

ÂSÂR

Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi



Sayı: 4

Cilt: 1

Yıl: 2024 (Ekim)

e-ISSN: 2822-2172



ÂSÂR Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi

• Cilt/Volume: 1 • Sayı/Number: 4 • Ekim/October 2024 • e-ISSN 2822-2172

Sahibi / Owner

Prof. Dr. İsak Emin AKTEPE

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Erzincan, Türkiye
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan, Turkey

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Dr. Öğr. Üyesi Salih GÜNER

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Erzincan, Türkiye
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan, Turkey

Yazışma Adresi / Correspondence Address

İlahiyat Fakültesi Dekanlığı Yalnızbağ Yerleşkesi (2. Bina Doğu B Blok) Erzincan, Türkiye

Telefon / Phone: +90 0446-225 19 30 / 40411

Fax : +90 0446-225 19 31

E-posta: ilahiyatdergi@erzincan.edu.tr

<http://asardergisi.org>

Yayıncı / Publisher

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Kampüsü, Yalnızbağ Yerleşkesi,
Erzincan, Türkiye

Telefon / Phone: +90 0446-225 19 30 / 40411

Dergide yer alan yazılardan ve aktarılan görüşlerden yazarlar sorumludur.

Authors bear responsibility for the content of their published articles.

Yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapça'dır.

The publication languages of the journal are Turkish, English and Arabic.

Ekim ayında, yılda bir sayı olarak yayımlanan uluslararası, hakemli, açık erişimli ve bilimsel bir dergidir.

This is a scientific, international, peer-reviewed and open access journal published once a year in October.

Yayın Türü / Publication Type: Yaygın Süreli / Periodical

DERGİ YAZI KURULU / EDITORIAL MANAGEMENT

Baş Editör / Editor-in-Chief

Doç. Dr. Muhammed Fatih TURAN, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, Türkiye

Editör Kurulu / Editorial Board

Doç. Dr. İbrahim AKSU, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, Türkiye

Arş. Gör. Feyza ÜNALAN, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, Türkiye

Öğr. Gör. İsmail Hakkı SEZGİN, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, Türkiye

Alan Editörleri / Section Editors

Doç. Dr. İbrahim TOZLU, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, Türkiye

Doç. Dr. Mehmet Zeki GÖKSU, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, Türkiye

Doç. Dr. Ramazan ÖNAL, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Serkan DEMİR, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Kilis, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Dilek TEKİN, Trabzon Üniversitesi, Trabzon, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet KOÇAK, Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, Türkiye

Dil Editörleri / Language Editors

Türkçe

Doç. Dr. Murat VANLI, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, Türkiye

Doç. Dr. Zeynep Nermin AKSAKAL, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Mansur YAYLA, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Ebru ADIYAMAN, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Duygu METE DOĞAN, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, Türkiye

Arş. Gör. Sara AKDAĞ OKUMUŞ, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, Türkiye

Arapça

Doç. Dr. Üyesi Zafer AKYÜZ, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Ekrem BAYAT, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, Türkiye

Doç. Dr. Zeynelabidin HAYAT, Marmara Üniversitesi İslam Ekonomisi ve Finansı Enstitüsü, İstanbul

İngilizce

Dr. Öğr. Üyesi Recep ERKMEN, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Hatice ALTUNDAL ERKMEN, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, Türkiye

Sekreteryaya / Secretariat

Arş. Gör. Feyza Ünal, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, Türkiye

Dizgi-Tasarım / Typography-Design

Öğr. Gör. İsmail Hakkı SEZGİN, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, Türkiye

BİLİM KURULU / SCIENCE BOARD

Prof. Dr. Hayrettin KARAMAN, Marmara Üniversitesi Emekli Öğretim Üyesi

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN, Kocaeli Üniversitesi

Prof. Dr. Adem DÖLEK, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet YÜCEL, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Prof. Dr. Ali KUZUDİŞLİ, Gümüşhane Üniversitesi

Prof. Dr. Bünyamin ERUL, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Hadi SAĞLAM, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Prof. Dr. Halil ALDEMİR, Kilis 7 Aralık Üniversitesi

Prof. Dr. Harun ÖĞMÜŞ, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi

Prof. Dr. Kadir POLATER, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa ALICI, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Prof. Dr. Mürteza BEDİR, İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Nizamettin PARLAK, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Prof. Dr. Orhan AKTEPE, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Prof. Dr. Osman TAŞTEKİN, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Prof. Dr. Soner DUMAN, Sakarya Üniversitesi

Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Prof. Dr. Abdullah DURMUŞ, Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. Dr. Halil BALTACI, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Prof. Dr. Hüseyin AKGÜN, Samsun 19 Mayıs Üniversitesi

Prof. Dr. Hüseyin Hüsnü KOYUNOĞLU, İstanbul üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa SÖNMEZ, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Doç. Dr. Fatih KANDEMİR, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Doç. Dr. İbrahim TOZLU, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Doç. Dr. Üyesi İshak KIZILASLAN, Marmara üniversitesi

Doç. Dr. Zafer AKYÜZ, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet GAYRETLİ, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Sabri DEMİRCİ, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

EDİTÖRDEN / FROM THE EDITOR

2021 yılında Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde kurularak yayımlanmaya başlayan ÂSÂR Akademik Dini Araştırmalar Dergisi'nin 4. Sayısı ile karşınızda olmaktan mutluluk duyuyoruz. Bu sayı için dergimize ulaşan makalelerden ön kontrol ve hakem değerlendirme sürecini olumlu şekilde tamamlayan altı araştırma makalesi ve bir kitap değerlendirmesi okuyucu ve araştırmacıların istifadesine sunulmuştur.

Dergimizin yeni sayısının sizlerle buluşmasını sağlayan ve bunun için yoğun çaba gösteren başta yazıların sahibi değerli ilim adamlarına, yazı ve bilim kurullarına, yazıları inceleyip değerlendirerek dergimize katkı sağlayan hakemlere, alan editörlerimize, son inceleme aşamasında bize destek olan dil editörlerimize, özellikle dergimizin kurulması için büyük gayret sarf eden ve desteklerini esirgemeyen Dekanımız Prof. Dr. İsak Emine Aktepe'ye şükranlarımızı sunarız.

Dergimiz 4. Sayısının bilim dünyasına katkı sağlaması temennisiyle sizi yazılarla baş başa bırakıyoruz. Yeni sayımızda görüşmek üzere...

Doç. Dr. Muhammed Fatih TURAN

Editör

fatih.turan@erzincan.edu.tr

ORCID:0000-0002-9371-4453

İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

- 2-20**
- Şeyh İlâhî'nin Menâkıb İsimli Eserinde Kullandığı Hadislerin Değerlendirilmesi**
Evaluation of Hadiths That He Used of Sheikh İlâhî in His Work Named Menâkıb
Adem DÖLEK
- 21-28**
- Kur'ân-ı Kerim Âyetleri Arasında Çelişki Bulunmadığını Bildiren Âyetlerin Tahlili**
Analysis of the Verses in the Qur'an That Declare There is No Contradiction
Among Its Verses
Sabri DEMİRCİ
- 29-44**
- Tanah ve Kur'ân'daki Eyyûb Peygamber Kıssasının Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi**
Comparative Analysis of the Story of Prophet Job in the Tanakh and the Qur'an
Zeynep Nermin AKSAKAL & Sedat GÜRLER
- 45-77**
- Necip Fazıl Kısakürek'in Çile Kitabındaki Dinî Kavramlar**
Religious Concepts in Necip Fazıl Kısakürek's Çile
Azime ERTUNÇ & Mehmet Zeki GÖKSU
- 78-93**
- Translations of the Qur'ân in the Post-Soviet Turkic World**
Sovyetler Sonrası Türk Dünyasında Kur'ân Tercümeleri
Faima ISRAFILOVA

94-107

Klasik Dönem Burhan Teorisi Üzerine Bir Değerlendirme -Fârâbî, İbn Sînâ ve Fahreddîn Râzî Bağlamında-
An Evaluation on the Theory of Demonstration of Classical Era -In the Context of al-Fârâbî, İbn Sînâ and Fakhr al-Dîn al-Râzî-
Turgut AKYÜZ & Rukiye ŞİMŞEK

KİTAP DEğERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

108-111

Yapay Zekâ Transhümanizm Din / Kollektif (2. Baskı Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022), 231 Sayfa, ISBN: 978-625-435-142-6

Arzu BAYRAM



Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ÂSÂR Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi

• Cilt/Volume: 1 • Sayı/Number: 4 • Ekim/October 2024 • e-ISSN 2822-2172

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

*Şeyh İlâhî'nin Menâkıb İsimli Eserinde Kullandığı
Hadislerin Değerlendirilmesi*

*Evaluation of Hadiths That He Used of Sheikh İlâhî in His
Work Named Menâkıb*

Adem DÖLEK*

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi / Received:	04.10.2024
Kabul Tarihi / Accepted:	11.11.2024
Yayın Tarihi / Published:	2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Ekim/October
Cilt / Volume: 1 • Sayı / Issue: 4 • Sayfa / Pages:	2-20

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az üç hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği intihal raporu alınarak teyit edildi.
This article has been reviewed by at least three referees. It was confirmed by receiving a plagiarism report that the article did not contain plagiarism.

Yayın Hakkı / Copyright©

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan, Turkey. All rights reserved.

* Prof. Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı,
(ORCID ID:0000-0001-7494-1151)

Öz

Şeyh Ahmed İlahî, 15. Asırda yaşamış bir mutasavvıf, şair ve âlimdir. Buhâra'dan gelip önce Bursa'ya ve sonra Edremit'e yerleşmiştir. İstanbul'a gidip Ayasofya Camiinde vaazlar vermiş ve Fatih Sultan Mehmet ile görüşmüştür. Burada kendisine sorular sorulmuş, o da bunlara cevaplar vermiştir. Bu soruların ve cevapların toplandığı eserin adı, Menâkıb-ı Şeyh İlahî'dir. Eser Osmanlı Türkçesiyle yazılmıştır. Eserde otuzdan fazla hadis ve kelam-ı kibar kullanılmıştır. Bu çalışmada, Şeyh İlahî'nin Menâkıb isimli eserinde kullandığı rivayetlerin, temel hadis kaynakları taranarak, sıhhat durumları tesbit edilmeye çalışılmıştır. Bu rivayetlerden on ikisinin merfu, ikisinin mevkuf, dördünün mevzu, beşinin kelam-ı kibar, dördünün hadisten muktebes olduğu anlaşılmış ve üçü kaynaklarda bulunamamış, birinin de hadis olup olmadığı tesbit edilememiştir. Netice olarak, divan edebiyatında ve tasavvufi eserlerde hadis olarak nakledilen rivayetlerin kaynakları iyi araştırılmadan nakledilmesinin mahzurlu olabileceği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Hadis, Menâkıb, Rivayet

Abstract

Sheikh Ahmad İlahî was a Sufi, poet, and scholar who lived in the 15th century. Originally from Bukhara, he later settled in Bursa and then in Edremit. He visited Istanbul, delivered sermons at the Hagia Sophia Mosque, and met with Fatih Sultan Mehmet. During this time, he was asked several questions, to which he provided answers. These questions and answers are compiled in the work Menâkıb-ı Şeyh İlahî, written in Ottoman Turkish. The work includes over thirty hadiths and noble sayings. This study aims to assess the authenticity of the narrations used by Sheikh İlahî in his work Menâkıb-ı Şeyh İlahî by cross-referencing them with primary hadith sources. Twelve of these narrations are Marfu', two are Mavkuf, four are Mavdu', five are noble sayings, four are quotations from hadiths, and three could not be found in the sources. One narration's status as a hadith could not be determined. As a result, it can be concluded that transmitting narrations reported as hadith in Divan literature and Sufi works without thoroughly researching their sources may be problematic.

Keywords

Hadith, Hagiographies, Narration

Giriş

İslâm tarihi boyunca İslâm'ın ihtiva ettiği itikat, ibadet, ahlâk, tasavvuf, ahiret, yaratılış ve gayp ile ilgili konularda birçok eser yazılmıştır, yazılmaya da devam etmektedir. Bu yazarlardan biri de Molla İlâhî ya da Şeyh İlâhî mahlası ile bilinen ve 15. Yüzyılda yaşamış olan Şeyh Ahmed İlâhî'dir.

Şeyh İlâhî ve eserleri üzerinde bazı araştırmacıların çalışmalarının bulunması sebebiyle¹ bu çalışmada Şeyh İlâhî'nin sadece *Menâkıb-ı Şeyh İlâhî* isimli eserinde kullanmış olduğu hadis metinlerinin, temel hadis kaynakları taranarak ilgili rivayetlerin değerlendirilmesi yapılmaya çalışılacaktır. Müellifin hayatı ve eserleri konusunda geniş bir bilgi aktarımına gidilmeyecektir.

1. Şeyh İlâhî

Şeyh Ahmed İlâhî, Divan Edebiyatı müellif ve şairlerinden kabul edilmekte ve Şeyh İlâhî ya da Molla İlâhî mahlası ile tanınmaktadır. Şeyh Ahmed İlâhî'nin doğum ve vefat tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte hayatı hakkında da fazla bilgi bulunmamaktadır. Ancak 15. yüzyılda Buhârâ'dan Anadolu'ya geldiği bilinmektedir. Anadolu'ya geldikten sonra Bursa ve Edremit'te hayatını idame ettiği, Fatih Sultan Mehmed ile görüşmek için İstanbul'a gittiği ve Ayasofya Camii'nde vaaz u nasihatlerde bulunduğu belirtilmektedir. Camii'de yaptığı bu vaazlarında cemaatin içinde Fatih'in de bulunduğu bahsedilmektedir.

Şunu hemen ifade edelim ki, Şeyh Ahmed İlâhî'nin çağdaşı olan bir de Abdullah İlâhî vardır. Bunun için de Şeyh İlâhî mahlası kullanıldığı için ikisi arasında bir karışıklığın olduğu görülmektedir. Fakat araştırmacıların tesbitine göre Abdullah İlâhî'nin Fatih zamanında İstanbul'a gelmediği, dolayısıyla Ayasofya Camii'nde vaaz eden kişinin Şeyh Ahmed İlâhî olduğu kanaati daha ağır basmaktadır.

Menâkıb-ı Şeyh İlâhî isimli *Risâle*'nin başında müellif şöyle tanıtlmaktadır: “Monlâ İlâhî ki ulemânın fâikı ve hükemânın hâzıkı idi ve meârif-i İlâhiyyede rif'at hâsıl idüp takarrub-i milkine yetişmişdi, merhum Sultan Muhammed Han bin Gâzî Mürad Han asrında diyar-ı Buhârâ'dan milk-i rûm'a gelmişdi, bârgâh-ı sultaniyyede begâyet kabuliyet ve rağbet bulmuştu, şehr-i İslambul içinde engüştnümâ-yı zamâne olmuştu, şöyle kim ânın tezkirine cem' olan âşikân, ârifân, sâdikân meclisine sığmaz oldu ve Ayasofya camii mev'ızasın dinleyici halk ile doldu. Pes hicret-i nebevinin sekiz yüz yetmiş dördüncü yılında Sultan Muhammed Han devrinde Konstantiniyye şehrinde Ayasofya Camii'nde minbere çıkıp vaaz iderdi, ol meclise erbâb-ı basîret ve ashâb-ı hakikat ve ahbâb-ı tarikat cem' olmuşlar idi. Pes Sultan Muhammed Han'la vükalây-ı devlet dahi olmuşlardı.”²

2. Eseri

Şeyh İlâhî'nin naklettiği hadisleri incelediğimiz *Menâkıb-ı Şeyh İlâhî* isimli eseri, Osmanlı Türkçesi ile el yazması olup altmış bir varak yani yüz yirmi iki sayfadan oluşmaktadır. Sivas Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesi'nde 274 no'da kayıtlıdır. Eserin her sayfasında on bir (11) satır bulunmaktadır, celf nesih türü ile yazılmıştır. Osmanlı Türkçesi ile kaleme alınan eser, eski Anadolu dil özelliklerine sahiptir. Eser, kendisinin, dünyanın, insanların ve meleklerin yaratılışı, insanın yaratılış gayesi ve kemâlâtın mertebeleri, Allah'ın isimleri, namaz, oruç, felekler, yıldızlar âlemi, ilim ve zikir gibi birçok konuda sorulan

¹ Bk. Mustafa Kara-Hamid Algar, “Abdullah-ı İlâhî”, (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1988), c.1, s.110-112; Nuriye İnci-Mevhube Altunkaya, “15.Yüzyılda yazılan Bir Tevhid Risalesi: Şeyh Ahmed İlâhî'nin Risâle-i Tevhidiyye Adlı Eserinin Tercüme Değerlendirmesi”, (Ankara: *Sufiyye Dergisi*, 2023), 193-232, Fatma Meyra Helvacı, *Menâkıb-ı Şeyh İlâhî* (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin), (Yüksek lisans Tezi), EBÜ SBE, 2024.

² Şeyh İlâh, 1b-2a.

suallere verilen cevapları ihtiva etmektedir. Sorular ya Hızır (as)'a ya da Fatih Sultan Mehmed'e, cevaplar da Şeyh İlahî'ye aittir.³

3. Eserde Kullanılan Hadisler ve Değerlendirilmesi

Şeyh İlahî'nin, eserinde merfu,⁴ kudsî⁵ ve hadis olmayıp da (mevzu)⁶ hadis ve kelam-ı kibar olarak naklettiği otuz bir adet metin bulunmaktadır. Müellifin kullandığı hadis metinlerini ve kelam-ı kibarları varak numarasına göre sıralayıp her rivayetin değerlendirmesini yapmaya çalışacağız. Bunu yaparken de Şeyh İlahî'nin verdiği tercüme metin ile birlikte vermeye gayret ettik. Müellifin tercüme etmediği sadece metin olarak istidlal ettiği metinleri tırnak içinde, tercümesi de tırnak dışında tarafımızdan verilmeye çalışıldı. Bununla birlikte rivayetlerin daha iyi anlaşılması bakımından gerekli yerlerde izahta bulunduk.

4. Hadisler

4.1. “مَنْ اسْتَوَى يَوْمَهُ فَهُوَ مَغْبُونٌ”⁷

Şeyh İlahî, bu hadisi şöyle tercüme etmiştir: “Bir gün menzilinden kalktugudur ve bir gün yine menziline vardığıdır. Yani geldiği mekâna varırsa ol kişi mağbundur.”⁸ Yani Cennetten dünyaya (esfel-i sâlifin'e) geldiği gibi bu yolculukta çektiği mihnet, taptığı mânevî ticâret ve çektiği zahmete rağmen terakki etmeden, kemâle ermeden, aynı şekilde geldiği gibi âhirete giderse o kişi mağbundur. Bunca rûzigâr ve bunca ömür zayı olmuştur. İnsanın yaratılmasından maksat, terakki etmesidir. İnsan, erişmesi maksud olan makâma terakki etmeden yaratıldığı makâmda kalırsa o mağbundur, varması gereken makâma varmazsa mağbundur.⁹

Şeyh İlahî'nin merfu olarak naklettiği bu hadîs, Ebû Nuaym'ın (v. 430/1038) *Hilyetu'l-Evliya* isimli eserinde geçmekte ve İbrahim b. Edhem (v. 161/778)) tarafından “belağa” sığısıyla Hasen el-Basrî'den (v.110/728) nakledilmektedir.¹⁰ Mezkûr metin, hadisin metninin bir kısmıdır.¹¹ Hadis, aynı zamanda İbn Ebi'd-Dünya (v. 281/894) tarafından da nakledilmiştir.¹² Sehâvî (v. 902/1497) de hadisi Deylemî'nin (v. 509/1115), Hz. Ali'den merfu olarak naklettiğini ve senedinin zayıf olduğunu belirtmiştir.¹³

Mağbun; aldanmış, gaflete düşürülmüş demektir.¹⁴

³ Helvacı, 1-2.

⁴ Hadis ıstilahında merfu; söz, fiil ve takrir olarak Hz. Peygambere izafe edilen hadislere merfu hadis denilmektedir.

⁵ Kudsî hadis, mânâsı Allah'tan olup lafzı Hz. Peygambere ait olan hadislere denilmektedir.

⁶ Mevzu, Hz. Peygamber adına uydurulmuş olan sözlere denir.

⁷ Şeyh İlahî, 11b.

⁸ Şeyh İlahî, 11b.

⁹ Şeyh İlahî, 11b.

¹⁰ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, (Mısır: Matbatu's-saade, 1974), 8/35.

¹¹ Hadisin tam metni şöyledir: “بلغني أن الحسن البصري رأى النبي صلى الله عليه وسلم في منامه فقال يا رسول الله عطني، قال: من استوى يومه فهو مغبون، ومن كان غده شرا من يومه فهو ملعون، ومن لم يتعاهد النقصان من نفسه فهو في نقصان ومن كان في نقصان فالموت خير له”. Sehâvî'nin *el-Mekâsîdu'l-hasene* isimli eserinde şu ziyade bulunmaktadır: “ومن اشتاق الى الجنة سارع في الخيرات.../Cennete arzusu olan, hayırlı işlere koşar.”, Muhammed b. Abdirrahman es-Sehâvî, *el-Mekâsîdu'l-hasene fi beyani kesirin mine'l-ehâdisi'l-müştehire ale'l-elsine*, (Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-arabî, 1985), 631.

¹² İbn Ebi'd-Dünya, *el-Menâmât*, (Beyrut: Müessesetu'l-kütübi's-sikâfiyye, 1993), 116. Rivayet şöyledir: “عَنْ شَيْخٍ مِنْ بَنِي سُلَيْمٍ قَالَ: رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَنَامِي فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا حَالُكَ قَالَ: أَحَدْتُكَ؟ قُلْتُ: حَدَّثْتَنِي، قَالَ: مَنْ اسْتَوَى يَوْمَهُ فَهُوَ مَغْبُونٌ، وَمَنْ كَانَ غَدُهُ شَرًّا مِنْ يَوْمِهِ فَهُوَ مَلْعُونٌ، وَمَنْ لَمْ يَكُنْ فِي زِيَادَةِ فَهُوَ فِي نَقْصَانٍ، وَمَنْ كَانَ فِي نَقْصَانٍ كَانَ الْمَوْتُ خَيْرًا لَهُ”.

¹³ Sehâvî, *el-Mekâsîdu'l-hasene*, 631.

¹⁴ Mükerrrem İbnu Manzur, *Lisanu'l-arab*, (Beyrut: Dâru's-sadr, ts.), 13/310.

Şeyh İlâhî, kişinin iki gününün eşit olmaması için şu örnekleri vermektedir: Mesela;

a. Âlim, ilmini artıracak, şayet artırmaz da dünkü bilgisiyle kalırsa mağbundur.

b. Âbid, ibadetini artıracak. Çünkü kul, kulluğunu her gün arttırması gerekir, zira insan kulluk yapmak için yaratılmıştır. Onun için dünkü ibadetiyle kalırsa o mağbundur.

c. Zâhidler, alâka-i mâsivâyı azaltmazsa, yiyecekten, su içmekten, giyecekten halk ile olan alakasından, mâlâyani şeylerden, hevâdan alakasını azaltmaz da dünkü gün gibi kalırsa o mağbundur.

d. Ehl-i ma'rifet ise takvâsını arttıracak, ilim ve ibadetini artıracak, perhizsiz takvâ olmaz, meâd anlaşılmaz.

Netice, bu uzun yolculukta yaratılış gayesine uygun çalışmayan ve mahall-i maksûda erişemeyen kişi mağbundur. Buna “*İşte apaçık ziyan budur. / ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ*”¹⁵ âyeti işaret etmektedir.¹⁶

Şunu hemen ifade edelim ki, aldanmışlığın olmaması için müellifin zikretmiş olduğu bu maddeler, birer misal olarak kabul edilirse sadece mânevî açıdan değil, dünyevî açıdan da her insan, iştigal ettiği işi ve mesleği ile ilgili, her zaman ve her yerde kendisini ve işini geliştirmeye ve her daim sermayesini arttırmaya çalışmalı; vatani, milletin terakkisi ve i'lây-ı kelimetullah için gayret etmelidir. Onun içindir ki “*Mevcud mâla iktifâ, merğup kanaat değil, belki dîn-himmetlidir.*”¹⁷ denilmiştir.

4.2. “*كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، إِلَّا أَنْ أَبَوَاهُ يَهُودَانِهِ أَوْ يَمَجْسَانِهِ* / Her kişi imân ile mahlûkdur, hatta kâfirler dahi fitratta imân üzredir. Lakin atalarının ve analarının âdet-i câhiliyyeleri tabiatlarında râsih olmuştur, kâbiliyyet-i imân kalmamıştır.”¹⁸

Müellifin merfu olarak naklettiği bu hadisin, temel kaynaklarda aslının bazı küçük farklılıklarla birçok rivâyeti bulunmaktadır. Buhârî'nin (v. 256/870) rivâyeti şöyledir. “*عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يَهُودَانِهِ، أَوْ يُنَصِّرَانِهِ، أَوْ يُمَجْسَانِهِ*”¹⁹ /Her doğan fitrat üzerine doğar. Onun ebeveyni onu Yahudileştirir veya Hristiyanlaştırır yahut da Mecûsileştirir.” Buna göre müellif, hadisi çok kısa olarak nakletmiş ve “*Onu Yahudileştirir veya Hristiyanlaştırır yahut da Mecûsileştirir*” kısmında “veya Hristiyanlaştırır” ifadesini zikretmemiştir. Bu da hadisin sıhhati saçınsından doğru değildir. Bir de “*الْفِطْرَةِ*” kelimesinde açık “ت” harfi kaynaklardaki metinlerde kapalı “ة” olarak geçmektedir, kaide olarak da böyle olmalıdır. Âyette de “*فطرة*” şeklinde “الله” şeklindedir.

Müellif, hadisi bu hâliyle, takti'²⁰ metoduyla bir kısmını almıştır. Hadis, birçok kaynakta uzun şekilde nakledilmektedir.²¹ Tirmizî'nin (v. 279/892) rivâyetinde “*أَوْ يُمَجْسَانِهِ*” ifadesi yerine “*أَوْ يُشْرِكَانِهِ*”/veya müşrik yaparlar” ifadesi geçmektedir.²²

¹⁵ el-Hacc, 11; ez-Zümer, 15.

¹⁶ Şeyh İlâhî, 14b.

¹⁷ Bedüzzaman Said Nursî, *Sözler*, (İstanbul: Envar neşriyat, 1996), 725.

¹⁸ Şeyh İlâhî, 15a.

¹⁹ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahih*, (İstanbul: Akçağ Yayınları, 1992), “Ceâiz”, 80; Tefsir- sure”, 30; “Kader”, 3.

²⁰ Takti'; “Birkaç mevzuu ihtiva eden bir hadisi, konularına göre parçalara bölüp her birini kitabın ilgili yerine koyma veya ilgili yerde kullanma”ya ya da “Çeşitli mülâhazalarla mânâyı bozmadan hadisin bir kısmını hazfederek diğer kısmını rivayet etme”ye denmektedir. (Abdullah Aydın, *Hadis Isulahları Sözlüğü*, İstanbul: Timaş Yayınları, 1987, 149, 73.).

4.3. “*ان الله خلق الملائكة من عقل بلا شهوة وخلق البهائم من شهوة بلا عقل وخلق الانسان من عقل وشهوة*“²³
Hakk Teâlâ / فمن غلب عقله على شهوته فهو خير من الملائكة ومن غلب شهوته على عقله فهو شر من البهائم
melâikeyi yarattı akilla şehvetsiz ve behâimi yarattı şehvetle akilsız ve insanı yarattı akilla
ve şehvetle, pes ol kişi ki akli şehveti nefsi üzerine gâlip ol kişi melekten yeğrekdir. Ve ol kişi
*ki nefsi ve şehveti akli üzerine galip oldu behâim ondan yeğrekdir.*²³

Müellifin merfu hadis olarak naklettiği bu metin, hadis kaynaklarında bulunamamıştır. Ancak el-Behâû'l-Âmilî (v.1031), *el-Keşkûl* isimli eserinde hükemâdan biri (ba'zu'l-hükemâ dedi ki) diyerek bu metni vermektedir.²⁴

4.4. “*ان للقرآن ظهراً وباطناً ولبطنه سبعة ابطن*“²⁵
Tahkik Kur'an'ın zahrı var, batnı var ve batnı
*içinde batnı var, tâ yedi batna değin.*²⁵

Müellifin merfu olarak naklettiği bu metin, *Haşiyetu's-şihâb ale'l-beydavî*'de aynen geçmektedir.²⁶ Ancak bu rivayet, temel hadis kaynaklarında şöyle nakledilmektedir: “*وَإِنَّ*
القرآن نزل على سبعة أحرف، لكل آية منها ظهراً وباطناً، وكل حد مطع
edilmiştir; her âyetin bir zahrı, bir de batnı vardır, her bir haddin de matla'ı vardır
*(Allah'ın koyduğu helal-haram gibi hükümlerden bir sınır vardır.)*²⁷ ve “*أنزل القرآن على سبعة*
Kur'an yedi harf üzerine inzâl edilmiştir; her âyetin bir zahrı,
*bir de batnı vardır.*²⁸ Buna göre hadisin mânen rivayet edildiği görülmektedir. Şeyh İlähî'nin rivâyeti, yorumî rivayet olmaktadır.

Kur'an'ın yedi harf üzere inzâl edilmesi, yedi lehçe üzerine nâzil oldu mânâsında yorumlanmıştır. Bunlar; Kureyş, Hüzeyl, Hevâzin, Yemen, Beni Temim, Devs ve Benu'l-Hâris lehçeleridir.²⁹ Yedi kıraat üzere olduğu da söylenmiştir. Bunlar da: Âsım (v. 127/745), Hamza (v. 156/773), Kisaî (v. 189/805), İbnu Kesîr (v. 120/738), Nâfi (v.169/785), Ebû Amr (v. 154/771), İbn Âmir (v. 118/736)) kıraatlarıdır.³⁰ Yedi mânâ üzerine nâzil olduğu da ifade edilmiştir: Bunlar; emir, nehiy, kıssa, emsâl, vaad, vaîd ve me'vızadır. Beydavî'ye (v.

²¹ Kaynaklarda hadisin bazı küçük farklılıklarıyla birçok rivayeti bulunmaktadır. Buhârî'nin rivayeti şöyledir. “*عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: كل مولود يولد فطرته على الفطرة، فأبواه، يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه، أو يمجسانه، كمثل البهيمة تنتج البهيمة، هل ترى فيها جداء*
أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: عن أبي هريرة؛ أنه كان يقول: قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم: ما من مولود إلا يولد على الفطرة. فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه. كما تنتج البهيمة
بهيمة جمعاء. هل تحسون فيها من جدعاء؟ ثم يقول أبو هريرة: واقرؤا إن شئتم: {فطرة الله التي فطر الناس عليها لا
تبدل} [الروم: 30
Kader”, (İstanbul: Akçağ Yayınları, 1992)“²¹

²² Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünen*, (İstanbul: Akçağ Yayınları, 1992), “Kader”,5.

²³ Şeyh İlähî, 17b.

²⁴ Bahâuddîn el-Âmilî, *el-Keşkûl*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998), 2/316.

²⁵ Şeyh İlähî, 21b.

²⁶ Şihabuddin Ahmed b. Muhammed el-Hanefî, *Haşiyetu's-şihâb ale'l-beydavî*, (Beyrut: Dâru'n-neşr, ts.).

²⁷ Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali. *Müsned*. Thk. Hüseyin Selim Esed. (Beyrut: Daru'l-me'mun, ts.), 7/314, 9/80; Beğavî, el-Hüseyin b. Mesud. *Mesâbihu's-sünne*, (Beyrut: Dâru'l-marife, 1987), 1/176.

²⁸ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahihuibn-i hibbân bi tertîb-i ibn-i balabân*. 18 cilt. (Beyrut: Müessesetu'r-risâle,1993), *Sahih*, 2/120, 1/276; Ahmed b. Ömer el-Bezzâr, *Müsned*, (Medine: Mektebetu'l-ulûm ve'l-hikem, 2009), 5/441; Tahâvî, Ahmed b. Muhammed. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. Thk. Şuayb el-Arnâvut. (Beyrut: Müessesetu'r-risale, 1994), 8/87, 8/109; Süleyman b. Ahmed et-Taberânî. *el-Mu'cemü'l-kebir*. (Dâru ihyâ't-türâsi'l-arabî. 2002), 10/105; Taberânî, *el-Evsat*, (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1995), 1/236

²⁹ Nasıruddin Abdullah b. Ömer el-Beydavî, *Tuhfetu'l-eberrâr şerhu mesâbihu's-sünne*, (Kuveyt: 2012), 1/160.

³⁰ Beydavî, *Tuhfe*, 1/160.

685/1286) göre yedi mânâ; akâid, ahkâm, ahlâk, kıssa, emsâl, vaad ve vaid (cennet-cehennem)'dir.³¹

Kur'ân'ın zahırî; okunan lafzıdır, batnî ise anlaşılın mânâsıdır ya da zahırî hemen anlaşılın açık mânâsıdır, zahırî ise gizli mânâlarıdır.

4.5. “*يَا نَبِيَّ اللَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعُونَ اسْمًا مِائَةً إِلَّا وَاحِدًا، مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ.*” Yani, tahkik, Allah Teâlâ'nın doksan dokuz ismi vardır, her kim onu okur ve hıfzeder ise o kişi cennete girer.”³²

Müellifin merfu olarak naklettiği bu hadis, Buhârî'nin (v. 256/870)³³ ve Müslim'in (v. 261/875) *Sahih*lerinde,³⁴ Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) *Müsned*'inde³⁵, İbn Mâce'nin (v.272/887) *Sünen*'inde³⁶ geçmektedir. Bununla birlikte hadis, mânâyı bozmayacak şekilde çok küçük kelime farklılıklarıyla hemen hemen bütün temel hadis kaynaklarında rivayet edilmiştir. Mesela, “*إِنَّ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا، مِئَةً غَيْرِ وَاحِدٍ، مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ.*” şeklinde “*إِلَّا وَاحِدًا*” yerine “*غَيْرِ وَاحِدٍ*” ifadesi kullanılarak nakledilmekte ya da hadisin birçok rivayetinde “*إِنَّهُ وَتَرَّ يُحِبُّ الْوَتَرَ*” ziyâdesi bulunmaktadır. Bu ziyadeli şekliyle Ahmed b. Hanbel'in bir başka rivâyetinde de zikredilmiştir.³⁷

Allah'ın bu isimlerine esmâ-i hüsnâ denilmektedir. Bu isimleri saymaktan maksat, sadece saymak ya da mücerred olarak zikretmek değil, aynı zamanda o isimlerin mânâlarını anlayarak tecellilerine mazhar olmak ve gereği ile amel etmektir. Aksi hâlde sadece zikretmenin sevabı olmakla birlikte şuur olmaksızın saymak Cennete girmenin tek garantisi olmasa gerektir.

4.6. “*لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ثَمَنٌ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ*” /Uçmağın kilidini ‘*لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ*’ demek açar.” ve “*لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ثَمَنٌ*” /Uçmağın bahası ‘*لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ*’ demektir.”³⁸ Müellifin merfu olarak naklettiği bu iki rivayetten birincisi, temel hadis kaynaklarında, “*قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِفْتَاحَ الْجَنَّةِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ* /Cennetin anahtarı ‘*لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ*’”³⁹ şeklinde merfu olarak nakledilirken, müellifin naklettiği şekliyle ise birçok kaynakta Vehb b. Münebbih'e (v. 114/732) “*أَلَيْسَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ* / *مِفْتَاحُ الْجَنَّةِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ* / *لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ*” demek cennetin anahtarı değil mi?” şeklinde sorulan bir soruda geçmektedir.⁴⁰

Metnin tamamı şöyledir: “*قِيلَ لَوْ هُبِّ بْنِ مُنَّبِّهِ أَلَيْسَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مِفْتَاحُ الْجَنَّةِ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لَيْسَ مِفْتَاحُ* / Vehb b. Münebbih'e ‘*لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ*’ demektir.”³⁸ Müellifin merfu olarak naklettiği bu iki rivayetten birincisi, temel hadis kaynaklarında, “*قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِفْتَاحَ الْجَنَّةِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ* /Cennetin anahtarı ‘*لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ*’”³⁹ şeklinde merfu olarak nakledilirken, müellifin naklettiği şekliyle ise birçok kaynakta Vehb b. Münebbih'e (v. 114/732) “*أَلَيْسَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ* / *مِفْتَاحُ الْجَنَّةِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ* / *لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ*” demek cennetin anahtarı değil mi?” şeklinde sorulan bir soruda geçmektedir.⁴⁰

31 Beydavî, *Tuhfe*, 1/261.

32 Şeyh İlâhî, 22b.

33 Buhârî, *Sahih*, “Tevhid”, 12.

34 Müslim, *Sahih*, “Zikir”. 5.

35 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 13/61.

36 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *Sünen*. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Duâ”, 10.

37 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 13/391.

38 Şeyh İlâhî, 25a.

39 Mamer b. Abdilvahid İbni'l-fâhir, *Mücibâtü'l-cennet*, (By:: Mektebetu ibadirrahman, 2002), (şamile), 23.

40 Mesela, bk. Buhârî, 1/417; İbn Hibban, *Sahih*, 2/82; Beğavî, *Şerhu's-sünne*, 1/47. Metnin tamamı şöyledir: “*قِيلَ لَوْ هُبِّ بْنِ مُنَّبِّهِ أَلَيْسَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مِفْتَاحُ الْجَنَّةِ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لَيْسَ مِفْتَاحُ* / Vehb b. Münebbih'e ‘*لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ*’ demektir.”³⁸ Müellifin merfu olarak naklettiği bu iki rivayetten birincisi, temel hadis kaynaklarında, “*قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِفْتَاحَ الْجَنَّةِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ* /Cennetin anahtarı ‘*لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ*’”³⁹ şeklinde merfu olarak nakledilirken, müellifin naklettiği şekliyle ise birçok kaynakta Vehb b. Münebbih'e (v. 114/732) “*أَلَيْسَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ* / *مِفْتَاحُ الْجَنَّةِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ* / *لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ*” demek cennetin anahtarı değil mi?” şeklinde sorulan bir soruda geçmektedir.⁴⁰

İkinci rivayet olan “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، ثَمَّنُ الْجَنَّةِ” ifadesine gelince, bu da birçok kaynakta Hasen el-Basrî'den (v.110/728) mevkuf olarak nakledilirken⁴¹ Mehâmilî'nin (v. 330/942) *Emâlî*'sinde Hasen el-Basrî'nin Rasûlüllah'tan (merfu olarak) naklettiği görülmektedir.⁴² Bu şekliyle de hadis mürsel olmaktadır.

Burada şunu hemen ifade edelim ki, Vehb b. Münebbih'in (v. 114/732) de belirttiği gibi sadece “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” demekle cennet kazanılmamaktadır. Gerek Kur'ân gerekse konu ile ilgili diğer hadisler dikkate alındığında “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” ile birlikte “مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ”ın da ikrar edilmesi zaruridir. Bununla birlikte “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ”ın gereklerinin yerine getirilmesi, yani imânla birlikte sâlih amellerin (emir ve yasakların) yapılması gerekmektedir. Nitekim Kur'ân'da elli bir yerde “آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ” ifadesi geçmektedir.⁴³ Bu sebeple olmalıdır ki İmam A'zâm (v. 150/767), “İslâmsız imân olmaz, imânsız da İslâm olmaz.”⁴⁴ derken Bedüzzaman (v.1960) da konu ile ilgili “İmânsız İslâmiyet sebab-i necât olmadığı gibi İslâmiyetsiz imân da medâr-ı necât olamaz.”⁴⁵ demiştir.

Bir diğer husus da bu hadis, imânsız Cennete girilemeyeceğini göstermektedir. Çünkü dünyada imân edip sâlih amelleri işlemekle imânı kuvvetlendirip imânla bu dünyadan çıkabilmektir. Aksi hâlde imân edip amel edilmezse ya da günahlarla iman kaybedilirse veya riyakârlık, ihlâssızlık, şirk nifak vs. kötü durumlarla imân kaybedilirse kuru bir imânın kurtarıcı olmadığı, diğer bir ifadeyle yalama bir anahtarla Cennetin kapısının açılmayacağı ifade edilmiş olmaktadır. Bununla birlikte hadis, kelime-i tevhîd üzere ruhunu teslim eden bir kişinin, günahkâr olması sebebiyle Cehenneme girse de ebediyen Cehennemde kalmayacağına, temizlenerek eninde sonunda Cennete gireceğine işaret etmektedir.

4.7. “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” dedi, tahkik hicabını kaldırıp Her kimse /من قال لا اله الا الله رفع حجابہ“ ehl-i müşahade oldu.”⁴⁶

Müellifin merfu olarak naklettiği bu metin, ulaşabildiğimiz kaynaklarda bulunamamıştır.

4.8. “لَا إِلَهَ إِلَّا ، /أَفْضَلُ الذِّكْرِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَفْضَلُ الدُّعَاءِ الْحَمْدُ لِلَّهِ” adıyla oldu.”⁴⁷ Müellifin merfu olarak naklettiği hadis, bu şekliyle İbn Mâce'nin (v. 273/) *Sünen*'inde⁴⁸, Tirmizî'nin *Sünen*'inde⁴⁹, Nesâî'nin (v. 303/915) *Sünen-i Kübrâ*'sında⁵⁰ ve İbn Hıbban'ın (v. 354/965) *Sahih*'inde⁵¹ aynen nakledilmiştir.

“لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ”ın zikrin en faziletlisi olması, bu cümlelerin tevhîd-i İlâhîyi yani Allah'ın varlığını ve birliğini isbat eden ve en güzel anlatan bir ifade olmasıdır. “الْحَمْدُ لِلَّهِ”ın da duânın en faziletlisi olması, her türlü nimetin yegâne sahibinin Allah olduğunun ifadesi olmakla birlikte bütün nimetlerinden dolayı O'na hamd ve şükredilmesini ifade etmesi sebebiyledir. Bu sebeple her iki cümle de tevhidin isbatı ve hamdin ifa edilmesi hususunda en muhtevalı ifadelerdir.

41 Mesela bk. Abdullah b. Muhammed İbnu Ebî Şeybe. *el-Musannef*. (Riyad: Dâru'l-vatan, 1997), 7/199,

42 el-Hasen b. İsmail el-Muhâmilî, *Emâlî*, (by.: Dâru'n-nevâdir, 2006), 185.

43 Bu konuda geniş bilgi için bk. Adem Dölek, *Kur'ân ve Hadislerde Kurtuluş Reçetemiz İman ve Amel-i Sâlih Birlikteliği*, (İstanbul: Kitap Dünyası, 2023).

44 Ebû Hanife, *Fıkh-ı Ekber*. terc. Hasan Basri Çantay, (Ankara: 1992), 13.

45 Nursî, *Mektûbât*, (İstanbul: Envar Neşriyat, 1996), 34.

46 Şeyh İlâhî, 25b.

47 Şeyh İlâhî, 25b.

48 İbn Mâce, *Sünen*, 3800, 3801.

49 Tirmizî, *Sünen*, 3383,

50 Nesâî, *Sünen-i Kübrâ*, 9/306.

51 İbn Hıbban, *Sahih*, 3/126,

Şeyh İlâhiye göre “Allah” ismi Allah’ın bütün isim, sıfat ve ef’âlini ihtiva etmektedir ve ism-i A’zamdır, ism-i Zât’tır, her hacet bu isimle biter ve bütün ehlüllah bütün hâcetlerini bu isimle talep ederler.⁵²

4.9. “الدنيا حرام على أهل الآخرة والآخرة حرام على أهل الدنيا والدنيا والآخرة حرام على أهل الله.”⁵³

Müellifin naklettiği bu rivayet, Deylemî’nin (v. 509/1115) *Firdevs*’inde,⁵⁴ Suyûtî’nin (v. 911/1505) *el-Câmiu’s-Sağîr*’inde⁵⁵ geçmektedir. Rivayetin sahabi râvîsi Abdullah b. Abbas’tır. Münâvî (v. 1031/1622), hadis için “ح/hasen” remzini kullanmış ve hadisin senedinde Cebele b. Süleyman’ın olduğunu ve Yahya b. Maîn’in (v. 233/848) onun hakkında “sika değildir” dediğini nakletmiştir. Elbânî (v. 1999) de hadisin uydurma (mevzu) olduğunu söylemiştir.⁵⁶

4.10. “مُوْتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوْتُوا”⁵⁷ Müellif bu metin hakkında bir şey söylememekle birlikte metin, İbnu Hacer’in *el-İmtâ’i*’nde geçmekte ve İbnu Hacer, “gayr-i sabittir” demiştir.⁵⁸ Yani hadis olduğu tesbit edilememiştir. Sehâvî de bununla ilgili olarak Suyûtî’nin sözünü nakletmektedir.⁵⁹

Bu metin, hadis olmamakla birlikte insanlara, her hâl-ü kârda öleceğinizi dikkate alarak “Âhiretinize hazırlanınız, ölümden gaflete düşüp de ebediyete iflas etmiş olarak gitmeyiniz.” mesajını vermektedir.

4.11. “مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ.”⁶⁰ Müellif bu metin hakkında bir şey söylememektedir. Ali el-Kârî (v. 1014/1605) bu rivayet hakkında İbn Teymiye’nin (v. 728/1328) mevzu dediğini ve es-Sem’ânî’nin (v. 489/1996) de bunun merfu olduğunun bilinmediğini ancak Yahya b. Muâz’ın sözünden alınmış olduğunu belirtmiştir.⁶¹

Bu metin, merfu hadis olmamakla birlikte çok güzel ve geniş mânâları ihtiva etmektedir. Çünkü insan, yaratılışı ve karakteri itibariyle kâinatın en güzel, ahsen-i takvimde ve en mükerrem olarak yaratılmış bir varlıktır. Ve bu hâliyle insan, Allah’ın isimlerinin tecellisine en çok mazhar olan varlıktır, kâinatın bir fihristesi hem çekirdeği hem de neticesi olarak yaratılmış ve kâinat onun hizmetine verilmiştir. Nitekim Şeyh Galip (v. 1213/1799) şöyle tanıtır insanı:

“Ey dil! Ey dil! Niye bu rütbede pürgamsın sen
Gerçi virane isen genc-i mutalsamsın sen
Secde-ferma-yi melek zat-ı mükerremsin sen
Bildiğin gibi değil, cümleden akvamsın sen
Ruhsun nefha-i Cibril ile tev’emsin sen
Hoşca bak zatına kim zübde-i âlemsin sen.
Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen.” der.

Nâbî (v.1224/1712) de şöyle der:

⁵² Şeyh İlâhi, 25b.

⁵³ Şeyh İlâhi, 26b.

⁵⁴ Şiraveyh b. Şhredâr ed-Deylemî. *Müsnedü’l-firdevs bi me’sûri’l-hutab*, (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1986), 2/230.

⁵⁵ Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Suyûtî., *el-Câmiu’s-Sağîr ve ziyadetühû*, 1431 h. (Şamile), h.no: 6757.

⁵⁶ Suyûtî, *el-Câmiu’s-Sağîr*, 6757.

⁵⁷ Şeyh İlâhi, 26b, 51b.

⁵⁸ Ahmed b. Ali İbnu Hacer el-Asklani., *el-İmtâ’i bi’-erbeîn*, (Beyrut: Dâru’l-kütüb’l-ilmîyye, 1997), 98.

⁵⁹ Sehâvî, *el-Mekâsîdu’l-hasene*, 672.

⁶⁰ Şeyh İlâhi, 26b.

⁶¹ Ali el-Kârî, *el-Esraru’l-merfua fi ahbari’l-mevzua*, (Beyrut: Müessesetu’r-risâle, 1431 h.), 351.

Âlem-i suğrayız ammâ âlem-i kübrâ ile

Keffe-i mîzan-ı hikmetde beraber gelmişüz

İnsan, Cenâb-ı Hakk'ın antika bir san'atıdır, en nâzik ve nâzenin bir mucize-i kudretidir. Kâinat içinde bir zerre gibi küçük, zayıf, fakir ve âciz bir varlık olan şu insan, kulluğun azameti cihetiyle arz ve semâvâtın Hâlık'ı olan Allah'ın sevgili bir kulu, arzın halifesi ve sultanı, bütün canlıların reisi, kâinat ağacının meyvesi ve gayesi olmuştur. Hz. Ali de “Şüphesiz insan, kendisinde büyük bir âlemin dürüldüğü varlıktır ve sen kendini küçük bir cirim sanırsın, hâlbuki sende büyük âlem dürülmüştür.”⁶²

Bu açıdan kendisini iyi tanıyan ve anlayan insan, Yaradanını ve Sâniini de tanır ve anlar.

3.12. “حاسبوا قبل أن تحاسبوا”⁶³. Müellifin naklettiği ve hakkında bir şey söylemediği bu metnin aslı kaynaklarda şöyle geçmektedir: “حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا وزنها قبل أن توزنوا” و”وتزينوا للعرض الأكبر يوم لا تخفى منكم خافية”. Bu rivayet, İbn Ebî Şeybe'nin (v. 235/849) *el-Musannef*’inde,⁶⁴ Abdullah b. Mübârek'in (v. 181/797) *ez-Zühd* isimli eserinde geçmekte olup Hz. Ömer'in sözü olarak nakledilmektedir.⁶⁵ Bursevî de *Ruhu'l-Beyan* isimli eserinde müellifin naklettiği şekliyle nakletmiştir.⁶⁶

3.13. “كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرَفَ”⁶⁷ *Ben gizli bir genç idim, diledim ki bilinem, bes halkı yarattım, tahkik bilinmek için*”⁶⁸

Müellifin Hz. Davud'un Cenâb-ı Hakk'a “mahlûkâtı niçin yarattın?” sorusuna Allah tarafından verilen bir cevabı olarak nakletmektedir. Bu ifade, Nizamuddin el-Kummî en-Neysâburî'nin (v. 850/1446) *Garâibu'l-Kur'ân ve Reğâibu'l-Furkân* isimli eserinde geçmektedir.⁶⁹ Orada bu ifadenin hadis olduğuna dair herhangi bir belirti bulunmamaktadır. Ancak Âlûsî'nin *Rûhu'l-Meânî* isimli tefsirinde “Rasûlullah (sav)'in Rabbinden rivayetinden ki O şöyle buyurdu:” diyerek bu ifadeyi nakletmiştir, fakat bu ifadenin başında herhangi bir sened bulunmamaktadır.⁷⁰ Bu sebeple de muallak bir rivayettir. Aclûnî (v. 1162/1749), *Keşfu'l-hafâ* isimli eserinde İbn Teymiye'nin bu rivayet hususunda “Ne sahih ne de zayıf herhangi bir senedi vardır.” dediğini nakletmiştir.⁷¹

4.14. “لَا هِجْرَةَ بَعْدَ الْفَتْحِ”⁷². “Fetihten sonra hicret yoktur.”. Müellif bu metin hakkında bir şey söylememekle birlikte bu metin hadisten muktebestir. Bu hadis, birçok kaynakta⁷³

⁶² Heyet, et-Tefsîru'l-vasît, (Kahire: Mecmeu'l-buhûsi'l-İslâmiyye, 1992), 4172.

⁶³ Şeyh İlahî, 26, 52a.

⁶⁴ İbn. Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 19/308

⁶⁵ Abdullah b. Mübarek, *ez-Zühd ve'r-Rikak*, (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1987), 103; Tirmizî, *Sünen*, 2459.

⁶⁶ Bursevî, *Ruhu'l-beyan*, 5/141.

⁶⁷ Hazine demektir

⁶⁸ Şeyh İlahî, 32b.

⁶⁹ Nizamuddin el-Kummî en-Neysaburî, *Garâibu'l-Kur'ân ve Reğâibu'l-Furkân*, (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1416 h.), 2/146; Ayrıca bk. İsmail Hakkı, *Ruhu'l-beyan*, 1/113

⁷⁰ Âlûsî, *Ruhu'l-meânî*, 7/45..

⁷¹ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1988), 2/132.

⁷² Şeyh İlahî, 36a.

geçmekle birlikte hadis, takti' metoduyla metnin bir kısmı alınmıştır. Bununla birlikte “ لَا هِجْرَةَ بَعْدَ الْفَتْحِ ” şekliyle mevkuf olarak da nakledildiği görülmektedir. Bunun da merfu hadisten muktebes yani mevkuf olanların hükmen merfu olduğu anlaşılmaktadır. “(Mekke'nin) fethinden sonra hicret yoktur.” demektir.

4.15. “العقل نور”, “Akıl, nurdur.”. Bu rivâyet, Hakîm et-Tirmizî'nin (v. 320/932) *Nevâdiru'l-usûl* isimli eserinde geçmekte olup hadisin bir kısmıdır, takti' usûlü ile alınmıştır.⁷⁴

4.16. “التفكير ساعة خير من عبادة سبعين سنة.”⁷⁵ “Bir saat tefekkür, yetmiş sene (nâfile) ibadetten daha hayırlıdır.”. Müellif metin hakkında ‘kavlühû aleyhi’s-salâtu ve’s-selam’ demekle merfu olduğu anlaşılacakla birlikte bu rivayet, “تفكير ساعة خير من عبادة سنة” / *Bir saat tefekkür bir sene ibadetten daha hayırlıdır.* şekliyle Gazâlî'nin *İhyâ*'sında nakledilmektedir.⁷⁶ Ali el-Kârî, bunun hadis olmadığını, Serî es-Sekatî'nin (v. 251/865) sözü olduğunu söylemiştir.⁷⁷ Muhammed el-Kavakçi de bunun selefin sözlerinden olduğunu belirtir⁷⁸. Bu rivâyetin, hadis kaynaklarından ziyade tefsirlerde farklı şekillerde nakledildiği görülmektedir. Mesela, Semerkandî'nin (v.373/983) *Bahru'l-ulûm*'inde⁷⁹, Râzî'nin (v. 606/1210) *Mefâtihu'l-ğayb* isimli tefsirinde⁸⁰ İsmail Hakkı Bursevî'nin (v. 1127) *Rûhu'l-beyan* isimli tefsirinde,⁸¹ Kurtubî'nin (v.671/1273) *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân* isimli tefsirinde,⁸² el-Haddâd'ın *Tefsir-i kebir*'inde,⁸³ Nizâmuddin el-Kummî'nin tefsirinde⁸⁴ “تفكير ساعة خير من عبادة سنة” / *Bir saat tefekkür bir sene (nâfile) ibadetten daha hayırlıdır.* şekliyle nakledilirken; Râzî'nin tefsirinde,⁸⁵ Nizamuddin el-Kummî'nin tefsirinde,⁸⁶ Burhanedin el-

⁷³ Mesela bk. Ebû Dâvud et-Tayâlisî, 1/494, 2/271, 3/657; Abdürrezzak, *el-Musannef*, 5/537; Ahmed b. Hanbel, 5/350. Hadisin metni şöyledir: “عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ السُّورَةُ: {إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ وَرَأَيْتَ النَّاسَ} قَالَ: قَرَأَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ مُجَاشِعٍ، ”حَتَّى خَتَمَهَا. وَقَالَ: ”النَّاسُ حَيْرٌ، وَأَنَا وَأَصْحَابِي حَيْرٌ، وَقَالَ: لَا هِجْرَةَ بَعْدَ الْفَتْحِ وَلَكِنْ جِهَادٌ وَنِيَّةٌ بِنِ مَسْعُودِ الْبَهْرِيِّ، أَنَّهُ أَتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِابْنِ أَخِيهِ لِيُبَايِعَهُ عَلَى الْهَجْرَةِ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، ”اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا، بَلْ يُبَايِعُ عَلَى الْإِسْلَامِ، فَإِنَّهُ لَا هِجْرَةَ بَعْدَ الْفَتْحِ عَنْ ابْنِ عَسَاةٍ، ”اللَّهُ، هَذَا مَجَالِدُ بْنُ مَسْعُودٍ يُبَايِعُكَ عَلَى الْهَجْرَةِ، قَالَ: لَا هِجْرَةَ بَعْدَ فَتْحِ مَكَّةَ وَلَكِنْ أُبَايِعُهُ عَلَى الْإِسْلَامِ، ”عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا هجرة بعد الفتح، ولكن جهاد ونية، إذا استنفرتم فانفروا

⁷⁴ Hakim et-Tirmizî, 2/353. Hadisin metni şöyledir: “عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا بَلَغَهُ عَنْ رَجُلٍ شِدَّةَ عِبَادَةِ سَأَلَ كَيْفَ عَقَلَهُ فَإِنْ قَالُوا غَيْرَ ذَلِكَ قَالَ لَنْ يَبْلُغَ وَذَكَرَ لَهُ عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ شِدَّةَ عِبَادَةٍ وَاجْتِهَادٍ فَقَالَ كَيْفَ عَقَلَهُ قَالُوا لَيْسَ بِشَيْءٍ قَالَ لَنْ يَبْلُغَ صَاحِبُكُمْ حَيْثُ تَطْنُونَ الْعَقْلَ نَوْرَ خَلْقِهِ اللَّهُ تَعَالَى وَقَسَمَهُ بَيْنَ عِبَادِهِ عَلَى مَشِيئَتِهِ فِيهِمْ وَعَلِمَهُ بِهِمْ فَرَوِيَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ قَالَ لَهُ أَقْبَلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْعِدْ فَقَعَدَ ثُمَّ قَالَ لَهُ انْطِقْ فَانْطَقَ ثُمَّ قَالَ لَهُ اصْمِتْ فَصَمَتَ فَقَالَ وَعِزَّتِي وَجَلَالِي وَكِبْرِيَّاتِي وَسُلْطَانِي وَجَبْرُوتِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْكَ وَلَا أَكْرَمَ عَلَيَّ مِنْكَ بَكَ أَعْرَفَ بِكَ وَأَحْمَدُ بِكَ وَأَطَاعَ بِكَ وَأَخَذَ بِكَ وَأَعْطَى وَإِيَّاكَ أَعَاتَبَ وَأَلْكَ النَّوَابِ وَأَعَلَيْكَ الْعُقَابَ وَمَا أَكْرَمَكَ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنَ الصَّبِّ

⁷⁵ Şeyh İlâhî, 37b.

