

Sayı: 9 ◀ Cilt: 5 ▶ Dönem: Aralık 2018  
Issue: 9 ◀ Volume: 5 ▶ Season: December 2018  
ISSN 2147-8171

**ESKİŞEHİR OSMANGAZİ  
ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ**



ESKİŞEHİR OSMANGAZI ÜNİVERSİTESİ  
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (ESOGUIFD)

JOURNAL OF ESKİŞEHİR OSMANGAZI UNIVERSITY  
FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 9 ◀ Cilt: 5 ▶ Dönem: Aralık 2018  
Issue: 9 ◀ Volume: 5 ▶ Season: December 2018  
ISSN 2147-8171

Dergimiz İSAM Kütüphanesi tarafından taranmaktadır.  
www.isam.org.tr

**Sayfa Tasarımı**

Erşahin Ahmet AYHÜN

**Kapak Tasarımı**

Emin ALBAYRAK

**Baskı**

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi

**İletişim**

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi  
Meşelik Kampüsü 26480 Odunpazarı  
Eskişehir / Türkiye  
Telefon: (0.222) 217 57 57  
Faks: (0.222) 217 57 58  
<http://dergipark.gov.tr/esoguifd>

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Sayı: 9 ◀ Cilt: 5 ▶ Dönem: Aralık 2018  
Issue: 9 ◀ Volume: 5 ▶ Season: December 2018  
ISSN 2147-8171

<b>Dergi Adı</b>	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology	
<b>Dergi Sahibi</b>	Prof Dr. Kemal ŞENOCAK (Rektör)	
<b>Editör</b>	Dr. Öğr. Üyesi Erşahin Ahmet AYHÜN	
<b>Editör</b>	Arş. Gör. Dr. İshak TEKİN	
<b>Yardımcısı</b>	Dr. Öğr. Üyesi Erşahin Ahmet AYHÜN	
<b>Yazı İşleri</b>	Dr. Öğr. Üyesi Erşahin Ahmet AYHÜN	
<b>Müdürü</b>	Arş. Gör. Aynur KURT	
<b>Redaksiyon</b>	Arş. Gör. Elif Kübra TÜRKMEN Arş. Gör. Kadir TÜRKMEN	
<b>Yazı Takip</b>	Arş. Gör. Barış ÇAKAN Arş. Gör. Kevser AY	
<b>Yayın Kurulu</b>	Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM Doç. Dr. Adnan ADIGÜZEL Doç. Dr. Kamil SARITAŞ Doç. Dr. Şenol KORKUT Doç. Dr. M. Naci KULA Dr. Öğr. Üyesi E. Ahmet AYHÜN Dr. Öğr. Üyesi Yusuf KARATAŞ Dr. Öğr. Üyesi Sezai ENGİN Dr. Öğr. Üyesi Aybiçe TOSUN Dr. Öğr. Üyesi Fatih TOK Dr. Öğr. Üyesi Yunus ARAZ Arş. Gör. Dr. İshak TEKİN Arş. Gör. Aynur Kurt	
<b>Danışma Kurulu</b>	Prof. Dr. Ali Rıza GÜL Prof. Dr. Dursun HAZER Prof. Dr. Ali ÇELİK Prof. Dr. Fatma Asiye SENAT Prof. Dr. Ferit USLU Prof. Dr. Mehmet BAYYIĞIT Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ Prof. Dr. Osman AYDINLI Prof. Dr. Orhan ÇEKER Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ Prof Dr. Zekerriya GÜLER Prof Dr. İsmail GÜLER Prof. Dr. Ö. Faruk HARMAN Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ Prof. Dr. Bayram Ali CETİNKAYA Prof Dr. Şuayip ÖZDEMİR Prof Dr. Celal TÜRER	(Eskişehir Osmangazi Üni.) (Eskişehir Osmangazi Üni.) (Eskişehir Osmangazi Üni.) (Eskişehir Osmangazi Üni.) (Eskişehir Osmangazi Üni.) (Necmettin Erbakan Üni.) (Uludağ Üniversitesi) (Ankara Üniversitesi) (Necmettin Erbakan Üni.) (Uludağ Üniversitesi) (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) (Uludağ Üniversitesi) (Marmara Üniversitesi) (Ankara Üniversitesi) (İstanbul Üniversitesi) (Amasya Üniversitesi) (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Sakarya Üniversitesi)  
Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mefail HIZLI (Uludağ Üniversitesi)  
Doç. Dr. Gürbüz DENİZ (Ankara Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Zikri YAVUZ (Ankara Üniversitesi)

**Fakülte**  
**Dergisi**  
**9. Sayı**  
**Hakemleri**

Prof. Dr. Hüseyin AYDIN (Selçuk Üniversitesi)  
Doç. Dr. Adnan ADIGÜZEL (Eskişehir Osmangazi Üni.)  
Doç. Dr. Kamil SARITAŞ (Eskişehir Osmangazi Üni.)  
Doç. Dr. İrfan GÖRKAN (Afyon Kocatepe Üni.)  
Doç. Dr. Sabri YILMAZ (Akdeniz Üniversitesi)  
Doç. Dr. Murat ÖZCAN (Ankara H. Bayram Veli Üni.)  
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf KARATAŞ (Eskişehir Osmangazi Üni.)  
Dr. Öğr. Üyesi S. Mehmet UĞUR (Eskişehir Osmangazi Üni.)  
Dr. Öğr. Üyesi Zikri YAVUZ (Ankara Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Mücteba ALTINDAŞ (Afyon Kocatepe Üni.)  
Dr. Ahmet ÇETİNKAYA (Eskişehir Osmangazi Üni.)  
Dr. Abdylkader DURGUTİ (Eskişehir Osmangazi Üni.)  
Dr. Hasan YÜCEL (Ankara Üniversitesi)  
Dr. Muhammet Sacit KURT (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

**Teşekkür** Yukarıda isimleri belirtilen hakemlere değerli katkılarından dolayı teşekkür ederim.

Dr. Öğr. Üyesi Erşahin Ahmet AYHÜN  
Editör

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ  
ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

Sayı: 9 ◀ Cilt: 5 ▶ Dönem: Aralık 2018  
Issue: 9 ◀ Volume: 5 ▶ Season: December 2018  
ISSN 2147-8171

İçindekiler / Contents

Araştırma Makaleleri / Research Articles

**Mezhep Çatışmalarının Sebepleri /**

*Causes of Sectarian Conflicts*

Kadir DEMİRCİ, Muhammed Yahya Salim AZZAN ..... 7-39

**İskender Afrodisî'nin Faal Akıl Teorisi /**

*Alexander of Aphrodisias's Theory of the Agent Intellect*

Şenol KORKUT ..... 41-78

**Nur Suresi 31. Ayetin Tesettür Bağlamında İncelenmesi /**

*The Examination of Nur Surah 31. Verse in the Context of the Covering*

Fatih TOK, Merve MÜFTÜOĞLU ..... 79-107

**Bacı Sultan (Zehra Şahbaz)'da Öze Dönüş /**

*The Return to the Self in Bacı Sultan (Zehra Sahbaz)*

Kamil SARITAŞ ..... 109-134

**Hız. Âdem Kıssasına Kelâmî Açıldan Yeni Bir Bakış /**

*A New Perspective Towards Prophet Adam Parable within the Islamic Theology  
(İlm-al Kalam)*

Ümit ELSÖZ ..... 135-157

## Yayın Değerlendirme / Book Reviews

### **Sâid el-Endelûsî, Milletlerin Bilim Tarihi**

Tuba Kevser ŞAHİN..... 159-166

## Ek / Appendix

### **Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın ve Yazım İlkeleri**

*Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology Guidelines for Publication* ..... 167-172

*Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology*  
ISSN: 2147-8171  
Cilt / Volume: 5 • Sayı / Issue: 9 • Sayfa / Pages: 7-39.

## **Mezhep Çatışmalarının Sebepleri**

*Causes of Sectarian Conflicts*

### **Doç.Dr. Kadir DEMİRCİ**

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı  
Eskişehir Osmangazi University, Theology Faculty, Department of Hadith  
kadirdemirci68@gmail.com  
ORCID: 0000-0001-7921-6215

### **Muhammed Yahya Salim AZZAN**

Merkezu't-Turâs ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, San'a/Yemen  
Yemen Heritage Center  
alezzany@gmail.com

### **Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Received : 19.10.2018  
Kabul Tarihi / Accepted : 19.12.2018  
Yayın Tarihi / Published : 31.12.2018  
Yayın Sezonu / Season : Aralık / December

**Atıf Bilgisi / Cite as:** Demirci, Kadir– Azzan, Muhammed Yahya Salim, “Mezhep Çatışmalarının Sebepleri”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (Aralık 2018): 7-39.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by two referees and scanned via a plagiarism software.

### **Copyright © Published by**

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

## Mezhep Çatışmalarının Sebepleri<sup>1</sup>

**Özet** ▶ Bu çalışmanın amacı, İslam tarihinde çeşitli nedenlerle ortaya çıkmış bulunan mezheplerin birbirleri ile olan çatışmalarının sebeplerini ortaya koymaktır. Mezhepler insanın farklı algı ve tasavvurlarının tabii bir sonucu olarak zuhur etmiş ilmî ve fikrî yapılarıdır. Birbirinden farklı bakış açısı ve görüşlere sahip mezheplerin birbirleriyle ilmî ve fikrî bir mücadele içinde olmaları, düşüncelerini karşılıklı tartışmaları da tabii bir süreçtir. Ancak, tabii olmayan mezheplerin birbirlerinin varlığını tehdit edercesine bir gerilimin ve çatışmanın içine girmeleri, birbirlerini ötekileştirmeleri, birbirlerini tekfir etmeleri ve hatta birbirlerini yok etmeye varacak boyutta şiddet içeren bir nefret ve kin girdabına düşmeleridir. Müslümanların birliğinin önündeki en büyük engellerden biri mezhepler arasındaki çatışma problemi. Mezhepler arasındaki çatışma Müslümanlar arasındaki sevgi ve saygıyı ortadan kaldırmakta, kin ve nefreti doğurmaktadır. Mezhepler arasındaki çatışma problemini çözmek için atılması gereken ilk adım bu çatışmanın sebeplerini tespit etmek ve bu sebepler üzerinde bir görüş birliğine varmaktır. Daha sonraki aşama ise üzerinde ittifak edilen çatışma sebeplerini ortadan kaldıracak adımlar atmaktır. Bu makalede mezhepler arasındaki çatışmanın önemli sebepleri tespit edilmiştir. Bu sebepler şunlardır: 1. Ümmet bilincinin yitirilmesi 2. Ahlakî sebepler 3. Güç ve İktidar mücadelesi 4. Hadis uydurmacılığı 5. Dini metinlerde yapılan tasarruf ve teviller . 6. Dinde olmayan referanslar oluşturmak ve bunları kutsallaştırmak 7. Bilgiye ulaştırma yöntemlerinde yanlışlıklar ve ihmaller yapmak 8. Farklı düşünceye olumsuz bakmak ve farklılıkları engellemeye çalışmak 9. Dinin sabitelerinden olmayan hususların dinin sabiteleri gibi gösterip sabiteler alanını keyfi olarak genişletmek ve bunları zaman içinde itikadî düşüncelere dönüştürmek.

**Anahtar Sözcükler:** Hadis, Mezhep, Mezhep Çatışmaları, İhtilaf Nedenleri, Tevil, Dînî Metinler.

### Causes of Sectarian Conflicts

**Abstract** ▶ The present study aims to explore the causes of conflicts between sects that emerged for various reasons over the history of Islam. Sects are scholarly and intellectual structures that naturally develop as a result of the differences in human perception and thought. The scholarly and intellectual disputes between sects with distinct

---

<sup>1</sup> Bu makale 30.04-01.05.2015 tarihinde Eskişehir’de düzenlenen Orta-doğu’da Güncel Meseleler ve Mezhepler Arası Diyalog: Mezhepler Arası Yakınlaşma ve Tanışma Uluslararası Konferansı’nda sunulan bildirinin genişletilmiş bir halidir.



MEZHEP ÇATIŞMALARININ SEBEPLERİ  
CAUSES OF SECTARIAN CONFLICTS

perspectives and views, as well as their mutual discussions are part of this natural process. However, sects raising tensions and engaging in violent conflict to the point of threatening their very existence, marginalizing each other, declaring each other unbelievers, and even mounting into a storm of hatred and resentment to the point of mutual destruction is certainly not natural. One of the greatest obstacles preventing the unity of Muslims is the issue of sectarian conflicts. Sectarian conflicts diminish the mutual love and respect between Muslims and sow seeds of malice and animosity. The very first step to take towards settling the issue of sectarian conflicts is to establish the causes of such conflicts and reach a consensus on these causes. The next stage is to take action to eliminate such causes of dispute. The present paper identifies the main causes of sectarian conflicts. These causes are as follows: 1. Losing the awareness of Ummah; 2. Moral reasons; 3. Power dynamics and political struggles; 4. Fabrication of hadiths; 5. Manipulation and interpretation of religious texts; 6. Creating profane references and sacralizing them; 7. Making errors or omissions in research methods; 8. Rejecting alternate views and suppressing differences; 9. Representing the unconstant aspects of the religion as constant, expanding the scope of such religious constants, and turning them into theological thoughts in time.

**Key Words:** Hadiths, Religious Sects, Sectarian Conflicts, Causes of Disputes, İnterpretation, Religious Texts.

### Giriş

Hız. Peygamber hayatta iken yaşanan olaylarla ilgili olarak ayetler iniyor, Hız. Peygamber, inen ayetleri müminlere tebliğ ediyor, açıklanması gereken yerleri açıklıyordu. Müminler de inen ayetlere ve Hız. Peygamber'in sözlerine 'işittik ve itaat ettik' diyerek teslimiyet gösteriyor, müşriklerin kendilerine saldırıları karşısında birlik ve beraberlik içinde mücadele veriyorlardı. Bu süreç içerisinde akıllara takılan sorular Hız. Peygamber'e soruluyor ve alınan cevap karşısında dini hayat yaşamaya devam ediyordu. Asr-ı saadet diye isimlendirilen bu dönemde, herkes inecek olan vahyi takip etmeye, inen ayetleri uygulamaya ve İslam uğrunda mücadele etmeye yoğunlaşmıştı. Hız. Peygamber hayatta iken Müslümanlar arasında ihtilaf olabilecek bir durum söz konusu olmuyor, Kur'an ve Sünnet etrafında tartışmalar yaşanmıyor, bilakis Kur'an ve Sünnet ashabi kiramın büyük bir özverisi ile yaşanıyor.

Hız. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında ilk ihtilaf hilafet meselesinde yaşandı. Halifenin Medineli Müslümanlardan yani Ensar'dan mı yoksa Mekkeli Müslümanlardan, Muhacirler'den mi olacağı tartışıldı. Neyse ki uzun sürmeyen ihtilaf dirayetli sahabilerin

varlığı ile kısa sürede giderildi. Hz. Ebu Bekir ve Ömer dönemleri de büyük oranda sorunsuz bir şekilde geçirildi. Hz. Osman döneminde siyâsî icraatlara yönelik eleştirilerin dozu yükseldi. Eleştiriler şiddete dönüştü ve halife Hz. Osman evinde hunharca öldürüldü. İslam tarihinde fitnetü'l-kübra diye adlandırılan bu olayın ardından fitnelerin ardı arkası kesilmedi.<sup>2</sup> Yaşanan iç savaşta bir taraftan Hz. Ali'yi hakeme zorlayan, diğer taraftan hakeme giderek savaşa engel olan Hz. Ali'yi tekfire yönelerek ona isyan eden grup İslam tarihine Hariciler adıyla ilk fırka olarak girdi.<sup>3</sup> Hz. Ali'ye karşı girişilen isyan, onun cephesinde koyu bir tarafgirliğe dönüştü. Ali taraftarları ve Ali karşıtları şeklinde toplumda kutuplaşmalar meydana geldi. Bu siyâsî ihtilaf daha sonra dinin anlaşılması yönünde farklı bakış açılarını, farklı yöntemleri ve neticede farklı görüş ve düşünceleri doğurdu. Dönem değişmişti. Hz. Peygamber dönemindeki gibi insanlar dini yaşamaya değil artık onu tartışmaya yoğunlaşmışlardı. Ağır toplumsal travma altında yaşanan tartışmalar sağlıklı yapılamazdı. Bu nedenle tartışmalar şiddetlendi. Farklı görüşten olanlar tekfir edildi ve ardından kanları helal görülerek katledildi. Ortaya çıkan ayrılık gittikçe daha da büyüdü ve dini, ilmî ve fikrî boyuta taşınarak derinleşti. Kur'an'a, hadise, sünnete bakışta farklılıklar zuhur etti. Dinin temel kaynaklarını anlamada farklı yaklaşımlar, yol ve yöntemler belirlendi. İşte bu yol ve yöntemler, farklı görüş ve düşünceler mezhep olarak adlandırıldı.<sup>4</sup>

Mezhep, gidilen, takip edilen yol demektir. Bu anlam ile somut gerçekliği olan bir yol değil; soyut anlamda düşüncelerin, görüş ve inançların takip edildiği mecâzî yol kastedilir. Yani dinin inanç ve ibadet alanında takip edilen esaslar, kendisine uyulan, otorite olarak kabul edilen âlimlerin takip edilen, izinden gidilen düşünce sistemleri, görüşlerini dayandırdıkları yol ve yöntemleri demektir.<sup>5</sup> Yaşanılan olaylar karşısında insanlar farklı inanç ve görüşler geliştirmişler; zaman içinde

<sup>2</sup> Fitne olayları ve temel sebepleri için bkz: Nejdî Akay, *Hz. Osman Dönemi Fitne Olayları ve Temel Sebepleri*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012).

<sup>3</sup> Bkz: Kenan Ayar, "Hâricilerin Hz. Ali'den Ayrılış Süreci", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 8/1(2008): 45-88.

<sup>4</sup> Muhammed Tâvî Tancî, "İslam'da Hilafet ve Mezheplerin Doğuşu", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1994): 25-68.

<sup>5</sup> İlyas Üzüm, "Mezhep" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2004), 29: 526-532.

MEZHEP ÇATIŞMALARININ SEBEPLERİ  
CAUSES OF SECTARIAN CONFLICTS

sistemleşen bu inanç ve görüşlerin etrafında kümelenmiş, aynı inancı ve görüşü paylaşan topluluklar oluşturmuşlardır. Farklı inanç ve düşüncelere sahip olan toplulukların tarih içinde bir arada barış ve huzur içinde kardeşçe yaşadıkları dönemler olduğu gibi çatışmanın yaşandığı dönemler de olmuştur.

Çatışma, “Görüş ve kanların aykırılığında doğan karşıtlık.” diye tanımlanır. <sup>6</sup>Görüş, kanı, istek, duygu aykırılığı, kişinin kendi içinde olabileceği gibi, kişiler ya da topluluklar arasında da olabilir. Kişinin kendi içinde ortaya çıkan karşıtlık, iç çatışma; kişiler ya da gruplar arasında meydana gelen karşıtlık ise, dış çatışma olarak adlandırılır. İster iç olsun, ister dış, her türlü çatışma hem ruh hem de bilinçle alakalı üzücü ve mutluluk vermeyen bir durumdur. Bu üzücü durum, sözlerle, hareketlerle ve hatta silahlı kavga ve vuruşmalarla kendini göstererek dünyayı huzursuz eder.

Arap dilinde de 'Sıra' kelimesi ile ifade edilen çatışma, “niza', husûmet, hilaf, kıtal, harb” gibi birçok olumsuz kelimenin anlamdaşısıdır. Diğer taraftan, “eman, i'tilaf, ittifak, insicam, selam, müsâleme, müsâleha, müvâfekat, hüdu' vb.” olumlu kelimeler de çatışma ile zıt anlamlı olan kelimelerdir. Allah Teâla insanları başarısızlığa ve güçsüzlüğe sürükleyen çatışmadan sakındırmış, “Birbirinizle çatışmayın” (Enfâl 8/46) buyurmuştur. Çünkü farklı görüşler, birbirinden ayrı istek ve duygular tabiidir de, bunlardan bir karşıtlık ve çatışma çıkması tabii değildir. Farklı fikirleri farklı çiçeklerden alınan iksirler gibi bala dönüştürmek de; zehire dönüştürmek de mümkündür. Çatışma da onun zıddı olan dostluk ve barış da fikirlerin, düşüncelerin, istek ve duyguların sonucudur. Öyle ise fikir ve düşünceler iyi sonuçlar doğuracak bir aşâ dönüştürülmelidir.

İslam kültür tarihinde zuhur etmiş çok sayıda mezhep vardır. Bunlardan bazıları fıkıh mezhepleri, bazıları da itikat mezhepleridir. Zaman içerisinde bu mezhepler arasında varlığını yitiren ve tarihin derinliklerinde kaybolanlar olduğu gibi, ayakta kalan ve günümüze ulaşanları da bulunmaktadır. Bu yazıda ne fikhî mezhepler ne de itikâdî ve siyâsî mezhepler doğrudan ele alınacaktır. Burada, mezheplerin inanç ve görüşlerinin doğruluğu veya yanlışlığı değil; inanç ve görüşlerini ortaya koyarken dayandıkları dînî metinlerle olan ilişkileri sorgulanacak-

---

<sup>6</sup> Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 11. Baskı, (İstanbul, İz Yayıncılık, 2011), 770.

tır. Mezheplerin olumlu sonuçlara, düşünce zenginliğine dönüştürülme imkân ve sonucu varken; onların âdeta çatışmayı besleyen ideolojiler üretmenin altında yatan sebepler üzerinde bir nebze durulacaktır.

Mezhep çatışmalarının sebepleri üzerinde durulacak olan bu çalışmada konunun bütün yön ve boyutları ile ele alınması mümkün değildir. Ancak mezhepler arasındaki çatışma sorununu çözmeye çatışmayı doğuran sebeplerden başlamak gerekir. Öncelikle çatışmanın sebepleri doğru bir şekilde tespit edilmeli ve bu sebepler üzerinde bir görüş birliğine varılmalıdır. Ardından üzerinde görüş birliğine varılan sebeplerin tek tek ortadan kaldırılması ile sorun büyük ölçüde çözülecek farklı görüş ve düşünceler içerisinde büyük amaçlarda birleşerek birlikte yaşamak mümkün olacaktır. Zira insanlar arasında ihtilafların ve bunların sonucu bir takım çatışmaların ortaya çıkması nasıl mümkün ise unutmamak gerekir ki bu çatışmaları gidermek, onlara çözümler bulmak da hiç şüphesiz mümkündür.<sup>7</sup> Bu çalışmada mezhepler arasındaki çatışmanın dokuz nedeni üzerinde durulacak, bu sebeplere dikkat çekilecektir.

## 1. Mezhep Çatışmasının Sebepleri

### 1.1. Ümmet Bilincinin Yitirilmesi

Allah Müslümanları Kur'an'da bir ümmet olarak tanımlamaktadır. "Siz en hayırlı ümmetsiniz" (Âl-i imrân 3/110) Ümmet, "Bir peygamberin tebliğ ettiği dine inanan veya o dine muhatap olanların meydana getirdiği topluluk." demektir.<sup>8</sup> Yine Allah müminleri kardeşler olarak ilan etmektedir. "Ancak müminler kardeştir" (Hucurât 49/10) Hangi ırktan, hangi coğrafyadan, hangi mezhep veya meşrepten olursa olsun yeryüzündeki bütün müminlerin birbirlerine bu tanımlama üzerinden bakması ve bu yaklaşımı sergilemesi gerekir. Nitekim Hz. Peygamber de bu ayetleri açıklar mahiyette "Birbirinize haset etmeyin, birbirinizi aldatmayın, birbirinize düşmanlık beslemeyin, kin ve buğz etmeyin, birbirinize sırt çevirmeyin ey Allah'ın kulları kardeş olun."<sup>9</sup> diyerek

<sup>7</sup> Hasan, Onat, "Mezhep Çatışmasını Önlemek Mümkündür", *İslam Mezhepleri Tarihi Seleflik Çalıştayı VI. Ulusal Koordinasyon Toplantısı*, (Konya 2015) 17-20.

<sup>8</sup> Halil İbrahim Bulut, "Ümmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2012) 42: 308-309.

<sup>9</sup> Müslim "Birr" 32.

MEZHEP ÇATIŞMALARININ SEBEPLERİ  
CAUSES OF SECTARIAN CONFLICTS

kardeşlik çağrısı yapmıştır. İslam topraklarında yetişen her bir mümin erkek ve kadın bu bilinçle yetişmeli ve büyümelidir. Çünkü, bu ümmet bilinci, görüş ve düşüncelerinde bazı farklılıklar olsa da Müslümanlar arasında çatışmayı engelleyecektir.

Müslümanlar, birbirlerine ümmet bilinci ile bakmayı bırakıp ait oldukları mezhep veya meşreb ve etnik kimlik üzerinden bakmaya başlayınca farklılıklar ön plana çıkmakta ve bu durum da bir gerilimi ve giderek bir çatışmayı doğurmaktadır. Ümmet, müminlerin nerede olursa olsun bütün müminlerin birlikteliğini ifade eden bir kavramdır. Ümmet bir ve beraber olan müminlerin aynı hedefe yürümelerini, ortak amacı gerçekleştirmenin dayanışması içinde olmayı ifade etmektedir. Allah, İslam ümmetine tüm insanlığa yönelik bir misyon biçmiştir. Yer-yüzünde iyilikleri hâkim kılmak, kötülükleri engellemek İslam ümmetinin yerine getirmesi gereken evrensel bir vazifedir. Nitekim Allah Teâla şöyle buyurmaktadır: “Siz insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği yayar, kötülüklere mani olursunuz.” (Âl-i imrân 3/110)

Müminin kuşanması gereken bilinç ümmet bilincidir. Bu bilinç müminlerin birliğini sağlar, kardeşliğini tesis eder ve bu dünya üzerinde var olmalarının hedefini belirler. Dolayısıyla bu bilince sahip olunmadığında doğacak olan şey, birlik değil dağınıkluktur, vahdet değil, tefrikadır, kardeşlik değil düşmanlıktır, hedeften uzaklaşarak amaçsızlaşmak, derdi ve davayı unutmaktır. Özellikle yüksek teknoloji ile kitle iletişim araçlarındaki baş döndürücü gelişmeler ile adeta bir köye, bir mahalleye dönüşen bu dünyada bütün teknik imkânları bu uğurda seferber etmek, tüm dünya Müslümanları ile yüksek idealler etrafında bir iletişime geçmek dertleşmek, sorunları paylaşmak ve ortak çözümler üretmek gerekir.

Bu bilincin yitirilmesi mümini dar kalıplara hapseder. Ümmet bilincinden yoksun olan kişiyi ait olduğu mezhep, meşreb, etnisite esir alır. İnananı ve inanmayı ile tüm insanlar Hz. Peygamber'in ümmeti olarak görülmüştür. Hz. Peygamber'in davetini kabul edenler 'ümmet-i icabe' olarak değerlendirilirken, henüz Hz. Peygamber'in davetini kabul etmemiş ancak kabul edebilme imkân ve potansiyeli taşıyanlar da 'ümmet-i da've' olarak nitelendirilmiştir. Bu bakış açısı tevhid akidesinin içerdiği birlik fikrinin de bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Tevhide dayalı bu ümmet bilinci ile çok geniş bir ufuk, büyük bir bakış açısı ve büyük bir vizyon yakalanabilir. Ümmet bilincinden yoksunluk

bu ufuktan ve vizyondan uzaklaşmak demektir. Ümmet bilincini yitirmek dar kalıplara, sığ düşüncelere takılmak demektir. İnsan ait olduğu mezhebi daha büyük bir hale getirme uğrunda bir çabaya yönelecek ve bu yanlış yol onu diğer kardeşlerine tahakküm etmeye, onlarla çatışmaya sürükleyecektir. Bu anlamda mezhep çatışmalarının panzehiri ümmet bilincidir. Bugün İslam coğrafyasında mezhep çatışmalarının bir vasat bulabilmesinin sebebi Müslümanların ümmet bilincini yitirmesinin sonucudur. Müslümanlar Kur'an ve Sünnet'in tanımladığı bir birey ve toplum olma özelliği taşımamaktadır. Bunun için Kur'an ve Sünnet'in tanımladığı Müslüman kimliğine dönüş gereklidir. Bu dönüşün başında, kazanılması gereken bilincin başında ümmet bilinci gelir. Ulus devlet anlayışlarıyla bu bilinç büyük darbe almıştır. Bugün Müslümanlar ümmet olmayı gerçekleştirmenin şartlarını yerine getirmek için seferber olmalıdır. Ümmet olmak Müslümanların var olması demektir. Ümmet bilincinin yitirilmesi Müslümanın var oluşunu yitirmesi anlamına gelir. O nedenle bu bilincin, ümmet olmanın bugünün şartlarında, bugünün dünyasında nasıl gerçekleştirilmesi gerektiği üzerinde her bir Müslümanın düşünmesi ve bunun için bir gayret içerisinde olması gerekmektedir. Bu mesele öncelikle bir zihniyet meselesidir. Zihniyette kaybedilmiş bu bilincin, bu yaralı bilincin tedavi edilmesi, zihniyet olarak diriltilmesi gerekmektedir. Bu zihniyetin elde edilmesinden sonra ümmetin ortak bir dili, ortak bir söylemi, ortak bir kültür ve düşüncesi, ortak bir dayanışması olmalıdır.<sup>10</sup>

Bugün İslam dünyasına bakıldığında ümmet bilincinin olmadığı rahatlıkla görülüyor. Ümmet olmanın gerektirdiği bütünlük, birlik, dayanışma İslam dünyasında kendini göstermemektedir. Tam tersi Müslümanlar birbirlerini sıkıntıya sokacak politikalara imza atabilmektedirler. Katar'a uygulanan ambargoda Müslümanların yer alması bunun bir örneğidir. Kudüs'te Filistinlilerin yalnız bırakılması bunun bir örneğidir. İsrail tarafından işgal edilmiş olan Kudüs'ün Amerika tarafından başkent yapılması ve İslam âleminin buna sessiz kalması bunun bir örneğidir. Mısır'da seçilmiş bir hükümetin ve cumhurbaşkanının mahkûm edilmesine göz yumulması, darbeye sessiz kalınması bunun bir örneğidir. İran'ın "Şii Hilali" diye adlandırılan bir politikayı bölgede hâkim kılmaya çalışması ve buna engel olunmaması bir başka örnektir. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bütün bunlar İslam dünyasının bir ümmet olamadığının aynı amaca, aynı gayeye doğru yürüyemediğinin, yerel ve küçük düşündüğünün en açık göstergeleridir.

<sup>10</sup> Bkz: Atasoy Müftüoğlu, *Ümmet Bilinci*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013).

MEZHEP ÇATIŞMALARININ SEBEPLERİ  
CAUSES OF SECTARIAN CONFLICTS

İslam dünyasının bir ümmet olmadığını gören dış güçler de bu bölgeye yönelik politikalarını rahatlıkla yürürlüğe sokabilmektedir. Bölgede çatışma dış güçlerin çıkarlarına hizmet edecek bir atmosfer oluşturmaktadır. Şii sünni arasında ihtilaf noktalarını ön plana çıkartarak Müslümanların kendi aralarında sürekli bir tartışma içerisinde olmaları Müslümanların birbirlerine karşı olan sevgi ve saygı bağlarını zayıflatmakta ve hatta kin ve düşmanlık duygularının yeşermesine neden olmaktadır. Müslümanlar arasında tartışmalar elbette olmalıdır. Ancak bu tartışmalar Müslümanları güçlendirecek, onların eksiklerini giderecek onları daha iyi bir konuma yükseltecek boyutta olumlu ve yapıcı tartışmalar olmalıdır. Sonuçları itibari ile Müslümanlara bir yarar getirmeyen sadece onlar arasında birbirlerine karşı saygı ve sevgiyi azaltan buna karşılık birbirlerine karşı kötü duyguları harekete geçirecek boyutta tartışmalar ise Müslümanlar arasında çatışma ortamını hazırlayan tartışmalardır. Bu nedenle dış güçler bölgeyi devamlı çatışma halinde tutma gayreti içindedirler. Müslümanlar içerisinde dış güçlerle işbirliği içinde olan tam bir ihanet sergileyen ve bir projenin unsuru olan çevreler bulunabilmektedir. Bunlara karşı dikkatli ve uyanık olmak gerekmektedir. Ayrıca Müslümanlar arasında bu tür bir projenin unsuru olmadığı halde gaflet ve basiretsizlik yüzünden sergilediği tavır ve tutumlarıyla bu tür proje faaliyetlerine bilmeden hizmet edenler de bulunmaktadır. Bu gaflet ümmet bilincinden yoksun olmaktır. Bu gaflet girişilen tartışmaların kimin ekmeğine yağ sürdüğünün hesabının yapılmamasıdır. Bu şekilde bir gaflet ile Müslümanlar arasında çatışma mezhep farklılıklarıyla canlı tutulmaktadır. Hâlbuki mezhep bir alt kimlik olarak İslam'ı anlama ve yaşama pratiği olarak değerlendirilmeli asla dinin yerine konmamalı, dinin kendisi gibi görülmemelidir. Bunun için mezhep bilinci değil ümmet bilinci öne çıkartılmalıdır. Zira müslümanların ümmet bilincinde olmayışı kendi varlıkları için büyük bir tehlike oluşturmaktadır. Bölgedeki kaosu, fesadın, fitnenin kaynağı ümmet bilincinin olmayışıdır. Nitekim Allah Teâla da bu hususta müminleri uyarmakta ve onlara şöyle seslenmektedir: “Kâfirler birbirlerinin yardımcısı ve velisidir. Siz müminler böyle olmazsanız yeryüzünde fitne ve büyük bir fesat ortaya çıkar.” (Enfâl 8/73)

### 1.2. Ahlâkî Sebepler

Ahlak genel anlamda insanda huy halini almış, tabiata dönüşmüş davranışları ifade eder. İnsan davranışlarının iyisi de kötüsü de olduğu için ahlak da kendi içinde ahlâk-ı hamîde (güzel ahlak) ve ahlâk-ı zemîme (kötü ahlak) şeklinde iki kısımda değerlendirilmiştir. İnsan bir takım yüce değerlere bağlı kalarak ahlakını güzel kılabilir. Sorumluluk

duygusu, sevgi, saygı, adalet, hakkaniyet, hak, hukuk, eşitlik insanın ahlakını güzel kılmasını sağlayan yüce değerlerdir. Bu değerlerin zıddı olan sorumsuzluk, nefret, saygısızlık, haksızlık, zulüm de insanı çirkin duygu ve davranışlara sürükler. Bu çirkin duygu ve davranışların başında kendini beğenmek, başkalarını hor görmek, küçümsemek, hakkı kabul etmemek anlamına gelen kibir gelir. Yine bu çirkin duygu ve davranışların başında başkalarının iyi ve güzel taraflarını kabullenememek, bundan rahatsızlık duymak anlamına gelen haset gelir. Çirkin duygu ve davranışların başında başkalarına karşı beslenen kin, buğz ve düşmanlık gelir. İşte bütün bu kötü duygu, düşünce ve davranışlar mezhepler arasındaki çatışmalarda önemli rol oynayan sebeplerdendir.

Kur'an-ı Kerim'de kitap ehlinin İslam'ı ve onun son peygamberini kabul etmemelerinin, ayrılığa, ihtilafa düşmelerinin sebebi olarak müminlere karşı içlerinde besledikleri haset ve buğz olduğu ifade edilir ve şöyle buyrulur: "Kuşkusuz Allah katında din İslam'dır. Kitap verilenler, ancak kendilerine ilim geldikten sonradır ki aralarında haset ve düşmanlık yüzünden ayrılığa düşmüşlerdir." (Âl-i imrân 3/19) Bir başka ayette de şöyle buyrulur: "Kendilerine kitap verdiklerimiz onu kendi oğullarını tanıdıkları gibi tanır. Yine de içlerinden bir grup bile bile gerçeği saklıyorlar." (Bakara 2/146) Bu ve buna benzer birçok ayeti kerimelerde ifade edildiği gibi kitap ehli Hz. Peygamber hakkında kendilerinde olan bir bilgiye rağmen kibir ve haset duygularının tesirinde kalarak Hz. Peygamber'i tanımamış ve onunla çatışmaya girmişlerdir.

Temelinde haset, kibir, kendini beğenme, hakkı kabul etmeme gibi kötü ahlakın bulunduğu davranışlar hem kişiler arasında hem de gruplar arasında çatışmayı doğuran nedenler arasında yer almaktadır. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Yakup'un oğullarının kardeşleri Yusuf'a karşı düşmanlığının, onunla bir çatışma içinde olmalarının temelinde de haset, kibir, hakkı kabul etmeme şeklindeki kötü ahlak bulunmaktadır. Diğer peygamberlerde olduğu gibi Hz. Muhammed aleyhisselamın davetinin kendi halkı tarafından kabul edilmeyişinin altında da yine haset, kibir ve hakkı kabul etmeme şeklinde kötü ahlak yatmaktadır. Zira Peygamberlikten önce kendisini çok iyi bildikleri, el-Emin dedikleri Hz. Muhammed'i Mekkeliler yetim diye horlamış, malı yok diye küçük görmüş, çobanlık yapması sebebiyle de aşağılamışlardır. Gün geçtikçe de ona karşı düşmanlıklarını artırmışlar ve onunla büyük bir çatışmaya girmişlerdir. Bu anlamda ihtilafı ve çatışmayı körükleyen sebeplerden



MEZHEP ÇATIŞMALARININ SEBEPLERİ  
CAUSES OF SECTARIAN CONFLICTS

biri de haset, kibir, hak tanımamazlık ve düşmanlık gibi ahlâkî zaaflardır.

Benzer şekilde mezheplerin hem ortaya çıkmasında hem de zaman içerisinde aralarında bir çatışmanın meydana gelmesinde bu gibi ahlâkî zaafaların varlığı da etkili olmuştur. Kendisine bağlılıklarını en içten bir şekilde ortaya koyan ve savaşı değil de barışı arzu eden ve bunun için Hz. Ali'yi hakeme gitmeye zorlayan Hâricîlerin daha sonra hakeme gittiği için Hz. Ali'yi tekfir etmesindeki çelişki ilmi değil ahlâkîdir. Nitekim Hz. Ali, kendisine isyan ederek Müslümanlar arasında ihtilafı ve çatışmayı başlatan bu topluluğun kullandıkları “Hüküm Allah’ındır.” (Yûsuf 12/40) âyeti karşısında “Söyledikleri doğru ama bununla batılı kastediyorlar” demesi aslında sorunun ahlâkî bir sorun olduğuna işaret etmektedir. Kendileri gibi düşünmeyen hadisçilere karşı Abbâsîlerin iktidar gücünü devreye sokarak iktidarla hadisçiler arasında çatışma başlatan ve mihne olayına sebebiyet veren Mutezile’nin tavrının temel nedeni farklı düşünen Müslüman kardeşlerine karşı zor kullanma saygısızlığıdır. Bu saygısızlık sonuç itibarıyla Mutezile ile ehl-i hadis arasında derin bir çatışmaya ve kırılmaya dönüşmüştür. Hatta bu çatışma ve kırılma sadece Mutezile ile kalmamış ehl-i rey diye bilinen fakih ve kelimcileri de bütünüyle içine almıştır.

Mezhepler arasındaki çatışmaya neden olan ve çatışmayı körükleyen ahlâkî zaafardan biri takiyyedir. Takiyye şia ile özdeşleşmiş bir tavır olarak bilinmekle beraber aslında bütün mezhepler tarafından kabul edilen bir husustur. Ancak takiyye mezheplere göre farklı şekillerde tanımlanmış ve anlaşılmıştır. Ehl-i sünnet takiyyeyi ancak can tehlikesi ile karşılaşıldığında müracaat edilebilecek bir ruhsat olarak değerlendirir. Takiyye, Şia’da kendi anlayışını başkalarına karşı gizlemek için sık sık müracaat edilen bir yol olarak görülmüştür. Aynı din mensuplarının hâkimiyeti altında bir azınlık psikolojisi ile yaşama şii’leri bu tavra sürüklemiştir.<sup>11</sup> Ancak zaman içerisinde takiyye anlayışı Müslümanlar arasında güvensizliği doğurmuş ve çatışmayı körüklemiştir. Çünkü takiyye ile yalan arasında ayırıcı nokta belirlenememiş, takiyye ruhsatı istismar edilmiş, zaman içinde ahlâkî bir zaafa dönüşmüştür. Şia’da yoğun olarak kendini gösteren bu ahlâkî zaaf mezhepler arasın-

<sup>11</sup> Mehmet Dalkılıç, “Eleştirel Açından Bir Kimlik ve İnanç Örtüsü Olarak Takiyye”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (İstanbul, 2003), 124, 125.

daki çatışmayı körüklemekte, büyük ölçüde güveni zedelemekte ve kardeşliği bozmaktadır. Zira ahlâkî bir zaafa dönüşen takiyye başta şia olmak üzere mezhepler içinde bir inanç ve kimlik problemi haline gelmiştir.<sup>12</sup>

İslam, Müslümanların kardeş olmalarını ve birbirleriyle kardeşlik esasına göre ilişki içerisinde olmalarını öğütlemiştir. Ancak bu öğütlere rağmen farklı görüş ve düşünce içerisinde olanlara kardeşliğin gereği sevgi ve saygı değil düşmanlık ve kin güdülmüştür. Bugün de farklı düşünen Müslümanlara karşı bu sevgisizlik ve saygısızlık gösterilmekte ve hatta düşüncelerinden dolayı bir Müslüman tekfir edilebilmektedir. Bu nedenle Müslümanlar arasındaki çatışmaların sebebinin kin, buğz, düşmanlık, haset, kibir gibi ahlâkî zaafılar olarak gören Hz. Peygamber de insanları kardeş olmaya davet etmiştir.<sup>13</sup> Mezheplerin ilk başta ortaya çıkış nedenleri her ne kadar siyâsî olsa da sonradan mezhep çatışmalarında pek çok etken devreye girmiştir. Bu etkenlerden biri de ahlâkî zaafılardır. İslam'ın öğütlediği kardeşlik, birlik ve beraberlik esasları göz ardı edilmiş, aynı dine mensuplara kin ve nefret körüklenmiştir.

### 1.3. Güç ve İktidar Mücadelesi

Mezhep çatışmaları sadece farklı düşüncelerden ve görüşlerden kaynaklanmamaktadır. Elbette mezhep çatışmalarının iç içe girmiş bir çok sebepleri ve boyutları bulunmaktadır. Ancak şunu da unutmamak gerekir ki mezhep çatışmalarının belki de en önemli sebebi güç ve iktidar mücadelesidir. Bugün mezhep çatışmalarının yaşandığı Ortadoğu uluslararası güçlerin bir rekabet alanı olarak görülmekte ve bölgede bir güç ve iktidar paylaşımı kavgası yaşanmaktadır. Bölgenin sunduğu ekonomik çıkar her şeyin üstündedir. Bu mücadelede mezhebi farklılıklar âdeta bir bahane olarak öne sürülmekte ve sanki bir kavga unsuruymuş gibi gösterilmektedir. Siyâsî ve ekonomik güç mücadelesinde mezhebî farklılıklar öne çıkartılmakta ve bu mücadelede bir argüman olarak kullanılmaktadır. Asıl niyet olan ekonomik çıkar, güç ve iktidar gizlenmeye çalışılmaktadır. Mezhep çatışmaları görüntüsü altında bölgeye müdahil olmanın ve oraya yerleşmenin yolları aranmaktadır. Bölge istikrarsızlaştırılmakta ve bölgenin siyasî bir güç oluşturmasına

<sup>12</sup> Reyhan Erdoğan, Bir İnanç ve Kimlik Problemi Haline Gelen "Takiyye" Kavramının Kur'an Ayetleri Işığında Tahlili, (Yüksek Lisans Tezi) Marmara Üniversitesi, 2011.

<sup>13</sup> Müslim, "Birr" 28.

MEZHEP ÇATIŞMALARININ SEBEPLERİ  
CAUSES OF SECTARIAN CONFLICTS

izin verilmemektedir. Dolayısıyla mezhep çatışmaları altında esas sebep güç ve çıkar olarak kendini göstermekte ve uluslararası siyaset belirleyici olmaktadır.

Aslında mezheplerin ortaya çıkışları da siyâsî bir mücadelenin sonucudur. Siyâsî mücadelenin ortaya çıkardığı ayrılık daha sonra daha da derinleşmiş ve ilmî ve fikrî boyutlar kazanmıştır.<sup>14</sup> Örneğin, Haricilik ve Şiiliğin ortaya çıkışında temel faktör siyasettir. Ancak siyâsî mücadelenin sonucu ortaya çıkan mezhepler zaman içerisinde siyâsî güç ile birlikte varlıklarını sürdürmek zorunda kalma durumuna gelmiş, ilmî ve fikrî boyutundan ziyade siyasetin önemli bir entstrümanı olmuştur. Artık siyâsî iktidar da varlığını bir anlamda borçlu olduğu mezhep anlayışından kopamaz bir hale düşmüştür. Bunun en tipik örneği Suudi Arabistan siyâsî yapısının oluşturduğu ve şimdi de varlığını devam ettirmek için zorunlu olarak müracaat ettiği Vehhabilik/Selefilik mezhebidir. Vehhabilik Suud siyâsî yönetiminin güç ve iktidar mücadelesinde asla terk edemediği bir entstrüman olarak varlığını sürdürmektedir.

Bugün Ortadoğu'da kendini gösteren mezhebî çatışma gerçekte bir güç ve iktidar çatışmasıdır. Yemen'de olan çatışma kendi çıkarlarına uygun olmayan bir gücün Yemen'de var olmasını istememekten kaynaklanmaktadır. Daha açık bir ifade ile Vehhabî/Selefi siyâsî iktidarı Yemen'de kendi varlığını tehdit edecek bir şiî gücün var olmasını istemediği için Yemen'e saldırmaktadır. Benzer şekilde Suriye'deki mücadele gerçekte bir mezhep çatışması değil güç ve iktidar mücadelesidir. Asıl mesele Suriye'nin yönetiminde kimin söz sahibi olacağı meselesidir. Mezhep çatışması şeklinde bir görüntünün bu bölgelerde yaşanması bir tesadüf değildir. Bölgede yaşanan siyâsî istikrarsızlık güç ve iktidar kavgasını beraberinde getirmektedir. Diğer taraftan ekonomik çıkarlar da bu çatışmanın boyutlarını daha da genişletmekte ve bölge dışındaki ülkelerin de çıkar amaçlı çatışmalara dolaylı yollarla da olsa müdahil olduğu gözlenmektedir. Bölge üzerinde ekonomik çıkarlar peşinde koşanlar mezhep farklılıklarını körüklemek suretiyle bir çatışma zemini oluşturmaktadırlar.

---

<sup>14</sup> Kenan Ayar, *Dört Halife Devri Siyâsî Olaylarında Kur'an'ın Rolü*, (Samsun: Etüt Yayınları, 2011); Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, (İstanbul: Birleşik Yayınları, 1992), 90-127.

Bugün Şiilik mezhebinin temsilcisi konumunda olan İran ve Vehhabilik mezhebinin temsilcisi konumunda bulunan Suudi Arabistan bölgede oluşturmak istediği güç ve iktidar mücadelesinde mezhep unsurunu kullanmaktadır. İran'ın Şii Hilal politikası bölgede siyasi bir boyut taşımaktadır.<sup>15</sup> İran'ın bu tarzda bir politika geliştirmesi de Türkiye'nin bölgede bir güç ve iktidar oluşturma çabasından kaynaklanmaktadır.<sup>16</sup> Görünürde vehhabî ve şii ihtilafı vardır. Ancak gerçekte bir güç ve iktidar mücadelesi söz konusudur. Benzer şekilde Irak'da şii-sünnî mezhep çatışması gibi gözükken şeyin arkasında aslında yine bir güç ve iktidar kavgası yatmaktadır. Mesele Irak yönetiminde kimin söz sahibi olacağı meselesidir. Afganistan'da Rusya işgaline karşı birlikte hareket eden Müslümanlar, işgalin ortadan kaldırılmasından sonra birbirlerine düşürüldü ve mezhebi ve etnik ihtilaflar körüklendi.<sup>17</sup>

#### 1.4. Hadis Uydurmacılığı

Hiz. Peygamber geçmiş ümmetlerin yaşadıklarından ders alarak Allah'ın inen vahyini hemen yazıya geçirmiş ve onu kontrol altına almıştır. Ancak kendi söz ve davranışları için bunu yapmamış ve hatta ilk zamanlar Kur'an vahyi ile karışmasını diye hadislerin yazılmasını yasaklamıştır. Daha sonra ise hadisleri ayetlerle karıştırma tehlikesi olmayanlara hadislerini yazması için izin vermiştir. Ancak kendi sözlerinin doğru bir şekilde zapt edilerek başkalarına ancak kendisinden duydukları gibi aktarmaları hususunda öğütler vermiştir. Diğer taraftan geçmiş ümmetlerin peygamberleri hakkında yalan sözler uydurduklarını hatırlatarak kendi hakkında yalan söz uyduranların cehennemdeki yerine hazırlanmaları gerektiği şeklinde ağır uyarılarda da bulunmuştur.<sup>18</sup>

Hiz. Peygamber'in hali hayatında hadis uydurma kolay değildi. Onun vefatından sonra da sahabiler Hiz. Peygamber'in sözlerini doğru bir şekilde sonraki nesillere aktarılması konusunda ellerinden gelen gayreti gösterdiler. Hadis rivayet edenden kendisinin doğru söylediğine dair naklettiği sözü Hiz. Peygamber'den duyan başka bir sahabiye

<sup>15</sup> Ramazan Biçer, "Küreselleşme ve Mezhep Çatışmaları", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 14/2 (2016), 369.

