPAŞA UNIVERSITY
JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY



ISSN: 2147-8422

Gaziosmanpaşa University Journal Of Faculty Of Theology
Volume:1 Issue:1 Summer 2013