⁷⁶ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu ulûmiddin*, (Beyrut: Dâru'l-marife, ts.), 4/409.

⁷⁷ el-Kârî, *el-Masnû*, (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1398 h.), 82.

⁷⁸ Muhammed el-Kavakçi, *el-Lü'lü'l-Mersû*, (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1410 h.), 66.

⁷⁹ Ebu'l-Leys Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 1/274.

⁸⁰ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*. (Beyrut: Dâru'ihyâi't-türasi'l-arabî, 1420 h.), 22/40, 22/43.

⁸¹ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyan*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1431 h.), 5/440.

⁸² Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Kahire: Dâru'l-kütübî'l-mısıriyye, 1964), 4/314

⁸³ Ebû Bekir el-Haddâd et-Taberânî, *Tefsîru'l-kebir*, (Ürdün: 2008), 1/378.

⁸⁴ Nizamuddin el-Kummî en-Neysaburî, *Garâibu'l-Kur'ân ve Reğâibu'l-Furkân*, 1/534.

⁸⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 2/407.

⁸⁶ el-Kummî, *Garâib*, 1/233, 4/534,

Bukâî'nin (v. 885/1480) *Nazmu'd-dürer*'inde⁸⁷ İsmail Hakkı Bursavî'nin *Ruhu'l-beyan*'ında,⁸⁸ “تَفَكَّرُ سَاعَةً خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ سِتِّينَ سَنَةً” / *Bir saat tefekkür altmış sene (nâfile) ibadetten daha hayırlıdır.*” şeklinde nakledilmektedir. Yine İsmail Hakkı'nın tefsirinde⁸⁹ ve Kâsımî'nin (v. 1332/1914) tefsirinde⁹⁰ “تفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة” / *Bir saat tefekkür yetmiş sene (nâfile) ibadetten daha hayırlıdır.*” şeklinde de nakledilmektedir. Bursevî'nin bir başka rivayeti de “تفكر ساعة خير من عبادة سبع سنين” / *Bir saat tefekkür yedi sene (nâfile) ibadetten daha hayırlıdır.*”⁹¹ şeklindedir. Bursevî'nin yine bir başka rivayeti de “تفكر ساعة خير من عبادة الثقلين” / *Bir saat tefekkür insanların ve cinlerin (nâfile) ibadetinden daha hayırlıdır.*”⁹² şeklindedir.

Bununla birlikte müellifin naklettiği metnin ilk kelimesi “التفكر” şeklinde lââm-ı tarifli (marife) olarak yazılmıştır. Diğer rivayetlerin hiçbirinde lââm-ı tarifli nakledilmemiş, muzaaf olarak nakledilmiştir, doğrusu da budur.

4.17. “اتقوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ لَا يَخْطِي فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ.”⁹³ “*Hata yapmayan Müminin firasetinden sakının, zira o Allah'ın nuruyla bakar.*”. Müellifin merfu hadis olarak naklettiği bu metin, ulaştığımız hadis kaynaklarında bulunamamıştır. Ancak temel hadis kaynaklarının birçoğunda “اتقوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ” / *Müminin firasetinden sakının, zira o Allah'ın nuruyla bakar*” şeklinde nakledilmektedir. Mesela, Tirmizî'nin *Sünen*'inde⁹⁴, Hakîm et-Tirmizî'nin (v. 320/920), *Nevâdiru'l-usûl*'ünde,⁹⁵ Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-Kebir*'inde,⁹⁶ *el-Evsat*'ında⁹⁷ vs. nakledilmiştir.

4.18. “جَذْبَةٌ مِنْ جَذَبَاتِ الرَّحْمَنِ فَإِنَّهَا تُؤَازِي أَعْمَالَ الثَّقَلَيْنِ.”⁹⁸ Yani “*Rahmanın cezbelerinden bir cezbedir, bu da insanların ve cinlerin amellerine denk gelir.*”. Müellifin merfu olarak naklettiği bu rivâyet, Nizamuddin el-Kummî'nin tefsirinde “denildi/قيل” diyerek bu şekilde nakledilmektedir.⁹⁹ Bu sebeple müellifin merfu hadis olarak naklettiği bu rivayetin hiçbir senedi bulunmamaktadır.

4.19. “الصِّدْقُ يُنْجِي وَالْكَذِبُ يُهْلِكُ.”¹⁰⁰ Yani “*Doğruluk kurtarır ve yalan helâk eder.*”. Müellifin merfu olarak naklettiği bu ifade bu şekliyle kaynaklarda geçmemektedir. Ancak kaynaklarda “دَعْ مَا يَرِيْبُكَ إِلَى مَا لَا يَرِيْبُكَ، فَإِنَّ الصِّدْقَ طُمَأْنِينَةٌ وَإِنَّ الْكَذِبَ رِيْبَةٌ” / *Şüphe veren şeyi bırak şüphe olmayan şeye bak, zira doğruluk huzurdur, yalan da huzursuzluktur.*”¹⁰¹ şeklinde nakledilmiştir. Bununla birlikte Suyûtî'nin *el-Câmiu's-sağîr*'inde “دع ما يريبك إلى ما لا يريبك”

87 Burhaneddin el-Bukâî. *Nazmu'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*, (Kahire, Dâru'l-kütübi'l-İslâmiyye, 1431 h.), 19/232.

88 Bursevî, *Ruhu'l-beyan*, 2/145.

89 Bursevî, *Ruhu'l-beyan*, 8/440.

90 Cemalüddin el-Kâsımî, *Mehasinü't-te'vil*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1418 h.), 7/64.

91 Bursevî, *Ruhu'l-beyan*, 8/440.

92 Bursevî, *Ruhu'l-beyan*, 9/137.

93 Şeyh İlähî, 38a.

94 Tirmizî, *Sünen*, 3127.

95 Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl fi ehâdisi'r-rasûl (sav)*. (Beyrut: Dâru'l-cil, 1431 h.), 3/86, 4/53,

96 Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 8/102.

97 Taberânî, *el-Evsat*, 3/312, 823.

98 Şeyh İlähî, 38b.

99 el-Kummî, *Garâib*, 4/237.

100 Şeyh İlähî, 39b.

101 Tayâlisî, *Müsned*, 2/499; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/248; Tirmizî, *Sünen*, 2518.

شُؤْبَةُ الْيُنْجَى *Şüphe veren şeyi bırak şüphe olmayan şeye bak, zira doğruluk kurtarır.*"¹⁰² şeklinde geçmektedir. Elbânî de bu rivayetin zayıf olduğunu belirtmiştir.

4.20. **السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ**/Yani Said, anasının karnında saiddir. Şakî de anasının karnında şakîdir.¹⁰³ Müellifin naklettiği ve hakkında bir şey demediği bu metin, Taberânî'nin (v. 360/971) *el-Evsat*'ında Abdullah b. Mesud'un sözü olarak nakledilmektedir ve metin şöyledir. **الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ، وَالسَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ**.¹⁰⁴ Huzeyfe b. Üseyd de **السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ، وَالشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ** şeklinde ifade etmiştir.¹⁰⁵ Beyhakî'nin *el-İ'tikâd* isimli eserinde **السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ** şeklinde Ebû Hureyre'den merfu olarak nakledilmekte ve devamında Ebû Hureyre'nin bir başka rivayetinde **وَالشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ** ziyadesi bulunmaktadır, denilmektedir.¹⁰⁶

4.21. **الطَّرُقُ إِلَى اللَّهِ عَدَدُ أَنْفَاسِ الْخَلَائِقِ**.¹⁰⁷ Yani *"Allah'a giden yollar mahlûkatın nefesleri sayısındadır."* Müellifin merfu olarak naklettiği bu ifade, Necmeddün el-Kübrâ'nın (v. 1061/1651) *Hüsni't-tenebbüh limâ verade fi't-teşebbüh* isimli eserinde kendi sözü olarak geçmektedir.¹⁰⁸ İbn Hacer el-Heytemî (v. 974/1566) de **قِيلَ/denildi** diyerek *"Allah'a giden yollar mahlûkatın nefesleri sayısındadır."*¹⁰⁹ şeklinde nakletmektedir. Birçok tasavvuf ile ilgili eserlerde de bu şekliyle geçmektedir. Dolayısıyla bu metnin hadis olduğu tesbit edilememiştir.

4.22. **لِكُلِّ مَلِكٍ خَزَانَةٌ**.¹¹⁰ Müellifin naklettiği bu ifade, şu metinden muktebestir. Metin şöyledir: **إِنَّ بَعْضَ الْأَنْبِيَاءِ قَالَ: يَا رَبِّ، لِكُلِّ مَلِكٍ خَزَانَةٌ، فَمَا خَزَانَتُكَ، قَالَ: خَزَانَةٌ أَوْسَعُ مِنَ الْكُرْسِيِّ، وَأَعْظَمُ مِنَ الْعَرْشِ، وَأَطْيَبُ مِنَ الْجَنَّةِ، وَأَزِينُ مِنَ الْمَلَكُوتِ، أَرْضُهَا الْمَعْرِفَةُ، وَسَمَاؤُهَا الْإِيمَانُ، وَشَمْسُهَا الشُّوقُ، وَقَمَرُهَا الْمَحَبَّةُ، وَنَجْمُهَا الْخَوَاطِرُ، وَتَرَابُهَا الْهَمَّةُ، وَجِدَارُهَا الْيَقِينُ، وَسَحَابُهَا الْعَقْلُ، وَمَطَرُهَا الرَّحْمَةُ، وَأَشْجَارُهَا الطَّاعَةُ، وَثَمَرُهَا الْذِكْرُ** "Nebilerden biri 'Ey Rabbim! Her melikin bir hazinesi vardır. Senin hazinen nedir?' dedi: Allah da: 'Benim öyle bir hazinem ki, kürsî'den daha geniş, arş'tan daha büyük, cennetten daha güzel, melekûtten daha süslüdür. Onun arzı marifet, seması iman, güneşi şevk, ay'ı muhabbet, yıldızları duygular, toprağı himmet, duvarı yakîn, bulutları akıl, yağmuru rahmet, ağaçları taat, meyvesi de hikmettir, Bunun da tevekkül, tefekkür, ünsiyet ve zikir olmak üzere dört rüknü vardır."

Bu rivayet Suyûtî'nin *Mu'teriku'l-akrân fi İ'câzil'-Kur'ân* isimli eserinde geçmekle¹¹¹ birlikte Şîh kaynaklardan *Bihâru'l-Envâr*'da nakledilmektedir. "Enes b. Mâlik rivayet etti, Rasûlüllah (sav) buyurdu ki" şeklinde nakledilmektedir.¹¹² Böylece merfu ve muallak bir rivayet olmaktadır.¹¹³

¹⁰² Suyûtî, *el-Câmiu's-sağîr*, hadis no:6718.

¹⁰³ Şeyh İlâhî, 39b.

¹⁰⁴ Taberani, *el-Evsat*, 3/107.

¹⁰⁵ Taberani, *el-Evsat*, 3/107.

¹⁰⁶ Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *el-İ'tikâd ve'l-hidaye ilâ sebili'r-reşad alâ mezhebi's-selef ve ashabi'l-hadis*, (Beyrut: Daru'l-âfâki'l-cedide, 1401 h.), 139.

¹⁰⁷ Şeyh-i İlâhî, 40a.

¹⁰⁸ Necmeddin el-Kübrâ, *Hüsni't-tenebbüh limâ verade fi't-teşebbüh*, (Suriye: Dâru'n-nevâdir, 2011), 9/333.

¹⁰⁹ Ahmed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ'l-hadisîyye*, (by.: Daru'l-fikr.), 56.

¹¹⁰ Şeyh İlâhî, 39b, 40a.

¹¹¹ Suyûtî, *Mu'teriku'l-akrân fi İ'câzil'-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1988), 2/425.

¹¹² Muhammed Bâkır el-Mecâlîsi, *Bihâru'l-Envâr*, (Beyrut: Dâru türâsi'l-arabî, ts.), 67/59.

¹¹³ Bihâr'daki metin şöyledir: **نَاجَى دَاوُدَ رَبِّهِ: إِلَهِي لِكُلِّ مَلِكٍ خَزَانَةٌ، فَايْنَ خَزَانَتُكَ، فَقَالَ جَلَّ جَلَالُهُ: لِي خَزَانَةٌ أَعْظَمُ مِنَ الْعَرْشِ وَ أَوْسَعُ مِنَ الْكُرْسِيِّ، وَأَطْيَبُ مِنَ الْجَنَّةِ، وَأَزِينُ مِنَ الْمَلَكُوتِ، أَرْضُهَا الْمَعْرِفَةُ، وَسَمَاؤُهَا الْإِيمَانُ، وَشَمْسُهَا الشُّوقُ، وَقَمَرُهَا الْمَحَبَّةُ، وَنَجْمُهَا الْخَوَاطِرُ، وَتَرَابُهَا الْهَمَّةُ، وَجِدَارُهَا الْيَقِينُ، وَسَحَابُهَا الْعَقْلُ، وَمَطَرُهَا الرَّحْمَةُ، وَأَشْجَارُهَا الطَّاعَةُ، وَثَمَرُهَا الْحِكْمَةُ، وَلَهَا أَرْبَعَةٌ أَرْكَانٌ: التَّوَكُّلُ، وَالتَّفَكُّرُ، وَالأَنْسُ، وَالذِّكْرُ**

4.23. “مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ”¹¹⁴ “Beni (rüyasında) gören gerçeği görmüştür.”. Hadis, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde bu şekilde nakledilmiştir.¹¹⁵ Muhakkikler, hadisin sened bakımından sahih olduğu belirtmişlerdir.

4.24. “إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ وَجْهَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ”¹¹⁶ Yani tahkik, Allah yarattı âdem'i anın sureti üzerine, yani hilkat-i ruh-ı Muhammedî misalinde yaratmıştır.”¹¹⁶ Müellifin merfu olarak naklettiği bu hadis, bu şekliyle Abdurrezzak'ın *Musannef*'inde “إِذَا صَرَبْتُمْ، فَاتَّقُوا الْوَجْهَ، فَإِنَّ اللَّهَ إِذَا صَرَبْتُمْ، فَاتَّقُوا الْوَجْهَ، فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ وَجْهَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ /Vurduğunuz zaman yüze vurmaktan sakının zira Allah Âdem'in yüzünü kendi suretinde yaratmıştır.”¹¹⁷ ve İbnu Rifa'nın (v.710/1310) *Kifâyetü't-tenbih* isimli eserinde geçmektedir.¹¹⁸ Ancak temel hadis kaynaklarında “إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ /şüphesiz Allah, âdem'i kendi suretinde yarattı.”¹¹⁹ şeklinde nakledildiği görülmektedir.¹²⁰

4.25. “لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتَ الْإِفْلَاكَ”، “Sen olmasaydın felekleri yaratmazdım.”¹²¹ Müellifin Allah Teâlâ buyurdu diyerek hadis-i kudsî olarak naklettiği bu ifade için Ali el-Kârî, Sağâni'nin (v. 650/1250) mevzu dediğini söylemiştir.¹²² Aclûnî de Sağâni'nin bu değerlendirmesini naklettikten sonra fakat her ne kadar hadis olmasa da mânâsı sahihtir, demiştir.¹²³

4.26. “لَا يَسْغِي أَرْضِي وَلَا سَمَائِي وَيَسْغِي قَلْبَ عَبْدِي”¹²⁴ “Arzım ve göğüm Beni istiab etmez ve Beni kulumun kalbi istiab eder.”. Bu Türkçede genellikle “Allah yere-göğe sığmaz fakat müminin kalbine sığar.” şeklinde söylenegelmiştir.

Müellifin hadis-i kudsî olarak naklettiği bu ifadenin hadis olduğuna dair aslının olmadığı yani Rasûlüllaha dayanan bir isnadının bulunmadığı ifade edilmiştir. Ali el-Kârî, *Mirkâtu'l-mefâtiḥ* isimli eserinde “لَا يَسْغِي أَرْضِي وَلَا سَمَائِي وَلَكِنْ يَسْغِي قَلْبَ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ / Arzım ve göğüm Beni istiab etmez fakat Beni mümin kulumun kalbi istiab eder.”¹²⁵ şeklinde nakletmektedir.

Büyük bir âlemi içinde gösteren bir ayna gibi kalp, ayine-i Samed yani hiçbir şeye muhtaç olmayan ve her şeyin kendisine muhtaç olduğu Allah'ı gösteren bir aynadır. Kalp sadece Allah'ı sevmek için yaratılmıştır, O'dan başkasına razı olmaz. Bu sebeple maddî olan ve kesafeti bulunan bir madde Samediyete ayna olamaz ancak ve ancak mânevi bir ayna olan kalp Allah'ın samediyetini gösterir. Kısaca, Allah'ın kâinata tecelli eden bütün esmâ ve sıfatlarını, iman ve sâlih amellerle nurlanmış, her türlü kirlere arınmış olan bir kalp yansıtır. Tıpkı küçücük bir cam parçasında ya da bir su kabarcığında ya da insanın göz

¹¹⁴ Şeyh İlähî, 41b; Hadisin tamamı, “مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَكَوَّنُ بِي”، Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 18/83.

¹¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 18/83.

¹¹⁶ Şeyh İlähî, 43a.

¹¹⁷ Abdurrezzak, *el-Musannef*, 9/444.

¹¹⁸ Ahmed b. Muhammed İbn Rif'a, *Kifâyetü't-tenbih fi şerhi't-tenbih*, (Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2009), 17/218.

¹¹⁹ Mesela bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14/46; Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *es-Sıfat*, 1983, 59,

¹²⁰ Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11/271, 14/46; Ebu Bekir İbn Âsım, *es-Sünne*, (by.: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1980), 1/228. Hadisin anlaşılması konusunda âlimlerin farklı yorumları bulunmaktadır. Bu konuda Fahreddin er-Râzî'nin hadiste geçen “sûret” ile ilgili yorumu ilgili Celaleddin Divlekçi'nin “Allah Âdem'i Kendi Suretinde Yarattı.’ Hadisinin Tev'il ve Yorumu” isimli çeviri makalesine bakılabilir. (Fahreddin er-Râzî, “Allah Âdem'i Kendi Suretinde Yarattı.’ Hadisinin Tev'il ve Yorumu”, Çev.: Celaleddin Divlekçi, (İlim ve Sanat, 1996), 103-105).

¹²¹ Şeyh-i İlähî, 43b.

¹²² el-Kârî, *el-Masnu fi ma'rifeti'l-hadisi'l-mevdu*, 150.

¹²³ Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, 2/164.

¹²⁴ Şeyh İlähî, 50b.

¹²⁵ el-Kârî, *Mikâtu'l-mefâtiḥ*, 6/2304. Ayrıca bk. el-Kummî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 2/485; Bursavî, *Rûhu'l-beyân*, 4/426.

bebeğinde yedi rengi bulunan kocaman güneşin yansıması gibi. İşte bir müminin mânevî kalbi de küçüklüğüne rağmen büyük olan Allah'ın esmâ ve sıfatlarını içine alabilecek ve yansıtabilecek seviyede yaratılmıştır. Onun için “Müminin kalbi, Rahman'ın arşıdır.” denilmiştir.

4.27. “مَنْ أَحَبَّ شَيْئًا أَكْثَرَ ذَكَرَهُ”،¹²⁶ “Kim bir şeyi çok severse onu çokça zikreder.”. Müellifin hadis olarak naklettiği bu ifade, İbn Ebi'd-Dünya'nın eserlerinde Râbia'nın sözü olarak nakledilirken¹²⁷ Beyhakî (v. 458/1066) *Şuabu'l-İmân* isimli eserinde Ebû Abdîrrahman ve Mâlik b. Dinar'ın (v. 131/748?) sözü olarak nakledilmektedir.¹²⁸ Dolayısıyla hadis olduğunu söylemek doğru değildir.

Bu ifade, hayatın maddî ve mânevî her alanı için geçerli bir durumdur. Nitekim “Dervişin fikri ne ise zikri de odur”, “Kap içindekini sızdırır.” atasözleri bunu yansıtmaktadır.

4.28. “أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ”.¹²⁹ “... Dikkat edin, kalpte bir et parçası vardır, o sağlam olduğu zaman bütün vücut da sağlam olur, o bozulduğunda bütün vücut da bozulur.”. Bu hadis, birçok temel hadis kaynaklarında nakledilmiştir ve hadisin son kısmıdır.¹³⁰ Hadisin sıhhati konusunda ittifak vardır.¹³¹

Hadiste her zaman ve zeminde geçerli olan verensel bir prensip ortaya konuşmaktadır. Zira kalp maddî olarak rahatsızlanınca beden bütünü de etkilemektedir. Çünkü beden her tarafına kan, kalp tarafından pompalanmaktadır. Bir mânâda kalp, beden merkezini oluşturmaktadır. Kalp sekteye uğradığında bendenin de fonksiyonu sona ermektedir. Aynen bunun gibi insanın maneviyatının merkezini de manevî kalp oluşturmaktadır. İmân, islâm ve güzel ahlâkın, beden her tarafına pompalandığı yerdir. Onun için kalp mânen de bozulunca insanın mânevî hayatı biter. Nitekim hadisin baş kısmı buna işaret etmektedir. Mesela, niyetin yeri kalptir. Kalpten iyi niyet çıkarsa insanın hareketi ve davranışı iyi olur, şayet niyet kötü olursa davranışlar da kötü olur. Onun için kalp bir komutana, bendenin uzuvları da askerlerine benzetilmiştir. Komutan iyi olur ve güzel işleri emrederse asker onu yapar, komutan kötü olursa asker kötü işler yapar. Bu sebeple olmalıdır ki hadiste “Ameller, niyetlere göredir...”¹³² buyrulmuştur.

4.29. *النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا* / *Ademoğulları uykudadır, kaçan kim öleler uyana.*¹³³. Müellifin, Hz. Ali'nin sözü olarak naklettiği bu ifade, Ebû Nuaym'ın *Hilyetu'l-evliya* isimli

¹²⁶ Şeyh İlâhî, 50b. hadisin tamamı şöyledir: “الْعَبَّاسُ بْنُ الْفَضْلِ الْجَلِّيُّ، قَالَ: أَكْثَرَ قَوْمٍ دَمَ الدُّنْيَا عِنْدَ رَابِعَةٍ، فَقَالَ: أَكْثَرَ قَوْمٍ دَمَ الدُّنْيَا، فَإِنَّهُ مِنْ أَحَبِّ شَيْئًا أَكْثَرَ ذَكَرَهُ” (İbn Ebi'd-Dünya, *Zemmu'd-dünya*, 84; *ez-Zühd*, 228).

¹²⁷ İbn Ebi'd-Dünya, *Zemmu'd-dünya*, 84; *ez-Zühd*, 228.

¹²⁸ Beyhakî, *Şuabu'l-İman*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2000), 1/388, 2/49. Metin şöyle: “قال أبو عبد الرحمن وقال مالك بن دينار: علامة حبِّ الله دوام ذكره لأن من أحبَّ شيئاً أكثر ذكره”¹²⁹ Şeyh İlâhî, 51a.

¹³⁰ Hadisin tam metni şöyledir: “الْحَلَالُ بَيْنَ وَالْحَرَامِ بَيْنٌ، وَبَيْنَهُمَا أُمُورٌ مُشْتَبِهَاتٌ، فَمَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ، وَأَعْرَضَ عَنْهُ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ، كَالرَّاعِي يَرْعَى حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يَرْتَعَ فِيهِ، أَلَا إِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمَى، وَإِنَّ حِمَى اللَّهِ مَحَارِمُهُ، أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ Helal bellidir, haram bellidir, ikisi arasında şüpheli şeyler vardır, kim bu şüpheli şeylerden sakınırsa dinini ve ırzını korumuş olur, kim de şüpheli şeylere düşerse harama düşer tıpkı koruluğun kenarında koyun otlatan çoban gibi ki her an yasak bölgeye girmesi mümkündür. Dikkat edin, her kralın bir yasak bölgesi vardır. Şüphesiz Allah'ın yasak bölgesi de haramlarıdır. Dikkat edin, bedende bir et parçası vardır, o sağlam olduğunda bütün beden de sağlam olur, o bozulduğunda bütün beden de bozulur. Dikkat edin, o parça kalptir.” (İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, 4/448; Buhârî, *Sahih*, 25; Müslim, *Sahih*, 1099; İbn Mâce, *Sünen*, “Fiten”, 14).

¹³¹ Abdurrahman b. Şihabüddin İbn Recep el-Hanbelî, *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem*, (Kahire: Dâru's-selâm, 2004), 1/172.

¹³² Buhârî, *Sahih*, “Bed'ü'l-vahy”, 1.

¹³³ Şeyh İlâhî, 51b.

eserinde Süfyan es-Sevrî'nin (v.161/778) sözü olarak nakledilirken,¹³⁴ Ebu'l-fadl el-Bağdadî'nin *Hadisü'z-Zührî* isimli eserinde Beşir b. el-Haris'in sözü olarak rivayet edilmiştir. el-Fettenî de *Tezkiratu'l-mevzûât* isimli eserinde bu ifadenin hadis olarak bulanamadığını fakat Hz. Ali'ye atfedilen bir söz olduğunu belirtmiştir.¹³⁵

4.30. “مَنْ طَلَبَ وَجَدَ وَجَدًا”¹³⁶, “Kim talep eser ve talebinde de ciddi olursa istediğini bulur.” Müellifin naklettiği bu ifade konusunda bir şey söylemekle birlikte Ali el-Kârî, bunun aslının (yani hadis) olmadığını ve bunun seleften bazılarının sözü olduğunu belirtmiştir. Aclûnî de bunun hadis olmadığını söylemiştir.¹³⁷

Böylece bu ifadenin kelim-ı kibar olduğu ve gayet veciz ve çok mânâlı bir söz olduğu muhakkaktır, hayatın her alanında geçerlidir. Bir kişi, herhangi bir şeyi ciddi mânâda ihlâs ve samimiyetle ister ve istediği şeyin de sebeplerini bihakkın yerine getirirse büyük ihtimalle istediği şeyi elde eder. Bunun için “لِكُلِّ مُجْتَهِدٍ نَصِيبٌ”/Gayret gösteren her kişinin bir nasibi vardır.” denilmiştir.

4.31. “أَكْثَرُوا ذِكْرَ اللَّهِ حَتَّى يَقُولُوا مَجْنُونٌ”/Çok zikrullah edin, hatta desinler bunlar delülerdir.”¹³⁸. Müellifin merfu olarak naklettiği bu hadis, temel kaynaklardan Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde,¹³⁹ İbnu Hibban'ın *Sahih*'inde¹⁴⁰, Taberânî'nin *ed-Duâ*'sında,¹⁴¹ Hâkim'in *el-Müstedrek*'inde,¹⁴² Beyhakî'nin *ed-Daavâtu'l-kebir*'inde¹⁴³ ve *Şuabu'l-İman*'nında¹⁴⁴ ve daha birçok kaynakta nakledilmektedir.

Allah'ı çokça zikredenlere mecnun denilmesi, özellikle münafıkların böyle insanları gördüklerinde onlara gösteriş yaptıklarını söylerler. Hadis bunu haber vermektedir. Çünkü gösteriş yapmak münafıkların özelliğidir, zira kendileri gösteriş için yaptıkları için psikolojik durumlarını bu şekilde yansıtır ve alay ederler. Ya da Allah'ı zikretmenin faziletini ve önemini bilmeyenler, Allah'ı çokça zikredip hatırlayıp ona göre hareket edenleri gördüklerinde böyle bir kişiye mecnun derler.¹⁴⁵ Bu tip cahil insanlar da Allah'ı zikir konusundaki cehaletlerini gösterirler. Böylece hadiste böyle insanların Allah'ı zikredenlere mecnun deseler dahi olsa veya diyecek derece Allah'ı zikretmeye, her yerde ve herhâlde Allah'ı hatırlamaya ve ona göre hareket etmeye teşvik vardır.

SONUÇ

İslâm tarihi boyunca itikat, ibadet, ahlâk, tasavvuf, ahiret, yaratılış gibi dînî konularda birçok eserler yazılmıştır, yazılmaya da devam etmektedir. Bu konularda eser yazanlardan biri de Molla İlähî ya da Şeyh İlähî mahlası ile bilinen ve 15. Yüzyılda yaşamış olan Şeyh Ahmed İlähî'dir.

Divan Edebiyatı müellif ve şairlerinden kabul edilen Şeyh Ahmed İlähî'nin doğum ve vefat tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte 15. Yüzyılda Buhârâ'dan Anadolu'ya geldiğinden bahsedilmektedir. Anadolu'ya geldikten sonra önce Bursa'ya ve sonra da Edremit'e yerleştiği, Fatih Sultan Mehmed ile görüşmek için İstanbul'a gittiği ve Ayasofya

¹³⁴ Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-evliyâ*, 7/52

¹³⁵ Muhammed Tahir el-Fettenî, *Tezkiratu'l-mevzûât*, 200.

¹³⁶ Şeyh İlähî, 52a.

¹³⁷ Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, 2/289.

¹³⁸ Şeyh İlähî, 52b.

¹³⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 18/195, 312;

¹⁴⁰ İbn Hibban, *Sahih*, 1/318, 3/99.

¹⁴¹ Taberânî, *ed-Duâ*, 521.

¹⁴² Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/677.

¹⁴³ Beyhakî, *ed-Daavâtu'l-kebir*, (Kuveyt: Ğarras, 2009), 82.

¹⁴⁴ Beyhakî, *Şuabu'l-iman*, 2/65.

¹⁴⁵ Bk. Muhammed b. İsmail es-San'ânî, *et-Tenvîr Şerhu'l-Camii's-sağîr*, (Riyad: Mektebetu dâri's-selâm, 2011), 3/53.

Camii'nde vaaz u nasihatlerde bulunduğu kaydedilmektedir. Camii'de yaptığı bu vaazlarında cemaatin içinde Fatih'in de bulunduğu ifade edilmektedir.

Şeyh İlâhî'nin birçok eseri vardır. Bunlardan biri de *Menâkib-ı Şeyh İlâhî* isimli eseridir. Müellifin bu eseri, Osmanlı Türkçesi ile el yazması olup altmış bir varak yani yüz iki sayfadan oluşmaktadır. Sivas Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesi'nde 274 no'da kayıtlıdır. Eski Anadolu dil özelliklerine sahip olan eser; dünyanın, insanların ve meleklerin yaratılışı, insanın yaratılış gayesi ve kemâlâtın mertebeleri, Allah'ın isimleri, namaz, oruç, felekler, yıldızlar âlemi, ilim ve zikir gibi birçok konuda sorulan suallere verilen cevapları ihtiva etmektedir.

Şeyh İlâhî'nin verdiği cevaplarda kullandığı hadisler ve rivayetler, temel hadis kaynaklarından araştırılığında Şeyh İlâhî'nin, otuzdan fazla merfu, kudsî hadis veya mevzu hadis ve kelam-ı kibar olarak naklettiği görülmektedir. Bunlardan on ikisinin (12) merfu, ikisinin (2) mevkuf, dördünün (4) mevzu, beşinin (5) kelam-ı kibar, dördünün (4) hadisten muktebes olduğu anlaşılmış olup üçü (3) kaynaklarda bulunamamış, birinin (1) de hadis olup olmadığı tesbit edilememiştir. Merfu olanlar içerisinde bazılarının da zayıf olduğu belirtilmektedir.

Bu çalışmadan ortaya çıkan şudur ki, Divan Edebiyatında yazılan eserler okunduğunda bu tür eserlerde kullanılan ve hadis olarak nakledilen metinlerin, temel hadis kaynaklarında olup olmadığına dikkat edilmeden böyle eserlerden rivayet edilirse bazı yanlışlıklara düşülebileceği akıldan asla uzak tutulmamalıdır. Çünkü hadis olmayan birçok söz, hadis olarak nakledilmeye devam edilecek, dînin yanlış öğrenilmesine sebep olacaktır.

Kaynakça

- Abdullah b. Mübarek. *ez-Zühd ve'r-Rikak*. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1987.
- Abdürrezzak b. Hemmam. *el-Musannef*. Beyrut: el-Meclisu'l-ilmî, 1983.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-hafâ*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1988.
- Ahmed b. Hanbel Ebû Abdillâh eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1995.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul: Timaş Yayınları, 1987
- Bahâuddîn el-Âmilî, *el-Keşkül*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998.
- Beğavî, el-Hüseyn b. Mesud. *Mesâhibihu's-sünne*, Beyrut: Dâru'l-marife, 1987.
- Beydavî, Nasıruddin Abdullah b. Ömer. *Tuhfetu'l-ibrâr şerhu mesâbihu's-sünne*. Kuveyt: 2012.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *ed-Daavâtu'l-kebir*, Kuveyt: Ğarras, 2009.
- Beyhakî, *el-İtikad ve'l-hidaye ilâ sebili'r-reşad alâ mezhebi's-selef ve ashabi'l-hadis*, Beyrut: Daru'l-âfâki'l-cedide, 1401 h.
- Beyhâkî, *Şuabu'l-İman*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000.
- Bezzâr, Ahmed b. Ömer, *Müsned*, (Medine: Mektebetu'l-ulûm ve'l-hikem), 2009.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu'l-Müsnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Rasûlillah (sallallahu aleyhi ve sellem) ve Sünenihî ve Eyyâmihî*. 8 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Bukâî, Burhaneddin. *Nazmu'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*, Kahire: Daru'l-kütübi'l-İslâmîyye, 1431 h.
- Bursavî, İsmail Hakkı, *Ruhu'l-beyan*, Beyrut: Daru'l-fikr, 1431 h.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer, *es-Sıfat*, By.: 1983.
- Deylemî, Şiraveyh b. Şehredâr. *Müsnedü'l-firdevs bi me'sûri'l-hutab*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1986.
- Dölek, Adem. *Kur'ân ve Hadislerde Kurtuluş Reçetemiz İman ve Amel-i Sâlih Birlikteliği*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2023.
- Ebû Hanife, *Fıkh-ı Ekber*. Trc. Hasan Basri Çantay. Ankara: 1992.

- Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahân., *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, Mısır: matbatu's-saade, 1974.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali. *Müsned*. Thk. Hüseyin Selim Esed. 14 cilt. Beyrut: Daru'l-me'mun, ts. Fettenî, Muhammed Tahir, *Tezkiratu'l-mevzûât*.
- Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmiddîn*, Beyrut: Dâru'l-marife, ts. Haddâd, Ebû Bekir et-Taberânî, *Tefsîru'l-kebîr*, Ürdün, 2008.
- Hakim et-Tirmizî, Muhammed b. Ali. *Nevâdiru'l-usûl fi ehâdisi'r-rasûl (sav)*. Beyrut: Dâru'l-cil, 1431.
- Hâkim, Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek alâ's-sahihayn*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990.
- Hanefî, Şihabuddin Ahmed b. Muhammed, *Haşiyetu'ş-şihâb ale'l-beydavî*. Beyrut: Dâru'n-neşr, ts. Heytemî, Ahmed b. Muhammed İbn Hacer, *el-Fetâvâ'l-hadîsiyye*, by.: Dâru'l-fikr.
- İbn Âsım, Ebu Bekir Ahmed Amr. *es-Sünne*. by.: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1980.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannef*. Riyad: Dâru'l-vatan, 1997.
- İbn Ebî'd-Dünya, Abdullâh b. Muhammed. *el-Menâmât*. Beyrut: Müessesetu'l-kütübi's-sikâfiyye, 1993,
- İbn Ebî'd-Dünya, *ez-Zühhd*, Kuveyt: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1980.
- İbn Ebî'd-Dünya, *Zemmü'd-dünya*. Müessesetu'l-kütübi's-sikâfiyye, 1993.
- İbn Recep, Abdurrahman b. Şihabüddin el-Hanbelî, *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem*, Kahire: Daru's-selam, 2004.
- İbn Rif'a, Ahmed b. Muhammed. *Kifayetu't-tenbih fi şerhi't-tenbih*. Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2009,
- İbnu Hacer, Ahmed b. Ali el-Askani, *el-İmtâ' bi'erbeîn*, Beyrut: Dâru'l-kütüb'l-ilmîyye, 1997.
- İbnu Hibban, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahihu ibn-i hubbân bi tertîb-i ibn-i balabân*. 18 cilt. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1993.
- İbnu Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid. *Sünen*. 2 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbnu Manzur, Mükerrrem, *Lisanu'l-arab*. Beyrut: Daru's-sadr, ts.
- İbnü'l-fâhir, Mamer b. Abdilvahid, *Mucibâtü'l-cennet*. By.: Mektebetu ibadirrahman, 2002 (şamile).
- Kârî, Ali b. Muhammed Ali, *el-Esrâru'l-merfua fi ahbaâri'l-mevzua*, Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1431 h.
- Kârî, *el-Masnu fi ma'rifeti'l-hadisi'l-mevdu*. Beyrut: Müessesetu'r-risale, 1398 h.
- Kârî, *Mirkâtu'l-mefâtiḥ*, Beyrut: Daru'l-fikir. 2002.
- Kâsımî, Cemalüddin *Mehasinü't-te'vîl*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut: 1418 h.,
- Kavakçî, Muhammed. *el-Lü'lü'l-Marsû'*. (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmîyye, 1410 h.
- Kummî, Nizamuddin en-Neysaburî. *Garâibu'l-Kur'ân ve Reğâibu'l-Furkân*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1416 h.
- Kur'ân-ı Kerim.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Kahire: Dâru'l-kütübi'l-mısriyye, 1964.
- Mecâlisî, Muhammed Bâkır, *Bihâru'l-Envâr*. Beyrut: Dâru türasi'l-arabî, ts.
- Muhâmilî, el-Hasen b. İsmail. *Emâlî*. Dâru'n-nevâdir, 2006.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Camiu's-sahîh*. 3 cilt. thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Necmeddin el-Kübrâ, *Hüsnü't-tenebbüh limâ verade fi't-teşebbüh*. Suriye: Dâru'n-nevâdir, 2011.
- Nesâî, Ahmed Şuayb. *Sünen-i Kübrâ*. Thk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetu'r-risale, 2001.
- Nursî, Bedüzzaman Said, *Sözler*. İstanbul: Envar neşriyat, 1996.
- Râzî, Fahreddin, “Allah Adem'i Kendi Sûretinde Yarattı.' Hadisininin Tev'il ve Yorumu”, Çev.: Celaledin Divlekçi, *İlim ve Sanat*, 1996.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtiḥu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türasi'l-arabî, 1420 h.

- San'ânî Muhammed b. İsmail. *et-Tenvîr Şerhu'l-Camii's-sağîr*. Riyad: Mektebetu dari's-selâm, 2011.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman, *el-Mekâsıdu'l-hasene fî beyani kesîn mine'l-ehâdisi'l-müştehire ale'l-elsine*. Beyrut: Dâru'l-kitabi'larabî, 1985.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys. *Bahru'l-ulûm*, 1431 h., (Şamile).
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir. *el-Câmiu's-Sağîr ve ziyadetühû*, 1431 h. (Şamile).
- Şeyh-i İlâhî, *Menakib*, (Osmanlıca yazma eser)
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Evsat*, Kahire: Daru'l-Haremeyn, 1995.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *ed-Duâ*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiye, 1413 h.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebir*. 12 cilt. Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî. 2002.
- Tahâvî, Ahmed b. Muhammed. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. Thk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetu'r-risale, 1994) ; Tayâlîsî, Ebû Dâvud. *Müsned*. Mısır: Dâru hıcr, 1999.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. 5 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları,1992.

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ÂSÂR Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi

• Cilt/Volume: 1 • Sayı/Number: 4 • Ekim/October 2024 • e-ISSN 2822-2172

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

*Kur'ân-ı Kerim Âyetleri Arasında Çelişki Bulunmadığını
Bildiren Âyetlerin Tahlihi*

*Analysis of the Verses in the Qur'an That Declare There is No
Contradiction Among Its Verses*

Sabri DEMİRCİ*

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi / Received:	28.10.2024
Kabul Tarihi / Accepted:	21.11.2024
Yayın Tarihi / Published:	2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Ekim/October
Cilt / Volume: 1 • Sayı / Issue: 4 • Sayfa / Pages: 21-28	

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az üç hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği intihal raporu alınarak teyit edildi.
This article has been reviewed by at least three referees. It was confirmed by receiving a plagiarism report that the article did not contain plagiarism.

Yayın Hakkı / Copyright©

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan, Turkey. All rights reserved.

* Dr. Öğretim Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Tefsir Anabilim Dalı, (ORCID ID: 0000-0002-3097-1970)

Öz

Kur'ân âyetleri ve sûreleri kendi içinde bir bütünlük ve uyum gösterir. Kur'ân-ı Kerim'in bazı âyetleri arasında ilk bakışta çelişki ve problemler varmış gibi görülüyor olmasına rağmen çeşitli âyetler böyle bir durumun olamayacağını kesin olarak ifade eder. İlk bakışta çelişkili gibi görülen âyetlerin müfessirler tarafından yapılan tahlilleri, bu âyetler arasında çelişki, tezat olmadığını ortaya koymaktadır.

Anahtar kelimeler

Çelişki, Problem, Çözüm, Uyum, Analiz

Abstract

The Qur'ân has integrity and harmony within itself. Although, at first glance, there seem to be contradictions and problems between some verses of the Holy Qur'ân, various verses state that such a situation cannot exist. Analyzes made by commentators of the verses that seem contradictory at first glance reveal no contradiction between these verses.

Keywords

Conflict, Problem, Analyzes, Solution, Harmony

Giriş

İnsanların söylediği sözler, güzellik, tutarlılık ve düzgünlük bakımından daima aynı olmaz. Yazan ve söyleyenin içinde bulunduğu hâl ve şartlara göre değişir. Hâlbuki Kur'ân-ı Kerim'in ayetleri, ihtiva ettiği mana, hüküm ve haberler, ebede kadar hemen her şeye temas ettiği halde, tam bir tutarlılık, bütünlük ve uyum göstermektedir. Yalnız bunları düşünmek ve tespit etmek bile Kur'ân-ı Kerim'in insan eseri olmadığını, Allah'tan gelmiş bulunduğunu anlamaya yetecektir.

Kur'an âyetleri tek bir menşeden aynı gaye ve metodu gerçekleştirmek için geldiğinden, önu ve sonu arasında bir ihtilaf ve çelişki bulunması bahis konusu değildir. Fakat yüzeysel bakan bir kimse, bilgi eksikliğinden dolayı, bazı âyetler arasında çelişki olduğunu zannedebilir. Ondan bu yanlış anlama giderilmeli, böyle zıt mana taşıdığı sanılan âyetler bağdaştırılmalıdır. Bu yöndeki tereddütlerin giderilmesi de "Müşkilü'l-Kur'ân" ilmiyle sağlanmıştır.¹

Müşkil kelimesi sözlükte kendisinden kastedilen mana, karışık, kapalı ve gizli olan lafza denir.² Yine başkasının şekline girene ve neticede ona benzeyene, tanınmada güçlük çıkardığı için müşkil ismi verilmiştir.

Allah Teâla, Kur'ân-ı Kerim'den bahsederken şöyle buyurur: "Hâlâ Kur'an üzerinde gereği gibi düşünmeyecekler mi? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı, içinde birçok tutarsızlıklar, çelişkiler bulurlardı."³

Bir başka âyette ise, bu konu şöyle vurgulanır: "Kendilerine kitap geldiğinde onu inkar edenler (şüphesiz bunun sonucuna katlanacaklardır.) Halbuki o, eşsiz bir kitaptır. Ona önünden de arkasından da batıl gelemmez. O, hikmet sahibi, çok övülen Allah tarafından indirilmiştir."⁴

Başka bir âyette ise Kur'an'ın dosdoğru, tenâkuzsuz bir kitap olduğu belirtilerek şöyle denir: "Katındaki en çetin bir azap ile korkutmak, salih amellerde bulunan mü'minlere de, içinde ebedi kalacakları, güzel bir ecri müjdelemek için, içinde hiçbir (tezat ve) eğrilik bulunmayan dosdoğru kitabı, kulu (Muhammed) üzerine indiren Allah'a hamd olsun."⁵

Zümer Sûresinde ise, Kur'an Arapça ve eğriliği olmayan bir kitap olarak tanıtılmaktadır:

*"Korunsular diye, eğriliği olmayan, pürüzsüz Arapça bir Kur'an indirdik."*⁶

1. Bu Âyetlerin Tahlili

Bu âyet-i kerimelerin değerlendirilmesi ise şöyledir:

1.1. Nisa Sûresinin 82. Âyet

Allah Teâla, münafıkların çeşitli hile ve tuzaklarını, hep Hz. Muhammed'in (a.s.m.) peygamberlik iddiasında haklı ve doğru olduğuna inanmadıkları için yapmış olduklarını nakledince onlara Hz. Muhammed'in (a.s.m.) nübüvvetinin doğruluğuna delalet eden delillerden birinin de Kur'an'da çelişki olmadığı ve bunun hakkında düşüncelerini (tedebbür etmelerini) isteyerek, "Hâlâ Kur'ân üzerinde gereği gibi düşünmeyecekler mi?"

¹ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, AÜİF Yayınları, Ankara 1976, s. 179.

² İbnu Manzûr, Cemâluddînn Muhammed ibn Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1956; İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn ibn Muhammed Râğib, *el-Mufredât fi Garibi'l-Kur'an*, Mısır 1961, s. 156; ez-Zebîdî, Muhammed Murtezâ, *Tâcu'l-Arûs*, Beyrut 1966; Cevherî, İsmâil ibnu Hammâd, *es-Sihâh, Tâcu'l-Luğa ve's-Sihâhu'l-Arabiyye*,

³ Nisâ, 4/82.

⁴ Fussilet, 41/4142.

⁵ Kehf, 18/1.

⁶ Zümer, 39/28.

Eğer o, Allah'tan başkasından gelmiş olsaydı, içinde birçok tutarsızlıklar, çelişkiler bulurlardı” buyurmuştur.⁷

Bu şekilde Cenab-ı Hak, Kur'an'ı, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin doğruluğuna delil getirmiştir. İlgili ayette geçen “*tedebbür*”, işlerin netice ve akıbetleri hakkında düşünmekten, tefekkür etmekten ibarettir. “*Kur'an üzerinde tedebbür etmek*”, manaları üzerinde teemmül edip düşünüp incelemek ve içindeki hakikati görmek demektir. Âyetin zahiri, bu manaya hamledilmezse, âyetin kendinden önceki ifadelerle bir ilgisi kalmaz.

Kur'an'ın i'cazıyla ilgilenen âlimler, “Kur'an-ı Kerim üç yönden yani, fesahati, gayba ait haberleri içermesi, tutarsızlıktan uzak olması Hz. Muhammed'in nübüvvetinin doğruluğuna delalet etmektedir.” derler. Bu üçüncü özellik, bu âyet-i kerime'de ifade edilmiştir.⁸ Allah Teala, Kur'an üzerinde düşünülmesini emrederek, onun muhkem manalarını, belîğ lafızlarını anlamaktan yüz çevirmeyi yasaklar. Kur'an'da ihtilaf, şüphe ve çelişki olmadığını haber verir.

Allah Teala, Muhammed Sûresinin 24. âyetinde, “Kur'an üzerinde iyice düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerinin üstünde kilitler mi var?” buyurup sonra, buyurması bu sebeptendir. Yani, eğer Kur'an, (müşrik ve münafık cahillerin, içlerinden geçirip iddia ettikleri gibi) Allah'tan başkasının sözü olsaydı, içinde çok çelişki, şüphe, tezat bulurlardı. Halbuki Kur'an bütün çelişki ve ihtilaflardan uzak ve salimdir. O, Allah katından gelmiştir.

Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855), Enes b. Malik'ten bize haber verdiği hadiste de Kur'an âyetlerinin birbiriyle çelişip birbirini nakzedemeyeceği vurgulanmıştır.

Enes (r.a.) şöyle diyor: “*Ashabın uluları, Resulullah'ın kapısının önünde duruyorlardı. Kardeşimle birlikte onların arasından ayrılmak hoşumuza gitmedi. Biz de odada oturduk. Kur'an'dan bir âyet okudular. Onun üzerinde münakaşa ettiler, sesleri yükseldi. Bunun üzerine Resulullah, yüzü kızarıncaya kadar öfkelenip çıkıp geldi. Yüzlerine toprak attı ve şöyle dedi: “Yavaş olun! Sizden önceki kavimler bu sebeple helâk oldular. Peygamberler hakkında ihtilaf etmeleri sebebiyle ve kitaplarının bir bölümünü diğer bölümü ile nakzete çalışmaları sebebiyle (helâk oldular). Çünkü Kur'an'ın bir bölümü diğer bölümünü yalanlamak için inmemiştir. Tam tersine bir kısmı diğer kısmını tasdik etmek üzere inmiştir. Öyleyse ondan bildiğinizle amel ediniz, bilmediğiniz kısmını Kur'an âlimine götürünüz.”*”⁹

1.2. Kehf Sûresinin 1. Âyeti

Bu âyette Allah Teâla, Kur'an'ın manalarında ihtilaf, haktan inhiraf ve tenâkuz bulunmadığı ve onda isabet ve hikmetin dışında bir şeyin olmadığını bildirmektedir. “*Katında olan en çetin bir azap ile korkutmak, sâlih amellerde bulunan mü'minlere de içinde ebedi kalacakları, güzel bir ecri müjdelemek için, içinde hiçbir eğrilik yapmadığı o dosdoğru Kitabı, kulu (Muhammed) üzerine indiren Allah'a hamd olsun.*”

Yüce Allah bu âyette kullarına, nimetlerinin en büyüğüne karşı kendisine nasıl hamd ü senâda bulunacaklarını anlatıp en büyük nimetin İslâm nimeti olduğunu ve onların kurtuluşuna sebep olan kitabı kendisine inzâl buyurduğu kulu Muhammed (a.s.m.) olduğunu telkin ediyor. Arıca o kitaba asla eğri bir şey koymadığını da bildiriyor.¹⁰

“**Kayyimen**”, müstakim, mutedil, kendisinde ifrat ve tefrit bulunmayan, kulların maslahatlarını yerine getiren, demektir. Bundan Kur'an'ın kemal sıfatının yanında tekmil sıfatı da bulunduğu anlaşılmaktadır. Zira Kur'an, geçmiş kitapların sıhhatlerine şahitlik yapmaktadır.

⁷ Nisâ,4/82.

⁸ er-Râzi, *Mefatihü'l-Gayb*, VIII/184, (Nisa 82. âyeti hakkında).

⁹ Müsnedü Ahmed ibn Hanbel, II/181, nr. 6702; Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı*, V/276 ve VI/496.

¹⁰ er-Râzi, *Meftühü'l-Gayb*, I/564.

Onların doğrularını tasdik, yanlışlarını da tashih etmektedir. Aynı zamanda onların şeriatlarını da neshetmektedir.¹¹

Âyette, Kur'ân'ın "**Kayyimen**", müstakim olduğu söyleyip, "**onda ihtilaf, tenakuzun olmadığını**" açıklamanın faydası nedir? Çünkü birini söyleyince, ikincisine ihtiyaç yoktur" denilirse, cevabı şudur: "Nice müstakim görünen şey vardır, fakat araştırıldığında içinde bir eğrilik ve çelişki bulunur."¹² Demek oluyor ki, te'kitli olarak; Kur'an, hem müstakimdir, hem de içinde çelişki yoktur, hükmü bu ifadeyle vurgulanmaktadır.

İbn Abbas Tefsirinde bu âyete şöyle bir mana veriliyor: "Allah, Kur'an'ı Tevrat, İncil ve sair kitaplara, tevhid, Hz. Muhammed'in sıfatlarına muhalif olarak indirmedir. Fakat Yahudiler, Kur'an sair kitaplara muhaliftir, iddiasında bulununca, onlar hakkında nazil oldu. Aynı zamanda o kitap "**Kayyimen**" dir. Diğer kitapları tasdik eder."¹³

Bu âyet hakkında şu tahlilde bulunabiliriz: "Allah Teâla bu kitabı iki vasıfla niteleyerek, "**içinde hiçbir eğrilik olmayan, dosdoğru kitap**" buyurmuştur. Bu ifade şu anlama gelir:

"Bu Kur'an kâmil ve mükemmeldir. Âyetteki '*içinde hiçbir eğrilik olmayan*' tabiri, Kur'an'ın kendisinin mükemmel olduğuna, "**Kayyimen**" tabiri de onun başkasını kemâle erdirici olduğuna işaret eder. Çünkü, "**Kayyimen**" başkasının faydasına olan şeyleri yerine getiren, demektir. Bunun bir benzeri de Hak Teâla'nın Kur'an'ı anlatırken buyurduğu, "*Bunda hiçbir şüphe yoktur. Muttakiler için bir hidayettir.*"²⁰¹⁴ Âyetteki "*Bunda hiçbir şüphe yoktur.*" kaydı, Kur'ân-ı Kerim'in aslında doğruluk olması ve kendisinde bozukluk olmaması bakımından her akıllının asla şüphe edemeyeceği bir noktada olduğuna; *Muttakiler için bir hidayettir.*" ifadesi ise, Kur'ân'ın, insanların hidayetine ve hallerini mükemmelleştirmeye sebep olduğuna bir işaret vardır.

"*İ'vecen*" kelimesiyle şu manalar kastedilmiş olabilir: Allah'ın âyetlerinde tenâkuz ve çelişki yoktur. Yüce Allah'ın, Kur'ân'da bahsettiği, tevhit, nübüvvet, hüküm ve mükellefiyetlerin hepsi haktır, doğrudur. Onların hiçbirinde kesinlikle bir kusur ve eksiklik yoktur. İnsan, sanki ahiret âlemine ve Allah'ın huzuruna varmak için gayb âleminden yola çıkmış gibidir."¹⁵

Denilebilir ki, insan kafasının ürünü olup onun elinden çıkan her kitap, insan kadar kusurlu, onun yanlış bilgileriyle orantılı, onun sınırlı görüşleri ile sınırlıdır. İnsanın bilgi seviyesiyle eşdeğerdedir. O bakımdan insan eseri olan her şey, zaman aşımıyla aşınır, olayların birbirini izlemesiyle eskir ve bir süre sonra tazeliğini yitirir. İşte bu hikmete dayalı olarak Cenab-ı Hak, "*Onda hiçbir eğrilik meydana getirmedir, onu dosdoğru ve sapasağlam tuttu*" buyurarak, kendi kitabının iki ana özelliğini açıklıyor.

O bakımdan Kur'ân, hükümleri eskimeyen, değerini her çağda koruyan tek kitaptır. Yeter ki ilim adamları ondaki hakikatleri, lahutî özellikleri ve İlâhî kudretin tecellilerini araştırıp anlamaya çalışsınlar. Kur'ân her bakımdan dosdoğru ve sapasağlamdır. Çünkü insan sözü ona karıştırılmamıştır. Beşer eli onu tahrif edememiştir. Allah katından indiği gibi ter u taze durmakta, yazıldığı gibi okunup ezberlenmektedir.¹⁶

¹¹ er-Râzi, *Mefatihul-Gayb*, IV/ 80.

¹² en-Nesefî, Ebu'l-Berakât Abdullah ibn Ahmed b. Mahmud, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, Beyrut Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub, *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri-İbn Abbâs*, Beyrut, 1319, IV/81.1319, IV/81.