<sup>16</sup> Niyazi Okan Çelebi, "İran İslam Devrimi'nde Sovyetler Birliği, İngiltere ve Fransa'nın Rolü, (Yüksek Lisans Tezi) Beykent Üniversitesi 2012.

<sup>17</sup> Biçer, "Küreselleşme", 105.

<sup>18</sup> Müslim, "Mukaddime" 3; Buhari, "İlim" 38; İbn Mace, "Sünnet" 4.

MEZHEP ÇATIŞMALARININ SEBEPLERİ  
CAUSES OF SECTARIAN CONFLICTS

şahit olarak getirmelerini istemek, hadis nakleden kişinin doğru bir nakilde bulunduğu dair yemin etmesini talep etmek, yapılan nakilleri Kur'an ile mukayese etmek suretiyle hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetini belirlemek gibi bir dizi tedbirler aldılar. Ancak Hz. Osman'ın öldürülmesi ile başlayan isyan hareketleri ve bunun neticesinde oluşan kutuplaşmalarla birlikte hadis uydurma olgusu gün yüzüne çıktı. Siyâsî taraflar birbirlerinin aleyhinde hadis uydurmaya başladılar. Daha sonra ortaya çıkan itikâdî konulardaki ayrılıklarda da her mezhep kendi görüş ve düşüncelerini temellendirmek maksadıyla hadis uydurmaya yöneldi.

Hz. Peygamber'in söz ve davranışları olarak nakledilen hadislerin Kur'an ayetlerinden farklı olarak aidiyet meselesi bulunmaktadır. Kimi mutaassıp mezhep mensupları hadislerdeki bu boşluğu da büyük bir fırsat olarak görmüş, kendi görüş ve düşüncelerini temellendirmek amacıyla hadisler uydurmuşlardır. Diğer taraftan da muhalif gördükleri mezhepleri kötülemek için onların aleyhinde hadisler uydurmakta geri kalmamışlardır. Bu da mezhepler arasındaki çatışmanın en önemli sebeplerinden biridir.

Hadis uyduranlar arasında mutaassıp mezhep taraftarları bulunduğu gibi Müslümanlar arasındaki ihtilafı körükleyip onları çatışmaya düşürmek isteyen münafıklar da bulunmaktadır. İbn Sebe<sup>19</sup> bunların başında gelmektedir. O, Müslümanları birbirine düşürecek fikirler ortaya atıyor ve bunların Müslümanlar arasında yerleşmesini arzu ediyordu. Onun yaydığı fikirlerden biri Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in vasisi olduğu ve kendisinden sonra halifesi olduğu fikriydi. Güya Hz. Peygamber Veda haccından dönerken Gadîru Hum'da Hz. Ali'nin elinden tutmuş ve ona "Ali benim vasim, kardeşim ve benden sonra halifemdir. Onun sözünü dinleyiniz ve ona itaat ediniz" buyurmuştur.<sup>20</sup> Fakat sahabîler güya Hz. Peygamber'in bu öğüdünü tutmamış ve Hz. Ali'nin hakkını yiyerek onun yerine Hz. Ebu Bekir'i halife seçmiştir.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Asıl adı Abdullah olan İbn Sebe, "İslam dünyasında ilk fitnenin ve Şiiliğin ortaya çıkışında önemli rol oynadığı ileri sürülen kimsedir" Ethem Ruhi Fığlalı, "Abdullah b. Sebe" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1988), DİA, 1: 133-134.

<sup>20</sup> Aliyyulkari, *Mevzûât*, (Beyrut: 1971), 109.

<sup>21</sup> Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler Menşei Tanıma Yolları Tenkidi*, (Ankara: DİB Yayınları), 33.

Özellikle Şiîler Hz. Ali hakkında çokça hadis uydurmuşlardır. Uydurulan bu rivayetlerden birine göre güya Hz. Peygamber Mirac'tan döndüğünde bir evin üzerine yıldızın düştüğü görülür. Hz. Peygamber de "Bu yıldız kimin evine düşmüş ise o benden sonra halifemdir." buyurmuştur. Yıldızın Hz. Ali'nin evine düştüğü tespit edilir. Bunun üzerine müşrikler "Muhammed yanıldı ve doğru yoldan saptı. Ehl-i beytine kapılarak amcasının oğlunun tarafını tuttu" derler. Bunun üzerine de "Hayır arkadaşınız yanılmadı, sapmadı, aldanmadı. O hevasından söz söylemez. Onun söylediği kendisine vahyedilen hakikatten ibaretir." şeklindeki ayetler nazil oldu.<sup>22</sup>

Mezhepler birbirleri hakkında hadis uydurmak suretiyle aralarındaki çatışmayı âdeta pekiştirmişlerdir. Örneğin, Hâricîler hakkında şöyle bir hadis uydurulmuştur: "Ümmetimin iki taifesi arasından bir fırka ortaya çıkacak, ikisi arasından bir 'Mârîka' ayrılacak. Bunları, iki gruptan hakka daha lâyük olanı katledecektir."<sup>23</sup>

İman ve amel arasında ayırım yapma düşünceleri ile öne çıkan Mürcie hakkında da şu hadis uydurulmuş ve böylece mezhepler arasındaki çatışma körüklenmiştir. "Allah Mürcie'ye lanet etsin. Bunlar öyle bir kavimdir ki, amelsiz iman üzerinde konuşurlar; namaz, zekat ve haccı farz saymazlar; bunlar yapılırsa iyidir, yapılmazsa bir şey lazım gelmez, derler."<sup>24</sup>

Kader'i inkâr ettikleri için Kaderiyye diye isimlendirilen Mu'tezile hakkında da bu düşüncelerinden dolayı hadis uydurulmuştur. "Kaderiyye bu Ümmetin Mecûsîleridir. Hasta olurlarsa ziyaretlerine gitmeyin, ölürlerse haklarında şahadette bulunmayın."<sup>25</sup>

Tarih boyunca mezhepler kendi görüşlerini temellendirmek adına hadis uydurmuşlardır. Bununla kendi varlıklarını, görüş ve düşüncelerini meşruiyet zeminine çekmeyi hedeflemişlerdir. Kendi emellerini gerçekleştirme noktasında bir nebze amaçlarına ulaşmış olabilirler.

<sup>22</sup> Zehebi, *Mîzânü'l-İ'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye), 1: 336; İbn Teymiyye, *Minhâcu Sünneti'n-Nebeviyye*, (Mısır: 1321), 4: 17, 19; İbn Arrak, *Tenzîhu's-şer'îati'l-merfûa ani'l-ahbâri's-şenâti'l-mevzûa*, (Mısır: 1375) 1: 356.

<sup>23</sup> Abdül'Melik b. Hişam, *Sîretü'n-Nebeviyye*, (Haleb, 1375), 2: 496.

<sup>24</sup> Abdurrahman b. Ali el-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzûât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, (1973), 1:276, 277.

<sup>25</sup> İbn Mace, "Mukaddime" 10.

MEZHEP ÇATIŞMALARININ SEBEPLERİ  
CAUSES OF SECTARIAN CONFLICTS

Ancak hadis uydurmacılığı ümmet arasında ihtilafların ve tabii olarak çatışmaların çıkmasını kemikleştirecek bir rol oynamıştır. O nedenle samimi olarak ümmetin arasındaki çatışmaları gidermek isteyen düşünce ekolleri kendi içlerinde bir öz eleştiriye giderek literatür ve söylemlerinde bulunan uydurma hadislerle karşı bir mücadele başlatmışlardır. Bu mücadele mezhepler arasında ihtilafları azaltacak ve olumlu bir havanın, bir yakınlaşmanın doğmasına neden olacaktır.

Uydurma hadislerle karşı sadece mezhepler kendi içlerinde değil, bütün Müslümanlar, her mezhep, her düşünce ekolü uydurma hadislerle top yekün mücadele etmeli ve bu konuda Müslümanlar arasında bir bilincin uyanmasına hizmet etmelidir. Zira bilindiği gibi hadis uydurancılardan bir zümre de zındıklardır. İslam inancının dışında olanlar İslam ile mücadelelerini pek çok kanaldan sürdürmüş ve sürdürmektedirler. Tarih boyunca bilinmektedir ki İslam ve Müslümanlar ile mücadelede hadis uydurmacılığı zındıklar tarafından kullanılmış ve İslam'ı kötü göstermeye yönelik, Müslümanların birlik ve beraberliklerini zedelemeye yönelik hadisler uydurulmuştur.<sup>26</sup> O nedenle topyekün Müslümanların bilinçlerini bu tehlike ve onun zararlı etkilerine karşı uyanık tutmalı ve uydurma hadislerle ciddi bir şekilde mücadele etmelidirler.

### 1.5. Dînî Metinlerde Yapılan Tasarruf ve Teviller

Dînî metinler ile kastedilen en başta Kur'an-ı Kerim ve ondan sonra gelen hadis-i şeriflerdir. Kur'an-ı Kerim'in Allah'ın kelamı olduğu hususunda hiçbir mezhep arasında ihtilaf bulunmamakta, bilakis onun hiçbir şekilde değişikliğe uğramaksızın günümüze kadar geldiği hususunda ittifak edilmektedir. Esas sorun, Kur'an ayetlerinin okunması, anlaşılması ve yorumlanması meselesindedir. Nitekim İslam'da ilk ayrılıkçı olarak bilinen Hariciler'de Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması meselesinin nasıl istismar edildiği açık bir şekilde görülmüştür. Hariciler farklı bir anlam ve bağlamda olan bir ayeti Hz. Ali'ye karşı isyanlarında bir gerekçe olarak kullanmışlar ve Hz. Ali'yi ayete itaat etmemekle itham ederek, Allah'a ait olan hüküm koyma meselesine cüret ettiği için tekfir etmişlerdir.

Hemen hemen her mezhep kendi görüşünü temellendirmek için Kur'an'ı Kerim'i kullanmaktadır. Aslında burada yine bir ölçüde ahlâkî

---

<sup>26</sup> Sadık Cihan, "Zındıkların Uydurma Hadislerle Münasebeti" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1990): 37-92.

bir sorun göze çarpmaktadır. Bilim ahlakı diyebileceğimiz bir ahlak mezheplerin kendi görüşlerini temellendirmede göz ardı edilmektedir. Aslında bu şekilde bir tavır takınılmasa ihtilaflar azalabileceği gibi tartışmalara da gidilmeyecektir. Ancak insanoğlunun taassup diye adlandırabileceğimiz zaafi onları kutsal metinlere karşı saygısızlığa da sürüklemekte ve dinî metinlerde kendi düşüncelerine uygun tasarruflarda bulunmaya sevk etmektedir.

Tasarruf, bir şeyi istediği gibi kullanma yetkisi anlamına gelir. Bu kelime, burada, tam da bu anlamda kullanılmaktadır. Dînî metinler bir kimsenin ya da mezhebin istediği gibi anlayacağı, arzu ettiği gibi istidlal edeceği metinler değildir. Zira hiç kimsenin dînî metinleri istediği gibi kullanma yetkisi yoktur. Dînî metinler -ki onlarla kastedilen Allah Teâla'nın âyetleri ve Hz. Peygamber'in hadis ve sünnetleridir- ilmî esaslar çerçevesinde, yüksek bir sorumluluk duygusu ve ciddiyetle ele alınması gereken metinlerdir. Çünkü dînî metinler, insanlığın hidayeti, kurtuluşu, dünya ve âhîret mutluluk ve saadeti için gönderilmiş metinlerdir. Bu nedenle onlar, en başta saygıyı hak eden metinlerdir. Dini metinler insanların imhası için değil, ihyası için var olan metinlerdir. Bunun için dînî metinlere saygısızlık, insanlığa saygısızlık demektir.

Allah Teâlâ'nın âyetlerine iyi niyetle, ihlasla, insan ve cin şeytanlarından ona sığınarak yaklaşmak gerekir. Nitekim pek çok âyet-i kerîmede Kur'an'a nasıl yaklaşmamız dile getirilmiştir. Bunların en başında, Âl-i İmran süresinin ilk sayfasında yer alan âyet gelmektedir. Bu âyetin Bakara süresinden hemen sonra gelen Âl-i İmran süresinde ve onun ilk sayfasında yer alması oldukça manidardır. Zira bilindiği gibi Bakara süresinde, İsrailoğullarının, Hz. Musa ve getirdiği vahiy ile olan ilişkileri uzun uzun anlatılır. İsrailoğulları kendilerine gelen vahyi Cumartesi günü yasağında olduğu gibi kendi arzu ve istekleri istikametinde tevîl ettiler. Âl-i İmran süresinde fitne çıkarma amacıyla müteşâbih âyetlerin ardına düşüp, onlardan amacına hizmet edecek mana devşirme gayreti içinde olan, 'kalplerinde zeyğ bulunan' kişilerden söz edilir. (Âl-i imrân 3/7) Sanki Âl-i imran süresinde müminlere; Bakara süresinde anlatılan İsrailoğullarının yaptıkları gibi fitne ve fesat çıkarmak için Allah'ın âyetlerinin ardına düşüp de onları olmayacak şekilde tevîl etmeyin mesajı verilmektedir. Allah'ın âyetleri ile ilişkimizin nasıl olması gerektiği konusunda yine dikkat çekici bir biçimde, Kitab'ın ancak müttakî kişiler için bir hidayet kaynağı olduğu ifade edilir. (Bakara 2/2) Ne yazık ki bazı insanlar meftun oldukları görüşlerini, mutlak bir hakikat gibi sunmada Allah'ın âyetlerini alet olarak kullanabilmektedir. İnsan önce kendi düşüncesinin hakikat olduğuna inanmakta, sonra



MEZHEP ÇATIŞMALARININ SEBEPLERİ  
CAUSES OF SECTARIAN CONFLICTS

o düşüncenin dışındakileri batıl kabul etmekte, daha sonra da kendi düşüncesinin haklılığına dair âyetler, hadisler bulmaya çalışmaktadır. İşte bütün bunlar dînî metinlerde yapılan tasarruflardır.

Tevile gelince; sözlükte görünür anlamının dışında muhtemel bir anlamla bir sözü ya da davranışı yorumlama şeklinde tanımlanır.<sup>27</sup> Tevil kelimesini ilk dönem selef âlimleri başka bir anlamda kullanırken, sonraki selef âlimleri farklı anlamda kullanmıştır. Burada tevil kelimesinin anlamı üzerinde bir bahis açmaktan ziyade; tevilin, dînî metinleri istediği gibi kullanmada kendisine sığınılan bir kavram olduğuna dikkat çekilecektir. Tevilin nasıl yapılması gerektiğine dair bir dizi esaslar vardır. Bu esaslara dayanmadan, kendi düşüncesinin haklılığını meşru göstermek için yapılan teviller, dînî metinler üzerinde yapılan keyfilik anlamına gelir. Hem tarihte hem de günümüzde bu tür keyfiliklerin birçok örneği bulunmaktadır. Örneğin, Râfiziler, “hâkimiyeti ele geçirir geçirmez yeryüzünde fesat ortaya çıkarmaya, ürünü ve nesli yok etmeye çalışır.” (Bakara 2/205) âyetinde işaret edilen kişinin 'Muâviye' olduğunu söylemişlerdir.<sup>28</sup> Beşinci asrın Mutezilî âlimlerinden Hâkim el-Çüşemî de Hz. Ali ve ehl-i beyt ile ilgili yüz üç âyet-i kerimenin olduğuna dair bir kitap kaleme almış ve bundan habersiz olanları da 'gafil'ler' diye aşağılamıştır.<sup>29</sup> Günümüzde de bir ilâhiyat profesörü olan Yaşar Nuri Öztürk bir konuşmasında “onlara; size indirilene (Kur'an) uyun! Denildiğinde; hayır, biz bizden önceki atalarımızın gittiği yoldan gider, onlara uyarız derler.” (Lokman 31/21) âyetinde geçen ataları mezhep imamlarına, imam Şâfiye, imam Ebû Hanîfe'ye hamletmiştir. Bu tür örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Benzer durum hadisler için de söz konusu olmuştur. Nitekim Yusuf el-Karadâvî dînî metinlerdeki tasarrufları bir âfet olarak tanımlamakta ve bunları üç grupta toplamaktadır. Birincisi, aşırıların yaptıkları tahrif, haddi aşma ve aşırılıklardır. İkincisi, bozguncuların hadislerde olmayan şeyleri hadislerin içine katmalarıdır. Üçüncüsü ise, cahillerin

<sup>27</sup> Râgıb el-İsfahânî, Müfredât Elfâzi'l-Kur'ân, 4. Baskı, thk. Safvan Adnan Dâvûdî, (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2009), 99; ibn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 2010), 11: 32.

<sup>28</sup> Burhâneddin Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, (Dâru'l-ma'rife, Beyrut): 289, 230.

<sup>29</sup> Hâkim el-Çüşemî, *Tenbîhu'l-Gâfilîn*, thk. İbrahim Yahya ed-Derzî (Sa'de Merkezi Ehl'l-Beyt 2000).

yaptıkları İslam'ı temel amaçlarından uzaklaştıracak, onu dar bir çerçeveye hapsedecek tevillerdir.<sup>30</sup>

Gerçekten de Karadâvî'nin dikkat çektiği bu hususların her biri oldukça önemlidir. Hadis metinleri üzerindeki bu tür tasarruflar mezhepler arasındaki çatışmayı derinleştirmektedir. Başlangıçta siyâsî sâiklerle zuhur etmiş olan mezhepler daha tarihî süreç içerisinde siyâsî görüşlerini dînî metinler üzerinde yaptıkları tasarruflarla, tevillerle perçinlemişlerdir. Şia ile ehl-i sünnet arasında sürekli bir tartışma konusu olan sekaleyn hadisi bunun en güzel örneğidir.<sup>31</sup>

Problem şudur ki; farklı inanç, görüş ve düşüncelere sahip olan mezhep mensupları ya da bir takım gruplar toplumsal rekabet, siyâsî çatışma ve mezhep tartışmaları sebebiyle kendi haklılıklarını ve hâkimiyetlerini sürdürme adına, dînî metinler üzerinde tasarruflarda bulunarak onları keyfî bir şekilde tevil etme yoluna gitmektedirler. İşte bu durum mezhep ya da grup çatışmalarını körükleyen nedenler arasında yer almaktadır.

### **1.6. Dinde Olmayan Referanslar Oluşturmak ve Bunları Kutsallaştırmak**

Hz. Peygamber'in vefatından sonra ümmet içinde ilk defa imâmet meselesinde ortaya çıkan ihtilaf, geçen zaman içerisinde çeşitlenen meselelerle, toplumsal ve siyâsal problemlerle daha da artmış ve derinleşmiştir. Tarihî süreç içerisinde ihtilafların giderilmesine, problemlerin çözümlenmesine gidilmiş ve bu hususta dönem dönem muvaffak da olunmuştur. Ancak, ibret alınmayan tarih tekrür etmeye mahkumdur. Tarihde yaşanan şeyler ibret ve ders alınmadan tekrar be tekrar yaşanmakta, taassub körüklenmekte, İslam ümmetinin zayıf karnı düşmanlar tarafından hedef tahtası haline getirilmektedir.

<sup>30</sup> Yusuf el-Karadâvî, *Keyfe Neteâmelu mea's-sünneti'n-Nebeviyye*, 5. Baskı, (Vircinya, el-Ma'hedü'l-Âlemi, 1992), 28-30.

<sup>31</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Adil Yavuz, "Ehl-i Sünnet'e Göre Ehl-i Beyt'in Konumu-Sekaleyn Hadisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 7/3, (2005), 333-360; Adem Dölek, "Sekaleyn Hadisi ve Değerlendirilmesi", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 4/3, (2004), 149-173; Kadir Gürler, "Sekaleyn Hadisi ve Ehl-i Beyt Kavramı Üzerine Genel Bir Değerlendirme", 1 (2010), 553-579.

MEZHEP ÇATIŞMALARININ SEBEPLERİ  
CAUSES OF SECTARIAN CONFLICTS

İmâmet meselesinden sonra ümmet arasında itikâdî konularda ihtilaflar baş göstermiş, bu ihtilaflar ayrılıklara ve düşmanlıklara neden olmuştur. Geçen zaman içerisinde ise, tartışma, dînî anlama ve yorumlamada yöntem meselesine kaymış ve bu alanda birbirinden farklı yaklaşımlar ümmet arasında çatışmalara dönüşmüştür. Rey ve eser ehli arasında yaşanan çatışma buna en güzel örnektir.<sup>32</sup> Bu çatışmada, tarafların kendi oluşturdukları yöntemleri, edindikleri referansları zaman içinde nasıl taassupla sarıldıkları ibretle görülecek olaylardır.

Diğer taraftan edinilen bir başka referans da ehl-beyt referansıdır. Bir grup, yaşanan çatışmalar neticesinde, toplumsal kaos sonucunda kendine âdeta sığınacak güvenli bir liman aramış ve bu limanı da ehl-beyt içinde bulmuştur. Kendi edindikleri referansa yükledikleri anlamı ve verdikleri kutsiyeti göstermesi açısından kullandıkları şu rivayet oldukça manidardır: “ehl-beytim Nuh'un gemisi gibidir. Kim bu gemiye binerse kurtulur, her kim de geminin dışında kalırsa helak olur”.<sup>33</sup>

Zamanımızda da taassupla ele alınan yöntemler ümmet içerisinde ihtilaflara yol açmıştır. Dinin hükümlerinde gayeler mi yoksa illetler mi esas alınacak tartışması, bu ihtilafın kaynağını oluşturmaktadır. Ümmetin yaşadığı siyâsî, sosyal, ekonomik sorunlar karşısında tıkanan İslam âlim ve mütefekkirleri, batının galibiyeti karşısında yaşanan izmihlalden bir an evvel kurtulmak düşüncesiyle bir atılım gerçekleştirmiş, ancak gelenekten değil de batı kültüründen devşirme bir yöntemle kurtuluş aramışlar, ne yazık ki bu arayış mevcut dünya düzenini meşrulaştıran bir sonuçtan öteye gidememiştir. Bu girişim de ümmeti kendi arasında bir başka çatışmaya sürüklemiştir.

Bir diğer kutsanılan yöntem akıl ve nakil arasındaki tercih meselesidir. Koyu akılcılar ile koyu nakilciler arasındaki tartışmanın tarihte örnekleri görüldüğü gibi, günümüzde de benzer şekilde örnekleri görülmektedir. Bir tarafta 'islam mantık dinidir' diyenlerle, öbür tarafta 'din akıl-mantık işi değil nakil işidir', 'din nakildir' diyenler arasındaki çatışma bir başka cephede varlığını sürdürmektedir.

---

<sup>32</sup> Mehmet Emin Özafşar, “Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2000): 225-273.

<sup>33</sup> Hâkim, *Müstedrek*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1990), 2: 2443.

### 1.7. Bilgiye Ulaştıran Araştırma Yöntemlerinde Yapılan İhlaller

Bilgiye ulaşmada takip edilen yöntemdeki farklılık, değişik bilgi kaynakları, birbirinden farklı tasavvurlar farklı düşüncelerin doğmasına, bu durum da mezhepler arasında çatışmaya neden olmuştur. Bazı hadis ehlinin, özellikle Allah Teâla'nın haberî sıfatları konusundaki tutumlarında bu durumu görmek mümkündür. Hadis ehlinin haberî sıfatlar konusunda teşbihe düşecek şekilde bir okuma yapmalarının altında ilmî araştırmalarında takip ettikleri metod ve zihniyet yatmaktadır. Bazı hadis ehlinin, Kur'an'ı, bütünlükten uzak, parçacı bir yaklaşımla ele alışı Allah'ın sıfatları konusunda teşbihe düşmekle itham edilmelerine sebep olmuştur. Hadis ehlinin, âyetlerin muhkem ve müteşâbih yapılarını dikkate almadan ve özellikle müteşâbih âyetleri muhkem âyetler ışığında bir değerlendirmeye tabi tutmadan, her bir âyeti müstakil bir şekilde ele alması onları teşbihe benzer bir duruma düşürmüştür.

Dînî ıstılahların kullanımında keyfilik ve bunların günümüze uyarlanması da bir başka ihlaldir. Her şî için 'Râfizi' tabirinin kullanılması, her sünnî için 'Nâsibi' ifadesinin kullanılması dînî ıstılahların kullanımındaki keyfiliğe örnektir. Rey ehlinin hadis inkârcısı gibi gösterilmesi, diğer taraftan hadis ehlinin de akıl düşmanlığı ile nitelendirilmesi ıstılahların kullanımındaki keyfiliğin bir başka vechesini göstermektedir. Hz. Peygamber döneminde bulunmadığı gerekçesi ile kelam ve tasavvuf kavramlarını da bid'at olarak vasıflamak ayrı bir garabet örneğidir. Diğer taraftan bey'at, şûra, istişâre gibi ıstılahları günümüze uyarlayarak, onları demokratik sistemle özdeşleştirmek de yapılan ihlallerden bir diğeridir.

Mezhep ya da grup mensuplarının görüş ve düşüncelerini dayandırdıkları bir yol ve yöntem vardır. Bu yol ve yöntem, zaman içerisinde, onların şahsiyetinin bir parçası haline gelebilmekte ve zamanla sorgulanmaz bir kalıba ya da inanca dönüşebilmektedir. Oysa ki yol ve yöntemin bu hale dönüşmesine izin vermemek, içine düşülebilecek bu handikabın farkında olmak gerekir. Yol ve yöntemin aksayan yönlerini görebilme, yanlış veya yetersiz noktalarını eleştirebilme ve yenileyebilmedir. Öncelikle, doğru bilgiye ulaşmak için, doğru kaynaklara yönelmek gerekir. Bunun için tüm müslümanların üzerinde ittifak ettikleri kaynaklar esas alınmalıdır. Şüphesiz bu kaynaklar da Kur'an ve Sünnet'tir. Ancak bu söylem planında kalmamalı, göstermelik bir hal alma-

MEZHEP ÇATIŞMALARININ SEBEPLERİ  
CAUSES OF SECTARIAN CONFLICTS

malıdır. Bir meselede delil olarak bir âyetin gösterilmesi ya da bir hadis varlığına işaret edilmesi kaynağa müracaat hususunda yeterli değildir. Zira Kur'an'ı referans alırken dikkat edilmesi gereken noktalar bulunmaktadır. Bu noktaların ihmal edilmesiyle yapılacak olan bir istidlal, Kur'an'ı referans almak anlamına gelmez. Haricilerin, Hz. Ali karşısında 'hüküm Allah'ındır' âyetini okumaları tam da bu duruma uygun bir örnektir. Bu söylemleriyle Hariciler, Kur'an'ı referans aldıklarını söylüyor, Hz. Ali'yi Allah'ın âyetine uymaya davet ediyorlardı. Ancak burada, gerçekte Kur'an referans alınmamakta, aksine, bir âyet istismar edilmektedir. Kur'an'ı doğru anlama hususunda sağlam bir yol ve yöntemin olması kaçınılmaz olduğu gibi sünneti doğru anlama konusunda da sağlam bir yöntemin olması gerekir.

Her hangi bir meselede sünnetin ya da hadislerin referans alınması, Hz. Peygamber'in bir fiilinin örnek gösterilmesi ya da bir sözünün nakledilmesiyle gerçekleşmez. Hz. Peygamber'e nispet edilen sözün gerçekten ona aidiyeti konusunda sağlam bir kanaate varılması gerekir. Daha sonra ise o sözün doğru bir şekilde anlaşılması gelir. Benzer şekilde, Hz. Peygamber'in fiilinin de doğru anlaşılması icap eder. Bazen Hz. Peygamber'in fiilinin aynısını yapmak, Hz. Peygamber'in sünnetine muhalif olabilir. Hz. Ömer'in, savaşlarda elde edilen gayr-i menkul arazileri, savaşan askerler arasında pay etmemesi bu duruma güzel bir örnektir. Hz. Peygamber'in yaptığının aynısını yapmasını isteyenlere Hz. Ömer; Peygamberin o uygulamasının onun döneminde mevcut olan şartlarla ilgili olduğu değerlendirmesini yapmış, şu an elde edilen Irak, Suriye gibi büyük arazilerin bu şekilde ganimet olarak dağıtımının Nebvî davet ile bağdaşmayacağına hükmetmiş; elde edilen arazileri kamulaştırarak savaşan askerleri de maaşa bağlamıştır. Dolayısıyla, sünneti referans almanın da bir takım kural ve kaideleri vardır. Bu kural ve kaideleri dikkate almadan mücerred bir şekilde Peygamber'in yaptığını yapmak sünneti referans almak anlamına gelmez.

Hadisleri, Hz. Peygamber'in sözleri olarak görmeden önce onların raviler aracılığıyla nakledilen rivayetler olarak görülmesi gerçeğinden kopmamak gerekir. Öncelikle cevaplandırılması gereken soru Hz. Peygamber'e raviler aracılığıyla isnad edilen sözün gerçekten ona ait olup olmadığıdır. Hz. Peygamber'e izafe edilen söz, her ne kadar güvenilir raviler tarafından nakledilmiş olsa da, onların hatalı bir nakilde bulunabilecekleri ihtimali dikkate alınmalıdır. Tüm rivayetler bir araya getirilerek bir karşılaştırma yapılmalı ve metinlerde, fazla bir bilginin olup olmadığı araştırılmalıdır. Hadislerin, Hz. Peygamber'e aidiyet so-

rununu çözme hususunda sadece muhaddislerin yöntemi ile yetinilmemeli; usul âlimlerinin, fakihlerin de metodu göz önünde bulundurulmalıdır. Hadislerin değerlendirilmesinde, mezhebî bakışın tesirinden kurtulmak gerekir. Rivayetleri siyâsî mülâhazalarla tasnif etmekten kaçınılmalıdır. Sahih olan ve sübûtu meşhur olan rivayetlere yönelmek lazımdır. Heva ve taassub ehlinin rivayetleri alınmamalıdır. Bu tür rivayetlerin pek çok kitapta, sıklıkla tekrar edilmesine aldanmamak gerekir. Çünkü müellifler, başkalarının kitaplarında gördükleri rivayetleri, hiçbir tetkike tabi tutmadan alabilmektedir. Hz. Peygamber'den nakledilen sözün, gerçekten ona ait olduğu noktasında güçlü bir kanaat oluştuğundan sonra, o sözü, doğru anlama ve yorumlama aşamasına geçilmeli, bu aşamanın da doğru bir neticeye ulaşabilmesi için bir takım esas ve prensiplere riayet edilmelidir. Dînî metinleri anlama ve yorumlamada mücerred lafızcı bir okumaya gitmemeli; yine aynı şekilde, mücerred gâî okuma derekesine düşmemelidir. Tek bir usûlün mutlaklaştırılarak genele teşmil edilmesi, pek çok hatalı anlayış ve yorumlara kapı aralayacaktır. Doğru bilgiye ulaşma aşamasında tüm bu hususlara riayet edilmedikçe ihtilaf ve bunun sonucunda çatışma kaçınılmaz olacaktır.

### **1.8. İhtilafa Olumsuz Bakmak ve Farklı Anlayışları Engellemek**

Mezhep çatışmasının sebeplerinden bir diğeri de insanlar arasında vuku bulan farklı düşünce ve görüşleri olumsuz görmektir. Halbuki insanın varlığı farklı düşünce ve görüşleri tabii olarak doğurur. Çünkü her bir insan sahip olduğu yetenekleriyle, akıl ve zekasıyla biriciktir. Bu nedenle insanın doğasında olan bu durumu tabii karşılamak yaratılışın gereğidir. Çatışmaların önlenebilmesi için, ihtilaf konusunda şu üç hususu dikkate almak gerekir.

a. İhtilafın doğal ve hikmetin gereği olduğunu bilmek

b. İhtilafı doğuran, farklı anlayışlara imkan veren dînî metinlerin yapısını bilmek

c. 'Doğru budur' sözünün mezhep imamlarının ya da selef alimlerinin kendi görüşleri olduğunu unutmamak. Şimdi bu hususları biraz vuzuha kavuşturalım:

### a. İhtilaf doğaldır, Hikmet'in Gereğidir

İhtilaf kelimesi sözlükte; düşünce, görüşünde ve sözünde başkalarından ayrı bir yol tutarak, bir şey üzerinde ittifak etmemektir.<sup>34</sup> İnsan, birbirinden farklı yaratılmıştır. Dilleri, renkleri, aşiretleri, kabileleri ve obalarıyla farklı olan insanlar; aynı zamanda, akıl, zeka, huy ve ilgileriyle de farklıdır. Bu farklılık, tabii olarak düşünce ve görüşlere, anlayış ve kabullere ve hatta duygulara yansımaktadır. Dolayısıyla, insanın sadece dînî metinleri değil, hayat içinde pek çok şeyi farklı anlaması kadar tabii bir şey yoktur. Çünkü insanın aklı, zekası, bakışı, yetiştiği çevresi, anlama faaliyetinde oldukça önemli bir etkiye sahiptir. İnsanların kendi aralarında farklı görüş ve düşüncelerde olması doğaldır. Doğal olmayan, bir konuda farklı anlayışların olabileceğini göz ardı ederek, insanların kendi dışındakilerin görüş ve düşüncelerini doğal karşılamamasıdır. Nitekim İbn Kayyım (ö.751/1350) ihtilaf konusunda şöyle demektedir: “İnsanlar arasında ihtilafın vukuu zorunludur. İradeleri, anlayışları ve idrak güçleri farklı olduğu için bu kaçınılmazdır. Ancak kınanacak olan, insanların birbirlerine taşkınlıkları ve düşmanlıklarıdır. Eğer ihtilaf, tefrika ve gruplaşmaya yol açmaz ise; aynı zamanda, ihtilaf edenlerin her birinin kastı Allah ve Rasûlüne itaat etmek olursa böyle bir ihtilafta bir mahzur yoktur. Çünkü ihtilaf, insânî gelişimde zorunludur. Ancak, hedef ve yol bir olursa ihtilaf olmaz. Şayet olsa bile, bu ihtilaf sahabenin ihtilafında görüldüğü gibi zarar vermeyen bir ihtilaf olur. Çünkü onlar şu asla dayanmakta idiler: Kur'an ve sünnetin delillerinde derin tefekkür etmek ve bu iki aslı her türlü söz, görüş, kıyas, zevk ve siyasetin önüne geçirmek”<sup>35</sup>

Diğer taraftan Allah Teâlâ'nın sözünden ihtilafın bir hikmet gereği olduğu anlaşılmaktadır. Âyet-i kerimede şöyle buyurulmuştur: “Eğer Rabbin dileseydi insanları tek bir ümmet kıları. Fakat, Rabbinin merhamet ettikleri dışında insanlar, hala ayrıdırlar. Esasen onları bunun için yaratmıştır.”(Hud 11/18) Şayet Allah Teâlâ insanları tek düze yaratmış olsaydı aralarında ihtilaf çıkmaz, o takdirde de rahmetle muamele içinde olanlar belirlenemezdi. İmtihanın bir sırrı olarak ihtilaf, insan için tabii kılınmıştır. İşin sırrı da bu ihtilafı düşmanlığa, gadre, zulme dönüştürmemektir.

<sup>34</sup> Şükrü Özen, “İhtilaf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (2000) 21: 565-568.

<sup>35</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, *es-Sevâiku'l-mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattle*, (Dâru'l-âsime, 1408), 7: 563.

### **b. Farklı anlamaya imkan veren dînî metinlerin yapısını anlamak**

Dînî metinlerin yapısını anlamanın başında, onların, yani Kur' an ve hadislerin dilinin Arapça olduğunun farkında olunması ve anlamının bu dile dayandığının bilinmesi gelmektedir. Kur'an, öncelikle bu dili konuşan insanlara, onların dili inmiştir. Nitekim âyet-i kerimelerde bu duruma dikkat çekilmiş; bu durumun farkında olmamız istenmiştir. “Bu Kur'an, bilen bir toplum için arapça bir Kur'an olarak, âyetleri genişçe açıklanmış bir kitaptır.” (Fussilet 41/3) “işte böylece biz onu arapça bir Kur'an olarak indirdik ve Allah'a karşı gelmekten sakınınsınlar, yahut onlara bir uyarı versin diye onda tehditleri teker teker sıraladık” (Taha, 20/113) Hz. Peygamber'in yolunu, onun söz ve davranışlarını temsil eden sünnet-i seniyye Kur'an'ın bir açıklayıcısı ve uygulayıcısı konumundadır. Bu durum âyet-i kerimede şöyle dile getirilmiştir: “Andolsun Allah müminlere kendi içlerinden; onlara âyetlerini okuyan, onları arıtıp tertemiz yapan, onlara kitab ve hikmeti öğreten bir peygamber göndermekle büyük bir lütufta bulunmuştur. Oysa onlar, daha önce apaçık bir sapıklık içinde idiler.”(Âl-i imrân 3/164)

Gerek Kur'an-ı Kerim'de yer alan âyetler, gerek Hz. Peygamber'den sadır olan hadisler içerik olarak iki çeşide ayrılmaktadır: Birincisi; anlamı, manaya delâleti, maksadı açık, net, sarîh olanlardır. Bu tür dînî metinleri herkes anlayabilir. İkincisi ise; anlamı açık olmayan, neyin kastedildiği net bir şekilde belirtilmeyen, çeşitli anlamlara gelebilecek ihtimaller taşıyan hitaplardır. Bu tür hitaplar, farklı şekillerde anlaşılabilir. Allah ve Rasûlü bu tarz hitapların böyle anlaşılmasında bir beis görmemişlerdir. Hz. Peygamber'in “kimse Kurayza yurduna varmadan ikinci namazını kılmamasın”<sup>36</sup> sözü ashâb arasında farklı şekillerde anlaşılmış; bazıları, Hz. Peygamber bizden namazı kılmamızı istemiyor şeklinde anlarken; bazıları da Kurayza oğulları yurdunda ivedilikle bulunmamızı istiyor şeklinde anlamıştır. Neticede, kimi namazı kılmış, kimi de kılmamıştır. Durum Hz. Peygamber'e aktarıldığında, o hiç kimseyi bu şekilde anlamalarından dolayı ayıplamamış ve bu durumu tabîî karşılamıştır.

---

<sup>36</sup> Müslim, “Cihad”, 1770.



**c. “Doğru budur” hükmünün mezhep imamlarının sözü ve selef alimlerinin yolu olduğunu hatırlamak**

Her hangi bir mesele hakkında ulemanın “tasvib” hükmünü; yani, 'bize göre doğru budur' sözünü, 'hakka isabet' anlamında algılamak gerekir. Tasvib hükmü, mezhep imamının belli deliller neticesinde, doğru adına ortaya koyduğu bir görüşü ifade eder. Adı üstünde bu bir 'tasvib' tir. Ancak, bunu hakikate isabet anlamında düşünmemek gerekir. Tasvib'i hakikat anlamında algılamak, çatışmalara neden olan hususlardan biridir. Her bir mezhep ya da fırkanın meselelere yaklaşımı şöyle olmalıdır: “Benim görüşüm doğrudur; ancak, yanlış olma ihtimali de vardır. Benim dışındakilerin görüşleri yanlıştır; ancak, doğru olma ihtimali de bulunmaktadır”.

**1.9. Sabiteleri Genişletmek ve Bunları İtikatlaştırmak**

Dinin hiçbir zaman ve şartlarda değişmeyen temel esasları vardır. Şartlar ne olursa olsun, toplumda yaşanan değişimin boyutları ne düzeyde bulunursa bulunsun, dinin sabitelerinde asla bir değişiklik olması düşünülemez. Bu konuda problem, sabitelerin ne olduğunun tesbiti noktasındadır. Her mezhebin, kendince sabiteler ihdas etmesi ve bunları itikâdî mesele olarak nitelendirmesi, mezhepler ya da gruplar arasında yaşanan çatışmaların başında gelen hususlardandır. Sabiteleri genişletmek ve bunları itikâdî esaslar olarak vasıflandırmak; nazariyeler ve fikirler ile tarihî uygulamaları birbirine karıştırmaktan kaynaklanmaktadır. Dinin sabiteleri; Allah'a ve ahiret gününe iman gibi en genel anlamda iman esasları iken, bunların tafsilatını, bu sabiteler arasına katmak ve onları birer iman meselesi haline dönüştürmek, çatışmanın temel nedenlerinden biridir. Bu durum, kendi gibi inanmayanları tekfir etmeye, tekfir faaliyeti de sonuçta çatışmaya götürmektedir.

Son yıllarda sergilenen koyu ehl-i sünnetçilik müslümanlar arasında bir ayrıştırma faaliyeti olarak kullanılmaktadır. Bilerek ya da bilmeyerek bir takım kişiler, ehl-i sünnet söylemini, halkın zihnine, çok kaba, çok yüzeysel bir şekilde sokmak suretiyle, büyük bir kutuplaşmaya kapı aralamaktadır. Ehl-i sünnetin mahiyeti bilinmeden her hangi bir grup kendileri gibi düşünenleri ehl-i sünnet; farklı düşünenleri ise ehl-i sünnet dışında görebilmektedir. Oysa tek tip bir ehl-i sünnetten söz etmek mümkün değildir. Ehl-i sünnetin içinde Mâturîdî, Eş'arî, Selefi, ehl-i hadis, sûfiler gibi düşünce ekolleri vardır. En önemlisi, ehl-i sünnet zaman içinde yaşanan tartışmalar neticesinde sürekli değişerek günümüze ka-

dar gelmiştir. Bütün bunları görmeden, ehl-i sünneti madde madde fikirler bütününden oluşan tek bir kalıp olarak görmek gerçekçi bir yaklaşım olmaz. Gerçekte dinin sabitelerinden olmadığı halde dinin sabitesiymiş gibi takdim edilen ve ehl-i sünnet olmanın alâmet-i fârikası olarak görülen bir takım hususların, tarihî tartışmalar olduğu görülmelidir. İmametın Kureyşliliği, dünyanın yuvarlak olması, mesh üzerine mesh etme meseleleri böyledir. Ayrıca müteşabih âyetlerin yorumlarında ortaya çıkan farklı görüşler de dinin sabiteleri değildir. Bunları itikâda dönüştürmek, müslümanlar arasında çatışmaya sebebiyet vermektedir. Sahâbîlerin, tâbiîn âlimlerinin ihtilaf ettikleri meselelerde bizler de ihtilaf etmeli, ihtilaflı bir görüşü mutlak hakikat gibi göstermemeliyiz. İlim hürriyetine saygı duymalıyız.

Dinin aslından olmayan sabiteleri genişletmenin ve zaman içerisinde bunları itikâdî meseleler gibi görmenin altında nazariyeler ile tarihî uygulamaları birbiriyle karıştırmak, siyâsî sömürü ve muhalif olana düşmanlığı meşrulaştırma, halkın desteğini alma hususunda rekabet, dînî tartışmanın sonuçları ile dinin kendisini ayırt edememe gibi nedenler yatmaktadır. Şia'nın vasiyyeti İslam olarak görmesi, her bir müslümanın teşeyyu' etmesi gerektiğini düşünmesi, şiiiliği İslam ile özdeşleştirmesi dini tartışmalar ile dinin kendisini ayırt edememekten kaynaklanan sorunlardır. Bu tartışmalar 'hak ve batıl' kavramları kullanılarak yapılmakta, küfür ve tekfir ile sonuçlanmaktadır. Dolayısıyla dinin sabiteleri ile değişkenlerini birbirinden ayırt etmeliyiz, kesin, katî meselelerle zannî olan meseleleri birbirine karıştırmamalıyız. Zannî olan meseleleri, katî seviyesine çıkarmamalıyız. Zannî olan haberleri, mütevatir konumuna yükseltmemeliyiz. Âlimlerin mütevatir demesiyle âhâd haberler mütevatir olmaz. Âlimlerin katî demesiyle de delâleti zannî olan haberleri katî göremeyiz. Örneğin, Şia'nın Hz. Ali'nin fazileti ile ilgili hadisleri mütevatir kabul etmesi ve bunların Hz. Ali'nin imametine delaletinin kat'î olduğunu ileri sürmeleri çatışmaya sebep olan yaklaşımlardan biridir.

### **Sonuç**

Sonuç olarak, aramızdaki ihtilafları ortadan kaldıralım demiyoruz. İhtilafları olabildiğince aza indirmeye çalışalım. En önemlisi, var olan ihtilaflarımızı düşmanlığa ve çatışmaya dönüştürmeyelim. Bütün bunlar, ihtilaflara yüklediğimiz anlam ve duygu ile alakalıdır. Şayet Şii ve Sünnî'siyle her Müslüman kendi görüşünü din olarak görürse düşmanlık ve çatışma kaçınılmaz olur. Zira bu tartışmalar bizâtihi din değil, dinden anladıklarımıza yönelik farklılıklardır. Bu farklılıkların birçoğu

MEZHEP ÇATIŞMALARININ SEBEPLERİ  
CAUSES OF SECTARIAN CONFLICTS

da tarihî meselelerdir. Aslında bunları tarihte bırakıp, bugün kendi birlik ve beraberliğimize, İslam medeniyetinin dünyaya hâkim olmasına odaklanmamız gerekmektedir. Çünkü dünyamızın içinde bulunduğu buhrandan kurtulmasının yolu; ancak ve ancak, İslam medeniyetinin; imanın, tevhidin, adaletin, hakkaniyetin, kardeşliğin, merhametin ve şefkatin hâkim olmasıyla gerçekleşecektir.

Mezhebî kaygılardan ve kabullerden dolayı İslam'ın en temel ilke ve esasları heba edilmektedir. Bunun büyük bir sapma olduğu görülmelidir. İslam, insanlığın barışı, huzuru ve mutluluğu için gelmiş bir dindir. Dolayısıyla İslam'ın bu evrensel amacından saptırıcı düşünce ve yollara girmek ve hele hele din adına girmek tamamen o dinin değerleri ile çelişkili bir durumdur. İslam'ın müminler için ortaya koyduğu ilke kardeşliktir. Mümin olmayanlar için ise konulan ilke onlara haksızlık ve adaletsizlik etmemektir. Onları en güzel şekilde Allah'ın yoluna davet etmektir. Bu dinin en temel değeri rahmettir. Allah'ın rahmeti gadabını aşmıştır. Allah'ın rahmeti her şeyi kuşatmıştır. Allah son peygamber Muhammed aleyhisselamı bütün âlemlere rahmet olarak göndermiştir. Kendisini ve kendisine inananları vatanları olan Mekke'den hicrete zorlayan ve hicret ettikleri Medine'de dahi peşlerini bırakmayıp savaş çığırtkanlığı yapanları rahmet peygamberi Mekke fethinde bağışlamış onlardan intikam almamıştır. Bu hoşgörü, bu anlayış ve bu peygamberî rahmet bugün de takip edilmelidir.