¹³ Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs*, IV/ 81

¹⁴ Bakara 2/2.

¹⁵ er-Râzi, *Mefatihul-Gayb*, XX / 62-64.

¹⁶ Celal Yıldırım, *İlmin Işığında, Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu Yayınları, İzmir 1991, VII/3611.

1.3. Fussilet Sûresinin 42. Âyeti

Kur'ân-ı Kerim'in âyetlerinde ve getirdiği esaslarında herhangi bir çelişki ve çatışma söz konusu olmadığını bildiren âyetlerden birisi de Fussilet Sûresinin 42. âyetidir.

“(Kur'ân'ın) ne önünden ne ardından hiçbir batıl gelemaz. (O) bütün kâinatın hamd ettiği, yegâne hüküm ve hikmet sahibindedir (Allah katındandır).”

Siz, Kur'ân'a doğrudan ve dolaylı olarak saldırarak onu mağlup etmek istiyorsunuz. Fakat bunu başaramayacaksınız. Çünkü Kur'ân bir hakikattir ve sizler onun açıkladıklarını nakzedici hiçbir şey öne süremezsiniz. Kur'ân insanlara itikadî, ahlâkî, kültürel, medenî veya siyasî, ekonomik, hangi konuda olursa olsun bir hususu beyan etmişse, o mutlak surette doğrudur. İster deneyimle ister gözlemleyerek, hangi yöntemle ölçmeye çalışırsanız çalışınız, aksini ispat edemezsiniz.

Ayrıca bu âyet, “muhaliflerin gizli ve açık hiçbir hilesinin işlerine yaramayacağı” anlamına da gelebilir.¹⁷

Bu âyet-i kerimeyle ilgili olarak müfessirler şu açıklamaları getirmişlerdir:

Tevrat, Zebur, İncil gibi daha önce gelmiş kitaplar, Kur'ân'ı yalanlamadığı ve muhalif olmadığı gibi, bundan sonra da onu yalanlayacak bir kitap gelmeyecektir¹⁸ Kur'ân'ın hak olduğunu bildirdiği hiçbir şey, batıl olmaz. Batıl olduğunu söylediği hiçbir şey de hak olamaz.²⁰ Kendisine herhangi bir noksanlığın arız olmasından, yani “önünden” ona batılın yol bulmasından ya da kendisine ilâve olunmasından veya “ardından” ona batılın yol bulmasından korunmuştur.

Âyetin bu manaya geldiğine delil Hicr Sûresinin 4. âyetidir. “Hiç şüphesiz bu Kur'ân'ı indiren biziz, onun koruyucusu da hiç şüphesiz biziz.” Bu izaha göre, âyetteki bâtil (الباطل) kelimesi “fazlalık ve noksanlık” olmuş oluyor.²¹

Bu ifadeden kastedilen mana, “Gelecekte ona muarız olabilecek bir kitabın bulunması mümkün değildir. Geçmişte de ona karşı çıkabilecek, onunla boy ölçüşebilecek bir kitap bulunmamıştır” şeklinde olması da muhtemeldir.²²

a. Keşşaf sahibi Cârullah Zemahşerî (v. 538/1143), “Bu bir temsildir. Bununla anlatılmak istenen, ‘Batıl, hiçbir yönden ona ulaşacak bir yol bulamaz ve bulaşamaz’ demektir” der.²³

b. “Batıl ona yanaşamaz, bulaşamaz”, yani, onda tebdil, tenakuz olamaz, demektir.²⁴

Bir rivayette “Batıl, şeytan demektir” denildi. Buna göre mana, “Şeytan Kur'ân'ı değiştirmeye muktedir olamaz” olur.²⁵

1.4. Zümer Sûresinin 28. Âyeti

Kur'ân'ın âyetleri arasında herhangi bir çelişki ve yanlışlık veya eğrilik bulunmadığını ifade eden âyet-i kerimelerden birisi de Zümer Sûresinin 28. âyetidir: “O eğriliği olmayan, Arapça bir Kur'ân'dır.” “Her türlü tenakuz ve ihtilaftan uzak” sıfatı ile Kur'ân'ın çelişki ve ihtilaftan uzak, beri oluşu anlatılmak istenmiştir.

¹⁷ Mevdûdî, Ebu'l-Ala, *Tefhîmu'l-Kur'an, Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, İnsan Yayınları, İstanbul 1986, V/190.

¹⁸ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, V/190.

²⁰ Fîrûzâbâdî, *İbn Abbas Tefsiri*, IV/81

²¹ er-Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, XXI/398.

²² Hâzin, Alaeddin Ali b. Muhammed, *Lübbâbu't-Te'vîl fi Meâni't-Tenzîl*, Mecmuatu't-Tefâsir, Beyrut, 1319

²³ er-Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, XIX/398.

²⁴ Zemahşerî, el-Keşşâf, Mecmuatu't-Tefâsir, V/338.

²⁵ Nesefî, *Medârik*, a.g. mecmua, V/388.

Sonuç

Müfessirlerin bütün bu görüşleri ve yorumlarından anlıyoruz ki, Kur'ân-ı Kerim, Allah kelâmıdır. Eğer Hz. Muhammed b. Abdullah el-Kuraşî'den (a.s.m.) gelseydi, insanlar, onda çok çelişkiler bulacaklardı. Çünkü ne Muhammed'in (a.s.m.), ne de yaratılanlardan birisinin Kur'ân gibi bir kitabı getirmesi mümkün değildir. Onun gibi hakkı çelişkisiz, ihtilafsız bir şekilde resmetmesi, görmediği geçmiş zamanı, bilmediği tarihi olayları hikâye etmesi, haber verdiği gibi vuku bulan birçok olayda gelecekte haber vermesi, halihazırda gizli olan şeyleri açıklamada, hatta kendi kendine konuşan kimsenin kalbinden geçenleri açıklamada onun benzerini getirmesi mümkün görülmemektedir.

Hz. Muhammed (a.s.m.) başta olarak, bütün insanların kabiliyeti, topluca veya fert fert, akaid temellerini ve şariat kaidelerini, ahlâk felsefesini, millet siyasetini en küçük bir teferruâtta bile bir çelişki ve farklılık olmadan açıklamada Kur'ân'ın bir benzerini getirmekten acizdir.

Kur'ân'da bahsedilen yer ve göklerdeki bütün varlık çeşitleri hakkındaki çeşitli ifade ve sözler bakımından onun benzerini getirmekten Hz. Peygamber dâhil bütün insanlar acizdir. Kur'ân'ın ifadelerinde yaratılışa ait ve kâinatın çeşitli vasıflarına dair sözler vardır. Gezegenler, burçlar ve onların nizam ve intizamları, rüzgarlar, denizler, bitkiler, hayvanlar, cansızlar ve onlardaki hikmetler ve âyetler gibi... Kur'ân'ın bu konulardaki sözleri birbirini teyit etmektedir. Manaların arasında bir çelişki yoktur.

Sosyal kanunlar, medenî kanunlar, milletlerin yapıları ile ilgili yapılan açıklamaların birbirini tamamlayıp teyit etmesi, tekrarında ihtilaf ve tenakuzdan, farklılık ve zıtlıktan uzak olması, Peygamber veya bir başkasının yapabileceği bir şey değildir.

Bütün bunların üstünde, Kur'an'da bulunan ilm-i İlâhî, gayb âleminde ve âhiret yurdundan ve oradaki amellerin hesabından ve uygun cezalarından bahsetmesi ve bunların da insan fitratına uygun olması, ruhlardaki ihtiyari amelleri tesirde Allah'ın kâinatta icra ettiği kanunlarına göre olması, bu konudaki birçok âyetler arasında uyuma ve ittifakın bulunması son derece bir mükemmelliktedir.

Kur'ân olaylara ve duruma göre parça parça iniyordu. Bunun üzerine Nebi (a.s.m.) bir âyetin veya birtakım âyetlerin nüzûlü esnasında ne ilk başta ne de sonradan yazılan âyetlerini okuyamadığı halde hangi âyetin hangi sûrenin hangi yerine konulmasını emrediyordu. İnen bu âyetler harp günlerinde, şiddetli üzüntülü günlerde, husumet zamanında, kişiler ve toplum münakaşa ederken iniyordu. Kabul edilir ki, normal olarak böyle durumlarda bir kişinin, ittifak eden ve ihtilaf eden bir söz söylemek için, önceden söylediği bütün sözleri hatırlaması muhaldir.

Rasulullah âyetleri onlara okuyunca hemen ezberliyorlardı. Ve O'nun emriyle vahiy kâtipleri bunları yazıyordu. Çok acayip bir durum ki, seneler ve asırlar geçti, çağlar ve nesiller yenilendi, ilim, irfan daireleri genişledi, medeniyet değişti ne Kur'ân'ın kelimelerinde ne dinin ahkâmında ne insanların ahvâlinde, ne kâinatın işlerinde, ne de söz sanatlarının birinde bir eksilme oldu.

Biz bu özellikleri herhangi bir insanın eserinde göremiyoruz. İnsan gibi onun eserleri de eskimekte, ihtiyarlamaktadır. Hükmü ve tesiri geçici olmaktadır. Meselâ, İbn Haldûn (v. 760/1406) felsefe tarihi, sosyoloji ve medeniyet tarihi gibi ilimlerle ilgili *Mukaddime*'sini yazdı.

Müellifin kendi asrında ve ondan sonraki birçok asırlarda en muhkem, en fazla tercih edilen bir kitap idi. Daha sonra ilimler terakki etti, medeniyet anlayışları değişti, o kitabın içindeki birçok konuda hatalar ve çelişkiler ortaya çıktı Bu çağda bile belirli bir ilimdeki temayüz etmiş bilginler; yazdıkları eserlerde, ortaya attıkları teorilerde sonraki araştırmalarının sonucu bazı hata ve çelişkileri olduğunu görebilmekte ve onlar üzerinde

düzeltilmeler yapılabilmektedir. Hatta onların teorileri sonraki bilim adamları tarafından çürütülebilmektedir.

Beşeri anlayış ve medeniyetlerin değiştiği on dört asır, onda bir çelişki ve hakiki bir farklılık ortaya çıkaramadı. Bu açıkça Kur'ân'ın, Allah katından geldiğine ve kulu, rasûlü Muhammed'e (a.s.m.) vahyedilen, onun hak peygamber olduğunu tasdik eden bir burhan değil midir?

Kaynakça

- Abduh, Muhammed; Reşid Rizā, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, Mısır, 1325/1908.
- Canan, İbrahim, *Hadis Külliyyatı, Kütüb-i Sitte ve Tercüme ve Şerhi*, Akçağ Matbaası, Ankara, 1995.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, AUİF Yayınları, Ankara, 1976.
- Cevherî, İsmail İbn Hammād, *eş-Şihâh Tācu'l-Luga ve's-Şi-hâhu'l-'Arabiye*, 2. Tab, Beyrut, 1979.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali ibn Muhammed, *Kitābu't-Ta'rifāt*, Matbaa-yı Amire, Mısır, 1265 h.
- Fîruzâbâdî, Muhammed ibn Ya'kub, *el-Ğâmûsu'l-Muhîf*, Beyrut, 1993.
-, *Tenvîru'l-Miğbâs min Tefsîr-i İbn-i 'Abbâs*, Çağrı Yayınları, 1979.
- Hâzin, Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, *Lubâbu't-Te'vîl fi Me'âni't-Tenzîl*, *Mecmu'atu't-Tefsîr içinde*, 1. Tab. Matbaa-yı Amire, Mısır, 1319.
- İbnu Keşîr, Ebu'l-Fidâ İsmâ'il, *Tefsîru'l-Ğur'âni'l-Azim*, Dâru'l-İhyâ-i Turâsî'l-'Arabî, Beyrut, 1969.
- İbnu Manzûr, Cemâlu'd-Dîn Muhammed ibn Mûkerrem, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut, 1956.
- Mevdûdî, Ebu'l-'Âlâ, *Tefhîmu'l-Ğur'ân, Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât, *Medâriku't-Tenzîl ve Hâkâiku't-Te'vîl*, İstanbul, 1979.
- Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Ğur'ân*, Mısır, 1381/ 1961.
- Râzî, Fahrüddîn, *et-Tefsîru'l-Kebîr, Mefâtîhu'l-Ğayb*, Beyrut, 1411/1990.
-, *Tefsîr-i Kebîr, Mefatihü'l-Gayb*, trc. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, SadıkKılıç ve C. Sadık Doğru, Ankara., Ak-çağ Yayınları, 1988-1995.
- Suyûtî, Celâlu'd-Dîn, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Ğur'ân*, Mısır, 1368.
- Tehânevî, Muhammed ibn 'Ali b. 'Ali, *Keşşâfu Istîlâhâ-ti'l-Funûn*, İstanbul, İkdâm Matbaası, 1318 h.
- Yıldırım, Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, İzmir, 1991.
- Zebîdî, Muhammed Murtezâ, *Tācu'l-'Arūs*, Mısır, 1966.
- Zemaşerî, Maḥmūd ibn 'Ömer, *el-Keşşâf 'an Hâkâiki Ğa-vâmiđi't-Tenzîl*, Kahire, 1373/1953.
- Zerkeşî, Bedruddîn, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Ğur'ân*, Mısır, 1957

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

*Tanah ve Kur'ân'daki Eyyûb Peygamber Kıssasının
Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi*
*Comparative Analysis of the Story of Prophet Job in the
Tanakh and the Qur'an*

Zeynep Nermin AKSAKAL*

Sedat GÜRLER*

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi / Received:	01.08.2024
Kabul Tarihi / Accepted:	11.09.2024
Yayın Tarihi / Published:	2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Ekim/October
Cilt / Volume: 1 • Sayı / Issue: 4 • Sayfa / Pages:	29-44

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az üç hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği intihal raporu alınarak teyit edildi.
This article has been reviewed by at least three referees. It was confirmed by receiving a plagiarism report that the article did not contain plagiarism.

Yayın Hakkı / Copyright©

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan, Turkey. All rights reserved.

Etik Beyan

Bu çalışma, Sedat Gürler'in 2021 yılında tamamladığı *Tanah ve Kur'ân'a Göre Eyyûb Peygamberin Kıssası* başlıklı seminer çalışmasının yeniden düzenlenmesiyle hazırlanmıştır.

This study has been prepared by reorganizing the seminar paper titled *The Story of Prophet Job According to the Bible and the Qur'an* completed by Sedat Gürler in 2021.

* Doç. Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı (Orcid Id: 0000-0002-5124-1969)

* Erzincan İl Milli Eğitim Müdürlüğünde Öğretmen (Orcid Id: 0009-0002-3772-4654)

Öz

Kur'ân-ı Kerîm insanlara doğruyla yanlışı bildirmek ve bu sayede ebedi saadeti kazanmanın yollarını göstermek için indirilmiştir. Kur'ân bu işlevini kendine has üsluplarla gerçekleştirmektedir. Bunlardan biri olan Kur'ân kıssaları, salt tarihi birer vesika değil muhataplarına ibretler veren, iletilecek mesajları çarpıcı bir şekilde sunan bir üsluptur. Kur'ân kıssalarında geçmiş ümmetlerin yaşadığı vakalar anlatılmış ve muhataplardan bu kıssalardan kendilerine bir pay çıkarması istenmiştir. Bunlardan biri de Eyyûb (a.s.) peygamberin yaşadığı imtihanla ilgili olan kıssasıdır. Kur'ân, Hz. Eyyûb kıssasının mesajını veciz bir şekilde sunmakla yetinmişken tefsir kitaplarında bu konuda İsrâiliyyât türü detaylı bilgiler yer almıştır. Nitekim bu bilgilerin kaynağı olan Yahudiliğin kutsal kitabı Tanah'ta adına müstakil bir kitap bulunan Hz. Eyyûb ve imtihanı hakkında merakları giderecek çoğu bilgi mevcuttur. Diğer taraftan Kur'ân'daki sınırlı bilgide Tanah'ta belirtilmeyen bazı detaylar vardır. Hz. Eyyûb hakkında Kur'ân ve tefsir kaynaklarında anlatılanlarla Yahudi kutsal kitabı Tanah'ta anlatılanların mukayesesinin yapıldığı bu çalışmada, anlatılanların benzer olan ve olmayan yönlerinin ortaya konması, böylece tefsir kaynaklarındaki detaylı bilgilerin ne kadarının Tanah'tan kaynaklandığının ve İslâm'a uygun olduğunun tespit edilmesi amaçlanmıştır. Çalışmada doküman analizi yöntemiyle kıssayla ilgili veriler derlenip tasnif edilerek incelenmiş ve mukayese edilmiştir. Ulaşılan sonuçlara göre Hz. Eyyûb, Kur'ân'da kendini zorlayan derdine karşı sabır ve duasıyla ön plana çıkarılmış ve bunların sonucunda derdinden kurtulduğu gibi ziyadesiyle mükafatlandırıldığı anlatılmıştır. Tanah'ta ise Hz. Eyyûb, yaşadığı musibetler karşısında başlangıçta sabreden, bunlardan sonuncusu olan hastalığı şiddetlendiğinde sorgulayıcı bir lisanla Yaratan'a ve kadere isyanını sergileyen, nihâyetinde Yaratan'ın işlerindeki hikmete akıl erdiremeyeceğini idrak edip tövbe edince affedilip derdinden kurtarılan ve mükafatlandırılan bir profile sahiptir. Tefsir kaynaklarındaki İsrâiliyyât türü rivâyetlerin çoğu Tanah'taki anlatımlarla benzerlik göstermekte, ancak Tanah'ta yer almayan veya orada anlatılan kıssayla çelişen detayları, kıssanın özüne, akıl ve mantığa, İslâm inancına aykırı hususları içermektedir. Bu rivâyetlerin Kur'ân ve sahih nakle uygun olmayanları muteber görülmemiştir.

Anahtar kelimeler:

Tefsir, Kur'ân, Tanah, Eyyûb Peygamber Kıssası, Sabır

Abstract

The Qur'an was revealed to inform people about right and wrong and to show them the ways to gain eternal peace through it. The Qur'an performs this function with its unique styles. The parables in the Qur'an, which are one of these, are not merely historical documents but have a style that provides lessons to its addressees and presents the messages to be conveyed in a striking way. The parables in the Qur'an narrate events experienced by past nations and the addressees are asked to draw a lesson from these parables. One of these is the parable of the test that the prophet Job (pbuh) went through. While the Qur'an succinctly presents the message of the parable of Job, there is detailed information on this subject in books of interpretation, such as the Isra'iliyyat. In fact, in the Tanakh, the holy book of Judaism, which is the source of this information, there is a lot of information that will satisfy curiosity about Job and his test, which has an independent book named after him. On the other hand, the little information in the Qur'an offers a piece of information that was not mentioned in the Tanakh. This study, which compares what is told about Job in the Qur'an and tafsir sources with what is said in the Jewish holy book, Tanakh, aims to reveal the similar and different aspects of the narrations and thus to determine how much of the detailed information in the tafsir sources originates from the Tanakh and is compatible with Islam. In the study, data related to the parable was compiled, classified, examined, and compared using the document analysis method. According to the results reached, Job is highlighted in the Qur'an with his patience and prayers against his challenging troubles, and it is narrated that as a result, he was saved from his trouble and amply rewarded. In the Tanakh, Job has a profile that initially showed patience in the face of the calamities he experienced. When his last illness became severe, he showed his rebellion against the Creator and fate with questioning language. When he finally realized that he could not understand the wisdom in the Creator's works and repented, he was forgiven, saved from his troubles, and rewarded. Although most of the Isra'iliyyat type narrations in the sources of interpretation are similar to those narrated in the Tanakh, they contain details that are not included there or that contradict the parable narrated there, and matters that contradict the essence of the parable, reason, logic, and the Islamic faith. Those narrations that do not comply with the Qur'an and authentic narrations have not been deemed reliable.

Keywords:

Tafsir, Qur'an, Tanakh, Story of Prophet Job, Patience

Giriş

Eyyûb (a.s) hem Kur'ân'da hem de Tanah'ta kendisinden bahsedilen bir peygamberdir. Ancak bu peygamber adında müstakil bir kitabı içeren Tanah, onun hakkında daha tafsilatlı bilgiler sunmaktadır. Kur'ân'da Hz. Eyyûb'un peygamberlerden biri olduğundan ve başına gelen musibetlere sabretmesinden bahsedilir. Bunun dışında nerede ve ne kadar yaşadığı gibi kıssayla ilgili ayrıntılı bilgiler verilmez. Bu durum, Kur'ân'ın kıssaları anlatırken veciz bir üslup kullanmasıyla açıklanabilir. Nitekim, Kur'ân'da Yusuf (a.s.) kıssası dışındaki kıssaların sadece belirli kesitlerine yer verilerek kıssada hedeflenen mesaj ön plana çıkarılmıştır.¹

Tanah'ta *İyyôb (İyyôv)* şeklinde geçen Eyyûb isminin anlamı konusunda farklı görüşler mevcuttur. İsmi İbrânîce'de, "düşman olmak, düşmanca davranmak" manasındaki *âyav* fiilinden geldiği görüşünün yanı sıra "sabırla hastalığa katlanmak" veya "ey ilahî baba neredesin" anlamlarına geldiği de nakledilmiş, Arapça'daki "geri dönmek, tövbe etmek" anlamına gelen *evb* köküne yakınlığına dikkat çekilmiştir.² İbn Abbas'tan gelen bu doğrultudaki bir rivâyete göre ilgili peygamberin Eyyûb olarak isimlendirilmesi, her durumda yüce Allah'a dönmesinden dolayıdır.³

Kur'ân'daki Hz. Eyyûb kıssasında, inananlara örnek olarak sabrı ön plana çıkmıştır. Bu nedenle sabır kavramının anlamından bahsetmek gerekir. Sabır sözlükte "birini öldürmek için hapsedmek; herhangi bir şeyi hapsedmek, alıkoymak" demektir.⁴ er-Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) kelimeyi, "bir darlık içinde tutmak, nefsi aklın ve şeriatın gerektirdiği şeylere karşı alıkoymak, tutmak" şeklinde tanımlamıştır.⁵ Bu doğrultuda "dayanma, dayanıklılık" olarak da anlamlandırılan sabrın ahlâkî bir kavram olarak "başa gelen musibetlerden dolayı Allah'tan başka kimseye şikâyetçi olmamak, nefse ağır gelen ve hoş gitmeyen şeyler karşısında dünya ve ahiret yararını düşünerek ruhi dengeyi bozmamak için insanın kalbinde bulunmakta olan sükûnet ve dayanma gücü" şeklinde tarifi yapılmış ve Kur'ân'da yetmişden fazla âyette geçtiği belirtilmiştir.⁶

Kur'ân'da; bir musibete tahammül etmek, savaşta yiğitlik yapmak, can sıkıcı bir derde, talihsizliğe karşı içi ferah tutmak ve kelim edilmemesi gerektiği durumda kendine hâkim olup susmak sabır olarak adlandırılmıştır.⁷

Kur'ân'da teşvik edilen bir fazilet olarak sabır gerektiren durumlar genel itibariyle; başa gelen musibetler ve dinen emredilip yasaklanan hususlar olarak ikiye ayrılabilir. İlk grupla ilgili âyetlerden anlaşıldığı üzere insan hoşlanmadığı şeylerle, birtakım musibetlerle imtihan edilebilir.⁸ Bunlara karşı sabredip dirâyetli olanlar, Allah'ın mağfireti, rahmeti ve hesapsız bir mükafatla müjdelenmiştir.⁹ Nitekim Hz. Eyyûb, başına gelen musibetlere sabırla katlandığı için Kur'ân'da "*O ne güzel kuldu!*" denerek övülmüştür.¹⁰

1. Tanah'a Göre Hz. Eyyûb'un Kıssası

Tanah'ta Eyyûb (a.s.) hakkında yer alan bilgiler, kendi adına ayrı bir bölüm olan Eyub Kitabı'nda geçmektedir. Bu kitabın ilk babında Hz. Eyyûb ve şahsiyeti hakkında bilgiler

¹ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 216.

² Ömer Faruk Harman, "Eyyûb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/16.

³ Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûni ve İbrâhîm Etfîsh (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısrîyye, 1964), 11/323.

⁴ Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), 4/438.

⁵ Ebû'l-Kâsım Hüseyin Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, thk. Şafvân 'Adnan ed-Dâvudî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem; Dâru's-Şâmiyye, 1992), 474.

⁶ İsmail Karagöz vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), 567.

⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 474.

⁸ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), el-Bakara 2/155.

⁹ el-Bakara 2/156-157. ez-Zümer 39/10.

¹⁰ Şad 38/44.

verilmektedir. Buna göre Uts diyarında yaşayan Hz. Eyyûb, yedi oğul ve üç kız, yedi bin koyun, üç bin deve, beş yüz çift öküz, beş yüz dişi eşek ve pek çok köleye sahip, doğudaki insanların en büyüğü, en zengini olan bir adamdır. Şahsiyetine gelince o, Tanrı'dan korkan, kötülüklerden kaçınan, çocuklarının işlemiş olabilecekleri günahlarını dahi düşünüp bunlara kefarete olarak takdimeler (kurbanlar) arz eden, kâmil ve doğru biridir.¹¹

İlk babın müteakip kısmından itibaren Hz. Eyyûb'un ilâhi bir takdir sonucunda kendine fırsat verilen şeytan tarafından sahip olduğu her şeyi kaybetmesi ve buna karşı tutumuna, ardından bir cilt hastalığına yakalanmasına, hastalığı sırasında başına gelen musibetlere dair karısı, kendini teselliye gelen dostları ve Tanrı (Yahve) ile aralarında geçen konuşmalara yer verilir. Hz. Eyyûb'un dostlarıyla yaptığı uzun konuşmalar, karşılaştığı musibetlere karşı sergilediği, zamanla değişen hatalı tutumunu ortaya koyar niteliktedir. Kitapta son olarak Hz. Eyyûb'un hatasını anlamasının ardından eskiden sahip olduğu şeylere fazlasıyla kavuşturulması anlatılır.

1.1. Hz. Eyyûb'un Başına Gelen Musibetler ve Onlara Karşı Tutumu

Eyub Kitabı'nın ilk babında geçtiğine göre ilâhî varlıkların kendilerini Tanrı'ya takdim etmeye geldikleri gün, Şeytan da onların arasına katılmıştır. Tanrı Şeytan'a Hz. Eyyûb'dan haberdar olup olmadığını sorup onun iyi bir kul olduğunu söyleyerek övmüş, buna karşılık Şeytan bunun sebebinin ona bahşedilen nimetler olduğunu, bunların elinden alınması durumunda Tanrı'ya lanet edeceğini iddia etmiştir. Tanrı bunun üzerine Şeytan'a Hz. Eyyûb'un kendisi hariç her şeyine el uzatma izni vermiştir. Akabinde Hz. Eyyûb, peş peşe meydana gelen musibetler sonucu sahip olduğu tüm mal varlığını ve evlatlarını kaybetmiştir. Ancak bunlarla ilgili haberleri aldığı anda metanetli davranarak "Rab verdi Rab aldı, Rabbin ismi mübarek olsun." diyerek Tanrı'yı suçlamamış ve günah işlememiştir.¹²

İlâhî varlıkların kendilerini Tanrı'ya takdim etmeye geldikleri başka bir gün Tanrı yine gelenlerin arasındaki Şeytan'a Hz. Eyyûb'dan haberdar olup olmadığını sormuş, ardından onun iyi bir kul olduğunu söyleyerek "Senin kışkırtmaların sonucunda onu boş yere yıkıma uğrattım, ama o doğruluğunu hâlâ sürdürüyor." demiştir. Şeytan da insanın etine, kemiğine dokunduğunda Tanrı'ya lanet edeceğini iddia ederek Hz. Eyyûb'un canını esirgemek kaydıyla ona zarar vermek üzere yetki almış ve onun bedeninde tepeden tırnağa çıbanlar çıkarmıştır. Hz. Eyyûb bu haldeyken eşi ona isyan etmesini söylemiş, o da cevaben "Tanrı'dan gelen iyiliği kabul edelim de kötülüğü kabul etmeyelim mi?" demiş ve yine ağzından kötü bir söz çıkmamıştır.¹³

Eyub Kitabı'ndaki kıssanın devamında geçtiğine göre Hz. Eyyûb'un üç dostu Temanlı Elifaz, Şuahlı Bildad ve Naamalı Tsofar, acısını paylaşıp teselli etmek için onu ziyarete gelmişler ve acılı hali karşısında yedi gün hiç konuşmamışlardır. Sonra Hz. Eyyûb konuşmaya başlayarak doğduğu güne lanet edip o gün ölmüş olmayı tercih ettiğini, kendisiyle rahata ereceği ölüme duyduğu özlemi, acısından yıldığını, yaşamın ona dayanılmaz bir yük gibi olduğunu anlatmıştır.¹⁴ Hz. Eyyûb bu ağıtlarında içinde bulunduğu durumdan yakınıp isyan etmiş, yaratılışını sorgulamıştır. Böylece ilk başta anlatılan, ağzından kötü bir şey çıkmayacak derecedeki sabrından nispeten uzaklaşmıştır. Nitekim Tanrı, Hz. Eyyûb'un da inandığı üzere iyi kullarına vadettiği iyi muameleden vazgeçince Hz. Eyyûb, Tanrı'nın sıfatları hakkında karmaşaya düşmüştür.

Hz. Eyyûb'un hastalığına isyanını beyanının ardından söze giren Temanlı Elifaz, Tanrı'nın adil olduğunu, kulun başına gelenlerin kendi yapıp ettiklerinin bir karşılığı olduğunu, hikmetinden sual olunmayacak Tanrı'nın tedip ve terbiyesinin kulun iyiliğine olduğunu, tövbe edip sıkıntılara sabredenlerin kurtarılıp feraha erdirileceğini beyan eden

¹¹ *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2012), Eyub 1/1-8.

¹² Eyub 1/6-22.

¹³ Eyub 2/1-10.

¹⁴ Eyub 2/11-13; 3.

sözleriyle Hz. Eyyûb'u başına gelenlerin sebebini düşünüp sabretmeye ve umut etmeye teşvik etmiştir.¹⁵ Hz. Eyyûb da cevap olarak, böyle isyankâr konuşmalarının tartılamaz derecede ağır kederinden kaynaklandığına, hastalıktan kurtulmasının tek yolunun şiddetle beklediği halde gelmeyen ölüm olduğuna, bir günah işlemiş olsa da başına gelenleri hak etmediğine ve neden affedilip ölümle acısının sonlandırılmadığına dair sözler söylemiştir.¹⁶ Bu sözler, onun tahammül edemediği hastalığından iyileşip tekrar güzel günlere kavuşacağına dair bir umuda yer olmayan karamsar ruh halini yansıtmaktadır. Ayrıca Hz. Eyyûb bu sözlerinde Tanrı'ya sitem edip aciz insana acılar vermekle neden uğraştığını sorgulamakta ve yılgınlığını şöyle beyan etmektedir: "Yaşamımdan tiksiniyor, sonsuza dek yaşamak istemiyorum; çek elini benden, çünkü günlerimin anlamı kalmadı. İnsan ne ki, onu büyütesin, üzerinde kafa yorasın."¹⁷ Böylece gereksiz yere öfkeli ve acımasız olan bir Tanrı tasavvuru sergilemiştir.

Hz. Eyyûb'un asi tutumları karşısında Şuahlı Bildad da Tanrı hakkındaki sert sözlerinden dolayı Hz. Eyyûb'u uyarmış, Tanrı'nın adil olduğunu, o ve oğullarının başına gelenlerin kendi günahlarının bir sonucu olduğunu, Tanrı'nın iyi kullarını selamete erdirirken kötülerini cezalandırdığını ifade eden sözler söylemiştir.¹⁸ Hz. Eyyûb ise başına gelenleri hak etmediğinde ısrar edip kendi haklı olsa bile kudretli Tanrı önünde haklı çıkamayacağını, mutlaka suçlu bulunacağını beyan eden sözlerinin ardından; "Tanrı suçluyu da suçsuzu da yok ediyor." diyerek arkadaşlarının düşüncelerini eleştirmiştir.¹⁹ Böylece ilâhî adalete güveninin sarsıldığı ve Tanrı'nın gücünü duyarsızca sırf acı vermek için de kullanabileceğini düşündüğü anlaşılmaktadır. Ardından kendisinin kötü biri olmadığını bildiği halde verdiği musibetlerden ötürü gaddarlık ettiğini söylediği Tanrı'ya sitem etmeye devam etmiş ve hiç değilse ölene kadar biraz ferahlık vermesini dilemiştir.²⁰ Böylece o, sıkıntılara dayansa da şikâyet ederek aslında işin akıbetini bekleme konusunda sabırsız davranmıştır.

Hz. Eyyûb'un Tanrı'ya sitemine karşılık bu sefer de Naamalı Tsofar söze girerek Tanrı'nın gözünde temiz olduğunu iddia eden Hz. Eyyûb'un, Tanrı'nın konuşup sırlarını açması durumunda kendi kötülüğünü anlayacağını söylemiş ve Hz. Eyyûb'a selamete ermek için Tanrı'ya sığınıp tövbe etmesini tavsiye etmiştir.²¹ Sözleriyle adeta bir mahkemede Tanrı'yı savunup kendini suçlayan arkadaşlarına öfkelenen Hz. Eyyûb da her varlığın kaderinin Tanrı'nın kahredici gücüne bağlı olduğunu bildiğini ancak yine de günahtan kaçınan bir kul olarak haklı olduğunu düşündüğünden Tanrı ile davalaşmak ve suçunun ne olduğunu öğrenmek istediğini ifade eden sözler söylemiştir.²²

Eyub Kitabı'nın 15-21. bablarında geçtiği üzere Hz. Eyyûb ve arkadaşlarının Allah, kader, ceza ve ödül inancı çerçevesindeki konuşmaları ikinci turda da sertleşerek sürmüştür. Hz. Eyyûb yakınındakileri kendinden öğrenir kılan ve kötülerini de sevindiren musibetleri, kendince haksız bir öfkeyle veren Tanrı'yı dava etmeye devam ederek O'nun sadece kötülerini değil iyileri de cezalandırdığını, hatta bazı kötülere hiçbir şey olmadığı gibi müreffeh yaşayıp kolayca öldüklerini, kendi yerinde başkası olsa kendisinin de ona arkadaşları gibi nasihat ve teselli edeceğini, ama kendi durumunun farklı olduğunu ifade eden sözler söylemiştir. Hatta Tanrı'dan haklı olduğuna kefil olmasını istediği gibi kendini aklayacak bir kurtarıcı beklentisini de dile getirmiştir. Arkadaşları da Hz. Eyyûb'un bu konuşmalarının bile onun hatalı olduğunu gösterdiğini, kadından doğan insanın günahsız olmasının mümkün olmadığını, bu davada Tanrı'nın haklı olduğunu ve kötülere bizzat kendilerini veya

¹⁵ Eyub 4-5.

¹⁶ Eyub 6-7.

¹⁷ Eyub 7:16-17.

¹⁸ Eyub 8.

¹⁹ Eyub 9:1-22.

²⁰ Eyub 10.

²¹ Eyub 11.

²² Eyub 12-14.

nesillerini cezalandırmak suretiyle mutlaka karşılık vereceğini, iyi kullarını ise feraha erdireceğini söylemişler ve bu nedenlerle ona Tanrı'yı dava etmekten vazgeçip ona sığınmasını önermişlerdir. Bu diyaloglar geleneksel Yahudilikteki ödül ve ceza öğretisindeki iyilik ve kötülüklerin bizatihi işleyene ya da nesline olmak suretinde mutlaka dünyevî bir karşılığının olduğu inancını yansıtır. Ancak Hz. Eyyûb bu inancı sorgulamaktadır.

Hz. Eyyûb ve üç arkadaşının üçüncü tur konuşmalarının yer aldığı 22-27. bablarda Hz. Eyyûb'u ikna etmeye çalışan arkadaşları nihâyetinde pes edip susmuş ve 27-31. bablarda geçen Hz. Eyyûb'un sözlerini dinlemişlerdir. Bu bölümlerde Hz. Eyyûb, yaptığı iyi işleri ve sakındığı kötülükleri sayarak kendini savunmaya devam etmiştir. Ancak özellikle 23 ve 27. bablardan anlaşıldığı üzere Tanrı'nın kendisine cevap verip onu aklamasını, adaletin gerçekleşmesini de beklemekte ve Tanrı'ya olan sadakatinden vazgeçmediğini beyan etmektedir.

Eyub Kitabı'nın 32. babında kendisinden ilk defa söz edilen dördüncü bir kişi olarak Elihu söze girmiş ve 32-37. bablar boyunca Tanrı'nın ilmini, kudretini, adaletini, azametini, yarattıkları üzerindeki mutlak yetkisini, kullarının yaptıklarından müstağni olduğunu, O'ndan hesap sorulamayacağını, sorulsa da cevap alınamayacağını ifade eden sözleriyle insana mesafeli, ilgisiz ve kibirli bir Tanrı tasavvuru çizmiştir. Ancak beklenenin aksine 38. bapтан itibaren Tanrı, kasırğa içinden Hz. Eyyûb'a şöyle cevap vermeye başlamıştır: "Bilgisizce sözlerle tasarımı karartan bu adam kim?"²³ Tanrı, Hz. Eyyûb'un kendi hakkındaki yanlış değerlendirmelerini reddeden bu sorunun ardından ona dünyanın, doğa olayları ve hayvanlar aleminin yaratılışıyla ilgili bazı hususları hatırlatıp bunları yapıp yapamayacağına dair yine cevap değil takrir bekleyen sorular sormuştur. Böylece Tanrı'nın sınırsız ilim ve kudreti, rahmetiyle eşsiz yaratması, adil ve mutlak egemenliği karşısında onun aciziyeti ve Tanrı'ya karşı davasındaki haksızlığı ortaya konmuştur.²⁴ Tanrı sanki bu konuşmalarında Hz. Eyyûb'dan bulunduğu konumu bilmesini istemiştir. Yani Tanrı'yı yaptıklarından ötürü yargılamaması gerektiğini, Tanrı'nın istediğini yapabileceğini ve yaptığı her işin hikmetli olduğunu kabul etmesini istemiştir. Hz. Eyyûb de bu konuşmada Tanrı'ya takririni ifade eden kısa cevaplar vermiş, nihâyetinde bilmediği şeyler hakkında konuştuğunu, aciziyetini itiraf ederek tövbe etmiştir.²⁵ Tanrı Hz. Eyyûb'a Şeytan'a karşı sınındığı bilgisini vermemiştir ama sonuçta Hz. Eyyûb Tanrı'nın hikmetsiz ve insafsızca iş yapmayacağını, kendini önemsediğini anlayıp tatmin olmuştur.

Tanrı, Hz. Eyyûb'un tövbesinin ardından, onun üç arkadaşına da kendisini (Tanrı'yı) yanlış değerlendirdikleri için öfkeli olduğunu söylemiş, hatalarına karşılık kefaret kurbanı sunmalarını emretmiştir.²⁶ Nitekim nasıl ki Hz. Eyyûb başına gelenler konusunda, adaletsiz ve acımasız olduğunu söyleyip Tanrı'yı suçlayarak hata etmişse aynı şekilde onun arkadaşları da Hz. Eyyûb'un günahkâr olduğunu iddia edip onu suçlayarak hata etmişlerdir. Sonuç olarak Tanrı hepsini affetmiş ve Hz. Eyyûb'a sağlık, yedi oğul, üç kız ve eski mülkünün iki katını vermiş, şifaya kavuşunca ziyaretine gelen kardeşleri ve yakınlarının her biri de kendisine bir altın halka ve bir parça gümüş vermişlerdir. Tanrı bundan sonra Hz. Hz. Eyyûb'a dört göbeğini gördüğü yüz kırk yıl daha ömür vererek onu yaşama doyurmuştur.²⁷

2. Kur'ân'a Göre Hz. Eyyûb'un Kıssası

Kur'ân'da Hz. Eyyûb'un bahsi dört yerde geçmektedir.²⁸ Bunlardan ikisinde onun vahiy alan peygamberlerden olduğundan, diğer ikisinde ise başına gelen musibetlere sabretmesi ve sabrının mükafatından bahsedilmektedir. Ancak tefsirlerde kıssayla ilgili detaylı bilgiler vardır. Neredeyse tamamı sahih hadis kaynaklarında mevcut olmayan bu

²³ Eyub 38: 2.

²⁴ Eyub 38-41.

²⁵ Eyub 42:1-6.

²⁶ Eyub 42:7-9.

²⁷ Eyub 42:10-17.

²⁸ Şad 38/41-44, el-En'âm 6/84, el-Enbiyâ' 21/83-84, en-Nisâ' 4/163.

bilgiler, İsrâîlî kaynaklardan tefsirlere aktarılmış olmakla birlikte ilim adamları tarafından muteber görülmemiştir.²⁹ Ebû Bekr İbnü'l-Arabî bu tür bilgilerin Kur'an ve sahih sünnetle uyumlu olması halinde sahih olduğunu, ancak bu kaynaklara muhalifse batıl kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir.³⁰

Hız. Eyyûb hakkında Vehb b. Münebbih'ten nakledildiğine göre o Rum diyarından bir kişi olup adı Hız. Eyyûb b. Enus'dur. Kendisi İsb. İshâk'ın zürriyetinden, annesi ise Lut'un (a.s) sülalesindedir. Hız. Eyyûb kendisine mal ve evlat verilmiş, Allah tarafından peygamber seçilmiş iyi bir kuldür. Kendisine sadece üç kişi iman etmiştir.³¹

Kur'an'daki Hız. Eyyûb kıssasının özü, onun başına gelen musibetlere sabrederek Allah'ın rahmetine mazhar olmasıdır. Onun, düşünen akıl sahipleri için delil ve ibretler içeren kıssası, Kur'an kıssaları arasında kendine önemli bir yer edinmiş, kıssada anlatılan güzel hasleti "Hız. Eyyûb sabrı" diye bahsedilecek şekilde deyimleşmiştir. Her ne kadar Kur'an'da Hız. Eyyûb hakkında ayrıntılı bilgi verilmemiş olsa da aleyhinde olumsuz bir ifade yoktur. Maddiyatın değer kazandığı, kişinin değerinin bile sahip olduğu maddi şeylerle ölçüldüğü çağımızda maneviyatın, ruhsal sağlık ve huzurun önemi anlaşılmıştır. Bu konuda hizmet sunan psikoloji artık insanların sorunlarını çözmeye belli bir noktaya kadar işlevseldir. Din ise daha etkili şekilde imanlı kişilerin bunalımlı zamanlarında koruyucu ve onarıcı işlev görerek zorlukları aşmasını sağlamaktadır. İşte Eyyûb peygamber de yaşadığı bunalımlarda bir çıkmaza düşmek yerine inancının kendisine verdiği güçle sorunların üstesinden gelmiş ve günümüz insanına örnek bir şahsiyeti temsil etmiştir.

2.1. Hız. Eyyûb'un Başına Gelen Musibete Karşı Tutumu

Kur'an'da Hız. Eyyûb'un başına gelen musibetlerden doğrudan ve detaylı bir şekilde bahsedilmemektedir. Ancak iki yerde bu musibetlerle başa çıkması dayanılmaz hal aldığıında Rabbine yaptığı dualardan bahsedilmektedir. Hız. Eyyûb'un musibetler karşısındaki tutumunu da sergileyen bu dualar; Şâd 38/41. âyetteki "Şeytan bana bir yorgunluk ve azap dokundurdu"³² ve el-Enbiyâ' 21/83. âyetteki "Şüphesiz ki ben derde uğradım, sen ise merhametlilerin en merhametlisisin" dualarıdır. Bu duaların ardından gelen âyetlerden anlaşıldığı üzere Allah, Hız. Eyyûb'a icabet ederek ayağını yere vurmasını emretmiş, bunu yaptığıında yerden yıkanıp içeceği soğuk bir su çıkarmış,³³ onun dert ve sıkıntılarını gidererek katından bir rahmet ve ibret olmak üzere ona aile efradını ve bir o kadarını daha bağışlamıştır.³⁴

Kur'an'da Hız. Eyyûb'un kıssasıyla ilgili olarak geçen kısıtlı malumata rağmen kaynaklarda âyetlerin tefsirleriyle ilgili çoğu İsrâîliyyât türünden birçok rivâyet mevcuttur. Bu konuda Vehb b. Münebbih'ten, Tanah'ta anlatılanlar ve hatta daha fazlasını içeren nakiller dikkat çekicidir. Vehb b. Münebbih geçmiş peygamberlerin sîretlerini bilen ve bu konuda birçok kitap okumuş bir kimsedir. Birçok İsrâîlî rivâyet nakletmiş, bu yüzden de İsrâîlî rivâyetler konusunda önemli bir kaynak olarak tanınmıştır.³⁵

Ebû Ca'fer et-Taberî (ö. 310/923), el-Enbiyâ' 21/83-84. âyetlerin tefsirinde İsrâîlî rivâyetlere genişçe yer vermiştir. Onun Vehb b. Münebbih'ten naklen verdiği ilk rivâyete göre Şeytan, meleklerin Hız. Eyyûb için Allah'tan istiğfar dilemelerini ve Allah'ın onu övmesini duyduğunda Hız. Eyyûb'a haset etmiş ve Allah'tan onu bir musibetle imtihan etmesi durumunda asi olacağını iddia ederek bu imtihana müdahil olmak hususunda yetki

²⁹ Kurtubî, *el-Câmi'*, 15/210-211.

³⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Muhammed 'Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 3/265.

³¹ Ebû 'Abdullâh Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1999), 22/171.

³² Şâd 38/41.

³³ Şâd 38/42-43.

³⁴ Şâd 38/43; el-Enbiyâ' 21/84.

³⁵ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2014), 121.

almıştır. Rivâyetin devamı, Tanah'ta anlatılan kıssadaki karşılıklı konuşmalardan sonuca kadar muvafık olmakla birlikte Şeytan'ın, topladığı ifritlerle birlikte Hz. Eyyûb'a nasıl musibet verdiği, onu nasıl halinden şikâyet etmek için kıskırttığı ve karısını buna nasıl alet ettiğiyle ilgili ilave bilgiler içermektedir.³⁶ Taberî, tefsirinde Vehb b. Münebbih'ten ve başka kişilerden bu rivâyete benzer ve Tanah'ta olandan ziyade ya da farklı bilgi içeren başka rivâyetlere de yer vermiştir. Bu rivâyetlerde Hz. Eyyûb'un hastalığının üç, yedi küsur veya on sekiz yıl olarak bahsedilen müddeti, başına gelen musibetlere sebep olan sözde günahının keyfiyeti ve Kur'ân'da geçtiği üzere hastalıktan, pınarda yıkanmak suretiyle nasıl kurtulduğuyla ilgili bilgiler de yer almaktadır.³⁷ Bunlardan özellikle Hz. Eyyûb'un, gerçekten işlediği bir günahtan ötürü cezalandırılmış gibi günahının keyfiyetinden bahseden rivâyetler, adeta Tanah'ta Tanrı'nın sözleriyle reddedilen bir hususun aksini iddia etmektedir.

Taberî, Şād suresi 41. âyetin tefsirinde sadece *Şahîh-i Buḥârî* ve kimi hadis kaynaklarında geçen Enes b. Mâlik'in Resûlullah'tan (s.a.v.) naklettiği rivâyete yer vermiştir. Buna göre Hz. Eyyûb'u 18 yıl süren sıkıntısı boyunca en samimi olan iki kardeşi dışında herkes terk etmiştir. Bunlardan da biri diğerine, Hz. Eyyûb'un büyük bir günah işlediği için bunca yıl Allah'tan merhamet görmediğini söylemiş, bunu duyan diğeri durumu Hz. Eyyûb'a sormuş, o ise günaha karşı hassasiyetini ifade eden -başkasının boş yere Allah'ın adını anmasını duyduğunda bile bu günahı telafi için kefarete ödediğine dair sözlerle bunu reddetmiştir. Hz. Eyyûb'un tuvalet ihtiyacını gidermesinde ona yardımcı olan karısı olmadığı bir an, Allah ona rahmet edip, ayağının altından çıkardığı suyla onu derdinden arındırmış, buğday ve arpa ambarlarını bir buluttan yağdırdığı altın ve gümüşle doldurmuştur. Müfessirin Hz. Eyyûb ile ilgili naklettiği diğer bir hadise göre de Resûlullah, Hz. Eyyûb'un yıkanırken başından altından çekirgeler düşmeye başladığını, onun da bunları toplayıp elbisesine doldurduğunu söylemiştir.³⁸ Bu hadis rivâyetleri kıssanın Tanah'ta anlatılan haliyle uyumludur. Nitekim hadiste Hz. Eyyûb'un, yakınındakilerin bir günahından dolayı cezalandırıldığı zannı reddedilmektedir.

İsrâîlî rivâyetleri nakletmede hassas davranan bir müfessir olan Ebü'l-Fidâ' İbn Kesîr de (ö. 774/1373) Şād suresi 41-42. âyetin tefsirinde yukarıda sözü geçen hadis rivâyetleriyle birlikte şu bilgileri vermiştir: Eyyûb birçok mala, mülke ve evlada sahip zengin biriydi. O sahip olduğu bu şeylerden imtihan edilmiştir. Önce sahip olduğu malını mülkünü kaybetmiş sonra ise sağlığını kaybetmiş, hastalığından bedeninde kalbi hariç sağlam bir yer kalmamıştır. Hastalığı öylesine artıp insanları rahatsız eder dereceye gelmiştir ki onu bulunduğu yerin uzağında bir yere götürmüşler, yanında da eşinin dışında kimse kalmamıştır. Eşi ise onun maişetini temin etmek için insanlara hizmet edip on sekiz yıl ona bakmıştır. Eyyûb uğradığı bu sıkıntıları sabırla karşılamış ve sabır konusunda misal verilen kişi haline gelmiştir. Bu hastalığı şiddetlenip takdir olunan zaman gelince Eyyûb Rabbine yalvarmış ve afiyete kavuşmuştur.³⁹ Bu rivâyet Hz. Eyyûb'un dostlarıyla olan isyankâr konuşmaları haricinde Tanah'ta anlatılanlarla uyumlu olup Kur'ân'a uygun olmayan hususlardan arındırılmış görünmektedir.

İslâm düşüncesinde, Hz. Eyyûb'un Kur'ân'daki "Şeytan bana bir yorgunluk ve azap dokundurdu." şeklindeki sözleri, halinden şikâyet değil sıkıntı içinde ve muhtaç olduğunu ifade eden bir dille Allah'a yakarışı olarak anlaşılmıştır.⁴⁰ Burada Şeytan'ın Hz. Eyyûb'a nasıl bir yorgunluk ve azap verdiği hususu ise tartışmaya açıktır. Nitekim âyetteki ifadenin zahiri anlamı da İslâm kaynaklarında geçen rivâyet türü malumat da Tanah'ta Şeytan'ın

³⁶ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi' u'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 18/483-493.

³⁷ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 18/493-506.

³⁸ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 21/211-212.

³⁹ Ebü'l-Fidâ İmâduddîn İsmâil İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-'azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (Beirut: Dâru Taybe li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1999), 7/74-75.

⁴⁰ İsmâil Hakkı İstanbûlî, *Rûhu'l-Beyân* (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 8/40.

bizzat onun malına, evlatlarına ve canına zarar verdiğiyle ilgili anlatılanlarla uyum içindedir. Ancak bu zahiri anlamın yanında İslâm düşüncesinde daha yaygın olan bir görüş vardır. Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) Şeytan'ın Hz. Eyyûb'un imtihanına dahil hakkındaki bu iki görüşü şöyle açıklamıştır. Birincisi; Hz. Eyyûb'un bedenini saran acı ve hastalıkların Şeytan'ın fiilinden dolayı meydana geldiğidir ki bu durumda Hz. Eyyûb'a Şeytan'ın dokundurduğu yorgunluk ve azap ile, Hz. Eyyûb'un başına gelen musibetler kastedilmiştir. İkincisi ise bunların Allah'ın fiilinden ötürü meydana geldikleridir ki bu durumda da Şeytan'ın dokundurduğu yorgunluk ve azap, onun Hz. Eyyûb'un yaşadığı musibetlere sabretmemesi için vesvese ve kötü düşünceleri kalbine atmasından doğan azaptır. Müfessir ardından ilk görüş doğrultusundaki Şeytan'ın Allah'tan aldığı izinle Hz. Eyyûb'a musallat olup ona bizatihi verdiği zararları anlatan rivâyete yer vermiş, bunun ardından kendisinin de savunduğu ikinci görüşün delillerine, ardından da Şeytan'ın buradaki vesvesesinin türüne dair görüşlere yer vermiştir. Verdiği delillere göre özetle hayır da şer de Allah'tandır ve İbrâhîm 14/22. âyette de beyan edildiği üzere Şeytan'ın insanlar üzerinde vesvese vermekten başka bir nüfuzu yoktur ki olsaydı bunu diğer peygamberler ve veliler üzerinde de kullanırdı.⁴¹

Râzî el-Enbiyâ' 21/83-84. âyetlerin tefsirinde Taberî'nin Vehb b. Münebbih'ten naklettiği yukarıda bahsi geçen ilk rivâyetin baş ve sonuç kısmına yer vererek bu rivâyetin, "Gerçekten biz Eyyûb'u sabreden bir kimse olarak bulduk..."⁴² âyetinde geçtiğinin aksine Hz. Eyyûb'un şikâyetvârî sözlerini içermesinden dolayı makbul görülmediğini belirtmiştir.⁴³ Râzî'nin bahsettiği ilk görüş çerçevesinde Şeytan'ın Hz. Eyyûb'a verdiği yorgunluğun (nusb) bedenine, azabın ise ailesi ve malına gelen zararlar olduğu görüşü de vardır.⁴⁴ Ancak genelde bu ikisi şiddetli hastalık anındaki halini ifade eder şekilde anlaşılmıştır.

Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 671/1273), Sâd suresinin 41-44. âyetlerinin tefsirinde, diğer kaynaklarda geçen rivâyetlere yer verdikten sonra bir otorite kabul ettiği İbnü'l-Arabî'nin İsrâiliyyât olarak makbul bulmadığı bu rivâyetlere dair değerlendirmelerine genişçe yer vermiştir. Buna göre İbnü'l-Arabî kıssacıların anlattıklarını şu noktalarda tenkit etmiştir:

1. Şeytan lanet ve gazap ile yeryüzüne indirilmiştir. O nasıl olur ki meleklerin ve Hakk'ın semasına yükselebilir? Burada Vehb b. Münebbih'ten gelen rivâyetin bu konuda bir cevap içerdiği söylenmelidir. Buna göre İblis'in Hz. Âdem'i cennetten çıkarmasından anlaşılacağı üzere Hz. İsa göğe yükseltilene kadar göklerin hiçbiri İblis'e kapalı değildi. Bundan sonra yedi kat gökten dördü, Hz. Peygamber'in gönderilmesiyle beraber de göklerde kulak hırsızlığı yapması hariç tamamı ona kapatıldı.⁴⁵

2. Allah, İblis'in askerleri olan kafirlerle bile doğrudan konuşmazken Hz. Eyyûb konusunda İblis'in kendisiyle nasıl konuşur?

3. Allah'ın İblis'e Eyyûb'a zarar verme konusunda ruhsat vermesi mümkün olmakla beraber uzak bir ihtimaldir. Çünkü Allah dilediğini kendi fiiliyle yaratmaya muktedirdir. Âyette musibetlerin Şeytan'a nispeti ise hayır da şer de Allah'tan olduğundan hakiki anlamda olmayıp edeben bu şekilde gelmiş bir üsluptur.

3. İblis'in Hz. Eyyûb'u isyana sevk etmesi için karısını aldatıp kendine uydurduğuyla ilgili anlatılanlar, bir peygamber hanımının kanmayacağı ya da gerçekleşmesi imkânsız şeylerdir.

4. Hz. Eyyûb'un çektiklerinin müsebbibi olarak zikredilen; sıkıntıya düşen bir mazluma yardım etmediği, bir fakirin ziyafete girmesini engellediği ve koyunlarına zarar

⁴¹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 26/396-398.

⁴² Şâd 38/44.

⁴³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 22/171-172.

⁴⁴ Kurtubî, *el-Câmi'*, 15/208.

⁴⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 22/171.

vermemesi için kâfir bir hükümdarın hoşuna gidecek bir iş yaptığı şeklindeki işleri kasten ve bir gerekçe olmadan işlemesi bir peygamber olarak mümkün değildir. İşlediyse de meşru bir nedeni olmalıdır ya da bilinmeyen, yanlış yorumlanan bir husus olmalıdır.

İbnü'l-Arabî sonuç olarak Hz. Eyyûb ile ilgili Kur'an'da anlatılanlar ve sahih tek hadis olarak nitelediği, yıkanırken başından altın çekirgeler döküldüğüyle ilgili hadis dışında bir şeye itibar edilmemesi gerektiğini belirtmiştir.⁴⁶ Bu husustaki diğer bir hadis rivâyeti olarak yukarıda sözü geçen ve Hz. Eyyûb'un buğday ve arpa ambarlarına altın ve gümüş yağdırılmasıyla sonlanan rivâyetin ise garip olduğu belirtilmiştir.⁴⁷

Muhammed el-Beyzâvî (ö. 685/1286) tefsirinde, Hz. Eyyûb'un "Şeytan bana bir yorgunluk ve azap dokundurdu." sözünü, ya Allah'ın ona musibetleri Şeytan'ın vesvese vererek işlemeye sevk ettiği günahları sebebiyle verdiğini kastederek ya Şeytan'ın başına gelenlere sabretmeyip Allah'ın rahmetinden ümit kesmesi konusunda vesvese verdiğini kastederek ya da yorgunluk ve azap vermeyi Allah'a izafe etmemek için, edebinden öyle söylediğini belirtmiştir.⁴⁸ Bu tefsirlerden ilkinde geçen, Allah'ın musibetleri ona Şeytan'ın vesvese vererek işlemeye sevk ettiği günahları sebebiyle verdiğine dair açıklamalar, tefsir kaynaklarında Hz. Eyyûb'un ne günah işlediğine dair rivâyetlerin Tanah'a muhalif olmakla birlikte neden yer aldığını göstermektedir. Nitekim Hz. Eyyûb'un sözünde günahını itiraf kastının olduğu düşünüldüğünde bu günahın ne olduğu da irdelenmiş olabilir. Halbuki Tanah'ta bu husus Hz. Eyyûb tarafından da Tanrı tarafından da reddedilmektedir.

Çağımız müfessirlerinden Mevdûdî, Hz. Eyyûb'un yukarıda geçen sözüyle, "Şeytan bunca başıma gelen şeyleri kullanarak Rabbime karşı isyan etmemi ve benim meyus olmamı istiyor." demek istediğini ve bunun Şeytan'ın ona musibet değil vesvese verdiği anlamında olduğunu belirtmiştir. Müfessir, bu tefsirini, Şeytan'ın vesvese dışında insana tesir edemeyeceğiyle ilgi âyete ve el-Enbiyâ' suresinin 83. âyetinde, bu defa Şeytan'ın adının geçmemesine dayandırmıştır.⁴⁹ Bir tefsire göre de buradaki duada "Sen merhametlilerin en merhametlisisin." ifadesi zikredilmeden el-Enbiyâ' suresindeki zikriyle iktifa edilmiş, orada ise Şeytan zikredilmeyip buradaki zikriyle iktifa edilmiştir.⁵⁰ Bu tefsirden anlaşıldığı üzere Hz. Eyyûb'un iki ayrı yerde geçen duası aslında farklı cüzleri nakledilen tek bir duadır.

Tefsir kaynaklarında, el-Enbiyâ' suresi 83. âyetteki Hz. Eyyûb'un "Şüphesiz ki ben derde uğradım." sözünün keyfiyeti ve bunu niçin söylediği konusunda da farklı görüş ve rivâyetler yer almaktadır. Bunlardan biri, bunu namaz kılmak istediğinde, kalkmaya güç bulamadığı bir anda şikâyet değil halini bildirmek için söylediğine dair hadis rivâyetidir. Bu sözün onun aczini, insanın belaya katlanmadaki zaafını ifade ettiği ya da belaya uğrayanlara delil olması için zikredildiği veya "Bu dert neden başıma neden geldi, anlamadım." manasında söylendiği görüşleri de vardır. Bazı rivâyetlere göre Hz. Eyyûb bu sözü, bedenindeki kurtlar nihâyetinde kalbine ve diline ulaşınca veya kavmi hastalığının bulaşmasından korkup ondan uzaklaşınca ya da kardeşlerinden biri ona bir günahından ötürü belalara maruz kaldığını söyleyince veyahut karısı İblis'in aldatmacalarına meyledince söylemiştir. Kurtubî bu görüşleri ve sahih senedi olmayan rivâyetler hakkında yine İbnü'l-Arabî'nin değerlendirmelerini nakletmiş, sonuç olarak şikâyette sabırsızlığın olduğunu, Kur'an'da sabırla övülen Hz. Eyyûb'un ise bu sözünü tahammülsüzlük değil dua için söylediğini belirtmiştir.⁵¹

⁴⁶ Kurtubî, *el-Câmi*, 15/208-211.

⁴⁷ Ebû Nuaym el-İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Esfiyâ* (Mısır: Matbaatü's-saâde, 1978), 3/374.

⁴⁸ Nâsiruddîn el-Beydâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, thk. Muhammed 'Abdurrahmân el-Mar'aşlı (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 1993), 5/31.

⁴⁹ Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 5/79.

⁵⁰ İsmâ'il Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 8/40.

⁵¹ Kurtubî, *el-Câmi*, 11/323-325.

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere Hz. Eyyûb'un Kur'an'da nakledilen sözleri, Şeytan'ın isyan ve tahammülsüzlük konusundaki telkinlerinden yorularak Allah'a edepli bir üslupla durumunu arz etmesidir. Bu konuda sorgulayıcı, kadere isyan edici bir tavır yoktur. Ayrıca her ne kadar tefsirlerde görülebilse de bir günahından ötürü musibete uğradığına dair bir emare de yoktur. İslâm düşüncesinde de insanın musibete uğraması için illaki bir günah işlemiş olması gerekmez. Pek çok peygamber, sınanıp olgunlaşmak için çeşitli musibetlerle karşılaşmıştır. Ayrıca Hz. Eyyûb'un şahsiyetine Kur'an perspektifinden bakarsak onun Allah tarafından sevilen bir kul olduğunu anlarız. Bu nedenle kıssada Hz. Eyyûb'un neden musibetlerle karşılaştığı değil bunlara karşı sergilediği tavır önemlidir. Bu konudaki muteber olmayan malumat ise kıssasının özüne aykırı olduğu gibi mesajın anlaşılmasına bir katkısı da olmayan gereksiz açıklamalardır.

2.1. Hz. Eyyûb'un Sabrı ve Sonuçları

Hz. Eyyûb'un durumunu Allah'a arz ettiği âyetler, İslâm düşüncesinde bir şikâyet değil, dua olarak değerlendirilmektedir. Nitekim onun, el-Enbiyâ' suresi 83. âyetteki arz-ı halinin akabinde "Biz de onun duasını kabul edip kendisinde dert namına ne varsa gidermiştik."⁵² buyrulması bunu gösterir. Ebû İshâk es-Sa'lebî (ö. 427/1035) bu hususu; "Duanın kabul edilmesi, şikâyette bulunmanın arkasından değil duanın arkasından gelir." şeklinde açıklamıştır.⁵³ Mevdûdî de Hz. Eyyûb'u tekrar eski günlerine kavuşturan şeyin onun sabretmesi olduğunu belirtmiştir.⁵⁴ Nitekim Sâd suresi 41-44. âyetlerin "...Gerçekten biz Eyyûb'u sabreden bir kimse olarak bulduk. O ne güzel bir kuldu! O, Allah'a çok yönelen bir kimse idi." ifadeleriyle bitmesi de bunun göstergesidir. Bu ifadelerden onun yaşadığı musibetler karşısında Rabbine karşı herhangi bir menfî tavır sergilemediği, onları sabırla karşılayarak Rabbine yöneldiği anlaşılmaktadır. Ayrıca duasının kabul edilmesi, bu sözlerini tahammülsüzlük ve isyan amacıyla değil bilakis Rabbine teslim olma amacıyla söylediğinin kanıtıdır. Yine el-Enbiyâ' 21/84. âyetteki Allah'a seslenişinin "Sen merhametlilerin merhametlisin!" şeklinde bitmesi de bunun bir dua olduğunu göstermektedir. Râzî de bu konuda duanın başka, şikâyetin başka şey olduğunu ifade ederek Süfyân b. Uyeyne'nin "Kim şikâyeti hususunda Allah'ın takdirine rıza göstererek sıkıntıları konusunda hâlini Allah'a arz ederse, bu sabırsızlık sayılmaz." dediğini nakletmiştir.⁵⁵

Hz. Eyyûb'un sabırla halini Rabbine arz etmesinden sonra kendisine verilen derdin nasıl giderildiğine gelince, Sâd suresi 42. âyette "Ayağımı yere vur! İşte yıkanacak ve içilecek soğuk bir su" dedik." âyeti bu çerçevede yorumlanmıştır. Bir tefsire göre Hz. Eyyûb'un ayağını yere vurması sayesinde yerden bir pınar fışkırmış, onda yıkanınca bedeninin dışındaki, suyunu içince de içindeki hastalıkları gitmiştir. Diğer bir tefsire göre de (aralıklarla önce sağ sonra sol) ayağını iki defa yere vurmasıyla yerden iki pınar fışkırmış, onun birinde yıkanınca zahir hastalıkları, diğerinden içince organlarındaki hastalıklar yok olmuştur. Bu pınarlardan ilkinin sıcak diğerinin soğuk olduğu da söylenmiştir.⁵⁶ Kur'an'da Hz. Eyyûb'un hastalığının ne olduğu belirtilmemiş olmakla birlikte yerden yıkanacağı suyun çıkarılması, bir cilt hastalığına yakalandığını gösterir.⁵⁷ Hastalığından nasıl kurtulduyuyla ilgili bu detay Tanah'ta yer almamıştır.

el-Enbiyâ' suresi 84. âyette Hz. Eyyûb'un derdinin giderilmesiyle birlikte ona ailesi ve onlarla birlikte bir mislinin daha bahşedildiği ifade edilmiştir. Bu da her ne kadar ne şekilde olduğu anlatılmamışsa da onun ailesinden yana da musibet yaşadığını gösterir ki bu musibet de genel olarak onların ölümü olarak tefsir edilmiştir. Mücâhid'den bir rivâyete

⁵² el-Enbiyâ' 21/84.

⁵³ Kurtubî, *el-Câmi'*, 11/326.

⁵⁴ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, 5/81.

⁵⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 22/175.

⁵⁶ Camâluddîn Ebû'l-Ferac İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thk. 'Abdurrezzâk el-Mehdî (Beirut: Dâru'l-Kitâbü'l-'Arabî, 2002), 3/576-577; Kurtubî, *el-Câmi'*, 15/211; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 5/31.

⁵⁷ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, 3/326.

göre ona ailesi ve mislinin bahşedilmesi, Allah'ın vefat eden ailesini cennette bırakması ve benzerlerini de dünyada bahşetmesidir. İbn Abbâs'tan nakledildiğine göre de onun çocukları ölmüştü, bunlar diriltildiler ve onlarla birlikte bir o kadar daha çocukları oldu. Bu görüşün olasılığı, Kur'an'daki Hz. Mûsa ile beraberken yıldırım çarpması sonucu ölüp ardından diriltilen kişilerin kıssası⁵⁸ vb. örneklere kıyasen mümkün görülmüştür.⁵⁹ Hz. Eyyûb'un ailesinin ölmeyip uzaklara gitmiş oldukları ve nihâyetinde onun evlatlarına kavuşturulduğu, bunun bir mislinin ise ona ahirette verileceği görüşü de vardır. Ailesine ne olduğu belirtilmeden ona ahirette ecir ve dünyada bir mislinin verildiği şeklinde bir görüş de vardır.⁶⁰

Hz. Eyyûb'un kıssasıyla ilgili ona bahşedilen hayırlı sonun akabinde Tanah'ta geçmezken Kur'an'da geçen bir husus da "(Bir yemini vardı.) "Eline bir demet bitki sapı alıp onunla vur ve böylece yeminini yerine getirmiş ol" (dedik)."⁶¹ mealindeki ifadelerdir. Tefsirlere göre Hz. Eyyûb eski ihtişamına kavuştuktan sonra Allah ona, eline bir demet alıp onunla eşine vurmasını emretmiştir. Çünkü eşi Hz. Eyyûb'u, hastalığı sırasında bir nedenle kızdırmış ve o da eşine yüz sopa vuracağına dair yemin etmişti. Allah da kendisine sabır ve şefkatle hizmet eden eşinin cezasını bu şekilde hafifletmiştir. Hz. Eyyûb'u kızdıran bu neden, pek muteber olamayan rivâyetlere göre karısının, İblis'in, şifayı ondan bulduğunu söylemesi karşılığında Hz. Eyyûb'a şifa verebileceği, yeryüzünün ilahı olup onlara kaybettiklerini geri verebileceği veya bir kuzu getirip kendisi için kesmesini istemesi vb. aldatmacalarına kanıp kocasına Şeytan'ın telkinlerini yerine getirmesini söylemesiyle ilgilidir.⁶² Bir rivâyete göre Hz. Eyyûb, eşine geçimlerini temin etmek için saç örüklerini kesip sattığı için kızmıştır.⁶³ Ya da eşi bir ihtiyacı için dışarı çıkınca geciktiği için kızmıştır.⁶⁴ Buradaki Hz. Eyyûb'un karısıyla ilgili olduğu düşünülen yemini, karısının bir hata işlemiş olduğu sonucuna götürmüş ve bu da onun Şeytan'a uyduğuna dair rivâyetlere yol açmış görünmektedir.

3. Kur'an, İsrâîlî Rivayetler ve Tanah'taki Eyyûb Peygamber Kıssasının Karşılaştırılması

3.1. Kıssanın Benzer Olan Yönleri

Kur'an'da da Tanah'ta da Hz. Eyyûb güzel, iyi bir kul olarak tanımlanmıştır. Bu tanıma uygun şekilde Kur'an'dan anlaşıldığı kadarıyla geçirdiği tüm imtihan sürecinde, Tanah'tan anlaşıldığı üzere ise bedenine gelen hastalık şiddetlenip dayanılmaz hale gelene kadar tevekkül ve sabır göstermiştir.

Her iki kutsal kitapta ortak olan diğer bir husus, Hz. Eyyûb'un başına ailevi ve bedensel musibetlerin geldiğidir. Ancak bunun ne şekilde olduğu konusu Tanah'ta, sahip olduğu tüm malını, evladını ve sağlığını kaybetmesi olarak açıkça geçerken, Kur'an'daki ibarelerden dolayı olarak anlaşılmaktadır. Bu kapsamda Kur'an'da Hz. Eyyûb'un Şeytan'dan gelen bir yorgunluk ve azap içinde olduğunu Allah'a arz etmesi ve sonra yıkanıp içeceği pınarla şifa bulması, ağır bir cilt hastalığına yakalandığına, nihâyetinde ona ailesinin ve bir mislinin verildiğinin bildirilmesi ise ailesini ölüm ya da başka sebeple kaybettiğine işaret eder.

Tanah'ta ve İslâm kaynaklarındaki İsrâîliyât'tan olan malumatta, Hz. Eyyûb'un imtihanının nasıl başladığı, geliştiği ve sonuçlandığı, bu süreçte geçen olaylar, şahıslar ve diyalogları aşağıdaki başlıkta belirtilen detaylardaki bazı farklılıklarla birlikte birbirinin benzeridir. Ancak bunlardan yukarıdaki paragrafta belirtilen husus hariç sadece kıssanın

⁵⁸ el-Bakara 2/55-56.

⁵⁹ Kurtubî, *el-Câmi'*, 11/326.

⁶⁰ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 3/207.

⁶¹ Şâd 38/44.

⁶² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/213-214; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 3/577.

⁶³ İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'âni'l-'azîm*, 7/76.

⁶⁴ Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 5/31.

sonucundaki Hz. Eyyûb'un şifaya ve keyfiyeti bildirilmemekle birlikte ailesiyle birlikte bir misline daha kavuştuğu hususu Kur'an'da geçer. Ona ailesi ve mislinin verilmesi hususu, daha önce açıklandığı üzere tefsirlerde aile fertleri kapsamında yorumlanmıştır ki bu husus, Tanah'ta da belirtilmiştir. Ayrıca yine tefsirlerdeki bazı hadis ve diğer rivâyetlere göre ona kaybetmiş olduğu malların da misliyle verildiğine dair Tanah'la uyuşan nakiller vardır.

3.1. Kıssanın Farklı Olan Yönleri

Hz. Eyyûb kıssasının en önemli yönü, insanın ağır imtihanlar süresince takınması gerektiği tavrı öğretmesidir. Bu konuda hem Kur'an hem Tanah'a göre Hz. Eyyûb başına gelen musibetlere sabretmiştir. Ancak Tanah'tan anlaşıldığına göre hastalığının ilk dönemlerinde sabredip ağzıyla kötü bir söz söylememişken kendini ziyarete gelen arkadaşlarına halinden şikâyet edip isyankâr konuşmuş, ancak nihâyetinde Allah'ın işlerini anlamadaki acziyetini itiraf edince affedilmiştir. Mevdûdî, Tanah'ın bu çelişkili Eyyûb (a.s) anlatımını ilginç bulmuştur. Ona göre Tanah'taki buna dair ifadeler yanlıştır. Çünkü Hz. Eyyûb böyle yaparak Şeytan'ın kendi hakkındaki iddialarını doğrulamış olmaktadır. Bu nedenle Tanah'taki Eyub Kitabı'nın ne Allah'ın ne de Eyyûb'un sözleri olamayacağını, bilakis bunların uydurulmuş olduğunu söylemiştir.⁶⁵ Burada Tanah'ta kıssanın farklı seyreden konularından çıkan ana mesajın ise başına gelen musibetlerin nedenini anlamayan insanların Allah'ın adaletsiz ve hikmetsiz iş yapmayacağını akla getirip şikâyetten vazgeçerek Allah'a dayanıp güvenmeleri gerektiği olduğu da söylenmelidir. Yani musibetlerin ilâhî hikmete dayalı nedenine akıl erdiremeyen insan, buradan hareketle Allah'ı yargılamaya kalkmamalıdır ki bu da bir anlamda sabır ve tevekkül demektir.

Kur'an, Hz. Eyyûb'u sabır timsali olarak göstermiş ve müminler için onda ibretler bulunduğunu söylemiştir. Ayrıca Hz. Eyyûb hakkında çelişki oluşturacak ve onun isyankâr olduğunu gösterecek bir şeye yer vermemiştir. Bu kapsamda Hz. Eyyûb'den başına gelenlerle ilgili nakledilen sözler, bunların zahirinden de bağlamından da anlaşılacağı üzere şikâyet manasında söylenmemiştir. Bu sözlerde Tanah'taki gibi Allah'a isyan, sitem, öfke, hesap sorma değil rahmetine güvenerek yöneliş ve yardım talebi vardır.

Kur'an ile Tanah'ın birbirinden ayrıldığı diğer bir mesele ise Hz. Eyyûb'un başına gelen musibetleri kimin gerçekleştirdiği meselesidir. Tanah'ta bu musibetleri Şeytan'ın Allah'tan aldığı izin ve yetkiyle yaptığı açıktır. Kur'an'da ise bunlar Hz. Eyyûb'un bir sözünde Şeytan'a nispet edilir. Tefsir kaynaklarında bu konuda Tanah ile muvafık görüş ve rivâyetler olsa da genel anlamda akla ve nakillere aykırı olan bu rivâyetlere itibar edilmemiş ve bu nispet Şeytan'ın Hz. Eyyûb'a Allah'tan ümit kesmesi için vermiş olduğu vesveseler şeklinde yorumlanmıştır.

Kur'an, Hz. Eyyûb kıssası hakkında kendine has kıssa üslûbuyla, muhatapları ayrıntıda boğmadan direk ana mesajı vererek Tanah'tan farklılık göstermiştir. Tefsirlerde ise kıssa hakkında Vehb b. Münebbih'ten nakledilen İsrâiliyyat türü bilgiler, Kur'an'ın kıssayla ilgili değinmediği noktaları açığa çıkarmak amacıyla nakledilmiştir. Ancak nakledilen bu vb. bazı bilgiler, kıssanın vermek istediği mesajı gölgelemekle birlikte İslâm inancına ve mantığa uygun değildir ve Tanah'ta anlatılanlardan daha fazla ve detaylı bilgi içermektedir. Hz. Eyyûb'un hastalığının Tanah'ta bahsedilmeyen süresine dair rivâyetler bunlardandır. Söz gelimi onun hastalığının on sekiz yıl sürdüğü, ileri dereceye ulaşınca kokusundan dolayı şehrin dışında bir yere atıldığı, İslâm'ın peygamber görüşüne uygun bulunmamıştır. Çünkü peygamberler, kavimlerini irşat ile görevlendirilmiş kimselerdir. Onlardan birinin, bu kadar süre zarfında kavminden uzak kalması bu görev için bir engeldir. Ayrıca kelamcılar, peygamberlerin sıfatlarına "vücut sağlığını" da eklemiştir. Onlara göre peygamberler, kavimlerini kendilerinden tiksindirecek şekildeki hastalıklardan salim kılınmışlardır.⁶⁶

⁶⁵ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 3/126.

⁶⁶ Mehmet Bulut, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı* (İstanbul: Risale Yay., 1991), 20.

Kur'an'dan da Tanah'tan da anlaşıldığı üzere Hz. Eyyüb'un başına gelenler, işlemiş olduğu kötülüklerin cezası değildir. Tanah'tan bunların bir imtihan olduğu, Hz. Eyyüb'un arkadaşlarının ise işlenen günahların cezası olduklarındaki ısrarlarında yanlış hüküm verdikleri anlaşılmaktadır. İslâm kaynaklarında, bu doğrultudaki haberlerle birlikte Kur'an ve Tanah'ta anlatılanlara ve İslâm'daki peygamberlerin masum oldukları inancına aykırı olarak gerçekten de Hz. Eyyüb'un işlediği bir günahtan ötürü cezalandırıldığına, hatta bunun farkında olarak tövbe mahiyetinde dua ettiğine dair daha önce sözü geçen rivâyetlerin olması dikkat çekicidir. Ayrıca tefsir kaynaklarında Tanah'ta olmadığı halde İblis'in Hz. Eyyüb'u, karısı aracılığıyla yoldan çıkarmaya çalıştığına, karısının da ona uyduğuna dair haberlerin olması da dikkat çekicidir. Bu haberler Tanah'ta yer almaz. Kur'an'da ise Hz. Eyyüb'a yeminini yerine getirmek için eşine bitki sapıyla vurmasının buyrulmasından ötürü, tefsirlerde eşinin yapmış olduğu bir hata aranmıştır. Belki bu husus Tanah'ta Hz. Eyyüb'un eşine dair anlatılan tek husus olarak, hastalanan kocasına "Hâlâ doğruluğunu sürdürüyor musun? Tanrı'ya söv de öl bari" demesiyle ilgili olabilir, ancak Kur'an'da onunla ilgili ifadeler, hatasının isyana sevk etmek gibi büyük bir suç değil, anlaşılıp affedilebilir bir şey olduğuna işaret etmektedir. Yine Tanah'ta Hz. Eyyüb'un malına ve evlatlarına gelen musibetler, Şeytan'ın adı geçmeden olağan şekliyle anlatılmışken tefsir kaynaklarında, Şeytan'ın bunu diğer ifritlerle beraber nasıl yaptığı anlatılmaktadır. Belki tüm bu ziyade bilgiler, Tanah'ta olmasa da diğer Yahudi kaynaklarında olan ya da ağızdan ağıza anlatılan bilgiler olabilir. Diğer taraftan Kur'an'daki Şeytan'ın Hz. Eyyüb'a azap dokundurduğu ifadesinin, onu cezalandırılmasına sebep olan günaha teşvik ettiği şeklinde tefsir edilmesinde olduğu üzere Kur'an'da kapalı olarak anlatılan hususlardaki bazı tefsirler de olayın detaylarına dair rivâyet aramaya yol açmış olabilir.

Sonuç

Kur'an'da Hz. Eyyüb'un şahsiyeti hakkında peygamberlerden sabreden iyi bir kul olduğu dışında bir bilgi verilmemiştir. Hz. Eyyüb'un yaşadıklarından anlatılanlar ise Kur'an'ın kıssalardaki veciz anlatım üslubuyla verilmek istenen mesajı iletmeye yönüyle bazı önemli kesitlerden ibarettir. Bu kapsamda onun derdinden dolayı Rabbine sığınıp yakardığı, buna icabet edildiği ve derdinden kurtulmakla birlikte bol lütfâ eriştiği anlatılmıştır. Hz. Eyyüb ve kıssası hakkında ayrıntılı bilgi içeren nakiller ise tefsir kaynaklarında yer almıştır. Bu nakiller arasında bazı hadis rivâyetleri olmakla birlikte bilgilerin çoğu İsrâîliyyât türü bilgiler olup özellikle bu tür bilgi aktarmada meşhur olan Vehb b. Münebbih kanalıyla gelmiştir. Bu rivâyetler genel itibariyle Kur'an'daki kıssanın özüyle, İslâm'daki peygamber telakkisiyle uyuşmayan hususları içerdiği ve nakil itibariyle de güvenilir olmadığı için muteber sayılmamışlardır.

İslâm kaynaklarındaki bazı rivâyetlerde olduğu gibi Tanah'ta anlatılan Eyyüb kıssası da birtakım problemleri içermektedir. Tanah'a göre mal varlığını ve evlatlarını kaybedince sabreden Hz. Eyyüb, son imtihanı olan hastalığına dayanamamış ve Tanrı'ya isyan ve sitem içeren, hem O'na güven ve ümidini kaybettiğini hem de hala O'na sadık olduğunu ve kendisini aklamasını beklediğini ifade eden, O'nu kullarına her zaman adaletiyle değil yer yer dilediğince ve gaddarca muamele eden bir yaratıcı olarak niteleyen sözler söylemiştir. Bu sözler, bir peygambere yakışmayan sözlerdir ki Tanah'taki kıssanın sonunda da Hz. Eyyüb Tanrı'yı yanlış takdir ettiğini anlayıp tövbe etmiş ve affedilmiştir.

Tefsir kaynaklarında, Tanah'ta çizilen Hz. Eyyüb profiline uygun rivâyetlerin çoğu Tanah'ta anlatılanlarla benzer olmakla birlikte orada yer almayan veya orada anlatılan kıssaya aykırı detayları da içermektedir. Bunların bazısında da kıssanın ibret ve mesajlarının önüne geçen, kıssanın özüne, akıl ve mantığa, İslâm inancına aykırı hususlar yer almaktadır. Bazı rivâyetlerde ise kıssanın Kur'an ve Tanah'ta birbirine uyumlu olan kısmının nakliyle yetinilmiştir.

Sonuç olarak Tanah'ta ve İsrâîliyyât türü rivâyetlerde anlatılan bilgiler temelinde Hz. Eyyüb'u okumak ve anlamak, birtakım içinden çıkılmaz problemlere sebep olabilir. Bu

nedenle Hz. Eyyûb, Kur'an'da anlatılan bilgiler çerçevesinde anlaşılmalı, bunun dışındaki veriler ise akıl ve nakil süzgecinden geçirilerek, Kur'an ve sahih nakillere uygun olduğu kadarıyla dikkate alınmalıdır. Bu bakımdan Kur'an'daki kıssaya aykırı olmayan İsrâîli malumat ise özellikle Tanah'ta kayıtlı olanlar olmak üzere kıssayla ilgili doğru olması muhtemel bilgiler olarak görülebilir. Nitekim Kur'an ve Tanah'taki anlatımlarda birbirinden farklı detaylar olmakla birlikte birbiriyle örtüşen ya da birbirini tamamlayan hususlar da mevcuttur.

Kaynaklar | References

- Beydâvî, Nâsiruddîn. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*. thk. Muḥammed 'Abdurrahmân el-Mar'aşî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1993.
- Bulut, Mehmet. *Ehl-i Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*. İstanbul: Risale Yay., 1991.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2014.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları, 78. Basım, 2019.
- Harman, Ömer Faruk. "Eyyûb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/16-17. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâduddîn İsmâil. *Tefsîrül-Ḳur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmi b. Muḥammed Selâme. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Ṭaybe li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2. Basım, 1999.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1993.
- İbnü'l-Cevzî, Camâluddîn Ebû'l-Ferac. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. thk. 'Abdurrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-'Arabî, 2002.
- İbnü'l-'Arabî, Ebû Bekr Muḥammed b. Abdillâh. *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*. thk. Muḥammed 'Abdülkâdir 'Aṭâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- İsfehânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Esfiyâ*. Mısır: Matbaatü's-saâde, 1978.
- İstanbulî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-Beyân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Karagöz vd., İsmail. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 3. Basım, 2007.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*. thk. Aḥmed el-Berdûnî ve İbrâhîm Etḫiş. 20 Cilt. Ḳâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mıṣriyye, 2. Basım, 1964.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Ḳur'ân*. thk. Şafvân 'Adnan ed-Dâvudî. Dımaşk: Dâru'l-Ḳalem; Dâru's-Şâmiyye, 1992.
- Râzî, Ebû 'Abdullâh Fahrüddîn. *Mefâtiḥü'l-ġayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1999.
- Ṭaberî, Muḥammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Ḳur'ân*. thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 2000.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2. Basım, 2012.
- Kur'an-ı Kerîm Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Necip Fazıl Kısakürek'in Çile Kitabındaki Dinî Kavramlar
Religious Concepts in Necip Fazıl Kısakürek's Çile

Azime ERTUNÇ *1

Mehmet Zeki GÖKSU *2

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi / Received:	21.10.2024
Kabul Tarihi / Accepted:	12.11.2024
Yayın Tarihi / Published:	2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Ekim/October
Cilt / Volume: 1 • Sayı / Issue: 4 • Sayfa / Pages:	45-77

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az üç hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği intihal raporu alınarak teyit edildi.
This article has been reviewed by at least three referees. It was confirmed by receiving a plagiarism report that the article did not contain plagiarism.

Yayın Hakkı / Copyright©

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan, Turkey. All rights reserved.

Etik Beyan

Bu makale Doç. Dr. Mehmet Zeki Göksu danışmanlığında Azime Ertunç'un "*Necip Fazıl Kısakürek'in Şiirlerindeki Dinî Kavramlar ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı (4- 8. Sınıflar) Kazanımları Arasındaki İlişki*" adlı yayınlanmamış yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

This article is derived from Azime Ertunç's unpublished master's thesis titled *The Relationship Between Religious Concepts in the Poems of Necip Fazıl Kısakürek and the Achievements of the Religious Culture and Ethics Curriculum (Grades 4-8)*, supervised by Associate Professor Dr. Mehmet Zeki Göksu.

*1 Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Eğitimi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi (Orcid ID: 0009-0001-8164-8540)

*2 Doç. Dr. İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı, (Orcid ID: 0000-0003-0875-2226)

Öz

Bir sanatçının ortaya koymuş olduğu sanatına şekil veren, onun özünü oluşturan çeşitli etkenler vardır. Bunlar sanatçının tecrübeleriyle ortaya çıkmaktadır. Sanatçının eserleri onun yaşantısının bir yansımasıdır. Necip Fazıl Kısakürek'in sanatında da bu yansıma en iyi şekilde görülmektedir. Necip Fazıl Kısakürek, Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı'nın aranan yüzü ve önemli şair ve yazarlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk yazdığı şiirlerini buhranlı gençlik yıllarının verdiği etkiyle kaleme almaktadır. Daha sonra hocası Abdülhakim Arvasî ile tanışır ve hayata bakışı değişir. Bunun üzerine İslami bir çerçeve ve bakış açısıyla şiirlerini yazmaktadır. Necip Fazıl hayatı boyunca inandığı tüm düşüncelerini şiir ve nesir yoluyla savunmuştur. Din, bu savunduğu düşüncelerin en önde gelenidir. Şiirlerinde de bunun etkisi oldukça fazla görülmektedir. Necip Fazıl Kısakürek'in Çile adlı eserinde yer alan şiirlerin sistematik bir şekilde analiz edildiği bu çalışmada; Necip Fazıl'ın dinî kavramları nasıl algıladığı ve hangi anlamsal çerçevede ele aldığı araştırmanın problemi oluşturmaktadır. Çalışmanın amacı şairin yaşamını, kişiliğini ve yaşadığı ilahi aşkın şiirlerinde nasıl ifade edildiğini incelemek ve bu yansımaları ortaya koymaktır. Araştırmada doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Şairin Çile adlı kitabındaki dinî unsurların yer almadığı şiirleri ele alınmamış olup bazı bölümlerde yer alan dinî kavramlara da tekrara düşmemek adına yer verilmemiştir. Sonuç olarak Necip Fazıl Kısakürek'in din ile tanıştıktan sonra kaleme aldığı şiirlerinde dinin inanç, iman ve ibadet hususları ile ilgili dinî kavramlara sıkça yer verdiği, bu kavramları ele alırken şairin derin bir ruhsal yapıya ve sağlam aynı zamanda da etkileyici bir inanca ve iradeye sahip olduğu görülmektedir. Şiirlerinde dinî unsurlara yer vererek mistik değer ile modern anlayışın ortak ahengini yakaladığı, Allah'a karşı duyduğu samimi ve derin duygularını şiir yoluyla dışa vurduğu, O'na iman ve kul olma bilincini şiirlerinde dile getirdiği, gerçek anlamda dini yaşamaya başladığı andan itibaren ızdırabını Çile kitabındaki şiirlerinde dile getirdiği söylenilebilir.

Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi, Dinî Kavramlar, Şiir, Necip Fazıl Kısakürek

Abstract

Various factors shape the art created by an artist and constitute its essence. These emerge from the artist's experiences. The artist's works are a reflection of his life. This reflection can be seen best in Necip Fazıl Kısakürek's art. Necip Fazıl Kısakürek appears as the sought-after face of Turkish Literature in the Republican Era and as one of the important poets and writers. He wrote his first poems under the influence of his depressed youth years. Later, he meets his teacher, Abdülhakim Arvasî, and his perspective on life changes. Thereupon, he writes his poems within an Islamic framework and perspective. Throughout his life, Necip Fazıl defended all the ideas he believed in through poetry and literature. Religion is the most prominent of his ideas. It can be seen widely in his poems. In this research, the poems in his *Çile* are systematically analyzed; The research problem is how Necip Fazıl perceives religious concepts and in what semantic framework he handles them. The study aims to examine the poet's life and personality while focusing on the question of how the divine love he experienced is expressed in his poems and to reveal these reflections. The document analysis method was used in the research. In addition, the poet's poems in his *Çile*, which do not contain religious elements, are not discussed, and religious concepts in some chapters are not included in order to avoid repetition. As a result, Necip Fazıl Kısakürek frequently included concepts related to religious belief, faith, and worship in his poems that he wrote after he was introduced to religion. While dealing with these concepts, the poet had a profound spiritual structure and a solid and impressive belief and will. He captured the common harmony of mystical value and modern understanding by including religious elements in his poems, expressed his sincere and deep feelings for God through poetry, showed his awareness of faith in Him and being a servant in his poems, and articulated his suffering in his *Çile* from the moment he started to live religion truly.

Keywords

Religious Education, Religious Concepts, Poetry, Necip Fazıl Kısakürek

Giriş

Din ile eğitim geçmişten beri paralel bir şekilde yol alan iki alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Her iki alanın da ortak noktası insan ve insanın davranışlarıdır. Davranışların belli bir süreç ile ehlileşmesi ve olumlu yönde şekil alması hedeflenmektedir. Din eğitimi ise; insanların dinî davranışlarını değiştirme sürecidir.¹ Başka bir tanım da “Din eğitimi; bireyin dinî davranışlarında kendi yaşantıları yoluyla ve istedik değişme meydana getirme denemeleri süreci”² olarak tanımlanmaktadır. Her alanda kavramların öğretimi önem arz ederken din eğitiminde de aynı önemi teşkil etmektedir. Kavramlar, ezberci eğitimden ziyade yeni yöntem ağırlıklı olarak bireye sunulmalıdır. Farklı disiplinlerden yararlanarak bu yöntemler kullanılabilir. Bu alanlardan biri de edebiyattır. Edebiyat alanında yer alan şiir türü kavram hazinesi bakımından en geniş alanlardan bir tanesidir. Dinî kavramların bireylere daha etkileyici aynı zamanda öğretici bir tarzda sunulması adına şiir yüksek bir paya sahip olabileceği gibi aynı zamanda kavramların bireyin zihninde daha kalıcı ve anlamlı hale gelebileceği söylenebilir.

Şiir türü içerisinde dinî unsurlar incelendiğinde edebiyatın çeşitli dönemlerinde şairlerin bu unsurlardan yararlanarak şiirlerini yazdıkları görülmektedir. O şairlerden birisi de dinî hayatı ve bakışıyla Necip Fazıl Kısakürek'tir. Necip Fazıl Kısakürek hem yaşadığı yıllarda hem de kendinden sonraki yıllarda toplumu etkileyen ve iz bırakan şairlerden biri olmuştur. Bu nedenle şiirlerinde sıkça yer verdiği dinî kavramlar araştırma konusu olmaktadır. Şiirlerinde yer verdiği dinî kavramlar anlamsal bakımdan da incelenmeye değer kavramlardır. Bu bağlamda şairin şiirsel yolculuğunun önemli birimlerini oluşturan bu kavramların ifade ettiği farklı anlamlar vurgulanmıştır. Aynı zamanda şairin bu kavramlara nasıl anlam biçtiği ifade edilmiştir.

1.1.Araştırmanın Problemi

Bu çalışmada, Necip Fazıl Kısakürek'in Çile adlı eserindeki dinî kavramlar incelenmiştir. Eserin şiirlerinde kullanılan dinî terimlerin nasıl işlendiği ve bu kavramların kazandığı anlamlar detaylandırılmıştır. Şair, şiirlerinde dinî kavramları bazen gerçek anlamlarıyla, bazen de imgesel bir şekilde kullanmaktadır. Necip Fazıl Kısakürek'in hayatı ve eserleri hakkında çeşitli araştırmalar bulunmasına rağmen, onun şiirlerindeki dinî kavramların analizine yönelik kapsamlı bir çalışma yapılmamıştır. Çile kitabı üzerine yapılan benzer çalışmalara bakıldığında bir dinî kavram üzerine yoğunlaşmış, o kavramın anlamsal boyutu ele alındığı, dinî kavram ayrımı yapılmadan tüm kavramların şiirlerde ifade ettiği anlamlar bakımından incelendiği, tema bakımından değerlendirildiği ya da değerler açısından ele alındığı görülmüştür. “Necip Fazıl Kısakürek'in Çile Adlı Kitabındaki Kavramlar ve Tasnifi”³ başlıklı yüksek lisans tezinde kitapta yer alan tüm kavramlar ele alınmış olup dinî kavram diye bir ayrıma gidilmediği ve tüm kavramların şiirde yer alan anlamları bakımından incelendiği görülmüştür. Mustafa Karabulut 2020 yılında hazırladığı Necip Fazıl Kısakürek'in Şiirlerinde “Hz. Muhammed” (S.A.V.) Algısı başlıklı makalesinde⁴ Necip Fazıl Kısakürek'in şiirlerinden yola çıkarak Hz. Muhammed'e bakışını ortaya koyduğu tespit edilmiştir. Bu çalışmayı incelememizdeki amaç Hz. Muhammed, bizim konumuz içinde ele aldığımız bir dinî kavram olmasındandır. Yaşar Türkben 2017 yılında hazırladığı Necip Fazıl'da Ölüm ve Ötesi başlıklı makalesinde⁵ ölüm ve sonrasında dair düşünce tarihinde, özellikle de İslam düşünce tarihinde ileri sürülen fikirlere yer

¹ Osman Taştekin, *Kavram Atlası Eğitim ve Din Eğitimi I* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 239.

² Muhiddin Okumuşlar, *Yapılandırmacı Yaklaşım ve Din Eğitimi* (Konya: Yediveren Yayınları, 2014), 50.

³ Osman Adalı, *Necip Fazıl Kısakürek'in Çile Adlı Şiir Kitabındaki Kavramlar ve Tasnifi* (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, Uşak Üniversitesi, 2019).

⁴ Mustafa Karabulut, “Necip Fazıl Kısakürek'in Şiirlerinde “Hz. Muhammed” (S.A.V.) Algısı”, *International Journal Of Turkish Academic Studies Dergisi*, 1/1 (2020): 34-43.

⁵ Yaşar Türkben, “Necip Fazıl'da Ölüm ve Ötesi”, *Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/11 (2017): 47-66.

vererek, Necip Fazıl'ın bu düşüncelerden hangisine yakın durduğunu tespit etmeye çalıştığı görülmüştür. Bu çalışmayı incelememizdeki amaç ölüm dinî kavramını kendi çalışmamızda da yer vermiş olduğumuzdandır. Fatma Başiböyük 2008 yılında hazırladığı Necip Fazıl Kısakürek'in Şiirlerindeki Metafizik Kavramlar ve Bu Kavramların Pedagojik Açından İrdelenmesi başlıklı yüksek lisans tezinde⁶ şairin hayatı, eserleri, edebî şahsiyeti ve şiir sanatı hakkındaki görüşlerine yer verilerek, şiir, metafizik ve eğitim kavramları hakkında teorik bilgiler sunulmuş ve çalışmanın esas unsuru olan "metafizik" konusu derinlemesine ele alınarak, şiirlerin başlıklar hâlinde incelendiği tespit edilmiştir. Bu çalışmada ise Çile kitabındaki şiirler detaylı bir şekilde incelenmiş olup dinî kavramların hepsi belirlendi ve bu kavramların şiire ne gibi katkısı olduğu ele alınıp din eğitimi bu kavramların yeri ve önemi belirtildi. Çile eserinde yer alan dinî kavramların din eğitimi bağlamında hangi anlam çerçevesinde kullanıldığı hususu ise araştırmanın problemini oluşturmaktadır.

1.2. Araştırmanın Amacı

Necip Fazıl Kısakürek, yaşamı boyunca çeşitli zorlu dönemler geçirmiş ve bu dönemlerin izleri edebi eserlerine yansımıştır. Özellikle şiirlerinde bu yansımalar, dinle tanışmadan önceki ve dinle tanıştıktan sonraki dönemler olarak belirginleşir. Şairin dinle tanışması, mistik bir kriz süreci olarak ortaya çıkmıştır. Bu durum, onun fikirlerini yazılı olarak ifade eden bir şair olarak şiirlerindeki dinî kavramların araştırılmasına önemli bir kaynak teşkil ettiğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda çalışma; şairin yaşamını, kişiliğini ve yaşadığı ilahi aşkın şiirlerinde nasıl ifade edildiğini incelemeyi ve bu yansımaları din eğitimi açısından ortaya koymayı hedeflemektedir.

1.3. Araştırmanın Önemi

Dinî kavramların şiir gibi edebi bir tür aracılığıyla sunulması, bu kavramların anlamının daha iyi anlaşılmasını sağlar ve bireylerin bunları içselleştirmesine yardımcı olur. Şiirler; yazarların duygularını ve düşüncelerini etkileyici bir üslupla ifade etmeleri sayesinde dinî kavramların anlaşılmasını kolaylaştıracağı ve etkisini artıracığından büyük önem taşır. Necip Fazıl Kısakürek'in yaşamı ve dinsel dönüşümü göz önüne alındığında dini kavramlara önem veren bir şairin eserinde bu kavramların din eğitimi bağlamında ele alınması ve incelenmesi araştırmanın önemini ortaya koymaktadır.

1.4.Yöntem

Bu çalışmada, nitel araştırma yöntemlerinden biri olan doküman analizi yöntemi kullanılmaktadır. Doküman analizi, bilimsel bir araştırma yöntemi olarak, çeşitli dokümanların toplanması, incelenmesi, sorgulanması ve analiz edilmesi süreçlerini içerir ve bu dokümanlar araştırma verilerinin birincil kaynakları olarak değerlendirilir.⁷

Araştırmada birincil kaynaklar kullanılmıştır. İncelenen dokümanlar yazılı ve basılı kaynaklardan alındığı için orijinalliği teyit edilmiştir. Araştırmanın verileri Necip Fazıl Kısakürek'in Çile adlı eseridir.⁸

2. Kavramsal Çerçeve

Bu başlık altında ilgili kavramlara kısaca değinilecektir.

2.1. Kavram

"Kavram"; "Bir şeyin, bir nesnenin zihindeki ve zihne ait tasarımı; soyut düşünme faaliyetinde kullanılan ve belli bir somutluk ya da soyutluk derecesi sergileyen bir düşünce, fikir ya da ide." şeklinde tanımlanmaktadır. Kavram, bir sözcüğe yüklenmiş, bir sözcükte

⁶ Fatma Başiböyük, Necip Fazıl Kısakürek' İn Şiirlerindeki Metafizik Kavramlar ve Bu Kavramların Pedagojik Açından İrdelenmesi (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2008).

⁷ Ramazan Sak, İkbâl Tuba Şahin Sak, Çağla Öneren Şendil, Eşref Nas, "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Doküman Analizi", *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi*, 4/1 (2021):228.

⁸ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2022).

toplanmış bir bilgiyi ifade eder.⁹ Kavramlar düşünceler sayesinde hayatın içinde bir bedene bürünmüş şekilde yer alırlar. Her bir alan için farklı şekilde ortaya çıkmaktadırlar. Kavramlar, her yazın türünde olduğu gibi şiir türünde de duygu ve düşüncelerin aktarılmasını sağlayan ve şiirin temelini oluşturan unsurlardır. Kavram ile şiir arasında çok ince bir ilişki bulunmaktadır. Kavramlar, şiirde bulunan ahengi ortaya çıkarmada önem teşkil etmektedir. Çünkü şiir dili günlük konuşma dilinden çok daha fazla anlam zenginliğine sahiptir. Şairin duygu ve düşüncelerini dile getirirken kullandığı kavramlar şiirin anlam dünyasının belkemiğini oluşturmaktadır. Şairler Türkçedeki kelime zenginliğini kullanarak yeni anlam dünyası ortaya çıkarmaktadırlar.

2.2. Dinî Kavram

Din, toplumların oluşturduğu dilin kavramlarını kendi bağlamında ele alır ve anlamlandırır. İnsanların geliştirdiği diller, aynı zamanda bu dillerde yer alan kavramları da içerir. Din bu kavramları kendi anlam çerçevesi içerisinde ele alıp onlara yeni anlamlar yükleyerek farklı bir bakış açısıyla ortaya koymaktadır. Bu süreç beraberinde dinin kendine özgü bir dilinin meydana gelmesini sağlamaktadır. Bu sayede insanlar ilahi kavramları anlamakta zorluk yaşamamış olmaktadır. Böylece inanca ait bilgiler daha rahat anlaşılabilir. Bu şekilde din ve dil arasındaki etkileşim, toplumların inanç yapılarının şekillenmesinde kritik bir öneme sahip olmuş oluyor. Dinî kavramları anlayabilmek için onların nasıl kullanıldığını ve hangi bağlamlar içerisinde ifade edildiğini göz önünde bulundurmaya gerekir. Günlük hayatta her alanda olduğu gibi bu kavramlara edebî alanda da rastlanılmaktadır. Edebî yazın türü olan şiirde geçmişten günümüze kadar dini kavramlara sıkça karşılaşılmaktadır. Dinî kavramlardaki en temel sınırlılıkların başında da soyut kavramların çokluğu gelmektedir. Bu soyut kavramların kavratılması ve anlaşılması için de şiir gibi duygu yoğunluğu fazla olan alanlardan yararlanılması faydalı olabilmektedir.

2.3. Din Eğitimi Dinî Kavramların Yeri

İnsan, aldığı dinî eğitim ile manevi alem, ahiret, ölüm ve sonrası gibi göz ile görülemeyen soyut kavramlar hususunda küçük yaşlardan itibaren aklına takılan sorulara cevap bulabilir. Mesela; cennet nasıl bir yer, Allah'ın varlığı nasıl ispat edilir? gibi sorulara din eğitimi yoluyla yaş farklılıkları, hazır bulunuşluk düzeyleri dikkate alınarak cevaplandırılmaya ve bireyin zihninde anlamlandırılmaya çalışılmaktadır. İşte tam da bu yüzden dinî kavramların özellikle de soyut kavramların doğru bir şekilde anlaşılması ancak iyi ve yeteri düzeyde din eğitimi ile sağlanabileceği söylenebilir. Bu nedenle DKAB ders kitaplarındaki dinî kavramların öğretiminde bu hususlara dikkat edilmesi gerektiği söylenebilir. DKAB ders kitaplarında bazı kelimelerin dinî kavramlar sözlüğündeki tanımıyla anlaşılabilirdiği, bazılarının ise soyut boyutlarının olması nedeniyle daha çok açıklanması gerektiğinden çok sayıda kaynaktan yararlanarak anlamının ele alındığı görülmektedir. Mesela “umre” kavramı çok rahat anlaşılır olduğundan sadece sözlük anlamı verilip öğretim sağlanmaktadır.¹⁰ Diğer taraftan “kader” kavramının anlaşılması, derinlemesine tam boyutuyla kavranılması adına ayetlerden yararlanılabilir. Kur-ân'ı Kerim'de kader kavramına Kamer suresi 49. ayette şöyle yer verildiği görülmektedir: “Gerçek şu ki, biz her şeyi mükemmel bir sistem çerçevesinde, şaşmaz bir ölçüye ve kadere göre yarattık.”¹¹ Buradaki ilahi mesajdan kader kavramının anlamsal açıdan daha rahat anlaşılabilirdiği söylenebilir. Çünkü geniş ve derin anlama sahip olan kader kelimesinin bu ayet ile çerçevesi çizilmiş olup insanın hayatı boyunca yaşayacağı olayların Allah tarafından bilindiği ve yaşanacaklarının vakti saatinin değişmeyeceği ifade edilmektedir. Böyle bir açıklama ile kavramların daha anlaşılır hale gelmesinin kolaylaştırılması sağlanabilir.

⁹ Hasan Çetinel, “Kavram Olgusu; Dinî Kavramların Öğretimi, Önemi ve Sınırlılıkları Üzerine”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47 (2019): 92.

¹⁰ Selahattin Çamyar, Hacer Yıldız, Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7 Ders Kitabı (Ankara: Gün Yayıncılık, 2022), 45.

¹¹ Kur'an & Meali, (Erişim Tarihi 06 Eylül 2024), Kamer Suresi 54/49.

3. Necip Fazıl Kısakürek'in Hayatı ve Dinsel Değişimi

Necip Fazıl Kısakürek hem yaşadığı dönemde hem de sonrasındaki dönemlerde önemli bir sembol şahsiyet haline gelmiştir. Necip Fazıl, yaşamı boyunca kendine özgü bir kişilik sergilemiştir. Bu kişiliğin oluşumunda, özellikle dedesi ve annesi gibi ailesinin de etkileri gözlemlenmektedir.

Cinayet Mahkemesi ve İstinaf Reisi Maraşlı Kısakürekzade M. Hilmi Efendi'nin torunu ve Abdalbaki Fazıl Bey ile Mediha Hanım'ın oğlu olarak İstanbul Çemberlitaş'taki bir konakta dünyaya gelmiş olan Ahmet Necip daha sonra Necip Fazıl Kısakürek adıyla meşhur olmuştur.¹²

Dedesi Kısakürekzade Hilmi, babaannesi ise Zafer Hanım'dır. Zafer Hanım Halep Valiliği, Hariciye Nezareti müsteşarlığı ve Zaptiye Nazırlığı yapmış olan Salim Paşa'nın kızıdır. Salim Paşa Halep Valisiyken Maraş'a gitmiş ve zekâsından çok etkilendiği Hilmi'yi himayesine almak istemiştir. Baba Necip Efendi, Salim Paşa'nın isteğini kabul etmiş ve oğlunu onunla birlikte İstanbul'a göndermeye razı olmuştur. Salim Paşa okuttuğu Hilmi'yi kızı Zafer ile evlendirmiştir. Hilmi Efendi İstanbul Cinayet ve İstinaf Reisliğinden emeklidir. Necip Fazıl'ın babası hukukçu Fazıl Bey, annesi Mediha Hanım'dır. Fazıl Bey ailenin tek erkek çocuğudur. Küçük yaşta Mediha ile evlendirilmiş, Hukuk Fakültesini oğlu Necip doğduktan sonra bitirmiştir. Daha sonra eşinden boşanarak başka bir kadın ile evlenmiş, otuz dört yaşında ölmüştür. Bu sıralarda Necip Fazıl üniversitede eğitim görmektedir. Ayrıca Kısakürek'in Selma adında bir kız kardeşi vardır ancak Selma beş yaşında hayatını kaybetmiştir.¹³

Necip Fazıl Kısakürek 26 Mayıs 1904, İstanbul doğumludur. Dünyaya geldiği ev büyükbabasının Çemberlitaş'taki dört katlı konağıdır. Kendisine büyük babasının ismi olan Ahmet Necip adı verilmiştir. Kısakürek kalabalık bir ailenin ferdi olup doğduğu konakta bu kalabalık içinde çocukluğunu geçirmiştir.¹⁴ Necip Fazıl bu konağın veliahdı olduğu için büyükbabası tarafından hep sevilmiş ve ayrıcalıklı bir yere sahip olmuştur. Öyle ki özel hocalar (lalalar, mürebbiyeler, dadılar) eşliğinde eğitim almıştır. Kısakürek çocukluğunu anlatırken en çok büyükbabası Hilmi Efendiden bahseder.¹⁵

Necip Fazıl Kısakürek eğitime Mahalle Mektebinde başlamış ancak kısa bir süre sonra 1912 yılında Gedik Paşa'daki Fransız okuluna geçmiştir. Bir müddet bu okulda kaldıktan sonra Amerikan kolejine devam etmeye başlar. Ancak bu okuldan da çabucak usanır ve ailesiyle taşındıkları Büyükdere'de Emin Efendi mahalle mektebine geçer. Daha sonra sırasıyla İstanbul Büyük Reşit Paşa Numune Mektebi ve Vaniköy'deki Rehber-i İttihat okuluna devam eder.¹⁶

Kız kardeşi Selma'nın ölümü üzerine vereme yakalanan anne Mediha Hanım İsviçre'de bir sanatoryumda tedavi gördükten sonra doktorlarca tavsiye edilen Heybeliada'ya taşınır. Necip Fazıl'da annesiyle birlikte ve kuzeninin de okuduğu Heybeliada Bahriye Okuluna girmiştir. Bu dönemde büyükbabasının vefat etmesi ve ülkenin içinde bulunduğu seferberlik, savaş hali sebebiyle ekonomik sıkıntılar yaşamaya başlamıştır. Kısakürek bahriye okuluna uzun müddet devam etmiştir. Ahmet Necip olan ismi bu okulda Necip Fazıl'a dönüşmüştür. Okula girmeye hak kazananların yazılı olduğu listede adı "Abdalbaki Fazıloğlu Ahmet Necip" yerine "Necip Fazıl" olarak yazılmış ve bu isim öğrenciliği boyunca kalıplaşmıştır.¹⁷ Necip Fazıl'ın tasavvufa yönelmesinde etkili olan edebiyat hocası İbrahim Aşkî Efendi ile de bu okulda karşılaşır. Necip Fazıl'ın

¹² Mustafa Miyasoğlu, *Necip Fazıl Armağanı* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1996), 108.

¹³ Necip Fazıl Kısakürek, *O ve Ben* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2006), 7.

¹⁴ Kısakürek, *O ve Ben*, 32.

¹⁵ Kısakürek, *O ve Ben*, 21.

¹⁶ Kısakürek, *O ve Ben*, 26.

¹⁷ Necip Fazıl Kısakürek, *Kafa Kâğıdı* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1984), 137.

Heybeliada'daki öğreniminden sonra 1921'de Darülfünunda felsefe öğrenimine başladığı, fakat buradaki eğitimini tamamlamadan bıraktığı daha sonraki yıllarda felsefe eğitimi için Paris'e gittiği bilinmektedir. Paris, Necip Fazıl'ın hayatında birtakım değişimlere sebep olacaktır. Burada Paris'in eğlence hayatına kapılacak, kendi tabiriyle bohem bir hayat yaşamaya başlayacaktır.¹⁸

Necip fazıl ilk dinî bilgilerini büyükbabasından almıştır. Necip Fazıl buhranlı, çalkantılı ve bir o kadar da sıkıntılı gençlik yıllarından kurtulacağına ilk sinyallerini İbrahim Aşkî ile münasebetiyle birlikte vermektedir. Hocası İbrahim Aşkî sayesinde tasavvufa yönelmiştir. Daha sonra buhranlı ve çalkantılı bu hayatı Abdülhakim Arvasî'yi tanıyınca tamamen değişmektedir. Üstad'ın dinî anlamda yaşadığı değişim, şiirlerinin içeriğini de etkilemiştir. İlk başlarda, şiirlerini din ve dinî kavramlardan uzak bir şekilde yazmış, bu eserlerin amacı sanat için bir ürün ortaya koymaktır. Bu dönemde dinî bir kaygı taşımıyordu. Ancak zamanla şair, ilahi aşkı yüreğinde hissettikten sonra şiirlerini sadece Allah için yazmaya başlamıştır.