Ne yapılması gerekir? sorusuna cevap bağlamında duruş ve yaklaşım ile ilgili olarak şunlar söylenebilir. Öncelikle mezhep kimliğini üst bir kimlik olarak görmemek gerekir. Allah'ın bizi Müslümanlar olarak isimlendirmesini kendimizi tanımlayıcı bir kimlik olarak görmek yeterlidir. Bütün faaliyetlerimizde ayrıştırıcı bir dil değil bütünleştirici, bir araya getirici, gerilimleri azaltıcı bir dil kullanmalıyız. Biz bilinci dilimize yansımalıdır. Hak, adalet, hukuk, sevgi ve saygı duygusunu sadece kendimiz için değil herkes ve hatta bütün mevcudat için gösterebilecek bir bilince sahip olmalıyız. Mezhepler arasındaki farklılıkları büyütmemeliyiz. Mevcut farklılıkları öne çıkartmak suretiyle çatışmayı körüklememeliyiz. Ümmet bilincini, Müslümanların birliğini en büyük ülkü olarak her daim canlı ve diri tutmalıyız. Bu ülküye bir adım daha yaklaşmanın gayretini asla küçümsememeliyiz. Farklı görüş ve düşüncelerden korkmamalı, korku ve endişelerimizle hareket etmekten sakınmalıyız. Bu dinin sahibinin Allah olduğunu ve dinini her türlü sapkınlıklardan koruyacağı öz güvenini her zaman taşımalıyız. Duygusallığın tehlikeli sularına açılmamalı, makuliyetten uzaklaşmamalıyız. En

önemlisi sürekli bir iletişim ve etkileşim içerisinde olmalıyız. Birçok etkinliklerde paylaşımlarımız olmalı. Farklı mezhep mensupları birbirlerini yakından tanımanın yollarını aramalıdır. Son tahlilde hayrın sulhta olduğu ilahi öğüdünü aklımızdan asla çıkarmamalıyız. Herkesin Allah'ın huzurunda hesap vereceğini ve hiç kimsenin yaptığının karşılıksız kalmayacağı inancı olan ahiret inancının öz güveni ile bazı şeylerin hesabını ahirete bırakma bilincini göstererek itidalden kopmamalı, şiddete başvurmamalıyız.

### **Kaynakça**

- Akay, Nejd. Hz. Osman Dönemi Fitne olayları ve Temel Sebepleri, Marmara Üniversitesi, 2012.
- Akbulut, Ahmet. *Sahâbe Devri Hâdiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*. İstanbul: Birleşik Yayınları, 1992.
- Ayar, Kenan. *Dört Halife Devri Siyâsî Olaylarında Kur'ân'ın Rolü*. Samsun: Etüt Yayınları, 2011.
- “Hâricilerin Hz. Ali'den Ayrılış Süreci”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 8/1. 45-88.
- Aliyyü'l-kârî. *Mevzûât*, Beyrut: 1971.
- Biçer, Ramazan. “Küreselleşme ve Mezhep Çatışmaları”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 14/2 (2012) 361-375.
- Buhârî, Muhammed. Şaḥîḥu'l-Buḥârî. Nşr. Muḥammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır. 1-9 (2001).
- Bulut, Halil İbrahim. “Ümmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV, 2012) 42: 308-309.
- Cihan, Sadık. *Uydurma Hadislerin Doğuşu ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi*, Samsun: Etüt Yayınları, 1997.

MEZHEP ÇATIŞMALARININ SEBEPLERİ  
CAUSES OF SECTARIAN CONFLICTS

----- “Zındıkların Uydurma Hadislerle Münasebeti”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Samsun 1990) 4: 37-92.

Çelebi, N. O. *İran İslam Devrimi'nde Sovyetler Birliği, İngiltere ve Fransa'nın Rolü*. Yüksek Lisans, Beykent Üniversitesi, 2012.

Cüşemî, Hâkim. *Tenbihu'l-Gâfilîn*. Thk. İbrahim Yahya ed-Dersî. Sa'de: Merkezi Ehlî'l-Beyt, 2012.

Dalkılıç, Mehmet, “Eleştirel Açından Bir Kimlik ve İnanç Örtüsü Olarak Taqiyye”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (İstanbul, 2003).

Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*, 11. Baskı. (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011).

Dölek, Adem. “Sekaleyn Hadisi ve Değerlendirilmesi”. 4/3 Marife: Dini Araştırmalar Dergisi. (2004)

Erdoğan, Reyhan. Bir İnanç ve Kimlik Problemi Haline Gelen “Ta-kiyye” Kavramının Kur'an Ayetleri Işığında Tahlili. (Yüksek Lisans Tezi). *Marmara Üniversitesi* 2011.

Evcimen, T.T. *Çatışma Yönetimi*, <http://www.evcimen.com/wht004.htm>.

Gürler, Kadir. “Sekaleyn Hadisi ve Ehl-i Beyt Kavramı Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, 1. I.Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu (Çorum, 2011).

Hâkim, Muhammed. *Müstedrek*. Thk: Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990.

İsfahânî, Ragıb. *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*. Thk. Safvan Adnan, Şam: Dâru'l-Kalem, 2009.

- İbn Arrak, A. *Tenzîhu's-şerîati'l-merfûa ani'l-ahbâri's-şeniâti'l-mevzûa*, Mısır: 1375.
- İbn Ebi'l-Hadid, İ. *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, Beyrut: 1954.
- İbn Hişam, Abdül'Melik, *Sîretü'n-Nebeviyye*, (Haleb, 1375).
- İbn Kayyım, Muhammed. *Es-Sevâikü'l-Mürsele ale'l-Cehmiyye ve 'l-Muattile*, (Dâru'l-Asime, 1408) 7: 519.
- İbn Mâce, Muhammed. *Sunen*. Nşr. Şu'ayb el-'Arnavût, 'Âdil Murşid v.dğr. 1-7. (2009).
- İbn Manzûr, Muhammed. *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, 2010.
- İbn Teymiyye, A. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, Mısır: 1321.
- Kandemir, Yaşar. *Mevzu Hadisler Menşei Tanıma Yolları Tenkidi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1980.
- Karadâvî, Yusuf. *Keyfe Neteâmelu mea's-Sünneti'n-Nebeviyye*, 11.Baskı (Vircinya: el-Ma'hedu'l-Alemi 1992)
- Müslim, M. *Musnedu's-Şahîhu'l-Muhtaşar bi Naqli'l-'Adl 'ani'l-'Adl ilâ Resûlillâh*. Nşr. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî), 1-7, Beyrût.
- Müftüoğlu, Atasoy. *Ümmet Bilinci*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- Onat, Hasan. "Mezhep Çatışmasını Önlemek Mümkündür", *İslam Mezhepleri Tarihi Selefîlik Çalıştayı VI. Ulusal Koordinasyon Toplantısı*, (Konya: 2015) 17-20.
- Özafşar, Mehmet Emin. "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41: 225-273.
- Özen, Şükrü. "İhtilaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Ankara: TDV, 2000) 21: 565-568.

MEZHEP ÇATIŞMALARININ SEBEPLERİ  
CAUSES OF SECTARIAN CONFLICTS

Tancî, Muhammed. “İslam’da Hilafet ve Mezheplerin Doğuşu”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1994 1/25-68.

Yavuz, Adil. “Ehl-i Sünnet’e Göre Ehl-i Beyt’in Konumu-Sekaleyn Hadisi Üzerine Bir Değerlendirme-7/3. Marife: Dini Araştırmalar Dergisi (2005).

Zehebî, Muhammed. *Mîzânü’l-İtidâl fî nakdi’r-ricâl*, (Kahire: Dâru ihyâi kütübi’l-arabiyye, 1963).

Zerkeşî, Burhaneddin. *el-Burhan fi ulûmi’l-Kur’an*. Thk: Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife).

KADİR DEMİRÇİ - MUHAMMED YAHYA SALİM AZZAN



*Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology*  
ISSN: 2147-8171  
Cilt / Volume: 5 • Sayı / Issue: 9 • Sayfa / Pages: 41-78.

## **İskender Afrodisî'nin Faal Akıl Teorisi**

*Alexander of Aphrodisias's Theory of the Agent Intellect*

### **Doç.Dr. Şenol Korkut**

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü  
Eskişehir Osmangazi University, Theology Faculty, Department of Philosophy and  
Religious Studies  
senolkorkut@yahoo.com  
ORCID: 0000-0003-1899-8967

### **Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Received : 25.10.2018  
Kabul Tarihi / Accepted : 20.12.2018  
Yayın Tarihi / Published : 31.12.2018  
Yayın Sezonu / Season : Aralık / December

**Atıf Bilgisi / Cite as:** Korkut, Şenol, "İskender Afrodisî'nin Faal Akıl Teorisi",  
*Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (Aralık 2018): 41-78.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by two referees and scanned via a plagiarism software.

### **Copyright © Published by**

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi  
University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

## İskender Afrodîsî'nin Faal Akıl Teorisi

**Özet** ▶ Bu makalede Aristoteles'in Ruh Üzerine adlı eseri üzerine yazılan yorumlar bağlamında İskender Afrodîsî'nin faal akıl yorumu incelenecektir. Ruh Üzerine yorumculuğu bakımından İskender felsefe tarihinde önemli bir yerde durmaktadır. İskender Akıl Üzerine ve Ruh Üzerine adlı risalelerinde maddi akıl, bilfiil/müstefâd akıl ve faal akıl olmak üzere üçlü bir akıl tasnifi yapmıştır. İskender Aristoteles'in ay üstü ve ay altı dünya arasında bıraktığı boşluğu semavi cisimlere aracı rolü vererek ve faal akılı iki dünya arasında ilâhî bir güç olarak vasıflandırarak aşmaya çalışmıştır. İskender'e göre faal akıl Tanrı'dır, ilâhî kimliktir, ayrıktır, sürekli bilfiildir, ölümsüzdür ve sonsuzdur. Faal akıl insani maddi akılı bilfiil hale getirmekte, bilkuvve düşünülürleri bilfiil hale dönüştürmektedir. İnsani akıl müstefâd düzeydeyken faal akıl insani akılla ittisal kurmaktadır. Böylelikle İskender faal akılı fiziksel dünyadaki ölümsüz akıl olarak vasıflandırmıştır. Faal akıl olan Tanrı bir yandan bilkuvve düşünülürleri bilfiil hale dönüştürürken öbür yandan semavi cisimler aracılığıyla ay altı dünyaya etki etmektedir.

**Anahtar Sözcükler:** Ruh Üzerine, İskender Afrodîsî, Müstefâd Akıl, Faal Akıl, İlahi Güç.

### *Alexander of Aphrodisias's Theory of the Agent Intellect*

**Abstract** ▶ In this article, Alexander of Aphrodisias's Theory of the Agent Intellect will be examined in the context of the comments on Aristotle's De Anima. Alexander of Aphrodisias plays an important role in the history of philosophy in terms of tradition of commentary of Aristotle's De Anima. Alexander of Aphrodisias divides the intellect into three groups as material, acquired and agent intellect in his books The De Intellectu and The De Anima. He tried to overcome the problem about the gap between uplunar and sublunar world which Aristotle couldn't solve by giving mediatorial role to celestial bodies and by characterized agent intellect as an divine power between two world. According to Alexander, Agent intellect is God, has a divine characterise, seperated, constantly actual, immortal and eternal. It transforms the first kind of intellect into the second one. Agent intellect contacts with human intellect when human intellect is at stage acquired intellect. Thus, Alexander of Aphrodisias qualified the agent intellect as an immortal intellect in physical world. Agent intellect, which refers to God, not only transforms the potantial intelligible into actual intelligible, but also effects the sublunar world through the celestial bodies.

**Key Words:** De Anima, Alexander of Aphrodisias, Acquired Intellect, Agent Intellect, Divine Power.

## 1. Bir Meşşai Şârih Olarak İskender Afrodîsî

Aristoteles külliyyâtı düşünce tarihi boyunca M.Ö. 4. asırdan başlamak üzere İbn Rüşd ile zirveye ulaşacak bir dizi yorum veya şerh döneminin süzgecinden geçerek ilerlemiştir. Bunların içinde *Ruh Üzerine* adlı eserin ve daha ileri bir şekilde de faal akıl tartışmalarının membağı olan *Ruh Üzerine* III.5 bölümünün özel bir yeri vardır. Bu çalışmada İskender Afrodîsî'nin *Ruh Üzerine* yorumu çerçevesinde faal akıl teorisi incelenecektir.

Genel olarak İbn Rüşd'e değin Aristoteles külliyyâtının üç büyük aşamadan geçtiği kabul edilmektedir. Bunlardan birincisi Rodoslu Andronicus'un (M.Ö. I. asrın ortaları) Aristoteles külliyyâtının tasnif, tertip ve neşir düzeniyle başlamış ve İskender Afrodîsî (M. S. 200) ile zirvesine ulaşmıştır.<sup>1</sup> İkinci aşama Plotinus'la (ö.270) başlamış, Porfirus'la sona ermiştir. Aristoteles felsefesinin Eflâtun felsefesiyle uzlaştırılarak işlendiği bu dönem de iki başlık altında tetkik edilmektedir. Yeni-Eflâtuncu Atina Okulu'nun temsil ettiği ilk dönem ile İskenderiye Yeni-Eflâtunculuğu. Arapça'ya tercüme hareketiyle başlayıp, Ortaçağ felsefesi problemleri açısından İbn Sînâ ile belirli bir kıvama erişen dönem ise Aristoteles külliyyâtı açısından üçüncü aşamayı oluşturmaktadır. Bu külliyyâta modern öncesi son klasik şeklinin ise İbn Rüşd yorumları ile verildiğini söylemek mümkündür. İbn Rüşd yorumları bu bakımdan *Ruh Üzerine* yorum geleneğinin evreninde ilerleyen faal aklın anlam dağarcığı açısından da özel bir yerde durmaktadır.<sup>2</sup>

Aristoteles'ten sonra Theophrastus M.Ö. 322-288 yılları arasında Lise'nin başkanlığını yapmıştır. Bir felsefe tarihçisi ve bilimci kimliği ile Theophrastus, Aristoteles felsefesinin izinde zooloji, botanik, fizik ve metafizik külliyyâtına önemli katkılar sunmuştur. Theophrastus *Ruh Üzerine*'ye bir yorum yazmış, Aristotelesçi akıl teorilerini de bu yorum

<sup>1</sup> Richard Sorabji, "The Ancient Commentators on Aristotle", *Aristotle Transformed, The Ancient Commentators and Their Influence*, Haz. Richard Sorabji, (New York: Cornell University Press, 1990), 1.

<sup>2</sup> İbrahim Halil Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslâm Felsefesi, Tarih ve Problemler*, Haz. Cüneyt Kaya, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 41.

temelinde çalışılmış ancak bu eser günümüze ulaşmamıştır.<sup>3</sup> Teophrastus'tan sonra Lise'nin başkanlığına Straton of Lampsakenos geçmiş ve fizik alanındaki bağımsız çalışmalarıyla iz bırakmıştır. Bu isimlerden sonra Lise'nin başkanlığını Lykon of Laodikeia, Aristotle of Ceos Critolaos gibi isimler yapmış, nihayetinde Lise geleneği Rodoslu Androcinus'a ulaşmıştır.<sup>4</sup>

Rodoslu Androcinus, bir yandan Aristoteles külliyâtını tertip etmiş ve neşretmiş, öbür yandan ise Aristoteles felsefesindeki çelişkileri giderme ve karmaşık durumları daha berrak hale getirme külliyâtı arasında bütünsellik yakalama için yeni yorum ve katkıların önünü açmıştır.<sup>5</sup> Stoacı-Aristotelesçi çekişmesinin bir sonucu olarak M.Ö. I. Yüzyıl ve M.S. II. yüzyıl arasında Aristoteles'in mantık eserlerinin, bilhassa *Kategoriler*'in yorumlama ve ihtisas bakımından merkezde olduğu görülmektedir.<sup>6</sup> *Ruh Üzerine* ve *Metafizik*'in daha merkezi bir statü kazanması veya Aristotelesçi okullarda daha baskın metinler olarak üzerinde durulması için Hıristiyanlığın yaygınlaşması ve Yeni-Eflâtuncu nüfuzun genişlemesi yani M.S. III. yüzyılların gelmesi beklenecektir.

Rodoslu Androcinus'un neşirlerinde ve Sidonlu Boethus'un çalışmalarında öncelik *Kategoriler*'e verilmiştir. Bunun nedeni Eflâtuncu ve Stoacı eleştirilere karşı bir tür Aristoteles savunması yapmaktır. Simplicus ve Porfirus, Rodoslu Androcinus'un Aristoteles'in bazı eserlerini tasnif, tertip ve neşrettiğini bildirmiştir. Hatta Porfirus Plotinus'un *Enneadlar*'ını tanzim ve tertip ederken Rodoslu Androcinus'un Aristoteles külliyâtını tasnif şeklini kendisine örnek almıştır.<sup>7</sup> Bu neşirler bugünkü modern metinlerin de temelini oluşturmaktadır. Androcinus'un neşrettiği metinler arasında *Ruh Üzerine* ve *Metafizik* de vardır.<sup>8</sup>

Aristoteles şerhçiliği Afrodîsîli İskender'le beraber M.S. II. asrın başından itibaren yeni bir döneme girmiştir. Bu şerhçilikteki amaç,

<sup>3</sup> Arthur Hyman, "İbn Rüşd'ün Akıl Teorisi ve Eski Şarihler," trc. Atilla Arkan, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/6, (2005): 51-52. Kamil Sarıtaş, *İskender Afrodîsi ve Felsefesi*, (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2012), 175.

<sup>4</sup> Sarıtaş, *İskender Afrodîsi ve Felsefesi*, 1,2.

<sup>5</sup> Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin", 41.

<sup>6</sup> Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin", 42, 43.

<sup>7</sup> Hans B. Gottschalk, "The Earliest Aristotelian Commentators", *Aristotle Transformed, The Ancient Commentators and Their Influence*, haz. Richard Sorabji, (New York: Cornell University Press, 1990), 1

<sup>8</sup> Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin", 42.

Aristoteles metinleri arasındaki ilişkileri ve tutarlılığı muhalif felsefe okullarının eleştirilerini gözeterek tutarlı bir sistem olarak ortaya koymaktır.<sup>9</sup> İskender'in hayatı hakkında çok az şey bilinmektedir. O kitap yazmaya M.S. 198 ve 209 yılları arasında başlamıştır. İskender M.S. 176 yılında Marcus Aurelius tarafından kurulan Aristotelesçi felsefe okulunun başkanı olarak atanmıştır. İskender'in yorumları asırlarca etkisini devam ettirecektir. Themistius İskender'i Aristotelesçi felsefeye Yeni-Eflâtuncu unsurları katmaksızın şerh yazan ortodoks bir yorumcu olarak sunar. Böylelikle İskender, Yunan geleneğinde türünün en iyisi olarak sunulmaktadır. Onun bu, konudaki şöhreti İslâm filozoflarından, Ortaçağ Batı-Latin filozoflarına oradan da Padua Okuluna değin uzanmıştır.<sup>10</sup>

İskender'in Aristoteles felsefesini yeniden yorumlarken veya Aristoteles'i çağına konuştururken uğraştığı en güncel mesele, fizik ve ilâhî âlem arasındaki ilişkilerde yaşanan problemlerdir. Bu problemler İskender'i Aristotelesçi bir teoloji kurmaya zorlamıştır.<sup>11</sup> Peki İskender neden bir Aristoteles teolojisi inşa etmeye gerek duymuştur? Öncelikle Aristoteles ideaları eleştirmiş ve reddetmiş ancak ay altı ve ay üstü âlem ve akledilir ve maddi âlem arasında boşluklar bırakmıştır. İskender bu boşluğu, semavi cisimlere aracı rolü vererek kapatmaya çalışmıştır.<sup>12</sup> Helenistik devir görünür evrene yönelik yüceltici bir ilgi taşımaktadır. Astronomiye yönelik bu ilgi eğer olduğu gibi kalacaksa Aristoteles'in metafizik ve fiziğini âtil bırakacaktır. Keza Yeni-Eflâtuncuların gayrı maddi evreni kozmolojik tasavvura egemen olunca, anılan İskenderci yaklaşım da değerini yitirecektir.

Aristotelesçi kozmolojide en önemli problemlerden birisi *esir* maddesinden oluşan ay üstü feleği ile dört unsurdan oluşan ay altı feleği arasındaki ilişkisizlikti. Bu durum sebebiyle Aristoteles, ay üstü âlemdeki cisimlerin ay altı âleme nasıl etkide bulunduğu mantıksal bir tutarlılık içinde izah edememiştir. Örneğin Fredudantal'in de işaret ettiği gibi güneşin dünyayı nasıl ısıttığı sorusu Aristoteles açısından daima zor bir soru olarak kalmıştır.<sup>13</sup> Üçer'in de vurguladığı gibi Aristoteles'in bu evren anlayışı İskender'in yaşadığı dönemde çeşitli meydan

<sup>9</sup> Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin", 45.

<sup>10</sup> Frederic M. Schroeder and Robert B. Todd, "Introduction", *Two Greek Aristotelian Commentators on Intellect*, Haz. Frederic M. Schroeder and Robert B. Todd, (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990), 4,5.

<sup>11</sup> Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin", 45.

<sup>12</sup> Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin", 45.

<sup>13</sup> Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin", 46.

okumalarla karşılaşmıştır. Aristotelesçi bu kozmik sistem, Batlamyus'un o dönemdeki revaçta olan astronomi öğretisi ile de bir tür çelişki içindeydi. Çünkü Batlamyus semavi cisimlerin ay altı âlemi etkilediğini ispatlamıştı. Bilahare bu tezi Roma İmparatorluğu resmi öğretisi haline getirecekti. Keza Aristoteles'in evren teorisi Stoacıların evrensel sempati teorisine de zıt bir içerikteydi. Stoacılar, Tanrı'yı en alt birime kadar etki eden her şeye yayılmış maddi "pneuma" ile özdeşleştirmişlerdi. Eflâtuncular ise evrenin varlığını ve devamını ilk ilke olarak işlev gören Bir'e bağlamakta, böylelikle ay altı ve ay üstü gibi ayrımların getirdiği problemlerle uğraşmak zorunda kalmamaktaydılar.

Üçer'e göre, İskender, Stoacı maddi mekanizm ile semavi cisimlerin tikellere kadar her şeyi yönettiği şeklindeki mutlak inayet düşüncesi arasında orta bir yol geliştirmiş ve evrenin zıtları da kabul edebilecek halde nasıl olup da bozulmadan kaldığını açıklayabilmek üzere Aristotelesçi kozmolojiye "ilâhî güç" teorisini ekleme ihtiyacı hissetmiştir. İskender'in *Akıl Üzerine* adlı eserinin sonuna doğru teorileştirdiği "ilâhî güç" anlayışı Tanrı'yı evrene bir tür içkin kılma teşebbüsüdür. İskender bu süreçte Batlamyusçu öğretilerden de istifade etmiştir. İlâhî güç ay altı ve ay üstü âlem arasındaki mesafe ve uçurumu da bir bakıma giderme arayışıdır. İskender'e göre ilâhî güç, ilâhî varlıklar şeklinde görülen semavi cisimlerin hareketinden kaynaklanmakta, oluş ve bozuluşa konu cisimleri varlığa getiren ve onlardaki suretlerin oluşumunu sağlayan şeydir.<sup>14</sup> Tabiatla da özdeşleştirilen bu güç şeylere suret kazandırıcı bir ilke olarak görünür. Söz konusu "ilâhî güç" ne Stoacıların suret veren ve düzen oluşturan içkin "pneuma"sıyla ne Yeni Eflâtuncuların Demigourgos'uyla ne de İslâm filozoflarının "vâhibu's-suver"iyle uyumludur.<sup>15</sup> İskender bu ilâhî gücün, hareket vasıtasıyla iş gördüğünü düşünür. Ona göre cevherlenme ve suret alış mekanizmasının ilkesi varlık değil harekettir. Buna göre ilâhî güç tabiatın düzenli hareketleri yapabilme ve takip edebilme kapasitesine referans vermektedir.<sup>16</sup> Böylelikle semavi cisimler ay altı dünya ile ilişkilerinde bir var kılma gücü şeklinde değil "hareket verme ve bilfiil hale getirme" gücü şeklinde işlevseldirler.

Üçer'e göre, bu yaklaşım ay üstü âlemin ezeliğini ve ay altı âlemdeki oluşum sürekliliğini, hareket ilkesinden yola çıkarak temellendiren Aristotelesçi perspektifle uyumludur. Böylece İskender Stoacı

<sup>14</sup> Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin", 47.

<sup>15</sup> Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin", 47.

<sup>16</sup> Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin", 48.

“kendine yeterli içkin maddi mekanizm” ve “aşkın güçlere bağlılık” şeklinde ifade edilebilecek iki gelenek arasında orta bir yol tercih etmeyi seçmiştir. Ancak bu sistemin de tam olarak tutarlı olduğu söylenemez. Çünkü bu şekildeki bir İskenderci inayet anlayışı bu defa da Yeni-Eflâtuncuların aşkın mekanizm eleştirilerinden kurtulamamıştır. Böylelikle İskender suretlerin cisimlerde nasıl meydana geldiği sorusuna ilâhî güç vasıtasıyla bir cevap vermiştir. Bu olgu, Aristotelesçi cevher anlayışı ve madde-suret ilişkisine dair problemlere de yeni bir ufuk açmıştır. Rashed'e göre İskender bu tutumuyla sureti birincil cevher olarak kabul etmiştir. Suret şeyin soyut özelliğidir. Böylelikle İskender, Andronicus ve Boethus'un somut kavramcılığından ayrılmıştır. Bu tutumuyla İskender suret-madde, nefis-beden, tümel-tikel arasında reel bir ayrım gözetmemiştir. Dolayısıyla semavi cisimler ne suretleri var etmekte ne de onları aktarmaktadırlar. Bu olgu İskender'in faal akıl yorumuna da yansımıştır. İskender'e göre cisimler ateşsel doğaları yoluyla kendilerine bitişik ateş feleğine süreklilik, ezellik ve ilâhîlik aktarmakta ve bu güç ateş feleğinden diğer unsurî feleklere geçerek suret kazanma sürecini idare etmektedir. İskender'e göre faal akıl Tanrı'dır. Faal akıl olan Tanrı'nın bir yandan kuvve halindeki akledilirleri bilfiil hale getirmekle noetik-psikolojik bir işlevi vardır. Öbür yandan semavi cisimler aracılığıyla ay altı âleme etki ederek kozmolojik bir işlev gerçekleştirmektedir. İskender'in faal akıl görüşü Aristoteles'in tamamen içe dönük deist Tanrı anlayışıyla çelişik gibi görünmektedir. Ancak Aristoteles'e göre *Metafizik* 993b24-26'da da vurgulandığı gibi daha üstün bir x diğer şeylerin x oluşundaki nedenidir. Dolayısıyla İskender'in bu şekildeki faal akıl yorumu *Metafizik*'teki ilgili ilke ile örtüşmektedir.<sup>17</sup>

İskender faal akıl ile ilgili görüşlerini *Akıll Üzerine* adlı risalesi, *Ruh Üzerine* olan şerhi ve *Mebâdiül-küll* adlı risalelerinde dercetmiştir. *Akıll Üzerine* 9. yüzyılda Huneyn b. İshak tarafından Arapça'ya çevrilmiştir. Her ne kadar eserin Kindî ve Fârâbî'nin kaynakları arasında olup olmadığına dair bazı şüpheler varsa da genel olarak eserin bu filozofların yanında İbn Sînâ ve İbn Rüşd üzerinde büyük bir etkisi olduğu kabul edilmektedir.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Erken dönem Aristoteles yorumcuları ile ilgili daha geniş bilgi, özellikle Kategoriler'in geçirdiği aşamalar için bkz. Gottschalk, “The Earliest Aristotelian”, 55-81.

<sup>18</sup> Schroeder-Todd, “Introduction”, 2.

İskender'in *Ruh Üzerine*'si sadece bir yorum değil onun ruh üzerine kişisel görüşlerinin de bulunduğu bir risaledir. Günümüze kadar gelmiştir ve orijinaldir. *Akıl Üzerine* ve *Ruh Üzerine* adlı eserlerde akıl üç katmanlı bir şekilde ele alınmıştır. Birinci aşamayı maddi veya bilkuvve akıl, ikinci aşamayı kazanılmış akıl ve üçüncü aşamayı ise faal akıl oluşturmaktadır.<sup>19</sup>

*Ruh Üzerine*'de bilkuvve veya maddi akıl tam bir yeti yani maddeden soyutlama yapabilme yetisi olarak ele alınırken, *Akıl Üzerine*'de sadece aklın embriyolojik sureti olarak karşımıza çıkar ve bir sonraki aşamaya yönelik gelişme içindedir. Aynı şekilde *Ruh Üzerine*'de kazanılmış akıl bilkuvve veya maddi akılca maddeden soyutlanmaya uyumlu olmak durumundaki suretlerin kaynağı durumundadır. Öbür yandan *Akıl Üzerine*'de kazanılmış akıl durumu *Ruh Üzerine*'de maddi veya bilkuvve aklın bir işlevi olarak yani maddeden soyutlama yapabilme yetisi olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>20</sup> *Akıl Üzerine*'nin Arapça çevirisinde İskender'in maddi veya bilkuvve akıl, bilmeleke veya bilfiil akıl, müstefâd veya kazanılmış akıl, etkin veya faal akıl, ve mufarik akıl gibi bir dizi akıldan bahsettiği görülmektedir. Ancak bu akılların işlevleri ve sınırları göz önüne alındığında maddi akıl-bilkuvve akıl, bilfiil akıl-müstefâd akıl ve faal akıl olmak üzere üçlü bir ayırım kendisini belli etmektedir.

*Akıl Üzerine* ve *Ruh Üzerine*'nin ve dolayısıyla İskender'in tamamen ittifak ettiği bir diğer konu ise he iki eserde de insani akıldan ayrı olarak faal aklın ilâhî kimlikli olmasıdır. Ancak bu aklın fiili *Ruh Üzerine*'de doğrudan değil dolaylı yollardan incelenmiştir. Her iki eserde de faal akıl için ışık analogisi kullanılmaktadır. Işık görünen nesnelere görülürlüğü'nün sebebidir. Bu analogi üzerinden faal akıl, düşünce'nin objeleri olarak maddi ve bilkuvve aklın maddeden suret soyutlamasına sebep olur. Böylece faal akıl dolaylı bir şekilde insani aklın düşünmesine katkı sunmaktadır.<sup>21</sup>

## **2. Maddi/Bilkuvve Akıl ve Bilfiil/Müstefâd/Kazanılmış Akıl**

İskender *Akıl Üzerine* adlı risalesine maddi akıl ile başlamaktadır. O Aristoteles'in aklı üç katmanlı bir şekilde incelediğini söylemektedir.

<sup>19</sup> Schroeder-Todd, "Introduction", 6.

<sup>20</sup> Schroeder-Todd, "Introduction", 7.

<sup>21</sup> Schroeder-Todd, "Introduction", 6, 7.



Buna göre aklın ilk çeşidi maddi akıldır. Fakat maddi aklın bir duyu organı gibi insan bedeninde bir maddesi yoktur. O insan organizmasındaki maddi suretlerden soyutlanmış salt bir istidâttir.<sup>22</sup> İskender maddi bir istidât ile de daha ziyade bir suretin hazır bulunmasıyla oluşan tikel bir şeyin kapasitesi olan maddeden etkilenmiş mayasal bir ögeyi kastettiğini vurgular. Dolayısıyla İskender maddi akıl derken bu aklın maddi bir yapıda olduğuna dair bir anlamı kastetmemekte sadece soyutlama yapabilme yetkinliğine atıf yapmaktadır.<sup>23</sup> Bu akıl hâlihazırda düşünebilecek bir konumda değildir; ancak madde-suret ilişkisi açısından düşünceye maddi bir zemin işlevi gören bir yetidir ve ruhun bir bölümüdür. Henüz onda bilfiil olarak hiçbir şey varolmamıştır ve bilfiile geçebilecek bütün bilkuvvelerin maddi bir imkânını taşımaktadır. İskender maddi aklın olduğu her yerde varlıklara dair düşüncenin onda belireceğini söylemektedir. Ancak maddi aklın bilkuvvelğinde önceden hazırlanmış bir şekilde duran bütün bilkuvve durumlar zorunlu olarak bilfiil hale gelmek durumunda değildir.<sup>24</sup>

Şeylerin kavranması ve onların bir suret haline getirilmesi maddi aklın kendi başına başarabileceği bir işlev değildir ve ona dışarıdan bir yardımcı gerekmektedir. Yani dışarıdan bir etkenin müdahalesi olmaksızın bilkuvve akıl kendi kendisine bilkuvvelik taşıdığı her şeyi bilfiil hale getirememektedir. İskender bu durumu duyuların algılama şeklinden yola çıkarak açıklamaya çalışmaktadır. Duyular asla bilkuvve duyumsayabileceği şeyleri onların kendi içerikleri ile kavrayamaz. Bu nedenle renkleri kavrama yetkinliği olan görme olgusu kendi varlığında renksiz bir organa sahiptir. Renkleri kavrayan görme duyusu aslında kendi kendisinde renksiz bir yetidir. Yani renkleri algılayan göz renkleri fark eder, ancak bu fark etme işi, gözdeki rengi olmayan bir organ (alet) vasıtasıyla mümkün olur.<sup>25</sup> Örneğin su kendi doğasında renksizdir. Keza koku denilen şey havada yükselir ve bu aslında koku

<sup>22</sup> Sarıtaş, *İskender Afrodisî ve Felsefesi*, 177, İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, trc. Atilla Arkan, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 99.

<sup>23</sup> Abdurrazzaq Hesamifar-Ali Naqi Baqershahi, "Intellect in Alexander of Aphrodisias and Its Impact Upon Muslim Philosophers", *Athens Journal of Humanities and Arts* X/Y (Eylül 2018):5.

<sup>24</sup> Alexander of Aphrodisias, "The *De Intellectu*", trc. Frederic M. Schroeder, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*, Haz. Frederic M. Schroeder and Robert B. Todd, (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990), 46.

<sup>25</sup> Sarıtaş, *İskender Afrodisî ve Felsefesi*, 177, Afrodisî, "Fi'l Akl ala Ra'yi Aristûtalîs", nşr. Abdurrahman Bedevî, *Şuruhun alâ Aristu Mefkûden fi'l Yunaniyeti ve Resâilü'l-Uhra*, (Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1971), 39-40.

duyusu olmaksızın kokusuz bir şeydir. Koku ancak koku duyusu tarafından duyumsandığı anda bir varlık kazanır. Dokunma duyusu aynı ölçüde şeyleri sıcak, soğuk, sert ve yumuşak şeklinde kendi kendine algılayamaz. Çünkü dokunma duyusu dışarıdan bir gücün yardımı olmaksızın kendi sınırları içinde bu türden karşıtıklara sahip değildir. Dokunma duyusunu gerçek anlamda dokunma duyusu olarak ortaya çıkaran şey bedenin dokunma duyusunu yönetmesidir.<sup>26</sup>

O halde şöyle özetleyebiliriz. Duyular örneğinde olduğu gibi başlı başına bir duyu için kavramak ve ayırt etmek gibi niteliklere sahip olmak imkânsız bir şeydir. Aynı durum maddi akıl için de geçerlidir. Maddi akıl her şeyi kavramak için bilkuvve halde bulunmaktadır ve bu haliyle her şeyi kavramak için maddi bir yetkinliktir. Ancak maddi akıl düzeyinde kavranılma potansiyeli olan hiçbir şey henüz bilfiil halde değildir. Kavranılabilecek şeylerin onda bilkuvve halde durması onu maddi veya bilkuvve akıl yapmaktadır. Böylelikle bedence yönetilen duyular, kavradıkları nesnelere özdeş değildirler. Onlar ancak bilfiil halde bulunan başka veya öteki şeylerdir. Buna karşın algı kuvveti özel bir bedene aittir. Duyu yetisi bedenin bütünsel yapısına bağlı olarak çalışır ancak duyumsanma yoluyla kavranan şeylerin bedenin etkisinde olması gibi bir şey söz konusu değildir. Bu olgu her bir duyunun neden kendi alanına giren her şeyi kavrayamadığının da sebebidir. Yani duyu organları bedenin ona tanıdığı sınırlar içinde duyumsama yapabilmektedir. Örneğin göz ancak belli sınırlar içindeki nesnelere kavrayabilmektedir. Maddi aklın durumu bir sınıra kadar duyu organlarının duyumsama süreci ile örtüşmektedir. Ancak duyu organlarının bedenle ilişkisindeki söz konusu geçerlilik maddi akıl için geçerli bir olgu değildir. O duyu organlarında söz konusu olduğu gibi bedenin yönetimine doğrudan bağlı değildir. Çünkü o bilfiil düşünceye bir hazırlık yetkinliği olarak ruhun bir bölümüdür. Düşüncenin ve suretlerin algılanması için bir yetkinliktir. Ne bedence belirlenmiş ne de bilfiil varoluşmuş bir yetidir. Böylece maddi akıl bir ruhu paylaşan bütün varlıklarda varolan başlı başına bir düşünmeye hazırlık yetisidir.<sup>27</sup> Böylelikle İskender akıl-akledilir ilişkisini duyu-duyumsama temelinde açıklama tarzıyla Aristoteles'in doğal felsefesinin içeriklerini devrede tutmaktadır.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 46, 47.

<sup>27</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 47, 48.

<sup>28</sup> Hesamifar-Baqershahi, "Intellect in Alexander of Aphrodisias", 5

Bu aşamada maddi aklın niteliklerini şu şekilde sıralayabilmek mümkündür. Maddi akıl bilkuvve akıl olması hasebiyle maddeye benzeyen istidattır. Henüz düşünmeyen ancak sonradan her şeyi düşünme yetisine sahiptir. İnsani nefsin bir yetisidir ve bu haliyle suretleri ve tümeleri kabul etme kapasitesindedir. Herhangi bir cisim olmadığı gibi cismin bilkuvve bir gücü de değildir. Herhangi bir dayanak ve bilfiil suret de değildir. Aksine varolanların ve akledilirlerin suretlerini içeren bir kuvvedir. Maddi akıl ilineksel olarak bedenle birlikte ancak izafi olarak, cisim olmayan tinsel bir kuvvedir. Bir mekânda değildir ve bir mekândan bir mekâna hareket de etmemektedir. Maddi akıl bilkuvve olduğu için aynı zamanda bilkuvve akledilirdir.<sup>29</sup>

İskender'e göre maddi/bilkuvve aklın hem teorik hem de pratik boyutu vardır. Bilkuvve akıl eğitim ve alışkanlık yoluyla varlık kazanır. Bütün insanlarda gelişimini tamamlamamış haliyle eksik bir şekilde bulunur. Bazı insanlar maddi aklın niteliklerine sahip olmak açısından doğa tarafından oldukça donanımlı bir şekilde bazıları da daha donanımsız bir şekilde teçhiz edilmiştir. Ancak her insan bu aklın en alt veya asgari düzeyine sahiptir.<sup>30</sup>

Bilkuvve/maddi aklın kazanılmış seviyesi insanda zamanla bir suret ve alışkanlık olarak ortaya çıkar. Öyle ki bu seviye bütün insanlarda bulunmaz. Bilfiil akıl ve müstefâd aklın verileri resmi öğretim ve çalışma altındaki insanlarda veya bilgiyi kazanmış seviyedeki insanlarda ortaya çıkar. Bütün insanlar bilimler açısından bu seviyeye gelebilir ancak hepsi bu bilgiyi kazanamaz. Çünkü bu bilginin kazanılması doğal bir süreç değildir. Biz bilimsel bilgiyi aynen yürümede olduğu gibi doğal bir süreç olarak geliştiremeyiz. Yürüme yeteneği doğal bir yetenektir. Öyle ki biz doğuştan yürüme yeteneğine sahip bir şekilde doğarız. Biz gelişip büyüdüğümüz zaman bu yetenek kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla maddi akıldaki kavram gücü doğal bir etkinliktir ve bu bağlamda çocuğun yürüme gücüyle açıklanabilir.<sup>31</sup> Ancak bilimsel bilgi ve aklın gelişen aşamalarında, onların alışkanlıkları ve bilfiilliği doğal olarak gelişen bir şey değildir. Bu durumda biz maddi aklın ikinci gelişim aşamasının bütün insanlarda ortaya çıkabileceğini söyleyemeyiz. İnsanlar bu akla aynı oranda iştirak edemezler. İskender'e

<sup>29</sup> Sarıtaş, *İskender Afrodisi ve Felsefesi*, 177, 178.

<sup>30</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Anima of Alexander of Aphrodisias, A Translation and Commentary*, Trc. Athanasios P. Fotinis, (Washington D.C: University Press of America, 1979),105.

<sup>31</sup> Sarıtaş, *İskender Afrodisi ve Felsefesi*, 179,180.

göre “akli düşünce özelliği” aklın bu ikinci aşamasında ortaya çıktığı için bu ikinci aşamaya “ortak akıl” demek daha uygun düşmektedir.<sup>32</sup>

İskender bu aşamada maddi aklın teorik ve pratik yönünü tekrar hatırlatarak, maddi veya bilkuvve akılda teorik aklın vasıflarının nasıl belirebileceğini açıklar. Buna göre pratik akıl çıkarımsal bir özelliktedir. Çıkarımın yani düşünerek tespit yapabilmenin olabilmesi veya en uygun seçeneği seçebilmesi için de bir nedene ihtiyaç vardır. Teorik akıl sonsuz olan kavramsal nesneye sahiptir ki bu nesneyle aynı tarzda varolur. Teorik akıl çıkarımsal değil bilimseldir. Bilkuvve akıl biz doğduğumuzda bizde varolan akıldır. Ancak maddi aklın kazanımları ve yatkınlığı günlük eğitimin araçları vasıtasıyla daha sonra kazanılan bir şeydir. Bu aklın yatkınlığı daha sonra bireysel aklın performansı ve faaliyeti olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>33</sup>

İskender bu noktada duyu yetilerinin nasıl bir gelişim içinde olacağına dair bir envanter sunar. Öncelikle duyu yetileri hayal gücüyle çalışmakta, hareket-hayal gücü ilişkisinden hafıza gücü doğmaktadır. Buna göre insan doğduğu zaman bazı duyulara sahip olarak doğar. O bu duyuları şimdilik hayal gücüyle çalıştırır. O tecrübe vasıtasıyla görür, duyar ve diğer duyularını güçlendirerek, geliştirir. Bütün bu durumlar onda bazı izlenimler bırakır. O bu izlenimleri koruma çabasına girerken hafıza gücü bir alışkanlık veya tecrübe kazanır. Hafıza ile hareketin birlikte çalışmasından tecrübe veya deney doğar. O, bu aşamadan sonra yeni bir adım atar ve tikel şeylere dair zihinde bir veri oluşur. Bu süreç diğer duyuların devreye girmesiyle beraber epistemik donanımların da gelişmesine dair bir rota takip eder.<sup>34</sup> İskender bu aşamada duyu yetisi ile akıl yetisinin suretleri idrak etmesindeki temel farklılıklara odaklanır.

Akli faaliyet suretlerin maddesiz kazanılmasını beraberinde getirir. Duyusal yetiler ise suretleri maddeleriyle algılar. Ortak duyulurlar maddi şartlar altında çalışır oysa akli faaliyet için böyle bir şey söz konusu değildir. Biz rengi gördüğümüz zaman onun şeklini, genişliğini, hareketini ve diğer şeyleri gözlemleriz. Böylece renk bir konuda varolmuş olur. Öte yandan akıl sadece suretleri maddesi ile kavramaz aynı

---

<sup>32</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 105, 106.

<sup>33</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 106.

<sup>34</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 107.

zamanda suret maddeden soyutlandığı için madde ile birlikte varolmaz. Dolayısıyla akıl maddi koşullar altında çalışan bir yeti değildir.<sup>35</sup>

İskender bu aşamada maddi akıl teorisini daha berrak hale getirebilmek için onu üzerine yazı yazılmaya müsait ancak hâlihazırda hiçbir şey yazılmamış boş levhaya benzeterek açıklamaktadır. Maddi akıl akledilir suretlerin algılanabilmesi için sadece bilkuvve bir uygunluk yetisidir. Bu akıl, varlığa ait suretleri maddeden soyutlayarak kavram haline getirme gücüne sahip olan ancak henüz üzerine hiçbir şey yazılmamış levha gibidir. Üzerine yazı yazıldığı zaman varlık kazanmaktadır. Boş bir levha bir bakıma maddi dünyaya aittir yazı ise ruh dünyasına aittir.<sup>36</sup> Bu örnekte maddi akıl ve bilfiil akıl ayrımları da oldukça manidar bir şekilde kendisini göstermektedir. Buna göre maddi akıl boş bir tahtaya, bilfiil veya kazanılmış akıl ise üzerine yazı yazılmış haline referans vermektedir.

İskender'e göre maddi aklın doğası gereği söz konusu aklın belirli yetkinliklerinden etkilenmiş bazı filozoflar ruhu suretlerin deposu olarak belirlemişlerdir ki bu tutum makul bir yaklaşım değildir. Buna göre maddi akıl bilfiil suretlerin bir mekâm değildir. O doğası gereği hiçbir sureti içermez. Ancak o bu suretleri alma yetkinliğinde olduğu için ruhun bilkuvve mekânı olmaktadır.<sup>37</sup>

İskender bu aşamada insani akıl-küllîler ilişkisini kendisine konu edinmekte ve insani aklın salt kendi sınırları içinde küllîleri idrak edip edemeyeceğini tartışmaktadır. İskender'e göre maddi akıl öncelikle bir tür yatkınlık veya istidâttir. Bu yatkınlık maddi aklın en mükemmel türüdür. Bu yatkınlık onun sureti içinde gelişir. Bu nitelik onun küllîleri kavramasına ve suretleri maddeden ayırmasına dönük bir yatkınlıktır. Bir şeyin suretinin onun maddesinden ayrı olarak kavranılması sürecinde, bilen kişi genel olarak küllîyi bilmekle bu süreci sonlandırmaktadır. Örneğin bilen kişi genel olarak "insan" tanımına ulaşır ancak bu genel olarak "insan" tanımını tasavvur ettiğinde düşündüğü "insan" artık tikel insanın maddi koşullarından soyutlanmıştır. Bilen kişi "insan"ı

<sup>35</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 107.

<sup>36</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 109, 110.

<sup>37</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 110.

düşündüğünde tikellerdeki ortak olanı görmektedir. Bu noktada “in-san” terimi bütün tikeller için bir suret işlevi görmektedir.<sup>38</sup>

İskender’e göre akli yatkınlık, öncelikle maddi akılla ilgilidir. Akıl sürekliliği öncelikle duyularla başlar. Maddi akıl kendisine bağlı bu duyusallarla küllîlere nüfuz etmek için öncelikle bir vizyona sahip olur. Akli vizyonun bu hareketi öncelikle kavram veya nosyon olarak adlandırılır. Daha sonra akıl daha fazla çeşitlendirmelere gider. Nihayetinde herhangi bir duyumun yardımını olmaksızın küllîyi doğrudan sezgilemeye başlar. Bu aşamada akıl gerçek anlamında akıl olmuş olur. Böylelikle akıl faaliyetine devam ederek alıştırmalarının bir sonucu olarak alışkanlığa veya yatkınlığa dair bir işleve sahip olur. Bu noktaya veya aklın bu seviyesine yatkınlık veya bilfiil akıl denilir. İskender bu aşamayı açıklığa kavuşturabilmek için “bilim adamı” örneğine başvurmaktadır ve bizden bu yönde iki adam düşünmemizi istemektedir. Birinci adam bilimsel bilgiyi kazanmak için belirli bir yetkinliğe sahip adamdır. İkinci adam ise bilimsel bilgiyi anlamış, kazanmış veya bu olgunluğa erişmiş adamdır. Birinci adam ikinci adama göre “bilim adamı” olmak yolunda bazı dezavantajlara sahiptir. İkinci adam ise birinci adama göre daha üstün pozisyonadadır.<sup>39</sup>

Yatkınlık olarak akıl, anlama faaliyetine yönelik bir performans sergilediği zaman, o fiil içinde bir akıl haline gelir. O basit bir şekilde yatkınlık düzeyine geldiği zaman bütün kavramlar hakkında konuşabilir, onlarla beraber bir birlik oluşturur ve onlara içkin olur. Öte yandan bu akıl, duyusal güç olan kendi kavramları ile pasif bir ilişki içinde değildir. Duyumsal güç duyusallardan bir dizi şeyi kavrayabilir. Çünkü o bu duyusalları bedeninin araçları vasıtasıyla kavrar. Buna karşın akıl kavramları üzerinde pasif bir alıcı değildir. Bu açıklamalardan şu anlaşılmalıdır. Duyum gücü, eriştiği düzeyin altındaki nesnelere veya kendi gücünün nüfuz edebileceği nesnelere veya bilgi türlerini kavrayabilir. Buna göre duyumsama gücü kendi nesnesinden öncedir. Bunun karşı-

<sup>38</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 110, 111. İskender’in Aristoteles yorumculuğu çerçevesinde maddi aklın küllîleri nasıl kavrayıp/soyutlayabileceğine dair farklı yorumlar için bkz. Hesamifar-Baqersshahi, “Intellect in Alexander of Aphrodisias”, 5-9. İskender külliyatında tümelini farklı tarifleri, Aristoteles ve İskender’in küllinin yorumlanması konusundaki farklı bakışları için bkz. Hasan Akkanat, *Klasik Dönem İslâm Felsefesinde Tümeller*, (Adana: Karahan Kitabevi, 2016), 128-146.