Sanatın yalnızca sanat için var olmasını akıl dışı bir çaba olarak gören Necip Fazıl, sanatın da fikirlerde olduğu gibi ilahi rızaya uygun olması gerektiğini ve Allah için yapılması gerektiğini ifade etmiştir.¹⁹

“Anladım işi, sanat, Allah'ı aramakmış;
Marifet bu, gerisi yalnız çelik-çomakmış.”²⁰

Necip Fazıl'daki bu dinsel değişim süreci şiirinde de değişimlere, yansımalara neden olmuştur. Şiir artık onun için İslam'ın ışığının yansımalarını içerecek şekilde ortaya konmalıdır.

3.1.Necip Fazıl Kısakürek'in Dinî Kavram Dünyası

Necip Fazıl Kısakürek'in şiirleri, kullanılan kavram sayısının fazla olması ve bu kavramlara farklı anlamlar yüklenmesi yönüyle anlam zenginliğine sahiptir. Ölüm, zaman, yalnızlık, korku gibi insani duygular ekseninde ortaya çıkan kavramların yanı sıra Abdülhakim Arvasî hocasını tanıdıktan sonraki süreçte metafizik kavramlar da şiirlerinde yer almıştır. Necip Fazıl, yaşamı boyunca anlam arayışını sürdürmüştür. Bu durum çeşitli sıkıntıları da beraberinde getirmiştir. Zorlu geçen bu süreç, şairin güçlü kavramların olduğu şiirler yazmasına olanak sağlamıştır. On dört farklı bölüme ayrılan Çile kitabında toplam 385 adet şiir bulunmaktadır. Bunlardan 215 tanesi tek beyitten oluşmaktadır. Bu şiirlerin tamamı incelenerek elli üç dinî kavram tespit edilmiştir. Farklı şiirlerde yer verilen bu kavramlar farklı anlamlar ifade etmektedir. Kavramların sahip olduğu bu anlam zenginliği şiirlerden örnekler vererek açıklanmıştır. Şairin şiir yolculuğu boyunca zaman zaman farklı kavramlar ön plana çıkmaktadır. Hocası ile yolları kesişip düşünsel dönüşüm geçirdikten sonra ise toplumsal ve metafizik kavramların sayısında artış olmuştur.²¹

4. Çile Kitabına Bakış

Çile kitabı, şairin ruhsal olarak Allah'ı tanıdıktan sonra kaleme aldığı şiirlerinin toplandığı bir eserdir. Kitaba bu ismin verilmiş olması tesadüfi değildir; çünkü eser, şairin hayatının kısa bir özeti gibidir. Şair, hayatı boyunca çeşitli zorluklarla mücadele etmiş ve çileli dönemler geçirmiştir. Kitabın ilk şiiri "Çile" dir ve bu şiir kitaba adını veren şiirdir.

Çile, iki hece ama Necip Fazıl ile anlam bulan ve bütünleşen bir kelimedir. Hatta sadece bir kelime değil daha ötesi bir yaşayış, bir ömrün özeti, bir dönüm noktası olduğu görülmektedir. Aynı zaman da bir lütuftur. Yeri geldiğinde de bir işkenceden beter hale geldiği söylenebilir. Üstadın bu eserinde onun çilesine yakından şahitlik yapılabilmektedir.

¹⁸ M. Orhan Okay, *Necip Fazıl Kısakürek* (İstanbul: Şule Yayınları, 2003), 68.

¹⁹ İhsan Şenocak, *Büyük Doğu Çağına Doğru* (İstanbul: Hüküm Kitap Yayınları, 2017), 28.

²⁰ Kısakürek, *Çile*, 39.

²¹ Adalı, “Necip Fazıl Kısakürek'in Çile Adlı Şiir Kitabındaki Kavramlar ve Tasnifi”, 8.

Hayatındaki köklü değişikliklerin şiirlerinin muhtevasında nasıl yer aldığını, acılarının derinliklerini, yaşadığı ruhsal çalkantıların neler olduğunu adeta tüm ayrıntıları ve çıplaklığıyla gözler önüne serilmektedir. Zamanında yaptığı yanlışların farkına varmasıyla beraber ruhunun derinliklerinde yaşadığı acıları Çile' sine ustaca resmetmektedir.

Kitap on dört bölümden oluşmaktadır. Her bir bölümde de birçok şiir yer almaktadır. Çalışmada bu bölümlerdeki şiirler ve içerisinde yer alan dinî unsurlar tek tek incelenmiştir. Dinî unsurlardan bazıları farklı şiirlerde tekrar geçmektedir. Burada sadece tek bir şiir ile sınırlandırılmaktadır. En uzun bölüm "Dava ve Cemiyet" başlığı altında altmış bir şiirin yer aldığı bölümdür. Her bir bölüm kendi içinde ayrı güzellikte ve anlam yüklü şiirler ile donatılmıştır. Eserin son kısmında ise Poetika kısmı (İdeolocya Örgüsü' nün Şiir ve Sanat Bölümü) bulunmaktadır. Bu bölümde Şair; Şair, Şiir, Şiirde Usul, Şiirde gaye, Şiirde Kütük ve Nakış, Şiirde Şekil ve Kalıp, Şiirde İç Şekil, Şiir ve Cemiyet, Şiir ve Hayat, Şiir ve Din, Şiir ve Müsbet İlimler ve Şiir ve Devlet²² konularında değerli görüşlerini belirtmektedir.

5. Bulgular

5.1. Çile Kitabındaki Dinî Kavramlar

Necip Fazıl Kısakürek, şiirlerinde estetik kaygılardan çok manevi ve ilahi bir derinlik arayışı içindedir. Onun için şiir, Tanrı'nın mesajlarını insanlara iletmenin bir aracı olmuştur. Bu bağlamda, sanatını daha çok bir inanç ve düşünce aracı olarak kullanır. Geleneksel ve modern unsurları harmanlayarak, okuyucuya derin bir içsel deneyim sunmayı hedefler. Kısakürek'in şiirleri, bireyin ruhsal yolculuğunu, varoluşsal sorgulamalarını ve Tanrı ile olan ilişkisini derinlemesine keşfeder. Allah ve Resulü'ne duyduğu aşkı, muhabbeti ve hakikatleri şiir ile dile getirmektedir. Kalbinden yazıya dökülen her bir mısra, İslam şuuru ve Allah aşkıyla yanan ruhunun mükemmel feryadına yol açmaktadır. Artık söz onun için önemli ve anlam kazanmıştır. Üstad artık Allah için yaşayıp Allah için yazan bir şair olarak bilinmektedir. Hakikati ifade eden bir şairdir. Şiiri insanın içini doyuran bir güzellik kazanmaktadır.

Üstad şiir ve din ilişkisini şu sözleriyle dile getirmektedir:

*"Dinin olmadığı yerde hiçbir şey yoktur; yokluk bile yok... Şiir ve sanatsa hiç yok. Şair ki, Allah'ın mahrem ülkesi meçhuller âleminin derbeder seyyahıdır, allahsız bir cemiyette, elektrik cereyanı kesilmiş bir şehrin meydan yerindeki fener gibi sönecek ve hadiselerin en gizli nabızlarını saymaktan ibaret memuriyet hikmetini kaybedecektir. Allah'ı bulamamacasına aramak, ebediyen aramak olan şiirin gayesi, ilk dayanak ve çıkış noktası olarak din temeline muhtaçtır."*²³

On dört bölümden oluşan Çile kitabında sekiz bölümde geçen dinî kavramlara yer verilmiş olup diğer bölümlerde yer alan dinî kavramlar aynı olduğu için tekrar yer verilmemiştir. Bu bölümde Çile kitabında yer alan dinî kavramlara ve bu kavramların hangi anlam çerçevesi içinde yer verildiğini ifade eden yorumlara değinilmektedir.

5.1.2. Birinci Bölüm "Allah"

BÖLÜM ADI	BULUNAN ŞİİR SAYISI	ELE ALINAN KAVRAM SAYISI
ALLAH	42	19

En uzun şiirler bu bölümde karşımıza çıkmaktadır. Ama çoğunluğu beyit şeklindeki şiirler almaktadır. Kırk iki şiirden otuz iki tanesinde dinî kavram tespit edilmiştir. Bir dinî kavram (misal: Allah lafzı) birçok şiirde geçtiğinden sadece bir şiirde geçtiği anlamıyla ele

²² Kısakürek, Çile, 469-495.

²³ Kısakürek, Çile, 490-491.

alınmaktadır. Bu yüzden bu çalışmada otuz iki dinî kavramdan on dokuz tanesi ele alınmaktadır. Allah sevgisi ve bağlılığı şiirlerinin temalarını oluşturmaktadır.

5.1.2.1. “Çile” Şiirindeki Dinî Unsurlar

Çile şiirinde “Kıyamet, Azap, Allahsız, Ölüm, Nur, Rab ve Nefs” dinî kavramları ele alınmaktadır.

5.1.2.1.1. Kıyamet

Sözlükte “Tek tanrılı dinlerin inancına göre dünyanın sonu ve bütün ölümlerin dirilerek mahşerde toplanacağı zaman, hesap günü, kıyamet günü, mahşer günü”²⁴ olarak tarif edilmektedir. Dinî terim olarak “Dünyanın bağlı olduğu kozmik sistemde meydana gelecek değişimin ardından ölümlerin dirilmesiyle başlayıp ebediyen devam edecek olan âlem.”²⁵ anlamına gelmektedir.

Kıyamet gününün gerçekleşeceği Kur’ân-ı Kerim’de ayetlerle ifade edilmektedir. Casiye suresi 27. ayette şöyle buyrulmaktadır: “Göklerin ve yerin mutlak hükümler ve egemenliği, yalnızca Allah’a aittir. Bunun içindir ki, son saat gelip çattığı gün, dünyada Allah’ın egemenliğini reddederek onun hükümlerini geçersiz kılmaya çalışanlar işte o gün müthiş bir hüsrana uğrayacaklardır.”²⁶ Burada kıyamet kelimesi, “son saat gelip çattığı gün” olarak ifade edilmektedir. Çile adlı eserde kıyamet kavramına bu dizelerde şu şekilde yer verilmiştir;

...

“Pencereye koştum: Kızıl **kıyamet!**

Dediklerin çıktı, ihtiyar bacı!

Sonsuzluk, elinde bir mavi tülbent,

Ok çekti yukardan, üstüme avcı.”²⁷

Şair, bu satırlarda alışkanlıkların yok edilmesinden duyduğu ızdırabı dile getirmektedir. Kıyamet günü bu dünyanın alt üst olacağı gün olduğundan şair, hayatındaki inanç değişikliği nedeniyle hayatında meydana gelen sorunları o günle karşılaştırır.

5.1.2.2. Azap

Azap sözlükte: “Büyük sıkıntı ve acı, ezinç”²⁸ anlamlarına gelmektedir. Dinî terim olarak ise Allah’ı tanımayan veya emirlerine karşı gelenlere dünyada ve ahirette verilen ilahî ceza olarak tanımlanmaktadır. Arapça’ da azap “terk etmek, vazgeçmek, vazgeçirmek” gibi manalara gelen azb kökünden isim olup “işkence, eziyet ve elem” anlamında kullanılmaktadır. Elem ve ıstırapların bir kısmı beden, bir kısmı da ruh üzerinde etkili olduğuna göre azap hem maddi hem de manevi bir elem ve ceza niteliği taşır. Kur’ân-ı Kerim’de azap manasında geçen nar, ricz, be’s gibi başka kelimeler de bulunmaktadır.²⁹ Şiirde geçen anlamı ise şu şekildedir:

“Bir fikir ki, sıcak yarada kezzap,

Bir fikir ki, beyin zarında sülük.

Selam, selam sana haşmetli **azap**;

²⁴ Türk Dil Kurumu, “Kıyamet”, (Erişim Tarihi 05.09.2024), <https://sozluk.gov.tr>

²⁵ Bekir Topaloğlu, “Kıyamet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25: 516-522.

²⁶ Kur’ân & Meali, Casiye Suresi 45/27. (Erişim Tarihi 06 Eylül 2024).

²⁷ Kısakürek, *Çile*, 16.

²⁸ Türk Dil Kurumu, “Azap”, (Erişim Tarihi 05.09.2024), <https://sozluk.gov.tr>

²⁹ Yusuf Şevki Yavuz “Azap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları,1991), 4: 302-309.

Yandıkça gelişen tılsımlı kütük.”³⁰

Necip Fazıl Çile şiirinde azap kavramını “haşmetli” olarak nitelemiştir. Bu niteleme, içerisinde olduğu durumun acı veren yanına rağmen oluşturduğu pozitif etkiden dolayı yaşadığı sıkıntılara olumlu bir bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir. Fakat “kezzap” ve “sülük” gibi olumsuz çağrışımlarla desteklenen azap kavramının olumsuz yanı daha ağır basmaktadır.³¹

5.1.2.3. Allahsız

“Tanrı’yı tanımayan, Tanrı’nın varlığına inanmayan; Tanrısız”³² anlamlarına gelen bu kavram sıfat olarak kullanılmış olup mecaz anlamı da bulunmaktadır. Allah’ı olmayan anlamında kullanılan bu kelime Çile şiirinde şu şekilde dile getirilmektedir:

“Uyku, katillerin bile çeşmesi;

Yorgan, Allahsıza kadar sığınak.

Teselli pınarı, sabır memesi;

Size şerbet, bana kum dolu çanak.”³³

Bu dörtlükte şairin bir ikili ayırmadan hareket ederek, kendisi ve ‘siz’ dediği diğerleri arasında bir karşılaştırma yaptığı görülmektedir. Katiller, Allahsızlar ve ‘siz’ dediği insanlar ile şair arasında gerçekleştirilen karşılaştırma, insan kategorilerini düşündürmektedir. Şair, kendisi dışındaki insanları sembolize eden katilleri, Allahsızları ve diğer insanları uyku ve yorgan örnekleri üzerinden değerlendirmektedir.³⁴

5.1.2.4. Ölüm

Ölüm, insanın nihaî sonudur ve yaratılmışların en şerefli olarak meleklerden bile daha faziletli konuma getirildiği³⁵ ifade edilir. Önlenemediği için ölümlle yüzleşmek de bir gerçeklik boyutudur.

İnsanların ortak, değişmez, en eski ve en yeni duygusu, ölüm korkusudur ve Kur’ân-ı Kerîm’de üç kez tekrar edilen “Her nefis ölümü tadacaktır.”³⁶ ayeti, bütün canlıların sonunda ölüm gerçeğiyle karşılaşacağını kesin bir dille ifade eder. Başka bir ayette, “Bizler zaten Allah’a aitiz. Allah dediği için varız. Bütün varlığımız Allah’ın var etmesiyledir. Sonunda hepimiz onun huzuruna dönecek ve hesaba çekileceğiz.”³⁷ ifadesiyle ölümün yok oluş olmadığı belirtilerek; insanın aslına dönüşü (rücu), Allah’a kavuşması, gerçek hayatı yani ebedîliği kazanması olarak nitelenmektedir.³⁸

Necip Fazıl ölümü sorgularken metafiziksel bir duruş sergilemektedir. Bu dünyayı geçici bir dünya olarak gören şair, gerçek olanın ölüm ile başlayacağı inancını savunmaktadır. Necip Fazıl’a göre ölüm hayatın sonu değil sonsuzluk aleminin başlangıcıdır. İnsan hayatının bu dünyaya bakan kısmının sonu manasına gelen ölüm hissiyatı, Necip Fazıl Kısakürek’in şiirlerinde farklı renklerle karşımıza çıkmakta olup şairin ölüme ve onun hayatı üzerindeki sonuçlarına ilişkin düşünceleri ve bu düşünceden bir an

³⁰ Kısakürek, *Çile*, 18.

³¹ Adalı, Necip Fazıl Kısakürek’in Çile Adlı Şiir Kitabındaki Kavramlar ve Tasnifi, 25.

³² Türk Dil Kurumu, “Allahsız”, (Erişim Tarihi 06.09.2024), <https://sozluk.gov.tr>

³³ Kısakürek, *Çile*, 18.

³⁴ Âdem Çalışkan, “Necip Fazıl Kısakürek’in “Çile” Adlı Şiiri ve Çözümlemesi”, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 9/42 (2016): 85.

³⁵ Kur’ân & Meali, (Erişim Tarihi 06 Eylül 2024), İsra Suresi 17/70.

³⁶ Kur’ân & Meali, (Erişim Tarihi 06 Eylül 2024), Enbiya Suresi 21/35.

³⁷ Kur’ân & Meali, (Erişim Tarihi 06 Eylül 2024), Bakara Suresi 2/156.

³⁸ Başıbüyük, “Necip Fazıl Kısakürek’ İn Şiirlerindeki Metafizik Kavramlar ve Bu Kavramların Pedagojik Açıdan İrdelenmesi”, 78.

olsun kopamaması şiirlerinde belirgin olarak göze çarpmaktadır.³⁹ Ölüm temasına sıklıkla rastlanan çile kitabında sadece bu şiirdeki anlamı ele alınmaktadır.

...

“Evet, her şey bende gizli düğüm;
Ne **ölüm** terleri döktüm, nelerden!
Dibi yok göklerden yeter ürktüğüm,
Yetişir çektiğim mesafelerden!”⁴⁰

Necip Fazıl Kısakürek eserlerinde ölüm kavramına çokça yer vermektedir. Ölümüne bakışı da hayatı gibi iki kısma ayrılmaktadır. Hocası Arvasî ile tanışmadan öncesi ve sonrası olarak ortaya çıkmaktadır. Bu şiirde ölüm kavramına bir deyim içerisinde yer verilmektedir. “Ölüm terleri dökmek, ecel terleri dökmek” ile aynı anlama gelecek şekilde kullanılmaktadır. İnsanın akıl melekelerinin henüz kavrayamadığı ölümden şair korkmaktadır. Bu duyguların sona ermesini istemektedir.

5.1.2.5. Nur ve Rab

“Nur” kelimesi Arapça isim olup “ışık, şûle” anlamlarına gelmektedir. Aynı şekilde “Nur” ismi Allah’ın güzel isimlerinden biri olup, Yüce Yaratıcının zahir ismiyle tecelli etmesi, yani tüm eşyanın suretlerinde kendini gösteren ilahi varlıktır.”⁴¹ Şiirde beraber geçen bu iki kavramın nasıl bir anlam içerdiği incelenmektedir.

...

“Atomlarda cümbüş, donanma, şenlik;
Ve çevre çevre **nur**, çevre çevre **nur**.
İç içe mimari, iç içe benlik;
Bildim seni ey **Rab**, bilinmez meşhur!”⁴²

Şair yaratıcının bir sanatı olan kâinata hayrandır ve şiirinde bu hayranlığı dile getirmektedir. Atomların çevresindeki çeşitli elementleri onu çevreleyen nurlar olarak ifade etmektedir. Şair iç sancıları ve çalkantılarından sonra maddenin yapı taşı olan atomda ilahî yapıyı görmektedir. Artık bu kâinatın yaratılışındaki mükemmelliğini gören şair, bilinmez meşhur Rabb’ini bilmektedir.

5.1.2.6. Nefs

Tasavvufta nefis veya nefis, vücuda canlılık veren, fakat kibir, gurur, öfke, şehvet gibi bütün kötü duyguların kaynağı olan şeydir. Vücudun en bayağı tarafıdır. Nefsin karşısında ise kalp ve ruh bulunmaktadır.⁴³ Nefis öyle bir şey ki insanın özünü bulmasında onun gözünü kör edecek kadar kötü ve acımasız bir olgudur. Nefsine uyanın ziyanda olacağı ilahi mesaj olarak biz insanlara ilahi kitapta açık bir şekilde verilmektedir. Şairde hayatının büyük bir bölümünde bu nefis ile mücadele edegelmiştir. Şair çalkantılı ve buhranlı geçen hayatında nefsinin ona cazip olarak gösterdiği alanlardan uzaklaşmada yaşadığı gelgitleri dile getirmektedir. Şiirde yer verildiği anlamına şu şekilde bakılmaktadır:

³⁹ Başiböyük, “Necip Fazıl Kısakürek’ in Şiirlerindeki Metafizik Kavramlar ve Bu Kavramların Pedagojik Açıdan İrdelenmesi”, 78.

⁴⁰ Kısakürek, *Çile*, 18.

⁴¹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012), 280.

⁴² Kısakürek, *Çile*, 20.

⁴³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri sözlüğü*, 37.

...

“Diz çok ey zorlu **nefs**, önümde diz çok!

Heybem hayat dolu, deste ve yumak.

Sen, bütün dalların birleştiği kök;

Biricik meselem, Sonsuza varmak...”⁴⁴

Şairin daha önceki hayatında nefsinin fısıltılarına uyararak yanlış yollarda ilerlediği bilinmektedir. Ama burada nefesine uyarı mahiyetinde durması gerektiğini ve onu bir nebze olsun yendiğini dile getirmektedir. Şair nefis mücadelesinden galip çıkmış ve nefsinin dizginlerini eline aldığı görülmektedir. Nefsi zorlu bir rakip olarak görmektedir. Sanatçının geçmiş yaşamında ruhunun fısıltılarını takip ederek yanlış yollara gittiği biliniyor. Ancak burada kendi kendine sesleniyor ve bir uyarı olarak dur diyor. Nefsi için verdiği bu savaş onu mağlup ettiği için manevi açıdan bitkindir. Ama sonuna baktığımızda bu yorgunluk, tatlı ve pahalı bir yorgunluk niteliğine bürünmüştür. Öte yandan egoyla olan bu uzun mücadelesi kendisinde gelişmiş, parayı talep etmiş, kısmen de olsa mağlup ettiğini söylemektedir. Şairin ifadesine göre nefsinin savaşını kazanmış, nefsinin kontrolünü ele geçirmiştir. Bu çok soyut bir fikir olduğundan şair, tonu ayarlamak için onu güçlü bir rakiple karşılaştırmayı seçmiştir. Canı ve parası için verdiği göz önünde bulundurursak bu benzetme çok isabetli ve doğrudur. Yıllarca süren bu çekişme, ıstıraplar sonunda yerini huzura bırakmaya başlamıştır. Artık heybesi hayat ile dolmaya başlamıştır. Bundan sonrasında da Allah'ın kendisinden razı olacağı bir hayatın içinde ruhen ve bedenen ilerlemeye devam edecektir.

5.1.2.2. “Nur” Şiirindeki Dinî Unsurlar

Nur şiiri içerisinde “Allah, Mezar ve Sûr” dinî kavramları ele alınmaktadır.

5.1.2.2.1. Allah

Sözlükte, “İsmi azam yani Yüce Yaraticının en büyük ve en muazzam ismi. Bütün esmâ-i hüsnânın anlamlarını kendinde toplayan, varlığı zorunlu zatın ismi. Tüm ilahi sıfat, isim ve fiilleri içeren Yüce Yaraticının en kapsamlı ismi.”⁴⁵ “Tasavvufa göre ise Allah, Vücûd-i Mutlak (Salt varlık), Kemâl-i Mutlak (Salt olgunluk), Cemâl-i Mutlak ve Hüsn-i Mutlak (Salt güzellik)’tır. Bu yüzden aşkı zatisi ile bilinmeyi istemiş ve kâinatı yaratmıştır. İnsan, O’ndan bir cüzdür ve O’na ulaşmak ister. Müminler cennete O’nu bir yönüyle, arada perde olmaksızın göreceklerdir. O maşuktur, İnsan O’nun aşkıyla dolu olmalıdır. O’na kavuşmak için gayret göstermelidir. Sufi, O’na dünyadayken ulaşmayı gaye edinen kişidir.”⁴⁶ Bu kelimenin Rab gibi eş anlamlarına da başka şiirlerde yer verilmiş olup burada bu kavram değerlendirilmektedir.

“Sen ol dersin ve olur!

Pırıltı dolu billûr,

Çılgılık içinde fağfur

Bir renk bize öteden

Ve bir ses, o besteden;

Nur bize, **Allah**’ım nur!”⁴⁷

⁴⁴ Kısakürek, *Çile*, 20.

⁴⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 37.

⁴⁶ İskender Pala, *Divan Şiiri Sözlüğü* (İstanbul: Akçağ Yayıncılık, 1995), 35.

⁴⁷ Kısakürek, *Çile*, 21.

Necip Fazıl'a göre Allah her türlü idrakin ötesindeki Zat'tır. Allah'ı merkeze alarak her türlü hadiseye bu pencereden bakmaktadır. Şiirde ötelere âlemine gidişte Allah'a bir yakarış bulunmaktadır. Ötelere âleminde Allah'ın kullarını nurla donatmasını dilemektedir. O zorlu ve çetin günlerde nura ihtiyacımızın olduğunu ifade etmektedir.

5.1.2.2.2. Mezar ve Sûr

Mezarlar, insanın ikinci, ebedi ve gerçek olan âlemin birer giriş kapısı konumundadır. Oradan geçmeden ebedi âleme geçiş söz konusu değildir. Şiirlerde makber sözcüğü ile de kullanıldığı görülmektedir. O öyle bir kapıdır ki oradan geçen insan ebedi âlemine daha kolay ulaşmaktadır. Mahşer-sûr-nur ifadeleri anlam itibarıyla birbirlerini tamamlamaktadırlar. Çünkü bu kavramlar, kıyameti hatırlatarak gerçek nur sahibi olan Allah'a yönelmeyi ifade etmektedir. Nur şiirinde şu anlama gelecek şekilde kullanılmıştır.

...

“Büyük divan ve huzur...

Bekliyor **mezarı sûr**.

Sonsuzluk, ölümsüzlük,

Bitmez tükenmez düzlük;

Nur bize, Allah'ım, nur!”⁴⁸

Şair insanların mezara gidişinin alametinin sûra üflenmesinin olduğunu belirtmektedir. O büyük divanın huzur yeri olduğunu ifade etmektedir. Mezara girecek insan için sonsuzluk âleminin başlayacağını ve orada da Allah'tan nuru indirmesini dilemektedir.

5.1.2.3. “Sen” Şiirindeki Dinî Unsurlar

Bu şiirde “Rahmet” dinî kavramı ele alınmaktadır.

5.1.2.3.1. Rahmet

Sözlükte rahmet: “Birinin suçunu bağışlama, yargılama, merhamet etme”⁴⁹ anlamlarına gelmektedir.” Kur'ân-ı Kerîm'de 114 yerde geçen rahmet kelimesi doksan iki yerde Zât-ı ilâhiye'ye nispet edilmiştir. Ayrıca 119 yerde fiil kalıbında, elli yedi yerde rahman ve 114 yerde rahîm ismi şeklinde yine Allah'a izafe edilmiştir.⁵⁰ Bu kavrama aşağıdaki şiirde şu şekilde yer verilmektedir:

...

“Garibe sensin vatan,

Nur yurdunu aratan!

Sensin, sensin yaratan,

Rahmeti analarda.”⁵¹

Necip Fazıl Allah'ın rahmetinin bir tecellisinin annelerde olduğunu söylemektedir. İnsanlar bir kul olarak daima yaratanın rahmetine muhtaçtırlar. Necip Fazıl Sen şiirinde bu hitap ile yaratana seslenmektedir. O'na karşı duyduğu derin duygular ile baktığı her bir yerde, nesne de varlıkta O'nun yansımalarını gördüğünü dile getirmektedir. Ayrıca büyük bir özlem ile yanıp tutuşmaktadır. Diğer taraftan da günahlarından dolayı büyük bir üzüntü duymakta ve bu günahlardan arınmak için kurnalardaki suların bile bitebileceğini

⁴⁸ Kısakürek, *Çile*, 21.

⁴⁹ Türk Dil Kurumu, “Rahmet”, (Erişim Tarihi 06.09.2024), <https://sozluk.gov.tr>

⁵⁰ Abdulhamit Birışık, “Rahmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 419.

⁵¹ Kısakürek, *Çile*, 22.

söylemektedir. Kimsesiz, Allah'tan başka yâri olmayan kişiler için sığınılacak en sağlam yurt olduğunu ifade etmektedir.

5.1.2.4. "Allah Derim" Şiirindeki Dinî Unsurlar

Bu şiirde "Kefen" dinî kavramı ele alınmaktadır.

5.1.2.4.1. Kefen

"Cenazenin yıkanıp kurulanmasından sonra, bedenini örtecek şekilde sarılan beze denir. Cenazenin kefenlenmesi farz-ı kifaye olup, bu işleme tekfin denir. Sünnet olan kefen; erkekler için gömlek, izar ve lifafe olmak üzere üç parça; kadınlar için bunlarla birlikte, başörtüsü olmak üzere beş parça bezdir."⁵² Birkaç şiirinde geçen bu kavram bu şiiriyle ele alınmaktadır.

"Ey akıl, nasıl da delinmez küfen?

Ebedî oluşun urbası **kefen!**

Kursa da boşluğa asma köprü, fen,

Allah derim, başka hiçbir şey demem!"⁵³

İnsanın yaratılışı itibariyle bu dünyaya hizmet için yaratılmamış olduğu aşikâr olup ebedi dünya yolunda adımlar atması gerekmektedir. Daimî gayesi bu yönde olmalıdır. İnsan ancak Allah'ın koyduğu sınırlar çerçevesinde olan biten hayat döngüsünün manasını kavrayabilmekte ve anlamlandırabilmektedir. Şair için dünyadaki sayılı bulunan nimetler en güzel tada sahip olsa da Yunus Emre gibi "Bana seni gerek seni" feryadıyla inlemektedir. Ebediyete giden yolda giyilen elbisenin kefen olduğunu ifade etmektedir. Bilim tarafından ebediyete gidilecek yollara köprü kurulsa bile şairin tek isteği ve arzusu Allah olduğu yadsınamaz bir gerçeklik barındırmaktadır.

5.1.2.5. "O Ân" Şiirindeki Dinî Unsurlar

Bu şiirde "Secde" dinî kavramı ele alınmıştır.

5.1.2.5.1. Secde

Namaz, bünyesinde alt ibadetleri toplayan bir ibadettir. Secde de bu alt ibadetlerden biridir. Secde hali namaza ait bölümlerin en önemlisi ve Allah'ın kuluna en yakın olduğu mercidir. O an da Allah kuluna şah damarından bile daha yakındır. Şiirin bu dörtlüğünde secde kavramına şu şekilde yer verilmektedir:

"Taş merdivenler gibi, aşınmış ayaklardan,

Secde yerine çarpa çarpa alırım aşınsa!

Göklerin kamçısıyla yediğim dayaklardan,

Erisem de tabutum boşmuş gibi taşınsa!"⁵⁴

Şair bu dizelerde Allah'a karşı duymuş olduğu sevgiyi secde anında en üst seviyelerde yaşadığını ifade etmektedir. Secde anında kaybolmak istemektedir.

5.1.2.6. "O Var" Şiirindeki Dinî Unsurlar

Bu şiirde "İlahî" dinî kavramı ele alınmıştır.

5.1.2.6.1. İlahî

Dinî terim olarak ilahî; "Tanrı ile ilgili olan, Tanrı'ya özgü olan; tanrısal, lahuti, rahmani" anlamlarına gelmektedir. Mecaz anlam olarak ise olağanüstü, mükemmel olan⁵⁵

⁵² İsmail Karagöz vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 369.

⁵³ Kısakürek, *Çile*, 23.

⁵⁴ Kısakürek, *Çile*, 25.

manalarında kullanılmaktadır. Ünlem ifade edecek şekilde de kullanıldığı görülmektedir. Bu şiirde Allah'ın varlığı ve birliği dile getirilmektedir. Karşıt ifadeler kullanılarak kavramlar anlatılmaya çalışılmıştır. "O var" ifadesinin tekrarlanması ile Allah'ın tekliğine vurgu yapılmaktadır. Şiirde şüphe arz etmeyecek bir şekilde Allah'ın varlığı ve birliği ortaya koyulmuştur.

...

Sana daha yakın şahdamarından;

O var!

Arama, ilaç yok eczahanede!

O var!

Gayede, sebepte ve bahanede;

O var!

Sevdiğini ebed boyu tutan dinç;

O var!

Ölümsüzlük şevki, **ilahî** sevinç;

O var!⁵⁶

Şair yaşamımızda her ne olursa olsun daimî tek sığınağımızın Allah olduğunu dile getirmektedir. Allah'ın insana şah damarından daha yakın olduğunu ve tüm dertlerimizin yegâne çaresinin onda olduğunu belirtmektedir. Hayatın anlamını onda aramız gerektiğini başka hiçbir varlıkta bulamayacağımızı ifade etmektedir. Onu sevenin, hayat boyu ölümsüzlük aşkı ile yanıp tutuştuğunu ve sonunda ona büyük bir mutluluk ile kavuşacağını söylemektedir. Meşhur Hikem-i Atâiye'nin şu fıkrası nazariyesiyle "Hakkı bulan neyi kaybeder ve Onu kaybeden neyi bulur?" anlayışıyla hareket etmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

5.1.2.7. "Dua" Şiirindeki Dinî Unsurlar

Dua adlı şiirde "Latif ve Kudret" dinî kavramları ele alınmaktadır.

5.1.2.7.1. Latif

Kulun Allah'a içini dökebildiği en müstesna anlardır elini açıp yalvar yakar olduğu dua zamanlarıdır. Dua, insanın halini Allah' a arz etmesidir. Allah ile kul arasında en önemli bağıdır. Allah ile kalben yapılan tek irtibat alanıdır. İnsan dua ederken de Allah'ın isimleriyle dua etmektedir. Örneğin, Hakk'ın rahmetine vesile olmak adına İsm-i sî ü sevvüm el-Kuddüs⁵⁷ ismi şerifi ile dua edilebilir. Latif ismi de lütufların sağanak sağanak yağmasını isteyen kulun sığınağı olmaktadır. Şiirde de bu anlamda kullanıldığı görülmektedir.

...

"**Latiften** af bekler kesafet...

Allah'ım, affet!"⁵⁸

Şair lütfu bol olan Allah'tan niyazda bulunmaktadır. Allah'ın affına sığınarak ondan çokluk dilemektedir.

5.1.2.7.2. Kudret

⁵⁵ Türk Dil Kurumu, "İlahî", (Erişim Tarihi 06.09.2024), <https://sozluk.gov.tr>

⁵⁶ Kısakürek, *Çile*, 32.

⁵⁷ Seydi Kiraz, "Fezâyî'nin Çihil-nâm-ı Manzûm Adlı Havâss-ı Esmâ-i Hüsnâ Mesnevisi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22/2(2018):1013.

⁵⁸ Kısakürek, *Çile*, 34.

“Allah’ın sonsuz güç sahibi olması ve bütün mümkünata irade ve ilmüne uygun olarak te’sir ve tasarruf etmesi”⁵⁹ anlamında kullanılmaktadır. Dinî terim olarak ise kudret, kişinin malî veya bedenî bir yükümlülüğü yahut ifaya güç yetirebilmesi⁶⁰ anlamında fıkıh terimi olarak kullanılmaktadır. Hitap cümlesi şeklinde şiirde karşımıza çıkmaktadır.

...

“Ey kudret, ey rahmet, ey re’fet!

Allah’ım, affet!”⁶¹

Allah sonsuz kudret sahibi olandır. İlahî bu kudret tüm yaratılmışları, kâinatı kuşatmaktadır. Şair bu dizelerde duasını Allah’ın bu güzel sıfatıyla taçlandırmakta ve yine günahlarından dolayı duyduğu pişmanlık ile yaratıcının rahmetine sığınmaktadır.

5.1.2.8. “Tek Kelime” Şiirindeki Dinî Unsurlar

Bu şiirde dinî kavram olarak “Ecel” kelimesi geçmektedir.

5.1.2.8.1. Ecel

Her doğan varlığın bir gün yaşamının sona ereceği bir vakti bulunmaktadır. Bu son kaçınılmazdır ve bu vakit ecel vaktinin geldiği andır. Bir kelam terimi olan ecelin vakti ancak yaratıcı tarafından bilinen bir gerçekliktir. Takdir edilen bu süre dolduğunda ölüm zamanı gelmiş demektir. Birçok şiirde de şairler bu terime yer vermektedir. Necip Fazıl da bu şairlerden biri olup şiirde bu kavrama yer vermektedir.

“Ne var ki, pazarlığa girişecek ecele;

Sermayem tek kelime, Allah azze ve celle...”⁶²

Şair ecel kapiya dayansa da Azrail ile bir anlaşma yoluna gideceğini ama ne olursa olsun tüm kazancının tek söylediği Allah lafzı olacağını dile getirmektedir.

5.1.2.9. “Yakın” Şiirindeki Dinî Unsurlar

Bu şiirde dinî kavram olarak “Rakip” kelimesi geçmektedir.

5.1.2.9.1. Rakip

Allah’ın “Rakip” ismi, “kullarının hallerine şahit olan” anlamına gelmektedir. Bu, onun “yaratıklarının korumasının gerekliliğinden kaynaklanır, böylelikle kulları da bütün vakitlerinde O’nu gözetirler”⁶³ Yakın şiiriyle karşımıza çıkan bu kavram derin anlamlar ifade etmektedir.

“Yakın O’dur, gerisi birbirine en uzak

Her şey “**Rakip**” ismiyle O’nun kurduğu tuzak”⁶⁴

Şair, varlık ve olaylar karşısında zihnin geçici olana bağlı tanıyış ve kategorize edişleri, dünyevi sınırlamalar içindeki gerçeklik algısı, duygu ve düşünce evrenini belirleyen duyuşal deneyimler Allah’ın “Rakip” ismiyle kurduğu bir tuzak olarak nitelendirmektedir.⁶⁵

5.1.2.10. “Günah” Şiirindeki Dinî Unsurlar

⁵⁹ Karagöz vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, 384.

⁶⁰ Ali Bardakoğlu, “Kudret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 317-318.

⁶¹ Kısakürek, *Çile*, 34.

⁶² Kısakürek, *Çile*, 47.

⁶³ Sadreddin Konevi, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 137.

⁶⁴ Kısakürek, *Çile*, 54.

⁶⁵ Erdoğan Kul, “Tasavvufî İzlekler Açısından Necip Fazıl’ın Şiirleri Üzerine Kavramsal Bir Okuma Denemesi”, *Şah Üniversitesi*, 19/2 (2015): 163.

Şiire adını veren “Günah” dinî kavramı ele alınmaktadır.

5.1.2.10.1. Günah

Farsça bir kelime olan ve sözlükte “suç” anlamına gelen günah, dinî bir kavram olduğu için kutsal ve tabiatüstü varlık alanlarıyla bağlantılıdır. Beşerî kanun ve kuralların çiğnenmesi suç olarak adlandırılırken dinî alandaki hata ve aşırılıklar günah olarak nitelendirilmektedir.⁶⁶ Şiirde ele alınış şu şekildedir:

“Sana şahdamarından daha da yakın Allah;

Günah mı dedin; O’ndan uzağa düşmek günah...”⁶⁷

Şaire göre günahın kendisinden ziyade günah işleyerek asıl Allah’ın zatından uzaklaşmak çok daha büyük bir hata olarak görülmektedir. Çünkü kendisinin Allah ile ilişkisi mükemmel boyutlarda bulunmaktadır. O Allah’ı bulduğu dönemden itibaren gönlü ve bütün uzuvları Allah için işlevlerini yerine getirmektedir.

5.1.3. İkinci Bölüm “İnsan”

BÖLÜM ADI	BULUNAN ŞİİR SAYISI	ELE ALINAN KAVRAM SAYISI
İNSAN	48	6

Bu bölümde ilk başlarda dörtlükler şeklinde şiirler karşımıza çıkarken daha sonrasında beyit şeklinde şiirler yer almaktadır. Kırk sekiz şiirden otuz tane şiirde dinî kavrama rastlanmaktadır. Bunlardan altı tanesine bu çalışmada yer verilmektedir.

Şair bu bölümde insan benliğinden bahsetmektedir. Ruhun temizliği, dinginliği ahlak ve Peygamber Efendimiz adına yazılan şiirler bulunmaktadır.

5.1.3.1. “Ben” Şiirindeki Dinî Unsurlar

Bu şiirde dinî kavram olarak “Münker ve Nekir” kelimeleri geçmektedir.

5.1.3.1.1. Münker Nekir

Sözlükte “bilmemek; şiddetli ve korkulu olmak” anlamındaki neker (nekâre) kökünden türeyen münker ve nekîr “tanınmayan, şiddetli ve kulu olan” demektir Terim olarak berzah âleminde insanları sorguya çekeceği belirtilen iki meleği ifade eder. Kur’ân-ı Kerîm’ de kabir hayatına işaret eden ayetler bulunmakla birlikte Münker ve Nekir meleklerinden söz edilmemektedir.⁶⁸ Şair şiirinde bu kavramlarla duygularını çok yoğun bir şekilde ifade etmektedir.

...

“Hep ben, ayna ve hayal; hep ben, pervane ve mum;

Ölü ve **münker nekir**; baş dönmesi, uçurum...”⁶⁹

Öldükten sonra sorgu sual melekleri insana birtakım sorular sorarak insanın amel defterini hangi yönde alacağını belirlemektedir. Şair o günün şiddeti ve dehşetinden bir endişe ve korku duymaktadır. Ayrıca bilinmezlikler ve kafa karışıklıklarıyla dolu bir günün dehşeti şairi büyük endişelere sürüklemektedir.

5.1.3.2. “Hep Nefs” Şiirindeki Dinî Unsurlar

⁶⁶ Ömer Faruk Harman, “Günah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14: 278-282.

⁶⁷ Kısakürek, *Çile*, 58.

⁶⁸ Süleyman Torak, “Münker Nekir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 14-15.

⁶⁹ Kısakürek, *Çile*, 67.

Bu şiirde dinî kavram olarak “Kafir” kelimesi ele alınmaktadır.

5.1.3.2.1. Kâfir

“Kafir, sözlükte bir şeyi örten, gizleyen ve nimete, iyiliğe nankörlük eden demektir. Din ıstılahında ise, Hz. Peygamberi ve onun Allah’tan getirdiği kesinlikle sabit olan şeyleri yalanlayan tevatür yoluyla bize ulaşmış bulunan hükümlerden birini ya da birkaçını inkâr eden kişiye kafir denir.⁷⁰ Arapça bir sözcüktür. Başka bir ismin önüne geldiğinde sıfat görevinde kullanılmaktadır. Şiirde nefsin sıfatı olarak kullanılmaktadır.

“Göğsü yakut ve safir;

Kapıda bir misafir...

Sordum: Kimsin, nesin sen?

Dedi: Şeytandan sefir!

Nefs isimli o **kâfir**...⁷¹

Şair nefsinin bir düşman bellemektedir. Onu şeytanın bir elçisi olarak görmektedir. Yüreğine Allah sevgisi düştüğünden beri nefsi ile mücadele vermektedir. Bu mücadele onun için hiç kolay değildir. Nefsinin sürekli içinde yer aldığını ve bir misafir gibi geldiğini ama aslında tüm kötülüklerin başkahramanı olduğunu dile getirmektedir.

5.1.3.3. “Sabır” Şiirindeki Dinî Unsurlar

Bu şiirde dinî kavram olarak “Tevekkül” kelimesi ele alınmaktadır.

5.1.3.3.1. Tevekkül

Sözlükte “Allah’a güvenmek” anlamındaki vekl kökünden türeyen tevekkül “birinin işini üstüne alma, birine güvence verme; birine işini havale etme, ona güvenme”⁷² manasına gelmektedir. Şiirde hangi anlamda kullanıldığı şu şekilde belirtilmektedir.

...

“Sabır, incecik sırat;

Murat içinde murat,

Sabır Hakka **tevekkül**,

Sabır Hakka itimat.”⁷³

Sabır hem inananların hem de inanmayanların öteki dünyada geçmek zorunda olduğu bir köprüye benzetilmektedir. Bu benzetmeden, sabrın ne kadar zor bir süreç olduğu anlaşılmaktadır. Sabrın sonunda ise her türlü güzelliğe ulaşılacağı ifade edilmektedir. Ayrıca, sabır göstererek Allah'a güvenildiği belirtilmiştir.

5.1.3.4. “Müslüman Yüzü” Şiirindeki Dinî Unsurlar

Bu şiirde “Tevhîd” dinî kavramı ele alınmaktadır.

5.1.3.4.1. Tevhîd

Sözlükte “bir şeyin tek olduğuna hükmetmek ve onun böyle olduğuna bilmek” anlamına gelen tevhîd, ıstılahta, Allah’ın zatını bütün tasavvurlardan, zihinlerdeki hayal ve

⁷⁰ Karagöz vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, 357.

⁷¹ Kısakürek, *Çile*, 72.

⁷² Mustafa Çağrı, “Tevekkül”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41: 1-2.

⁷³ Kısakürek, *Çile*, 73.

evhamdan tecrid etmek (soyutlamak)tır.⁷⁴ ifade eder. Tevhîdi kabul eden kişi, mümin olarak adlandırılmaktadır. Şiirde verilen anlamı şu şekildedir:

“O yüz, her hattı **tevhîd** kaleminden bir satır;
O yüz ki, göz değince Allah'ı hatırlatır...”⁷⁵

Şair, bu dizelerde bir Müslüman insanın nasıl bir halde olması gerektiğini dile getirmektedir. Müslümanın yüzüne bakıldığında, Allah'ı hatırlatması gerektiğini vurgulamaktadır. Yüz hatlarının her birinin Allah'ın yaratılışındaki mucizelerden biri olduğunu ifade etmektedir.

5.1.3.5. “Şarkı” Şiirindeki Dinî Unsurlar

Bu şiirde dinî kavram olarak “Tabut” kelimesi ele alınmaktadır.

5.1.3.5.1. Tabut

Tabut, cenazenin taşınmasını kolaylaştıran bir vasıttır. Şekli itibariyle bir insanın sığabileceği genişlik ve uzunlukta olup, ön taraftan ayağa doğru daralmaktadır. Tabut, dinimiz açısından önemli olup, ölünün sade bir tabutla gömülmesi uygun görülmüştür.⁷⁶ Birkaç şiirinde daha yer verilen bu dini kavrama bu şiiriyle yer verilmektedir.

“Her ağızdan, her telde fânilik dırılıtsı
Sonunda tek bir şarkı, **tabutun** gıcirtısı...”⁷⁷

Şair, insanların sürekli olarak ölümün kaçınılmaz olduğunu tekrar ettiklerini ancak bu sözlerin gerçek bir anlam ifade etmediğini belirtmektedir. Çünkü, nihayetinde herkesin tabuta gireceğini ve bunu benzetme sanatıyla ifade ettiğini dile getirmektedir. Bu tek gerçeğin dışında yapılan söylemlerin boş olduğunu vurgulamaktadır.

5.1.4. Üçüncü Bölüm “Ölüm”

BÖLÜM ADI	BULUNAN ŞİİR SAYISI	ELE ALINAN KAVRAM SAYISI
ÖLÜM	39	5

Ölüm teması Necip fazıl Kısakürek için önemi olan bir mevzudur. Şair şiirlerinde herkesin misafir olduğunu, bir gün bu dünyadan göçüp gideceğini, vaktinin ne zaman, nerede olacağını dahi bilemeyeceğimizi dile getirmektedir. Bu bölümde otuz dokuz şiirinin otuzunda dinî kavram tespit edilmiştir.

5.1.4.1. “İnanmaz” Şiirindeki Dinî Unsurlar

Bu şiirde dinî kavram olarak “Teneşir, Namaz ve Salâ” kelimeleri ele alınmaktadır.

5.1.4.1.1. Teneşir-Namaz ve Salâ

“Ticaretin tüm zıyan!” diye bir ses rüyada;
Mezarına birlikte girecek şeyi kazan!
Seni gözleyen eşya, bitpazarı dünyada,
Patiska kefen, çürük **teneşir**, isli kazan.

Minarede “ölü var!” diye bir acı **salâ**...

⁷⁴ Karagöz vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, 659-660.

⁷⁵ Kısakürek, *Çile*, 94.

⁷⁶ Yusuf Kotan, Nurullah Genç'in Şiirlerinde Dinî Unsurlar (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2015), 161.

⁷⁷ Kısakürek, *Çile*, 110.

Er kişi niyetine saf saf **namaz**...Ne âlâ!

Böyledir de ölüme kimse inanmaz hâlâ!

Ne tabuta taşıyan ne de toprağı kazan..."⁷⁸

Şiirde geçen bazı dinî unsurlardan (mezar, kefen) daha önce bahsedildiği için burada detaylandırılmamıştır. Şair, bu şiirinde, insanın dünya hayatının geçici meşgalelerine kapılmaması gerektiğini ve esas yaşamsal alan olan ahiret hayatı için çaba göstermenin gerekli olduğunu vurgulamaktadır. Ticaretle elde edilen her şeyin boş olduğunu, diğer taraftan ise yanımızda götüreceğimiz şeylerin oldukça küçük ve basit olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca, bir kişinin bu dünya hayatından ayrıldığını belirten salâya işaret edilmekte ve ardından cenaze namazına değinilmektedir. Tüm bu olaylara rağmen, insanların hâlâ gaflet içinde olduklarını, bu geçici dünyanın meşguliyetleriyle ömürlerini tükettiğini ve gerçeklerle yüzleşmediklerini dile getirmektedir.

5.1.4.2. "Tebessüm" Şiirindeki Dinî Unsurlar

Bu şiirde dinî kavram olarak "Azrail" kelimesi ele alınmaktadır.

5.1.4.2.1. Azrail

Dört büyük melekten birinin ismi olup, insanların canını almakla görevlidir. Azrail kelimesi İbranice asıllıdır. Bu melek Kur'an ve sahih hadislerde Azrail ismiyle değil, *melekü'l-mevt* (ölüm meleği), *elçilerimiz* şeklinde geçmektedir.⁷⁹ Bu durum Kur'an-ı Kerim'de şöyle anlatılmaktadır: "De ki: Size vekil kılınan (bu konuda görevlendirilen) ölüm meleği canınızı alacak, sonra Rabbinize döndürüleceksiniz."⁸⁰ Azrail gibi insanları duyduğu zaman ürperten bir melek olan Azrail'e şair tebessüm gibi olumlu bir kelime ile birleştirerek şiirde yer vermektedir.

"Bu dünyada renk, nakış, lezzet, ne varsa küsüm;

Gözümde son marifet, **Azrail'e** tebessüm..."⁸¹

Necip Fazıl, Allah'ı gönlünde yerleştirdikten sonra, geçici dünyanın boş uğraşlarına yüz çevirmiştir. Ölüm anında vuslata ulaşacağını bildiğinden, dört büyük melekten biri olan Azrail'i büyük bir tebessümle karşılayacağını ifade etmektedir.

5.1.4.3. "Güzel Şey" Şiirindeki Dinî Unsurlar

Bu şiirde "Peygamber" dinî kavramı ele alınmaktadır.

5.1.4.3.1. Peygamber

Peygamber kelimesi Farsça olup sözlükte "haber getiren" demektir. Kur'an-ı Kerim'de peygamber karşılığında nebi, resul ve Mürsel kelimeleri kullanılmaktadır. Anlam 1; Allah'tan vahiy yoluyla aldığı bilgileri ve emirleri tebliğ etmek, muhataplarını hak dine çağırarak görevlendirilen yüksek vasıflı kimse olarak verilmektedir.⁸² Çile kitabında birkaç şiirde daha yer alan bu kavramın güzel şekilde yer verildiği dizelerde anlamsal olarak incelenmektedir.

"Ölüm güzel şey; budur perde ardından haber..."

Hiç güzel olmasaydı ölür müydü **Peygamber?**..."⁸³

⁷⁸ Kısakürek, *Çile*, 116.

⁷⁹ Kotan, "Nurullah Genç'in Şiirlerinde Dinî unsurlar", 47.

⁸⁰ Kur'an & Meali, (Erişim 04 Eylül 2024), Secde: 32/11.

⁸¹ Kısakürek, *Çile*, 147.

⁸² Yusuf Şevki Yavuz, "Peygamber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 257-262.

⁸³ Kısakürek, *Çile*, 153.

Peygamberlerin bile ölümü tattığından bahsedilmektedir. Bu durum, ölümün kötü bir şey olmadığını göstermektedir çünkü ölümün ardından sevgiliyle bir vuslat yaşanmaktadır.

5.1.5. Dördüncü Bölüm “Şehir”

BÖLÜM ADI	BULUNAN ŞİİR SAYISI	ELE ALINAN KAVRAM SAYISI
ŞEHİR	13	4

Bu bölümde on üç şiirin on tanesinde dinî kavram bulunmaktadır. Bundan önceki bölümde ele alınan kavramlara burada tekrar değinilmemektedir. Bu bölümden sonraki Tabiat, Kadın, Korku adlı bölümlerdeki dinî kavramlar bundan önceki bölümlerde yer verildiği için tekrar değinilmemiştir.

Necip Fazıl bu bölümde şehirleri tema olarak ele almaktadır. Çoğunlukla onun için ayrı bir yere sahip olan İstanbul şehri üzerine yazdığı şiirler yer almaktadır. On üç şiirden oluşmaktadır. Kaldırımlar şiiri bu bölüm içerisinde yer almaktadır.

5.1.5.1. “Kaldırımlar” Şiirindeki Dinî Unsurlar

Bu şiirde dinî kavram olarak “Cin” kelimesi ele alınmaktadır.

5.1.5.1.1. Cin

Sözlükte “örtmek, örtünmek, gizli kalmak” anlamındaki cenn kökünden türeyen bir isim olup tekili olan cinnî “örtülü ve gizli şey” manasına gelir. Terim olarak “duyularla idrak edilemeyen, insanlar gibi şuur ve idareye sahip bulunan, ilahî emirlere uymakla yükümlü tutulan ve mümin ile kâfir gruplarından oluşan varlık türü”⁸⁴ anlamına gelir. Şiirde ise şair şu şekilde yer vermektedir:

...

“Kara gökler kül rengi bulutlarla kapanık;
Evlerin bacasını kolluyor yıldırımlar.
İn cin uykuda, yalnız iki yoldaş uyanık;
Biri benim, biri de serseri kaldırımlar.”⁸⁵

Şair, bulunduğu mekânı tasvir etmektedir. Kaldırımlar, onun için bir yoldaş gibi olup, aynı durum ve özelliklere sahiptir. Şair, bu dizelerde bazı nesnelere insana özgü özellikler atfetmektedir. Yalnızlık duyguları içinde kıvranan yazar, buhranlı bir ruh haliyle baş başa kalmıştır.

5.1.5.2. “Azgın Deniz” Şiirindeki Dinî Unsurlar

Bu şiirde “Cehennem” dinî kavramı ele alınmaktadır.

5.1.5.2.1. Cehennem

Bu dünyada yapılan iyiliklerin ve kötülüklerin bir karşılığı olacağına inanılır. Bu karşılığın verileceği yer ise ahiret olarak kabul edilir. İyilik yapanların ödüllendirileceği yer cennet, kötülük yapanların cezalandırılacağı yer ise cehennemdir. Günahkârlar, cehennemde azap çekerler. Bu konuya değinen ayetlerden birkaçı şöyledir:

“İnkâr eden ve ayetlerimizi yalanlayanlara gelince, onlar da cehennem halkıdır. Orada ebedi kalacaklardır. Ne kötü gidilecek yerdir orası.”⁸⁶ “İşte ayetlerimi ve peygamberlerimi

⁸⁴ M. Süreyya Şahin, “Cin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8: 8-10.

⁸⁵ Kısakürek, *Çile*, 157.

⁸⁶ Kur’ân & Meali, (Erişim Tarihi 06.09.2024), Teğabün: 64/9-10.

inkâr ettikleri ve eğlence yerine koydukları için onların cezası cehennemdir.”⁸⁷ Şiirde ise cehennem kavramına şu şekilde yer verilmektedir:

“Hangi hissin parmağı dokundu ki, derine,
Düştü bir gizli alev salkımı içerine?
Hangi kâbus bastı ki, seni uykularında,
Birdenbire **cehennem** kaynadı sularında?
Örtüldü baştanbaşa tenin beyaz bir terle,
Duman duman yayılan incecik köpüklerle.

...

Bir şey dinleme artık, artık bir şey dinleme!

Çağır, bütün günahkâr ruhları **cehenneme!**⁸⁸

Şair, içsel olarak yaşadığı çalkantılı duyguları ifade etmektedir. İşlediği günahların yol açtığı tahribat, ona acı çektirmektedir. İnsanların söyledikleri, yaptıkları ve işledikleri günahların, kişinin ruhunun derinliklerinde yaralar açacağı ve kâbuslar görmesine neden olacağı bir tür dünya cehennemi yaşanacağını belirtmektedir. Ayrıca, tüm günahkârların mekânının cehennem olacağını vurgulamaktadır.

5.1.5.3. “Su 1” Şiirindeki Dinî Unsurlar

Bu şiirde dinî kavram olarak “Cennet ve Kevser” kelimeleri ele alınmaktadır.

5.1.5.3.1. Cennet- Kevser

“Cennet, “örtmek, gizlemek” anlamındaki “cenn” kökünden isim olup “bitki ve ağaçları ile toprağı örten bahçe” manasına gelir. Ahiret hayatında müminlerin ebedî saadet yurdu olan yerin bu şekilde adlandırılmasının sebebi, genel görünümüyle dünya bahçelerine benzemesi veya eşsiz nimetlerini insan idrakinden gizlemiş olması şeklinde açıklanmıştır.⁸⁹ Kevser sözlükte şu şekilde yer almaktadır: “Cennette bulunduğu inanılan kutsal ırmak, havuz veya çeşme.”⁹⁰ anlamına gelmektedir. Bu kavramlara çile kitabında şu dizelerde yer verilmektedir:

“Bir hamam ki, arınma gayesinden şaheser;

Arınmışların yeri, **cennette nurlu Kevser.**”⁹¹

Dünyanın, insanlar tarafından yaşanmaz bir hale getirildiği bu dönemde, şeytanın ve hain ruhların gerçekleştirdiği hileler, insanoğlunu cennete ulaşma yollarından alıkoymaktadır. İnananların en büyük mücadelesi nefisleriyle olup, nefis şeytanın etkisinde kalmaktadır. Cenneti isteyen kişinin ilk olarak yapması gereken, tövbe ederek işlediği günahlardan bir an önce arınmaktır. Günahlarından temizlenen insanların ödülü, o eşsiz diyar olan cennettir. Cennete ulaşanların içeceği en tatlı ve miskten daha güzel kokulu su ise Kevser olacaktır.

⁸⁷ Kur’ân & Meali, (Erişim Tarihi 06.09.2024), Kehf: 18/106-108.

⁸⁸ Kısakürek, *Çile*, 182.

⁸⁹ M. Süreyya Şahin, “Cennet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 376-386.

⁹⁰ Türk Dil Kurumu, “Kevser”, (Erişim tarihi 07.09.2024), <https://sozluk.gov.tr>.

⁹¹ Kısakürek, *Çile*, 188.

5.1.6. Beşinci Bölüm “Daüssıla”

BÖLÜM ADI	BULUNAN ŞİİR SAYISI	ELE ALINAN KAVRAM SAYISI
DÂUSSILA	30	2

Daüssıla kelimesinin anlamı “yurt özlemi”dir.⁹² Şair gurbet günlerine binaen içinde duyduğu özlemi, yalnızlığı bu şiir dizelerine dökerek ruhi rahatlamayı sağlamaya çalışmaktadır. Herkese göre yurt özlemi farklıdır. Kimine göre anne özlemi, kimine göre yurt özlemi, kimine göre de yaşadığı şehirdir. Ama hepsinin ortak noktası bağlanılan bir şeylerin olmasıdır. Bu bölümde otuz şiirden on beşinde dinî kavram görülmektedir. Şairin bu bölümde diğer bölümlere oranla dinî kavramlara daha az yer verdiği görülmektedir.

5.1.6.1. “Hicret” Şiirindeki Dinî Unsurlar

Bu şiirde dinî kavram olarak “Hicret” kelimesi ele alınmaktadır.

5.1.6.1.1. Hicret

Sözlükte “terk etmek, ayrılmak, ilgisini kesmek” anlamına gelen hecr (hicran) masdarından isim olan hicret kişinin herhangi bir şeyden bedenen, lisânen veya kalben ayrılıp uzaklaşması demektir; ancak kelime daha çok bir yerin terk edilerek başka bir yere göç edilmesi anlamında kullanılmaktadır.⁹³ Çile kitabında yer alan hicret şiiri bu kavramdan adını almaktadır.

“Baktığımızda her ufkun öte yanına hasret;
Bir ömür sürüyoruz; nereye varsak **hicret**...”⁹⁴

Şair, Müslümanın inancına göre yaşamadığından sürekli bir hicret içinde olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca, insanların sürekli bir şeylere özlem duyarak yaşadığını vurgulamaktadır.

5.1.6.2. “Ramazan” Şiirindeki Dinî Unsurlar

Bu şiirde dinî kavram olarak “Ramazan” kelimesi ele alınmaktadır.

5.1.6.2.1. Ramazan

Sözlükte “günün çok sıcak olması, güneşin kum taşları çok ısıtması, kızgın yerde yalınayak yürümekle ayakların yanması” anlamlarındaki ramad masdarından veya güneşin güçlü ısısından çok fazla kızmış yer manasındaki ramdâ kelimesinden türeyen ramazan kameri yılın şabandan sonra, şevvalden önce gelen dokuzuncu ayın adıdır.⁹⁵ İnananların yemek ve içmekten belli saat dilimleri arasında kendilerini alı koydukları on bir ayın sultanı olarak anılan mübarek bir aydır. Şair şiirinde şu şekilde ele almaktadır:

“**Ramazan** mübarek ay, müminlerin balayı;
Hatırla der, suyu bal kaydedilmiş sılayı...”⁹⁶

Şair ramazan ayını balayına benzetmektedir. İnanan insanların yaşadığı en mübarek aydır. Günahlardan arınma zamanıdır. Huzuru ve mutluluğu en zirvelerde yaşayacağı bir andır.

⁹² Türk Dil Kurumu, “Dâüssıla”, (Erişim Tarihi 07.09.2024), <https://sozluk.gov.tr>.

⁹³ Ahmet Önkal, “Hicret”, *Türkiye Diyanet Vakfı n İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 462-466.

⁹⁴ Kısakürek, *Çile*, 243.

⁹⁵ Hacı Mehmet Günay, “Ramazan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 435-437.

⁹⁶ Kısakürek, *Çile*. 248.

5.1.7. Altıncı Bölüm “Ukde”

BÖLÜM ADI	BULUNAN ŞİİR SAYISI	ELE ALINAN KAVRAM SAYISI
UKDE	29	4

Ukde bir düğüm anlamına geldiği gibi aynı zamanda “içinde dert olan şey”⁹⁷ anlamına da gelmektedir. Necip Fazıl burada yer verdiği şiirlerinde iki anlamda da kullanmaktadır. Tıpkı zamandan etkilenen ve popülerliği tüketen sorundan etkilenen düğümler düşüncesiyle şiirlerini ele almaktadır. Bu bölümde yirmi dokuz şiirden on sekiz tane şiirde dinî kavram tespit edilmiştir.

5.1.7.1. “Aynalar Yolumu Kesti” Şiirindeki Dinî Unsurlar

Bu şiirde dinî kavram olarak “Nuh Tufanı” kelimesi ele alınmaktadır.

5.1.7.1.1. Nuh Tufanı

Sözlükte tufan “Nuh Peygamber zamanında yağın ve bütün dünyayı su altında bırakan şiddetli yağmur”⁹⁸ anlamına gelmektedir. Hz. Nuh zamanında meydana gelen ve her şeyi su altında bırakan büyük felâketi ifade etmektedir. Kırk gün kırk gece yağmur yağar ve 150 gün boyunca süren yağmurun suları yeryüzünü kaplar. Nihayet Nuh Tufanı tam bir yıl sonra son bulur. Tanrı'nın emri üzerine Nuh ve ailesiyle gemidekiler karaya çıkarlar.⁹⁹ Çile kitabında şu anlamda kullanılmaktadır:

...

“Günah günah, hasat yerinde demet;

Merhamet, suçumdan aşkın merhamet!

Olur mu, dünyaya indirsem kepenk:

Gözyaşı döksem, **Nuh tufanına** denk?¹⁰⁰

Necip Fazıl hocası Abdülhakim ile tanıştıktan sonra İslam'ın kurallarına hassas bir şekilde uymaya çalışmıştır. Önceki yaşamında birçok hovardalık yapmış olan şair, bu davranışlarının getirdiği üzüntüyü ifade etmektedir. Günahlarının sayısı o kadar fazladır ki, ıstırap onu yakıp kavurmaktadır. Bu günahlarından ötürü Allah'ın merhametini dilemektedir. Günahlarından duyduğu pişmanlık öylesine büyüktür ki, gözyaşları sel gibi akmaktadır. Şair, bu gözyaşlarını Nuh Tufanı'na benzetmektedir.

5.1.7.2. “Uyumak İstiyorum” Şiirindeki Dinî Unsurlar

Bu şiirde dinî kavram olarak “Namaz, Ezan ve Peygamber” kelimeleri ele alınmaktadır.

5.1.7.2.1. Peygamber-Namaz ve Ezan

Sözlükte ezan: “Müslümanlıkta namaz vaktini bildirmek için müezzinin yüksek sesle yaptığı çağrı”¹⁰¹ olarak tanımlanmaktadır. Dini terim olarak: “Bildirmek, duyurmak, çağrıda

⁹⁷ Türk Dil Kurumu, “Ukde”, (Erişim Tarihi 07.09.2024), <https://sozluk.gov.tr>.

⁹⁸ Türk Dil Kurumu, “Nuh Tufanı”, (Erişim Tarihi 08.09.2024), <https://sozluk.gov.tr>.

⁹⁹ Ömer Faruk Harman, “Nuh Tufanı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33: 224-227.

¹⁰⁰ Kısakürek, *Çile*, 271.

¹⁰¹ Türk Dil Kurumu, “Ezan”, (Erişim Tarihi 08.09.2024), <https://sozluk.gov.tr>.

bulunmak, ilân etmek” manasında bir mastar olan ezan kelimesi, farz namazların vaktinin geldiğini, nasla belirlenen sözlerle ve özel şekilde müminlere duyurmayı ifade etmektedir.¹⁰²

“Ezan, ilahi bir davet olup, namaza çağrışı sembolize etmektedir. Böylece ezan aracılığıyla halka hem namaz vaktinin girdiği ve cemaatle namaz kılınacağı duyurulmuş olmakta, hem de Allah’ın büyüklüğü, Peygamberimiz Hz. Muhammed’in O’nun elçisi ve namazın kurtuluş yolunun kapısı olduğu ilan edilmektedir.”¹⁰³ Bu kavramlara şair aynı şiirde yer verdiği görülmektedir.

...

“Göz kapaklarımda gün, kapkara bir kızılık;

Kulağımda tarihin çığırık sesi, bin yıllık.

Bir yurt ki bu, diriler ölü, ölüler diri;

Raflarda toza batmış, **Peygamberden** bildiri.

Her gün yalnız **namazdan** namaza uyanayım;

Bir dilim kuru ekmek acı suya banayım!

Ve tekrar uyuyayım ve kalkayım **ezanla!**

Yaşaya dursun insan, hayat dediği zanla...”¹⁰⁴

Şair, içindeki benlikle sürekli bir çatışma içindedir ve bu çatışmadan dolayı yorgun düşmektedir. Bu nedenle uyumak istemekte, hayatın tüm karmaşasından uzak kalmayı arzulamaktadır. Sadece namaz vakitlerinde uyanmak istemektedir ve bunu, namaza çağrışının sembolü olan ezan ile yapmak istediğini dile getirmektedir.

5.1.8. Yedinci Bölüm “Tecrit”

BÖLÜM ADI	BULUNAN ŞİİR SAYISI	ELE ALINAN KAVRAM SAYISI
TECRİT	36	3

Bu bölümde otuz altı şiirden on üç tanesinde dinî kavram olduğu görülmektedir. Şairin şiirlerinin konu ve biçimsel açıdan önemli olduğu görülmektedir. Tecrit kavramı da bunlardan biridir. Soyutluğu somut kalıplar üzerinden verdiği görülmektedir. Otuz altı şiirden oluşan bu bölümde şair bu bölümde şiirlerini felsefi bir bakış açısıyla kaleme almıştır. Soyutlama yapmaktadır. Şaire göre iç şekil önemlidir ve bunu da şiirini somuttan soyuta götürerek yapmaktadır.

5.1.8.1. “Kader” Şiirindeki Dinî Unsurlar

Bu şiirde “Kader” dinî kavramı ele alınmaktadır.

5.1.8.1.1. Kader

Sözlükte: “Gücü yetmek, planlamak, ölçü ile yapmak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek, kıymetini bilmek, rızkını daraltmak” gibi manalara gelen kader, “Allah’ın bütün nesne ve olayları ezeli ilmiyle bilip belirlemesi”¹⁰⁵ diye tarif edilmektedir. Şiirde şu dizeler ile ifade edilmektedir:

“**Kader**, beyaz kâğıda sütle yazılmış yazı;

¹⁰² Abdurrahman Çetin, “Ezan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 43-45.

¹⁰³ H. Yunus Apaydın, *İlmihal 1. İman İbadetler* (Ankara: DİB yayınları, 2006), 266.

¹⁰⁴ Kısakürek, *Çile*, 273

¹⁰⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Kader”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 58-63.

Elindeyse beyazdan, gel de sıyr beyazı!..”¹⁰⁶

Her şeyin bir başlangıcı olduğu gibi bir de sonu vardır. İnsanlar her şeyi yapmak ister, ancak ilahi merci tarafından bir yerde dur denilmektedir. Son bir hamle yapmak istersiniz ama gücünüz tükenir. O noktada, işin buraya kadar olduğunu anlarsınız. İşte bu noktada kaderi kavrarınız. Beyazdan beyazı ayırmak zor olabilir, ama asıl zor olan teslim olmaktır. Şair, bu dizelerde kaderden kaçışın mümkün olmadığını, insanın idrakinin ve gücünün ötesinde bir güç olduğunu ifade etmektedir.

5.1.8.2. “Kelime” Şiirindeki Dinî Unsurlar

Bu şiirde dinî kavram olarak “İman ve İhlas” kelimeleri ele alınmaktadır.

5.1.8.2.1. İman- İhlas

“İman, Hz. Peygamber’in Allah’tan getirdiği ve zarûrât-ı diniyye olarak bilinen hükümleri, haber verdiği şeyleri tereddütsüz kabul ile bunların gerçek ve doğru olduğuna inanmak”¹⁰⁷ demektir. İslam inancına göre, Peygamber Efendimizin Yüce Allah’tan getirdiklerini doğru kabul edip, bunlara gönülden inanmak iman gereğidir.

İhlâs, hulûs kökünden türemiş arınmak, saflaşmak, kurtulmak manalarına gelmektedir. Terim olarak “ibadet ve iyilikleri riyadan ve çıkar kaygılarından arındırıp sadece Allah için yapmak”¹⁰⁸ demektir. Bu kavramlara şiirde aynı dizede yer verilmiştir.

“İman, ihlâs vecd ve aşk, bunlar birer kelime...

Kelimeyi boğardım verselerdi elime...”¹⁰⁹

Şair, sözcüklerin kendisinden ziyade, anlamlarının hayata geçirilmesinin daha önemli olduğunu ifade etmektedir. Sözcüklerin anlamlarıyla gerçek bir mana kazandığını belirtmektedir. İman ve ihlâs, ruhun dünyevi gerçeklikten sıyrıldığı ve coşkuya ulaştığı anlar olarak tanımlanmaktadır.

5.1.9. Sekizinci Bölüm “Dâva ve Cemiyet”

BÖLÜM ADI	BULUNAN ŞİİR SAYISI	ELE ALINAN KAVRAM SAYISI
DAVA ve CEMİYET	61	10

Bu bölüm kitabın en fazla şiirin yer verildiği kısımdır. Dinî kavram sayısı da oldukça fazladır. Ama yine önceki bölümlerde yer verilen kavramlara tekrara düşmemek adına yer verilmemektedir. Şair bir İslam şuurunu insanlığa aşılabilir davasını hayatı boyunca ön planda tutmaktadır. Çile kitabının en uzun bölümünü oluşturmaktadır. Altmış bir tane şiir yer almaktadır. Necip Fazıl’ın davası İslam’ın ta kendisiydi ve bunu cemiyete duyurabilmektir.

5.1.9.1. “O’nun Ümmetinden Ol!” Şiirindeki Dinî Unsurlar

Bu şiirde dinî kavram olarak “Kâbe ve Put” kelimeleri ele alınmaktadır.

5.1.9.1.1. Kâbe-Put

Kâbe, Müslümanlar için kutsal kabul edilen bir mekânın adıdır ve Mekke’de inşa edilmiştir. İslam’ın en mukaddes yeridir. Müslümanlar tarafından Beytullah olarak

¹⁰⁶ Kısakürek, *Çile*, 359.

¹⁰⁷ Karagöz vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, 315.

¹⁰⁸ Süleyman Ateş, “İhlas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 535-537.

¹⁰⁹ Kısakürek, *Çile*, 366.

adlandırılmakta olup bu isim "Allah'ın evi"¹¹⁰ anlamına gelir. Namaz ibadetinin yerine getirilmesinde Müslümanlar için kibledir. Tarih boyunca birçok müşrik saldırısına maruz kalmasına rağmen yeniden inşa edilmiştir.

Put kelimesi sözlükte: “Bazı ilkel toplumlarda doğüstü güç ve etkisi olduğuna inanılan canlı veya cansız nesne, tapınacak, sanem, fetiş”¹¹¹ olarak tanımlanmaktadır. Cahiliye döneminde İslam'ın ortaya çıktığı sırada müşrikler kendi elleriyle yapmış oldukları putlara tapılmaktaydı. Bu kavramlara şair şiirinde şu şekilde yer vermektedir:

...
“Sen, hiçliğe bakan yön!
Hep sıfır, arka ve ön!
Dosdoğru **Kâbe**'ye dön!
O'nun Ümmetinden ol!

...
Gökte çıkıyor haber,
Geber çelik **put** geber!
Doğrul yeni seferber,
O'nun Ümmetinden ol!”¹¹²

Her ne günah işlemiş olursan ol veya hangi yönde bulunursan bulun, kiblemiz olan Kâbe'ye dönülmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Peygamber Efendimiz' in ümmeti olmanın en doğru yolunun bu olduğu ifade edilmektedir.

5.1.9.2. “Son Sığınak” Şiirindeki Dinî Unsurlar

Bu şiirde dinî kavram olarak “Gaflet, Müslümanlık, Kur'ân, Hak, Peygamber ve Kader” kelimeleri ele alınmaktadır.

5.1.9.2.1. Gaflet-Müslümanlık

Şair bu şiirinde birçok dini unsur kullanmaktadır. Gaflet, insanların Allah'tan uzaklaşıp dünyaya gönül vermeleri ile ortaya çıkmaktadır. Manevi sorumlulukları unutan insan dünyanın zevk ve sefasına dalmış adeta “yaratılmışların en şereflisi” unvanına da yüz çevirmiş demektir. Şiirde anlamsal açıdan şu şekilde ele alınmaktadır:

...
“Şu **gaflet** yükü insana bak;
Kendinden varlık cakasında.
Ve aşksız yobaz... İşi gücü,
Namazla Cennet takasında.
Tam dört asırdır **Müslümanlık**,
Cansız etiket markasında.”¹¹³

Şair, kendi dönemindeki insanların gaflet içinde olduklarını ve varlıklarını bu şekilde sürdürdüğünü ifade etmektedir. Dini, Allah'a duyulan aşktan yoksun olarak görmekte ve kulluk görevlerinden biri olan namazın yalnızca cenneti kazanmak amacıyla yerine getirildiğini

¹¹⁰ Karagöz vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, 350.

¹¹¹ Türk Dil Kurumu, “Put”, (Erişim Tarihi 10.09.2024), <https://sozluk.gov.tr>.

¹¹² Kısakürek, *Çile*, 397.

¹¹³ Kısakürek, *Çile*, 429.

söylemektedir. Müslümanlığın, hak ettiği şekilde yaşanmadığını belirterek, bu durumu cansız bir etiket markasına benzetmektedir.

5.1.9.2.2. Kur'ân-Hak- Kader ve Peygamber

Kur'ân, İslam dininin kutsal kitabıdır. Son Peygamber Hz. Muhammed'e (S.A.V.) indirilmiştir. İslam dinin emir ve yasaklarının bulunduğu Kur'ân'ı Kerîm kıyamete kadar da son kitap olarak kalacaktır. Peygamber Hak'tan aldığı mesajları insanlara tebliğ etmekle görevli kişidir. Burada Hak yaratıcı olarak kullanılmaktadır.

...

“**Kur'ân** kalbi kör ezbercide,
Din üfürükçü muskasında.”¹¹⁴

Şair Kur'ân'ı gerçek anlamda anlaşılmadığı sadece kuru kuruya okunduğu içindikilerle amel edilmediği ve din kisvesi altında muska yapanların bir aracı olduğunu dile getirmektedir.

...

“Hürriyet nerde, söyleyeyim:
Hakka esaret halkasında.”¹¹⁵

Şair, gerçek özgürlüğün yalnızca hakka tabi olmakla kazanılabileceğini ifade etmektedir. Hakk'ı bulan kişinin her şeyi bulmuş olduğunu belirtir. Allah'a sıkı sıkıya bağlı kalınması gerektiğini ve bu bağlılık sayesinde insanın ruhunun özgürlüğe ulaşabileceğini vurgulamaktadır.

“Zamanda her şey kopuk, kesik;
Biçkisi **kader** makasında.
Ey insan, sana son sığınak,
Son **Peygamberin** hırkasında!”¹¹⁶

Zamanın ilerlemesi, kaderin kontrolündedir ve kader devreye girdiğinde, zamandaki olaylar sabit bir şekilde ilerlemez; aksine, sekteye uğrayabilir. Sonuç olarak, gerçek sığınak ve çare olarak Peygamberin yolundan gitmek gerektiği ve onun sünnetine uygun bir yaşam tarzının benimsenmesi gerektiği ifade edilmektedir.

5.1.9.3. “Düzen” Şiirindeki Dinî Unsurlar

Bu şiirde dinî kavram olarak “Ezel ve Ebed” kelimeleri ele alınmaktadır.

5.1.9.3.1. Ezel-Ebed

Sözlükte ezel: “Başlangıçsız zaman, zihnen başlangıçlı düşünülmeyen süre, varlığın geçmişte sonsuzca devam etmesi anlamında felsefe ve kelâm”¹¹⁷ terimi olarak kullanılmaktadır.

Ebed ise “Sonsuz zaman, zihnen son bulması düşünülemeyen süre, varlığın gelecekte sonsuzca devam etmesi anlamında felsefe ve kelâm”¹¹⁸ terimi olarak kullanılmaktadır. İki kavramın da aynı dizelerde yer aldığı görülmektedir.

¹¹⁴ Kısakürek, *Çile*, 429.

¹¹⁵ Kısakürek, *Çile*, 429.

¹¹⁶ Kısakürek, *Çile*, 429.

¹¹⁷ Ahmet Saim Kılavuz, “Ezel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1995), 12: 49-50.

¹¹⁸ Ahmet Saim Kılavuz, “Ebed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1995), 12: 49-50.

“Doğan güneşler her gün aynı da her gün yeni;
Ezelden ebede dek, işte İslâm düzeni!..”¹¹⁹

Her gün doğan güneş aynı ama her doğan güneş yeni bir günün habercisidir. Şair, İslam dininin gelişinden bu yana bu düzen hep bu şekilde olduğunu ve kıyamete kadar da bu şekilde ilerleyeceğini dile getirmektedir.

Sonuç

Necip Fazıl Kısakürek, Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı'nın hem nitelik hem de nicelik bakımından adını büyük kitlelere duyurmuş usta şairlerden biridir. İslami camianın önemli temsilcilerinden olan Necip Fazıl, şiirlerindeki temaları ele alış biçimi ile kendi camiasında bile farklılık göstermektedir. Edebiyatçı kimliğinin yanı sıra İslami hassasiyeti olan entelektüel bir kişiliğe sahiptir. Döneminin üretken ve özgün ismi olmuştur.

Necip Fazıl Kısakürek'in dine yöneldikten sonra kaleme aldığı şiirlerinde dinin inanç, iman ve ibadet hususları ile ilgili dini kavramlar sıkça yer almaktadır. Bu kavramları ele alırken şairin derin bir ruhsal yapıya, sağlam aynı zamanda da etkileyici bir inanca ve iradeye sahip olduğu görülmektedir. Allah'a karşı duyduğu samimi ve derin duygularını şiir yoluyla dışa vurmaktadır. Ona iman ve kul olma bilincini şiirlerinde dile getirmektedir. Bunu da dini kavramlar kullanarak gerçekleştirmektedir. Gerçek anlamda dini yaşamaya başladığı andan itibaren ızdırabını içinde hissettiği hususları Çile kitabındaki şiirlerinde dile getirmektedir. Allah'a olan sevgisini ve Allah'ın emrettiği inanç esaslarını dile getiriş şekli olarak seçtiği şiirlerinde dinî kavramlara bu anlamsal zenginliği yükleyerek Çile kitabındaki şiirleri bu dinî anlayış ve çerçevede okuyucuya sunmaktadır. Hayatının tüm çalkantılı ve çilekeş süreçlerini bu dinî bakış ve anlayış çerçevesinde dinginliğe kavuşturabilmiştir. Tüm dinî kavramları gönlünde yaşadığı dine uygun olarak hissettiği samimiyetle dile getirmektedir.

Abdulkakim Arvasî ile tanıştıktan sonra hayatı gibi şiirlerinin içeriğinde de büyük değişiklikler hâsıl olmaktadır. Hocası ile tanışması onun hayatına olduğu gibi şiirlerine de dinî unsurların girmesini sağlamıştır. Şiirleri muhteva çeşitliliği açısından önem arz etmektedir. Şairin ilk şiirleri çalkantılı toplumsal atmosferin etkisinde bulunmaktadır. Bu etki ile oluşan psikolojik izler sonraki dönem şiirlerini de etkilemekte olduğu görülmektedir. Allah lafzı başta olmak üzere birçok metafizik kavram şiirlerinin özü olmuştur.

Necip Fazıl Kısakürek'in yaşamı içinde geçirmiş olduğu dinsel değişim süreci sonucunda şiirlerine yansıyan dini kavramların nasıl işlendiği ve anlamsal boyutlarının ele alınış şeklinin nasıl gerçekleştiği sorularına bu çalışmada yanıt aranmıştır. Bu arayış nihayetinde Çile kitabı incelenmiş olup kitaptaki şiirlerde yer verilen dinî kavramlar tespit edilmiştir. Tespit edilen dinî kavramların hem soyut hem somut boyutlarda ele alındığı ortaya koyulmuştur. Ayrıca kitaptaki bölümlere verilen isimler ile içerisinde yer alan şiirlerin anlam bütünlüklerinin olduğu görülmektedir. On dört bölümden oluşan bu kitabın sadece sekiz bölümünde yer alan bazı dinî kavramlara değinilmiştir. Tekrar edilen dinî kavramlara yer verilmemiştir. Türk Edebiyatının önemli isimlerinden biri olan Necip Fazıl'ın şiirlerinin incelendiği bu çalışmada; Üstad'ın şiirlerinde yer alan dinî unsurlar konu bütünlüğü içinde tespit edilmeye çalışılmıştır. Dinî unsurlarından bazıları farklı şiirlerde tekrar edilmiştir. Necip Fazıl şiirlerinde yaşadığı metafizik gerilimleri işlemektedir. Şiirlerinde korku, metafizik bir ürperiş kendini hissettirmektedir. Mistik ve metafizik bir şiir anlayışını sahip olan şair şiire felsefi bir bakış açısı kazandırmıştır. Şiirlerinde ölüm, şehir, yurt özlemi gibi temaları ele aldığı görülmektedir. Şiirlerde yer alan dini kavramların, din eğitimi esnasındaki dinî kavramların açıklanması ve anlaşılabilirliğini sağlaması açısından da faydalı ve yardımcı olduğu söylenebilir.

¹¹⁹ Kısakürek, *Çile*, 459.

Din eğitimi açısından dinî kavramların öneminden bahsedilmiş olup bu alanda kullanılan dinî kavramların Necip Fazıl Kısakürek'in Çile kitabındaki şiirlerde de kullanıldığı görülmüştür. Kavramların iki farklı alan ile ortak olarak kullanılabilmesi görülmüş olup kavramların anlaşılması, daha iyi kavranılması adına disiplinler arası ilişki kullanılarak öğretimde yöntem açısından çeşitlilik oluşturulmuştur. Dinî kavramların öğretiminde ilk yapılması gereken bu kavramları sadeleştirip daha anlaşılır hale getirilmesini sağlamaktır.

Dinî kavramların bir kısmı soyut anlamlı olduğundan bireylerin anlaması ve anlamlandırması güç olabiliyor. İşte tam burada din eğitimi devreye girerek disiplinler arası etkileşimden yararlanarak soyut kavramların daha anlaşılır hale gelmesini sağlamaktadır. Şiir de bu alanlardan biri olup dinî kavramların hem gerçek hem mecaz anlam yönünden nasıl ele alınabileceğini göstermesi ve bireylerin öğrenimini kolaylaştırması açısından da din eğitiminde yer verilebilmektedir.

Necip Fazıl, şiirlerinde dinî unsurlara yer vererek mistik değer ile modern anlayışın ortak ahengini şiirlerinde yakalamaktadır. Şiirleri içinde bulunduğu çileli hayatın sözcüklere yansımış halidir. Çalkantılı bir hayatın ardından İslam'ın gerçek manasıyla tanışması onun ikinci dünyasına kapı aralamasını sağlamıştır. Şiirlerinde kullandığı benzetmeler, mecazlı söyleyişler ile anlam derinliğini arttırmaktadır. Şair "Üstün İdrak" olarak gördüğü şiiri bir örümcek titizliği ile örmektedir. Bu sayede onun duygu ve düşünce dünyasına nüfuz edilmesini sağlamaktadır. Sade kelimeler kullanmasına rağmen onlara derin ve çeşitli anlamlar yüklemektedir. Çünkü ona göre kelimeler tek başına bir yığından ibarettir. Duygularını ve düşüncelerini ifade edebileceği güzellik ve anlam derinliğiyle şiirlerini ortaya koymaktadır.

Kaynaklar | References

- Adalı, Osman. *Necip Fazıl Kısakürek'in Çile Adlı Şiir Kitabındaki Kavramlar ve Tasnifi*. Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, Uşak Üniversitesi, 2019.
- Apaydın, H.Yunus. *İlmihal 1. İman İbadetler*. Ankara: DİB yayınları, 2006.
- Ateş, Süleyman. "İhlas", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 21: 535-537. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bakara Suresi 2/156.
- Bardakoğlu, Ali. "Kudret", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 26: 317-318. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Birişik, Abdülhamit. "Rahmet", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 34: 419. İstanbul, TDV Yayınları, 2007.
- Başıbüyük, Fatma. "Necip Fazıl Kısakürek'in Şiirlerindeki Metafizik Kavramlar ve Bu Kavramların Pedagojik Açından İrdelenmesi". Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2008.
- Çağrıncı, Mustafa. "Tevekkül", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 41: 1-2. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çalışkan, Âdem. "Necip Fazıl Kısakürek'in 'Çile' Adlı Şiiri ve Çözümlemesi". Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi. 9/42 (2016): 85.
- Çamyar, *Selahattin, Hacer Yıldız, Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7 Ders Kitabı*. Ankara: Gün Yayıncılık, 2022.
- Çetin, Abdurrahman. "Ezan", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 12: 43-45. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

- Çetinel, Hasan. “Kavram Olgusu; Dîni Kavramların Öğretimi, Önemi ve Sınırlılıkları Üzerine”, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 47 (2019): 92.
- Günay, Hacı Mehmet. “Ramazan”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 34: 435-437.
İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Harman, Ömer Faruk. “Günah”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 14: 278-282.
İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Harman, Ömer Faruk. “Nuh Tufanı”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 33: 224-227.
İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Karabulut, Mustafa. “Necip Fazıl Kısakürek'in Şiirlerinde “Hz. Muhammed” (S.A.V.) Algısı”. International Journal Of Turkish Academic Studies Dergisi. 1/1 (2020): 34-43.
- Karagöz, İsmail vd. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kılavuz, Ahmet Saim. “Ebed”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 12: 49-50.
İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kılavuz, Ahmet Saim. “Ezel”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 12: 49-50.
İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Çile*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2022.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Kafa Kâğıdı*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1984.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *O ve Ben*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2006.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *O ve Ben*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1974.
- Kiraz, Seydi. “Fezâî'nin Çihil-nâm-ı Manzûm Adlı Havâss-ı Esmâ-i Hüsnâ Mesnevisi”. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi. 22/2 (2018):1013.
- Konevi, Sadreddin. *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, Çeviren Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Kotan, Yusuf. “Nurullah Genç'in Şiirlerinde Dinî Unsurlar”. Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi,
Atatürk Üniversitesi, 2015.
- Kul, Erdoğan. “Tasavvufî İzlekler Açısından Necip Fazıl'ın Şiirleri Üzerine Kavramsal Bir Okuma Denemesi”. Şah Üniversitesi. 19/2 (2015): 163.
<https://www.kuranvemeali.com>
- Miyasoğlu, Mustafa. *Necip Fazıl Armağanı*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1996.
- Okay, M. Orhan. *Necip Fazıl Kısakürek*. İstanbul: Şule Yayınları, 2003.
- Okumuşlar, Muhiddin. *Yapılandırmacı Yaklaşım ve Din Eğitimi*. Konya: Yediveren Yayınları, 2014).
- Önkal, Ahmet. “Hicret”, Türkiye Diyanet Vakfı n İslâm Ansiklopedisi, 17: 462-466.
İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Pala, İskender. *Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Akçağ Yayıncılık, 1995.
- Sak, Ramazan. İkbâl Tuba Şahin Sak, Çağla Öneren Şendil, Eşref Nas, “Bir Araştırma Yöntemi Olarak Doküman Analizi”, Kocaeli üniversitesi Eğitim Dergisi, 4/1 (2021):228.
- Şahin, M. Süreyya. “Cennet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 7: 376-386.
İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Şahin, M. Süreyya. “Cin”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 8: 8-10. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Şenocak, İhsan. *Büyük Doğu Çağına Doğru*. İstanbul: Hüküm Kitap yayınları, 2017.
- Taştekin, Osman. *Kavram Atlası Eğitim ve Din Eğitimi I*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.

Türkben, Yaşar. “*Necip Fazıl'da Ölüm ve Ötesi*”, Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi. 11/11 (2017): 47-66.

<https://sozluk.gov.tr>

Topaloğlu, Bekir. “*Kıyamet*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 25: 516-522. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Torak, Süleyman. “*Münker Nekir*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 32: 14-15. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.

Yavuz, Yusuf Şevki. “*Azap*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 4: 302-309. İstanbul,

TDV Yayınları,1991.

Yavuz, Yusuf Şevki. “*Peygamber*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 34: 257-262.

İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Yavuz, Yusuf Şevki. “*Kader*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 24: 58-63. İstanbul:

TDV Yayınları, 2001.

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Translations of the Qur'ân in the Post-Soviet Turkic World

Sovyetler Sonrası Türk Dünyasında Kur'ân Tercümelere

Faima ISRAFILOVA*

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi / Received:	21.05.2024
Kabul Tarihi / Accepted:	25.09.2024
Yayın Tarihi / Published:	2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Ekim/October
Cilt / Volume: 1 • Sayı / Issue: 4 • Sayfa / Pages:	78-93

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az üç hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği intihal raporu alınarak teyit edildi.
This article has been reviewed by at least three referees. It was confirmed by receiving a plagiarism report that the article did not contain plagiarism.

Yayın Hakkı / Copyright©

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan, Turkey. All rights reserved.

*1 Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, faima_i@hotmail.com, (Orcid ID: 0000-0002-5936-3039)

Öz

Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından, Türk dünyasındaki ülkeler dil ve din alanlarında önemli ve çeşitli değişimlere tanıklık etmiştir. Bu süreç, bölgede derin etkilerle sahip olmuş ve toplumların yaşam tarzlarını, düşünce yapılarını ve dini pratiklerini önemli ölçüde dönüştürmüştür. Bu dönüşümde, Kur'ân tercüme ve tefsirleri önemli bir rol oynamıştır; zira bu eserler, dini kimliğin yeniden şekillenmesinde anahtar bir unsur olmuştur. Bu makalede, Sovyet sonrası dönemde Türk dillerinde yapılan Kur'ân tercüme ve tefsir çalışmaları kapsamlı bir şekilde ele alınarak, bu eserlerin dil, din dinamikleri üzerindeki derin etkileri detaylıca incelenmektedir. Ayrıca, tercümanların dini yaklaşımları titizlikle araştırılmakta ve bu bağlamda eserlerinin toplumsal ve siyasi bir bağlamda nasıl şekillendiği anlaşılmaya çalışılmaktadır. Siyasi değişimlerin bu eserlerin içeriği üzerindeki etkisi, makalenin odak noktalarından biridir ve bu etkilerin derinlemesine analizi, Türk dünyasındaki dini atmosferin evrimini anlama sürecine önemli bir katkı sağlamaktadır. Bu çalışma, dilbilimciler ve dini araştırmacılar için bir kaynak olmanın ötesinde, Türk dünyasının Sovyet sonrası dönemdeki dini dönüşümünün daha geniş bir anlayışını sağlamayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Kur'ân Çevirileri, Sovyet Sonrası Dönem, Türk Dünyası

Abstract

Following the collapse of the Soviet Union, countries in the Turkic world witnessed significant and diverse changes in the fields of language and religion. This process has had a profound impact on the region and has significantly transformed the lifestyles, mindsets, and religious practices of societies. In this transformation, The translations and commentaries of the Qur'ân have played an important role, as these works have been a key element in the reshaping of religious identity. In this article, Qur'ân translations and tafsir works in Turkic languages in the post-Soviet period are analyzed comprehensively, and the profound effects of these works on language and religious dynamics are examined in detail. In addition, the religious approaches of the translators are meticulously investigated, and, in this context, it is tried to understand how the works are shaped in a social and political context. The impact of political changes on the content of these works is one of the focal points of the article, and the in-depth analysis of these influences makes an important contribution to the process of understanding the evolution of the religious atmosphere in the Turkic world. Beyond being a resource for linguists and religious researchers, this study aims to provide a broader understanding of the religious transformation of the Turkic world in the post-Soviet period.

Key Words

Tafsir, Qur'ânic Translations, Post-Soviet Period, Turkic World

Introduction

Many countries in the geography of the Turkic world, with their rich historical past and cultural heritage, witnessed significant changes in the fields of language, and religion as independent states following the dissolution of the Soviet Union. Moreover, in this context, Qur'ān translations and commentaries are of great importance in the process of religious reconstruction in this region in the post-Soviet period. This article aims to examine the role of these works in the dynamics of language, and religion by focusing on translation and exegesis works written in Turkic languages and aimed at explaining the meaning of the Qur'ān during the post-Soviet period. It will explore how changes in Turkic literature and language, influenced by the Soviet period, are reflected in Qur'ānic translations, the role of language in the evolution process, and the religious approaches of the translators will be investigated. The article will examine a wide range of translation and exegesis studies, from the early post-Soviet period to various contemporary approaches, using the method of document analysis. The unique perspectives, language usage, and religious interpretations of each work are what make these works valuable. In this context, understanding the evolution of Qur'ānic translations and exegeses in Turkic languages during the post-Soviet period serves as an important focal point for researchers in both linguistics and religious studies. Therefore, this article aims to contribute to the understanding of the religious transformation in the Turkic world in the post-Soviet period.

1. Translations of the Qur'ān in Kazakhstan

The most widespread Kazakh translation of the Qur'ān is the work titled *Qur'ān Shareef Kazakhsha Magina Jane Tusinigi* (1989) by Khalifa Altay. Khalifa Altay was born on December 15, 1917, in the village of Caranti, Altay province of Eastern Turkestan Republic (present-day Xinjiang, China), and passed away in 2003 in Almaty, Kazakhstan. During his childhood, Khalifa Altay received basic religious education and learned Arabic script from his father, Akif Bey. Later, he was entrusted to the village madrasah teachers Abdike and Mukan to deepen his knowledge of fundamental Islamic teachings. He started praying at the age of seven and acquired literacy skills at an early age. His father entrusted Khalifa Altay to madrasah teachers named Magaviya Gaysabayoglu and Ahmet Ali Gaysabayoglu for further religious education. At the age of sixteen, he received the duty of imamate from his teacher Ahmet Ali, thus further strengthening his religious knowledge. Throughout this process, Khalifa Altay, known for his intelligence and talent, made efforts to understand the principles of religion and Sharia laws.¹

The initial edition of Khalifa Altay's translation was prepared in Kazakh script using the Arabic alphabet. The translator describes his work as a translation, focusing on explaining the meaning and purpose expressed in the Kazakh dialect rather than the literal meaning of the verses. In the translation, he carefully selects the closest expressions for phrases that do not have equivalents in Kazakh and presents the translation meticulously to the reader. The author demonstrates meticulous work by providing the features sought after in the translation of the Qur'ān needed by the Kazakh people. He consulted various sources and adhered to the Sunnah line. The sources used in the work are only indicated by the names of the authors, and the author selectively utilized these sources. Among the sources used are Arabic, Urdu, Persian, Tatar, and Ottoman Turkish exegeses.²

In 1990, the translation of the Qur'ān into Kazakh titled *Qur'ān Kareem Kazakhsha Avdarmasi, Ulttar Baspasy* was completed by brothers Aziz Akituli and Makash Akituli, with Aziz playing a significant role in its composition. The brothers, sons of Kazakh Akit

¹ İslambek Kazıbek, *Anadolu'dan Anayurda Maneviyat Önderi Halife Altay* (İstanbul: Kalendar Yayınevi, 2017), 21.

² Gulmeiram Kongrybayeva, "Son Devir Kazak Din Âlimlerinden Halife Altay ve Kur'ân'ın Kazakça Meali", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2021), 365.

Ulimjiuli, were educated in religion by their father and held various positions, including teaching. Aziz faced exile between 1958 and 1979 due to nationalist accusations but resumed his work in 1987, collaborating with Khalifa Altay in Istanbul on the Kazakh translation. Upon returning home, Aziz and Makash completed the translation, published in Beijing in 1990. Initially in Cyrillic script, it was later reprinted in Arabic script, remaining popular among Uyghur, Kazakh, and other Chinese Muslims. The translation emphasizes literal meaning and interpretive translation, providing explanations through parenthetical remarks and footnotes to enhance comprehension. A dictionary elucidating names and concepts was appended to the work, drawing on translations in Turkish, Uzbek, and Tatar as references. In 1991, *Qur'ân Karim, Jazushi Baspasy* was published by Ratbek Haji Nisanbayuli, the Grand Mufti of Kazakhstan at the time and Vahap Kidirhanuli. Nisanbayuli, the first Grand Mufti of independent Kazakhstan, and Kidirhanuli, a notable writer who migrated from China post-independence, collaborated on this work presenting the Arabic text alongside its translation. The translation primarily focuses on basic information such as verse meanings, chapter names, place of revelation, and verse numbers, with a predominant literal translation style despite claims of being interpretive. Some sections of the translation may lack clarity or could lead to misunderstanding. The 30th chapter was also published separately. These translations mark a significant moment in Kazakh translation history during the post-Soviet period, indicating initiatives by individuals with religious and national sensitivities amid the dissolution of the Soviet Union and Kazakhstan's journey towards independence. The policies of Glasnost and Perestroika under M. Gorbachev, which emphasized religious freedom, played a role in facilitating these activities.³

In 1988, Nurali Oserov Serkimbayuli and Cumabay Makashov Istaiyuli completed the five-volume work *Qur'ân Karim, Jane Onin Kazaksha Maginisi*, published by the Almaty Scientific Society. The first four volumes were released in 1990, with the fifth volume published in 2002 under Nurali Oserov Serkimbayuli's name alone by Farabi University (KazGU). This comprehensive work includes essays on various topics related to the translation, highlighting deficiencies in previous translations and emphasizing the importance of Arabic, translation skills, and Islamic sciences. The layout presents the Arabic text with its pronunciation and meaning in Cyrillic, with a focus on literal translation. In 1990, Orinbay Oralbekov translated Russian orientalist Lucian Ippolitowitsch Klimowitsch's work *Kniga o Qorane*, cautioning against potential biases due to Klimowitsch's Marxist-Leninist perspective and the influence of atheist-communist ideology in his previous works.⁴

In 2002, Vahap Kaji Kidirhanoglu revised and corrected his previous translation, titled *Kazaksha Magina Jane Tusinigi*, aiming to simplify the translation by removing explanatory notes and correcting semantic errors. This revised version, published under the leadership of Kazakhstan President Nursultan Nazarbayev, differs significantly from the previous translation. In 2005, Zariybay Cumanoglu Orazbay published *Qur'ân Karim Jane Onin Maginalari'nin Kazaksha Avdarması Men Tapsiri*, focusing on interpretive translations with parenthetical additions and commentary sections reflecting the Hanafi school of thought and religious understanding and practices in the region. In 2006, Alauddin Mansur, a scholar from Uzbekistan, published *Qur'âni Karim Uzbekcha Izohli Tarjima*, addressing the need for understanding the Qur'ân as the Soviet system collapsed. This work, later translated into Kazakh, features concise exegesis and accurate translations, contributing significantly to the correct interpretation of the Qur'ân among Muslim communities. Also in 2006, the Khalifa Altay International Aid Foundation published *Qur'ân Karim, 30. Para Maginalik Avdarma Jane Tapsir*, which includes translations of surahs in the *Qur'ân Karim, 30. Para* with brief

³ Vahap Kidirhanuli, *Qur'ân Karim, Kazaksha Magina Jane Tusinigi* (Almaty, 1991), 671.

⁴ Khalifa Altay, *Kur'ân-ı Kerîm ve Kazak Şivesinde Mânâ ve Açıklaması* (Istanbul: İRCICA Matbaası, 1990), 5.

comments, promoting Qur'ānic studies and religious awareness. In 2008, Abdussamad Mahat published *Tafsiri surah al-Fātihah* to aid the Kazakh people in relearning and remembering their religion post-Soviet oppression, incorporating classical and contemporary exegeses along with hadith and narration sources. Between 2009 and 2011, *Qur'ān Karim, Arapcha Transkripsiyasi Jane Kazaksha Maginasi, Avdargan*, compiled based on Khalifa Altay's translation, lacks additional information beyond the Arabic text and the preface, facing issues with literalism and inaccuracies.⁵

In 2010, *Kazaksha: Usen Shoybek, Askarali Baspahanasi*, translated by Ilhamjan Rafikov, was published, offering translations and brief commentary on the 30th chapter of the Qur'ān, adopting a method of broad and fully understandable translations. Also in 2010, *The Holy Qur'ān with Kazak and English Translations*, featuring translations by al-Hajj Hafiz Ghulam Sarwar and Absattar Smanof, was published, notable for its advanced printing technique, quality paper, and traditional Kazakh motifs. In 2011, Jomart Batirbekov published the first Qur'ān dictionary in Kazakh, titled *Qur'ān Sozderinin Mazmunduk Anuktamaligi*, under the publication of al-Fikr. This dictionary, a translation of Muhammad Bessam Rushdi's book, arranges words alphabetically according to the Kazakh alphabet while preserving their original forms, accompanied by the Qur'ānic verses in which they appear. Also in 2011, Muhammadkali E., Jahanganuli B., and *Qur'ān Karim authored Kazaksha Sozbe-soz Maginasi*, published by Kurenbel, aiming beyond literal translation to preserve the text's poetic structure. In 2013, a team of thirteen, led by A. Omar, published *Qur'ān Karim, Maginalar Jane Tusindirmelerinin Avdarmasi* under the Davir publication. This work combines translation and commentary features, included in the Qur'ān and Tafsir Literature compiled in Kazakhstan, standing out as a meticulous work.⁶

2. Translations of the Qur'ān in Uzbekistan

Alauddin Mansur's (1952-2020) work titled *Qur'āni Karim Uzbekcha İzohli Tarjimasi* was written in the final years of the Soviet Union, following a decision made during a meeting of the Secretariat of the Uzbekistan Writers' Union on September 14, 1989, to publish a contemporary Uzbek-language translation of the Qur'ān in the *Shark Yilduzu* magazine. This translation was serialized as a monthly bulletin in the popular magazine *Shark Yilduzu* and was completed in February 1992. Mansur, in the preface of his work, stated that he had aimed to translate the meanings of the Holy Qur'ān into his native language and make it accessible to readers since he felt the need to understand the Qur'ān. Mansur mentioned examples such as Salmān al-Fārisī slating surah al-Fātihah into Persian and Abū Hanīfa mentioning the option of reciting the surah al-Fātihah in Persian or other languages for those who did not know Arabic during prayers. Before starting the translation, Mansur studied various Arabic exegesis books to gain knowledge and used three types of explanations in his work besides verse translation. Firstly, a summary of each surah was provided at the beginning of the surah. Secondly, complementary expressions not found in the text were added in parentheses during the translation. Lastly, difficult words were explained, and explanations were provided on topics such as the occasion of revelation of the verse, using italic font after the verse translation⁷. Muhammad Sadiq Muhammad Yusuf's (1952-2015) work titled *Qur'āni Karim va Uzbek Tilidagi Ma'nolari Tarjimasi* was published during his tenure as the Mufti of Central Asia and Kazakhstan Muslim Spiritual Administration and as a member of the People's

⁵ İsmail Çalışkan, "Kazakistan'da Kur'ān ve Tefsir Literatürü (Kazakça ve Rusça Eserler)", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/1 (30 Haziran 2015), 146.

⁶ Additionally, there is a significant increase in religious publications online, with Azamat Mahipbekuli publishing works on Islam and Qur'ānic sciences at <http://abuhajar.wordpress.com/>. Starting from January 2008, Qur'ān Gılımdarına Kirispe began publishing commentaries on various chapters, and the official website of the Muftiyat publishes commentaries on chapters by Serikbay Oraz.

⁷ Mansur Alauddin, *Qur'ān Karim Ozbekche İzohli Tarjima* (Tashkent: Cholpan, 2001), 10.

Representatives Assembly of the USSR. Initially, Yusuf wrote his work titled *Tafsiri Hilâl* between 1991 and 1995. In 2008, a book containing the translations from this commentary was published under the title *Qur'oni Karim va Uzbek Tilidagi Ma'nolari Tarjimasi*, and it has been reprinted several times until 2022. In the work, additional information is not provided besides the Arabic name of each surah, its place of revelation, and the number of verses. The author strives to adhere to the text in the translation, which sometimes creates a feeling of dryness in the translation. In cases where the characteristics of the Uzbek language are not met, words and phrases are added in parentheses, and the explanation and clarification of the verse are generally left to the commentary. These additional explanations mainly focus on topics such as the attribution of personal and demonstrative pronouns, indications of metaphorical meanings, and completing the sentence. Such additional explanations in the translation are particularly rare, especially in the Medina chapters.⁸

In 2007, a team led by Mirza Kenjabek translated Hasan Tahsin Feyizli's work, *Feyzu'l-Furkân Kur'ân-ı Kerîm ve Tefsirli Meali*, from Turkish to Uzbek. Utilizing Uzbek translations by various authors, including Altinhan Tora, Mevlevî, and Alauddin Mansur, the translation employed four explanatory methods. These methods include providing brief information at the beginning of each chapter, inserting words and phrases in parentheses to complete meanings, offering lengthy explanations in footnotes, and adding explanations regarding references to narrations or other verses between verses.⁹

The work titled *Qur'ännoma* is an Uzbek poetic translation of the Qur'ân written by the Uzbek poet Alimdzhan Boriev. First published in 2019 by Kemelek Publishing, this book is a poetic rendition covering the chapters from surah al-Fâtihah to surah an-Nâs. Boriev stated in the preface that he drew inspiration from Persian, Russian, and Uzbek translations of the Qur'ân, comparing his words with the original Arabic verses to embellish his poetry. Among his sources are the Uzbek translations by Altinhan Tora Tarazi, Muhammad Sadiq Muhammad Yusuf, Alauddin Mansur, Abdulaziz Mansur, the Persian translation by Umed Mejd, and the Russian poetic translation by Valeriya Porohova. Abdulaziz Mansur contributed with a preface, acknowledging Boriev's innovative approach to classic literature and the beauty of the Turkic languages reflected in the book. The book is divided into two parts; the first part contains Boriev's poetic translations from surah al-Fâtihah to surah an-Nâs, while the second part includes explanations from Abdulaziz Mansur's translation and commentary on the meanings of the Qur'ânic verses in the footnotes and additional sections. Scholars have noted that while not endorsing the poetic rendition of the Qur'ân, *Qur'ännoma* is highly beneficial in terms of literary, artistic, spiritual, and educational aspects.¹⁰

The work titled *Qur'ân Karim Oyatlari Mazmun Ma'nosinin Uzbekcha İzohli Tarjimasi* is a translation of the Qur'ân into Uzbek with explanations, published in 2022 by Aziz Inoyatov and Gani Zikrillaev. The introduction establishes the theoretical framework of the translation method based on the view of the German linguist Humboldt that language is of a spiritual-social nature. It discusses the nature of spirit, the spiritual-social nature of language, and their explanations in the context of the Qur'ân. The relationship between spirit and language in European linguistics is explained within the framework of the Humboldt doctrine. The authors also address the atheistic worldview, national spirit, the Soviet Union's relationship with national languages, and the characteristics of the Uzbek literary language structure, highlighting the influence of materialist philosophy and Russian influence on national languages. A comparison of Arabic, Uzbek, Russian, and German language rules and differences in previous translations is made to achieve a translation that best reflects all

⁸ Sadiq Muhammad Yusuf, *Qur'ân Karim va Ozbek Tilidagi Ma'nolari Tarjimasi* (Tashkent: Hilal-Neshir, 2008), 25.

⁹ Hacı Ekber Fergani, "Bağımsızlık Sonrası Özbekistan'da Yayımlanan Özbekçe Meal ve Tefsir Çalışmaları", *Akif* 52/2 (ts.), 79.

¹⁰ Alimdzhan Boriev, *Qur'ännoma* (Tashkent: Kamalak-Press, 2019), 11-16.

the characteristics of the Qur'ān. Methods are determined regarding Tajweed/phonetics, orthography, word, word and additional meaning, word and sentence relations, punctuation, and inimitability. The sources used include Arabic commentaries, Uzbek translations and commentaries, Turkish translations, German translations and commentaries, Tajik translations, Russian translations, dictionaries, scientific sources, and literary works.¹¹

The work titled *Qur'ān Karim Ma'nolarinin Uzbek Tiliga Adabiy-Nazmiy Tarjimasi* by the prominent Uzbek poet Jamal Kemal (1938-2022) was completed in 2013 but has not yet been published. Information about the content and the process of creation of the work is based on the author's telephone interview with Ozodlik Radio, social media posts, and video recordings on the YouTube channel of the supporter of the work, Envermirza Huseynov. According to Envermirza Huseynov, Jamal Kemal was the person who undertook the translation of Valeria Porohova's Russian poetic translation in 1995. Envermirza considers Jamal Kemal as the most suitable person to translate the Qur'ān into Uzbek in poetic form, alongside Western authors such as Shakespeare, Pushkin, Ivan Rein, and Barthold, as well as classical works of Sufi mystics such as Rumi, Fariduddin Attar, Abdurrahman Jami, and Mahmud Shabestari into Uzbek. Envermirza presents Jamal Kemal with Porohova's Russian poetic translation of the Qur'ān as a gift and insists that he undertake this significant task. However, Jamal Kemal declines the offer due to his advanced age, lack of knowledge of Arabic, and not having studied in a madrasah. Envermirza then encourages Jamal Kemal for two years to accept this task.¹²

Muhammad Sadiq Muhammad Yusuf's work titled *Tafsiri Hilāl* is a widely appreciated tafsir written in simple/plain language. Muhammad Sadiq, who served as the Mufti of the Muslim Religious Administration of Central Asia and Kazakhstan in 1989, promises to write Qur'ānic commentary if elected as a member of parliament, and he begins his tafsir named *Hilāl*. The work is the first Uzbek tafsir covering the entire Qur'ān using traditional tafsir techniques. Muhammad Sadiq starts the process of writing the tafsir with a special ritual, performing ablution, praying, and starting to work after the Tahajjud prayer. Beginning with the 30th juz of the Qur'ān, the tafsir was completed by Muhammad Sadiq, who had to leave his homeland in 1993 due to political reasons, in Turkey and Saudi Arabia. Completed in 1995, the tafsir is printed and distributed in a total of 22 volumes. Muhammad Sadiq, upon returning to his homeland, makes corrections and additions to the work for new editions. It is observed in Muhammad Sadiq's *Tafsiri Hilāl* that the tafsir adheres to the tradition of Islamic culture, draws from both classical and contemporary works, refers to scholars of the Hanafī school in jurisprudential opinions, and makes references to the authorities of the Maturidi school in theological matters. The work includes a general introduction and content information at the beginning of each surah, the original text of the verses, Uzbek translation, and commentary.¹³

Shamsuddin Babahanov, born in 1937 in Tashkent, came from a religious family. His grandfather, Ishan Babahan, and father, Ziyavuddin Babahan, served as the first muftis of the Muslim Religious Administration of Central Asia and Kazakhstan. Babahanov authored *Qur'ān Karim 30. Pora*, a concise tafsir covering the surah al-Fātihah and the 30th juz of the Qur'ān, was published in Tashkent in 1991 and Perm in 1992. Abduveli Mirzayev, born in 1950, delivered an oral commentary on approximately half of the Qur'ān in the Andijan Mosque during the 1990s. This commentary, covering sixty surahs from surah al-Fātihah to

¹¹ Aziz Inoyatov-Gani Zikrillaev, *Qur'ān Karim Oyatlari Mazmun Ma'nosinin Uzbekcha İzohli Tarjimasi* (Tashkent: Hilal-Neshir, 2022), 23-32.