<sup>39</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 111.

sında akıl kavradığı şeyi kazanılacak şeyden az bir şekilde kavramış olacaktır.<sup>40</sup> Şu halde bilfiil akıl suretle aynı statüdedir ki bu suret bilfiildir. Bu nedenle yatkınlık halinde akıl bağımsız bir akli faaliyettir ve kavradığı kavramları kendi gerçekleri içinde kavramaktadır ve kendi kendine bilici olmaktadır. Bilinen türler akıl ile aynileşmektedir. Onlar bilfiildir ve akıl da bilfiildir. Akıl bu türleri bilmesi için kendi kendine bir yatkınlığa sahip olmuştur. Bunun sonucu olarak akıl kendi kendine bilene olur. Bilfiil bilici olur. Bilen bir nesne olur. Böylece o kavramsal hareket için bilici olduğu zaman o akledilir türlerin bilgisine de sahip olur.<sup>41</sup>

Bu nedenle bilme faaliyetinin işlemleri insanın daha önceki epistemik yetilerinin tersine bir seyir izler. Bilen ve bilinen şey diğer şeylerin karşıtı olur. Bu durumda bilfiil akıl akledilir nesne ile özdeşleşir. Böylece kendi kendini bilmiş olur.<sup>42</sup> Yani akıl eski alışkanlıklarının üstünde epistemik bir değer olmuş ve önceki durumundan farklı bir çalışma şekline kavuşmuştur.

Özetlemek gerekirse İskender'e göre bilfiil akıl kendi kendini bilen akıldır oysa aynı durum maddi akıl için geçerli değildir. Çünkü o neyi bildiğini bilir. Bildiği şeyler maddeden bağımsız suretlerdir. Bilfiil akıl bildiği şeylerin özleri dışında tikellerle ilgili değildir. Duyumsama, duyumsanabilen nesnelere suretlerini kavrayabilir fakat bu kavrama madde içindeki bir varlığı kavramadır. Bu kavram maddesiz bir şekilde tikellere dönük bir kavramdır. Duyumsama, duyumsanabilen nesne ile bir aynileşmeyi ortaya çıkarmaz. Duyumsama yetisi maddeden soyutlayarak nesnenin bir soyutlamasını ortaya çıkarır.<sup>43</sup> Ancak bu soyutlama, aklın soyutlamasına göre basit veya ilkel bir soyutlamadır.

İskender bu aşamada duyumsama ve akletmenin içeriklerine dair daha ileri görüşler serdetmektedir. Böylece duyumsama ve akletme gücü maddi nesnelere veya duyumsanabilen suretler üzerinde aynı şekilde hareket etmezler. Suret ve maddenin birleştiği varlıkları düşündüğümüzde biz tikel varlık ile onun varoluşunu ayırabiliriz. Örneğin bronz tümeli bronz olarak varolmuş tikel bir varlıkla aynı değildir. Bronz tümeli surete veya bir tanıma referans verir.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 112.

<sup>41</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 112, 113.

<sup>42</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 113.

<sup>43</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 113.

<sup>44</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 113.

Öte yandan akıl, kendi derin tefekkürünün nesnesi için bir surete veya tanıma sahiptir. Bu suret ve tanım tikel şey neyse öyle tanımlar. Bu tanım tikel bir şey olarak görünmez yani o tikel şeyin bir çeşidi olarak görünür ki bu da küllîdir. Onların tanımlanmalarının nokta-i nazardan bütün tikeller birbirine benzer ve aynı özsel bakış açısından onlar aynıdır. Onlar aynı tanım altında yer alırlar. Bu tanım aklın derin düşünmesinin veya teemmülünün bir sonucudur. Bu nedenle bir nesne bilindiği zaman tikel varlığın özü kendisinden ayrılmış demektir. Bilginin iki kavrayışsal gücü vardır. Birincisi duyumsama ki bu tikel varlıkları kavrar. Diğer de akıldır ki varlıkların özünü kavrar. Kavranmış nesne, tikel olduğu zaman özü ile aynileşir. Suretlerin durumunda ise bunlar tamamen maddeden ayrıktırlar. Akıl suretleri teemmül eder. Duyumsama ise öz ile değil maddi kavrayış ile bir bilgi sürecine girer.<sup>45</sup>

İskender'e göre bu nedenle akıl bu bileşik varlıklarla ilgilendiği zaman, bu varlıkların özlerini ve suretlerini onların varolduğu maddi şartlardan ayırmaştırarak, kendi kendilerini akledilir nesnelere dönüştürerek kavrar. Ancak eğer bu suretler kendi kendilerine var olmuşlarsa bütün maddelerden ve nesnelere ayrıdırlar. Onlar kendi doğaları gereği kendi akledilirlerine sahiptirler. Bilgi yetisince sağlanmış bir yardımın sonucu değildirler. Böylece bu akledilirler doğal olarak bilfiil akledilirlerdir. Öte yandan maddi suretler sadece bilkuvve akledilirlerdir. Oysa kavranılan nesne, bilen güçle bir olmuştur. Bu nedenle saf maddi olmayan suret daha yüksek derecedeki bir akıldır. Bu akıl gerçeklikte ve kendi özünde bilfiildir.<sup>46</sup>

İskender bu aşamada suretleri veya akledilirleri de ikiye ayırır. Birincisi maddeyle ilişkili ve ondan soyutlanan suret veya akledilir ikincisi ise maddeyle ilişkisi olmayan saf suret veya akledilirler. Bu durumda akli kuvvet bu saf akledilebilirdir. Bu kuvvet maddi bir suret örneği gibi bilinmiştir fakat bu bilinme başka bir akılca gerçekleştirilir. Şimdi eğer akıl daima bilici olursa, bilfiil bilgi faaliyeti ve bilginin nesnesi olur. Yatkinlik derecesine gelmiş bir akıl saf akıldır ve suretleri kavramıştır. Suretler bilici kuvvetle varlığa gelirler veya varlık bulurlar. Onlar kavrama fiilinin bir nesnesi olmadan önce kendi gerçekliklerinde zaten var olmuşlardır. Böylece herhangi bir akıl saf suretleri bilir ve onları bildiği oranda onlarla aynileşir.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 114.

<sup>46</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 115.

<sup>47</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 115.



İskender'in bu açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla müstefâd akıl, faal aklın bilkuvve akli bilfiil akıl haline getirmesinden sonra insani akla ait bir nitelik olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda kazanılmış aklın işlemleri yer yer bilfiil aklın yer yer de faal aklın işlevleri ile açıklanmaktadır. Dolayısıyla insani aklın, faal akılla ittisal kurduğu noktayı ve buna dair kazanımları İskender kazanılmış akıl olarak adlandırmaktadır.<sup>48</sup> İskender'e göre biz aklettiğimizde kazanılmış bize dışarıdan gelir. Ruhun bir bölümü değildir. Akli tasavvurda suretleri mükemmelleştirir. Maddeden tamamen ayrı ve bağımsızdır.<sup>49</sup> Bu açıklamada İskender'in bilfiil akıl ve faal aklın bazı niteliklerini müstakil bir kazanılmış akıl şemsiyesi altında kavramlaştırdığı gözlemlenmektedir. Keza kazanılmış akıl vasıtasıyla faal akıl hem bizim ruhumuza için hem de aşkın bir durumdadır.<sup>50</sup>

Bu nedenle anlam kavrayışı ve nesnesi olarak saf akıl saf suretlere sahip olduğu zaman, o aynı zamanda bilen ve bilinen olur. Bilen ve bilinen olarak akıl bilfiil kavramanın aynı zamanda mükemmel bir kimliğini oluşturur. Ancak bizim maddi aklımız maddi suretlerle ilgilendiği zaman, öyle ki bu maddi suretler duyumsanabilen bir tikelin özünü oluşturur, o zaman maddi akıl bildiği şeyle özdeşleşecek ve aynileşecektir. Bunun sebebi bu şeylerin kendi varlığında maddi ögece belirlenmiş olmasıdır. Hâlbuki bu akıl bu sureti maddesinden ayırmaştırarak kavrar. Kazanılmış akıl ise maddeden bağımsız bir şekilde kavramış olacaktır.<sup>51</sup>

İskender aklın bu durumunu sanatında aynı düzeyde bulunan adamlar örneğiyle açıklamaktadır. Bu adamlar sanatında aynı düzeydedir ancak sanatlarındaki yaratıcılıkta ve bu sanatı üretim şeklinde birbirinden bağımsızdırlar. Birincisi daha ziyade söz konusu sanatı yapabilme yetkinliğine ve sanat adamı haline gelme sürecine benzermekte, bu yeteneklerin bir sanat adamının şahsında somutlaşması ve bilfiil hale gelmesi ise *Akl Üzerine* adlı risalenin evreninde bilfiil akıl seviyesine, *Ruh Üzerine* adlı eserin evreninde ise kazanılmış akıl seviyesine referans vermektedir. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse

<sup>48</sup> Sarıtaş, *İskender Afrodisi ve Felsefesi*, 192.

<sup>49</sup> James Finnegan, "Texte Arabe du Peri Nou Alexander of Aphrodisias in the Arabic Tradition", *Islamic Philosophy*, haz.Fuad Sezgin, (Frankfurt am Main: 2000), 101:122.

<sup>50</sup> Hesamifar-Baqersahi, "Intellect in Alexander of Aphrodisias", 11.

<sup>51</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 115,116.

maddi akıl sanat öğrenme ve icra etme yeteneği olan, ama sanatını eyleme dökmemiş sanatkâra, bilfiil akıl ise kendilerinde sanat melekesi bulunan ve bu melekesiyle bağımsız olarak istediği zaman sanatını icra edebilecek durumdaki yetkin sanatkâra benzemektedir.<sup>52</sup> Böylece kazanılmış aklın bilfiil düşünme yetkinliğini özüne eklemiş olan maddi akıldır. Kazanılmış akıl, hâlihazırdaki şeyleri düşünmeye başlayarak bir varlık haline gelmiştir.<sup>53</sup>

### 3. Faal Akıl

İskender'e göre faal akıl yetkinlikleri bakımından maddi ve kazanılmış akıldan sonra gelen üçüncü bir akıldır. Aristoteles'in deyişiyle faal akıl bir ışık gibidir. O bir ışık gibi bilkuvve olarak görünür olan renkleri bilfiil görünür hale getirmektedir. Bu üçüncü akıl maddi ve bilkuvve akılı bilfiil veya kazanılmış akıl seviyesine taşımakta ve maddi akılı düşünce fiili yapabilen bir akıl seviyesine yükseltmektedir.<sup>54</sup>

Faal akıl doğası gereği kendi kendine bilfiil ve kendi kendine akıldır. Düşüncenin ve akletmenin yegâne kaynağıdır. Faal akıl aracılığıyla maddi olmayan düşüncenin nesnelere bilfiil suretler haline gelmektedir. Bu akıl suretleri maddeden ayırmaktadır. Faal akıl maddi aklın maddeden suret üretip kazanılmış akıl seviyesine gelmesine etki etmektedir. Maddede bilkuvve halde bulunan suretlerden hangisi olursa olsun, düşünüldüğü zaman aklın ve düşüncenin bir nesnesi haline gelmektedir. Öyle ki onlar daha önceki durumda kendi doğalarında böyle bir statüde değillerdir.<sup>55</sup>

Bu babda bilfiil veya kazanılmış akıl düşüncenin suretinden başka bir şey değildir. O düşündüğü zaman akıl haline gelir. Bilfiillikteki bilgi, bilginin bilfiil nesnesi ile aynıdır ve bilfiillikteki algı da algının bilfiil nesnesi ile aynıdır, yani bu durumda algının nesnesi bilfiil algı ile özdeştir. Bu nedenle bilfiillikteki akıl düşüncenin bilfiil nesnesi ile aynıdır ve düşüncenin bilfiil nesnesi bilfiil akılla özdeştir.<sup>56</sup>

İskender'e göre nesnenin suretini kavramakla akıl haline gelmiş olan kazanılmış akıl başlı başına bir düşüncedir. Faal akıl aracılığıyla

---

<sup>52</sup> Sarıtaş, *İskender Afrodîsi ve Felsefesi*, 184.

<sup>53</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 47, 48.

<sup>54</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 48.

<sup>55</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 48.

<sup>56</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 48.

düşünceyi maddeden ayırmakta, böylece onu düşüncenin bilfiil nesnesi haline getirmektedir. Bilfillikte kendi kendine akıl olmaktadır. Böylece kazanılmış akıl düşüncenin bilfiil nesnesi haline gelmektedir.<sup>57</sup>

Kazanılmış aklın bu şekilde gerçekleşmesiyle beraber faal akıl kendi doğasında düşüncenin bir nesnesi olmaktadır. Yani faal akıl maddi aklın böylesine bir surete başvurarak ayrılmasının, işaret etmesinin ve düşünmesinin sebebi haline gelmiştir. Faal akıl maddi olmayan suretlerden herbirini kendi kendine düşüncesinin nesnesi haline getirmektedir. Faal akıl insani ruhun bir parçası, ruhun bir bölümü veya ruhun bir yetkinliği değildir. Düşünme suretin kavranılmasıyla meydana gelmektedir. Şu halde biz ne zaman düşünürsek düşünelim, faal akıl bize dışarıdan geldiği için, o maddi olmayan bir surettir. Faal akıl düşünüldüğü zaman asla madde ile uyumlu değildir ve maddeden de tamamen ayrıktır.<sup>58</sup>

Faal akıl insan ruhundan ayrıktır. Onun ayrık bir akıl olması insani akıllarla bağlantılı değildir. O kendi doğasında böyle bir yapıya sahiptir. Faal akıl bilfillikte hem akıl hem de düşüncenin nesnesidir. Böylesine bir suretin maddeden ayrık olması gerekmektedir. Bu nedenle İskender'e göre faal akıl Aristoteles tarafından "ölümsüz akıl" olarak isimlendirilmiştir. Şu halde faal akıl kazanılmış aklın düşünmesinden öncedir. Dışarıdan bir etki olmaksızın akıl statüsüne yükselemeyen kazanılmış akıl maddi akılca hazırlanmış olan bilkuvve suretleri bilfiil hale getirmekte yani onları düşünce kıvamına dönüştürmekte ancak bu görevini faal aklın yardımıyla yapmaktadır. Maddi akıl bilfiil olduğunda kazanılmış akıl kimliğine kavuşmaktadır. Kazanılmış akıl, bu süreçte kendi kendini düşünür ve ortaya çıkar çıkmaz da kendi kendine bir düşünce olur. Böylece düşünce ve düşünülmüş şey eş zamanlı olarak varolmaktadır. Yani kazanılmış akıl düşüncenin bilfiil nesnelere ile özdeş olur.<sup>59</sup>

İskender'e göre kazanılmış akıl ne zaman nesnelere kendi kendine düşünürse, düşünülen bu şeyler kazanılmış aklın düşünceleri haline yani bir bakıma akıl kıvamına ermektedir. Kazanılmış aklın nesnelere düşünce haline getirmesiyle aynı zamanda kendi kendini de düşün-

<sup>57</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 49.

<sup>58</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 49.

<sup>59</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 49.

düğü sonucu ortaya çıkmaktadır. Çünkü o düşündüğü zaman düşüncenin nesnelere ile özdeş hale gelmekte, düşünmediği zaman onlardan farklı olmaktadır.<sup>60</sup>

İskender bu durumu yine algı ve algılanan ilişkisi ile açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre algının nesnelere algılandığı zaman aynı zamanda kendi kendini algılandığı söylenebilir. Algı algılandığı şeyle özdeş olur ve onunla aynileşir. Bilgiellikteki algı algının nesnesidir. Maddeden ayrıktaki suretleri algılamaya sürecinde algı ve akıl onlara sunulmuş olan nesnelere kavramış olur. Buna göre insani akıl kendi kendine akıl olduğu müddetçe düşünemez; onun düşüncesinin bir nesnesine ihtiyacı vardır. O kendi kendine akıl olarak değil, kendini düşüncesinin bir nesnesi olarak kavrar. Akıl, düşünce nesnelere kavradığı zaman aynı zamanda kendi kendini de kavramaktadır. Düşüncesinin bir nesnesi olmak ise aklın tesadüfi bir özelliğidir. Bu nedenle o kendi kendine var olan bir şeydir ve o algının bir nesnesi değil, düşüncesinin bir nesnesidir. Düşünme, akıl vasıtasıyla olduğu için, akıl olduğu müddetçe düşüncede kendi kendine düşünce olacaktır. Bu bağlamda akıl ve düşünce aynileşmiş durumdadır ve akıl kendi kendini düşünmüş olacaktır. O, düşüncesinin nesnelere düşündüğü için akıl olacak düşünceden önce akıl olmayacaktır.<sup>61</sup> Bu süreç tamamlandığı zaman, yani maddi akıl kazanılmış akıl seviyesine geldiği zaman kazanılmış akıl sonsuz bir şekilde bir düşünceye bağlanmış olacaktır.<sup>62</sup>

Bu özellikleriyle kazanılmış akıl, maddi aklın formu soyutlamasının bir sebebidir.<sup>63</sup> Dışarıdan gelerek insandaki aklın yani maddi aklın yerini almaktadır.<sup>64</sup> Kazanılmış akıl kendi tabiatına özgü olarak kendinde bilfiil akledilir ve bilfiil olmayan varlıkların kavramını akledilir olana dönüştürmekte,<sup>65</sup> dolayısıyla bilkuvve akli bilfiil akıl olmaya doğru sürüklemektedir.<sup>66</sup>

Faal akıl bilfiil düşüncesini sonsuz bir şekilde gerçekleştirdiği için o kendi kendine özel bir akıldır. Bu nedenle o daima kendi kendine düşüncedir. Basit olarak kaldığı müddetçe kendi kendine ayrıcalıklı bir

<sup>60</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 49.

<sup>61</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 50.

<sup>62</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 50.

<sup>63</sup> Sarıtaş, *İskender Afrodîsi ve Felsefesi*, 190.

<sup>64</sup> Sarıtaş, *İskender Afrodîsi ve Felsefesi*, 190.

<sup>65</sup> Sarıtaş, *İskender Afrodîsi ve Felsefesi*, 190.

<sup>66</sup> Sarıtaş, *İskender Afrodîsi ve Felsefesi*, 191.

akıldır. Bu akıl basittir, basit bir nesnedir, kendi kendinden başka bir düşünce nesnesi olmayacaktır ve kendi zatında hiçbir zaman bilkuvve değildir.<sup>67</sup>

İskender'e göre faal akıl hem düşünce nesnesi hem de akıl olarak sürekli bilfiildir. O kendi kendini sonsuz bir şekilde düşünecektir ve kendi basitliğinde sadece kendinde düşünce olacaktır. Kendi kendine varlık olması dolayısıyla sadece basit olacak ve basit bir nesneyi düşünmek için bir yetkinliğe sahip olacaktır.<sup>68</sup> Bu babda İskender faal aklın basitliği üzerinden onun Tanrısal akıl olabileceğine dair bir akıl yürütme içindedir. İskender faal aklı tanrısal akıl olarak konumlandırdıktan sonra tanrısal düşüncenin bütün niteliklerini de faal akla yüklemektedir. Buna göre Tanrı en faziletli varlıktır ve faal akıl da en faziletli akıldır.<sup>69</sup> Faal akıl öncelikle kendisini yani en faziletli varlığı düşünmektedir. Bu durumda akleden ile akledilen özdeştir.<sup>70</sup> Faal akıl sayıca bir tanedir. Çünkü bu varlık varlık kategorilerinde en yüce ve en iyi varlıktır.<sup>71</sup> Varlık kategorisinde ontolojik olarak ilk sırada bulunan faal akıl sürekli kendini düşünmekte; dolayısıyla onda sınırlılığın değil sonsuzluğun zorunlu olduğu bir durum vardır.<sup>72</sup> Ancak faal aklın sürekli kendini düşünmesi başka varlıkları bilmediği anlamına gelmemektedir. Bu durum onun düşüncesinin mükemmelliğine, değişmezliğine bir hâle getirmemektedir.<sup>73</sup> Onun düşünmesi sürekli bilfiildir.<sup>74</sup> Böylelikle İskender faal akıl yorumunda *Ruh Üzerine* III. 5'teki faal aklı tamamen tanrısal akıl olarak yorumlamış, faal akıl ile Aristoteles'in tanrısal aklını özdeş bir içerikte açıklamıştır.<sup>75</sup>

İskender'de faal akıl-tanrısal akıl özdeşliğini bu şekilde açıkladıktan sonra şimdi bilkuvvellik-bilfillik ilişkisine dair şarihin açıklamalarına dönebiliriz. İskender'e göre hâlihazırda var olmuş her şeyden bazısı bilkuvve bazısı ise bilfiildir. Bunlardan ise daha ileri varlıklar meydana gelmektedir ki bunlar üçüncü sınıfı oluşturmaktadır. Duyu organı bilkuvve, algılanan nesne ise faaldir. Bu ikisinin ilişkisi sonucu varlığa

<sup>67</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 50,51.

<sup>68</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 52.

<sup>69</sup> Sarıtaş, *İskender Afrodîsî ve Felsefesi*, 121.

<sup>70</sup> Sarıtaş, *İskender Afrodîsî ve Felsefesi*, 121.

<sup>71</sup> Sarıtaş, *İskender Afrodîsî ve Felsefesi*, 122.

<sup>72</sup> Sarıtaş, *İskender Afrodîsî ve Felsefesi*, 122.

<sup>73</sup> Sarıtaş, *İskender Afrodîsî ve Felsefesi*, 123.

<sup>74</sup> Sarıtaş, *İskender Afrodîsî ve Felsefesi*, 124.

<sup>75</sup> Sarıtaş, *İskender Afrodîsî ve Felsefesi*, 125.

gelen şey ise duyu organı vasıtasıyla algılamanın nesnesinin idrakidir. Bu olgu aynı şekilde akıl için de geçerlidir. Akıl da belirli süreçlerden geçtikten sonra faal akıl ile ittisal zirvesine ulaşmaktadır. Öyle ki söz konusu faal akıl bilkuvve veya maddi akılı bilfiil hale getirmektedir. Düşüncenin nesnelere faal aklın faaliyeti sonucu oluşmaktadır. Buna göre algılamanın nesnesi nasıl ki algıyı bilfiil ve aktif hale getiriyorsa, düşüncenin belirli nesnelere de faal aklın müdahalesi sonucu akılı bilfiil hale getirmektedir. Böylece onlar kendi kendilerine düşüncenin nesnesi olmaktadır. Buna göre bir şey bilfiil hale gelmeksizin başka bir şeye herhangi bir etkide bulunamaz.<sup>76</sup>

İskender'e göre bizim maddi aklımızın sınırları tarafından düşünülmüş şeylerden hiçbirisi düşüncedeki bilfiillik bir nesnesi değildir. Bizim aklımız düşüncenin bilkuvve olarak varolan nesnelere düşüncü. Daha sonra onlar faal akıl vasıtasıyla düşüncenin nesnelere haline gelirler. Bu durum aklın bilfiillikidir. Akıl bu bilfiillikle, algının kendi gücündeki şeyleri ayırmaştırır, soyutlar ve onları kendi kendine tanımlamış olur. Aklın bilkuvvelikten bilfiillik geçmesi ancak bu şekilde aklın düşünce nesnelere bilkuvvelikten bilfiillik gelmesi ile mümkün olur. Bu durumda faal akıl aynı zamanda varlık veren bir aktör olarak da karşımıza çıkmaktadır. Hem aklın bilkuvvelikten bilfiil hale gelmesi hem de aklın düşünce nesnelere bilkuvvelikten bilfiil hale gelmesi faal aklın varlığını zorunlu kılar. Böylece faal akıl insandaki bilkuvve halde bulunan bir yetiyi bilfiil hale taşımaktadır. İnsandaki düşünce bilkuvvelik faal akla nüfuz edecek veya ona doğru hareket edecektir.<sup>77</sup>

İskender'e göre akıl suretleri ürettiği zaman artık bilkuvve değil bilfiildir. Bilfiil akıl soyutlama yoluyla düşüncenin nesnesini ürettiği zaman, bir dizi tikel şey de aynı zamanda tanımlanmış ve düşünülmüş olmaktadır. Akıl sureti aynı zamanda ayırmaştırma ve kavramış olsa bile hala bu ayırmaştırma düşünce fiilinden önceki bir durumdur. Yani akıl önce ayırmaştırır sonra düşünür. Bilfiil akıl, düşünce fiilini ortaya çıkarınca sureti akıl ile aynı statüye yükseltmektedir. Böylece bilfiil akıl, maddi durumunu terkederek sureti alan yeti haline dönüşmektedir.<sup>78</sup>

İskender aklın bu durumu ile düşündüğü nesne arasındaki ilişkiyi ise ateş ile onun yaktığı madde ilişkisi ile açıklamaktadır. Ateş kendine

<sup>76</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 52.

<sup>77</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 52.

<sup>78</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 52.

sunulan yanıcı maddeyi tüketmek konusunda çok üreticidir ve faaldır. O yanıcı maddeyi doğrudan ve aniden algılamakta ve kendi kendine bu maddeyi tüketecek bir kıvama getirmektedir. Böylelikle o yanıcı maddeden de etkilenmiş olmakta ve onunla beslenmektedir. Bizdeki akıl ile düşünce nesnesi veya sureti arasındaki ilişki de aynı şekildedir. Nasıl ki yanıcı madde ateşe dönüşüyorsa düşünülen nesne de akıllaşmakta yani aklî bir kimlik kazanmaktadır. İskender'e göre aklın faallığını da bu şekilde açıklamak gerekmektedir. Onun kendi kendine şeylerin düşüncelerinin nesnelere bilfiil meydana getirmesi, nesnelere kendi özleri itibarıyla bilfiil olduğuna referans vermemektedir. Böylelikle akıl dışında başka hiçbir şey düşüncenin nesnesini kendi kendine bilfiil hale getirememektedir.<sup>79</sup>

İskender'e göre şeyler düşüncenin nesnesi konumuna bir şeyin düşünülmesi vasıtasıyla ulaşırlar. Onlar düşünüldüğü zaman kendi kendilerine akıl olurlar. Akıl yoksa düşüncenin nesnesi de yoktur. Bu durumda ne doğal akıl olacaktır ne de onların aracılığıyla herhangi bir sonuç ortaya çıkacaktır. Doğal akıl yoksa faal aklın da insani düşüncenin gelişim süreçlerinde herhangi bir rolü olmayacaktır.<sup>80</sup>

Bizim aklımız olmaksızın düşüncenin nesnelere de ne bilkuvve ne de bilfiil halde bulunacaktır. Gerçekte kendi doğasında düşüncenin nesnesi varlığa geldiği zaman akıl vasıtasıyla bir düşünce mahsulü de ortaya çıkacaktır. Düşüncedeki bu akıl ölümsüzdür. Aklın düşünceden önceki durumu bilkuvveliktir ve aklın bilkuvvelikteki statüsü düşüncenin nesnelere bilkuvve hali gibidir.<sup>81</sup>

İskender'e göre faal aklın bir ışık gibi olmasına gelince, o bir ışık olarak bilfiil görmenin faallığıdır. Kendi kendine bulunmaktadır ve şeyleri aydınlatmaktadır. O renkleri görünür yapmaktadır. Şu halde faal akıl bizim için düşüncenin sahibi olmaksızın akıldır. O bizim tarafımızdan kendi kendine düşünce olduğu zaman, kendine kendine faal akıl değildir, o doğası gereği faal akıldır. Onun varlığı fiilin bir sonucu değildir ve varlığı fiilinden öncedir.<sup>82</sup>

#### 4. Fiziksel Dünyadaki Ölümsüz Akıl

İskender'e göre faal aklın ölümsüz olarak göstermek, bu akılla ilgili

<sup>79</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 53.

<sup>80</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 53-54.

<sup>81</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 54.

<sup>82</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 54-55.

meselerden kurtulmak için bazı problemleri beraberinde getirmektedir. Eğer o cisimsizse o ya bir mekândadır veya mekân değiştirmektedir. Oysa bu durum onun için muhaldir. O farklı zamanlarda farklı yerlerde bulunabilmektedir. İskender'e göre Aristoteles faal aklın ölümlü bir bedene nasıl nüfuz edebileceğine veya ölümlü bir bedende nasıl bulunabileceğine dair aşağıdaki tespiti yapmıştır. Aristoteles faal aklın cevherdeki cevher gibi hem maddede bulunabileceğini hem de onun kendi sonsuz fiillerini gerçekleştirmekle bilfiillikte varolacağını ileri sürmektedir. İskender faal akıl insani akıl ilişkisini veya insani akıl ve onun düşünce nesnesi arasındaki ilişkiyi açıklamak için bu aşamada yeniden ateş metaforuna başvurmaktadır.<sup>83</sup>

Buna göre ne zaman olursa olsun bedene ait olan şey, başka bir şeyle karışmayacak konumdaki bir ateşin sonucudur veya yeni olan bir şey onun karışımından çıkmaktadır. Bu durumda faal akıl ateş, insani akıl ise ateşin beslendiği nesne konumundadır. Beden faal aklın kendi üzerinde iş görebilmesi için bilkuvve bir araç üretmektedir. Yani beden faal aklın faaliyetini ortaya çıkarabilmek için faal akla maddi akıl gibi bir araç sunmaktadır ki bu da maddi akıldır. Bu akıl bu söz konusu faal akılla ittisal veya karışım için hazırdır. Maddi akıl beden bütünselliğindedir ve bedenle karışmış bulunmaktadır. Uygun bir bilkuvvelik bilfiil aklı kavramadaki amaç için bedenlerdeki böylesine karışımı ve oluşumu takip etmektedir.

İskender'e göre bizim tasarlanmış bilkuvve aklımız, ilâhî aklın bir aracıdır. Aristoteles faal aklın insandaki aracı olan bu akla bilkuvve akıl demiştir. Bilkuvve akıl aynı zamanda faal aklın etkinliğinin bir aracı konumundadır. Eğer bilkuvve akıl faal aklın aracı olarak hazır bulunmazsa biz herhangi bir düşünce fiilini gerçekleştiremeyiz.<sup>84</sup>

İskender'e göre bilfiil aklın düşünce adına her şeyin ilk döl yatağı olduğu ve düşüncenin bütün bilkuvve imkânlarını taşıdığı ve bilfiil durumuna yükselerek kendini gerçekleştirdiği doğrudur. Biz insan olarak kendi imkânlarımızla bilkuvve aklımızı bilfiil hale yükseltmeyiz. Faal aklın vasıtasıyla bu işlemi yaptığımızda artık düşünce ortaya çıkmakta ve bize "düşünen" denmektedir. Faal aklın bu durumu sanatçının araçsız bir şekilde sanatçı olarak aktif olduğu duruma benzemektedir. An-

---

<sup>83</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 55.

<sup>84</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 56.



çak araçlı olanın bilfiilliği sanata ve maddeye yönelmektedir. Aynı tavırla ilâhî faal akıl, sonsuz bir şekilde faaldır. O bilfiillikte ve bilfiillikle varolmuştur. Şu halde bizde ancak işlevi açısından var olmuştur. Öyle ki bilkuvve aklın faal akla araçsallığı bedeninin bir karışımı ve onun sıcaklığı ile açıklanabilecek bir durumdur.<sup>85</sup>

Gerçekte faal akıl araçsal akıldan ayrıktır. Onun değişmesi veya başka bir yere hareket etmesi söz konusu değildir. O her yerde vardır. O ayrılmakla çözülmüş bir maddede de içkindir ancak artık işlevsizdir. O insan zihnine karışımların araçsal faktörüdür. Öte yandan insan bedeni çözüldüğü zaman faal akıl bu bedeni terk etmektedir. Sanatçı nasıl ki araçlarını bıraktığı zaman da bilfiildir. Aynı durum faal akıl için de geçerlidir. Çünkü o maddede veya araç olarak kullandığı şeye göre bir faaliyet içinde değildir. Bu nedenle Aristoteles faal akli ölümsüz ve ilâhî akıl olarak nitelendirmiştir.<sup>86</sup>

Şimdi bu akıl hem şeyleri onların ilâhî cisimlerle ilişkisine göre kendi kendine yönetmekte, onları karıştırmakta ve ayırmaştırmaktadır. Böylelikle o bilkuvve aklın da Tanrısı veya yaratıcısı olmaktadır. Başka bir açıdan ise o bilkuvve akli göksel cisimlerin hareketleriyle uyumlu hale getirmektedir. Söz konusu hareketle uyum içinde o şeyleri aynı zamanda varlık haline de getirmekte ve böylelikle varlık verici niteliğini de kazanmaktadır.<sup>87</sup> Dolayısıyla faal akıl bu bağlamda fiziksel bir neden olarak ortaya çıkmaktadır. O sadece insan zihninde işlevsel olmasına rağmen bütün fiziksel unsurlara yayılmıştır ve insani-maddi aklın yaratıcısıdır.

### 5. Faal Aklın İçkinliği Teorisine Yönelik Eleştiri

İskender faal aklın ölümlü bir bedendeki içkinliğine yönelik olarak farklı seçeneklerde çeşitli durumların ortaya çıktığını söylemektedir. Bu seçenekler daha ziyade Aristoteles'in ay altı ve ay üstü ayrımlarına yönelik, Stoacı, Eflâtuncu ve materyalist akımların yorum şeklinin kendi felsefi evrenlerinden faal akla yönelik geliştirdikleri bir dizi eleştiriye mündemiçtir. Bu göre: 1) Bu akıl ilâhîlik vasıtasıyla Stoacıların iddia ettiği gibi şeylerin bütün köklerine içkindir. 2) Bu akıl hâlihazırda genel olarak buradaki şeylere Tanrı'nın inayeti açısından rehberlik sunmaktadır. 3) Faal akılca oluşturulan düşünce bizden bağımsız de-

<sup>85</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 56.

<sup>86</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 57.

<sup>87</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 57.

ğildir. Düşünmek bizim işlevimizdir. Düşünce doğaca bize miras bırakılmıştır. Hem araçsal aklın karışımı olarak hem de bilkuvvelik bizim aklımızda meydana gelmektedir. Yani faal akıl insani aklın bir parçasıdır.

Teorisinden anlaşıldığı kadarıyla İskender'in bu seçeneklerdeki yakın olduğu tercih ikinci seçenektir ancak bu seçenekte ileri sürüldüğü gibi tam anlamıyla da Eflâtuncu bir içerikte değildir. O faal aklı ay altı evrendeki ve insan zihnindeki ilâhî bir güç kimliği ile vasıflandırmaktadır. Yani bu akıl insani akla Tanrı'nın inayeti açısından bir rehberlik sunmakta, Aristoteles epistemolojisinin bütünselliğine uygun olarak düşünceye başlıbaşına tinsel bir hüviyet kazandırmaktadır. İskender'e göre bir kişide düşüncenin meydana gelmesi, algının nesnelere suretlerini meydana getirirken algılamasının yer değiştirme şeklinde olması gibi bir yer değiştirme değildir. Aksi durumda düşünceye dönük Eflâtuncu bir yaklaşım ortaya çıkmaktadır. Ona göre faal akıl ayrıktır. Bir yere gitmemekte ve yer değiştirmemektedir. Ayrık olması bağımsız olmasını gösterir. Madde ile bütünleşmez. Bizden ayrıdır ancak düşüncemizden ayrıktır. O bizde ortaya çıkan ilâhî bir güçtür.<sup>88</sup>

*Akl Üzerine* adlı risalesinde maddi, kazanılmış ve faal aklı yukarıdaki şekillerde tanımlayan İskender, Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'sine yazdığı şerhte ise faal akıl tartışmaları bakımından daha açık ifadeler kullanmış ve daha kesin ayrımlar yapmıştır. İskender bu eserine maddi akıl faal akıl ilişkisini madde-suret temelinde açıklayarak giriş yapmaktadır. Buna göre doğası gereği varlığa gelen ve bir yapısı olan şey ne olursa olsun kendi içinde bir maddenin bazı unsurlarına sahiptir. Bu maddi unsur bir ilke olarak şeylerin her bir sınıfında bulunmaktadır. Öyle ki bu ilke aynı sınıfa ait her bir tikelde bilkuvve olarak mevcuttur. Bütün doğal şeyler maddede bilkuvve halde bulunur ve potansiyel olarak kavranılacak suretlere sahiptir. Biz aynı durumu örneğin sanatsal faaliyette gözlemleyebilmekteyiz. Şu halde nasıl ki sanatın malzemesi madde, sanat verilen şekil suret ise aynı durum ve ayrım madde-suret ilişkisi için de geçerlidir. Buna göre bir maddi aklın bir de faal aklın bulunması gerekmektedir. Faal akıl maddi aklın epistemolojik gelişim aşamalarından sorumlu bir öznedir.<sup>89</sup>

Faal akıl daha üst bir düzeyde akledilir olarak üstün bir surettir ve maddeden ayrıktır. Her bir gerçeklik ve varlık sınıfının düzeninde bir

<sup>88</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 57-58.

<sup>89</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 116.

kural vardır. Varlık bu düzenin gelişmesinin en güzel örneklerinden birisidir. Örneğin ışık bütün şeyleri görünür kılmakta ve diğer görünülür şeylerin görünülürlüğü'nün sebebi olmaktadır. En yüksek ve en üst olan iyilik diğer şeylerdeki iyiliklerin de sebebidir. Bu nedenle en yüksek akledilir de kendi doğası gereği akledilir olduğu için diğer şeylerdeki bilgilerin de sebebidir. Bu da faal akıldır. İskender'e göre eğer kendi doğası gereği akledilir bir özne olmasaydı bu durumda hiçbir şey akledilir olmayacaktı. Keza varlıklar ne zaman kendi derecelerindeki yüksekliklere yükselirlerse yükselsinler daha alçak bir varlık düzeyi varlığını daha yüksek bir varlığa borçlu olacaktır. En yüksek akılla ilgili başka bir delil ise onun ilk neden olmasıdır. O ilk nedendir ve diğer şeylerdeki varlıkların sebebidir. Bu nedenle faal akıl diğer bütün akledilirlerin de bir sebebi olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>90</sup>

İskender'e göre faal akıl ayrılabilir, başka bir şeyle karışmaz ve sonsuzdur. Bütün bu özellikler maddeden bağımsızdır. Onun maddesizliği onun ayrı olarak varolmasının bir sebebidir. Faal akıl şeffaftır, hareketin bilkuvve alıcısıdır, daimi bir cevherdir. Faal akıl duyumsanmayan yani maddeyle herhangi bir karışımı söz konusu olmayan bir cevherdir. Bu nedenle o aynı zamanda çözülemezdir veya bozulmaya uğramaz. O bilfiil olarak bilkuvvelik veya madde içermeyen bir surettir. İskender'e göre Aristoteles bu aklın ilk nedenin bütün niteliklerine sahip olduğunu göstermiş ve ispatlamıştır. Bu akıl en yüksek düzeydeki tamamen maddi olamayan bir suret olduğu için faal akıl aynı zamanda aklın en yüksek derecesidir. Bu nedenle bu akıl bizde bulunan maddi akıldan daha değerlidir. Çünkü o eylemi kavrayan her bir öznenen nereden olursa olsun daha değerlidir. Maddi olmadığı için herhangi bir şekilde madde içeren şeyden daha üstün bir cevherdir.<sup>91</sup>

Düşünce vizyonunun kendi hareketinde bizim aklımız bu üstün aklı kavradığı zaman maddi akıl bilfiil olarak faal aklı bilir ve onunla benzeşir. Bu sureti bilen surete benzemesiyle aynı şeydir. Bu durum bilimsel bilginin bildiği nesnesiyle özdeşleşmesine benzemektedir. Bilfiillikte bilgi teemmül edilen nesne olmuş olur. Ancak maddi akıl suretleri bilfiil kavramadığı müddetçe maddi suretler açısından onlarla özdeşleşen herhangi bir akıl da yoktur. Onların bilfiil nesne olmaları onların bilfiil kavramları sayesinde mümkündür. Maddi tikellerde kendi bilfiil varlıklarına sahip olan genel ve evrensel olan bu suretler

<sup>90</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 117.

<sup>91</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 118.

ancak akılla bilinebilir ve bilfiil hale getirilebilir. Bilindiklerinde de genel ve tümel olmuş olurlar. Maddi suretler kendilerini bilen akıldan ayrıldıklarında bütün gerçekliklerini kaybederler. Onların varlıkları, bilinmelerine bağlıdır. Matematiksel düşüncenin nesnelere gibi soyutlamanın sonucu olan suretler bu maddi suretlerin şartlarına maruz kalırlar. Dolayısıyla maddi nesnelere temsil eden kavramlar çözülebilir.<sup>92</sup>

İskender'e göre ölümsüz akıl bize dışarıdan gelir. Dolayısıyla bizim kavramlarımız da bize dışarıdan gelir. Bu kavramlar kendi kendilerine akıl değildir. Akla ancak kavranmış olarak gelirler. Bize dışarıdan gelen akıl öncelikle ve bizatihi akıldır. Diğer akledilirler arasında kendi kendine bir varlıktır ve düşüncenin bir nesnesi değildir. Daha da ötesi o doğası gereği ölümsüzdür. O bize dışarıdan gelen ve bizdeki ölümsüz akıldır. Bu akıl ne bizdeki ruhun bir bilkuvveligidir ne de ruhun ve onun bir bölümü olarak onun yatkınlığıdır. Onun ölümsüzlüğü akledilir olmasıyla bağlantılıdır. Zihnimizdeki kavramlar bizatihi akledilirler gibi sonsuz statüsünde değildir. Çünkü onlar kavranıldıkları zaman var olurlar. Bu nedenle var oldukları anda ilâhîlikten bir pay almış olurlar. Bizim akli bilfilliğimizin bir nesnesi olarak vardılar.<sup>93</sup>

## 6. Faal Akılın Noetik Müdahaleleri

Bu aşamada İskender'in faal akıl ile Aristoteles'in "her şeyi yapan sebep ve etkin neden" olarak akıl kavramının örtüştüğünü belirtmek gerekir. İskender faal akli alışkanlık veya yatkınlıktaki maddi aklın gelişmesinin sebebi olarak sunmuştur. İskender *Ruh Üzerine Şerhi* 88, 18-24'te Aristoteles'in şeylerin her bir sınıfında var olan maddi öğenin ve doğal şeyleri içeren suretlerin faal ilkesinin aynı koşullarda olduğunu ileri sürdüğünü ifade etmiştir. Aristoteles'e göre bunlar aynı zamanda akılda da bulunmaktadır, bu nedenle bunların bulunduğu akıl maddidir. Ayrıca bunları bilfiil hale getiren bir aklın da bulunması gerekmektedir. Bu üreten akıl maddi aklın gelişmesinin de sebebidir. Faal aklın buradaki rolü, bilmenin bilfilliğini ortaya çıkarmaktır. Faal akıl, maddi suretleri akledilir/makul yapan sebeptir.<sup>94</sup>

İskender'e göre kendi kendine maddeden ayrı akıl olarak bizde var olan bu akıl sonsuzdur. Sonsuz olması dolayısıyla maddi akıldan ve

<sup>92</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 118,119.

<sup>93</sup> Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 120.

<sup>94</sup> Athanasios P. Fotinis, "Commentary", *The De Anima of Alexander of Aphrodisias, A Translation and Commentary*, trc, Athanasios P. Fotinis, (Washington D.C: University Press of America, 1979), 320,321.

onun yatkınlığından ayrıdır. Maddeden bağımsız olarak faal akıl, akletme fiilini de var kılan daha üst bir derecedir. O maddi olmayan suretin en yüksek derecesidir ve bize dışarıdan gelmektedir. O boş bir zihne yani bir “tabula rasa”ya ihtiyaç duymaktadır. Faal akıl bu tabula rasa üzerinde makul suretleri yazmakta veya işlemektedir. Faal akıl, maddi aklın gelişim aşamalarında bilfiil bilgiyi ürettiği müddetçe bilginin etkin nedenidir. Böylelikle maddi akıl şeyleri düşünmekte ve zihnî faaliyetler yapabilmektedir.<sup>95</sup> Bu nedenle faal akıl maddi akılla onun doğasında akledilir/makulün oluşması için işbirliği içindedir. Böylelikle bilkuvve olan akledilir bilfiil hale gelmektedir. Bu süreçteki işbirlikçi aynı zamanda akledilir/makul olan öğedir. Yine bu süreçte insan bilme gücüyle beraber akledilir/makul bir öğe haline gelir ve böylelikle insan bilici olmaktadır. Bu makul/akledilir sureti bilmekle bizim aklımız akledilirleri kavrayacak bir yetkinlik kazanmış olur ve bilfiil hale gelmiş olur.<sup>96</sup>

İskender bu süreçte faal aklın etkin neden olarak maddi akıl üzerinde iki türden noetik müdahalede bulunduğunu ileri sürmektedir. *Ruh Üzerine*'ye yönelik bir şerh olarak *Akl Üzerine* adlı risalenin 107, 33, 34. bölümünde, İskender faal aklın maddi akıl içinde akıllı, akla dair bir iyileştirme yaptığını ileri sürer ve bu nedenle faal aklın maddi akıl üzerindeki hareketlerinde akledilir suretleri etkilediğini ileri sürer. Öte yandan *Ruh Üzerine* 85, 3-5'te ise faal aklın akledilir suretleri maddi akıl üzerinde herhangi bir hareketi olmaksızın etkilediğini ileri sürer. Çünkü akla dair yerleştirme maddi akıl üzerinde doğadan yazılmıştır. İki risale arasında faal aklın bu iki müdahalesi açısından herhangi bir karşıtlık yoktur. Daha ziyade İskender bu aklın ikili müdahalesini de açıkça göstermektedir. Faal akıl hem maddi suretleri bilfiil suretler haline dönüştürmenin bir nedenidir hem de maddi akıl üzerinde akletmeye veya düşünmeye dair bir yerleştirme yapmaktadır. Böylece o maddi akı bir harekete yani bilfiillığe doğru sürüklemektedir.<sup>97</sup>

Faal aklın maddi akıl üzerindeki diğer müdahalelerine gelince birincisi maddi aklın kavrayış yapması yönündeki müdahalesi ve diğeri ise soyutlama yapabilmesine yönelik müdahalesidir. *Ruh Üzerine* 86, 5-6'da İskender maddi aklın yatkınlığını onun kavramları kazanabilmesine yönelik yatkınlığı olarak yorumlarken *Ruh Üzerine* 107 21-22'de bu yatkınlığı maddi aklın bilmesine yönelik bir yatkınlık olarak

<sup>95</sup> Fotinis, “Commentary”, 321.

<sup>96</sup> Fotinis, “Commentary”, 322.

<sup>97</sup> Fotinis, “Commentary”, 322.

yorumlamaktadır. Faal aklın bu müdahalesi soyutlamaya yöneliktir. Faal aklın soyutlamaya dönük bu müdahalesi maddi akli bilfiil yetkinliğe doğru sürüklemektedir. Böylece maddi akıl kendi öz gücündeki erdemde hazır bulunan akledilir/makul suretleri kavrama yetkinliği elde etmiş olur. Bu nedenle *Ruh Üzerine I*'de İskender faal aklın maddi akli müdahaleci bir güce dönüştürdüğünü ileri sürer. Ancak öbür yandan *Akl Üzerine II*'de o faal aklın maddi akli akledilir suretleri soyutlayan bir bilfiillığe doğru sürüklediğini ileri sürer. Bu nedenle *Ruh Üzerine I*'de İskender faal aklın müdahalesinin bir sonucu olarak bu maddi akli bir tür yetkinlik olarak sunarken, *Ruh Üzerine II*'de o bu yetkinliği kendi kendine gelişen akli bölümlerin kendi kendine gelişen yetkinliği olarak sunar. Böylelikle faal akıl maddi akıl içinde kendi asli bilfiillliğini yapabilmesi, yani akledilir nesnelere kavrayabilmesi için bir tür yetkinlik üretmektedir. Bu akıl bir kere yetkinleşirse doğal bir şekilde akledilirler maddi aklın zati bir sanatı ve eyleminin bir sonucu olarak varolurlar.<sup>98</sup>

Böylelikle maddi aklın doğasının tersi istikamette alternatif bir şekilde gelişmesi faal aklın iki tür noetik müdahalesi ile ortaya çıkmış bulunmaktadır. 1. Kavramaya/bilmeye dair müdahalesi 2. Soyutlamaya dair müdahalesi.<sup>99</sup>

Ancak Aristoteles gibi İskender de maddi aklın, kendisi onu bildiği müddetçe tamamen akledilir olanla birleşeceğini iddia etmektedir. Bu benzerlik bilinen şeyin aynı zamanda akıl olmasıdır yani aklın bir akıl kimliği kazanmasıdır. Akıl onun kendi varlığındadır. Bu akıl kendi için akledilirdir. Bu akledilir duyularla kavranmaz ve algılanmaz.<sup>100</sup> Buna karşın faal akıl, sadece duyularla bilinemez aynı zamanda maddi akılca da bilinemez çünkü faal akıl mükemmel ve basit bir surettir. Faal akıl hâlihazırda varlığın bir eylemidir ve o akıl olarak bize dışarıdan gelmektedir. O kendi özünde hem akıl hem de akledilirdir ve maddi aklın bilgisinin bir nesnesi değildir. Faal akıl kendi kendine bilir. Çünkü o akledilirdir ve onun akledilirliği kendi doğasının bir parçası olarak bilfiil bir şeydir. Bilinen olarak daima vardır, bilen olarak ise daima bilfiil bilgidir. Faal akıl kendi kendine basit bir akledilirdir. Buna karşın faal

<sup>98</sup> Fotinis, "Commentary", 322,323.