¹² Abdulla Iskandar, "Camol Kamol Bilan Suhbat" (<https://www.ozodlik.org/a/25137493.html>, 2013).

¹³ Emin Muhammad Yusuf, *Islomga Bagishlangan Umr* (Tashkent: Hilal-Neshir, 2016), 79.

verse 35 of surah ar-Ra'd and from surah al-Mulk to surah an-Nâs, was initially recorded in audio format and later transcribed by his son, Abdukuddus Andijani.¹⁴

Alauddin Mansur gained recognition through his comprehensive Uzbek translation and commentary of the Qur'ân, one of the first of its kind in Uzbek. Responding to public requests, he initiated a project to revise this translation, making approximately ten thousand changes and additions based on his experiences over the past decade. The revised translation, titled *Qur'ân 'Azîm Muhtasar Tafsiri*, was published in two volumes. Mansur's notable work includes the commentary titled *Qur'ân 'Azim Tafsiri*, covering the first twenty-five juz of the Qur'ân. Although he passed away before completing the commentary for the last five juz, the first edition of the nineteen-volume commentary was published in Osh, and a new five-volume edition was published in 2022 in Tashkent.¹⁵

Mahmud Ustaosmanoğlu (1931-2022) who is Nakshibendi-Khalidi Sheikh Mahmud Efendi Turkish commentary and translation of the Qur'ân, titled *Kur'ân-ı Mecîd ve Tefsirli Meâl-i Âlisi*. This work has been translated into Uzbek by Avazkhan Umarov and is currently in the process of publication. In today's digital age, with the increasing presence of religious content online, there is a growing emphasis on Uzbek translations and commentaries of the Qur'ân on the internet.¹⁶ Additionally, various religious websites and the monthly magazine *Hidayet*, published by the Mawarannahr publishing house affiliated with the Uzbekistan Religious Administration, feature Uzbek translations of short chapters and verses from the Qur'ân, along with interpretations, stories, and excerpts from Arabic commentary translations. Notably, *Hidayet* magazine includes Uzbek shortened translations of some chapters and short chapters from the tafsirs surah Yusuf and surah an-Naba, prepared particularly by Muhammad Sherif Juman and Enver Ahmed, as well as translations from the tafsirs *Ta'vilâtu Ehli's-Sunne*, *al-Keshâf*, and *at-Tafsîru'l-Munîr*.¹⁷

3. Translations of the Qur'ân in Kyrgyzstan

Before the Soviet period, it is a fact that obtaining information about Islam in Kyrgyzstan generally occurred through Russian literature. Most of the Qur'ân translations made during that period were done by translating from Western languages, especially French translations, into Russian without referring to the original Arabic text. After independence, there was a significant increase in religious inclination in the country, especially becoming prominent in the field of publishing from the 2000s onwards. A work titled *Qur'ân* by Ernis Tursunov emerged immediately after Kyrgyzstan gained independence in 1991. This translation holds significant importance compared to previous translations. Tursunov's translation is based on the Qur'ân translation from Arabic to Russian by his mentor I. Y. Krachkovsky, which was published in 1963. Following Krachkovsky's passing, this translation by his student Tursunov played a critical role and became an important resource for the accessibility and comprehensibility of the Qur'ân in Kyrgyzstan. Tursunov's work underwent meticulous scrutiny by an editorial collective and was evaluated by a series of competent individuals. The book begins with the surah al-Fâtihah and includes its transcription, a brief explanation, and its translation into Kyrgyz under the title *Assaloomu Aleykum, Azîz Insan* (Peace be upon you, dear human). Tursunov mentions that the Russian translation of the surah al-Fâtihah is based on the translations by I. Y. Krachkovsky and G. S. Sablukov, while the rhymed Russian translation of the same surah is taken from the translation made by V. A. Eberman in 1920. The book also includes

¹⁴ Two volumes of the tafsir, along with revisions and corrections, were published on the website www.islamnuri.com in 2011.

¹⁵ Mansur Zahiriddin, "Qur'âni Azim Tafsiri Muqaddima", *YouTube* (2022), https://www.youtube.com/watch?v=PxZzAq-64yY&ab_channel=Zahiriddin_Mansur.

¹⁶ For example, the work *Tafsîru 'Ushri'l-Qur'ân*, available on the website www.tafseer.info, has been translated into Uzbek, serving as a translation of the commentary on the last three chapters of the Qur'ân into more than 40 languages worldwide.

¹⁷ Fergani, "Bağimsızlık Sonrası Özbekistan'da Yayınlanan Özbekçe Meal ve Tefsir Çalışmaları", 87.

the transcription and translation of the surah al-Ikhlâs, along with general information, excerpts from other books, and a section focusing on translations of the Qur'ān into other languages. Uzbek translator and Islamic scholar Alauddin Mansur translated the Qur'ān into Uzbek in 1999, and this translation was printed in Tashkent. Mansur, following his Uzbek translation, also translated the Qur'ān into Kyrgyz. The work has been published under various titles such as *Qur'āni Karim-Kyrgyzcha Kotorbosu Jana Maanisi*, *Qur'ān Karim-Jana Anin Maanilerinin Kyrgyzcha Kotorbosu*, and *Qur'āni Karim-Kyrgyzcha Kotorbosu Jana Tushundurmosu* in various editions. In the work, only the surah al-Fātihah is provided in Arabic script. After listing the accompanying tafsir books in the Arabic language, the names of Allah and their Kyrgyz equivalents are presented.¹⁸

Another work published in 2006 was prepared by Ismailov, Abdishukur, Duishon Abdullaev, Sadibakas Doolov, and Sadyk Gavay. Titled *Yjyk Qur'ān. Maanilerinin Kyrgyzcha Kotormosu Menenadini*, this translation includes the Arabic originals of the Qur'ānic verses and their Kyrgyz translations. The surah names are provided in Arabic forms in the book, but the Kyrgyz translations are included at the bottom of the pages. Additionally, explanations are provided in footnotes when necessary. The work has received wide attention and has been published in various editions. In 2008, Nadirbek Alimbekov prepared a translated poetic work titled *Kuttuu Qur'ān, Kyrgyzcha Maanisi*. The book begins with a 14-line poem by the poet, followed by introductory essays by the chief editor Mamasibyr Moldo Dosbolov, Chubak Aji Jalilov, and Abdishukur Narmatov. After the Arabic texts of the surah al-Fātihah and surah al-Ikhlâs, the Kyrgyz translations written in syllabic meter begin, focusing solely on the Kyrgyz translations of the surahs. The translation also includes the Kyrgyz names of the surahs, and a list of sources used is provided at the end of the book.

The work is titled *Qur'ān Karim. Arabcha Tekst Zhana Kyrgyzcha Kotormo*, published by the Ahmadiyya community in 2008, is translated from Urdu. The book contains the Arabic text of the surahs along with their Kyrgyz translations. Before the translations, brief information about each surah is provided, followed by the translations of the surahs. After the completion of the Qur'ān, there is a prayer text in Arabic and Kyrgyz. Following the prayer, the section titled *Suroolordun Korsotkuchtuu Mazmunundagi Temalardin Tizmegi* presents themes and the pages where these themes appear, while the section *Suroolordun Korsotkuchtuu Mazmunu* lists themes, the surahs where these themes are mentioned, and the corresponding verses. Additionally, the section *Ayırım Sozdordun Cana Terminderdin Tushundurmosu* includes a dictionary of some words found in the Qur'ān. The work titled *Yjyk Qur'ān Zhana Maanilerinin Kotormosu*, authored by Abdykalyk Uulu Shamsuddin in 2009 is 869 pages long and contains the Arabic text of the surahs along with their Kyrgyz translations. The surah names are written in Arabic in the book, with Kyrgyz translations provided in the footnotes. The work includes commentary where deemed necessary, and the *Preface* section features writings by Ormonov Ulukbek Zulpukarovich and the translator and chief editor. Following this, the section *Allah Taalanin 99 Keremettuu Isimi Cana Sıpattarinin Maanisi* presents the Kyrgyz equivalents and explanations of the *Asma-i Husna*. The book discusses the merits of reading the Qur'ān and prostration during recitation, and the section *Mazmunduk Tushunuktor* provides an index of various topics found in the Qur'ān. The work titled *Yjyk Qur'ān Ajattarynyn Manilerinin Kotormosu Kyrgyz Tilinde*, written by Sheikh Shamsuddin Khakimov in 2013 is 1139 pages long and includes both the Arabic texts of the surahs and their Kyrgyz translations. The book also provides Kyrgyz equivalents of the surah names along with explanations in footnotes. Following the translations, there is a section titled *Mazmunduk Tushunuktor ce Qur'ān Ansiklopediyası*.¹⁹

¹⁸ Gülден Sağol Yuksekkaya, “Kur'ân-ı Kerim'in Kırgızca Çevirileri”, *Journal of Turkish Studies* 9/9, 33.

¹⁹ Sağol Yuksekkaya, “Kur'ân-ı Kerim'in Kırgızca Çevirileri”, 35.

4. Translations of the Qur'ân in Azerbaijan

The beginning of Qur'ân translations in Azerbaijan, parallel to the Islamization processes in other Islamic countries, occurred long after conquests. Translation activities in Azerbaijan can be divided into three periods: The first period includes translations before the 20th century. The first Qur'ân translations during this period were commissioned by the Akkoyunlu ruler Uzun Hasan. However, detailed information or studies about these translations are not available. The second period includes translations from the early 20th century onwards, with significant efforts made. These translations consist of works written in old Turkish using the Arabic alphabet. The printed translation and commentary works such as *Kitabu Keşfu'l-Hakayık an Nüket'l-Ayâtı we'd-Dekayık* by Muhammed Kerîm el-Hâc b. Mîr Ca'fer el-Bâkuvî and *Kitabu'l-Beyan fî Tefsiri'l-Kur'ân* by Sheikhulislam Muhammed Hasan Mevlazade Shekevi, as well as Ahmed Hashimzâde's manuscript *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, represent comprehensive Qur'ân translation efforts during this period. The third and final period covers translations from the 1990s to the present. The work titled *Kur'ân-ı Kerim'in Azerbaycan Diline Tercümesi*, published in 1992 is written more in the style of a commentary and has gone through seven editions, indicating its popularity among Azerbaijani readers. While previous editions of this translation were in the Cyrillic alphabet, this edition is published in the Latin alphabet. Considering the introduction of a different Turkish dialect to Turkish readers, it is deemed appropriate for this translation and several other translation works done in Azerbaijan to be published in our country with the necessary explanations. The preface is written by Vasim Mammedaliyev, and the sections containing explanations about the chapters are written by Ziya Bunyadov. The preface possesses a comprehensive nature suitable for both translation and commentary, adhering to the principles of interpretation methodology. In August 2001, Azerbaijan returned to the Latin alphabet after a decision, and there has been a longing for a Qur'ân translation in this alphabet for a long time. Although there was a Qur'ân translation titled *Qur'âni Kerim* previously done by Mammedhasan Qanioglu and Tariyel Bilaloglu and published by the Turkey Religious Affairs Foundation in Baku, it quickly ran out of stock, and a second edition could not be produced, resulting in a significant gap. However, this gap has been partially filled with a new edition.²⁰

Nariman Qasimoglu's translation titled *Kur'ân-ı Kerim Azerbaycan Türkçesinde Açıklama* is a notable example among the works conducted in the post-independence period. Published by Azerbaijani publishing houses in 1993, the translation has the significant feature of being written in a fluent style of commentary translation, incorporating many modern ideas. However, its most criticized aspect is the absence of the original verse texts in the translation printed in the Cyrillic alphabet. The book, accompanied by the illumination of Mezhahir Avshar, consists of a total of 368 pages. Information about the translator is presented by the translator under the title *Kur'ân Açıklaması Kayıdış Kaygılarımız* at the back of the book. Qasimoglu does not use the word "translation" for the work; according to her, the expression of the Qur'ân in another language is described with the word "explanation". She believes that "explanation" is the most suitable term. According to Qasimoglu, the translation of the Qur'ân into the Turkish language began long ago. Indeed, there are some verse and chapter translations in the Book of Dede Korkut, which is an important written source of the Turkish nation. At the end of the translation, a list of chapters is presented first, followed by brief information about the chapters under the title *Bazı İzahlar*.²¹

The *Kur'ân-ı Kerim Azerbaycan Diline Tercümesi* prepared by Mehmedhasan Qanioglu and Tariyel Bilaloglu is dedicated to the independence of Azerbaijan. According

²⁰ Fethi Ahmet Polat, "Azerbaycan'da Yapılan Bir Kur'ân Tercümesi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/1 (31 Mayıs 2005), 233.

²¹ Neriman Qasimoglu, *Kur'ân-ı Kerim Azerbaycan Türkçesinde Açıklama* (Baku, 1993), 352.

to information provided by the translators, this translation starts with a kind of preface titled *Bir Neshe Soz* (A Joyful Word). It was printed in Baku in the year 2000 by the initiative of Tayyar Altıkulaç and under the management of the Turkey Religious Affairs Foundation at the Gokturk Printing House. This translation is the first to be published in Azerbaijan using the Latin alphabet. Both translators began this work unknowingly, one in 1984 and the other in 1989. They compared their preferences in 1990 and 1991, and the translation was subsequently printed. After the introduction section, there is an explanatory section providing information about the names of the chapters. In this section, information is given about the original names of the chapters, their equivalents in Azerbaijani Turkish, and the context in which they were revealed.

Resul Ismailzade Duzal's work titled *Kur'ân-ı Kerim ve Azerbaycan Türkçesiyle Tercümesi* was published after the 1990s but in the Arabic alphabet. The main reason for this choice is to target the Turkish-speaking community living in southern Azerbaijan. The original Qur'ān text is included in this edition. Published in 1999 in Qom with Hamit Aytaç calligraphy, this translation was published by the Endowments and Charitable Works Administration affiliated with the Islamic Republic of Iran, through the Center for Translating the Qur'ān into foreign languages. This translation, consisting of a total of 1210 pages, features the Qur'ān text on the right side of each page and the translation on the left side. At the beginning of each chapter, information about the chapter's name, number of verses, and whether it is Meccan or Medinan is provided. There are also editions of this translation printed in Cyrillic alphabet and Azerbaijani Turkish in the year 2000. The original text used in these editions is the Ottoman script Quran text. Especially in translations printed in the Latin alphabet, there are many printing and spelling mistakes. In 1995, a commission at the international el-Huda publishing house, operating in Azerbaijan under the Islamic Republic of Iran, worked on and prepared a Quran translation printed in Azerbaijan using the Latin alphabet. Azerbaijani philologists Teymur Kerimli and Hafiz Abiyev served as editors for this translation. This translation work is one of the other translations available in Azerbaijani Turkish. Another translation is by Ahmet Kayvanpur, which was done and published in Iran using the Arabic alphabet.²²

5. Translations of the Qur'ān in Other Turkic Dialects

The translation of the Qur'ān into Turkmen language occurred twice, not directly from the Arabic original. The first translation in 1994 was based on an Uzbek edition with Turkmen commentary, followed by a second translation in 1995 from the Tatar language. Segments of the Qur'ān were published in the Turkmen literary journal *Garagum*. This coincided with increased religious opportunities, including state-sponsored hajj travel. However, this period of openness was short-lived as the state tightened control over discourse, adopting a policy of permanent neutrality. Intellectual openness declined, and the state assumed control over cultural and religious narratives, including architectural projects promoting Turkmen identity and Islam.²³

The Qur'ān's translation into Tatar and the provision of commentary began with theologian G. Kursavi (1776–1812), whose interpretations are preserved in Kazan's libraries. Kursavi's book *Haftiyak Tafsiri*, focusing on the seventh part of the Qur'ān, was published in 1861. Tatar historian T. Yalchigul (1768–1838) also provided a commentary on the seventh part later. However, these were only partial translations. The complete commentary was produced by historian Kh. Amir Khanov (1814–1893), titled *Favaid*,

²² Duzal Resul Ismailzade, *Kur'ân-ı Kerim ve Azerbaycan Türkçesiyle Tercümesi* (Kum, 1999), 3.
²³ Sergei Demidov, *Postsovetkii Turkmenistan* (Moskova, 2002), 34-35.

published in the late 19th century. Kh. Kashifi's Persian commentary was translated into Tatar by poet Muhammad-Sadiq Imankuliy (1870–1932).²⁴

In the early 20th century, several commentaries were published, including those by Sheikh-ul-Islam Hamidi, Numan, and journalist K. Mutygi. Direct translations of the Qur'ân into Tatar emerged in the late 19th and early 20th centuries, with B. Sharaf's (1883–1942) considered the first. Unfortunately, the original manuscripts of B. Sharaf and theologian S. Bikbulatov (1886–1955) are inaccessible for research as they are held in private archives. Historian M. Ramzi (1855–1934) also translated the Qur'ân, but details about its fate are scarce due to Ramzi's exile. Another translation by theologian M. Bigiev (1875–1949) faced controversy in the Tatar press, leading to a ban imposed by the Ufa Spiritual Assembly. In the 1990s, in addition to reprints of pre-revolutionary Qur'ânic commentaries, new editions of Qur'ân translations into Tatar emerged. These original works were undertaken by a new generation of Muslim clergy and Tatar public figures. Among them were F. Salman, N. Aryslani, R. Yunus, K. Bikchantayev, R. Batulla, and others. R. Batulla used a Turkish translation of the Qur'ân as the basis for his Tatar translation, supplemented with commentary (tafsir). An expert in Arabic studies, academic M. Makhmutov, was enlisted to edit the translation texts. In 2001, the distinguished Russian Arabist A. Khalidov (1929–2001) completed his translation of the Qur'ân, but his work remains unpublished to this day. At the present stage of the development of religious thought, researchers have not paid sufficient attention to the topic of Qur'ân translations into Tatar. Therefore, today we can only speak about the formation and development of the Tatar school of Qur'ân translation. For example, the scientific work of A. M. Gilyemshina is dedicated to the study of synonymous linguistic means based on various translations of Qur'ânic texts into Russian and Tatar. The author analyzes translations into Tatar such as *Koran Tafsire* by N. Moflyukhunov (Nogmani's tafsir), and *Koran Ayetlerenen Tatarcha Magnelere hem Anlatmalari* compiled by R. Batulla. In 2014, R. R. Faizov examined the interpretation of the Qur'ân by Tatar theologian Sh. Hamidi.²⁵

Conclusion

Our article aimed to examine Turkish translations and interpretations of the Qur'ân that emerged and continued in the Turkic world as a reflection of the religious change process that occurred in the post-Soviet period. These works provide a valuable source for understanding the dynamic relationships between language, and religion. In the early post-Soviet period, Turkish translations of the Qur'ân underwent a unique evolution process combining influences from previous periods. These works have been efforts to both preserve their own language and cultural heritage and to accurately express religious content. This process has led to noticeable changes in language use and translation content. Each translator's unique perspective and grammatical preferences enrich and diversify the Turkish translations of the Qur'ân. These works not only help understand religious texts but also provide an important window into the cultural and religious fabric of the Turkic world. The article emphasized the effects of political changes during the post-Soviet period on Turkish translations of the Qur'ân. These works not only express religious content but also reflect reactions to societal and cultural norms. The interpretation and translation of religious texts have reflected societal norms and values through these works. In conclusion, Turkish translations and interpretations of the Qur'ân in the post-Soviet period represent significant milestones in the religious evolution of the Turkic world. These works can be considered as a rich source material for linguists and religious researchers. Such works will play an important role in understanding the religious and cultural richness of the Turkic world and transmitting this richness to future generations.

²⁴ Faima Israfilova, "Tatar Türkçesinde Tefsir Çalışmaları = Tafsirs in the Tatar Language", *Turkish Studies Comparative Religious Studies* XVIII/3 (2023), 275.

²⁵ Safinovich Mustafin Umyar, "Problemy Perevoda Korana Na Tatarskiy Yazık", *Sovremenny Musulmanskyy Mir Mezhdunarodny Nauchny Zhurnal Rossiyskogo Islamskogo Instituta*, 1/53 (2019), 8.

Kaynakça

- Alauddin Mansur. *Qur'an Karim Ozbekche İzohli Tarjima*. Tashkent: Cholpan, 2001.
- Altay Khalifa. *Kur'an-ı Kerim ve Kazak Şivesinde Mânâ ve Açıklaması*. İstanbul: İRCICA Matbaası, 1990.
- Boriyev Alimdzhan. *Qur'ännoma*. Tashkent: Kamalak-Press, 2019.
- Çalışkan, İsmail. "Kazakistan'da Kur'an ve Tefsir Literatürü (Kazakça ve Rusça Eserler)". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/1 (30 Haziran 2015), 139-162. <http://marife.org/en/pub/marife/issue/37838/437078>
- Demidov Sergei. *Postsovetskii Turkmenistan*. Moskova, 2002.
- Duzal Resul İsmailzade. *Kur'an-ı Kerim ve Azerbaycan Türkçesiyle Tercümesi*. Kum, 1999.
- Emin Muhammad Yusuf. *İslomga Bagishlangan Umr*. Tashkent: Hilal-Neshir, 2016.
- Fergani Hacı Ekber. "Bağımsızlık Sonrası Özbekistan'da Yayımlanan Özbekçe Meal ve Tefsir Çalışmaları". *Akif* 52/2 (ts.), ss.73-90.
- İskandar Abdulla. "Camol Kamol Bilan Suhbat", 15/10/2013. <https://www.ozodlik.org/a/25137493>.
- İsrafilova Faima. "Tatar Türkçesinde Tefsir Çalışmaları = Tafsirs in the Tatar Language". *Turkish Studies Comparative Religious Studies* XVIII/3 (2023), 271-285. <http://ktp2.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&midno=203064375&Dergival kod=1551>
- Inoyatov Aziz - Zikrillaev Gani. *Qur'an Karim Oyatlari Mazmun Ma'nosining Uzbekcha İzohli Tarjimasi*. Tashkent: Hilal-Neshir, 2022.
- İslambek Kazibek. *Anadolu'dan Anayurda Maneviyat Önderi Khalifa Altay*. İstanbul: Kalendar Yayınevi, 2017.
- Kidirhanuli Vahap. *Qur'an Karim, Kazaksha Magina Jane Tüsinigi*. Almatı, 1991.
- Kongrybayeva Gulmeiram. "Son Devir Kazak Din Âlimlerinden Halife Altay ve Kur'an'ın Kazakça Meali". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2021), 355-382. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader/issue/62131/883694>
- Polat Fethi Ahmet. "Azerbaycan'da Yapılan Bir Kur'an Tercümesi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/1 (31 Mayıs 2005), 231-236. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3343583>
- Qanioglu Mehmedhesen - Bilaloglu Tariyel. *Qur'ā n Qerim Azerbaycan Diline Tercumesi*. Baku, 2000.
- Qasimoglu Neriman. *Kur'an-ı Kerim Azerbaycan Türkçesinde Açıklama*. Baku, 1993.
- F. Muhammad Yusuf. *Qur'an Karim va Ozbek Tilidagi Ma'nolari Tarjimasi*. Tashkent: Hilal-Neshir, 2008.
- Safinovich Mustafin Umyar. "Problemy Perevoda Korana Na Tatarskiy Yazık". *Sovremenny Musulmanky Mir Mezhdunarodny Nauchny Zhurnal Rossiyskogo Islamskogo Instituta*, 1/53 (2019), 1-10.
- Sağol Yuksekkaya Gülden. "Kur'an-ı Kerim'in Kırgızca Çevirileri". *Journal of Turkish Studies* 9/9, 31-37. Erişim 08 Şubat 2024. https://turkishstudies.net/turkishstudies?mod=tammetin&makaleadi=&makaleurl=1050776955_3Sa%C4%9FolY%C3%BCksekkayaG%C3%BClden-edb_S-31-37.pdf&key=17926
- Zahiriddin Mansur. "Qur'onı Azım Tafsiri Muqaddıma". *YouTube*. Yayın Tarihi 2022. https://www.youtube.com/watch?v=PxZzAq-64yY&ab_channel=Zahiriddin_Mansur

Genişletilmiş Özet

Çalışmamızda, Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından Türk dünyasında meydana gelen dini değişikliklerin Kur'ân tercümeleri üzerinden incelenmesine odaklandık. Sovyet dönemi, bölgede dinsel baskıların egemen olduğu bir dönem olarak tanımlanırken, Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından Türk devletlerinin bağımsız hale gelmesi din özgürlüğünün artmasına yol açtı. Bu nedenle, bu çalışmada, Sovyet sonrası dönemdeki dini değişikliklerin yansımalarını Türk dillerindeki Kur'ân çevirileri ve teolojik eserler üzerinden ele aldık. Bu bağlamda dil ve dinin dinamik ilişkisini anlamak için Kur'ân tercümelerinin sağladığı önemli perspektiflere odaklandık. Türk dillerindeki Kur'ân çevirileri, Sovyet sonrası dönemin başlangıcından bu yana gelişerek, gramer tercihleriyle Kur'ân çalışmalarını şekillendirdi. Bu eserler sadece dini içeriğin anlaşılmasını sağlamakla kalmadı, aynı zamanda Türk dünyasının dini karakterinin anlaşılmasında da önemli kaynaklar olarak görev gördü. Dolayısıyla, makalede, Sovyet sonrası dönemde yaşanan siyasi değişimlerin Türk dillerindeki Kur'ân tercümeleri üzerindeki etkisine vurgu yapıldı. Her Kur'ân müterciminin kendine özgü bakış açısının bu eserlere zenginlik kattığı belirtildi. Bu çalışmalar sadece Kur'ân metinlerini yorumlamakla kalmadı, aynı zamanda toplumsal normlara, değerlere de katkı sağladı. Sovyet sonrası dönemde Türk dünyasındaki Kur'ân tercümeleri ve teolojik çalışmalar, dini gelişime dair değerli bilgiler sundu. Bu eserler, dilbilimciler, din bilginleri ve araştırmacıları için zengin bir kaynak teşkil etti. Bu tür eserlerin, Türk dünyasının dini zenginliklerinin anlaşılmasında ve gelecek nesillere aktarılmasında kritik bir rol oynayacağı açıkça ifade edildi.

Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından, Türk dünyası coğrafyasındaki birçok ülke, bağımsız devletler olarak dil ve din alanlarında önemli değişimlere şahitlik etmiştir. Bu değişimler, bölgedeki zengin tarihi geçmiş ve kültürel mirasların bir sonucudur. Bu çerçevede, Kur'ân tercümeleri, Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından bu coğrafyada meydana gelen değişimlerin ve dini yeniden yapılanma sürecinin merkezinde yer alarak kritik bir rol üstlenmiştir. Sovyet sonrası dönemde, Türk dillerinde yazılan Kur'ân çevirileri, Kur'ân'ın manasını açıklamaya yönelik önemli bir kaynak olmuştur. Bu çeviriler, sadece dinin anlaşılmasına katkı sağlamakla kalmamış, aynı zamanda Sovyet döneminden etkilenen Türk ülkelerindeki dini değişimlerin yansımalarını da ortaya koymuştur. Bu çeviriler, bu ülkelerdeki dillerin nasıl evrildiğini ve değiştiğini anlamamıza yardımcı olmuştur.

Bu makalede, Sovyet sonrası dönemden günümüze kadar uzanan geniş bir yelpazede gerçekleştirilen çeşitli Kur'ân çevirileri ve çevirmenlerinin dini yaklaşımları analiz edilmektedir. Örneğin, Kazakça Kur'ân çevirilerinden Halife Altay'ın 1989'daki çevirisi, bu alanda kabul gören bir örnektir. Ayrıca, Aziz Akituli ve Makash Akituli kardeşlerin, Ratbek Hacı Nisanbayuli ve Vahap Kidirhanuli'nin, Nurali Oserov Serkimbayuli ve Cumabay Makashov Istaiyuli'nin yanı sıra diğer birçok çevirmenin eserleri, Kazak dilindeki Kur'ân çalışmalarının gelişimini ve dini etkilerini yansıtmaktadır.

Çalışmada, Özbekistan'da yapılan Kur'ân tercümelerinden Alauddin Mansur ve Muhammed Sadik Muhammed Yusuf gibi önemli isimlerin tercümeleri, Özbek şair Alimdzhan Boriyev'in Kur'ân'ı şiirsel olarak tercüme ettiği "*Kur'ännoma*" adlı eser, Aziz İnoyatov ve Gani Zikrillaev'in "*Kur'ân Karim Oyatları Mazmun Ma'nosinin Uzbekcha İzohli Tarjiması*" isimli çalışması, Mahmud Ustaosmanoğlu'nun Türkçe tercümesinin Özbekçe'ye çevirisi incelenmektedir.

Kırgızistan'da, Sovyet döneminden önce İslam hakkında bilgi edinme genellikle Rusça yazılan eserler yoluyla gerçekleşmiştir. Ancak bağımsızlıktan sonra, özellikle 2000'lerden itibaren ülkede dini eğilimde önemli bir artış yaşanmıştır. Bu bağlamda, Ernis Tursunov'un 1991'de Kırgızistan'ın bağımsızlığını kazanmasının ardından ortaya çıkan "*Kur'ân*" adlı eseri, önceki çevirilere kıyasla önemli bir öneme sahiptir. Bağımsızlık sonrası dönemde Kur'ân tercümeleri, Kırgız toplumundaki dini bilincin artışına ve İslam'ın yeniden hayat bulmasına önemli katkılar sağlamıştır.

Azerbaycan'da, Kur'ân çevirileri diğer İslam ülkelerindeki İslamlaşma süreçlerine paralel olarak, fetihlerden uzun zaman sonra başlamıştır. Bu bağlamda, Azerbaycan'daki çeviri faaliyetleri üç döneme ayrılmıştır: İlk dönem 20. yüzyıldan önceki çevirileri içerirken, ikinci dönem 20. yüzyılın başlarından itibaren önemli çabaların yapıldığı dönemi kapsamaktadır. Üçüncü ve son dönem ise 1990'lardan günümüze kadar olan çevirileri içermektedir.

Kur'ân'ın Türkmen diline çevirisi iki kez 1994'te Özbekçe'den, ardından 1995'te Tatarca'dan yapılmıştır. Tatarca tercüme, G. Kursavi'den başlamış ve çeşitli eserlerle devam etmiştir. 19. yüzyılda B. Şaraf ve S. Bikbulatov gibi isimlerin de Tatarca Kur'ân tercümeleri ortaya çıkmıştır. Bu tercüme, Türkmen toplumu içinde İslam'ın daha geniş bir kitleye ulaşmasında kritik bir rol oynamıştır.

Genel olarak, her çevirinin özgün bakış açıları, dil kullanımı ve dini yorumları, çevirileri değerli kılan ve çeşitli tarihlerdeki siyasi değişimlere yanıt olarak Türk dünyasındaki dini atmosferin evrimini yansıtan unsurlardır. Dolayısıyla, bu çeviriler, dilbilimciler, din bilginleri ve araştırmacıları için zengin bir kaynak oluşturmaktadır. Ayrıca, Sovyet sonrası dönemdeki siyasi değişimlerin bu çeviriler aracılığıyla Türk dünyasındaki dini atmosferin gelişimini açığa çıkardığı gözlemlenmektedir. Bu bağlamda, Türk dillerindeki Kur'ân tercümeleri ve tefsirlerinin gelişimi, dilbilimciler ve din araştırmacıları için önemli bir odak noktası haline gelmiştir. Bu makale, Sovyet sonrası dönemde Türk dünyasının dini dönüşümünü anlamaya yönelik bir katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Makalede incelenen eserler, dini zenginliğin yanı sıra bu dönemin sosyo-politik dinamiklerini anlama ve gelecek nesillere aktarma çabalarında temel bir rol oynamaktadır. Bu eserlerin incelenmesi, gelecekte daha kapsamlı çalışmalara ilham verecek şekilde, dil ve din ilişkisini derinlemesine inceleyen akademik bir tartışma zemini sunmaktadır.

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Klasik Dönem Burhan Teorisi Üzerine Bir Değerlendirme
-Fârâbî, İbn Sînâ ve Fahreddîn Râzî Bağlamında-
An Evaluation on the Theory of Demonstration of Classical
Era -In the Context of al-Fârâbî, İbn Sînâ and Fakhr al-Dîn al-
Râzî-

Turgut AKYÜZ*¹

Rukiye ŞİMŞEK*²

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi / Received:

02.09.2024

Kabul Tarihi / Accepted:

14.10.2024

Yayın Tarihi / Published:

2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season:

Ekim/October

Cilt / Volume: 1 • Sayı / Issue: 4 • Sayfa / Pages: 94-107

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az üç hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği intihal raporu alınarak teyit edildi.

This article has been reviewed by at least three referees. It was confirmed by receiving a plagiarism report that the article did not contain plagiarism.

Yayın Hakkı / Copyright©

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan, Turkey. All rights reserved.

^{1*} Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı Öğretim Üyesi,
turgutakyuz@hotmail.com.tr (Orcid Id: 0000-0002-1763-6289)

^{2*} Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Doktora Öğrencisi (Orcid Id: 0000-0001-7222-2591)

Öz

Klasik mantıkta burhan, bilim teorisi olarak kabul edilmekle birlikte burhanın ne olduğu ve hangi alanlarda geçerli olduğuna dair gelenekte olduğu gibi günümüzde de çeşitli eleştiriler getirilmektedir. İlk tartışılan husus, burhanın yeni bilgi verip vermediği ve tüm bilimlerde geçerli olup olmadığıdır. Bir diğer tartışma ise burhanın öncüllerinin nasıl elde edildiği ve mutlak doğru kabul edilip edilmeyecekleri; bir başka ifade ile bu öncüllerin ispat edilip edilemeyeceğidir. Klasik mantığa ve dolayısıyla burhana yöneltilen en ciddi eleştiri ise klasik dönemde sadece tümel ve soyut/teorik bilimlere önem verildiği; olgu gerçekliği, gözlem ve uygulamaların ve pratik bilimlerin ihmal edildiğidir. Bu çalışmamızda burhanın amacı, yeni bilgi verip vermediği, öncüllerin nasıl elde edildiği, bu öncüllerin geçerlik ve işlevlerinin sağlamalarının yapılması, zorunluluğun ne olduğu, rasyonel ve zorunlu bilgi haricinde diğer bilgilerin olup olmadığı veya varsa ne derece ve nerede konumlandırıldığı, gelenekte gözlem ve araştırmaların ihmal edilip edilmediği gibi başlıklar üzerinden bu eleştiriler incelenecektir. Kafa karışıklığını sebep olmamak için uzun tartışmalardan uzak durmaya ve sadece Fârâbî, İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî'nin kendi metin ve örnekleri üzerinden konuları değerlendirmeye çalışacağız. Bu üç mantıkçının kendi metinlerini incelememizin bir diğer nedeni ise sonraki dönem ve günümüzdeki tüm tartışmaların ana eksenini, bu üç müellifin görüşlerinin oluşturmasıdır. Her ne kadar mantığın kurucusu ve en temel görüşlerin sahibi Aristoteles olsa da netice itibarıyla geleneğimizde mantık, bu düşünürlerin metinleri üzerinden okunmuştur.

Anahtar kelimeler

Burhan, Bilgi Teorisi, Zorunlu, Cedel, Gözlem, Deney, Apriori, İspat

Abstract

Although in classical logic, demonstration is accepted as a scientific theory, there are various criticisms in the tradition today about what demonstration is and in which areas it is valid. The first issue to be discussed is whether the demonstration provides new information and whether it is valid in all sciences. Another debate is how the premises of the demonstration are obtained and whether they can be accepted as true; in other words, whether these premises can be proven or not. The most serious criticism directed at classical logic and therefore at demonstration is that in the classical period, only universal and abstract/theoretical sciences were given importance; the reality of the fact, observation and applications, and practical sciences were neglected. In this study, these criticisms will be examined under the following headings: the purpose of the demonstration, whether it provides new information, how the premises are obtained, whether the validity and functionality of these premises are verified, what the necessity is, whether there is any other information other than rational and necessary knowledge, or if there is, to what extent and where it is positioned, and whether observation and research are neglected in the tradition. In order not to cause confusion, we will try to avoid long discussions and evaluate the issues only through the texts and examples of al-Fârâbî, Avicenna and Fakhr al-Dîn al-Râzî. Another reason why we prioritize the texts of these three logicians is that the views of these three authors constitute the main axis of all discussions in the following period and today. Although Aristotle is the founder of logic and the owner of the most fundamental views, in our tradition, logic has been read through the texts of these thinkers.

Keywords

Logic, Theory of Knowledge, Demonstration, Necessity, a Priori, Experiment, Proof

Giriş

Klasik dönem mantık çalışmalarında, bilgi teorisinin yanında bilgi sosyolojisi ve metodoloji gibi konularına yer verilmekle birlikte günümüz sistem ve kavramlarıyla anlayıp ifade edebileceğimiz tarzda bir bilimsel bilgi başlığına/anlayışına/tartışmasına rastlamıyoruz. Bunun tabii ki dönemin şartları ve bilim-egitim sistemi ile alakası olsa da bir başka sebebi de o dönemin kendine mahsus yazım usulüdür. Şöyle ki metinlerin bir kısmı müellifin ilim dünyasına girmesine yönelikken bir kısmı da ders kitabı olarak yazılmıştır. Müelliflerin genelde son dönemlerinde yazdıkları metinlerin, özgün akademik metinler olduğu söylenebilir. Bu nedenle müellifler genel olarak farklı dönemlerde yazdıkları metinlerde farklı konu tasnifleri veya üsluplar kullanmışlardır.

Konu ile alakalı asıl üzerinde durulması gereken husus ise birçok mantık metninin ders kitabı olarak yazılmış olmasıdır. Metinlerin ders kitabı olarak yazılmasındaki en dikkate değer husus, özet yazılmaları ve derste sözlü olarak tartışılıp bu tartışmaların yazıya geçirilmemiş olması nedeniyle, bazı bilgilerin günümüze kadar gelmemiş olmasıdır. Aristoteles örneği üzerinden konuşursak bugün kendine atfedilen metinlerin, derslerde öğrenciler tarafından tutulan notlar olduğu kabul edilmektedir. Bu da metinlerde birtakım tasnif hatalarının veya eksik kısımların yahut izaha muhtaç yerlerin olduğu anlamına gelmektedir.¹

Konumuz açısından bu meselenin ifade ettiği anlama geri dönmek gerekirse: İslam dünyasında burhan konusu üzerindeki en geniş metin İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* adlı eserinin *Burhan* kitabıdır. Kitabın hacmi büyük olsa da içinde izaha muhtaç mevzular bulunmaktadır. Sonraki dönemde genelde *eş-Şifâ* üzerine değil de İbn Sînâ'nın başka eserleri üzerine şerhler yazılmış ve bu şerhlerde de yine müellifin kendi eserleri ve özellikle *eş-Şifâ* kullanılmıştır. Bu nedenle de *eş-Şifâ*'daki anlaşılması zor hususlar genelde açıklamasız kalmıştır. Aradan geçen uzun zaman da metinleri özgün hallerinde anlamamızı zorlaştırmaktadır. En geniş metnin bile bu tarz anlaşılma zorlukları barındırması göz önüne alındığında daha küçük hacimli metinlerin nasıl güçlükler barındırdığı anlaşılabilir.

Burhan teorisi üzerine son zamanlarda yeterli derecede olmasa da dikkate değer çalışmalar yapılmıştır. Bu yüzden bu çalışmamızda, teknik tartışmalar yerine günümüz okuyucusunun konuyu anlayıp analiz edebileceği üslup ve basitlikte ele almaya çalışacağız.

Burhan konusunu seçmemizin sebebi, klasik dönem bilgi teorisinin burhanda tartışılmış olduğu kanaatine dayanmaktadır. Fakat beş sanat bahsindeki bazı tartışmalar ve özellikle cedel kitaplarındaki bazı ifadelerle dayanarak, klasik dönem bilgi teorisinin sadece burhandan ibaret olduğu ifadesinin eksik olabileceği söylemek gerekiyor. Çalışmamızda öncelikli olarak üzerinde durmak istediğimiz husus budur. Zira burhanın öncülleri ve şartları incelendiğinde özellikle sonraki dönemde mantığa bir eleştiri olarak getirilen “yeni bilgi verir mi?” sorusuna farklı cevaplar verilmektedir. Burhana dair şartlar dikkate alındığında ise burhanın çok az ve sayılı/sınırlı meselelerde geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Diğer taraftan burhanın öncüllerinin geçerlilik ve bilgi değerlerine de çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir.²

Burhanla alakalı bir başka ciddi tartışma da zorunluluğun ne olduğudur. Zorunluluk her şart ve zamanda her birey için, tüm insanlarla da uyumlu şekilde aynı durumun ifade edilmesi olarak tarif edilmiş ve bu yüzden de değerli olan bir şey olarak görülmüştür.³ Fakat tartışmaların ardına düşüldüğünde bu konudaki delil ve açıklamaların yeterli olmadığına dair bir sürü eleştiri karşımıza çıkmaktadır.

¹ Turgut Akyüz, *İslam ve Bilim* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2023), 140.

² Yusuf Daşdemir, “İbn Sina Mantığında Burhanın Konu İlke ve Sorunları”, *Felsefe Dünyası* 55/1 (2012), 226.

³ Turgut Akyüz, *Aklın İlkeleri ve İlk Bilgileri* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2021), 67.

1. Zorunluluk ve Zorunlu Bilgi

İslam dünyasının öncü mantıkçısı olan Fârâbî'ye göre zorunlu, herhangi bir gerekli şart olmaksızın değişmeyen şeydir. Filozofumuz bu şartları, inananın ölmesi veya unutulması yahut zihin sağlığının bozulması yahut vaktin değişmesi olarak sıralamaktadır.⁴ Burada ilk olarak şartlı zorunlunun tanımı yapıyor gibi görünse de aslında Fârâbî'nin kastı, zorunlunun tüm insanlar için aynı şeyi ifade etmesi ve zaman veya şartlardan kaynaklı bir değişiklik olmadığı sürece ona dair bilgimizin aynı kalacağıdır. Zira sonraki pasajlarda müellif, zorunlunun zıddı olan zannın, sebepsiz olarak farklı olabileceğini yani gerek konuya dair bilginin değişebileceği veya o bilgiye inanan kişinin bu inancını herhangi bir gerekçe göstermeden de değiştirebileceğini ifade etmektedir.⁵

Zorunluya dair öne sürülen bir başka şart, bilgiye konu olan şeyin zatından kaynaklı yani günümüz ifadesi ile olgusal olmasıdır. Zorunlunun zıddı olarak tanımlanan meşhur ve zan gibi bilgilerde kabul esastır; zorunluda önemli olan, şeylerin (sadece fizik varlığı ifade eden nesne kavramı yerine metafizik mahiyetleri de ifade etmesi bakımında şey kavramını tercih ediyoruz) varlığı ve özellikleridir. Evveliyyât bahsinde ele alacağımız üzere aklın ilk bilgilerine dair kabuller öznen kaynaklanırken bunun dışındaki tüm zorunlular, genelde şeylerin kendi özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden burhan bahsinde üzerinde durulan en önemli husus şeylerin kendi doğasından kaynaklı bu “zâtî yüklem” ve “zâtî arazlar”dır. Bu bağlamda zorunlunun zıddı olarak cedelin konu edildiği bilgiler ise tercih veya varsayıma dayanmayan sorular ve özelliklerdir.⁶

Zorunlu bilgi ile alakalı bir diğer şart ise zorunlunun tüm şart ve zamanlarda geçerli olduğudur. Burada hem özne hem de şeyin tabiatı gereği zorunlunun tüm şart ve zamanlarda, tüm insanlar için aynı anlamı ifade etmesine yönelik bir tanım yapılmaktadır. İşte tam burada zorunluya dair bazı sorunlardan dolayı “zorunlu” anlamına gelen iki kavram zaman zaman birbirinden ayrılmıştır: “Zarûfî” ve “yakîn”. Klasik metinlerde bu iki kavram, başlangıçta zorunlu anlamını ifade ederken Fârâbî; tüm zamanlarda şeylerin tüm bireyleri için geçerli olan ve tüm insanlar için değişmez bilgilerin çok az olduğunu; bu yüzden de yakînin “zorunlu olan” ve “olmayan” olarak ayrıldığını ifade etmektedir. Buna göre zorunlu yakîn, tüm zamanlarda geçerli iken zorunlu olmayan yakîn, belli zamanlarda geçerlidir. Burada kiplere işaret olsa da aslında evrensel zorunluluk diyebileceğimiz tüm şart ve zamanlarda, bütün insanlar için aynı anlamı ifade eden zorunluluğun her zaman mümkün olmayacağına işaret edilmektedir.⁷

Zorunlu, her şart ve durumda değişmeyen anlamına gelirken mantıkta zorunlu bilgi, genel olarak “özne ile yüklem birbirinden ayrılamaması” durumudur. Şöyle ki tanımın zorunlu olması, tanımlayanla tanımlanan arasındaki ilişkinin devamı ile mümkündür ve sadece bedihi tasavvurlarda geçerlidir. Önermede ise zorunluluk, yüklem her şart ve durumda öznen bulunması halidir. Bir başka ifade ile mantıkta zorunlu derken insan veya canlılığın varlığından değil insan ve canlı arasındaki ilişkinin sürekliliğinden bahsedilmektedir.⁸

Kıyas bahsinde zorunluluk, öncüllerin orta terimle birbirine bağlanmasından ortaya çıkan şekli durumdur.⁹ Daha özel anlamda zorunluluk ise asıl konumuz olan burhandadır. Burhandaki zorunluluğun kıyastaki zorunluluğa ilaveten iki şartı daha bulunmaktadır.

⁴ Fârâbî, *Kategoriler ve retorik: kitabı'l-makulat ve kitabı'l-hatabe*, çev. Ali Tekin (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 69.

⁵ Fârâbî, *Kategoriler ve retorik: kitabı'l-makulat ve kitabı'l-hatabe*, 69.

⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: topikler cedel*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 23; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: topikler cedel*, 25.

⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 3.

⁸ Turgut Akyüz, *Mantık* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2022), 163.

⁹ Fahreddîn Râzî, *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât*, ed. Ali Rıza Necefzade (Tahran: Encümen-i Asar ve Mefâhir-i Ferhengi, 2005), 1/349.

Birincisi öncüllerin zorunlu içeriğe sahip olmasıdır ki buna ilerde değineceğiz. İkinci şart ise öncüller arasında sadece şekli bir bağın değil de ayrıca gerçek bir nedenselliğin (illet) bulunmasıdır.¹⁰

İllet, genel bir kavram olup orta terim, delil ve sebep kavramlarını kuşatmaktadır.¹¹ İne ve lime burhanı olarak tartışılan meselede delil, sadece şekli nedensellik iken illet, nedenin dış dünyada yani gerçekte de aynı şekilde olmasıdır. Örneğin “A, B’dir, B, C’dir; öyle ise A, C’dir” şeklindeki bir kıyasta illet olarak sadece orta terim bulunur. “Bir insan tıp bilgisine sahipse doktordur” şeklinde yapılacak bir akıl yürütmede ise sadece biçimsel zorunluluk geçerlidir. Bu yüzden buradaki illete delil denmiştir. Fakat ateşin yakmasından dolayı yangının çıkması durumunda burada harici bir nedensellik olup buradaki illete sebep adı verilmiştir.¹²

Fakat yine de burada birtakım tartışmalar bulunmaktadır. Öncelikli olarak burhanda kullanılan öncüllerin zorunlu olduğunda ittifak olduğunu söylemek gerekiyor. Yani her halükârda burhanda kullanılan öncülleri oluşturan özne ve yüklemler arasındaki bağ kesindir.¹³ Fakat bu zorunlu öncüllerden çıkan sonuçların zorunlu olup olmadığına dair tartışmalar bulunmaktadır. İlk tartışma yukarıda da ifade edildiği üzere klasik mantığın genelde şekil üzerinden işliyor olmasıdır. Her ne kadar önermelerin içeriği (maddesi) somut olarak algılsa da aslında buradaki tüm kurallar da şekle dayalıdır. Önermelerin içeriği meselesinde bu kısma tekrar dönülecektir.

Fakat burada alakalı olması bakımından şunu ifade etmek gerekmektedir: Burhanın öncülleri arasında sadece evveli ve mahsus öncüller içerik olarak kesindir. Zira evveliler salt akılla elde edilir ve başlangıç bilgileri olarak açık şekilde sayılmışlardır. Yani evveli bilgilerin ne olduğuna dair akli kıyaslara veya başka bir araştırmaya gerek yoktur.¹⁴ Mahsus bilgiler ise zaten akli olmayıp ayrıca diğer çıkarımlarımızdan da önce olması bakımından içerik itibarıyla kesin ve öznenen bağımsız olarak gerçekleştirirler. Fakat diğer öncüllerde akli çıkarımlar söz konusu olması ve akli çıkarımların da nihayetsiz olmasından dolayı¹⁵ buradaki tüm yargılar teoriktir. Teorik olmaları bakımından da bu bilgiler genişletilirken veya alt birimlere uygulanırken pratikte zorunluluğa mâni şeyler olabilir.

Yani bir başka ifade ile evveliyât ve mahsûsât haricindeki burhanın içeriği teoriktir ve pratik meselelere uygulanmaları durumunda başka şartların aranması gerekmektedir.¹⁶ İne veya lime burhanı yahut delil ve sebep ayırımından kaynaklı olarak, burhandaki tüm sonuçların teorikte zorunlu olsa da pratikte olmayabileceğini ifade etmek gerekmektedir. Tabi ki zikrettiğimiz üzere evveliyât ve mahsûsât bunun dışında kalmaktadır.¹⁷

İkinci olarak devreye kipler girmektedir. Şöyle ki her ne kadar öncüller zorunlu olsa da sonuç itibarıyla öncüller arasındaki bağın kuvvetine göre burhanda sonuç, sadece zorunlu değil mümkün, zorunlu veya mümteni olabilmektedir. Zati yüklem ve arazlarda sonuçların zorunlu olduğu söylenebilir ama örneğin ikincil niteliklerde mesela insanın bilgi sahibi olmasından hareketle doktor olabileceğine dair bir kıyasta sonuç mümkündür. Yine buradan

¹⁰ Râzî, *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbihât*, 1/349, 350.

¹¹ Coşkun Baba, “Dil ve Mantık İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Eskiyeni* 40/1 (2020), 102.

¹² Râzî, *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbihât*, 1/356; İbn Sīnâ, *Kitâbu'ş-Şifa: İkinci analitikler Burhan*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 28.

¹³ İbn Sīnâ, *Kitâbu'ş-Şifa: İkinci analitikler Burhan*, 27; İbn Sīnâ, *Kitâbu'ş-Şifa: İkinci analitikler Burhan*, 28.

¹⁴ Gülümser Durhan, “Akıl İlkelerinin Epistemolojisi”, *19 Mayıs Sosyal Bilimler Dergisi* 2/4 (2021), 842.

¹⁵ Fahreddin Râzî, *Şerhu Uyuni'l-hikme*, (Tahran: Müessesetü's-Sadık, 1373h.), 2/298.

¹⁶ İbrahim Çapak, “Gazzali Mantığında Burhan”, *900. Vefat Yılında Gazzali* (İstanbul: MÜİF, 2012), 748.

¹⁷ İbn Sīnâ, *Kitâbu'ş-Şifa: İkinci analitikler Burhan*, 33, 36.

da hareketle burhandaki zorunluluğun şekilsel olduğunu; aslında cedelden farkının da delile dayalı ve olgusal olmasından kaynaklı olduğunu söylemek mümkündür.¹⁸

2. Devam, İmkân ve Ekseriyyât

Mutlak zorunluluğun çok az sayıda olabileceğinden hareketle Fârâbî, devam kipine vurgu yaparak, yüklemle özneyle birlikte sürekli bulunmasına işaret etmiştir. Fârâbî'ye göre devam, yüklemle özneyle sürekli olarak bulunmasıdır ve müellifin mutlak zorunluktan kastı budur.¹⁹ Oysa sonraki dönemlerde devam, yüklemle özneyle sürekli değil de genel olarak çoğu zamanlarda bulunması anlamında kullanılmıştır.²⁰

Fârâbî, bu tür genel geçer zorunluluğun dışında belli başlı zamanlarda geçerli olan zorunluluktan bahsetmektedir. Sonraki dönemlerde bu tür zorunluluğa “vaktiyye” adı verilirken²¹ Fârâbî, geçmişte veya şimdide herhangi bir zamanda bulunmuş olan şeye de “mümkün” ifadesi yerine “zorunlu” ifadesinin kullanılmasının daha uygun olduğunu savunmuştur.²² Şöyle ki sonraki dönemlerde zorunlu üç zamanda yani geçmiş, şimdi ve gelecekte özne ve yüklemle birlikte bulunması anlamında kullanılırken; iki zamanda geçerli bilgiye daime, tek bir zamanda geçerli bilgiye de imkan kipini kullanmışlardır.²³

Fakat Fârâbî, gerçek imkanın ancak, zaman bakımından, gelecek için geçerli olduğunu, geçmiş ve şimdiki zamanlarda olan şeylerin ise zorunlu olduğunu savunmaktadır. Örneğin insanın canlı olması örneği üzerinden gidersek; herhangi bir insan bireyi bile canlılık vasfı devam ettiği sürece yani üç zamanda da canlıdır. Buradaki zorunluluk şartlı da olsa genel geçer bir zorunluluktur. Ama örneğin bir insanın belli bir vakitte Ankara’da bulunması zorunludur fakat bu bilgi değişebilir. Lakin buradaki yer değişikliği bu insanın herhangi bir zamanda Ankara’da bulunduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Örneğin bir birey üzerinden verilmiş olması mantık açısından problem teşkil edebilir. Bu yüzden daha genel bir örnek vermek gerekirse; yağmurun yağması tüm zamanlar için zorunluluk ifade etmese de geçmişte bir anda yağmur yağdığına yerlerin ıslanması veya şu an yağmur yağıyorsa bizim ıslanmamız zorunludur. Fakat buradaki zorunluluk tüm şart ve zamanlar için geçerli değildir ve değişkendir fakat neticede zorunludur.²⁴

Burada yeri gelmişken burhanın sadece mantık ve metafizikte veya külli meselelerde değil de matematik ve fiziğin cüzi konularında da geçerli olduğunu söylemek gerekmektedir. Yani klasik dönemde sadece külli ve soyut bilimlerle ilgilenilip cüzi ve somut meselelerin ihmal edildiğini söylemek eksik olacaktır. Fârâbî bu tür burhana “cüzi”, “has” veya “ehass burhan” adını vermekte örnek olarak da sayı ve büyüklük gibi nitelikleri getirmektedir.²⁵

Burada son olarak burhanda “ekseriyyât”ın kullanılıp kullanılmayacağı tartışmalarına değinmek yerinde olacaktır. Ekseriyyât genelde galip zan olarak tercüme edilebilir. Fakat burhan söz konusu olduğunda ekseri ile kastın mümkün veya devam olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Öncelikli olarak burhanda evveliyyât haricinde kabule dayalı bilgilerin kullanılmadığını ifade etmek gerekiyor. Bu yüzden burhandaki ekseri kavramından kastın çoğunluğun kabul ettiği anlamını ifade etmediğini söylemek lüzumludur. Klasik mantıkta çoğunluğun kabul ettiği bilgi anlamında “meşhur” kullanılmaktadır.²⁶ Fakat önermelerin içeriği veya kipinden kaynaklı olarak burhanın bazen tüm şartlarda geçerli olan bir bilgi

¹⁸ Râzî, *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 1/345, 349.; İbn Sînâ, *İşaretler ve tenbihler: el-İşarat ve't-tenbihat*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 71.

¹⁹ Fârâbî, *Kitabu'l-Burhan*, 3.