<sup>99</sup> Fotinis, "Commentary", 323.

<sup>100</sup> Fotinis, "Commentary", 323.

akıl kavrayıcı bir eylemdir. Kendi kendisinin bilgi nesnesidir. O basit akıl ve akledilir olduğu müddetçe kendi kendini bilmektedir.<sup>101</sup>

Faal akıl dışarıdan bir müdahale olmaksızın öncesiz ve sonrasız olarak vardır. O bizim ruhumuzun bir parçası değildir ve ancak bizim ruhumuz onu bildiği sürece bize dışarıdan gelmektedir.<sup>102</sup>

Faal aklın “ayrılabilir” niteliğine gelince, De Corte'nin de önerdiği gibi Aristoteles burada “ayrılabilir” olanla ontolojik bağımsızlıktan ziyade faal aklın bir niteliğini ortaya koymuştur. Buna karşın İskender bu bağlamdaki ayrık olmayı ontolojik ayrılık şeklinde benimsemiştir. Öyle ki İskender'in kullandığı şekliyle bu metafizik kavram Aristoteles doktrininin ruhuna oldukça yabancıydı. Aristoteles ve İskender arasındaki farklılık, Aristoteles'in faal aklın insan ruhundan ayrık olup olmayacağı konusunda açık bir tavır sergilememesi, İskender'in ise bunlardan birincisini (maddi akıl) insani akıl ikincisini ise ilâhî akıl olarak vasıflandırmıştır.<sup>103</sup>

İskender'e göre faal akıl kendi kendine bilinebilirdir. O bütün akledilirlerin sebebidir. O doğası gereği bilfiildir, akledilebilir şeylere akledilebilirliğini veren etkin nedendir. Daha da ötesi İskender bu akli Eflâtun'un “en yüksek iyi” nosyonu ve “Aristoteles'in “ilk neden”i yani Tanrı'sı ile bir tutmaktadır. Yani İskender'e göre faal akıl Tanrı'dır. Faal aklın Tanrı ile aynileştirilmesine dair bu tez Eflâtun'un “en yüksek iyi” kavramıyla, Aristoteles'in “ilk neden” kavramının bir sentezini beraberinde getirmiştir. Ancak bu sentez Aristotelesçi felsefeye bir ahenksizlik ve tutarsızlık getirmiştir. Çünkü Eflâtuncu “en yüksek iyi” ideası iştiraklik/içkinlik bağlamında açıklanmıştır. Eflâtun'un “en yüksek iyi” kavramı bütün şeylerin sebebi olarak İskender'in en yüksek akıl kavramının da bir sebebi olabilir. Çünkü o her şeyin sebebidir. İskender en yüksek akli faal akıl olarak yani Eflâtun'un en yüksek iyi kavramıyla aynı ontolojik statüde olacak şekilde açıklamıştır. Bu nedenle akledilir olarak bu akıl kendi doğasında aynı zamanda varlığın da ve diğer şeylerin bilgisinin de sebebi olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>104</sup>

İskender'in faal akıl için ışık analojisini kullanma şekli temelde Aristotelesçi analogiyi takip etmekle beraber ondan ayrıldığı noktalarda vardır. Bazı yorumcuların da ileri sürdüğü şekliyle ışık insan ruhu

<sup>101</sup> Fotinis, “Commentary”, 324.

<sup>102</sup> Fotinis, “Commentary”, 325.

<sup>103</sup> Fotinis, “Commentary”, 325.

<sup>104</sup> Fotinis, “Commentary”, 325.

veya zihni ilişkisinde bir tür Eflâtuncu aydınlanma ilişkisi de kendisini belli etmektedir. Buna göre nasıl ki Eflâtun'da Güneş'e benzetilen "en yüksek iyi" insan ruhunu aydınlatıyorsa, faal akıl olan ışık da aynı işlevi yerine getirmektedir. Buna göre İskender'de faal akıl ışık gibi diğer şeylerin görünürlüğünün sebebidir. Yani en yüksek akledilir olarak faal akıl diğer akledilirlerin akledilir olmasının sebebidir. Faal aklın insan zihnine iştiraki ve onu aydınlatması Eflâtuncu anlamada En Yüksek İyi olan Güneş'in insan zihnini aydınlatmasına benzemektedir. Keza İskender bu bağlamda faal aklı diğer varlıklardaki iyiliğin sebebi olarak da sunmuştur.<sup>105</sup>

Schroeder'e göre ışığın kaynağı olarak faal akıl akledilirliğin de nihai kaynağıdır ve en yüksek akledilirdir. O ikinci derecedeki akledilirliğin sebebidir ve diğer görünürlüklerin görünürlüğünün sebebidir. Diğer yandan ışık ışığın kaynağına müsterektir. İçkin akledilirler, faal aklın ışığı olmaksızın varlık sahibi ve akledilir değildirler. Onlar insan ruhunda faal aklın varlık vermesiyle ve aydınlatma neticesinde faal aklın yardımıyla maddeden soyutlamakla ortaya çıkarlar. Böylelikle ikincil küllîler insan zihninde ortaya çıkmış olur. İnsan zihni herhangi bir kimlik edinmeye faal akılla başlamaktadır. Faal akılla olan bu kimliğin doğası ne olursa olsun, ikincil akledilirler olan insan zihni ve onun nesnelere, bu kimliğe faal akılla yükselmektedirler ve akledilirlerin ilk düzeni faal aklın düşüncelerinin nesnelere, bu nedenle faal akılla birleşmeden önce ikinci düzen halinde bulunan akledilirler bu birleşme veya ittisal için hazır dırlar. Akledilirlerin ikinci düzeni faal akılla yani akledilirlerin ilk düzeniyle ilişkiye hazırdır. Böylelikle bilkuvve akledilirler maddi cevherlerinden soyutlanarak anlam ve kimlik kazanırlar.<sup>106</sup>

En yüksek akledilir olarak faal akıl varlığın ve diğer akledilirlerin sebebidir ve dolayısıyla insani aklın sebebidir. Aynı zamanda akledilirlerin ikinci düzeni akledilirliğe doğrudan katkı yapmıştır. İnsan maddeden suret soyutlamakta böylelikle faal akıl yardımıyla insani akıl akledilir üretmektedir. Bu süreç insani maddi aklın doğal sürecidir. Bu aydınlanma İskender felsefesinin doğal ve metafizik düzenidir.<sup>107</sup>

Böylelikle Fotinis'e göre, İskender, Aristoteles'in *Ruh Üzerine* 430a 15-17de faal aklı ışık benzetmesiyle açıklamasını yanlış anlamış

<sup>105</sup> F.M. Schroeder, "The Analogy of the Active Intellect to Light in the 'De Anima' of Alexandre of Aphrodisia", *Hermes*, 109/2, (1981), 215.

<sup>106</sup> Schroeder, "The Analogy", 225.

<sup>107</sup> Schroeder, "The Analogy", 226.



gözükmektedir. Aristoteles burada görünür şeylerin iştirakinin olduğu en yüksek görünürlükten ziyade ışığı renklerin görülür ışığının zorunlu şartı olarak düşünmüştür. Aristoteles ışığı renklerin görülür-lüğünün zorunlu bir şartı olarak açıklarken İskender ışığı görünür şeylerin iştirakçisi olduğu en yüksek görünürlük olarak açıklamaktadır.<sup>108</sup> Aristoteles görmeyi nesnenin bilfiilliği yani renkle açıklamıştır. Renk akletmenin veya akledilebilir türlerin bilfiilliğini karşılamaktadır. Öte yandan İskender nesnenin yani rengin bilfiilliği başka bir nesnenin yani maddi aklın bilfiilliği ile karşılamıştır.

İskender ışığı bilfiil görmeyi üreten bir etkin neden olarak ortaya koymuştur. Buna göre faal akıl maddi akla bilkuvve akledilirleri verebilsin diye bir “yatkınlık” bağışlamıştır. Burada görme eylemi hem birlikte bulduklarıyla ışığı hem de rengi ortaya çıkarmaktadır. Böylece faal aklın eylemi hem idrakin nesnesi hem de bilmenin sebebi olmaktadır. Buna karşın faal akıl kendi doğasında akledilebilirdir çünkü o dışarıdan gelen aklî surettir. Bizim aklımızı yetkinleştirmekte ve onu zâtî eylemi için harekete geçirmektedir.<sup>109</sup>

Yine Fotinis'e göre İskender faal aklı gerçeklik düzeyinde en iyi mükemmelliğin örneği olarak yani en yüksek akledilir olarak tartışmaktadır. Bu nedenle faal akıl diğer bütün şeylerin varlıklarının sebebidir. İskender kendi kendine “en mükemmel ve en yüksek iyinin” diğer şeylerdeki iyiliğin sebebi olduğunu kabul eder ve onlardaki iyilik, “ilk iyiye” referansla ölçülebilir. Fotinis'e göre bu düşünce İskender'e Eflâtunun *Cumhuriyet*'inin 505a kısmından gelmektedir. Öyle ki Eflâtun burada “iyi ideasını” “en yüksek iyi ideası” olarak tanımlamakta ve bunu da bütün diğer şeylerin “iyiden bir değer taşımaya” bağlamaktadır. Eflâtun'a göre iyi ideası her şeyin sebebidir, o doğru ve güzeldir, ışık için görünen dünyaya doğum vermektedir, ışığın sahibidir ve kendi kendine akledilir dünyadır, hakikatin ve aklın orijinal kaynağıdır.<sup>110</sup>

Böylelikle İskender ışık teorisi üzerinden Eflâtuncu bir etki ile faal akıl teorisinde Aristotelesçi tanrı kavramını benimser, o faal aklı ilâhî akıl, ilk neden veya Tanrı kavramlarıyla aynileştirir. Faal akıl salt düşüncedir. Bu düşünce kendi kendinedir. Bu ilâhî düşünce şeylerin en

<sup>108</sup> Fotinis, “Commentary”, 326.

<sup>109</sup> Fotinis, “Commentary”, 327.

<sup>110</sup> Platon, *Devlet*, trc. Selahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995), 211, 212.

mükemmel düşüncesidir. Onun düşüncesi düşünce üzerine düşünmektir.<sup>111</sup> İlahi düşünce düşüncenin nesnesi ile özdeşdir. Aristotelesçi ilke neden kavramını takip eden İskender faal aklı hem bütün şeylerin varlığının kaynağı hem de sebebi olarak konumlandırmıştır. O en yüksek akledilir surettir. Bu akıl bilfiildir, ayrılabilir, bozulamaz ve duyusal olamayan özelliklere sahiptir.<sup>112</sup>

Faal akıl, bilfiilliğin, ayrılabilirliğin, çözülmezliğin ve duyuya ait olamazlığın aşkın niteliklerini taşımaktadır. Ancak, Fotinis'e göre İskender'in faal aklı Tanrı ile bir tutan pozisyonu Aristoteles'i yanlış anlamasından kaynaklanmıştır. O faal aklın diğer şeyleri bilfiil akledilir yaptığı sürece faal olabileceği şeklindeki Aristotelesçi tezi gözden kaçırmıştır. O bize dışarıdan gelen akıl olarak faal aklın ilâhî olabileceği şeklindeki görüşü görmezlikten gelmiştir veya bu düşünceden habersizdir.<sup>113</sup>

Bu açıklama salt bir düşünce olarak faal aklı Tanrı olarak ortaya çıkarmaz. Bu nedenle Aristotelesçi manada ilâhî akıl, sadece ilâhî akıl ile insani akıl arasında çalışma şekilleri bakımından bir kıyası içermektedir. İlâhî akıl ile insani akıl arasındaki farklılık Aristoteles'de açıkça ortadadır. İnsani akıl sadece düşüncenin nesnesini kavrayabilme kapasitesindedir. Öte yandan ilâhî akıl bu nesneye de sahiptir. Çünkü o nesneyi kendi cevherinde içermektedir. İlahi öge mutluluk ve en iyiyi içerek tefekkür etmektedir.<sup>114</sup> Aristoteles'in bu açıklaması gösterir ki insani akıl kendi düşüncesinin nesnesini en iyi şekilde kavrar fakat ilâhî akıl kendi kendine bir bütün olarak bütündeki birliğe en iyi şekilde sahiptir. Etkin neden olarak bu ilâhî akıl Tanrı'nın bağımsız bilfiilliği olarak yaşayandır, daha çok iyi ve sonsuz varlıktır. Böylesine yaşayan bir Tanrı hayat sahibidir, süreklidir ve sonsuzluğa sahip bir Tanrı'dır. Bu Tanrı anlayışı İskender'in Tanrı anlayışından oldukça uzaktır: İskender Tanrı'yı insana içkin bir varlık kılmıştır. Tanrı ve insan mevcut dünyada yaşayan iki ayrı güçtür. Bu nedenle onun akılsal içerikleri naturalizm ve mekanizme ilişkili bir şekilde açıklanmaktadır.<sup>115</sup> Yani İskender Tanrısal aklı insani aklın mekanizm ve doğallığının sınırlarına indirgemiş, böylece Aristoteles'in aşkın Tanrısının birçok ilâhî vasfı düşme tehlikesi ile karşı karşıya gelmiştir.

<sup>111</sup> Aristoteles, *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan, (Ankara: Sosyal Yayıncılık, 1996), 518-520.

<sup>112</sup> Fotinis, "Commentary", 328.

<sup>113</sup> Fotinis, "Commentary", 328.

<sup>114</sup> Fotinis, "Commentary", 329.

<sup>115</sup> Fotinis, "Commentary", 329.

Faal akılı ilâhîleştirirnenin bir sonucu olarak İskender, faal akılı aynı zamanda ölümsüz olarak sonuçlandırmaktadır. Şu halde faal akıl insana ait herhangi bir yetisi ve organı olmaksızın hâlihazırda insan ruhunda bulunan ilâhî bir öğedir. İnsan ruhuna dışarıdan gelmiştir. Faal akıl kendi doğası gereği diğer akledilirler arasından bir akıldır ve bu nedenle de çözülmeyecek veya yok olmayacaktır. Faal akıl sonsuzdur ve aynı zamanda bilindiği zaman zamanda varolmuştur. Yatkinlığı yani müstefâd düzeyindeki seviyesi ile beraber maddi akıl ölümlüdür. Çünkü o insan ruhunun bir bölümüdür.<sup>116</sup> Bu nedenle de o kendi yetileri ve becerileri ile beraber de ölecektir. Ancak faal akıl doğası gereği ölümsüzdür. Öte yandan İskender'in faal aklın ölümsüzlüğüne dair teorisi Aristoteles'ten etkilenmiştir. İskender *Ruh Üzerine* 1-2'de bizdeki ayrılabilir ve ölümsüz aklı Aristoteles'ten esinlemiş olarak yapılandırmış ve Aristoteles bu aklın dışardan geldiğini savunmuştur. Dışarıdan gelen aklı İskender faal akıl olarak nitelendirmiştir ve bu da Aristoteles'in *Hayvanların Yaratılışı*'ndaki 738b 27-28'de bize dışarıdan gelen aklın ilâhî akıl olduğu şeklindeki görüşüyle uyumludur.<sup>117</sup>

Fotinis'e göre böylece İskender'in ölümsüzlük teorisi Aristoteles'in ölümsüzlük teorisine karşıt düşmektedir. Çünkü İskender'in ölümsüzlük teorisi, bütünsel aklın yerine akli ruhun ilâhî bir parçası olarak sadece faal akıl için düşünülmüştür. Yani Aristoteles ölümsüzlüğü insan ruhunun bütünselliğinde aramaktadır. Buna karşın İskender ölümsüzlüğü insan ruhuna dışarıdan gelen faal akla mahsus kılmaktadır. Şüphe yok ki İskender insani aklı ölümsüz olarak addeden Aristotelesçi metinlere aşınadır. İskender'in faal aklın ilâhîliği üzerindeki yoğunlaşması sadece bu aklın ölümsüz olduğu şeklindeki yargısına yol açmıştır. İskender böylelikle maddi aklın ve onun akli kapasitesi olarak yatkinlığının yani kazanılmış aklın ölümsüzlüğünü dışarıda tutmuştur.<sup>118</sup>

Böylelikle İskender Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı yapıtının üçüncü bölümünde geçen faal akılı, Aristoteles'in *Metafizik* eserinin 12. bölümündeki evrenin her şeyi düşünen sebebi olarak sunmuştur.<sup>119</sup> O

<sup>116</sup> Fotinis, "Commentary", 329,330.

<sup>117</sup> Fotinis, "Commentary", 330.

<sup>118</sup> Fotinis, "Commentary", 331.

<sup>119</sup> Herbet A. Davidson, *AlFârâbî, Avicenna and Averroes on Intellect*, (Oxford: Oxford University Press, 1992), 13-14.

bu iki varlığı aynı varlık olarak farzetmiş, faal akıl insani akıl bilkuvvelikten bilfilliğe çıkararak sebep olarak sunmuş, dolayısıyla faal akıl evrenin sebebi olan Tanrı olarak yorumlamıştır.<sup>120</sup>

### Sonuç

İskender insanî aklın gelişim aşamalarında farklı eserlerinde farklı isimlendirmeler yapmasına rağmen temel olarak Aristoteles'in üçlü akıl ayrımlarını benimsemiş ve bilhassa faal akıl yorumu nedeniyle Aristoteles'in *Ruh Üzerine* geleneğine önemli bir katkı sunmuştur. İskender'e göre ilk akıl bilkuvve veya maddi akıldır. Suretleri soyutlamak ve küllîleri edinmekle bilfiil olmaktadır ve faal akıl vasıtasıyla kazanılmış akıl seviyesine yükselmektedir. Bilkuve-maddi akıl sadece insanlarda bulunmakta, epistemolojik gelişim sürecinin her aşamasında faal aklın etkisine açık bir seyir izlemektedir. Bilfiil-kazanılmış akıl ise –ki İskender aklın bu ikinci seviyesine özel bir ad vermekten çekinmektedir- küllîleri idrak etmek ve suretleri soyutlamakla, kazanılmaktadır. Bu bağlamda faal akıl bilkuvve maddi akla noetik müdahalelerde bulunmakta, maddi aklın her bir maddi formu soyutlaması, kavraması ve idrak etmesinin sebebi haline gelmektedir. Bu haliyle faal akıl, insani akla dışardan gelmekte, evrensel, ilâhî, ayrılabilir, etkilenimsiz, sürekli bilfiil ve yaratıcı kimliği ile Tanrısal akıl temsil etmektedir. İskender, Aristoteles'in faal akla dair belirlediği nitelikleri Eflâtun'un "mutlak iyi ideası"ndan ilham alarak yorumlamakta ve faal akıl Tanrı ile özdeşleştirmektedir. Keza faal akıl ay üstü ve ay altı âlem arasında ilâhî bir güç ve fiziksel bir cevher olarak ortaya çıkmakta ve ay altı dünyanın fiziksel tüm unsurlarına nüfuz etmektedir. Dolayısıyla faal akıl insani bilkuvve aklın da dahil olduğu fiziksel dünyanın meydana gelmesinin yaratıcı sebebidir. İskender'in faal akıl teorisi epistemolojik ve kozmik görevleri açısından hem İslâm felsefesine hem de İslâm felsefesi aracılığıyla Ortaçağ Batı felsefesine önemli etkilerde bulunacaktır.

---

<sup>120</sup> Alexander of Aphrodisias, *De Anima*, 89, Alexander of Aphrodisias, *The De intellectu*, 113.

**Kaynakça**

- Akkanat, Hasan, *Klasik Dönem İslâm Felsefesinde Tümmeller*, Adana: Karahan Kitabevi, 2016.
- Afrudîsî, “Fi'l Akl ala Ra'yi Aristûtâlîs”, *Şuruhun alâ Aristu Mefkûden fi'l Yunaniyyeti ve Resâilü'l-Uhra*, Nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1971.
- Alexander of Aphrodisias, *The De Anima of Alexander of Aphrodisias, A Translation and Commentary*, Trc. Athanasios P. Fotinis, Washington D.C: University Press of America, 1979.
- Alexander of Aphrodisias, “The De Intellectu”, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*, Haz. Frederic M. Schroeder and Robert B. Todd, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.
- Aristoteles, *Metafizik*, Trc. Ahmet Arslan, Ankara: Sosyal Yayıncılık, 1996.
- Davidson, Herbet A, *AlFârâbî, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Finnegan; James, “Texte Arabe du Peri Nou, Alexander of Aphrodisias in the Arabic Tradition”, *Islamic Philosophy*, Haz. Fuad Sezgin, 101: 93-139, Frankfurt am Main: 2000.
- Fotinis, Athanasios P. “Commentary”, *The De Anima of Alexander of Aphrodisias, A Translation and Commentary*, Haz. Athanasios P. Fotinis, 154-320, Washington D.C: University Press of America, 1979.
- Gottschalk, Hans B. “The Earliest Aristotelian Commentators”, *Aristotle Transformed, The Ancient Commentators and Their Influence*, Haz. Richard Sorabji, 55-81, New York: Cornell University Press, 1990.

- Hesamifar, Abdurrazzaq and Baqershahi, Ali Naqi, “Intellect in Alexander of Aphrodisias and Its Impact Upon Muslim Philosophers”, *Athens Journal of Humanities and Arts*, X/Y (Eylül 2018): 1-22.
- Hyman, Arthur, “İbn Rüşd’ün Akıl Teorisi ve Eski Şarihler,” Trc. Atilla Arkan, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/6, (2005): 47-57.
- Platon, *Devlet*, Trc.. Selahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995.
- Sarıtaş, Kamil, *İskender Afrodîsî ve Felsefesi*, Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Schroeder, M., and Todd, Robert B., “Introduction”, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect, The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias, and Themistius’ Paraphrase of Aristotle De Anima 3.4-8, Introduction, Translation, Commentary and Notes*, Haz. Frederic M. Schroeder and Robert B. Todd, Toronto; Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.
- F.M. Schroeder, “The Analogy of the Active Intellect to Light in the ‘De Anima’ of Alexandre of Aphrodisia”, *Hermes*, 109/2 (1981): 215-225.
- Sorabji, Richard, “The Ancient Commentators on Aristotle”, *Aristotle Transformed, The Ancient Commentators and Their Influence*, Haz. Richard Sorabji, New York: Cornell University Press, 1990.
- Üçer, İbrahim Halil, “Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”, *İslâm Felsefesi, Tarih ve Problemler*, Haz. Cüneyt Kaya, 37-90. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.

*Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology*  
ISSN: 2147-8171  
Cilt / Volume: 5 • Sayı / Issue: 9 • Sayfa / Pages: 79-107.

## **Nur Suresi 31. Ayetin Tesettür Bağlamında İncelenmesi**

*The Examination of Nur Surah 31. Verse in the Context of the Covering*

### **Dr. Öğr. Üyesi Fatih TOK**

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Eskişehir Osmangazi University, Theology Faculty  
fatihtok2001@mynet.com  
ORCID: 0000-0003-4881-5455

### **Merve MÜFTÜOĞLU**

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Öğrencisi  
Eskişehir Osmangazi University, Institute of Social Sciences, MA.  
medineruzgari@hotmail.com  
ORCID: 0000-0002-4426-3529

### **Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Received : 12.11.2018  
Kabul Tarihi / Accepted : 17.12.2018  
Yayın Tarihi / Published : 31.12.2018  
Yayın Dönemi / Season : Aralık / December

**Atıf Bilgisi / Cite as:** Tok, Fatih – Müftüoğlu, Merve, “Nur Suresi 31. Ayetin Tesettür Bağlamında İncelenmesi”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (Aralık 2018): 79-107.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by two referees and scanned via a plagiarism software.

### **Copyright © Published by**

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

## Nur Suresi 31. Ayetin Tesettür Bağlamında İncelenmesi<sup>1</sup>

**Özet** ▶ Örtünme, insanlara ait bir davranış biçimidir. Kadın yahut erkeğe mahsus değildir. İnsanlar çevresel şartlardan, iklimsel zorunluluklardan, beden sağlığını devam ettirme çabasından dolayı yahut da bir taklit eylemi olarak örtünebilirler. Kuşkusuz, örtünmenin bunun dışında sebepleri de vardır.

Tesettüre gelince, o örtünme üzerinden görünür hale getirilen bir bilinç halidir. Kişiyi tesettüre yönlendiren sebeplerle örtünmeye yönlendiren sebepler zaman zaman kişiye de ortaya çıkan sonuçlar, farklı niyetlerin tezahürüdür. Bundan dolayı tesettürün, kişiyi ona yönlendiren öğreti, inanç, kabul yahut kanaatlerin bir sonucu olduğu ifade edilebilir. Müminlerin, tesettüre riayet etme ve hayatlarını tesettürlü şekilde devam ettirme bilincine ulaşmasında Nur suresi 31. ayetin önemli bir dönüm noktası olduğunu ifade edebiliriz.

Örtünme, insanlık tarihi kadar eskidir. İlkel kabile ve topluluklarda, her ne kadar örtünmenin şekli, örtülen kısmın miktarı, örtü olarak kullanılan malzeme gibi hususlar bazı farklılıklar gösterse de sabit olan şey “örtünme”dir. Kadim topluluklarda örtünmenin varlığı, bugün ortaya çıkan bulgularla kesinlik kazanmış durumdadır. İslam, örtünmeye bir amaç kazandırmıştır.

Çevre şartlarının, iklimin, iştilal edilen mesleğin zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkan örtünmeyi İslam dini “geleneksel”, “ihtiyaçtan yapılan” bir eylem olmaktan çıkartıp “tesettür” formuna sokmuştur. Tesettür bu anlamda İslamî bir bilincin dışı yansıyan halidir. Bu süreç, Nur suresi 31. ayetin katkılarıyla şekillenmiştir.

**Anahtar Sözcükler:** Tesettür, Nur suresi 31. Ayet, Örtünme, Bilinç.

*The Examination of Nur Surah 31. Verse in the Context of the Covering*

**Abstract** ▶ Covering is a form of behavior that belongs to humans. It is not specific to women or men. People may be covered because of environmental conditions, climatic imperatives, the effort to maintain body health or as an imitation action. Of course there are other reasons for covering.

As for the tesettur it is a consciousness which becomes visible over the covering. The reasons covering the person are different likewise the reasons leading the person to tesettur are different. The consequences are manifestations of different thoughts. It can be assumed that the

<sup>1</sup> Bu makale, Dr. Öğr. Üyesi Fatih TOK'un danışmanlığında Merve MÜFTÜOĞLU tarafından hazırlanan, “Örtünmenin Tesettüre Dönüşme Sürecinde Nur Suresi 31. Ayetin Rolü” adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.



NUR SURESİ 31. AYETİN TESETTÜR BAĞLAMINDA İNCELENMESİ /  
THE EXAMINATION OF NUR SURAH 31. VERSE IN CONTEXT OF THE  
COVERING

tesettür is a result of the opinions, doctrines, beliefs or admissions that direct the person to him. Nur Surah 31. Verse is an important turning point for tesettur of people and reaching the consciousness of covering. This is an unquestionable fact.

Covering is as old as human history. All primitive tiles and societies have a covering. The amount of the covering, material used as cover part may be different. The presence of covering in ancient societies it has become certain with the findings of today.

Islam has given purpose to covering. The cover, which emerged as a compulsory result of environmental conditions, climate, occupation, has taken the Islamic religion from the "traditional" to the "necessity" action and put it in the form of "tesettur". Tesettur is an outward reflection of an Islamic consciousness in this sense. This process was shaped by the contributions of verse 31 of Nur Surah.

**Key Words:** Tesettur, Nur Surah 31. Verse, Covering, Consciousness.

## Giriş

Dinin hayata dair düzenlemeleri tarih boyunca insanın bir şeyi yapıp yapmamasında temel belirleyici etki olmuştur. Din olarak kabul edilen olgular, bazen insanın kendince yapmakta bir sakınca görmeyeceği bazı düşünceleri harekete geçirmesine engel olmuş; bazen de insanı birtakım iş ve davranışları yapmaya teşvik etmiştir. Bahis konusu durum İslam ve Müslümanlar da dahil tüm din ve mensupları için geçerlidir.

Araştırmamıza konu olan örtünme ve tesettür de böylesi bir dini emirdir. İnsanlar örtünme ile belli bir dini emri yerine getirdiklerine inanmaktadırlar. Ancak dini ritüellerin yerine getirilmesi için belli şartları olabilmektedir. Bu anlamda tesettürün ilk aşaması olarak adlandırılabilen örtünün de gayesini gerçekleştirebilmesi için, emri verenin belirlediği şartların dikkate alınması gerekir. Fakat günümüzde “tesettür”<sup>2</sup> kavramı, Allah’ın emri gerekçesiyle kendini “örtülü/kapalı” olarak nitelendiren birçok kimse tarafından dahi zaman zaman tam olarak anlaşılmamıştır. Hatta “başörtülü/türbanlı” ifadeleri, aynı hususu ifade etmemesine rağmen tesettür yerine kullanılır hale gelmiştir. Bir yandan dinin yaşanır görüntüsü diğer yandan ise din

<sup>2</sup> Sözlükte “örtünmek, kapanmak; başkaları ile kendisi arasına perde koymak, bir şeyin içinde veya arkasında gizlenmek” anlamlarına gelen tesettür kelimesi terim olarak ise, insanın fitri, tabii, örfi veya dini bir gerekçeyle vücudunun belli yerlerini örtmesi anlamında kullanılmaktadır. Tesettür ile ilgili detaylı bilgi için bk. Yunus Apaydın, “Tesettür”, *Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 40: 538.

diye yaşanan hususların tam içselleştirilememesi ikilemi tesettür kavramını da başörtüsüne indirgemıştır.

Araştırmamızda Nur suresi 31. ayetin gelmesi ile cahiliye kadınında nelerin değiştiğini ve bu çerçevede örtünme ve tesettürün ne anlama geldiğini incelemeye çalışacağız. Ayrıca söz konusu iki hususun birbirleri ile olan ilişkisi ve toplum nezdinde kazandıkları anlamlar üzerine de bazı değerlendirmeler yapacağız.

### 1. İnsanın Örtünme Arzusu

Allah'ın gönderdiği son peygamber Hz. Muhammed'e gelen vahiy içerik itibariyle, ibadetlerin anlatımından daha çok insanın kendisini yaratan Rabbine karşı bireysel ve sosyal sorumluluklarından söz etmektedir.<sup>3</sup> Bu bağlamda vahiy, 'dünya-ahiret' ya da 'günlük işler-ibadetler' gibi bir ayırım yapmanın yanlış olduğunu, hayatın her yönüyle bir bütün olarak düşünülmesi gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>4</sup>

Allah'ın insana akıl, irade ve vahiy bahşetmesi, buna ilave olarak da vahyin uygulanabilirliğini bizzat yaşayarak gösteren elçiler göndermesi; temiz bir fitratın insanı yürüteceği yol olan sırat-ı müstakim üzere olmasını kolaylaştırmak içindir. Böylece insan, yaratılışına yani fitratına uygun iş ve davranışları, akıl-vahiy birlikteliği sayesinde ortaya koyabilecektir.

İnsan fitratında yer alan hususlardan biri de örtünme duygusudur. Örtünme ihtiyacı, insanın var oluştan beri içinde taşıdığı ve yine yalnızca insanın hissettiği bir durumdur. İkinci bir varlığın müdahalesi olmadan insanın fitratı gereği örtünme isteğinin en net tezahürünü, ilk insan Hz. Âdem ve eşinin Kur'an-ı Kerim'de anlatılan kıssalarında görmek mümkündür.<sup>5</sup> Örneğin Cenab-ı Hak, A'râf suresinde şöyle bir anlatımda bulunmaktadır:

“Ey Âdem! Sen ve eşin cennette kalın. Dilediğiniz yerden yiyin. Fakat şu ağaca yaklaşmayın. Yoksa zalimlerden olursunuz. Derken şeytan, kendilerinden gizlenmiş olan avret yerlerini onlara açmak için

<sup>3</sup> Burada özellikle el-İsrâ 17/23-38 ve el-Hucurât 49/1-18'deki sosyal içerikli ayetleri hatırlayabiliriz.

<sup>4</sup> Örnek olarak bk. el-Kasas 28/77.

<sup>5</sup> Burada kastedilen kıssalar, el-Bakara 2/35-39; el-A'râf 7/19-27 ve Tâhâ 20/115-123 ayetlerde anlatılan kıssalardır.

kendilerine vesvese verdi ve dedi ki: (Öyle ise, yasak ağacın meyvesinden yiyin ki melek olasınız yahut cennette ebediyen kalasınız.) “Rabbiniz size bu ağacı ancak, melek olmayasınız, ya da (cennette) ebedi kalacaklardan olmayasınız diye yasakladı.”

“Şüphesiz ben size öğüt verenlerdenim” diye de onlara yemin etti. Bu suretle onları kandırarak yasağa sürükledi. **Ağaçtan tattıklarında kendilerine avret yerleri görüldü. Derhal üzerlerini cennet yapraklarıyla örtmeye başladılar.** Rableri onlara, “Ben size bu ağacı yasaklamadım mı? Şeytan size apaçık bir düşmandır, demedim mi?” diye seslendi... **Ey Âdemoğulları! Size avret yerlerinizi örtecek giysi ve süslenecek elbise verdik. Takva (Allah’a karşı gelmekten sakınma) elbisesi var ya, işte o daha hayırlıdır.** Bu (giysiler), Allah’ın rahmetinin alametlerindendir. Belki öğüt alırlar (diye onları insanlara verdik).” (el-A’râf 7/19-26)<sup>6</sup>

Yukarıda bir bölümü aktarılan kıssada Hz. Âdem ve eşinin, yaptıkları hatanın ardından çıplak bir duruma düşünce hemen örtünmeye çalıştıkları haber verilmektedir. Allah’ın kendilerine emrettiği bir husus olmamasına rağmen hemen örtünmeye çalışmaları, bunun fitratın gereği olan bir durum olduğunu ortaya koymaktadır. Bu hususa temas eden Yıldız da, Hz. Âdem ve Havva’nın, herhangi bir baskı ve yönlendirmenin olmadığı cennet ortamında örtünme ihtiyacı duymalarının sebebi olarak, fitratlarına yerleştirilen utanma duygusunu zikretmektedir.<sup>7</sup> Ümit Meriç’e göre ise elbiseyi ilk olarak icat eden de bu ilk çifttir.<sup>8</sup>

Örtünme arzusu insanın fitratının bir gereği olduğu için, ilk insandan bu yana örtünün kullanılmadığı hiç bir kültür olmamıştır. Zira arkeolojik kazılar ve bilimsel veriler, örtünmenin insanlık tarihi kadar eski bir gelenek olduğuna işaret etmektedir. Tüm ilahi dinlerde başör-

<sup>6</sup> Ayetlerin mealleri Diyanet İşleri Başkanlığının hazırladığı Kur’an-ı Kerim mealinden alınmıştır. Bk. *Kur’an-ı Kerim Meali*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009).

<sup>7</sup> İsmail Yıldız, *İslam’da Giyim ve Tesettür*, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2014), 31.

<sup>8</sup> Ümit Meriç, “Sosyolojik Açıdan Kılık Kıyafet ve İslam’da Örtünme”, (*İslam’da Kılık-Kıyafet ve Örtünme* kitabının içinde bölüm), (İstanbul: Ensar Yayınları, 1991), 31.

tüsünün bulunduğu, İslam'dan önce İran, Bizans ve Hint medeniyetlerinde yaygın bir uygulama olduğu da dinsel ve tarihsel metinlerden açıkça anlaşılmaktadır.<sup>9</sup>

Yeri gelmişken ifade edelim ki önceleri, bulduğu herhangi bir malzeme ile örtünmeye çalışan insanlar, zamanla “giysi” niteliği taşıyan üretimler yapmaya başlamışlardır. Daha sonra giysinin şekli, süsü, eni boyu gibi hususlar devreye girmiştir ki bu da moda anlayışını doğurmuştur. Söz konusu moda ile birlikte ise, örtünmenin hem şekli hem de içeriği ile ilgili değişimler yaşanmaya başlamıştır.

## 2. Örtünmenin Amacı

Örtünme tarih boyunca önemini ve güncelliğini koruyan bir mesele olagelmıştır. Kadınlar ve dahi erkekler için ayrı ayrı önemi haiz olan örtü, uygulanma biçimine göre kişiye bir kimlik bazen de bir “statü” kazandırmıştır. Bugün bizler de zaman zaman insanları giyim tarzlarına bakarak onların hangi sosyal sınıfa ait olduklarına dair birtakım çıkarımlarda bulunabilmekteyiz.

Hemen ifade edelim ki tesettür, yalnızca bir giyinme biçimi olarak sınırlandırılabilir kadar sıradan bir olgu değildir. Çünkü bunun, insanı tabii etkilerden korumak yanında, biyolojiyi teoloji ile aşmak gibi bir görevi de vardır.<sup>10</sup> Zira insanın duruşu, konuşması, gülmesi, davranışları, giyim tarzı birbiriyle yakından alakalı alanlardır. Bu özellikler bir bütün olarak kişinin kim olduğu, inancı ve değerleri hakkında bilgi vermektedir.

Tesettür, insanlar arasındaki iletişime de yön veren bir unsurdur. Öyle ki, cinsiyet üzerinden değil insaniyet üzerinden bir iletişim kurulabilmesinin yolu, tesettür çizgisine riayet etmekten geçer. Zira örtünme, kadının bir kimlik ibrazıdır.<sup>11</sup> Tesettürüyle kadın, erkeklerle sınırları belirlenmemiş iffetsiz ilişkilere kapalı olduğu mesajını vermektedir.<sup>12</sup> Böylece kişi, kendini olumsuz bakışlardan ve bunun kapı açacağı olumsuz düşüncelerden korur.

<sup>9</sup> Mehmet Görmez, “İlahi Dinlere Göre Başörtüsü”, *İslâmiyât*, 4/2, (2001): 19.

<sup>10</sup> Meriç, “Sosyolojik Açıdan Kılık Kıyafet ve İslam’da Örtünme”, 34.

<sup>11</sup> Hülya Şekerci, *Kur’an-Hayat Ekseninde Mümin Kadın*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2015), 73.

<sup>12</sup> Şekerci, *Kur’an-Hayat Ekseninde Mümin Kadın*, 73.

### 3. Cahiliye Kadınının Giysi ve Örtüsü

Coğrafi konum, kültür ve medeniyetin oluşumunda belirleyici bir faktör olmaktadır. İçinde yaşanılan sıcak ve kurak iklimin şartları da Arap giyim kültürünü etkilemiştir. İslam öncesi dönem Arabistan’ında erkekler, kızgın güneşten korunmak için “el-kûfiyye” ya da “el-kefiyye” denilen ve çoğu kez kare şeklide olan bir kumaş parçası ile başlarını kapatmaya çalışmışlardır. Bunun düşmesini önlemek için de koyun yünü, keçi kılı ya da deve tüyünden örülü “el-ukâl” adı verilen iple başlarını bağlamışlardır. Suriye Arapları ise başlarını örtmek için börke benzeyen ve bir tür keçeden yapılmış olan “aracîn” giyiyorlardı.<sup>13</sup> Cahiliye kadını ise, ed-dır (entari), el-izar (etek), hımar (başörtüsü), şalvar (iç giysisi), mırt (evin dışında kullanılan bir elbise), cilbâb gibi farklı bazı kıyafetler kullanmakta idi.<sup>14</sup> Bu kavramlardan bir kısmı ayet-i kerimelerde de geçmektedir ki yeri geldikçe onlarla ilgili bilgi vereceğiz.

Öncelikle belirtmek gerekirse, Cahiliye devri kadınlarının başörtüsü (hımar) kullandıklarına dair bilgiler bulunmaktadır.<sup>15</sup> Tarih, siyer ve hadis kaynakları, İslam’dan önce kadınların nasıl giyindikleri ve örtündüklerine dair bazı nakillerde bulunmaktadır. Bu rivayetlerde şu hususlara dikkat çekilmektedir. Cahiliye döneminde kadınlar takı ve süsleri ile bunları taktıkları yerlerini açıkta bırakmak için başörtülerini yakalarının üzerine değil de arkalarına doğru uzatırlardı. Bununla birlikte dönemin bir özelliği olarak hür kadınlar ile cariyeler arasında bir örtünme farklılığı vardı. Cahiliye döneminde hür kadınlar, kölelik statüsüne tâbî olan cariyelerden ayırt edilebilmek için, yabancı erkeklerle karşılaştıklarında yüzlerini peçe ya da örtü ile kapatıyorlar, genç kızlar ve cariyeler ise hür kadınlara benzememeleri için başlarını ve yüzlerini örtmüyorlardı.<sup>16</sup> Bu durum Arap toplumunda başörtüsüyle beraber yüz

<sup>13</sup> Zeki Tez, *Tekstil ve Giyim Kuşamın Kültürel Tarihi*, (İstanbul: Doruk Yayınları, 2009), 227.

<sup>14</sup> Rıza Savaş, *Hız Muhammed (sav) Devrinde Kadın*, (İzmir: Ravza Yayınları, 1991), 32, 203, 204, 205. Ayrıca nikab, kuffazeyn ve idna için bkz. Ahmet Yüksek, *Bütün Yönleriyle Tesettür Yeniden İslâmî Örtü*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2014), 21-22.

<sup>15</sup> Harun Öğmüş, *Cahiliyye Döneminde Araplar*, (İstanbul: İz Yayınları, 2013), 198. Hemen ifade edelim ki, Örtünme, Arap toplumunun köklü bir geleneği idi. İslam’dan önceki Arap toplumunda da diğer uygarlıklarda olduğu üzere, özellikle saygın ve aristokrat ailelere mensup kadınlar başörtüsü kullanırlardı. Örtünme Arap toplumuna İslam ile gelmiş bir uygulama değildir. Bk. Süleyman Ateş, “Örtünme”, *Kur’an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, S. 10-11-12, (1998): 20.

<sup>16</sup> Tez, *Tekstil ve Giyim Kuşamın Kültürel Tarihi*, 227.

örtüsünün de kullanılmakta olduğunu göstermektedir. Keza Mühelhil'in, öldürülen kardeşi Küleyb'e yaktığı ağıtta kullandığı ifadeler de başörtüsünden öte bazı kadınların peçe taktığına işaret etmektedir.<sup>17</sup>

Cahiliye devrinde kadınların örtülerini başlarına almakla birlikte çene altına bağlamadan aşağıya sarkıtmaları ve dolayısıyla bağrırlarını ve gerdanları açıkta bırakmalarının istenemeyen bazı sonuçları olmuş ki Cenab-ı Hak vahiy göndererek bu duruma müdahale etmiştir.<sup>18</sup> Şu halde başörtüsü ayeti olarak bilinen Nur suresi 31. ayetinin asıl hedefi kadınların başlarını örtmesi değildir. Çünkü baş örtme, o zaman zaten mevcut olan bir uygulamadır. Ayetin asıl hedefi, bu konuda bir düzenleme getirmek ve mevcut uygulamadaki eksikleri gidererek açıkta kalan gerdan ve boyunların da örtülmesini sağlayarak bir bilinç kazandırmaktır. Hedef, boyun ve gerdanı örtmek olsa da bu yerler başın örtüldüğü örtüyle örtülecektir ki, bu da öncelikle başın örtülü olmasını gerektirir.<sup>19</sup>

Kıyafetler konusunda Cahiliye dönemine ait anlatımlara göre, kadın giysilerinin, geniş yaka dekolterleri haricinde genel olarak bol ve uzun oldukları anlaşılmaktadır. Belki de örtünmedeki eksiklik başörtüsünün örtülüş şekliyle tamamlanabileceği için Nur suresinin 31. ayeti de yalnızca bu hususa temas etmiştir.<sup>20</sup>

#### 4. Nur Suresi 31. Ayet Çerçevesinde Örtünme ve Tesettür

Mushaf tertibinde yirmi dördüncü sırada yer alan Nur Suresinin, Haşr suresinden sonra, Hac suresinden ise önce Medine'de ve uzun bir zaman diliminde parça parça nazil olduğu nakledilmektedir.<sup>21</sup> Sure ismini, Allah'ın nurunu bir benzetme ile açıklayan 35. ayet ile Allah'ın

<sup>17</sup> "Görmek istediğinde matem elbisesi giymiş ağlayan kadınların açılmış yüzlerini ve kollarını görürsün.

Sana ağlarlar (Ey Küleyb!)... Ben senin için üzülüp iç geçirerek gözyaşı dökten hür bir kadını kınayacak değilim!" Bk. Ögmüş, *Cahiliyye Döneminde Araplar*, 199.

<sup>18</sup> Buhari'nin kaydettiğine göre Hz. Ömer: "Ya Rasulallah! Huzur-u ilahinize hayırlı-hayırsız kimseler girip çıkıyor; mü'minlerin anaları hanımlarımıza örtünmelerini emretseniz" demiştir. Bu söz de hicap ayetinden önceki durumu bir başka açıdan aydınlatmaktadır. Bk. İsmail L. Çakan, "Sünnette Giyim-Kuşam ve Örtünme", *İslam'da Kılık-Kıyafet ve Örtünme*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 1991), 45.

<sup>19</sup> Ögmüş, *Cahiliyye Döneminde Araplar*, 202-203.

<sup>20</sup> Bedriye Yılmaz, *Kur'an Yorum Tarihinde Nur Suresi 31. Ayet ile Ahzâb Suresi 32-33. Ve 53. Ve 59. Ayetlerin İncelenmesi*, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2007), 14.

<sup>21</sup> *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 4: 48.

lütfedeceği nurdan mahrum kalanların başka bir nur bulamayacaklarını ifade eden 40. ayetten almıştır.<sup>22</sup>

Sure genel olarak iffetli olmanın öneminden, şeytanın bu husustaki tuzaklarına karşı uyarılardan ve Müslümanlar arasındaki sosyal ilişkilerin nasıl olması gerektiğinden söz etmektedir. Surenin ana konusu, kişi ve aile mahremiyetinin dokunulmazlığıdır. Akıl, ruh, vicdan ve duygularda olması gereken iffet ve nezahetin teminat altına alınması, surede geçen ahlak ilkelerinin dürüstçe tatbikine bağlanmıştır.<sup>23</sup>

#### 4.1. Nur Suresi 31. Ayetin Sebeb-i Nüzülü

Kaynaklarda Nur Suresi 31. ayetin nüzul sebebine dair bazı rivayetler nakledildiğini görüyoruz. Bu rivayetlerden birine göre, Esmâ bint Mürşide, Hariseoğulları içindeki yerinde (hürmalığında) bulunurken kadın misafirleri onun yanına izar (üst elbise) giymemiş, ayaklarında halhaller, göğüsleri ve saç örgüleri görünür halde girmişler. Bunu gören Esmâ; “Bu ne kadar çirkin bir hal!” demiştir. Bu olayın akabinde de Nur suresinin 31. ayeti nazil olmuştur.<sup>24</sup>

Ayetin nüzul sebebi ile ilgili nakledilen bir başka rivayette ise daha başka bilgiler verilmektedir. Nakledildiğine göre bir kadın, altına bir sıra boncuk koyduğu gümüşten iki halhal takınmıştı. Sokakta bir topluluğun yanında geçerken ayaklarını yere vurunca boncukların üzerine düşen halhal ses çıkarırdı. Böylesi yaşanan bir hadise üzerine Cenab-ı Hak söz konusu ayet-i kerimeyi indirdi.<sup>25</sup> Zira ayetin içerisinde, “...Gizledikleri ziynetler bilinsin diye ayaklarını yere vurmasınlar...” ifadesi yer almaktadır.

Söz konusu ayetlere Müslüman kadınların vermiş olduğu tepki de oldukça dikkat çekicidir. Sahabe, Hz. Peygamber’e gelen her emir ve yasağı yerine getirmek için bütün arzularıyla hareket etmişlerdir. Örtü

<sup>22</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, (İstanbul: Azim Dağıtım, trs.), 5: 541; *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 4: 48.

<sup>23</sup> Görmez, “İlahi Dinlere Göre Başörtüsü”, 28.