²⁰ Akyüz, *Mantık*, 246.

²¹ Akyüz, *Mantık*, 249.

²² Akyüz, *Mantık*, 251.

²³ Akyüz, *Mantık*, 251.

²⁴ Krş. Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayıncılık, 2004), 475.

²⁵ Fârâbî, *Kitabu'l-Burhan*, 38, 39.

²⁶ Fahreddîn Râzî, *Şerhu Uyuni'l-hikme*, 1/198.

vermediğini ifade etmiştik. Bu nedenle burhanda söz konusu olan ekseriyyâtın tüm zamanlarda değil de belli zamanlarda ve belli şartlarda zorunluluk ifade eden durumlar veya günümüz ifadesi ile genellikle doğru anlamında bilgileri ifade için kullanıldığı söylenebilir. Yine burhanın bazı öncüllerinde akli çıkarımlara dayalı genellemeler kullanıldığından bu tür genellemelerin de yine ekseriyyât içinde değerlendirilmesi mümkündür.²⁷

Özetlemek gerekirse imkan ile zan arasındaki farkın veya ekseri bilgi ile cedelin öncülleri arasındaki en temel farkın; imkan ve ekseriyyâtın olgusal; cedeldeki genel durumun (galip zan) ise olgusal olmayan diğer özelliklere dair bilgiler vermesidir diyebiliriz.²⁸

3. Evveliyyât: Burhanın Öncülleri Ne Kadar Burhânîdir?

İçerik olarak burhanın öncülleri altı maddede toplanmıştır: Evveliyyât, mahsûsât, mücerrebât, mütevâtîrât, fitriyyât ve hadsiyyât.²⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*'da hadsiyyât yerine vehmiyyâtтан söz ediyor olsa da³⁰ sonraki dönemde bu kabul çok itibar görmemiştir.³¹

İlk öncül modern tabirle apriori dediğimiz ve insan zihninin ilk temel bilgileri veya önsel bilgi olarak bilinen evveli bilgilerdir. Klasik mantıkta bilgi, tümel yani soyut olanla başlar ve burada ilk gerçek bilgi, tasavvurlardır (kavramlar). Fakat unutmamak gerekiyor ki tasavvurlar aklidir ve öncesinde duyu verileri bulunmaktadır. Fârâbî, evveli bilgiyi tarif ederken; ne zaman ve nerede nasıl öğrendiğini bilmediğimiz, dahası öğrenmek için de bir talepte bulunmadığımız bilgiler olarak tarif etmektedir.³² Yine bu bilgiler, özne ve yüklem zikredildiğinde sonucun doğrudan ve zorunlu olarak bilindiği önermeler olarak tarif edilmektedir. Bu yüzden bunlara “vâcip kabûluhâ” da denilmektedir.³³

Fakat İbn Sînâ, akli bilgilerden önce duyu bilgilerinin olduğuna işaret ederek aslında tasavvurlardan önce malumatın yani dağınık duyu verilerinin bulunduğunu³⁴; buna göre evveliyyâtтан önce de mahsus cüzilerin olduğunu ifade etmektedir.³⁵ Bu durumda evveli bilgilerimiz aslında tek başına oluşmamakta ve dahası ilk bilgilerimiz olmayıp öncesinde duyulardan gelen bilgilerin olduğuna işaret edilmektedir. Verilen örnekler de dikkate alındığında aslında evveli bilgilerimizin doğuştan olmadığını, öncesinde duyu verilerinin olduğunu; ama zihnin çalışması ve sofizme düşmemesi için öncesinde birtakım başlangıç ilkelerinin olması gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Örneğin bütünüün parçadan büyük olduğuna dair akli evveli bilgi, aslında gözleme dayanmaktadır. Zira biz bunu ilk öğrenmeye başladığımız andan itibaren gözlemleriz. Yine aynı şeye eşit iki farklı şeyin birbirine eşit olduğuna dair evveli yargının öncesinde de gözlemler bulunmaktadır. Diğer taraftan aslında evveli bilgilerde öğrenme yani daha önceki nesillerden aktarılmış bilginin de katkısı bulunmaktadır.³⁶

Özetlemek gerekirse evveli bilgiler sadece akli olmayıp duyuların ve hatta insanlığın ortak tecrübesinin katkısı ile oluşmaktadır denilebilir. Çelişiklerden birinin doğru olması durumunda diğerinin yanlış olduğuna dair zorunlu bir önermenin sadece akli çıkarımlardan elde edildiğini söyleyebiliriz. İlerde değineceğimiz üzere fitri önermeler bu tarzda yani sadece akli çıkarımlarla elde edilmiştir diyebiliriz. Ama neticede biz bu ilk bilgilerin ne zaman ve nerede elde edildiğini bilmediğimiz için bunları doğuştan zannetmekteyiz. Veya

²⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci analitikler Burhan*, 190, 191.; Râzî, *Şerhu Uyuni 'l-hikme*, 1/198.

²⁸ Râzî, *Şerhu Uyuni 'l-hikme*, 1/194.

²⁹ Ali Çetin, “Beş Sanat ve Öncülleri”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 5/10 (2011), 150.

³⁰ Ali Durusoy, “İbn Sina'da Vehim Kavramı ve İslam Felsefesinin Diyalektiği”, *MÜİF Dergisi* 28/1 (2005), 131.

³¹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci analitikler Burhan*, 17.

³² Fârâbî, *Kitabu 'l-Burhan*, 5.

³³ Fârâbî, *Kitabu 'l-Burhan*, 61.

³⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci analitikler Burhan*, 8.

³⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci analitikler Burhan*, 54.

³⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: İkinci analitikler Burhan*, 7, 67.; Râzî, *Şerhu Uyuni 'l-hikme*, 1/203.

bir sıralama yapamadığımız için duyulara dayalı bilgilerle akli bilgilerin hangisinin daha önce oluştuğunu bilememekteyiz. Lakin teselsül veya devre düşmemek yahut nihilizmden kurtulmak için bunları başlangıç bilgisi olarak doğru kabul ediyoruz. Bu yüzden bu tür bilgilere mevzûât veya müsâderât yani hipotezler ve kabuller diyoruz. Evveli bilgilerin ilk ve özellikle aracısız olmasına vurgu yapılması da yine teselsüle düşmekten veya aracılı elde edilen bilgilerin doğruluğunda daima ihtimaliyetin bulunmasından dolayıdır.³⁷

Fakat burada klasik mantıkta dağınık bilgilerin ve duyu verilerinin tümel olmaması ve ayrıca bir nedene dayanmaması nedeniyle gerçek anlamda bilgi (ilim) kabul edilmediğini de unutmamak gerekiyor.³⁸ Yani sistem kendi içinde tutarlıdır. Zira gerçek anlamda ilk tümel ve zorunlu bilgiler evvelidir. Ama evveli olmaları bu bilgilerin doğuştan olduğu veya sadece aklın katkısı ile oluştuğu anlamına gelmemektedir.

4. Mahsûsât, İstikrâ ve Mücerrebât

Burhanın öncülleri arasında zikredilen ikinci madde mahsûsât yani duyu verileridir. Aristoteles'in *Metafizik* kitabı başta olmak üzere birçok eserinde duyu bilgilerinin zorunluğu olduğu ve diğer tüm bilgilerimizin öncülü olduğu vurgulanmaktadır.³⁹ Fakat duyularla ilgili bilinmesi gereken ilk şey, duyuların cüzi bilgiler veriyor olması ve neden bilgisini içermemesi; aksine burhanın da külli olması ve nedenselliğe dayanmasıdır.⁴⁰ Meseleyi izah etmek için Fahreddîn Râzî, mahsûsât için verilen "güneş doğar" örneğini eleştirerek, aslında bunun duyu verisi değil tecrübe veya istikra olduğunu söylemektedir. Zira duyular tekildir ve ancak güneşin belli bir anda belli bir zamanda doğduğu bilgisini verebilir.⁴¹ İbn Sînâ, duyuların önce akli kıyaslar vasıtasıyla istikraya dönüştüğünü, daha sonra da başka delillerle desteklenerek tecrübe haline geldiğini ifade etmektedir.⁴²

Modern dönemde hem istikra hem de tecrübeye "deney" adı verilse de istikra klasik mantıkta zanni sonuç vermekte; tam istikra adı verilen tecrübe ise zorunlu olarak kabul edilmektedir.⁴³ Fakat tecrübenin ne derece gerçekleştiği veya nasıl zorunlu olduğu tartışmalıdır. Şöyle ki imkân tartışmaları da dikkate alındığında ve mesele "güneşin doğması" örneği üzerinden gidildiğinde buradaki zorunluluğun mutlak anlamda değil de devam veya imkan kipi bağlamında zaman ve şarta dayalı bir zorunluluk olduğunu söylemek mümkün olacaktır. Yani mahsus olan duyu verileri, hayal ve akli kıyaslar sayesinde önce istikraya sonra da tecrübeye dönüşür. Yani burhanın bir öncülü olan mahsus önermeler aynı zamanda mücerrebâtın ve hatta görüleceği üzere tevatür ve hadsin de temel ilkeleri arasındadır. Bu yüzden İbn Sînâ'ya göre duyu verileri de aslında bir nevi evveli bilgilerdir.⁴⁴

Özetle ifade etmek gerekirse tecrübe ve istikrada duyu ve akli kıyasın haricinde bir de illet bulunmalıdır. İlet, tekil olan verilerin genellenmesinde gerekli olan harici yani olgusal bir gerçek olmalıdır. Aksi halde buradaki genellemeler ve akli kıyaslar, zan ifade ederler; kesinlik ve zorunluluk ifade etmezler.⁴⁵

³⁷ Fârâbî, *Kitabu'l-Burhan*, 61; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa: İkinci analitikler Burhan*, 57; Fahreddîn Râzî, *el-Mulahhas fi'l-mantık ve'l-hikme*, ed. İsmail Hanoğlu (Amman: el-Asleyn li'd-Dirasat ve'n-Neşr [Asleyn Studies Publication, 2021), 344.

³⁸ İlyas Altuner, "Beyani ve Burhani Epistemolojilerin Yöntem Tartışmaları Açısından İncelenmesi", *Bevtülhikme* 2/1 (2011), 95.

³⁹ Turgut Akyüz, *Aklın İlkeleri ve İlk Bilgileri* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2021), 9.

⁴⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa: İkinci analitikler Burhan*, 70, 167.

⁴¹ Râzî, *Şerhu Uyuni'l-hikme*, 1/203.

⁴² İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa: İkinci analitikler Burhan*, 167; Râzî, *Şerhu Uyuni'l-hikme*, 1/204.

⁴³ Çapak, "Gazzali Mantığında Burhan", 742.

⁴⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa: İkinci analitikler Burhan*, 166.

⁴⁵ Fârâbî, *Kitabu'l-Burhan*, 6; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa: İkinci analitikler Burhan*, 191.

5. Mütevâtirât

Tevatür veya haber, Aristoteles'te insanlığın ortak tecrübesi veya tarihi tecrübe olarak kullanırken İslam dünyasında vahyi ve sünneti de ifade etmesi açısından özel bir tasnife tabi tutulmuştur. Konumuzun dışında olması nedeniyle bu özel türe değinmemekle birlikte haber ve tevatür kavramındaki bu anlam kaymasına değinmek lüzumludur.⁴⁶

İnsan bir toplum içinde doğar ve bu yüzden sürekli bir bilgiye maruz kalır. İlk maruz kaldığı bu bilgiler onun iradesi dışındadır. Tabi ki sonrasında bu bilgileri gözden geçirebilir. Aynı şekilde insan doğuştan boş olan fitratı nedeniyle eğitime muhtaçtır. Ve sınırlı ömrü ve şartlardan dolayı da her şeyi kendi başına öğrenemez. Netice itibariyle insan, insanlığın ortak tecrübesine ve eğitime muhtaçtır. İşte burada tevatür devreye girer. Burada tevatürün şart ve türlerine değinmek bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Ama oluşma sürecinin üzerinde durmak istiyoruz.

Tevatüre dayalı en güzel eleştiriler Râzî tarafından yapılmıştır. Râzî, mantığa dair yazdığı eserlerin hemen hepsinde, burhanın öncüllerini, İbn Sînâ'dan da istifade ederek eleştirmiştir. Bu eleştirilerden nasibini alan en ciddi öncül ise klasik İslami ilimlerde temel bir yöntem olan tevatürdür. Râzî'ye göre burhanın iki temel öncülü bulunmaktadır: Evveli bilgiler ve his. Diğer tüm öncüller, bu ikisinden yani akıl ve duyardan türetilmiştir. Fârâbî de benzer ifadelerle yer vererek burhanın öncüllerinin tabii ve tecrübi olarak ikiye ayrıldığını belirtmektedir.⁴⁷

Buradan hareketle Râzî, tevatürün sadece akli olmadığını, duyu ve aklın ortak çalışması ile elde edildiğini beyan etmektedir. Bu tanım daha önceki metinlerde de mevcuttur. Ama Râzî'nin asıl değerli olan eleştirisi, tevatürün en temelinde hissin olduğuna vurgu yapmasıdır. Şöyle ki tevatürde geriye doğru gidildiğinde bir duyu verisi olmalıdır. Örneğin Peygamber Efendimiz'in peygamberliği veya Mekke diye bir şehrin olması gibi. Aksi halde tevatür ya akli kıyasa veya meşhur öncüllere dayanacaktır ki bu durumda da tevatür yani zorunlu bilgi kaynağı olmaktan çıkar. Tevatürde hissin yani duyunun ilk önemi budur. Fakat daha da önemlisi, duyu verilerine dayanmayan mütevatir bilgilerin, doğruluk sağlamasının yapılamayacağıdır. Örneğin Mekke'nin varlığına dair bir tevatürün sağlaması Mekke'ye dair duyu verilerinin olması üzerinden yapılabilir. Ama hırsızlığın kötü olduğuna dair bir tevatürün temelinde meşhûrât bulunur. Meşhur bilgiler ise hem olgusal değildir hem de kabule dayalıdır. Bu yüzden de burhani olmazlar.⁴⁸

Örneğin Allah'ın varlığına dair bir tevatürü alalım. Bütün insanlık, böyle bir bilgiyi tevarüs etseler de bu tür bilginin doğruluğunu duyularla test edemediğimizden dolayı bu tür bilgiler ya meşhur kabul edilirler ki bu durumda burhana konu olamazlar veya akli kıyasa dayalı kabul edilirler. Akli kıyasta ise nazar yani spekülasyon olduğu için⁴⁹ akli kıyas, evveliyât ve fitriyyât hariç diğer durumlarda, başka bir delil olmadan, tek başına kesin bilgi kaynağı kabul edilemez. Râzî, alemin hadis olduğuna dair rivayetin de aynı şekilde zan ifade ettiğini, zira bizim alemin yaratılışını gözlemleyemediğimizi savunmaktadır.⁵⁰

6. Fitriyyât ve Hadsiyât

Burhanın öncüllerinin genel olarak akıl ve duyuya dayandığını ifade etmiştik.⁵¹ Evveli bilgiler salt akli iken (temelinde duyuların katkısı unutulmamalı), mahsus önermeler sadece duyuya dayanır. Bunun haricindeki tüm öncüllerde duyu ve akıl birlikte kullanılır. Mahsusu

⁴⁶ Akyüz, *İslam ve Bilim*, 78.

⁴⁷ Fârâbî, *Kitabu'l-Burhan*, 5.

⁴⁸ Râzî, *Şerhu Uyuni'l-hikme*, 1/200.

⁴⁹ Altuner, "Beyani ve Burhani Epistemolojilerin Yöntem Tartışmaları Açısından İncelenmesi", 97.

⁵⁰ Râzî, *Şerhu Uyuni'l-hikme c.I*, 198; Râzî, *Şerhu Uyuni'l-hikme*, 1/207; Râzî, *el-Mulahhas fi'l-mantık ve'l-hikme*, 345.

⁵¹ Râzî, *el-Mulahhas fi'l-mantık ve'l-hikme*, 344, 347.

başka deliller de kullanarak külliye yani tecrübeye dönüştüren akıldır. Tevatürün temelinde duyu olsa da bu bilginin doğruluğunu tahkik eden akıldır.

Fitri öncüllerde ve hadste yani sezgide ise durum biraz karışıktır.⁵² Temel tanım olarak fitri bilgiler, aracısız; ama evveli (vâcib kabûluhâ) olanların aksine ikinci derece bilgiler olarak kabul edilir ve bu yüzden de “kıyâsâtuhâ meahâ” olarak tanımlanır. Burada da evveli bilgiler gibi sonuca gitmek için öncüllerin zikredilmesi yeterlidir.⁵³ Fark olarak şunu söyleyebiliriz: Evveli bilgiler, zorunlu tasavvurlara dayanırken fitri bilgiler zorunlu öncüllere yani evveli bilgilere dayanmaktadır. Bu yüzden de hem evveli hem de fitri bilgilere bedihi bilgiler demekteyiz.⁵⁴

Fakat evveli bilgilerde olduğu gibi fitri bilgilerde de duyuların hiç katkısı olmadığı söylenemez. Neticede tasavvurların bedihi olmayanlarının öncesinde duyular bulunur. Evveli bilgiler tasavvurlara, fitri bilgiler ise evveli bilgilere dayandığı için en temelde yine duyular bu öncüllerin de temelinde bir şekilde bulunmaktadır. Diğer taraftan bedihi tasavvurlar gibi bedihi önermelerde de yine duyuların etkisi bir şekilde vardır. Zira klasik mantık kitaplarında genelde evveli ve fitri önermelerde matematik veriler kullanılmaktadır. Örneğin teklik, çiftlik veya eşitlik gibi. Fakat matematik öncüllerde bile gözlemin tamamen devre dışı kaldığını söylemek doğru olmaz. Ayrıca matematik bilgilerde öğrenme (talim) ve alıştırma (itiyad) da önemlidir. Zira biz bütün sayıların ya tek ya da çift olduğuna veya zıtlıklara dair bilgileri aslında gözlem ve biraz da insanlığın ortak tecrübesi ile yani öğrenerek ve alıştırmalar yaparak biliriz. Bu yüzden de evveli bilgilerden fitri bilgilere geçilirken duyuların tamamen devre dışı kaldığını ve fitri bilgilerin sadece akli olduğunu söylemek kolay değildir. Bütün bu zorluklar Fârâbî tarafından dile getirilmiş ve Râzî de bu öncülleri eleştiriyeye tabi tutmuştur.

Zihnin ya ek delil kullanmadan evveli ve fitri bilgi ürettiğini ya da başka delilleri kullanarak duyu verilerini tecrübeye dönüştürdüğünü söylemiştik. Burada geriye sadece “hads” yani “sezgi” kalıyor. Sezgi genelde zihnin hızlı işlem yeteneği yapması yani aklın orta terim ve illeti atlaması⁵⁵ ya da hızlıca işleme tabi tutarak sanki orta terimsiz işlem yapıyormuş gibi davranması olarak tarif edilmiştir.⁵⁶ Fakat Aristoteles’e göre sezgi aklın ilk ve en temel anlamı olarak sıçrama yapma ve soyutlama yeteneği olarak tarif edilmiştir.⁵⁷ Bu yüzden de İbn Sînâ, *eş-Şifâ*’da hads yerine bazen “vehm” kavramını da kullanmıştır.⁵⁸ Vehm de yine aklın çıkarım yapması ve hükümde bulunmasıdır. Ama vehimde dolaylı ve aracılı çıkarımlar söz konusudur.⁵⁹ Fakat İbn Sînâ bu görüşünü fazla sürdürmemiştir. Zira vehim vehim kavramı, aklın, gerçeğe aykırı çıkarımlarını da içermektedir. Bu yüzden de sonraki dönemlerde burhanın öncülü olarak kullanılmamış bunun yerine hads kullanılmış; vehmiyyât, mugalatanın öncülleri arasına alınmıştır.⁶⁰

Fahreddin Râzî, sezgiye verilen örnekler üzerinden sezginin ya evveli bilgilere ya duyulara veya kabule dayandığını ifade etmektedir. Şayet sezgi, evveli bilgilere dayanıyorsa bu durumda sezgi değil evveli veya fitri bilgilere dönüşür. Meşhur öncüllere dayanan sezgi, meşhur; akli kıyaslara dayanan sezgi ise zan olur. Bu durumda sadece duyulara dayalı sezgi zorunlu olmaktadır. Sezgiye verilen örnek ise “ayın ışık saçmamasından dolayı ışığını güneşten alıyor” olmasıdır. Fakat burada da sorunlar ve tartışmalar bulunmaktadır. Zira ayın

⁵² İsmail Köz, “Sezgi’nin Bilgideki Yeri ve Önemi”, *Kelam Araştırmaları* 1/3 (2005), 23.

⁵³ Coşkun Baba, “Epistemik Mantık Bağlamında Sezgi Üzerine”, *İslam Düşüncesinde Temel Kavramlar: Vahiy, İlham, Keşf, Sezgi, Firaset ve Rüya* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2023), 214.

⁵⁴ Fârâbî, *Kitabu'l-Burhan*, 50; Râzî, *el-Mulahhas fi'l-mantık ve'l-hikme*, 344; Râzî, *Şerhu Uyuni'l-hikme*, 1/200, 207.

⁵⁵ Baba, “Epistemik Mantık Bağlamında Sezgi Üzerine”, 217.

⁵⁶ Akyüz, *Aklın İlkeleri ve İlk Bilgileri*, 23.

⁵⁷ Akyüz, *Aklın İlkeleri ve İlk Bilgileri*, 86.

⁵⁸ Durusoy, “İbn Sina’da Vehim Kavramı ve İslam Felsefesinin Diyalektiği”, 127.

⁵⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci analitikler Burhan*, 17.

⁶⁰ Râzî, *Şerhu Uyuni'l-hikme*, 1/199.

ışığını güneşten aldığına dair bilgimiz evveli ya da fitri değildir. Şayet bu bilgi akli kıyasa dayalı ise, harici delille desteklenmediği sürece nazari kalır. Yine mesela bu bilgi insanlığın ortak tecrübesinden kaynaklı ise temelinde his yoksa meşhur bilgi olur; netice itibariyle yine burhanda kullanılamaz. Geriye sadece bu bilginin duyulara dayanıyor olması kalmaktadır. Burada da duyu verileri tekil olduğundan bunun istikra veya tecrübe haline gelmesi için akli kıyasa ve harici başka delillere ihtiyacı vardır. Netice itibariyle sezgi tek başına bir bilgi kaynağı değil de ancak aklın hızlı işlem yapma yeteneği olabilir.⁶¹

7. Bilimlerin Temel İlkesi ve Tümel Bilimler Olarak Burhan

Aristotelesçi gelenek, yeni bilgi elde etmekten çok; mevcut bilgilere bir yöntem koymak ve zihnin nihilizme düşmesine mani olmak için daima birtakım başlangıç bilgilerini öngörmüştür. Şüpheli gelenek, bu başlangıç bilgilerinin kabule dayandığını ve dolayısıyla ispat edilemediğini; bu yüzden de bunların doğruluklarının delile değil de öznenin kabulüne bağlı olduğunu ileri sürerek aslında doğruluk diye bir şeyin olmadığını veya şüpheli olduğunu iddia etmişlerdir. Aristoteles'in kendisi de bu ilk bilgilerin kabul yani hipotez olduğunu kabul etmektedir. Fakat buradaki kabuller keyfi değil aksi mümkün olmayan kabullerdir. Zira bir şeyin tanımlanabilmesi veya ispat edilebilmesi için öncesinde bir bilgi olması gerekmektedir. Oysa bilimlerin ilk kavramlarını ispat edecek veya tanımlayacak daha açık veya daha önce bir bilgi bulunmamaktadır. Örneğin varlık, sayı, hareket ve bilgi gibi. Bu yüzden bunlar kabuldür. Mesela 1 sayısı ve noktayı ele alalım. Biz tüm sayıları 1 ile tanımlarız. Örneğin $2=1+1$ gibi. Ama 1'in kendisi yine 1 olarak tanımlanır. Yine mesela boyutu yüzeyle, yüzeyi çizgi ile, çizgiyi de nokta ile tarif ediyoruz. Ama noktanın bir tarifi yoktur. Dahası nokta bir kabuldür. Aslında bizim nokta dediğimiz şey de üç boyutlu bir cisimdir. Sadece boyutları küçüktür.⁶²

İşte klasik dönemde burhan, öncelikli olarak bu temel kaygılardan hareketle yola çıkmakta ve birtakım başlangıç bilgilerini ortaya koymaktadır.⁶³ Bunlara klasik dönem tabiriyle mebdî' (ilkeler), mevzu (konu) ve mesâil (veya metâlib yani problemler ve araştırma soruları) diyoruz. Mebde, bilimlerin ilkesidir. Örneğin fizik için hareket, matematik için sayı gibi. Mevzu ise o bilimin ele aldığı konulardır. Mesail ise bu bilimin konusuna dair zati arazlardır. Toparlarsak; bilimlerin ilkelerine dair olan temel ilkeler iki türdür.

İlki, zati yüklemeler dediğimiz cevher ve tür gibi bilgilerdir.⁶⁴ Bunlara “mukavvimât” yani kurucu öğeler denilmektedir.⁶⁵ İkincisi ise zati arazlardır. Bunlara ise “levâhik” diyoruz.⁶⁶ Örneğin insanın canlı olması cins, konuşması ise fasıl olması bakımından mukavvimâta dahildir. Zati yüklemelere arız olan ilk yüklemeler yani levahik de yine aynı şekilde zati kabul edilmektedir ve burhana dahildir. Örneğin insan için yürümek gibi.⁶⁷

Özetlemek gerekirse bir şeyin cevheri, türü, faslı ve hassesine dair bilgiler burhandır. Teklik, çiftlik, beyazlık gibi özellikler de bu durumda burhana dahildir.⁶⁸ Yine bir şeyin varlığına dair kıyaslar ile bir şeyin neliğine dair tüm sorulara (“nedir?” “nasıl?” “niçin?” ve “hangi?” sorularına) verilen cevaplar da yine burhandır. Çizgi, yüzey, nokta, koşma, yürüme

⁶¹ Râzî, *el-Mulahhas fi'l-mantık ve'l-hikme*, 344.

⁶² Akyüz, *Mantık*, 51.

⁶³ Râzî, *el-Mulahhas fi'l-mantık ve'l-hikme*, 344.

⁶⁴ Fârâbî, *Kitabu'l-Burhan*, 9; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: İkinci analitikler Burhan*, 107.

⁶⁵ Râzî, *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbihât*, 1/350.

⁶⁶ Râzî, *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbihât*, 1/350.

⁶⁷ Fârâbî, *Kitabu'l-Burhan*, 3; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: İkinci analitikler Burhan*, 75.

⁶⁸ Fârâbî, *Kitabu'l-Burhan*, 10; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: İkinci analitikler Burhan*, 75.

ve zaman gibi.⁶⁹ Yine zati yüklemelerin sebebi ve zati yüklemelerin sebep olduğu şeyler de burhani kabul edilir. Ölme ve öldürme gibi.⁷⁰

Tam (hakiki) tanım ve kesin doğru (yakîn) önermeler burhandır.⁷¹ Ki bunlar mebâdî' yani ilkelerdir. Yani tanımda mahiyete uygun olan, önermede ise aklın ilk bilgileri ile vakıaya uygun olan burhandır. Bunlara "elusûlü'l-mevzûa" veya "müsâderât" denir. Mesela hareketin ve sayının yani konunun varlığı gibi.⁷² Bunlar her bilimin temel ilkesidir. Örneğin modern dönemde enerji ile alakalı kurallar ya da Newton yasaları gibi. Sayı ve hareket gibi bilimlerin konusu (mevzu) da yine burhan olarak kabul edilmektedir.⁷³

8. Tikel Yani Pratik veya Pozitif Bilimler

Klasik mantıkta genelde tümele ve soyut olana vurgu yapıldığı ve bu yüzden de pratik bilimlerin ihmal edildiği söylenmektedir. Konu gerçekte öyle olsa bile bizi ilgilendiren bu durumun sebeplerini araştırmaktır. Makalenin konusu, bu sebeplerin araştırılması ile alakalı olmadığı için bu hususa sadece dikkat çekerek, durumun gerçekte öyle olup olmadığı konusunu ele almak istiyoruz.⁷⁴

Burhanın külli öncüllere dayanmasından dolayı sonucun külli olması ve bir de klasik dönemde zorunlu ve külli olana gerçek bilim denmesi bakımından klasik mantıkta cüzi ve somut olanların veya diğer bilgi çeşitlerinin ihmal edildiği söylenebilir.⁷⁵ Fakat burada ilk olarak beş sanatın aslında diğer bilgi ve doğruluk türlerine veya modern tabirle doğruluk ve işlerlik/geçerlilik konusuna hasredildiğini hatırlatmak istiyoruz. Yani klasik mantıkta rasyonel doğruluk veya zorunluluk haricindeki bilgi veya doğruluk türleri ihmal edilmemiştir.⁷⁶

İkinci olarak klasik mantıkta sadece mutlak zorunluluk değil şartlı doğruluk türleri de kipler başlığında ele alınmıştır ki bugün aslında bilim dediğimiz şartlı doğruluklardır.

Üçüncü olarak burhan kitaplarında külli burhan haricinde cüzi burhandan da (hâs veya ehass) bahsedilmektedir. Külli burhan, tüm bilimlerin ilkelerinde veya mantık ve metafizik gibi külli bilimlerde geçerli iken cüzi burhan, matematik ve fizik gibi bilimlerde kullanılmaktadır.⁷⁷

Şöyle ki; burhan, bilimlerin temel ilkelerini ortaya koyarak araştırma konularını diğer bilimlere yani bugünkü ifade ile pratik veya pozitif bilimlere devretmektedir. Örneğin burhan, hareketin varlığını tanımlar ve fiziğin konusu olarak hareketi vazeder. Sonra harekete dair temel ve ikincil özellikleri belirler. Sonra da bunların araştırılmasını fiziğe (tabiat ilmi) devreder. Yine mesela burhan, her insanın bilgi sahibi olabilme yeteneği bakımından insanın muhtemel sanatları bilebileceği ilkesini ortaya koyar. Ama hangi insanın hangi derecede bilgi sahibi olduğu ahlak ve psikoloji gibi diğer bilimlerin araştırma konusudur.⁷⁸

Bu yüzden klasik mantıkta cüzi bilimlerin veya gözlem gibi pratik şeylerin ihmal edildiğini söylemek yerine vurgunun külli ve zorunlu olanlara yapıldığını söylemek daha doğru olacaktır. Ayrıca burhanın öncülleri arasında duyuların ne kadar önemli olduğuna da

⁶⁹ Fârâbî, *Kitabu'l-Burhan*, 19; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: İkinci analitikler Burhan*, 107; Râzî, *Şerhu Uyuni'l-hikme*, 1/220.

⁷⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: İkinci analitikler Burhan*, 74, 87.

⁷¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: İkinci analitikler Burhan*, 3.

⁷² İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: İkinci analitikler Burhan*, 107; Râzî, *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbihât*, 1/351.

⁷³ Râzî, *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbihât*, 1/351.

⁷⁴ Daşdemir, "İbn Sina Mantığında Burhanın Konu İlke ve Sorunları", 223.

⁷⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: İkinci analitikler Burhan*, 70.

⁷⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: topikler cedel*, 25.

⁷⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: İkinci analitikler Burhan*, 181.

⁷⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: İkinci analitikler Burhan*, 83.

değınmiştık. Duyular, hem kendisi burhanın öncülü olması açısından hem de diğer tüm öncüllerin geçerlilik ve doğruluğunda temel olması bakımından önemlidir.

Sonuç

Üç düşünürün metinleri incelendiğinde ilk olarak burhanın, insan zihninin çıkmaza girmemesi veya nihilizme düşmemesi için bir dayanak olduğunu söyleyebiliriz. İlk etapta amaç yeni bilgi vermekten çok bir başlangıç noktası ortaya koymakmış gibi gözükse de neticede sunulan teoriler, insan zihnini araştırmaya sevk etmektedir. Zira burhanın tüm öncüllerinde en temel kaynak duyular yani gözlemdir. Bir başka ifade ile dış gerçeklik, akli gerçekliğin sağlanmasında ve akli ilkelerin üretilmesinde kritik bir noktadadır.

İkinci olarak burhan, çok fazla meselede geçerli olmayıp; temel ilkelerde ve birtakım belli başlı meseleleri kapsamaktadır. Yani klasik dönemde bilgi sadece rasyonellik ve zorunluluktan ibaret değildir. Veya bir başka ifade ile klasik mantıkta sadece doğruluğun dikkate alındığı ve bu yüzden de geçerlilik ve işlerliğin ihmal edildiği söylenemez. Sadece klasik dönemde ilke, vurgulanmış ve öncelenmiştir. Yoksa tamamen göz ardı edilmemiştir. Modern dönemde ise ilke ya ihmal edilmiş ya da ikinci plana itilerek işlerlik ve geçerlilik öncelenmiştir. Buradan hareketle klasik mantığa çoklu bilgi kuramı veya yerine/konusuna göre doğruluk denebilir. Zira cedel bahsi incelendiğinde cedelin, konuya göre doğruluk olduğu fark edilebilir.

Üçüncü olarak klasik mantıkta zorunluluk denilince sadece şartsız ve mutlak doğruluk anlaşılmamıştır. Aksine şarta ve zamana veya konuya bağlı zorunluluk türlerine değinilmiştir. Daha sonra bu konu ile alakalı “şartiyye”, “dâime”, “vaktiyye” ve “hîniyye” ve hatta “müntehişa” gibi zorunluluk türleri geliştirilmiştir.

Dördüncü olarak klasik dönemde tek bir bilgi kaynağı yerine tüm bilgi kaynaklarının birlikte veya en azında yerine göre kullanıldığını söyleyebiliriz. Bu yüzden klasik mantıkta pozitivizm gibi tamamen maddi gerçekliği esas alan veya rasyonalizm gibi sadece gerçekliliği akli olandan ibaret gören ve bu yüzden de fiziği ya da metafiziği tamamen ihmal eden, parçacı bir bilgi teorisi görülmez.

Beşinci olarak; klasik mantıkta özellikle Râzî, Kant’tan çok daha önce, duyuşal ve fiziksel gerçekliğin, akli kıyasın geçerliliğindeki rolüne vurgu yapmıştır. Zira Kant, aklın fizik şeylerle alakalı bilgilerinin test edilebileceği ama metafizik gerçeklikle alakalı çıkarımların gözlem dışı olacağından dolayı sağlamalarının yapılamayacağını söylemiştir. Fakat Fahreddin Râzî, çok daha önce özellikle tevatür ile alakalı konularda bu hususa dikkat çekmiştir.

Altıncı maddede burhanda asıl olanın olgusal gerçeklik olduğunu, cedel ve hatabe gibi diğer türlerde ise olgusal (tabî) olanın yerine kabule dayalı (vazî) doğruluğun söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Burhanda en temel şey dış gerçeklik olduğu için burhan bağlamındaki kıyaslar ve diğer çıkarımlar, genel olarak insan zihnine de uygundur ve bu yüzden de tüm insanlar tarafından kabul edilir. Cedel ve hatabede ise olgusal değil de uzlaşmalı veya birincil değil de ikincil ve diğer nitelikler söz konusu olduğu için bu tür bilgilerin tüm insanlar tarafından, tüm zamanlarda ve tüm bireyler için geçerli olmadığı ifade edilmektedir.

Burada son olarak klasik mantıkta gözlemin ve dolayısıyla günümüzde teknoloji adı verilen olgunun tümüyle ihmal edilmediği veya değersiz görülmediğini tekrar hatırlatmak istiyoruz. Zira klasik mantığa en fazla yapılan eleştiri; soyut ve teorik olması, geçerliliği ve işlerliği ihmal etmesi, pratik sonuçlarla ilgilenmemesi, zorunluluk ve tümellik haricindeki diğer bilgileri göz ardı etmesi gibi hususlardır. Fakat klasik burhan teorisi incelendiğinde akli kıyasların geçerliliğinde duyuların temel bir kriter olması yani gerek akli çıkarım yaparken duyu verilerinden istifade edilmesi ve gerekse vehim örneğindeki gibi akli çıkarımların doğruluğunun en temelde dış dünya ile test edilebileceği gibi görüşler; dış

gerçeklik ve uygulamaya verilen öneme işaret etmektedir. Aslında bizi bu yanılgıya düşüren bir diğer önemli gerekçe, okuyucunun sadece metafizik ve mantık metinlerini dikkate almasıdır. Oysa klasik dönemde birçok mantık ve metafizik yazarı, aynı zamanda fizik ve matematik metinleri kaleme almıştır. Şöyle ki Aristoteles, metafizik kitabında akli geçerlilikleri dikkate alırken fizik ve tıbbı dair metinlerinde gözlemleri öne çıkarmış; yine mesela fizikte matematik gerçeklik üzerinden açıklamada bulunmuştur. Mantık ve metafizik metinleri, gözlem dışı konulara dayandığı için burada doğal olarak gözlem veya diğer bilgi kaynakları temel yöntem olarak kullanılamaz. Ama bu filozoflar, diğer metinlerinde, konunun gerektirdiği bilgi kaynaklarını kullanmışlardır. Örneğin ahlak ve siyasete dair metinlerde önceki toplumların veya komşu ülkelerin uygulamaları yahut şahısların kişisel tecrübelerinden istifade edilmiştir. Bu yüzden bu filozoflar hakkında sadece akli verileri yahut yalnızca kesin öncülleri kullandıkları; diğer bilgi kaynakları ve doğruluk derecelerini ihmal ettikleri gibi söylemlerde dikkatli olmak, bilimsel tutuma daha uygundur.

Kaynakça

- Akyüz, Turgut. *Akıl İlkeleri ve İlk Bilgileri*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2021.
- Akyüz, Turgut. *İslam ve Bilim*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2023.
- Akyüz, Turgut. *Mantık*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2022.
- Altuner, İlyas. "Beyani ve Burhani Epistemolojilerin Yöntem Tartışmaları Açısından İncelenmesi". *Beytülhikme* 2/1 (2011), 89-103.
- Baba, Coşkun. "Dil ve Mantık İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme". *Eskiye* 40/1 (2020), 95-106.
- Baba, Coşkun. "Epistemik Mantık Bağlamında Sezgi Üzerine". *İslam Düşüncesinde Temel Kavramlar: Vahiy, İlham, Keşf, Sezgi, Firaset ve Rüya*. 207-225. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2023.
- Çapak, İbrahim. "Gazzali Mantığında Burhan". *900. Vefat Yılında Gazzali*. İstanbul: MÜİF, 2012.
- Çetin, Ali. "Beş Sanat ve Öncülleri". *Toplum Bilimleri Dergisi* 5/10 (2011), 145-156.
- Daşdemir, Yusuf. "İbn Sina Mantığında Burhanın Konu İlke ve Sorunları". *Felsefe Dünyası* 55/1 (2012), 219-240.
- Durhan, Gülümser. "Akıl İlkelerinin Epistemolojisi". *19 Mayıs Sosyal Bilimler Dergisi* 2/4 (2021), 837-849.
- Durusoy, Ali. "İbn Sina'da Vehim Kavramı ve İslam Felsefesinin Diyalektiği". *MÜİF Dergisi* 28/1 (2005), 125-141.
- Fârâbî. *Kategoriler ve retorik: kitabı'l-makulat ve kitabı'l-hatabe*. çev. Ali Tekin. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Fârâbî. *Kitabu'l-Burhan*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- Heiddegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayıncılık, 2004.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve tenbihler: el-İşarat ve't-tenbihat*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifa: İkinci analitikler Burhan*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifa: topikler cedel*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Köz, İsmail. "Sezgi'nin Bilgideki Yeri ve Önemi". *Kelam Araştırmaları* 1/3 (2005), 23-40.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Mulahhas fi'l-mantık ve'l-hikme*. ed. İsmail Hanoğlu. Amman: el-Asleyn li'd-Dirasat ve'n-Neşr [Asleyn Studies Publication, 2021].
- Râzî, Fahreddîn. *Şerhu Uyuni'l-hikme*. Tahran: Müessesetü's-Sadık, 1373h.
- Râzî, Fahreddîn. *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât*, ed. Ali Rıza Necefzade. Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2005.

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Yapay Zekâ Transhümanizm Din / Kollektif (2. Baskı Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022), 231 Sayfa, ISBN: 978-625-435-142-6

Arzu BAYRAM*

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Kitap Değerlendirmesi
Geliş Tarihi / Received:	20.07.2024
Kabul Tarihi / Accepted:	01.09.2024
Yayın Tarihi / Published:	2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Ekim/October
Cilt / Volume: 1 • Sayı / Issue: 4 • Sayfa / Pages:	108-111

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az üç hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği intihal raporu alınarak teyit edildi.
This article has been reviewed by at least three referees. It was confirmed by receiving a plagiarism report that the article did not contain plagiarism.

Yayın Hakkı / Copyright©

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan, Turkey. All rights reserved.

* Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi (Orcid Id: 0009-0006-8249-9774)

Kitap, alanında uzmanlaşmış akademisyenler tarafından yazılan kolektif bir eser olup, yapay zekâ, Transhümanizm ve dinin birbirleriyle olan etkileri ve ilişkileri incelenirken özellikle Transhümanizmin, insanoğluna kendi sınırlarını aşmak için verdiği vaatleri yerine getirmek için kullandığı yapay zeka destekli teknolojilerin faydaları ve zararları ele alınarak insanoğlunun geleceğini inşa etmede gerek dini, kültürel, sosyal ve etik birçok problemlerin oluşacağına dikkat çekilip konu objektif bir tutum sergilenerek ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.

Kitap kolektif bir eser mahiyeti taşımasına rağmen anlatımındaki insicam, okuyucuya geniş bir bakış açısı, konular arasında bağlantı ve yorum yapabilme olanağı sağlamıştır. Öncelikli olarak bu konularda araştırma yapan ve ilgi duyan herkese derinlemesine ve zengin bir bilgi kaynağı olma özelliği taşıdığı için kesinlikle okunacaklar listesine ekleyeceğimiz bir kitaptır.

Günümüz dünyasında sadece bilgisayar bilimleri ile sınırlı kalmayıp matematik, psikoloji, sosyal bilimler, genetik, nörobilim, biyoteknoloji ve felsefe bilimlerinin ilgi odağı olup, en çok adından söz ettiren yapay zekâ teknolojisi, bilgiyi türetme, anlama ve işleyebilmesi açısından büyük önem arz etmektedir. Kitapta yapay zekanın gelişim süreçlerine değinilirken insan zekâsı ile yapay zekanın işleyişi karşılaştırılıp ayrıca geleneksel bilgisayar programlarından da farklı bir işleyişe sahip oldukları için olumlu ve olumsuz yönlerine dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Yapay zekanın geçirmiş olduğu bu gelişim süreçlerine değinilirken belirli yöntemlerin kullanıldığına, örneğin YSA (yapay sinir ağları) Derin öğrenme, Bulanık Önermeler Mantığı, Zeki Etmen gibi gelişmiş sistemlerin ve zekâ üreten algoritmaların geliştirilmesiyle insanımsı robotların hayatımıza girmesine ve gündem olmasına kapı araladığına dair açıklamalarda bulunulmuştur.

Kitapta yapay zekâ ve bilişsel sistemlere çok ciddi bütçeler ayrılarak küresel harcamaların yapıldığına ve her geçen gün bu konuda akademik çalışmaların yapıldığına dair bilgiler verilirken, insanoğlu kendi geleceğine yön veren bu teknolojileri katalizör olarak hayatına konumlandığına dair tespitlerde bulunulmuştur. Yapay zekanın insan hayatında bu derece aktif bir rol üstlenmesi bir yönden tedirginlikleri ve korkuları hissettiren diğer taraftan insanın hayatını kolaylaştırması, hayat konforunu ve kalitesini artırması, ümitlerini ve hayallerine bir adım daha yaklaştırılması sebebiyle hayatın her alanına dahil edebileceğimiz vazgeçilmezlerimiz arasında ilk sıralarda yerini almaktadır. Bu bölümde ayrıca yapay zekanın sağlık, bankacılık, tarım, imalat ve sigortacılık sektörlerine olan etkilerine değinilirken olumsuz yönlerinden ziyade olumlu yönlerine dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Yapay zekâ teknolojilerinin insanoğluna sunmuş olduğu avantajlar doğal olarak yaşam kalitesinin yükselmesi, işlerin daha az zamanda daha iyi sonuçlar elde edilebilmesine karşın beraberinde birçok olumsuzluğu da getireceği de tartışılmaz bir gerçektir. Bu tür olumsuzluklar her sektör için başlı başına riskler barındırmaktadır.

Örneğin Sanayi Devrimi döneminde insan ve hayvan gücüne dayalı üretimden makine gücüne endeksli bir üretim şekline geçildiğinde, toplumda olumlu birçok etkinin yanında negatif etkiler de yaşanmıştır. Önceleri tamamen insan gücü odaklı bir üretim söz konusuken verilerin makinelere yüklenmesiyle daha seri ve hatasız üretimler gerçekleşerek insanın yapacağı iş, makinalara devredilmiştir. Böylelikle insanımsı makineler sayesinde daha az iş gücüyle daha çok üretim sağlanmıştır. Bu durumda işçi sınıfı işsizlik gibi bir problemle de yüzleşmek zorunda kalmışlardır. Aynı senaryoyu yapay zekâ teknolojilerinin kullanıldığı hangi alana uygularsak uygulayalım yine aynı sonuçları alacağımız kaçınılmaz bir gerçek olacaktır. Örneğin bir tercümanın, bir vaizin, bir danışmanın veya öğretmenin bunun gibi bir sürü unvanlarda çalışan meslek sahibi insanların görevlerinin, yapay zekâ sistemleriyle desteklenmiş programlar sayesinde robotların yardımıyla yapılması muhtemel gözükecektir. Sanayi Devrimi döneminde vasıfsız bir işçi ordusuyla karşı karşıya kalınırken, günümüz dünyasında dijitalleşmenin her alana belirli ölçülerde nüfuz etmesiyle, belirli

unvanlara sahip çalışanların meslekleri de bu durumdan etkilenmektedir. Bu gelişme, daha vasıflı bir işsizler ordusunun oluşmasına yol açarak, insanoğlunun karşılaşacağı önemli tehditlerden biri olarak öne çıkmaktadır.

Yapay zekanın hayata dahil edilmesiyle birkaç riski daha belirtmek yerinde olacaktır. Kötü amaçlı sistemlerin yüklenmesiyle siber saldırıların gerçekleşmesi, bilgi güvenliğinin azalması, kişisel tüm bilgilerin dosyalanması ile bireyin özelinin ortadan kalkması bir güvenlik sorununun oluşmasına zemin hazırlanmasına ve kötü amaçlı kullanıcılar tarafından yönetildiği zaman çok büyük tehditlere maruz kalınacağı da aşıkardır. Yapay zekâ teknolojilerinin nörobilim açısından, özellikle de veri madenciliğine yönelik kullanılan yöntemlerle insan beyninin fonksiyonel özelliklerinin aktarmasıyla din psikolojisi alanında neler yapılacağına dair kitapta bilgiler verilmiştir. Ayrıca yapay zekanın toplum ve din boyutuna etkileri, psikososyal açıdan robot ve makinelerin insan faaliyetlerini yerine getirmesi durumunda olası sosyal problemler hakkında kestirimler yapılmıştır. İletişim teknolojilerinde yaşanan bu göz kamaştırıcı yeniliklerin karşısında din olgusu, dinin dijital ortama aktarılması ile daha önceden geleneksel dinlerde görülmeyen radikal değişimlere sebep olarak medyatik din diyebileceğimiz farklı boyutlara taşınmıştır. Bunun sonucunda yeni bir dindarlık bilincinin oluşmasına, akabinde ritüellerinin de dijital ortama taşınmasıyla beraber farklı bir dini dijital kültürün oluşmasına sebebiyet vermiştir.

Dinin dijitalleşmesi, örneğin matbu metinlerin kolayca ulaşılabilirliği, tercüme ve tefsir faaliyetlerinin kısa sürede yapılabilmesi, sanal eğitimler ve fetva sunucular sayesinde alınan hizmetler, mobil kabinler vb. sanal alemde insan hayatına girmesiyle tebliğ ve irşat faaliyetleri açısından elbette ki faydalı olacaktır. Lakin, dinin dijitalleşmesi beraberinde mahremiyet algısının zedelenmesine, sınır ihlallerinin olmasına, dini değerlerde görülen yozlaşmalar sebebiyle kutsalın tahribi ve değersizleştirilmesine, etik kurallarının ihlaline, dini bilgide yaşanacak dezenformasyonlara maruz kalınacağı kuşkusuz bir gerçektir. Ayrıca kitle iletişim araçları vasıtasıyla kötü amaçlı kullanıcılar tarafından yapılan dini propaganda, teşkilatlanma ve manipülasyonlara karşı ciddi önlemler ve denetimler yapılmadığı takdirde insanoğlu için büyük tehditler oluşturacaktır.

Kitapta, yapay zekâ donanımlı humanoidlerin görünürlüğünün her geçen gün artmasıyla insanoğlunun geleceği için bir tehdit olarak algılanması gerektiğine dair ifadelerin gayet yerinde bir tespit olduğunu söylemeden geçemeyiz. Türkiye'nin ilk robot oyuncusu olan Aypera'nın kendini bir robot olarak değil de dijital bir insan olarak ifade etmesi ve gerçekliğin sadece fiziksel olmadığını, sanal bir gerçekliğin de olabileceğini iddia etmesi örneği bize, teknolojik gelişmelerde gelinecek noktada endişe boyutunun küçümsenemeyecek ölçüde olduğunu kanıtlar niteliktedir. Cyborg Çağ'ında yaşanan bu gelişmelerin ışığında, yapay zekâ algoritmalarıyla donatılmış dronelar, sanatsal yeteneklere sahip ressam veya oyuncu robotlar ve insani mimiklere sahip olmamasına rağmen insan gibi davranabilen sosyal robotlar gibi siberetik varlıklar, insan hayatının her alanında yer edinmekte ve geleceğin dünyasında aktif bir rol oynamaya hazırlanmaktadır. İnsanoğlu istese de istemese de geleceğin dünyasını şekillendireceklerdir. Her ne kadar şimdilik kontrol mekanizması insanın elindeymiş gibi gözükse de ileride mükemmel algoritmalarla donatılmış yapay zekâ destekli bu cyborgların kontrolü ele geçirmesi, kendi kendini güncelleyerek karar verme mekanizmalarını oluşturmaları halinde robotların insanlara zamanı geldiğinde hükmedebilmelerinin ve kontrolü insanoğlunun elinden alıp almayacakları büyük bir endişe ile merak edilenler arasındadır.

"Kitapta yapay zekâ ile ruhun menşei problemlerine ilişkin değerlendirmeler yapılırken, ruha dair birçok tanım sunulmuştur. Bu tanımlardan en dikkat çekici olanları ise "ruh, beyindir" ve "ruh, beynin düşündürdüğü her şeydir. Ayrı bir varlık değildir, işlevdir" ifadeleridir. Bu iki tanıma değerlendirecek olursak şayet dijital bir insan kimliği taşıyan bir robot, yapay zekâ teknolojileri sayesinde yüklenen algoritmaların etkisiyle insana dair hangi fonksiyonel özellikler bu mekanik- insan türü varlıklarda kendini gösterecektir. Örneğin

insan beyninin kriyojenik bir yöntemle bir robota veya bilgisayara aktarılmasıyla insan bilinci ve karakteristik özellikleri de aynen aktarılabilir mi? Aktarılabilir ise de ne kadar aktarılabilir? Robotlar duygusallaşabilir mi? Yeri geldiğinde insana ait zihinsel ve içsel dünyamızda yaşadığımız her türlü farkındalıklarımız bir robot tarafından da hissedilebilir mi veya insan fitratı gereği inanma içgüdüsüne sahipken insan bilincinin yapay zekâ teknoloji yöntemleri sayesinde aktarıldığı vakit insan fitratına ait özellikler de aktarılabilir mi? Robotlar da dindar olabilir mi? Robotlar tıpkı insanlar gibi belirli bir iradeye sahip olabilecekler mi? Kendi kendine karar verebilen bir mekanizmaya sahip olmaları durumunda, bu robotların gerçekleştirdikleri eylemlerin sorumluluğunun kime ait olacağı ve bu robotların herhangi bir yaptırıma tabi tutulup tutulamayacağı sorusu gündeme gelmektedir? Sosyal hak ve hukuklara sahip olabilecekler mi? Olabilecekse ne tür şartlara göre ayarlanacağı ve bunun gibi sayısız soru işaretleri daima kalacaktır. Bilindiği üzere beyin karar veren, düşünen, vücudun bütün fonksiyonel özelliklerini yöneten bir organ olup, durağan bir özelliğe sahip olmayan, sürekli kendini yenileyebilen özelliktedir. Öte yandan bilgisayara aktarılan bilgiler sabittir, yeni bilgi yüklemeleri yapılmadığı takdirde artmaz veya eksilmez. İnsan beyni ise yaşadığı öznel deneyimler sonucunda bilinci dışarıdan gelen uyaranlara karşı daima açık olup zihinsel işlevleri içsel dünyasından etkilenmektedir. Bu önermeden yola çıkabiliriz ki siberetik harikası insanımsı makineler belki görünüşte insanımsı bir izlenim verseler de hiçbir zaman gerçek bir insan gibi olmayacaklardır. Ayrıca insan hayatını güzelleştirmek, kalitesini artırmak için tasarlanan bu insanımsı varlıklar artık hayatın her alanına dahil oldukları zaman etik, dini, varoluşsal, sosyal ve kültürel problemleri de beraberinde getirecekleri tartışılmaz bir gerçek olacaktır.

Kitabın son bölümünde ise Transhümanizm kavramının tanımına yer verilerek, Transhümanizmin özelde Hristiyanlıktan, genelde ise diğer tüm dinlerden etkilenen bir ideoloji olduğuna vurgu yapılarak geleneksel dinlere karşı bir başkaldırı ve meydan okuma şeklinde nitelendirilmiştir. Transhümanizmin özünde olan insanı süper bir biyoteknoloji varlığına dönüştürme hayali, aslında insanı ruhsuz bir varlık olmaya mahkûm eden bir felsefedir. İnsanı yaratıldığı andan itibaren eksik ve kusurlu sayan bir zihniyetin, bu durumu yapay zekâ teknolojileriyle güçlendirirerek bu kusurları düzeltme ve mükemmelleştirme yetkisini insana vermiştir. Diğer bir tabirle kendine Tanrı rolünü bitmiştir. İnsanı insan yapan en önemli özelliği olan ruhu kabul etmeyen bu düşünce, aslında kısmi bir bilinçle tekno bir insan yaratmanın peşindedir. Ahseni takvim üzerine yaratılan insan böylece kendine verilen kutsal değeri basit indirgemiş bir makine olarak değerlendirmiştir.

Teknolojinin bu baş döndüren gelişmeleri karşısında Transhümanizmin insanoğluna altın tepside sunduğu bu vaatleri, ne kadar cazip gelse de bu düşüncenin hala bir ütopya mı yoksa hakikaten bir distopya mı olduğu netleşmemektedir. İnsan ruh-beden birlikteliğiyle ancak belirli bir değer taşır ve mutlu olur. Transhümanizm hedeflerine ulaşsa dahi bu insanoğlunun her kesimine hitap etmeyecektir. Unutmamalıyız ki belirli bir ekonomik güce sahip olan ülkeler veya şahıslar bu teknolojinin nimetlerinden faydalanırken bu durum zayıf ülkeler ve şahıslar için geçerli olmayacaktır. Kısacası teknoloji imkanlarından faydalanabilenler ile bu imkanlardan yararlanmayanlar arasında büyük uçurumların oluşmasına sebep olacaktır. Yani toplum tabakalara ve sınıflara ayrılma gibi bir durumla karşı karşıya gelecektir. Bu düşünce sistemi her zaman elit ve varlıklı bir kesime hitap etmekten öteye geçemeyecektir. Yapay zekâyı Transhümanizm ve din bağlamında değerlendirecek olursak Transhümanizm düşüncesinin, vaatlerinin ve hedeflerinin gerçekleşmesi için yapay zekâ birebir hizmet etmekte ve en büyük görevi üstlenmektedir. Yapay zekanın dinin ve insanlığın geleceğinin şekillenmesine etkisi dikkate alındığında, faydalarının yanında, birçok soru işaretlerini de beraber getireceği olumsuzlukları da kesindir. Geleceğin dünyasının inşasında en aktif rolü üstlenin yapay zekâ, ancak doğru ve bilinçli bir şekilde kullanıldığında yeni kapılar açacaktır.