<sup>24</sup> İbn Kesir, Ebu’l Fidâ İsmail, *Tefsiru’-Kur’an’il-azîm*, (Kahire: 2000), 10: 216; Suyûtî, Ebu’l-Fazl Celalüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Lübâbü’n-nükûl fî esbâbi’n-nüzûl*, (Lübnan: Müessesetü’l-Kütübî’s-Segafıyye, 2002), 1: 187.

<sup>25</sup> Ebu Ca’fer Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Camîu’l-beyân an te’vili âyi’l-Kur’an*, (y.y.: y.y.y., 2001), 17: 272.

ayeti indiğinde de Müslüman kadınlar buldukları yerden ayrılmadan giysilerinin uygun yerlerini yırtarak derhal örtünmüşlerdir. Bu durum sahabilerin örtünmeyi ihmal kabul etmeyen bir farz olarak algıladıklarını göstermektedir. Ayetteki emri işittikten sonra başlarında ve ön kısımlarında açıkta kalan yerlerini örterek hemen tesettürün gereğini yerine getiren Kureyş kadınları ve Ensar kadınları hakkındaki Hz. Aişe'nin övgü dolu sözleri, ayetin nüzulünün ardından yaşananları çok net bir şekilde göstermektedir. Görünen o ki sahabe kadınların ilahî emre karşı tavırları "işittik ve itaat ettik" şeklinde olmuştur.<sup>26</sup>

#### 4.2. Ayetteki Lafızların İncelenmesi

Ayetin tefsiri ile verilmek istenen mesajlara geçmeden önce ayetteki lafızları çeşitli tefsirlerden ayrıntılı olarak incelemek istiyoruz. Zira böyle bir analiz, ayetin anlam ve maksadının tam olarak anlaşılmasına da yardımcı olacaktır.

Ayet-i kerimenin ilk lafzı olan (فُلٌّ) "**Gul**" (**De, Söyle**) emrini Taberî, "Ey Muhammed de ki..." şeklinde tefsir etmiştir.<sup>27</sup> Emrin ilk muhatabı Hz. Peygamber olmakla birlikte ondan da kendisine bildirilen hususları tebliğ etmesi istenmektedir.

"**Mü'min kadınlara da söyle gözlerini haramdan sakınsınlar**" ve "**ırzlarını korusunlar**" ifadeleri, mümin kadınların kendilerini yabancı olan erkeklerden korumaları gerektiğine işaret etmektedir.<sup>28</sup> "**Gözlerini haramdan sakınsınlar**" ifadesini Taberî, Allah'ın bakılmasını yasakladığı şeylere bakmamak şeklinde açıklamıştır. "**ırzlarını korusunlar**" emrini izah ederken ise, kendilerini görmeleri helal olmayan erkeklerin yanında, örtülerin hassasiyetle örtülmesi gerektiğini vurgulamıştır.<sup>29</sup> Beğavî ise bu ifadeyi, hanımların kendilerine yabancı olan her erkeğe karşı dikkatlice örtünmeleri gerektiğini, bunu da Allah Rasülü'nün âmâ olan sahabe

<sup>26</sup> Bazı ilavelerle birlikte alıntılanan bu bilgiler için bk. Yıldız, *İslam'da Giyim ve Tesettür*, 52.

<sup>27</sup> Taberî, *Camiu'l-Beyan*, 17: 256.

<sup>28</sup> Ebu Muhammed Huseyn b. Mes'ud el-Beğavî, *Meâlimü't-tenzil*, (Riyad: Dar-ı Tayyibe, 1409), 6: 33.

<sup>29</sup> Taberî, *Camiu'l-Beyan*, 17: 256.



İbn Ümmü Mektum'un yanında dahi hanımlarına örtünmelerini emrettiği hadis ile izah etmiştir.<sup>30</sup>

Meseleyi ele alan Râzî ise, ilk olarak gözlerin korunmasının ırzların korunmasından daha önce emredilmesinin sebebi üzerinde durmuş ve bu çerçevede gözün harama bakmaması halinde insanın da o yanlıştan alıkonmuş olacağını ifade etmiştir.<sup>31</sup> Söz konusu emrin tefsirinde, kendisine mahrem olmayan birine bakmanın zina olduğunu açıkça beyan edenler olduğu gibi bakmanın zinanın habercisi olduğunu ve mümin kadınların, kendilerine mahrem olmayan erkeklere bakmamaları gerektiğini vurgulayanlar da olmuştur.<sup>32</sup>

**“...kendiliğinden görünen yerler müstesna, ziynetlerini göstermesinler...”**: “Kendiliğinden görünen yerler”, genel olarak sürme, yüzük, gümüşten veya fildişinden yapılmış bilezik; avuç içi; kına gibi doğal ya da pudra, allık gibi yapay makyaj/süs amaçlı boya maddesi olarak açıklanmıştır.<sup>33</sup> Ferrâ bu ifadenin tefsirinde, ayette geçen “ziynet”ten muradın, bilezik ve omuzdan çapraz şekilde takılan bir çeşit şal olduğunu söylemiştir. O, “...ancak kendiliğinden görünen yerler müstesna...” ifadesini ise sürme, yüzük ile kına/pudra vb. boya maddesi olarak açıklamıştır.<sup>34</sup> Kendiliğinden görünen yerlerin izahı için de İbn Mesud'dan gelen “giysi” ve İbn Abbas'tan nakledilen “yüz, eller ve yüzük” tanımlamasını aktarmıştır.<sup>35</sup>

Müfessirler, “**ziynetlerini göstermesinler**” ifadesindeki ziynet genel olarak gizli ve açık olmak üzere iki kısımda ele almıştır. Gizli

<sup>30</sup> Beğavî, *Meâlimü't-tenzil*, 6: 33; Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, (Riyad: y.y., 1998), 4: 289; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 10: 217.

<sup>31</sup> Fahrüddin er-Râzî, *Mefatihü'l-gayb*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 23: 207.

<sup>32</sup> Ebu Bekir Muhammed b. Abdillâh İbni'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 3: 379; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6: 13.

<sup>33</sup> Abdürrezzak b. Hemmam es-San'anî, *Tefsirü'l-Kur'ân*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989), 2: 56; Ebu Hayyân Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 6: 412.

<sup>34</sup> Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyad b. Abdillâh el-Absî el-Ferra, *Meani'l-Kur'ân*, (Beyrut: İlmü'l-Kütüb, 1983), 2: 249.

<sup>35</sup> İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 10: 217. Benzer bir açıklama için bk. Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Maturidi, *Tevilatü ehli's-sünne*, (Beyrut: Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 7: 544.

ziynetler halhal, bilezik, küpe ve kolye gibi şeylerle izah edilmiştir.<sup>36</sup> Bu tür takıların yabancı erkeklere gösterilmemesi emri doğal olarak onların takıldıkları yerlerin de kapatılmasını gerektirir. Bu ise müslüman bir bayanın, kendisine mahrem olmayan erkeklerin yanında, iki eli ve yüzü dışında tüm vücudunu örtmesi demektir.<sup>37</sup> Görünen (zahir) ziynet için giysi, sürme, yüzük, yüz ve eller tanımlamasını yapan Maverdî, gizli (batın) zinetleri ise benzer şekilde küpe, kolye, bilezik, halhal olarak ifade etmiştir.<sup>38</sup>

**“...Başörtülerini yakalarının üzerine indirsinler...”** ifadesinde geçen “hımâr/ خمار” kelimesi aslı itibarıyla “örtü” anlamına gelmektedir. Kadın için kullanılması halinde “başörtüsü”nü ifade eder. Nitekim ayette geçen “hımâr/ خمار” kelimesi yakalara kadar baş ve boyun kısımlarını örten başörtüsü anlamındadır.<sup>39</sup> Ebu Hayyân hımar kelimesinin, kadının başına örttüğü, dikkat çekmeyen ve içeriğini göstermeyen örtü olarak tanımlandığını söylemiştir.<sup>40</sup>

Ayette başörtüsünün üzerine salınması gereken yer olarak, elbisenin “cuyûb/ جيوب” kısmı gösterilmektedir. “Cuyûb/ جيوب”, “ceyb/ جيب” kelimesinin çoğulu olup “boyun yırtmacı”<sup>41</sup> manasına gelmekte, bununla da elbisenin boynu çevreleyen yaka kısmı kast edilmektedir. Buna göre tepeden başlayarak aşağı inen başörtüsü, elbisenin yakası ile birleşecek, yakadan aşağısı da zaten elbiseyle örtülü olduğuna göre vücut baştan aşağı örtülmüş olacaktır.<sup>42</sup> Bu ifadede “yaka” karşılığı verilen “ceyb” kısmını açıklarken Beğavî, başörtüsüyle çene, küpe ve gardamı da kapatacak şekilde örtünmenin kast edildiğini söylemektedir.<sup>43</sup>

<sup>36</sup> Taberi, *Camiu'l-beyân*, 17: 256; Beğavî, *Meâlimü't-tenzil*, 6: 34.

<sup>37</sup> Bir kadının kendisine mahrem olmayan erkeklerin yanında yüzünün ve ellerinin dışında tüm vücudunun örtülü olması gerektiğine dair bk. Ebu'l-Kâsım Dahhâk b. Müzahim el-Hilâlî, *Tefsîru Dahhâk*, (Kahire: y.y., 1999), 2: 613; Beğavî, *Meâlimü't-tenzil*, 6: 34.

<sup>38</sup> Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basri el-Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, (Beyrut: Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 4: 91. Ayrıca bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 289-290; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 6: 412.

<sup>39</sup> Yıldız, *İslam'da Giyim ve Tesettür*, 115.

<sup>40</sup> Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 6: 409.

<sup>41</sup> Ebu Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 6: 409.

<sup>42</sup> Yıldız, *İslam'da Giyim ve Tesettür*, 118

<sup>43</sup> Beğavî, *Meâlimü't-tenzil*, 6: 34.

Ferrâ da başörtüsünün nahrı/boynu ve sadrı/göğsü de örtmesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>44</sup> Cahiliye döneminde kadınların başlarına örttükleri örtünün uçlarını boynun arkasından/enseden aşağıya salıverdiklerini ifade eden Maturidi, başörtüsüyle boyun ve göğüs kısmının da örtülmesi gerektiğini söylemiştir.<sup>45</sup>

Ayette yer alan ve “**Müslüman kadınlardan**” şeklinde tercüme edilen *أَوْ نِسَائِهِنَّ* “*ev niseihinne*” ifadesinin tefsirinde Beğavî, bayanlar için göbek ile diz arasında kalan bölge haricindeki kısmın Müslüman olan kadınların yanında açılabilmesi; bununla birlikte Müslüman olmayan kadınların hükmünün yabancı erkeklerin hükmü ile aynı olduğu dolayısıyla onların yanında yüz ve ellerin dışında tüm vücudun örtülü olması gerektiğini söylemiştir.<sup>46</sup> Bunun yanında söz konusu ifadenin sadece Müslüman kadınları değil tüm kadınları kastettiğini tercih eden müfessirler de olmuştur.<sup>47</sup>

“**...Yahut sahip oldukları kölelerden...**” ifadesi iki şekilde anlaşılabilir. Bir kısım ulema, kadının kölesinin ona mahrem olduğunu savunmuşlar ve buna Rasulullah’ın Hz. Fatıma’ya kölesinin yanında tıpkı mahremlerinin yanında giyindiği şekilde giyinebileceğini söylediği hadisi delil getirmişlerdir. Başka bir grup âlim ise ayetteki “köle” lafzından muradın erkek köle değil de müşrik olan kadın köleler olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre Müslüman bir bayan, müşrik bir kadının yanında kendisine yabancı olan erkelerin yanında giyindiği gibi giyinmelidir; ancak eğer müşrik kadın o kişinin kölesi ise bu durumda ona namahrem olmayacaktır.<sup>48</sup>

“**...Erkeklığı kalmamış hizmetçilerden...**”: Ferrâ, kendisine ruhsat verilen üç gruptan -ihtiyarlar, küçük çocuklar ve iktidarsız olanlar- bahseder. Bu kimselerin yanında kadınların giyim konusunda esnek davranabileceğini söyler.<sup>49</sup> Böyle bir ayrıma gitmeyen

<sup>44</sup> Ferra, *Meâni'l-Kur'ân*, 2: 249.

<sup>45</sup> Maturidi, *Tevilatü ehli's-sünne*, 7: 551.

<sup>46</sup> Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, 6: 35.

<sup>47</sup> Ebu Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3: 385; Râzî, *Mefatihü'l-gayb*, 23: 208. Aynı şekilde bir diğer açıklama için bk. Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4: 95.

<sup>48</sup> Bu konudaki görüşler için bk. Râzî, *Mefatihü'l-gayb*, 23: 208-209; Beğavî, *Meâlimü't-tenzil*, 6: 35; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 10: 222; Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4: 94.

<sup>49</sup> Ferra, *Meâni'l-Kur'ân*, 2: 250.

Süfyânü's-Sevrî ise, ayette ifade edilen kesimin yiyip içip ömrünü geçirmeye çalışan, kadınlara karşı artık bir ilgisi kalmamış erkekler olduğunu yazmıştır.<sup>50</sup> Ayette geçen “tâbiîn” kavramı, “kendisiyle yemeğini paylaştığın kimse” şeklinde de izah edilmiştir.<sup>51</sup> Yine “ğayri üli'l-irbeti” ifadesine, “kendisi için kadınların bir önemi kalmamış, onlara ihtiyaç duymayan” anlamı verilmiştir.<sup>52</sup> Genel bir değerlendirme yapan Fahreddin Râzî, ulemanın bu husustaki görüşlerini üç başlık altında toplamıştır: Bunlar ya fakirlikten dolayı insanların yemek artıklarını toplayan muhtaçlar ya ahmak kimseler ve çocuklar yahut da ihtiyarlar ile şehvî hissi olmayan erkeklerdir.<sup>53</sup>

**“... yahut da henüz kadınların mahrem yerlerine vakıf olmayan erkek çocuklardan...”**: Râzî, bu ifadenin müfessirlerce iki farklı şekilde anlaşıldığını söylemiştir. Birinci görüşe göre, “kadınların avret mahallerini tasavvur edemeyen ve küçük olduğu için bunun ne demek olduğunu bilemeyen çocuklardır ki, bu İbn Kuteybe'nin görüşüdür. İkinci görüşe göre ise bu ifadeyle, “kadınlarla birleşme gücüne ve yaşına erişmemiş çocuklar” kastedilmiştir. Bu görüş ise Zeccâc ve Ferrâ'ya nispet edilmiştir. Râzî bu ifadenin, ergenlik çağına kadar bütün çocukları kapsadığını belirtmiştir.<sup>54</sup> Ancak Seyyid Kutub, ergenlik çağına girmediği halde her şeyin farkında olan, cinselliğin bilincine varan çocukların da bu istisna edilen grubun dışında tutulmasını gerektiğini kaydetmiştir.<sup>55</sup>

Ayetin son kısmında, mümin kadınların yapmaması gereken bir davranış olarak altı çizilen **“...gizledikleri ziynetler bilinsin diye ayaklarını yere vurmasınlar...”** ifadesindeki gizlenen ve yere vurulmaması istenen ziynetten muradın “halhal” olduğu ifade edilmektedir.<sup>56</sup> Ayete binaen mümin kadınlar, taktıkları halhalın sesi duyulsun diye ayaklarını yere vurarak yürümekten men

<sup>50</sup> Süfyânü's-Sevrî, *Tefsiru Süfyânü's-Sevrî*, 225.

<sup>51</sup> Abdürrezzak b. Hemmam, *Tefsirü'l-Kur'an*, 2: 57; Beğavî, *Meâlimü't-tenzil*, 6: 35.

<sup>52</sup> Abdürrezzak b. Hemmam, *Tefsirü'l-Kur'an*, 2: 58. Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 292; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-azîm*, 10: 222.

<sup>53</sup> Râzî, *Tefsir-i Kebir*, 23: 209. Elmalılı ise aynı ifadeleri gruplama yapmaksızın zikretmiştir. Bk. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6: 16.

<sup>54</sup> Râzî, *Mefatihü'l-gayb*, 23: 209-210.

<sup>55</sup> Seyyid Kutub, *fi Zilâl-il Kur'an*, 7: 478.

<sup>56</sup> Ferrâ, *Meânî'l-Kur'ân*, 2: 250; Abdürrezzak b. Hemmam, *Tefsirü'l-Kur'ân*, 2: 58; Maverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4: 96-97; Râzî, *Mefatihü'l-gayb*, 23: 210; İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'ânî'l-azîm*, 10: 224.

edilmiştir.<sup>57</sup> Ayetin böyle bir olay üzerinde indiğine dair bir rivayeti de sebep-i nüzulü incelerken aktarmıştık. Süfyanü's-Sevrî halhal yerine "ayaklarındaki boncuklu takı" tanımlamasını yapmıştır.<sup>58</sup>

Muhammed Hamdi Yazır, bu ifadenin tefsirinde, mümin kadınların tesettüre uygun bir şekilde baştan ayağa örtündükten sonra, artık dışarıda yürürken de vakar ve edeplerini korumaları gerektiğini beyan etmiş; "halhal veya halhal sesi"ni gizlemek gibi bir açıklama yapmamıştır.<sup>59</sup> Yine günümüz müfessirlerinden Seyyid Kutub, kadının ses çıkaracak adımlarla yürümemesi gerektiğini, ayetteki bu emirlerin korunma amaçlı olduğunu, bizzat görmeden de kadınların sürdürdükleri koku, taktıkları takı vesaire hallerinden etkilenebilecek erkeklerin bulunduğunu bildirmiştir.<sup>60</sup>

Zikrettiğimiz açıklamalar göstermektedir ki Nur suresi 31.ayet, müfessirler tarafından detaylı bir incelemeye tabi tutulmuştur. Bu kapsamda ayetin her bir lafzı üzerine çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Ayetin doğru anlaşılabilmesi için gerekli bu izahlardan sonra şimdi de ayetin müfessirler tarafından bir bütün olarak nasıl anlaşıldığını incelemek istiyoruz.

#### 4.3. Ayetin Tefsirlerde Ele Alınışı

Yüce Allah, insanların davranışları, sözleri, giyim-kuşamları için bir ölçü belirlemiştir. Bahsedilen bu ölçü, sadece erkek ve kadınlar arasındaki ilişkiye yönelik de değildir. Zira hem kadınların hem de erkeklerin kendi cinsleri yanında dikkat etmeleri gereken hususlar da vardır. Bunlardan biri de insanın hemcinslerinin yanında nasıl giyinmesi ve ne derece örtünmesi gerektiği ile ilgilidir. Bu bağlamda kadın ve erkeklerin hem kendi aralarında hem de karşı cinsler yanında nerelerini ve nasıl örtecekleri belirlenmiştir. Şimdide söz konusu bazı hususları ele alan Nur suresi 31. ayetin tesettürü ne şekilde ikame ettiğine dair müfessirlerin yorumları incelemek istiyoruz.

İlk dönem müfessirlerinden Ferrâ, (ö.h.207) *Meani'l-Kur'an*'ında ziynetler ve yabancı erkeklere gösterilebilecek yerler hakkında açıklamalar yaptıktan sonra başörtüsünün nasıl kullanılması gerektiğine yer

<sup>57</sup> Beğavî, *Meâlimü't-tenzil*, 6: 36.

<sup>58</sup> Süfyanü's-Sevrî, *Tefsiru Süfyanü's-Sevrî*, 225.

<sup>59</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6: 17.

<sup>60</sup> Seyyid Kutub, *fi Zilâl-il Kur'an*, 7: 478.

verir. Bu bağlamda öncelikle cahiliye döneminde kadınların başlarına örttükleri örtüyü boyunlarının arka tarafından ayaklarına sarkıtmak suretiyle kullandıklarını hatırlatmış, ardından da bu ayetin emriyle birlikte tesettürün ancak yüz ve eller haricinde vücudun tamamının örtülmesiyle gerçekleşeceğini ifade etmiştir. Ferrâ, ayette geçen “*ev nisei-hinne*” ifadesini “Müslüman kadınlardan” olarak tanımlamıştır. Yaşı oldukça ilerlemiş ihtiyarlar ve henüz idrakleri gelişmemiş (ya da buluş çağına girmemiş) küçük çocukların, ziynetlerin gösterilmemesi gereken kişilerden hariç tutulduğunu ifade eden müfessir, son olarak “...*gizledikleri ziynetler bilinsin diye ayaklarını yere vurmasınlar...*” bölümündeki gizli ziyneti “halhal” olarak tefsir etmiştir.<sup>61</sup>

Ayet-i kerimedeki lafızları ayrı ayrı ele alan Taberî (ö.h.310), “...*ziynetlerini göstermesinler...*” ifadesindeki ziyneti, gizli ve görünür ziynet olarak iki başlıkta incelemiştir. Ona göre gizli ziynetten kastedilen “halhal, bilezik, küpe ve kolye” gibi şeylerdir. Açık/görünür ziyneti ise sahabeden gelen beyanlarla açıklamıştır. Açık zinet için İbn Mesud’un, “elbise/giysi (siyab ve rida)”<sup>62</sup>, İbn Abbas’ın ise yüz, eller, sürme, yüzük, kına, elbise olarak açıkladığını görüyoruz.<sup>63</sup>

Yine erken dönem müfessirlerinden Maturidî (ö.h.323), “*Mümin kadınlara da söyle gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar...*” ifadesini, bir önceki ayette erkekler<sup>64</sup> için emredildiğinde konuyla ilgili rivayetleri aktararak tefsir ettiğini için 31.ayette tekrar bu konudan bahsetmemiştir. Yüce Allah’ın “...*kendiliğinden görünen kıyımları müstesna, ziynetlerini göstermesinler...*” emrine dair ziynetlerin nasıl tanımlandığını rivayetleriyle beraber aktaran Maturidî, şehvî bir his olmaksızın kadının yüzüne bakılmasının caiz olduğunu kaydetmiştir. Bununla birlikte erkeğin kadına bakması ile ilgili olarak, Hz. Peygamber’in ilk kez yahut tesadüfen veya ansızın zuhur eden bir bakışın sakıncası olmadığını ancak tekrar, ikinci kere bakmaktan korunmak gerektiğini ifade ettiği hadis-i şerifi zikretmiştir. Yine, “...*gözler de zina eder...*”<sup>65</sup> hadis-i şerifini hatırlatan Maturidî, konuyu uzunca açıkladıktan sonra, eller ve yüzün herkese karşı açıkta kalabileceğini vurgulamıştır. Yukarıdaki ifadeyi bir de kadının erkeğe bakması açısından

<sup>61</sup> Ferra, *Meâni'l-Kur'ân*, 2: 249-250.

<sup>62</sup> Rivayetler için bkz. Taberî, *Camîu'l-Beyân*, 17: 256-258.

<sup>63</sup> Taberî, *Camîu'l-Beyân*, 17: 256, 262-263.

<sup>64</sup> Aslında umum ifade etmekte olmasına rağmen, bir sonraki ayette bayanlar için ayrıca söylenmesi, en-Nûr/30.ayetin erkeklere hitabı olarak çevrilmiştir.

<sup>65</sup> Buhârî, “İsti'zân”, 12, “Kader”, 9; Müslim, “Kader”, 20-21.

ele alan müfessir, kadınların da ölçülü olması gerektiğinin altını çizmiştir. Ardından avret kavramına dair tanımlamalara yer veren Maturidî, amca ve dayının da ayette zikredilmese de kadının mahremlerinden olduğunu belirtmiştir. “...Başörtülerini yakalarına da indirsinler...” ifadesine yönelik olarak, bu ayet nazil olduğunda Hz. Âişe’nin sahabe hanımların giysilerinden kestikleri kalın parçalarla başörtüsü yaptıklarını haber vermiştir ki, o dönemde kadınlar, kullandıkları başörtüsüyle nahrı/boyunları ve sadrı/göğüslerini örtmüyor yalnızca başörtülerinin uçlarını enseden aşağıya doğru salıyorlardı. Maturidî bu yanlış uygulama karşısında ayette istenilenin boynu, göğsü ve kadının ön tarafını kapatacak şekilde örtünmek olduğunu beyan etmiştir. Hatta ayetin bu ifadesinden hareketle, yaka yırtmacının kadınlara ait giysilerin bir parçası olduğunu ileri sürerek ve kadın kıyafetleri giyen erkekleri ve erkek kıyafetleri giyen kadınları Allah Rasulü’nün lanetlediğini ifade eden rivayetleri aktararak, erkeklerin bu tarz yakalı kıyafet giymemesi gerektiğini vurgulamıştır.<sup>66</sup>

Ayetlerle ilgili farklı yorumları nakleden bir tefsir kaleme alan Maverdî (ö.h.450) ise bu ayetin tefsirine, “...ziynetlerini göstermesinler...” ifadesinin açıklamasıyla başlamıştır. Ziyneti “zahir ve batın” olarak ikiye ayıran müfessir, zahir ziyneti, görülmesinin haram olmadığından dolayı örtülmesine gerek olmayan ziynet olarak tanımlamıştır. Zahir ziynet ile ilgili olarak, İbn Mesud’un “giysi”, İbn Abbas’ın “sürme ve yüzük”, Vasıl b. Ata ve diğerlerinin de “yüz ve eller” şeklinde üç farklı tanımlama yaptıklarını aktarmıştır. Müfessir, batın ziynet ile ilgili olarak da yine İbn Mesud’un küpe, kolye, bilezik ve halhal açıklamasını nakletmiş, kınanın elde olduğu takdirde zahir ziynet sayılacağını, ancak ayağa yakılması durumunda batın ziynet olacağını dolayısıyla örtülmesi gerekeceğini vurgulamıştır.<sup>67</sup> Devam eden sayfalarda “...başörtülerini yakalarına da indirsinler...” ifadesini tefsir eden Maverdî, başörtüsüne dair yaptığı tanımlamada başörtüsünün, uçları sırttan aşağıya sarkıtılan bir örtü değil de göğsü ve boynu da kapatan bir örtü olması gerektiğini belirtmiştir. Ardından ayetteki “...ev niseihinne...” ifa-

<sup>66</sup> Maturidî, *Tevilatü ehli’s-sünne*, 7: 545-548, 550.

<sup>67</sup> Maverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, 4: 91. Kınaya dair böyle bir ayırım olmasının sebebi, kınanın ele yakılmasından maksadın “avuç içi”ne yakılmasıdır. Bu sebeple de zahir ziynet sayılmaktadır. Çünkü “el” olarak tercüme ettiğimiz lafızlar, “yed” değil de aslında “avuç içi” anlamına gelen “keff” kelimesidir. Bundan sebep, mesela yüzüğün de avuç içine değil de parmaklara takılan bir takı olması nedeniyle zahir ziynet mi batın ziynet mi olduğu tartışılmıştır. Konunun sınırları dışında kalması sebebiyle bu tartışmalara değinilmemiştir.

desini ele almış ve bu ifadenin Müslüman kadınlar yahut da tüm kadınlar olarak tefsir edildiğini aktarmıştır. “...*Sahip oldukları kölelerden...*” ifadesi ile ilgili ise üç farklı görüş aktarmıştır. Bunlardan birincisine göre, bir kadının sahip olduğu kölenin yanında babasının ve oğlunun yanında giyindiği şekilde giyinmesinde bir mahsur yoktur. İkinci görüşe göre ise köle, kadın sahibine namahrem durumundadır. Son olarak da kölenin ihtiyar olup, kadınlara ilgisi kalmamış biri olması durumunda (ayetin devamında da belirtildiği üzere) efendisi olan kadına bakabileceğini bildiren görüşü nakletmiştir.<sup>68</sup> Yine Maverdî, “...*Erkekliği kalmamış hizmetçilerden...*” şeklinde tercüme edilen ifadeyi sekiz başlıkta izah ederken, “...*Gizledikleri ziynetler bilinsin diye ayaklarını yere vurmasınlar...*” ifadesini açıklarken de halhal sesinin duyurulması gerektiğini belirtmiştir.<sup>69</sup>

Zemahşerî (ö.h.538) ayetin tefsirine, “...*mümin kadınlara da söyle gözlerini haramdan sakınsınlar...*” ifadesini ele alarak başlamıştır. Konuyla ilgili olarak, Hz. Peygamberin âmâ olan sahâbi İbn Ümmü Mektum’un yanında hanımlarına örtünmelerini emrettiği hadisi zikretmiş; bu çerçevede de kadınların kendilerine yabancı olan erkeklere bakmalarının haram olduğunu ancak bir örtünün arkasından (görünmeyecek şekilde) bakabileceklerini vurgulamıştır. Aynı konuyla ilgili olarak gözün korunmasının ırzın korunmasından önce zikredilmesinin sebebini de gözün rehber/öncü olmasıyla açıklamıştır. Zemahşerî, ayette amca ve dayı hakkında bir hüküm olmayışını sorgulamış, neticede onların da bir kadın için baba ve oğul gibi mahrem olduğunu belirtmiştir. Ayetin son kısmındaki “...*gizledikleri ziynetler bilinsin diye ayaklarını yere vurmasınlar...*” ifadesindeki gizli ziyneti halhal sesi olarak tefsir etmiştir.<sup>70</sup>

Fahreddin Râzî (ö.h.606) ise, söz konusu ayetin tefsirine, ayetteki emrin “müminlere” yönelik olduğunu, kâfirlerin ise öncelikle iman ile emrolduklarını vurgulayarak başlamıştır. Daha sonra “...*gözlerini haramdan sakınsınlar...*” ifadesinin tefsirine oldukça fazla yer ayıran müfessir, konuyla ilgili birkaç meseleden bahsetmiştir. Birinci mesele olarak ayetin başındaki “-min” edatının ne anlam ifade ettiği ve neden ‘ırzları korumak’ yerine ‘gözleri korumak’ ifadesi ile beraber geldiğini tartışmıştır. Bunu da, bakma işinin çok kapsamlı olduğu ve insanın bir

<sup>68</sup> Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4: 90, 92, 94.

<sup>69</sup> Konunun sınırları dışına çıkmamak adına yukarıda değinilmeyen bu sekiz madde ve ayrıntıları için bk. Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4: 95-96.

<sup>70</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 289, 293.



şeye bakmadığı takdirde o işten alıkonacağını belirterek açıklamaya çalışmıştır. İkinci mesele ise avret mahalleri ile alakalıdır. Râzî, avret mahallerinin dört çeşit olduğunu söylemiş ve her birini uzun uzun açıklamıştır. Çalışmanın sınırlarını aşmayacak şekilde burada bu dört madde üzerinde kısaca durmak istiyoruz. Erkeğin erkeğe karşı avreti hususunda, (fitne endişesi yoksa) bir erkeğin diğer bir erkeğin göbeği ile diz kapağı arası dışında tüm vücuduna bakabileceğini belirten müfessir, göbek ile diz kapağının avret olmadığını ancak Ebu Hanife'ye göre avret olduğunu, İmam Malik'e göre ise uyulğun avret olmadığını ifade etmiştir. Kadının kadına karşı avreti ise, (fitne endişesi bulunmadığı sürece) erkeğin erkeğe karşı olan avreti gibidir. Yani göbeği ile diz kapağı arası hariç, bir kadın başka bir kadının bedenine bakması caizdir. Kadının erkeğe karşı avretine dair meselede Râzî, öncelikle kadının konumuna dikkat çeker. Kadın hürse ve o erkek için ayette sözü edilen yakınlardan biri değilse, bu durumda kadının elleri<sup>71</sup> ve yüzü haricinde tüm vücudu erkek için avrettir. Kadının cariye olması hususunda ise ulema ihtilaf etmiştir. Alimlerin bir kısmı bu durumda göbek ve diz kapağı arasının avret olduğunu söylerken diğer bir kısmı ise cariyenin avret mahallinin, işini yaptığı esnada görünmeyen yerleri olduğunu söylemişlerdir.<sup>72</sup> Kadının, erkeğin mahremi olması durumunda, avret mahalli göbeği ile diz kapağı arası olacağını belirten müfessir son olarak da kadının erkeğin hanımı olması konusuna değinmiş ve bu durumda erkeğin kadının avret mahalli dahil tüm bedenine bakmasının caiz olduğunu ifade etmiştir. Erkeğin kadına karşı avret mahalli ise yine göbek ve diz kapağı arasındır. Fakat o kadın hanımı olursa bu durumda, tüm bedenine bakması caizdir.

Fahredden Râzî, ayetteki “...kendiliğinden görünen yerler müstesna, ziynetlerini göstermesinler...” ifadesinin tefsirini de birkaç madde halinde açıklamıştır. İlk olarak “ziynet” kavramının Allah'ın yarattığı güzel şeyler anlamına gelmekte birlikte (yaratılıştan gelen/hilkî ziynet); elbise, takı gibi anlamları da içerdiğini belirtmiştir. Müfessir ikinci olarak, “...kendiliğinden görünen yerler...” bölümüne dair açıklamalar yapmıştır. Ayette bahsedilen ziynetin yaratılıştan gelen ziynet olduğu görüşünde olan ulemaya göre, kendiliğinden görünen yerler eller ve yüzdür. Râzî burada konuya ilaveten, “ayakların” avret olduğunu; kadının sesinin ise avret olmadığını beyan etmiştir. Ayetteki ziynetten

<sup>71</sup> Râzî'nin “el”den kastı, avuç içi değil; bileğe kadar üst kısmıyla beraber elin tamamıdır.

<sup>72</sup> Râzî, *Mefatihul-gayb*, 23: 205.

muradın sonradan edinilen zinet/takılan süs eşyaları olduğunu savunan âlimlere göre ise, pudra, kına, yüzük, elbise gibi ziynetlere bakmak caizdir. Râzî, söz konusu hükümlerin cariyelere değil hür kadınlara yönelik olduğu hususunda ulemanın ittifak ettiğini söylemektedir. “...Başörtülerini yakalarına da indirsinler...” ifadesine gelince, burada Râzî, “hımar” kelimesini başörtüsü olarak tanımlayarak tefsirine başlamıştır. Daha sonra cahiliye dönemi kadınlarının başörtülerinin uçlarını arkalarına sarkıttıklarını ifade etmiş; oysa başörtüsünün boynu ve gerdani da kapatması gerektiğini bildirmiştir.

Öte yandan kadınların mahremi sayılan on iki müstesna grubu tefsir ederken Râzî, kişinin mahremi olan bir kadına cariye olarak malik olması durumunda onun karnına ve sırtına bakabileceğini ifade eder. Keza amca ve dayının da kadının mahremlerinden olduklarını ancak onların oğullarının namahrem olduğunu belirtir. Daha sonra ise “...ev niseihinne...” ifadesi için ulemanın iki farklı görüş ileri sürdüğünü kaydeden müfessir, ilk görüşe göre bundan maksadın Müslüman kadınlar olduğunu beyan etmiştir. Böyle düşünen ulemanın dikkate aldığı delil ise diğer müfessirlerin de kaydettiği gibi, Hz. Ömer’in Ebu Ubeyde’ye yazdığı mektupla, Ehl-i Kitap kadınlarının Müslüman kadınların girdiği hamamlara girmelerini yasakladığı emridir. İkinci görüşe göre bundan kast edilenin tüm kadınlardır ki Râzî, kendisinin de bu görüşte olduğunu ifade etmiştir. Tefsirine, “...yahut sahip oldukları kölelerden...” ifadesini ele alarak devam eden Fahreddin Râzî, bu bölümde birçok müfessirden farklı bir yaklaşım ortaya koymuştur. Buna göre, ilgili ifade ile erkek köle değil de kadın köle yani cariyelerin kast edildiğini belirtmiş, bu görüşünü de uzun açıklamalarla desteklemiştir.<sup>73</sup>

İbn Kesîr (ö.h.774) ayetin tefsirine, Allah’ın tesettür emriyle mümin kadınların cahiliye kadınlarından ve müşrik kadınlardan ayrıldığını belirten açıklama ve ayetin sebab-i nüzul rivayetini zikrederek başlamıştır. Ayetin ilk emri olan “Mümin kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar...” ifadesini tefsir ederken, konuyla ilgili rivayet ve görüşleri iki grupta mütalaa etmiştir. Bir kısım ulema, Allah Rasulü’nün âmâ olan sahâbi İbn Ümmi Mektum’un yanında hanımlarına örtünmelerini emrettiği hadise dayanarak, şehvet duygusu ile bir bakış olsun olmasın hanımların erkeklere bakmaması, gözlerini sakınması gerektiğini savunmuştur. Diğer görüşteki ulema da yine Hz. Peygamber’in bir bayram günü Habeşli bir grubun sergiledikleri oyunlarını, Hz. Âişe ile beraber oyun bitesiyeye kadar izlediklerini haber veren hadis-

<sup>73</sup> Açıklamalar için bk. Râzî, *Mefatihü’l-gayb*, 23: 203-210.

i şerifi delil göstererek kadınların, şehvet duygusu olmaksızın erkeklere bakabileceğini belirtmiş; “gözlerini haramdan sakınsınlar” ifadesini “şehvetle bakmaktan sakınsınlar” olarak tefsir etmişlerdir. İbn Kesîr, “...kendiliğinden görünen yerler müstesna, ziynetlerini göstermesinler...” ifadesini açıklarken İbn Mesud ve İbn Abbas kanalıyla gelen iki farklı yorum kaydetmiştir. Kendiliğinden görünen yerleri “eller, yüz ve yüzük” olarak tefsir eden bazı müfessirleri zikrederek çoğunluğa göre bu görüşün meşhur olduğunu belirtmiş ve kendisi de ayette kast edilen anlamın bu yönde olma ihtimalini yüksek bulmuştur. “Ziynetlerini göstermesinler” ifadesini tekrar ele alan İbn Kesîr, burada ziyneti küpe, bilezik, halhal, kolye, yüzük olarak açıklayan rivayetleri de eklemiştir. Ardından ayetin, “...başörtülerini yakalarının üzerine salsınlar...” kısmını tefsire yönelmiş, bu bağlamda Cilbâb ayetine<sup>74</sup> atıf yapmış ve Hz. Âişe’den gelen, ilk muhacir kadınları övdüğü, bu ayet geldiğinde onların kumaşlarının en korunaklı yerlerinden kesip başlarına örttüğü rivayetini hatırlatmıştır. Konuya devamla ayetin son bölümündeki, “...gizledikleri ziynetler bilinsin diye ayaklarını yere vurmazınlar...” emrini irdeleyen İbn Kesîr, gizli ziynetin halhal olduğunu, cahiliye kadınlarının yolda yürürken halhallarını belli etmek amacıyla ayaklarını yere vurduğunu ve mümin kadınlar için bu davranışın yasaklandığını ifade etmiştir.<sup>75</sup>

Nur suresi 31.ayet, bir ahkam ayeti olması münasebetiyle konunun nasıl ve hangi boyutlarıyla ele alındığını görmek için bazı ahkam tefsirlerine de müracaat etmek istiyoruz. Örneğin Ebu Bekir İbnü’l-Arabî (ö.h.543) *Ahkamu’l-Kur’an* isimli tefsirinde, ayeti sekiz bölüm halinde ele almıştır. Birinci bölümde, bir önceki ayet olan Nur 30.ayette “Mümin erkeklere söyle gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar...” ifadesindeki emrin aslında herkes için genel bir emir olduğunu, 31.ayette bayanlar için aynı emrin tekrar vurgulanmasının te’kid amacı taşıdığını belirtmiştir. İkinci bölümü “...gözlerini haramdan sakınsınlar...” emrinin tefsirine ayıran İbnü’l-Arabî, kendisine mahrem olmayan birine bakmayı zina olarak isimlendirmiştir. Buna delil olarak Ebu Hureyre’den rivayetle “...gözler de zina eder; gözün zinası da bakmaktır...”<sup>76</sup> hadisi ile önceki başlıklarda bahsi geçen Hz. Peygamberin

<sup>74</sup> “Ey Peygamber! Hanımlarına, kızlarına ve müminlerin kadınlarına (bir ihtiyaç için dışarı çıktıkları zaman) dış örtülerini üstlerine almalarını söyle. Onların tanınması ve incitilmemesi için en elverişli olan budur. Allah bağışlayandır, esirgeyendir.” (el-Ahzâb 33/59).

<sup>75</sup> İbn Kesir, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-azîm*, 10: 216-218, 225.

<sup>76</sup> Buhari, “İsti’zan”, 12, “Kader”, 9; Müslim, “Kader”, 20-21.

âmâ olan sahâbî İbn Ümmü Mektum'un yanında hanımlarına örtünmelerini emrettiği hadisi göstermiştir. Üçüncü bölüm "...kendiliğinden görünen yerler müstesna, ziynetlerini göstermesinler..." emriyle ilgilidir. Müfessir, ziyneti, "yaratılıştan gelen ve sonradan edinilen" ziynet olarak iki kısma ayırmıştır. Yaratılıştan gelen ziynetin "yüz" olduğunu; sonradan edinilen ziynetin ise giysi, takı, kına, sürme olduğunu ifade etmiştir.

İbnü'l-Arabî dördüncü bölümde ayetteki, "...kendiliğinden görünen yerler müstesna..." ifadesini açıklamıştır. İfadenin tefsirine dair rivayetleri üçe ayıran İbnü'l-Arabî, ilk grupta giysiyi, ikinci grupta sürme ve yüzüğü, üçüncü grupta da yüz ve elleri zikretmiştir. Kendisi de zahir ziynetin namazda da açıkta bırakılan yüz ve eller olduğunu beyan etmiştir. "...Başörtülerini yakalarına da indirsinler..." anlamına gelen ifadenin tefsirinden oluşan beşinci bölümde ise, Hz. Âişe'nin ilk muhacir kadınlardan övgüyle bahseden; onların bu ayet nazil olduktan sonra kumaşların en kalın/korunaklı yerlerini kesip başörtüsü yaptıklarını haber veren sözleri yer almaktadır. Ardından da başörtüsünün sadece saç değil vücudun ön tarafını, çene ve göğsü de örtmesiyle teşettürün gerçekleşeceğini beyan etmiştir. Yanlarında ziynetlerin açığa çıkarılmasının haram olmadığı on iki istisna kişi/kişileri açıkladığı altıncı bölümün ardından, yedinci bölümde, "...veya sahip oldukları kölelerden..." ifadesiyle ilgili kısa bir açıklamaya yer vermiştir. Ebu Bekir İbnü'l-Arabî son bölümde ise, "...gizledikleri ziynetler bilinsin diye ayaklarını yere vurmasınlar..." ifadesini tefsir etmiştir. Kadının, sevincinden ayağını yere vurmasıyla çıkan halhal sesini erkeklere duyurmasının mekruh olduğunu; erkeklerin dikkat çekmek için halhalın sesini duyurmasının ise haram olduğunu belirtmiştir.<sup>77</sup>

Ayetin tefsirine "*Mümin kadınlara da söyle...*" ifadesini açıklayarak başlayan Kurtubî (ö.h.671), bir önceki ayette (Nur 24/30) aynı hitabın kadın-erkek herkesi kapsadığını, bu ayetteki hitabın ise tekid amaçlı olduğunu söylemiştir. Konunun devamında, ayet-i kerimede gözlerin haramdan sakınılmasının ırzların korunmasından önce zikredilmesinin sebebini de gözün kalbin rehberi olmasıyla izah etmiş ve konuyla ilgili geniş açıklamalarda bulunmuştur. Daha sonra Allah Teâlâ'nın kadınlara bazı kişiler müstesna kimseye zinetlerini göstermelerini emrini ele alan Kurtubî, öncelikle ziynetin tanımlamalarına dair rivayetleri aktarmıştır. Kurtubî, "kendiliğinden görünen ziynet"i, yüz ve eller olarak tefsir etmiş, namaz ve hac ibadetinde de hanımların yüz

<sup>77</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Ebu Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3: 379-389.

ve ellerini açıkta bıraktıklarını sözlerine eklemiş, Hz. Peygamberin, Esmâ bint Ebî Bekir'in üzerindeki ince elbiseyi gördüğünde ona ergenlik çağına giren bir kızın elleri ve yüzünü işaret ederek bunlar dışında vücudunun tamamının kapalı olmasını söylediği hadis-i şerifi de konuya delil getirmiştir.

Ziynet için tıpkı İbnü'l-Arabî gibi bir grupta yapan Kurtubî, doğuştan gelen ziyneti yüz; sonradan edinilen ziyneti de giysi, takı, sürme, kına olarak açıklamıştır. Müfessir, "...başörtülerini yakalarının üzerine indirsinler..." ifadesini açıklarken, bu ayetin nazil olduğu ortamdan ve nazil olma sebebinden bahsetmiştir. Zira o dönemde kadınlar başlarını kapattıkları zaman, örtülerinin ucunu sırtlarından aşağıya sarkıtıyorlar; dolayısıyla boyun, çene ve kulakları örtülmüş olmuyordu. Allah Teâlâ başörtülerini yakalarına indirmeleri emretmiştir çünkü tesettür ancak açıkta bıraktıkları yerlerin kapanmasıyla gerçekleşecektir. Kurtubî, Hz. Âişe'den gelen ilk muhacir kadınlarının bu ayet nazil olunca, kumaşlarının en korunaklı yerleriyle örtündüklerini haber veren rivayeti de konuya eklemiştir.<sup>78</sup>

Son dönem müfessirlerinden Elmalılı (ö.1942) ayetin tefsirine, "*Mümin kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar...*" ifadesini ele alarak başlamıştır. Bu bağlamda mümin kadınların da mahremeleri olmayan erkeklere bakmamaları gerektiğini, zira bakma eyleminin zinanın habercisi olduğunu ifade etmiştir. "*...Kendiliğinden görünen yerler müstesna, ziynetlerini göstermesinler...*" ifadesindeki "ziynet" kavramı üzerinde de duran Elmalılı, âlimlerin bir kısmının ziynetin Allah'ın kadınlarda doğuştan var ettiği güzellikler olarak; bir kısmının ise takı ve süs eşyası şeklinde anlamlandırıldığını beyan etmiştir. Kendisi ise ziynet için her iki anlamın da kullanılabileceğini belirtmiştir. "*...Kendiliğinden görünen kısımları müstesna...*" ifadesindeki maksadın eller, yüz ve örtünün/dış kıyafetin dış/görünen kısmı olduğunu söyleyen Elmalılı, konuya delil olarak ise daha önce geçen Hz. Peygamber'in Hz. Esmâ'ya söylediği sözleri zikretmiştir.<sup>79</sup>

Ayette buyrulan "*...başörtülerini yakalarının üzerine salsınlar...*" emrini, başlarını, saçlarını, kulaklarını, boyunlarını, gerdanlarını, göğüslerini açık tutmayıp sımsıkı örtmek ve bu emri yerine getirebilecek

<sup>78</sup> Kurtubî, *el-Cami' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 15: 209-215.

<sup>79</sup> Hz. Peygamber Esmâ'ya, bir kadının buluğ çağına gelince ellerini ve yüzünü kendisine namahrem olan erkeklere göstermesinin caiz olmadığını söylemiştir. Bk. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6: 14.

başörtüsü kullanmak şeklinde tefsir eden müfessir, cahiliye kadınlarının başörtüsünü enseden bağlayıp arkaya salmak suretiyle yakalarının ve gerdanlarının açıkta kalmasını zikretmiş ardından da günümüzde bazı kesimlerce medenilik sayılan bu açık saçıklığı eleştirmiştir. Daha sonra, ayette ziynetlerin gösterilebileceği on iki istisna kesim ile ilgili olarak şu açıklamaları yapmıştır: “Kocaları için hanımlarının tüm vücutlarına bakmak helaldir. Sözü edilen mahremlere yüz, eller, ayaklar, iş ve hizmet sırasında açılan baş, saç, kulaklar, boyun, kollar ve gerdanlar gösterilebilir. Kadının kadına karşı ve erkeğin erkeğe karşı avreti göbük ve diz kapağı arasındadır. Erkeklerden kadınlara ihtiyacı kalmamış olanların fitne düşünölmeksizin bir kadına bakmaları, mahremlerinin bakmasına benzer. Çocuklar, mükellef olmadıkları için yine kadının mahremleri gibidir. Bu örtünme emri, esir cariyeler hakkında değil, Müslöman hür kadınlar hakkındadır.”<sup>80</sup> “...Gizledikleri ziynetler bilinsin diye ayaklarını yere vurmasınlar...” ifadesine gelince, Elmalılı burada diğer müfessirlerden farklı olarak “halhal” a değinmemiştir. Bu ifadeyi, bir kadının baştan ayağa örtündükten sonra, yürürken de edep ve vakarını koruması gerektiği şeklinde açıklamıştır. Ayette son olarak emredilen “...Ey müminler! Hep birlikte Allah’a tövbe ediniz ki kurtuluşa eresiniz!” ifadesine ise, cahiliyet izleri olan kusur ve hatalardan tövbe edilmesi gerektiği şeklinde bir anlam vermiştir.<sup>81</sup>

Yakın dönem müfessirlerinden Seyyid Kutub (ö.1966), “Mümin kadınlara da söyle gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar...” ifadesini kelime tahliline girmeden tefsir etmiş ve bu ifadeden, kadınların erkeklere, onları baştan çıkaracak anlamlı bakışlarla bakmamaları gerektiği sonucunu çıkarmıştır. Ayetin devamındaki, “kendiliğinden görünen yerler müstesna, ziynetlerini göstermesinler” ifadesini ele alan Kutub, öncelikle kadının fitratında var olan süslenme isteğine vurgu yapmış, ardından da İslam’ın kadındaki yaratılıştan gelen bu isteğe karşı çıkmadığını sadece bu isteği kontrol altına aldığını; eşinin ve kendisine şehevî duygularla yaklaşmayacak bazı yakınlarının yanında belli ölçülerde bu isteği uygulamasına olanak verdiğini belirtmiştir. Müfessir, ayetteki bir diğer emir olan “...başörtülerinin uçlarını yaka altlarına kadar sarkıtsınlar...” ifadesindeki “ceyb” kelimesini, “elbisenin göğüs kısmındaki açıklık” ve “hımar” kelimesini de “baş, boyun ve göğüs örtüsü” olarak açıklamış, ardından da kadınların erkekler için baştan çıkarıcı ve uyarıcı yerlerini örtmelerini, kasıtsız ve ani ba-

<sup>80</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6: 16.

<sup>81</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6: 15-17.

kışlardan bile korunmaları gerektiğini sözlerine eklemiştir. Kutub, te-  
settürün önemini ifade etmek için de Hz. Âişe'den gelen şu rivayetleri  
zikretmiştir:

“Allah ilk hicret eden kadınlara rahmet etsin. –Başörtülerinin uç-  
larını yaka altlarına kadar sarkıtsınlar- ayeti inince, elbiselerini parça-  
layıp onunla örtündüler.”

“Kureyş kadınlarının üstünlüğü inkâr edilemez ama Allah’a andol-  
sun ki, ensar kadınlarından daha iyi Allah’ın kitabını tasdik edene, in-  
dirilen hükümlere daha iyi inanana rastlamadım. Nur suresindeki –ba-  
şörtülerinin uçlarını yaka altlarına kadar sarkıtsınlar- ayeti inince ko-  
caları yanlarına dönüp Yüce Allah’ın indirdiği ayeti okudular. Her koca  
karısına, kızına, kardeşine ve yakınlarına bu ayeti okuyordu. Onlardan  
hiçbiri, Allah’ın kitabında indirdiği ayetleri tasdik etmek ve imanını  
vurgulamak için giysi/elbisesini başına sarmadan yerinden kalkmadı.  
Sanki başlarında bir karga varmış gibi örtünerek Hz. Peygamberin ar-  
kasında yer aldılar.”<sup>82</sup>

Seyyid Kutub, İslam’ın, insanın güzellik anlayışını bedensel çıplak-  
lığı içeren hayvansal güzellikten; hayâ duygusunu içeren yüce ve temiz  
bir güzelliğe yönlendirdiğini belirtmiştir.<sup>83</sup>

Yukarıda zikrettiğimiz müfessirlerin değerlendirmelerini göz  
önünde bulundurarak, Nur suresi 31. ayetin mümin kadına ilk emrinin,  
gözün haramdan sakınması olduğunu söyleyebiliriz. Eserlerine başvur-  
duğumuz hemen hemen bütün müfessirler bu konu üzerinde önemle  
durmuş ve bakmanın zinanın habercisi olduğu yönünde açıklamalar  
yapmışlardır. Ayetin hemen devamında ırzların korunması emredil-  
mektedir ki, bu da bakışların korunmaması durumunun sonuç olarak  
nelere sebep olabileceğini göstermektedir.

Ayette korunması emredilen bir diğer husus ise, Allah Teâlâ’nın  
kadınlara has kıldığı ziynetlerdir. Söz konusu ziynet, hem kadının ya-  
ratılışında ona verilen güzellik hem de bu güzelliğini daha da öne çıkar-  
ran süs eşyaları anlamına gelmektedir. Ancak burada kendiliğinden gö-  
rülenler istisna edilmiştir. Zira anlamlı bakışlar nasıl karşı tarafta bir  
ilgi ve arzu uyandırabilirse, ziynet olarak nitelenen yerlerin görünür  
halde bulunması da bunu gören yabancı kimseler için aynı şekilde bir

<sup>82</sup> Seyyid Kutub, *fi Zilâli'l-Kur'ân*, 7: 476-477.

<sup>83</sup> Kutub’un ayetle ilgili yorumları için bk. Seyyid Kutub, *fi Zilâli'l-Kur'ân*, 7: 476-477.

ilgi ve arzu uyandırabilir. Bu sebeple mümin bir kadın, mahremi olmayan kimselerin yanında ziynetini muhafaza etmelidir.

Ayet-i kerimede ziynetlerin yabancılardan korunması hususunu tamamlayan bir başka emir ise, başı örten örtünün kullanımı hakkındadır. Cahiliye dönemi kadınlarının, başörtülerinin uçlarını enseden aşağıya saldıklarını, böylelikle kulaklar, boyun, gerdan gibi elbise ile kapanmamış yerlerinin, başı örten örtüyle de kapanmadığını söylemek mümkündür. Yüce Allah başörtüsünün bu tür kullanım tarzına müdahale etmiş ve başı örten örtünün, baş ile birlikte saçlar, kulaklar, boyun ve gerdanı da örtmesi gerektiğini bildirmiştir. Ayrıca bu örtünün, bakan insanların zihninde içindeki ziynetlere dair bir fikir oluşturmaya-cak şekilde korunaklı olması gerekmektedir.

Söz konusu ayet-i kerimede Cenab-ı Hak, mümin kadından, kendisine mahrem olmayan kişiler ile ölçülü bir iletişim kurmasını istemektedir. Bununla birlikte ayette, kadının örtünme hususunda yanlarında daha rahat davranabileceği kimseler de sıralanmıştır. Bunlardan kadının eşi hariç diğer on bir istisna kesimi tek tek irdeleyen müfessirler, bu bağlamda kadın ve erkeklerin kendi aralarında ve birbirlerine karşı avret durumlarını da açıklamışlardır.

Ayetin son bölümünde tekrar ziynetten söz edilmektedir. Bu kez, ziynetin gizlenmesi vesilesiyle davranışlarda edep ve vakarı korumak arasındaki bağ vurgulanmaktadır. Ziynet, örtü ile gizlenmekle birlikte onun varlığını haber veren tutum ve davranışlar da yasaklanmıştır. Yürümek gibi insanın toplum içerisinde sergilediği en basit ve sıradan bir hareketin bile dikkate değer olduğunu; bu yüzden bakışları üzerine çekecek, şehvi duygu ve hislerin oluşmasına sebep olacak bir yürüyüşün yasaklandığını görüyoruz. Buradan hareketle, ayetin yürüyüş üzerinden koyduğu takva ölçüsü, diğer hal, hareket ve davranışlar için de geçerlidir diyebiliriz.

### **Sonuç**

Tarih boyunca bütün toplumlarda bir şekilde zuhur eden örtünme, içinde yaşanan zamanın şartlarına, coğrafi konuma, toplumun sosyo-ekonomik yapısına, adet ve geleneklerine göre şekillenmiştir. İnsanın fitratında var olan örtünme isteği, bazı toplumlarda dinî bir emir bazı toplumlarda ise hukukî veya örfî bir durum olarak kabul edilmiştir.



Görünen o ki Allah Teâlâ, tesettürün ikamesi için ilk önce gözlerin haramdan korunmasını emretmiştir. Çünkü göz neye meylederse, gönül de onun arkasından gidecektir. Öyle ki bazen gözler, sözlerden daha çok ve etkili şeyler anlatabilir. Dolayısıyla kişinin kendini muhafaza etmesinin yolu bakışlarını kontrol altında tutmasından geçer. Cenab-ı Hak tesettürü sosyal hayata yerleştirirken, insana önce gözünü muhafaza etmek suretiyle bir oto-kontrol mekanizması kazandırmaktadır.

Tesettürün ikinci basamağını ise, kadın ve erkeklerin hem kendi içlerinde hem de karşılıklı olarak kuracakları ilişkilerinin düzenlenmesi oluşturmaktadır. Bu ilişkiler ise, fiziksel özellikler üzerinden değil, takva bilincine sahip birer mümin kimlik üzerinden kurulmalıdır. Bu bağlamda örtünün artık adetten, alışkanlıktan, sıradanlıktan çıkarılıp bilinç, edep ve hayânın simgesi haline dönüşmesi gerekir. Yüce Allah'ın kadına mahsus kıldığı ziynetler, yabancı bakışlardan korunarak yine kadına ve kendi eşine mahsus kalmalıdır. Bu yüzden başörtüsü başla birlikte, boynu ve gerdanı da içini göstermeyecek, buraların açık halinden daha çok merak uyandırmasına sebep olmayacak şekilde örtülmelidir.

İnananlarını “mümin” olarak isimlendiren İslam, bireysel ve toplumsal hayatta bir “mümin kimliği” oluşturmuş ve buna binaen “mümin bir hayat tarzı” öğretmiştir. Vahiy, nazil olduğu toplumdaki örtünme modeline müdahale ederek örtünmeyi bir adet olmanın ötesine taşıyıp onun yerine; bir kimlik, bir hayat görüşü, bir yaşam tarzı olarak “tesettür”ü ikame etmiştir. Kendisini “mümin” olarak tanımlayan bir insan için de “tesettür”, sadece örtünme değil; ait olunan kimliğin farkındalığını gösteren bir bilinç hali ve bir hayat tarzıdır.

### **Kaynakça**

- Abdürrezzak b. Hemmâm. *Tefsîrü'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989.
- Apaydın, Yunus, “Tesettür”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. XL, ss. 538-543, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Ateş, Süleyman. “Örtünme”. *Kur'an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi*, S.10-11-12, 1998, ss. 14-26.
- Beğavî. *Meâlimü't-tenzîl*, Riyad: Dârı Tayyibe, 1409.
- Buharî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

- Çakan, İsmail Lütfi. “Sünnette Giyim-Kuşam ve Örtünme”. (*İslam’da Kılık-Kıyafet ve Örtünme* Kitabının içinde bölüm), İstanbul: Ensar Yayınları, 1991.
- Dahhâk b. Müzâhim el-Hilâlî el-Horasânî el-Belhî. *Tefsîru Dahhâk*. Kahire: 1999.
- Ebû Bekir İbnü’l-Arabî. *Ahkâmu’l-Kur’ân*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003.
- Ebû Hayyân. *Bahru’l-muhît*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur’an Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım, trs.
- Fahreddin Râzî. *Mefâtihu’l-gayb*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981.
- Ferrâ. *Meâni’l-Kur’an*. Beyrut: İlmu’l-Kütüb, 1983.
- Görmez, Mehmet. “İlahi Dinlere Göre Başörtüsü”. *İslâmiyât*, IV, S. 2, 2001, ss. 19-33.
- İbn Kesir, Ebu’l Fidâ İsmail. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*. Kahire: yayımcı yok, 2000.
- Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kur’an-ı Kerim Meali*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2009.
- Kurtubi. *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’an*. Beyrut: y.y., 2006.
- Kutub, Seyyid. *fi Zilâl’il-Kur’ân*. Çeviren: Salih Uçan ve diğerleri, İstanbul: Dünya Yayınları, 1991.
- Mâturîdî. *Tevilâtü ehli’s-sünne*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005.
- Mâverîdî. *en-Nüketü ve’l-uyun*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1992.
- Meriç, Ümit. “Sosyolojik Açından Kılık Kıyafet ve İslam’da Örtünme”. (*İslam’da Kılık-Kıyafet ve Örtünme* Kitabının içinde bölüm), İstanbul: Ensar Yayınları, 1991, ss. 29-37.
- Müslim, Ebu’l-Huseyn b. Haccâc. *Sahihu Muslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Öğmüş, Harun. *Cahiliyye Döneminde Araplar*. İstanbul: İz Yayınları, 2013.
- Savaş, Rıza. *Hız Muhammed (sav) Devrinde Kadın*. İzmir: Ravza Yayınları, 1991.
- Süfyanü’s-Sevrî. *Tefsîru Süfyanü’s-Sevrî*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983.
- Suyûtî, Ebu’l-Fazl Celalüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Lübâbü’n-nükûl fi esbâbi’n-nüzûl*. Lübnan: Müessesetü’l-Kütübi’s-Segafiyye, 2002.
- Şekerci, Hülya. *Kur’an-Hayat Ekseninde Mümin Kadın*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2015.

NUR SURESİ 31. AYETİN TESETTÜR BAĞLAMINDA İNCELENMESİ /  
THE EXAMINATION OF NUR SURAH 31. VERSE IN CONTEXT OF THE  
COVERING

- Taberî. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Y.y.y.: y.y., 2001.
- Tez, Zeki. *Tekstil ve Giyim Kuşamın Kültürel Tarihi*. İstanbul: Doruk Yayınları, 2009.
- Yıldız, İsmail. *İslam'da Giyim ve Tesettür*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2014.
- Yılmaz, Bedriye. *Kur'an Yorum Tarihinde Nur Suresi 31. Ayet ile Ahzâb Suresi 32-33. Ve 53. Ve 59. Ayetlerin İncelenmesi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2007.
- Yüksek, Ahmet. *Bütün Yönleriyle Tesettür Yeniden İslâmî Örtü*. İstanbul: Ravza, 2014.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *Tefsiru'l-keşşâf an-hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi-vücûhi't-Te'vîl*. Riyad: y.y., 1998.

FATİH TOK - MERVE MÜFTÜOĞLU

*Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology*  
ISSN: 2147-8171  
Cilt / Volume: 5 • Sayı / Issue: 9 • Sayfa / Pages: 109-134.

## **Karacalarlı Bacı Sultan'da (Zehra Şahbaz) Öze Dönüş**

The Return to the Self in Bacı Sultan (Zehra Sahbaz) of Karacalar

### **Doç. Dr. Kamil SARITAŞ**

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Eskişehir Osmangazi University, Theology Faculty  
saritaskamil@hotmail.com  
ORCID: 0000-0003-4420-3881

### **Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Received : 26.10.2018  
Kabul Tarihi / Accepted : 20.12.2018  
Yayın Tarihi / Published : 31.12.2018  
Yayın Dönemi / Season : Aralık / December

**Atıf Bilgisi / Cite as:** Sarıtaş, Kamil, "Karacalarlı Bacı Sultan'da (Zehra Şahbaz) Öze Dönüş", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (Aralık 2018): 109-134.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by two referees and scanned via a plagiarism software.

### **Copyright © Published by**

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

## Karacalarlı Bacı Sultan'da (Zehra Şahbaz) Öze Dönüş\*

**Özet** ▶ Öze dönüş, insanın kendisini bilmesi, tanınması, zaman ve mekân içerisinde kendisini anlamlandırması, Allah'la ve âlemle ilişkisini kavraması gibi anlamları içermektedir. Bilgi, ahlak ve yaratılış anlamında öze dönüşlerden söz edilmektedir. Öze dönüşün temel düşüncesi, Allah'ın razı olacağı kul olma isteğidir. Öze dönüş düşüncesinin dayanakları ise Kur'an-ı Kerim'deki Allah'ın ruhundan üflemesiyle ilgili ayetlerin yorumları ve hadis olduğu söylenen "Kendini bilen Rabbini bilir" sözüne dair ileri sürülen görüşlerdir.

Bu araştırmada, Bacı Sultan'ın (Zehra Şahbaz) öze dönüş ile ilgili görüşlerinin ortaya konulması amaçlanmıştır. Bacı Sultan, Afyonkarahisar/Emirdağ Karacalar Köyünde Kadiri Tarikatının şeyhliğini yapmıştır. Tasavvuf alanında öze dönüşün temsilcisi olmuştur. O'nun öze dönüş konusundaki görüşleri dervişleriyle ve torunlarıyla yapılan görüşmeler ve oğlu Abdilkadir Şahbaz'ın ses kayıtlarından elde edilen bilgiler doğrultusunda ortaya konulmuştur.

**Anahtar Sözcükler:** Bacı Sultan, öze dönüş, tasavvuf, Kur'an, Muhammed.

### *The Return to the Self in Bacı Sultan (Zehra Sahbaz) of Karacalar*

**Abstract** ▶ The return to the self contains the meanings that the human being knows himself, recognizes himself and find oneself in time and space, and to understand the relationship between God and the world. The concept of return to self refers to the return to self means of knowledge, morality and creation. The basis of the return to the self is the thought of being the kind that God wants to be. References of the idea of return to the self is the comments of the verses about the blowing from the spirit of God in the Holy Quran and the thoughts related "who knows himself knows his God that are said to be hadiths.

In this study, it was aimed to reveal the opinions of Bacı Sultan (Zehra Şahbaz) about the return to the self. She was the sheikh of the Kadiri Sect in Afyonkarahisar / Emirdağ. She was the representative of the return to the self in the field of Sufism. Her views on the return to the self were put forward in accordance with the interviews with her sect members (dervishes) and grandchildren, the informations obtained from the sound recordings of her son Abdilkadir Şahbaz.

**Key Words:** Bacı Sultan, the return to the self, sufism, Quran, Mohammed.

---

\* Bu çalışma 24-26 Ağustos 2017 tarihinde Emirdağ Kültür Merkezinde düzenlenen Uluslararası Emirdağ Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ve özet metin olarak yayınlanan "Anadolu Erenlerinden Bacı Sultan'da (Zehra Şahbaz) Öze Dönüş" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve büyük oranda değiştirilerek üretilmiş halidir.

## Giriş

Bacı Sultan<sup>1</sup> 20. Yüzyıl mutasavvıflarındandır. Mutasavvıf olması hasebiyle öze dönüşle ilgili görüşlerini tasavvuf ilminin üslup ve yöntemine uygun bir tarzda ortaya koymuştur. Öze dönüşü nefsin arındırılması, ruhun kemale ermesi, dinî/İmanî/tasavvufî görüşlerini oluşturan ilkeler ve ahlak anlayışı bağlamında ele almıştır.

Bacı Sultan'ın öze dönüşle ilgili görüşleri, "Habibin Durağı" adlı şiiri, oğlu Abdilkadir Şahbaz'ın ses kayıtları, dervişleri ve torunlarıyla yapılan yüz yüze görüşmelerden elde edilen bilgiler doğrultusunda incelenmiştir. Görüşlerine dikkat edildiğinde, Kur'an ve Sünnet bağlamında insanları öze dönmeye davet ettiği görülmektedir.

## 1. Bacı Sultan

Zehra Şahbaz, halk arasında Şih Kızı, Zehra Bacı, Bacı Sultan, Zehra Ana, Zehra Ebe diye tanınır.<sup>2</sup> Genel anlamda Bacı Sultan olarak bilinir. Bacı Sultan'ın babası Şeyh Hacı Halil Efendi<sup>3</sup> 1827-1908 yılları arasında yaşamıştır. Nüfus kayıt kütüğünde sıfat, sanat ve hizmetinin meşayih ve müderris olduğu ifade edilmektedir.<sup>4</sup>

Bacı Sultan, 1893 yılında Şeyh Hacı Halil Efendi'nin Hatice hanım ile evliliğinden dünyaya gelmiştir. Anne-baba bir, küçük yaşlarda vefat eden Münire ve Nurettin, baba bir-anne ayrı Muhammed Hani'nin<sup>5</sup> kızı Emine Hanımdan Bedriye, Hatice ve Muhammed Celaleddin, Şemsi Hamından ise Zeynep adlı kardeşleri vardır.

<sup>1</sup> Tasavvuf ve tarikatlar tarihi incelendiğinde kadın mürşide olarak Fatma Bacı, Destina Hatun, Bacım Sultan vb., kişilerin var olduğu görülmektedir.

<sup>2</sup> Özcan Türkmen, Bacı Sultan, Eskişehir Yeniğün Gazetesi 04 Aralık 2016.: Rabia Barış, Zehra Sultan-Şih Kızı, Eskişehir Esgazete 23 Eylül 2014.

<sup>3</sup> Bk. Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları (Risale-i Tercüme-i Ahval-i Aşçı Dede-i Nakşî Mevlevî)*, Haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, (İstanbul: Kitabevi, 2006).: İrfan Görkaş, "Bir Düzeltme ve Ehl-i Beyt Sevdalısı Hak Halili (1823-1907)", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı 26 (2003). [www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/index](http://www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/index). (Erişim Tarihi 10.07.2017)

<sup>4</sup> Defter-i Esasi, Nüfus Kayıt Örneği, Ankara. Meşayih tasavvuf alanındaki, müderris medresedeki uzman kişiye verilen addır.

<sup>5</sup> Abdülmecid el-Hani, *el-Kevâkibu'd-Durriyye ala'l-Hadaiki'l-Verdiyye*, (Dimeşk: Daru'l-Beyrut, 1997) 761-812.: Itzhak Weismann, *Taste of Monernity Sufism, Salafiyye and Arabism in Late Ottoman Damascus*, (Leiden, 2004) 84-123.

Şeyh Hacı Halil Efendi, kızını maddi ve manevi olarak eğitmiştir. Gerekli dini ve tasavvufi bilgileri öğretmiştir.<sup>6</sup> Bacı Sultan, 20. Yüzyılın ilk yıllarında Şam'daki baba bir kardeşlerinin yanına gitmiş ve yaklaşık olarak 2 sene orada kalmıştır. Şam'da kaldığı sürece Arapça öğrenmiştir. Osmanlıca metinleri okuyup yazmaktadır. Şam'dan döndükten sonra Karacalardan İbrahim Şahbaz ile evlendirilmiş,<sup>7</sup> yedi ay sonra yani 14 yaşlarında iken babası vefat etmiştir.<sup>8</sup> Babasının vefatıyla birlikte onun yerine Abdülkadir Geylani'ye bağlı Ehl-i Beyt meşrep Kadiri tarikatının postnişini olmuştur.<sup>9</sup> İnancı gereği yüklendiği sorumluluk bilinciyle çok yoğun ve ıstıraplı bir olgunlaşma süreci yaşamıştır.<sup>10</sup>

İbrahim Efendi ile evliliğinden dört oğlu olmuş, dördü de vefat etmiş, daha sonra 1922 yılında oğlu Abdilkadir ve 1929 yılında kızı Hatice dünyaya gelmiş ve neslini bu iki evladının çocukları devam ettirmektedir.<sup>11</sup> Bacı Sultan, 31 Temmuz 1965 yılında vefat etmiş, vefat anında manevi rehberlik ve irşad görevini oğlu olması hasebiyle değil, tarikat usulünün gereği Abdilkadir Şahbaz'a devretmiştir.

Devletin ve milletin yaşadığı sıkıntılara karşın, kendi yaşadığı zorlukları bir tarafa bırakarak üzerine düşen görevleri yerine getirmiş, büyük bir kitleye dini ve tasavvufi bilgilerini aktarmıştır.<sup>12</sup> Mustafa Kara'nın tekke ve zaviyeler hakkındaki ifadelerine<sup>13</sup> benzer şekilde,

<sup>6</sup> Emine Gülay Sayın, *Hak Halili ve Zehra Bacı Dergahı Dervişleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Lisans Tezi, Ankara 1983, 38.

<sup>7</sup> Hasan Bağseven, Bacı Sultan'ın Amcasının Torunu, Hasan Bağseven'in evi, Karacalar Köyü, 26.06.2017, Pazar Günü, Saat 15:00.

<sup>8</sup> Ali Nurettin Şahbaz, Bacı Sultan'ın torunu, Eskişehir, Kuyubaşı, Dergah evi, 18 Haziran 2017 Pazar Saat:19:00.; Hasan Bağseven, Bacı Sultan'ın Amcasının Torunu, Hasan Bağseven'in evi, Karacalar Köyü, 26.06.2017, Pazar Günü, Saat 15:00.

<sup>9</sup> Bk. Mehmet Sarı, *Hak Aşığı ve Halk Ozanı Aşık Yoksul Derviş*, (Afyonkarahisar: Afyonkarahisar Yayınları., 2010) 1: 15, 50-54.: Sayın, *Hak Halili ve Zehra Bacı Dergahı Dervişleri*, XIII.: İrfan Görkaş, "Bir Düzeltme ve Ehl-i Beyt Sevdahısı Hak Halili (1823-1907)", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı 26 (2003). [www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/index](http://www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/index). (Erişim Tarihi 10.07.2017).

<sup>10</sup> Yılmaz, "Hak Halili/Zehra Bacı Dergahı'nın Öğretisi ve Dergahla Türbenin İç-Dış Özellikleri", 254.

<sup>11</sup> İsmail Eryıldırım (Der.), *Hak Halili ve Yol Erkanı*, Ankara: Cantekin Matbaası, 2001) 77.: Sayın, *Hak Halili ve Zehra Bacı Dergahı Dervişleri*, 40.

<sup>12</sup> Hasan Bağseven, Bacı Sultan'ın Amcasının Torunu, Hasan Bağseven'in evi, Karacalar Köyü, 26.06.2017, Pazar Günü, Saat 15:00.

<sup>13</sup> Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1977) 45-51.



Hak Halili Dergâhı;<sup>14</sup> insanların toplanma merkezi ve ibadethane olmuş, zikir meclisleri kurulmuştur. Dergah psikolojik danışmanlık ve rehabilitasyon merkezi, yeni şeylerin öğrenildiği informal eğitim yuvası, sosyal yardımlaşma kurumu, güzel söz (sohbet, muhabbet, kıssa), güzel ses (ilahi, deyiş) ve ezginin (def) mekânı ve manevi terakkinin neşv ü nema bulduğu bir okul görevini üstlenmiştir. Bu dergâh, Peygamber Efendimizden bugüne kadar gelen kadim öğretilerin korunduğu, hayat bulduğu ve geleceğe aktarıldığı “yaşayan ve yaşatan dergâh” olma özelliğini sürdürmektedir. Huzur ve mutluluğun Allah, Peygamber ve Ehl-i Beyt aşkına arandığı ve sarmalandığı manevi aşk diyarı olarak kabul görmektedir.

Kadın haklarının zor konuşulduğu bir zaman ve ortamda (kadın önder) olması,<sup>15</sup> tane tane konuşması, hitabetteki belâğatı, bilgi ve nezaketinin derinliği, peygambere ittibaya uygun tavır ve tarzı ile birçok insanın gönlünü kazanmıştır. Hayatla iç içe ve sevgi dolu olan<sup>16</sup> Bacı Sultan, halkın seviyesini, gelenek ve kültürünü dikkate alarak düşüncelerini ortaya koymuştur.<sup>17</sup> Örneğin Mehdi'nin gelip gelmeyeceği, ne zaman ve nasıl geleceği ile ilgili düşüncesi sorulduğunda, meseleyi teorik düzeyde ele almak yerine, soru soran muhatabın zihinsel yapı ve ortamını dikkate alarak pratik ve pragmatik bir cevap vermiştir: “Yavularım Mehdi geldiğinde sizi iş yaparken bulsun”. Mehdi'nin geleceğine inanmış, ancak muhataplarının zihnini faydasız, cedelî ve indî verilerle yormak yerine anı değerli ve anlamlı kılmaya yönlendirmiştir. Hatta genel anlamdaki görüşlerine bakılırsa, Mehdi'yi bekleyen her insanın “zamanının mehdisi” olmasını istediği, her daim insanları kendi olmaya, özünü bulmaya ve Hakk'ı bulmaya çağırdığı ifade edilebilir.

## 2. Öze Dönüş

İlimler zaman, mekân ve toplum içerisinde insanın anlam dünyasının keşfedilmesini gaye edinir. Bu minvalde bazı ilimler insan ve insanla ilgili nefis, ruh, can gibi unsurlardan yola çıkarak Allah'ı bilmeye, bazıları ise Allah'ı hareket noktası seçerek insanı anlamaya çalışmıştır.

<sup>14</sup> Yılmaz, “Hak Halili/Zehra Bacı Dergahı'nın Öğretisi ve Dergahla Türbenin İç-Dış Özellikleri”.

<sup>15</sup> Hafız hoca (Amcasının Oğlu) “Ben yıllarca okudum. Zehra'nın sözleri beni büyütüyor” demiştir. Hasan Bağseven, Bacı Sultan'ın Amcasının Torunu, Hasan Bağseven'in evi, Karacalar Köyü, 26.06.2017, Pazar Günü, Saat 15:00.

<sup>16</sup> Hasan Bağseven, Bacı Sultan'ın Amcasının Torunu, Hasan Bağseven'in evi, Karacalar Köyü, 26.06.2017, Pazar Günü, Saat 15:00.

<sup>17</sup> “O kadar güzel konuşurdu ki herkes ağzı açık dinlerdi.” Tüpçü, Muzaffer Palabıyık, Karacalar Türbe 2002.

Mutasavvıflar, her ne kadar “Kendini bilen Rabbini bilir” ilkesini tercih etmiş görünseler de, dikkatle araştırıldığında “Rabbini bilen kendini bilir” düşüncesine de önem verdikleri görülür. Hangi yönden hareket edilirse edilsin öze dönüşte Yaratan ve yaratılan arasındaki ilişkinin niteliksel boyutunun anlaşılması hedeflenir.

Öze dönüş bir anlam arayışıdır. Bu anlam arayışında akıl, kitap, peygamber, rehber kişi vb. unsurlar yardımcı rol oynamaktadır.<sup>18</sup> Huston Smith’in ifadesi ile “Hepimiz bize örnek olacak şahsiyetlere, hayatımıza şekil verecek kalıplara ihtiyaç duyarız. Bu ihtiyaç aslında fani olanın Baki olana özleminin bir yansımasıdır. Sonlu varlığımızla bizi sonsuz olana ulaştıracak vesileler ararız hep. Bu bir peygamber olabileceği gibi, ilahi tecelli taşıyan bir veli de olabilir.”<sup>19</sup> Bacı Sultan öze dönme sürecinde Kur’an, Hz. Peygamber, Ehl-i Beyt ve on iki İmamın aracı rol oynadığını ifade etmiştir.

Veliler, İslam sancağının dalgalandığı her bölgede öze dönmeyi, kendi olmayı, gönle dokunmayı ve kendini bilmeyi<sup>20</sup> dillendirmişlerdir. Ünlü anlamda İbn Arabî, Hallac-ı Mansur, Abdülkadir Geylani, Ahmed er-Rifaî, Ebu’l-Hasan eş-Şazeli, Şehabeddin es-Sühreverdî eş-Şehid, Hacı Bayram Veli, Hacı Bektaş Veli, Mevlana ve Yunus Emre öze dönmeyi konu edinmişlerdir. Afyonkarahisar ve Emirdağ özelinde Sultan Divani, Ferruh Çelebi, Arif Çelebi, Selahattin Çelebi, Abdürrahim Karahisârî, Abdülkadir Geylani-i Sani, Hasan Basri, Karaca Ahmet, Balcam Sultan, Emirdağ Karacalar özelinde ise Şeyh Hacı Halil Efendi, Bacı Sultan ve oğlu Abdülkadir Şahbaz bu geleneği devam ettirmişlerdir. Ünlü anlamda tanınır olanlar da yerel olanlar da aynı hikmet kaynağından beslenmişler ve öze dönüş düşüncesini dile getirmişlerdir.

Öze dönüş düşüncesinin temelinde insanın kendisini bilmesi ve kendisi bağlamında Allah’la ilişkisini keşfetmesi düşünceleri yer alır. Düşünce ve medeniyet tarihi açısından insanın Yaratan’ını ve kendisini

<sup>18</sup> Bayram Ali Çetinkaya, “İhvan-ı Safa’da Din Retoriği”, Yayınları. Haz. Mehmet Vural, *İslam Felsefesinin Sorunları*, (Ankara: Elis Yayınları, 2003) 315.

<sup>19</sup> Huston Smith, “Martin Lings Hakkında”, (Martin Lings, *Öze Dönüş Sorular ve Cevaplar* içerisinde), Çev. Zeynep Tan, (İstanbul: İnsan Yayınları., 2014) 10. Öze dönüşçülerin tradisyonalist ve perennialistlerle benzerlikleri olsa da farklılıkları da mevcut olduğundan zikredilen ekol ile aynı minvalde kabul görmemişlerdir.

<sup>20</sup> Hicr, 15/29.: Secde 32/9.: Sad 38/71-71.

anlamasına dair ileri sürülen bütün görüşler değerlidir. Öze dönüş düşüncesini bazı düşünürler ruh, bazıları nefis, bazıları can, bazıları ahlak vb. unsurlardan hareket ederek ortaya koymuşlardır.

Burada öze dönüşle karıştırılmaması gereken düşünce tarzı selefiliktir. Selefilğin birçok tarzında,<sup>21</sup> sosyal, siyasal ve dini anlamda Peygamber, sahabe veya muktedir/etkin siyasal döneme dönüş isteği vardır. Selefilikte diğer dini ve medeni geleneklerin değeri yok iken, öze dönüşte medeniyet tarihindeki doğru, olumlu ve yararlı düşünceler göz ardı edilemez. Öze dönüşçüler dün-bugün ayırımına hapsolmadan anı değerli yaşamaya yönelirler. Ancak selefilikte genel anlamda dün-bugün ayırımının yanında, kutsanan bir geçmişe dönmek önemlidir. Bu çerçevede selefilik söyleminde, yaşanan zaman, mekân ve insanın okunması ve anlaşılması problemlili hale gelmektedir.

Öze dönüş düşüncesinde ihyacılık, tecditçilik, ıslahçılık özellikleri mevcuttur. Genel anlamda sufi meşreptirler. İç yolculuğu, iç beni ve benliği tanımayı esas alırlar. Öze dönmede sonucu değil zihni düşünce doğruluğunu, ahlakî niyetin iyiliğini ve tutarlı-kapsayıcı davranışsal süreci önemserler. Ölmek değil olmak veya olumsuz özellikleri yok etmek suretiyle pişmek ve ermek düşüncesine odaklanırlar. Dert, tasa, sıkıntı ve kederi kutsal planın parçası kabul ederler. İnsanın olduğu yerde Habil ve Kabil kavgasının yani tevhid mücadelesinin devam edeceğine inanırlar. Bu mücadelecilik anlayışta “Derdim bana dermandır” parolası geçerlidir.

İslam düşünce alanlarından İslam Felsefesi ve Tasavvufta öze dönüş düşüncesi ön plandadır. İslam Felsefesinde öze dönmede doğru ve ahlaki bilgi ile donanmak ve zihin formlarını ve kategorilerini düzeltmek suretiyle, insanın kendini bilen ahlaki varlık olmasını sağlamak esastır. Hem nazari hem de ameli hikmete sahip olmak önemlidir. Tasavvuf alanında seyr ü sülûk yöntemiyle dini/ımani/tasavvufi ilkeler çerçevesinde nefsi eğitmek ve ahlaki davranışlarla yapılandırmak suretiyle ruhun kemale ermesi hedeflenir. Ruhun kemale ermesiyle Allah'ın isim, sıfat ve fiillerinin tecellisi ruhta tezahür etmeye başlar. Bu tezahürle birlikte insan hem kendisini tanır, hem Rabbini tanımış olur. Böylece Yaratan ve yaratılan arasındaki anlam dünyası aralanmış olur.

<sup>21</sup> Bk. Ferhat Koca, “İslam Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği”, *İlahiyat Akademi Dergisi*, c.1 S. 1-2, Y. 2015 ss. 15-70.

Mistik anlamda öz aramakla bulunmaz, ancak gönül erenlerinin çoğunun ve Bacı Sultan'ın da sık sık ifade ettiği gibi "Aramakla bulunmaz, ancak bulanlar arayanlardır". Bacı Sultan ve gönül erenleri, daima hak yolda hakikat ile yoldaş olmayı arzulamış ve arayışı ibadet kabul etmişlerdir.

Bacı Sultan, düşüncelerinde vahyi esas almış, onu birincil ve hayati görmüştür. Vahiyle her an yeniden olmak düşüncesini önemsemıştır. Yeni oluş için yeni doğuşların gerçekleşmesi gerektiğini belirtmiştir. Yunus Emre'nin ifadesiyle "her gün yeniden doğarız bizden kim usanası". O halde her an yeniden tezekkür, tefekkür, tefakküh, tedebbür, iman (Nisa, 4/136) ve inşa gereklidir.

İnsan zübde-i alem olarak, Allah'ın cemal ve celal sıfatının tecelli ettiği bir varlıktır. Cemal sıfatının tecellisi ruhta, celal sıfatının tecellisi ise nefiste tezahür eder. Usul ve esasların bu tarz farklılıklarına göre tarikatlar ruhani ve nefساني olarak iki kısma ayrılırlar. Ruhani tarikatlarda çile, rabıta, sessiz zikir gibi hususlar yer alır. Nefساني tarikatlarda nefsin aldatıcı ve geçici arzuları ile mücadele ve mücahede etmek esastır.<sup>22</sup> Bacı Sultan'ın tarikat anlayışını iki görüşün sentezi olarak görmek mümkündür. Buna göre hem nefsi eğitmeyi hem de ruhu kemale erdirmeyi birlikte ele almıştır. Bu anlamda görüşlerini ifade ederken her kadar belli bir sıralamayı takip etse de öze dönüşü bütüncül olarak ele almış ve hayatını bu minvalde sürdürmüştür.

Değişime ve dönüşüme başlamadan önce nefsin eğitilmesi gerektiği hem Kindi<sup>23</sup> ve İhvan-ı Safa<sup>24</sup> gibi filozoflarca hem de mutasavvıflarca ileri sürülmüştür. Aynı düşünce mutasavvıf Bacı Sultan için de geçerlidir. Bu konuda tartışılan bir mesele nefis ve ruhun aynı olup olmamasıdır. Örneğin nefis kelimesinin Farabi ve Gazali tasavvuf veya tasavvufa yakın eserlerinde ruhu olumlu, nefsi olumsuz soyut özellik olarak; felsefi eserlerinde ise ruhu ve nefsi aynı anlamda ele almışlardır. Bazı filozof ve mutasavvıflar ruh ve nefsin aynı olduğunu ifade ederken bazıları ruha müspet, nefse menfi özellikler atfetmişlerdir. Bu

<sup>22</sup> H. Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004) 235-236.

<sup>23</sup> Kindi, "Nefs Üzerine (Risale Fi'n-Nefs)", Çev. Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006) 243-247.

<sup>24</sup> İhvan-ı Safa, "Ahlakın Anlamı ve Farklı Oluşunun Nedenleri Üzerine", Çev. Enver Uysal, *Örnek Metinlerle İhvan-ı Safa ve İbn Sina Felsefesi*, (Bursa: Emin Yayınları, 2013) 120-125.

çerçevede ruh insanın Allah'tan kaynaklanan yönlerinin bütünü, nefis ise beden menşeli özelliklerini haizdir. Yine bu görüşle bağlantılı olarak da bazıları da nefsi ruhun bir alt basamağı olarak görmüşlerdir.<sup>25</sup> Bacı Sultan, genel mutasavvıf anlayışına uygun bir tarzda ruhu olumlu, nefsi ise olumsuz bir yeti olarak ele almıştır. Öze dönüşte olumsuz özellikleri yok etmeyi veya en azından zayıflatmayı, olumlu nitelikleri ise kuvvetlendirmeyi amaçlamıştır.

Bunu yaparken bütün söylem ve eylemlerinde nefse hakim olma düşüncesini öne çıkarmıştır. Ona göre nefsin olumsuzluklarını yenen kişiye er kişi denir. Er kelimesi erkek anlamında değil, nefsin yenen anlamındadır. Burada nefsi kötü duygulardan arındırarak mutmainne makamına yükseltmek araçsal hedef düşüncedir. Onun için olumsuz özelliklere sahip nefsin bu niteliklerden arındırılması gerekir.<sup>26</sup> Nefsani özelliklere sahip insanın olumsuz ahlaki özelliklere sahip olduğunu vurgulayıp bunlardan uzak durulması gerektiğini ileri sürerken, ruhanî açıdan ise insanları erkek ve kadın gibi sınıflara ayırmamış, zira ruhun cinsiyetinin olmadığını ifade etmiştir.<sup>27</sup> Ruh, değer kaynağı olarak düşünmüş, rahatsız olduğu cinsiyetçi bakış açısı yerine ahlakî değerlendirmeyi önemsemiştir.

Ruh Allah'tan gelen bir cevherdir. Allah'ın insana üflediği bir özür. Nefsin halleri ve makamları ile ayetler (nefsi emmareden mutmainneye doğru ilerleyen süreç)<sup>28</sup> nefsin arınmasını, Allah'ın ruhundan insana üflediği ile ilgili ayetler<sup>29</sup> ise ruhun tasfiyesini gündeme getirmektedir. Nefs ve ruh arası ilişkide, nefis ruhun dünyaya ve bedene bakan yönü olarak da algılanmaktadır. Dünyaya bakan nefsi eğitmek, Allah'a dönen ruhu kemale ulaştırmak gerekmektedir. Öze dönüşün merkezine mebd olarak nefsi arındırmak süreç olarak ruhu güzelleştirmek konulmaktadır. Burada nefis ruhun güzelliklerini olumsuzluklarla kirletebilir. Allah'la herhangi bir şekilde bağlantısı olan ruh, kirden arındığı zaman üflendiği ve geldiği asli şekline geri dönebilir. Öze dönüş nefsin tezkiyesi ve ruhun tasfiyesi ile gerçekleşir.

<sup>25</sup> Hasan Kamil Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2004) 207.

<sup>26</sup> Bk. "Nefsine galip gelen nefsin yenen er kişidir." Eryıldırım, *Hak Halili ve Yol Erkânı*, 77.

<sup>27</sup> Bk. "Ruhların cinsiyeti yoktur, erkek dişi yoktur." Eryıldırım, *Hak Halili ve Yol Erkânı*, 77.

<sup>28</sup> Yusuf Suresi 12/53.; Kıyame Suresi 75/2.: Şems Suresi 91/7-8:Fecir Suresi 89/27-28.

<sup>29</sup> Hicr, 15/29.: Secde 32/9.: Sad 38/71-71.

Öze dönüşün vasıtaları olan din, iman, inanç, zühd, tasavvuf ve ahlaka gelince, bunların hepsi içerik itibariyle bir kısım kesişme noktalarına sahiptirler. Hatta bazı noktalarda genel-özel, sebep-sonuç ve mütemmimlik özellikleri göstermektedirler. Din imanı ve inancı belirlemede, iman ve inanç tasavvufî bakış açısını oluşturmakta, bu ilkeler dolayısıyla ortaya çıkan süreç ve sonuç, ahlakı şekillendirmektedir. Farabi çizgisinde ahlak bütün uğraşların hem mebdai hem de nihayeti kabul edilmektedir.

Öte yandan iman, inanç, tasavvuf ve ahlakın belli noktalarda birbirleriyle benzerliği veya aynılığı saklı tutulmak kaydıyla, öze dönüş düşüncesi, öze dönüşü oluşturan dini/tasavvufî/imanî ilkeler ve bunların tezahürü olan ahlakî bağlamda incelenmiştir. Çok geniş bir çerçeveye sahip olan bu mevzu genel ilkeler çerçevesinde ortaya konulmuştur. Bacı Sultan'ın imanî/tasavvufî anlamda ana ilkeleri; "Allah'a İman", "Kur'an'ın Hayata Geçmesi", "Peygambere İtaat", "Ehl-i Beyt ve On İki İmama İttiba", "Kadirî Tarikatın İlkelerini Uygulama", "Şeriat, Tarikat, Hakikat ve Marifet Bütünlüğü", "İslamî Şiara Saygı" ve "Vatan Sevgisi"dir. Öze dönüşün tezahürü olan ahlak anlamında ise "Muhabet/Merhamet", "Mücadele/mücadele", "Hizmet/Yardım Severlik" ilkeleri ön plana çıkmaktadır.

### 2.1. Öze Dönüşün İlkeleri

Bacı Sultan, iman, İslam, ihsan, itkan, ıslah, emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker çerçevesinde bir hayat yaşamıştır. Sevgi ve aşk ile tutkun olduğu değerler uğrunda bir ömür geçirmiştir. "Biz hiçbir yerde kendimize göre fetva uydurmadık"<sup>30</sup> sözü ile nefsanî arzu ve isteklerden uzak durmaya çalışıp üstün ilke olarak Allah'a Peygambere, Ehl-i Beyt'e, On İki İmam'a ve İslamî şiarlara sadakatle bağlı kalma gayreti göstermiş ve sevenlerini de bu çerçevede dirilişe davet etmiştir.

Öze dönüşün ilk yetkinliği nefis arındırıldığı zaman manevî hallerin ve makamların görüneceği ayna temizlenmiş olur. Böylece zorunlu ilke Allah'ın varlığına ve birliğine dair irfani bilgiler son yetkinliğin mekanı olan ruhta tecelli eder. Bu sürecin gerçekleşmesini sağlayan en önemli muharrik Allah'a imandır. Bacı Sultan, kendisini evine davet eden, ancak Allah'a inanmadığını belirten makam sahibi kişiye "Ben Allah'ı tanımayanın evine gitmem" yanıtını vererek daveti reddetmiştir.<sup>31</sup> Nitekim birçok ayette inkârcıların dost edinilmesi kınanmıştır. O

<sup>30</sup> Ahzab, 33/36. ayete işaret etmektedir.

<sup>31</sup> Sayın, *Hak Halili ve Zehra Bacı Dervişleri*, 46-47.

halde insanlarla iyi ilişkiler kurulmalıdır, ancak dostlukta aslolan Allah'a imandır, o olmadığı zaman samimi, içten ve bütün sırların paylaşılabilceği kişisel ilişkilerin oluşturulması düşünülemez.

Bacı Sultan, Güneysaray köyündeki bir düğüne katılmış, düğünden ayrılırken bir anda dönmüş "Yavrularım Allah'ı unutmayın" demiştir. Hatice Hanım'a "insanlar dedikodu yaparken orayı terk et, yapamazsan içinden kelime-i tevhidi söyle" demiştir.<sup>32</sup> Öyle ki, insanların zevkle yaptığı iki olaydan birisi düğün diğeri dedikodudur. O anlarda insanın Allah'ı hatırlayabilmesi zordur. Bacı Sultan nefsin ferde hakim olma olasılığın yüksek olduğu anlarda bile Allah düşüncesiyle birlikte olmayı istemiştir. Mutasavvıfların çoğunun ifade ettiği gibi, her an ve her mekanda Allah'tan, Allah'ta, Allah'la, Allah için, Allah'a doğru...

Oğlu Abdilkadir Şahbaz'ın ifadelerine göre Karacalar'da Deli Süllü varmış, hayatı boyunca çobanlık yapmış, hayvanlarını kendisi sağlamış ve katığını kendisi yapmıştır. Bir gün "Zehra Bacı ben namaz kılmayı bilmiyorum. Dua da bilmiyorum" demiştir. Bacı Sultan, "Süllü Ağa, "Allahu Ekber" diyeceksin, aşk ile Allah diyeceksin, yatıp kalkacaksın" demiştir. Deli Süllü'nün cevabı "hocalar böyle demiyor" olmuştur. Bacı Sultan ise "Allah'la senin arana kimse giremez. Ben de giremem" demiştir. Burada dikkati çeken noktalar 1) Dini anlatırken dinin sahibi gibi davranmak zımnen eleştirilmektedir. 2) Nazarda ve amelde Allah'la olmak tavsiye edilmektedir. 3) Gönül fıkhı açısından ezbere sure bilmeyen kişinin, Allah diyerek namaz kılacağı belirtilmektedir. 4) Nazarda ve amelde her şeyi aşkla yapmak istenmektedir. Bacı Sultan'ın devamlı tekrar ettiği bir söz "Aşkla yapılan her iş güzeldir." "Aşk" kilit bir sözdür. Yapılması gerekenlerin hangi tarzda yapılacağını bildirir. Aşk olmasaydı, hayatı yaşamak zorlaşacak, aşk olduğunda ise bütün zorluklar severek aşılacaktır.

İnsan, Allah'a yakın olma arayış ve yolculuğunda birçok sıkıntı ve dert ile karşılaşabilir, sıkıntıların büyüklüğü karşısında yılgınlık gösterebilir. Bir şeyi aşkla yapmak dışında "İlahi kapı korku ve umutsuzluk

---

<sup>32</sup> Ahmet Şahbaz, Emirdağ, Zeynelabidin Eryörük'ün evi, 21.12.2018. "Her grup, insanla onların gelenek ve göreneklerine göre geçinmelidir. Fakat onlara uyacağım diye uygunsuzluğu kabul etmemelidir. Batıl sözlerle kabalık etmemelidir." İbni Sina, Hayy İbni Yakzan, Çev. M. Şerafettin Yalçın, TTK 1000 Yıl Anma Kitabı, İstanbul 1937.

kapısı değil, umut ve huzur kapısıdır”.<sup>33</sup> anlayışına da sahip olmak gerekir. Kapıya vurulduğu zaman kapı açılacaktır. Buna göre “bizim dergahımız ümitsizlik dergahı değildir” diyen Mevlana’nın kucaklayıcı anlayışının Karacalarda devam ettiği söylenebilir.

“Allah bir yandan kolunu kırarsa, öbür taraftan mutlaka bir kanat halk eder.”<sup>34</sup> Allah rahmeti gereği bire on veya yedi yüz verir. İyimserlik çerçeveli dini inançta, Allah için yapılan hiçbir iş karşılıksız bırakılmaz. Ancak mümin karşılıksız iş yapabilme keyfiyetine haiz bir varlıktır.

Aşk ve umudun olduğu yerde mutluluk vardır. Bu mutluluk haz, arzu ve menfaata dayanmaz. Bacı Sultan, mutluluğu gerçek mutluluğun kaynağı olan Yaratıcı ile ilişkilendirmiş ve nefis temizliği şart koşmuştur. Öyle ki Şeyhu’r-Reis İbn Sina daha önceden aynı minvalde bir insanın mutluluğa erişebilmesi için nefsinin arınması gerektiği konusunda düşünceler serdetmiştir. Ona göre nefis çirkin işlerden korunmalıdır. Karşılaşacağı zorluklar nefsi değiştirmemelidir. Nefsin temiz cevherine karşı olan öfke, şehvet, hırs gibi hareketlerden derhal uzaklaşılmalıdır. Nefse layık olmayan şeyler hayal edilmemelidir.<sup>35</sup>

Bacı Sultan “Allah için iş yaparsanız mutlu olursunuz” demiştir. İnsanlığın kadim problemlerinden birisi huzurlu ve mutlu olma isteğidir. Bacı Sultan’ın huzur ve mutluluk yolunun Allah ile ilişkimizin niteliği çerçevesinde ortaya çıkacağını ifade etmesi, bütün insanlık tarafından dikkate alınması gereken bir husustur. “Kalpler ancak Allah’ı zikretmekle huzur bulur” (Rad, 13/28) diyen fermanı ilahi, Bacı Sultan’ın mutluluk felsefesinin temel ilkesi olmuştur.

Bacı Sultan, Peygamberimizin Mekke toplumunda yaptığı gibi, tevhid eksenli zihinsel uyanışı öze dönüşün zorunlu ilkesi kabul etmiştir. Öze dönüşün hem mebdei hem meadı olan ahlaki ilkeleri ortaya koyarken, örneğin gıybeti anlatırken, “Gıybet, insanı Hak’tan uzaklaştırır” demiş, haram yememeyi anlatırken de “haram lokma midenize girerse, Hak sizden çıkar” tespitinde bulunmuştur.<sup>36</sup> Bu çerçevede olumlu ahlaki niteliklerin insanı Hakk’a yaklaştırdığını, olumsuz niteliklerin ise

<sup>33</sup> Sayın, *Hak Halili ve Zehra Bacı Dergahı Dervişleri*, 108.

<sup>34</sup> Sayın, *Hak Halili ve Zehra Bacı Dergahı Dervişleri*, 108.

<sup>35</sup> İbni Sina, Hayy İbni Yakzan.

<sup>36</sup> Ahmet, Şahbaz, Bacı Sultan’ın torunu, Konya Akşehir, İbrahim Sarıtaş’ın evi, Saat:23.00 15.12.2018.



KARACALARLI BACI SULTAN'DA (ZEHRA ŞAHBAZ) ÖZE DÖNÜŞ  
THE RETURN TO THE SELF IN BACI SULTAN OF KARACALAR

Hak'tan uzaklaştırdığını ileri sürmüştür. O halde nefsin istek ve arzularına yaklaşmanın öze dönmeyi engellediğini, erdemlerin ise Allah'a dolayısıyla ruhî kemale insanı yaklaştırdığını ifade etmek mümkündür.

Bacı Sultan, karşılıksız ve koşulsuz Allah rızası için çalışmıştır. Zamanın ve toplumun beğenisine rağbet etmemiştir. Her ne kadar görüşülen kişiler Allah konusundaki şekilsel tutumunu örnek verseler de, Bacı Sultan'ın Allah'a iman konusunda deruni bir boyutunun olduğu anlaşılmaktadır.

Ayrıca Bacı Sultan, İslamî şiarlara saygılı bir hayat yaşamıştır. Bu konuda anlatılan basit bir örnek şöyledir: Bir gün yeşil renkli bir kâğıt görmüş, hemen alıp evinin duvar kovuğuna sokmuş, yerde olmasına razı olmamıştır. Yeşile bastırmamış da. Zira yeşil renk gelenekte önemlidir. Bu anlamda özü kaybetmemek suretiyle sıradan nedenlerle gelenekle savaştırmamak gerektiğini düşünmektedir.

Tevhid çerçeveli muvahhitleşmenin yanında Kur'anî ilkeleri hayatının vazgeçilmezi görmüştür. Seyyid Seyfullah'ın "*Delilim sırrı Kur'andır, bunu bilen naçar kalmaz*" mısralarını söyleyerek Kur'an çerçeveli bir hayatı zorunlu görmüştür. Ayrıca insanlara kıssalar anlatarak onların Kur'ani bakış açısına sahip olmalarını öngörmüştür.

Devamlı okuduğu kitaplardan birisi İzmirli İsmail Hakkı'nın *Ma'ani-i Kur'an (Türkçe Kur'an Meali)*'dir. 1950-1951 yıllarında (yaklaşık iki yıl) torunu Hüseyin Şahbaz, yol evladı Kadir Özokçu ve Hasan Bağseven'in hafızlık yapmaları için Karacalardaki evinden Emirdağ'daki evine taşınmış, onlarla beraber kalmıştır. Bacı Sultan'ın amcalarından Kalaycı Yusuf tenekeden bir soba yapmış, kışın evde elektrik ve kömür olmadığından odun ve kerme ile ısınmışlardır. Atların yemediği kesi (artıkları) de sobada kullanmışlardır. Fakirlik nedeniyle aynı odada kalmışlardır. Odanın bir tarafında Bacı Sultan, diğer tarafında hafızlık öğrencileri yatmıştır. Hasan Bağseven, geceleri her kalktığında Bacı Sultan'ı örtüye bürünmüş zikir çekerken görmüştür.<sup>37</sup>

Hafız torunu her içeriye girdiğinde Kuran'a saygısından dolayı ayağa kalkmıştır. Sıklıkla Kadir Özokçu'dan Ahzab Suresi (33/40-48), Hüseyin Şahbaz'dan Al-i İmran Suresi (190-194), Hasan Bağseven'den

<sup>37</sup> Hasan Bağseven, Bacı Sultan'ın Amcasının Torunu, Hasan Bağseven'in evi, Karacalar Köyü, 26.06.2017, Pazar Günü, Saat 15:00.

Rahman Suresini kıraat etmesini istemiştir.<sup>38</sup> İki aşr-ı şerifi ve sureyi devamlı okutma nedeni, okunan ayetlerin anlamıyla yakından ilgilidir. Aşrı ve sureyi her okuttuğunda tefsir etmiştir. Okunan yerlerdeki ana tema Allah'ı her an hatırlamak, Peygamberimize bağlılık ve Ehl-i Beyt düşüncesidir.<sup>39</sup> Yoksul Derviş (Şemseddin Kubat)'in ifade ettiğine göre, ondan Fecr suresini okumasını istemiş, Yoksul Derviş'in kıraati bitince, gözlerinden öpmüş ve 1 lira vermiştir.<sup>40</sup> Fecr suresinde genel anlamda insanın kendisini ve Allah'ı unutması, nimeti görünce kendinden bilerek azması anlatılmaktadır.

Bacı Sultan'ın Kur'an'la ilişkisini devamlı Kur'an okuması yanında, okunurken hüznünlendiği ve ağladığı ayetler bağlamında da ortaya koymak mümkündür:

“Muhammed sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir, fakat o, Allah'ın Elçisi ve bütün peygamberlerin sonucusudur. Ve Allah her şeyi hakkıyla bilendir”. (Ahzâb 33/40).

“Biz, emaneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar, bunu yüklenmekten çekindiler. Onu insan yükledi. Doğrusu o çok zalim, çok cahildir”. (Ahzâb 33/72).

“(Savaştan) Geri kalanlarla beraber bulunmaya razı oldular. Kalpleri kapanmıştır, bu yüzden anlamazlar”. (Tevbe 9/87).

“Dedik ki, Ey ateş! İbrahim'e karşı serin ve esenlik ol”. (Enbiya 21/69).

“Onlar: Eğer gerçekten doğru söylüyorsanız, bu tehdit ne zaman gerçekleşecektir? derler. Onlar, birbirleriyle çekişip dururken kendilerini ansızın yakalayacak korkunç bir sesi bekliyorlar. İşte o anda onlar ne bir vasiyette bulunabilirler, ne de ailelerine dönebilirler. Nihayet Sur'a üfürülecek. Bir de bakarsın ki onlar kabirlerinden kalkıp koşarak Rablerine giderler. İşte o zaman: “Eyvah, eyvah! Bizi kabrimizden kim

<sup>38</sup> Kadir Özokçu ve Hasan Bağseven, Görüşme, yer, Karacalar, Türbe, zaman 04.08.2017 Cuma günü Saat; 12;20.

<sup>39</sup> Kadir Özokçu ve Hasan Bağseven, Görüşme, yer, Karacalar, Türbe, zaman 04.08.2017 Cuma günü Saat; 12;20. Rahman Suresi 19-22. Ayetleri iki deniz ve lü'lü' ve mercanı Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin bağlamında tefsir ederdi. Hasan Bağseven, Görüşme, yer, Karacalar, Türbe, zaman 04.08.2017 Cuma günü Saat; 12;20.

<sup>40</sup> Yoksul Derviş (Şemsettin Kubat), Bacı Sultan'ın dervişi Seydi Kubat'ın oğlu, Karacalar Köyü, 25.06.2017, Cumartesi Günü, Saat 15:00.

kaldırdı? Bu, Rahman'ın vadettiğidir. Peygamberler gerçekten doğru söylemişler!" derler". (Yasin 36/ 48-52).

Torunu Ali Nurettin Şahbaz'a göre Kur'an okurken anlıyoruz ki, Bacı Sultan Kur'an'dan konuşurmuş.<sup>41</sup>

Bacı Sultan'ın öze dönüşü ve ilkelerini ortaya koyduğu model kitabı hayatına hayat kıldığı Kur'an-ı Kerim, öze dönüşü gerçekleştiren model şahsı ise öncelikle insan-ı kamil Hz. Peygamber ve Onunla kurulan sevgi ve saygı bağıdır. Yoksul Derviş'in aktardığına göre "Oğlum Hz. Muhammed dendiği zaman elini göğsüne koymazsan saygısızlık yapmış olursun,<sup>42</sup> namazda salavat okumazsan namazın kabul olmaz. Salavat kalbin miftahıdır. Mahşer günü öyle bir zulmet vardır ki, o zulmetten sizi çıkaracak salavat-ı şerifenin nurudur.<sup>43</sup> Bir kasetteki kısa sohbetinde samimi ve akıcı bir üslupla salavat ve Peygamberimizi anlatmaktadır. Bacı Sultan'ın terbiyesinde yetişen oğlu Abdilkadir Şahbaz da aynı yolu takip ederek "Allah'a giden en yakın yol aşk-ı Muhammediyye'dir"<sup>44</sup> demiştir.

Namaz sonrası devamlı olarak cehri zikir tarzında on iki defa salavat okurmuş<sup>45</sup>, yine aynı şekilde Peygamberimize salavatları bir araya toplayan Süleyman Cezuli'nin Delailü'l-Hayrat adlı eserini vird olarak her namaz sonrası okurmuş. Salavat konusunda yaptığı sohbetlerden ve Habibin Durağı olarak meşhur Nutku İlahisinden öğrenildiği kadarıyla Peygamberimiz, Hz. Ali ve Hz. Fatıma'ya karşı derin muhabbet duymaktadır.

### ***Habibin Durağı***

*Resulün durağı bir yeşil minber  
Anın oturduğu misk ile amber  
Hak habibim dedi hem de peygamber  
Efendim sultanım sığındım sana  
Hanedan aşkına geldim kapına*

*İsmine kurbanım ismim Muhammed*

<sup>41</sup> Ali Nurettin Şahbaz, Bacı Sultan'ın torunu, Eskişehir, Kuyubaşı, Dergah evi, 18 Haziran 2017 Pazar Saat:19:00.

<sup>42</sup> Eli göğse koymak, teslimiyet, sadakat, sevgi, saygı ve tasdik işaretidir.

<sup>43</sup> Yoksul Derviş, Karacalar Köyü, 25.06.2017, Cumartesi Günü, Saat 15:00.

<sup>44</sup> Sayın, *Hak Halili ve Zehra Bacı Dergahı Dervişleri*, 163.

<sup>45</sup> Şükriye Şahbaz, Bacı Sultan'ın Gelini, Şükriye Şahbaz'ın evi, 03.07.2003 Cuma günü saat 10:00.

*Her iki cihanda sende mürüvvet  
Bakide şefaattü dünyada himmet  
Efendim sultanım sığındım sana  
Hanedan aşkına geldim kapına*

*Kapına boynumu ben eğdim ey şah  
Kamu âlemlere sensin padişah  
Yüzünden utanır şems ile mah  
Efendim sultanım sığındım sana  
Hanedan aşkına geldim kapına*

*Kapında bekletme garip kemteri  
Resulün damadı Hakk'ın Haydarı  
Andadır cümle dervişlerin defteri  
Efendim sultanım sığındım sana  
Hanedan aşkına geldim kapına*

*Aliyyü'l-âsın bir ulu hansın  
Allah'ın aslanı seyfullah sensin  
Hakikat ilminin miftahı sensin  
Efendim sultanım sığındım sana  
Hanedan aşkına geldim kapına*

*Ulu köprü başında büyük divanda  
Evliya enbiya sana kıyamda  
Ümmetim de çağır bize o demde  
Efendim sultanım sığındım sana  
Hanedan aşkına geldim kapına*

*Taşınan dikenini dökme yoluma  
Nazar et sultanım asi kuluna  
Dertliyim derdime derman isterim  
Efendim sultanım sığındım sana  
Hanedan aşkına geldim kapına*

*Analar anası ah benim anam  
Benden selam söyle Ali yârine  
Bu canı yoluna kurban eylesin  
Efendim sultanım sığındım sana  
Hanedan aşkına geldim kapına*

*Taşınan dikenler yoktur yolunda  
Cevahir topraktır senin gönlünde  
İsyân gayet çoktur asi kulunda  
Efendim sultanım sığındım sana  
Hanedan aşkına geldim kapına*

*Leyl ü nahar ateşine yanarım  
Hu ismiyün esrarını ararım  
Rehberim babamdır ondan sorarım  
Efendim sultanım sığındım sana  
Hanedan aşkına geldim kapına<sup>46</sup>*

Hasan Bağseven'e göre sohbetlerinde her zaman Ehl-i Beyt'ten söz etmiştir.<sup>47</sup> "Bende-i Ali abanın azat kabul etmez kapı köpeğiyim". "Koç koyundan seçkin gerek, siz sevin Ehl-i Beyti, o size yeter"<sup>48</sup> demiştir. Ehl-i Beyt ve on iki imamın yeterliliği, hayat tarzları örnek alındığı zaman kurtuluşa erileceğine dair kuvvetli bir inançtır. Bu nedenle duygu ve düşüncelerini Ehl-i Beyt ve on iki imamlara sevgi ve saygı çerçevesinde ortaya koymuştur. Ayrıca tarihsel şuurunun bu minvalde oluştuğunu da söylemek mümkündür.

Genel ilkeden özel ilkelere doğru gidilirse, Bacı Sultan'ın, Kadiri tarikatının şeyhliğini yapması hasebiyle Kadiri tarikatının ilkelerini dikkate aldığı söylemek gerekir. Tarikata intisap, zikir, dua vb. uygulamaları Kadiri tarikatının usullerine göredir. Sohbetlerinde devamlı olarak Abdülkadir Geylani'den ve onun nasihatlerinden söz etmiştir. Babasının aynı zamanda Nakşi ve Mevlevi olması hasebiyle felsefesine zikredilen tarikatların özellikleri ve görüşleri de yansımıştır.

Bacı Sultan iman, itaat, ittiba yanında ibadete de büyük önem vermiştir. Namazını kılmış, yazın ağustos ayında tarlada sıcağın altında hasad ederken bile ramazan orucunu tutmuş hatta tutmayanlara kızmıştır. Kasten orucunu bozana 61 gün oruç tutturmuştur. Şeriat ve tarikat bütünlüğüne<sup>49</sup> dikkat çekmiştir. Tarikat tarihinde bazı düşünceler şeriat ile tarikatı birbirinden ayrı konumlandırırken, Bacı Sultan tarikatı şeriatın yaşam boyutundaki derinliğin tezahürü olarak kabul et-

<sup>46</sup> Eryıldırım, *Hak Halili ve Yol Erkânı*, 90-92.

<sup>47</sup> Hasan Bağseven, Hasan Bağseven'in evi, Karacalar Köyü, 26.06.2017, Pazar Günü, Saat 15:00.

<sup>48</sup> Sayın, *Hak Halili ve Zehra Bacı Dergahı Dervişleri*, 107.

<sup>49</sup> Sayın, *Hak Halili ve Zehra Bacı Dergahı Dervişleri*, 76-77.

miştir. Bacı Sultan şeriat ve tarikat anlayışında nefsin eğitilmesini öncelerken, marifet ve hakikat anlayışında ruhun kemale ermesini önclemiştir. Bu anlamda dört kapı anlayışının canlı bir şekilde yaşandığını ifade etmek mümkündür.

Bacı Sultan öze dönüşün gerçekleştiği toplum ve vatanı önemsemiştir. Toplum ihtiyaçların giderildiği ve mutluluğun elde edildiği yerdevlet ve şehirdir. Farabi çizgisinde mutluluk küçük yerleşim yerlerinde değil, devlet ve şehirlerde kazanılır. Bacı Sultan çoğu zaman köyde yaşamış, ancak hakikatleri anlatmak için köy köy şehir şehir yolculuk yapmış: elinin darlığına rağmen Emirdağ, Bolvadin, Çay, Bayat, Han, Çifteler, Afyonkarahisar, Eskişehir, Bartın, Zonguldak vb. şehirleri ve çeşitli köyleri ziyaret etmiştir.

Hadis-i şerife ittibanın bir gereği olarak vatan sevgisini imanın bir parçası görmüştür. Bir hanımefendi ve mürşide olarak Kurtuluş Savaşı yıllarında üzerine düşen görevleri yerine getirmiş, eşi dâhil herkesin askere gitmesini teşvik etmiştir. Askerlerimiz köye geldiklerinde onlara hizmet etmiş, kendisinin ihtiyacı olmasına rağmen ilk önce onların karınlarını doyurmuş, yolcu ederken de yanlarına azık hazırlamıştır. Ordumuzun muzaffer olacağına kesin bir inançla hareket ederek etrafındakilere umut aşılamış, seher vaktinde kalkıp dualar etmiş, her gün Türbenin önüne oturup vatanın düşman işgalinden kurtulması için 12 yasin-i şerif okumuştur. Ziyaretine gelen kadınlardan bazı özel zikir lafızlarıyla dua etmelerini istemiş ve onlara görevler vermiştir.<sup>50</sup> İstihbarat subayını evinde barındırmıştır.<sup>51</sup>

Balkan savaşları, Birinci Dünya savaşı ve Kurtuluş savaşının bütün sıkıntılarını yaşamıştır. Sonraki yıllarda tekke ve zaviyelerle ilgili çıkarılan yasalardan sonra, bazen şikayet üzerine bazen de keyfi olarak defalarca ifadeye çağırılmış ve tarikatçılık yaptığı suçlamasıyla mahkemeye çıkarılmıştır. Özellikle kış mevsiminde kar kış demeden Karacalardan yürüyerek Emirdağ'a (arası 9 kilometre) getirilmiş, kısa süreli nezarethanede kalmıştır.<sup>52</sup> Ancak kötü niyetli insanların ve sistemin yaptığı hataları devlete yüklememiş, devletine, milletine ve vatanına karşı küsmemiş, aksine vatanı yâr bilmiş, imanla sevmiş ve sahip çıkmıştır. Ülkesini çok sevdiğini gösteren bir örnek de, askere gideceklere

<sup>50</sup> Sayın, *Hak Halili ve Zehra Bacı Dergahı Dervişleri*, 47-48.

<sup>51</sup> Sayın, *Hak Halili ve Zehra Bacı Dergahı Dervişleri*, 21.

<sup>52</sup> Ahmet Şahbaz, Bacı Sultan'ın torunu, Emirdağ, Zeynelabidin Eryörük'ün evi, 21.12.2018.

harçlık vermesidir. Hatta Yoksul Derviş askere giderken “Benim için de nöbet tut” isteğinde bulunmuştur.<sup>53</sup>

Siyaset ve siyasi hamaset bazen vatan sevgisiyle eşleştirilmektedir. Kendisini bütün insanlara karşı sorumlu hissedenden Bacı Sultan, insanlar arasını ayıran ve tefrikaya sebep olan gündelik siyasetle ilgilenmemiştir. Kendisine gelerek tanışmak isteyenlere karşı mesafeli durmuştur. Bu, onun siyasetle ilgili görüşünün olmaması anlamında değil, ondan farklı ve değerli birincil ödev ve görevlerinin olduğu anlamında değerlendirilmelidir.

Öze dönüşte nefsi arındıracak ve ruhu kemale erdirecek olan ilkeler genelden özele doğru sıralanmıştır. Çoğunlukla görüşmeci kişilerden elde edilen bu ilkelerin Bacı Sultan'ın dini ve tasavvufi bakış açısını şekillendirdiğini ve tarihsel perspektifini oluşturduğunu ifade etmek mümkündür.

## 2.2. Öze Dönüşün Tezahürü: Ahlak

Ahlak, güzel huy ve davranışların insanda herhangi bir zorlamaya gerek kalmadan meleke halinde yerleşmesi şeklinde tanımlanmaktadır. Tasavvuf, Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak olarak bilinmektedir. Tasavvuf ilminin gayesi ise ahlak-ı mahmudeyi celb, ahlak-ı mezmumeyi def'dir. Yani kötü sıfatlardan arınmak ve iyi huylarla bezenmektir. Bu ise tezkiye, terbiye, tehzib ve eğitim işidir. Bazı mutasavvıflar güzel ahlaka verdiği öneme bakarak tasavvufu güzel ahlakla aynı saymışlardır (tasavvuf edeptir).<sup>54</sup>

İnsanın Allah'ın ahlakıyla ahlaklanması, Allah olmaya özenmesi, O'na ortak olması ve ilahlaşması değil; kapasitesi ve gayreti oranında Allah'ın özüne yerleştirdiği yetiyi harekete geçirerek O'nun sıfatlarından nasiplenmesi demektir.<sup>55</sup> Bacı Sultan Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmayı amaç edinerek hilkatin gereği ahlakiliği gerçekleştirmeye çalışmıştır. Ahlakı, ahilik ve fütüvvet geleneği çerçevesinde İslam ve insan olmanın vazgeçilmezi olarak ele almıştır. Vasat ümmet anlayışına uygun olarak ahlaki davranışların ifrat ve tefritten uzak “vasat” olmasını

<sup>53</sup> Yoksul Derviş, Karacalar Köyü, 25.06.2017, Cumartesi Günü, Saat 15:00.

<sup>54</sup> Hasan Kamil Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2004) 64-65.

<sup>55</sup> Ali Akpınar, “Allah'ın Ahlakıyla Ahlaklanmak”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, c. 2, S. 6, 2001, 74.

istemmiştir. Ahlaki davranışları doğrudan Allah fikri indinde ele aldığı için teolojik ahlak anlayışına sahip olduğunu söylemek mümkündür.

İslam ahlak felsefesinde ahlaki ilkeler hikmet, şecaat, iffet ve adalet olarak ortaya konurken, Tasavvufta ahlak veya ahlaki ilkeler nazari bilgiler yanında daha ziyade ameli ahlaka önem vererek, bilgiler sistemleştirilmeden ele alınmıştır. İslam Ahlak Felsefesinde teorik-pratik ahlak, pratik ahlak ise ferdi ahlak, aile ahlakı ve devlet ahlakı gibi kısımlara bölümlenerek incelenmiştir. Bacı Sultan bir mutasavvıf olarak mutasavvıfların konuları incelediği şekilde değerlendirmiş, ahlaki ilkeleri muhatabın istek ve ihtiyaçları çerçevesinde ve uygulamayı ön plana alarak ortaya koymuştur. Seyr u süluk sisteminde ferdin yükselişi için imanî, ruhanî ve manevi yükselişin yanında ahlaki yükselişi de önemsemıştır. Ahlaki ilkeleri Allah'a iman ve inanç ilkeleri bağlamında değerlendirmiştir.

Öze dönüşte ahlaki ilkeler dini/tasavvufi inanç ilkelerinin tezahürüdür. Ahlaka uygun yaşamak inancın resmidir. Bacı Sultan, ibadetlere önem vermekle birlikte, daha fazla kul olmayı ve ahlaklı olmayı tavsiye etmiştir. Bu durum, Kur'an'la dirilmenin verdiği bir bakış tarzıdır. Kur'an-ı Kerim'de birçok ayeti kerime ahlaka yöneliktir ve ibadetle ilgili ayetler de ahlaki niteliklerle (örneğin Ankebût, 29/45) birlikte değerlendirilmektedir. İbadetler, bireysel ve toplumsal ahlaki tamamlamak için önemli unsurlardır.<sup>56</sup>

Bacı Sultan, “Güzel ahlak ekmek ve su gibidir” diyerek ahlakın hayat için fonksiyonunu ve önemini vurgulamıştır. Ekmeksiz ve susuz hayat yaşanamazsa, güzel ahlak olmadan da hayat yaşanamaz. Ahlakı en temel (fizyolojik) ihtiyaçlara benzeretek ihtiyaçlar teorisi bazlı bir açıklama yapmıştır. Ayrıca “Soyun sopun en yücesi güzel huydur” öğüdüne uyarak,<sup>57</sup> yaratılıştan gelen özellik yerine irade ile kazanılan ahlaki değerlerin daha yüce olduğunu bildirmiştir. Diğer taraftan şekilden ziyade ahlaka önem vermeyi yeğlemiştir.

Bacı Sultan ahlaki ilkelerin çoğunun üzerinde durmuştur. Ancak görüşmelerde vurgulanan esaslardan ilki muhabbet ve insan gönlü

<sup>56</sup> Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, (Ankara: Elis Yayınları, 2013) 10.

<sup>57</sup> Eryıldırım, *Hak Halili ve Yol Erkânı*, 77.



yapmaktır. İnsanları sevmek, hoşgörü ile davranmak, ayırım yapmamak, huzur ve hayat kaynağı olmaktır.<sup>58</sup>

Ahlak alanındaki altın ilke/uzman vicdan ilkesi “kendin için istediğini başkası için istemek, kendin için istemediğin şeyi başkası için de istememektir”. Bacı Sultan her varlığa hak gözü ile baktığından bir adım daha ileri atarak doğru, güzel ve faydalı olan şeyi kendisi için değil de başkası için daha fazla istemiş, yememiş yedirmiş, giymemiş giydirmiş, ihtiyacı olmuş ancak başkasının ihtiyacını kendi ihtiyacından daha öncelikli görmüştür. Kendisini ümmetin anası, bacısı, ebesi görmüş, bir ana titizliği ve şefkati ile olaylara yaklaşmıştır.

Bacı Sultan'ı anlatanların görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla muhabbetin zorunlu sonucu merhamettir. Merhamet, “insan” olan herkese her hal ve şartta sevgi elini uzatmaktır.<sup>59</sup> Evlenemeyen fakir kimselere aracılık ederek evlendirmektir.<sup>60</sup> Kendin fakir olsan da elinde avucunda ne varsa fakirlerle paylaşmaktır. Başkasının kazancına göz dikmemek, kendi emeği ile geçinmektir. Bundan hareketle gün gelmiş geçimini sağlamak için ekmek etmiş ve tarlada çalışmıştır. Ancak parapul ve mal-mülk biriktirmeyi düşünmemiştir.

Bacı Sultan bazen kadın olmanın bazen de Allah yolunda olmanın tabii sonucu olarak birtakım sıkıntılar çekmiştir. Kerbela'da Zeynep Bacı'nın yaşadığı hayat gibi bir hayat yaşamıştır. Her türlü eziyete rağmen sohbet vermeye ve dersler okutmaya devam etmiştir.<sup>61</sup> Emirdağ, çay, Bolvadin, Han, Afyon, Zonguldak, Bartın, Çaycuma vb. mekanlara aralıklarla sohbet etmeye gitmiştir. Elem, sıkıntı ve sınavlara karşı sızlanmayı terk etmiş, nefse haz veren şeylerden uzaklaşmış, iradesini rızası ile Rahman'ın isteğine teslim etmiştir.

Bacı Sultan, ücretle yevmiye hesabı tarlada çalışmış, ekmek yapmıştır.<sup>62</sup> Çalışmayı değerli bilmiş, emek taraftarı olmuş, Allah yolunda ve insanlara Allah'ı tanıtma yolunca mücadele ve mücadelede hiçbir zaman bırakmamıştır. Hayatını ahlaki ilkeler çerçevesinde yaşamak için büyük bir gayret göstermiştir. Bu gayretinin nedeni muhabbet ve

<sup>58</sup> Sarı, *Hak Aşığı ve Halk Ozanı Âşık Yoksul Derviş*, 1: 56.

<sup>59</sup> Özcan Türkmen, *Eskişehir Yenigün Gazetesi Bacı Sultan*, 04 Aralık 2016.

<sup>60</sup> Yoksul Derviş, *Karacalar Köyü*, 25.06.2017, Cumartesi Günü, Saat 15:00.

<sup>61</sup> Hasan Bağseven, *Bacı Sultan'ın Amcasının Torunu, Hasan Bağseven'in evi, Karacalar Köyü*, 26.06.2017, Pazar Günü, Saat 15:00.

<sup>62</sup> Eryıldırım, *Hak Halili ve Yol Erkani*, 77.: Sayın, *Hak Halili ve Zehra Bacı Dergahı Dervişleri*, 43-44.

merhametin doğal olarak mücahede ve mücadeleyi gerektirmesidir. Mücahede ve mücadele nefsin istek ve arzularına karşı savaşımdır. Seyr u sülûkta mücahede sayesinde kötü ahlak ve sıfatlar tamamen yok edilemese de etkisi azaltılır, zayıflatılır ve büyük oranda arındırılır. Bu savaş Bacı Sultan tarafından ibadet, kulluk, ahlak, zikir, halvet, sohbet gibi usullerle yürütülür. Masiva ile savaşmış, Hakk'a layık olacak işlerle meşgul olmuştur. Mücadele etmeyi Hakk'a ve halka hizmet çerçevesinde devam ettirmiştir. Hatta halka hizmeti Hakk'a hizmet olarak görmüştür.<sup>63</sup>

Mücahede ve mücadeleyi hizmetle bütünleştirmek yaşam enerjisinin olumlu kullanımını anlamına gelmektedir. Hizmet düşüncesinde Bacı Sultan'ın ilkeleri şunlardır:

“Herkes kendine hizmet ediyor gibi hizmet et”<sup>64</sup> (Bu söz, “Kendin için sevip istediğini kardeşin için sevip istemedikçe iman etmiş olamazsın” hadisini hatırlatmaktadır. Bu hadis vicdan ilkesi olarak da anılmaktadır.)

“Halka hizmet Hakk'a hizmettir”<sup>65</sup>. (Bu söz “İnsanların en hayırlısı insanlar en fazla yararı dokunandır” hadisine işaret etmektedir.) ayet ve hadislerden yola çıkıldığı zaman Allah için masivaya yapılan her türlü hizmetin Allah'a yapılan hizmet sadedinde değerlendirildiği görülür. Bacı Sultan kısa, net ve etkili bir şekilde bu bakış açısını özetlemiştir.

“Alın teriyle yemekten daha güzel yiyecek olamaz. Şıpır şıpır terlemek gerekir”.<sup>66</sup>

Nebevi kaynaklı bu tavsiyeler hizmet konusunda çarpıcı tespitlerdir.

Hizmet yaparken ayrımcı ve ötekileştirici bir tutumda bulunmamış, uzak yakın her insana hizmet etmiştir.<sup>67</sup> İnsan ayırmamış, “benim evladım belimden gelen değil yolundan gelendir” diyerek biyolojik

<sup>63</sup> Sayın, *Hak Halili ve Zehra Bacı Dergahı Dervişleri*, 107.

<sup>64</sup> Sayın, *Hak Halili ve Zehra Bacı Dergahı Dervişleri*, 107.

<sup>65</sup> Sayın, *Hak Halili ve Zehra Bacı Dergahı Dervişleri*, 131.

<sup>66</sup> Ali Nurettin Şahbaz, Bacı Sultan'ın torunu, Eskişehir, Kuyubaşı, Dergah evi, 18 Haziran 2017 Pazar Saat:19:00.

<sup>67</sup> Hasan Bağseven, Hasan Bağseven'in evi, Karacalar Köyü, 26.06.2017, Pazar Günü, Saat 15:00,

kardeşliği değil yol kardeşliğini, Müslümanların kardeşliğini önemsemiştir. İnancın, ahlakın ve erdemin kardeşliğini ön plana çıkarmıştır.

Bacı Sultan, uzak ve yakın köylülere birçok hizmetlerde bulunmuş, cami ve yol yaptırmış, garipleri ve fakirleri evlendirmiştir.<sup>68</sup> Karacalar merkezdeki çeşmeyi yaptırmış,<sup>69</sup> ayrıca Dere Köyde Babasının önceden yaptırdığı iki çeşmeyi restore ettirmiş, 1923 yılında Dereköy'deki Babasının çeşmesinin sürekli hizmet etmesi için su vakfı kurmuştur.<sup>70</sup> Kurudere Köyü'ne de bir çeşme yaptırmıştır.<sup>71</sup> Görüşmelerden edinilen intiba, çok yardımsever birisi olduğu yönündedir. Hizmet anlayışını yardımseverlik düşüncesi ile taçlandırmıştır.

Bacı Sultan, Farabi çizgisinde ferdin ihtiyacını gidererek mutlu olabilmesi için topluma gereksinim duyulduğunun bilincindedir. Bu nedenle ilkeler çerçevesinde öze dönüşü kurgularken, ferdin toplum içerisinde mutlu olacağına farkındadır. Buna göre zamanın toplumsal ihtiyacının karşılanmasına büyük önem vermiştir. Özellikle de zorunlu ihtiyacı gidermeyi ilk sıraya almıştır. Ona göre ferdin acil ihtiyacı su, genç insanın evlilik yoluyla aile kurması, toplumun yol ve ibadethanesidir. Burada Bacı Sultan'ın öze dönüş düşüncesinde hem ferd hem de toplumun birlikte kendisine dönmesini, bunun için de öncelikli olarak zorunlu ihtiyaçların giderilmesi gerektiğini ifade ettiğini söylemek mümkündür. Zorunlu ihtiyacın giderilmesiyle birlikte, insanların olumsuz duygu, düşünce ve yaşamdan uzaklaşarak özüne dönmesi toplumun ihtiyacının aza indirilmesiyle birlikte mutluluk kazanabilir. Nefsin ıslahı ve ruhun kuvvetlenmesi için ferd ve toplum, diğer tabirle toplum içinde ilkeler bazında ahlaka bürünerek ferdin eğitilmesi, arındırılması ve kemale ulaşması gerekir. Ferd toplumla beraber seyr ü sülûkünü tamamlar. Toplum içerisinde erdemliler arttıkça mutluluk oranı da artar.

### Sonuç

Bacı Sultan tasavvuf/tarikat alanında Kadiri tarikatının şeyhliğini yapmış bir kişidir. 20. Yüzyılda Emirdağ Karacalar Köyü'nde öze dönüş

<sup>68</sup> Halil Eren Yıldırım, *Âşık Yoksul Derviş'in Şiirlerinde Dini-Tasavvufi Unsurlar*, Süleyman Demirel Üniversitesi, SBE Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi Isparta 2007, 368.

<sup>69</sup> Sarı, *Hak Aşığı ve Halk Ozanı Âşık Yoksul Derviş*, 1:57.

<sup>70</sup> Osaman Köksal, "Mütevazi Mütevekkil Bir Anadolu Köylüsünün Cumhuriyetle Yaşatış Nukûd-Çeşme Vakfı ve Vakfiyesi", *History Studies International Journal of History*, Volume 9 Issue 2, A Tribute To Prof. Dr. Ali Birinci June 2017 p. 157-169.

<sup>71</sup> Eryıldırım, *Hak Halili ve Yol Erkânı*, 78.

çerçevesinde hayat bahşeden görüşler ortaya koymuştur. Öze dönüş düşüncesini nefsin arınmasına ve ruhun kemale ermesine bağlamıştır. Bunun için tevhid, Kur'an, Sünnet, Ehl-i Beyt, On İki imam, İslami şîra saygı, şeriat-tarikat-marifet ve hakikat bütünlüğü ve Kadiri tarikatının usulünün yerine getirilmesi ilkelerini ileri sürmüştür. Bu ilkeler öze dönüşte hareket ettirici güç olarak tasvir edilmiştir. Diğer taraftan hem nefsin temizlenmesini hem de nazari ilkelerin tezahürünü ameli hikmet denilen ahlakın temsiline dayandırmıştır. Öze dönüşün temel dayanaklarını, ilkelerini ve tezahürünü bütünlük içerisinde ele almıştır.

Zaman ve mekânı dikkate almakla birlikte, yaşadığı coğrafyaya ve toplumsal baskıya hapsolmeden İslamî değerlerin ihyacı ve inşacı olmuştur. Ahlakî ilkelerle birlikte aşk, umut ve mutluluk düşüncesini de ön plana çıkarmıştır. Dini rehberlik yöntemi genel anlamda tasavvufun zühhd dönemi, fütüvvet ve ahilik anlayışına yakın görülmektedir. Bu nedenle zühhd, fütüvvet ve ahilik geleneğine de uygun olarak ahlak anlayışını gayri-sistematik olarak ortaya koymuştur.

Hayat boyu insanın kendisini tanımasına, ilimden hikmete, şeriat-tan, tarikat, marifet ve hakikate yolculuk etmesine yardımcı olmuştur. Sosyal işlerin öncüsü, psikolojik sıkıntıda kalanların ruh doktoru, dini alanda manevi bir rehber olarak, içten ve severek, merhametli olmayı, çalışmayı, hizmet etmeyi, yardım severliği vazife edinmiştir. Maddi ve manevi her türlü bilgi edinme ve yaşamı kolaylaştırma yolunda yardımını esirgememiştir. Özellikle selefilere sık sık görülen ötekileştirme ve dışlayıcılık anlayışından uzak, sevgi, saygı, hoşgörü, rahmet, merhamet, hizmet, yardım ve fedakârlık anlayışına sahip İslam'ın savunucusu ve yaşatıcısı olmuştur.

#### Kaynakça

- Akpınar, Ali. "Allah'ın Ahlakıyla Ahlaklanmak". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2/6 (2001).
- Aşçı, İbrahim Dede. *Aşçı Dede'nin Hatıraları (Risale-i Tercüme-i Ahval-i Aşçı Dede-i Nakşî Mevlevî)*. Haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Kitabevi, 2006.
- Barış, Rabia. Zehra Sultan-Şih Kızı. Eskişehir Esgazete 23 Eylül 2014.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "İhvan-ı Safa'da Din Retoriği". Haz. Mehmet Vural, *İslam Felsefesinin Sorunları*. Ankara: Elis Yayınları, 2003.

- Defter-i Esasi. Nüfus Kayıt Örneği. Ankara.
- el-Hani, Abdülmecid. *el-Kevâkibu'd-Durriyye ala'l-Hadaiki'l-Verdiyye*. Dimeşk: Daru'l-Beyrut, 1997.
- Eryıldırım, İsmail. *Hak Halili ve Yol Erkâmı*. Ankara: Cantekin Matbaası, 2001.
- Görkaş, İrfan. "Bir Düzeltme ve Ehl-i Beyt Sevdalısı Hak Halili (1823-1907)". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı 26 (2003). [www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/index](http://www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/index). (Erişim Tarihi 10.07.2017).
- İbni Sina. *Hayy İbni Yakzan*. Çev. M. Şerafettin Yalçın, TTK 1000 Yıl Anma Kitabı, İstanbul 1937.
- İhvan-ı Safa. "Ahlakın Anlamı ve Farklı Oluşunun Nedenleri Üzerine". Çev. Enver Uysal, *Örnek Metinlerle İhvan-ı Safa ve İbn Sina Felsefesi*, Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Kara, Mustafa. *Tekkeler ve Zaviyeler*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1977.
- Kindi. "Nefs Üzerine (Risale Fi'n-Nefs)". Çev. Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.
- Koca, Ferhat. "İslam Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği". *İlahiyat Akademi Dergisi*, 1/1-2, (2015) 15-70.
- Köksal, Osman. "Mütevazi Mütevekkil Bir Anadolu Köylüsünün Cumhuriyetle Yaştaşı Nukûd-Çeşme Vakfı ve Vakfiyesi". *History Studies International Journal of History*, A Tribute To Prof. Dr. Ali Birinci June, 9/2 (2017).
- Sarı, Mehmet. *Hak Aşığı ve Halk Ozanı Aşık Yoksul Derviş*. Afyonkarahisar: Afyonkarahisar Yayınları, 2010.
- Sayın, Emine Gülay. *Hak Halili ve Zehra Bacı Dergahı Dervişleri*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Kürsüsü, (Yayınlanmamış Lisans Tezi), Ankara 1983.
- Sicill-i Ahval Varakası. İstanbul İl Müftülüğü Kütüphanesi, 2239 Nolu Belge.
- Smith, Huston. "Martin Lings Hakkında". (Martin Lings, *Öze Dönüş Sorular ve Cevaplar* içerisinde), Çev. Zeynep Tan, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Türkmen, Özcan. Bacı Sultan. Eskişehir Yenigün Gazetesi 04 Aralık 2016.
- Uyanık, Mevlüt. – Akyol, Aygün. *İslam Ahlak Felsefesi*. Ankara: Elis Yayınları, 2013.

- Weismann, Itzhak. *Taste of Monernity Sufism, Salafiyye and Arabism in Late Ottoman Damascus*. Leiden, 2004.
- Yıldırım, Halil Eren. *Âşık Yoksul Derviş'in Şiirlerinde Dini-Tasavvufi Unsurlar*. Süleyman Demirel Üniversitesi, SBE Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2007.
- Yılmaz, Ayşe. "Hak Halili/Zehra Bacı Dergahı'nın Öğretisi ve Dergahla Türbenin İç-Dış Özellikleri". *Milli Folklor*, 24/96 (2012).
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Tasavvuf Meseleleri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2004.

*Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology*  
ISSN: 2147-8171  
Cilt / Volume: 5 • Sayı / Issue: 9 • Sayfa / Pages: 135-157

## **Hız. Âdem Kıssasına Kelâmî Açından Yeni Bir Bakış**

*A New Perspective Towards Prophet Adam Parable within the Islamic Theology (İlm-al Kalam)*

### **Ümit ELSÖZ**

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi  
Eskişehir Osmangazi University, Institute of Social Sciences, PhD Student  
umitelsoz@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-4796-104X

### **Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Received : 25.04.2018  
Kabul Tarihi / Accepted : 21.12.2018  
Yayın Tarihi / Published : 31.12.2018  
Yayın Dönemi / Season : Aralık / December

**Atıf Bilgisi / Cite as:** Elsöz, Ümit, “Hz. Âdem Kıssasına Kelâmî Açından Yeni Bir Bakış”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (Aralık 2018): 135-157.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by two referees and scanned via a plagiarism software.

### **Copyright © Published by**

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

## Hız. Âdem Kıssasına Kelâmî Açıdan Yeni Bir Bakış

**Özet** ▶ Kur'an'da bahsedilen Âdem ayetleri incelendiğinde iki tane Âdem'den bahsedildiği, bu iki Âdem'den birinin ilk insan modeli sayılabilecek ve cinsiyetinin erkek veya kadın olmasında problem oluşturmayacak bir model, ikincisi de kendisine peygamberlik verilen ve sorumlu tutulan insan modeli olan Hz. Âdem olduğudur. Bize göre bir ayırım olmaksızın tek bir prototipten bahsedilmesi yıllardır süregelen bir sorunu devam ettirmekte ve ilk insan, ilk peygamber, yasak ağaç, secde, ilk günah, cennet, cennetten çıkarılış gibi konular açığa kavuşturulamamaktadır. İslâmî alanda yapılan çalışmaların bir bütünlük çerçevesinde ele alınmadığı, özellikle insanın evrimi konusuna değinilmediği, Hz. Âdem öncesi insanlar konusunda modern bilimle çelişkili görüşler ortaya konduğu, hatta hiç değinilmediği görülmüştür. Özellikle bu konular çerçevesinde ortaya çıkan "Allah" figürü hakkında da sorunlar oluşmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Allah, Âdem, Melekler, Şeytan, Cennet, Eş

*A New Perspective Towards Prophet Adam Parable within the Islamic Theology (İlm-al Kalam)*

**Abstract** Considering the Adam ayats (verses) mentioned in the Qur'an it is apparent that there exists an Adam who is considered to be the first human being model whose sexual or gender identity is of no vital importance, just as there exists an Adam, who is regarded as a human being model who was bestowed prophethood, authority and related responsibilities as a caretaker and caliph of Allah. In this study, the main purpose is to be able to underline the fact that insisting on the use of a single prototype concerning Adam by ignoring the two different Adam models poses an obstacle to explaining and exploring the issues such as the first human being, the first prophet, the prohibited tree, prostration(sajda), the original sin, Jannah/jannât 'adni (The gardens of Eden) and Expulsion from the garden of Eden/Paradise. Particularly within the framework of the above-mentioned issues, it has become apparent that studies within the Islamic field lack integrity and unity, especially in relation to human evolution, there by they put forth the views concerning human beings before Adam that contradict with modern science or make no point of them. Needless to say, the problems related to the image of Allah emerging from the above-mentioned issues manifest themselves.

**Key Words:** Qur'an, Allah, Adam, Angles, Satan, Jannat'Adni (the Garden of Eden), Spouse



## Giriş

İslam kültüründe Hz. Âdem ile ilk insan konusu, Kuran ayetlerinde birbirine karıştırılmış bir anlayışla sunulmaktadır. Bu karışıklık neticesinde de tek bir Âdem'den bahsediliyormuş gibi algı oluştuğu görülmektedir. Bu algının oluşmasındaki yadsınamaz gerçek; İslam'ın ilk dönemlerinde Yahudilik ve Hristiyanlık kültürünü aldıktan sonra Müslüman olan ilk neslin<sup>1</sup> İsrailiyat bilgisini, İslam kültürüne ve hadis edebiyatına taşımasıdır.

Allah Teâla öğretilerini indirdiği toplumların olumsuz uygulamalarını kaldırıp<sup>2</sup> yerine alternatif doğrular sunmaktadır. İslâm kültüründe de Kuran'a<sup>3</sup> ve Sahih Sünnete<sup>4</sup> uygun olanlarının prensip olarak kabul edildiği, ancak geçmişlerin masalları<sup>5</sup> anlamına gelen "Atalar Dini" ifadesi ile de din dışılığı reddeden ve eleştiren bir anlayışla, sunulan her bilginin kabul edilmediği vurgulanmıştır.

Bu mantıktan hareketle günümüz bilim dünyasının geliştirdiği biyoloji, antropoloji, embriyoloji, fosil bilimi dallarının, insanlık tarihi hakkında ilkel ve modern insan<sup>6</sup> tanımlarını kullandığını görmekteyiz. Yukarıda ifade ettiğimiz Hz. Âdem acaba ilk insan mıdır? Yoksa modern insan olarak mı kabul edilmelidir? sorularından yola çıkılarak ayetlerin yorumlanmasıyla/incelenmesiyle oluşturulan inanç konularının ortaya koyduğu Allah anlayışı, Yahudilik ve Hristiyanlığın "ilk in-

<sup>1</sup> Abdullah Aydemir (ö. 1991), *Tefsirde İsrailiyat*, (Ankara: Beyan Yay., 1979), 74.

<sup>2</sup> el-Bakara 2/26; el-A'râf 7/80, 138, 191-192.

<sup>3</sup> el-Bakara 2/133, 200; Hûd 11/109; es-Saffât 37/126.

<sup>4</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 425; Buhârî, "Enbiyâ", 8, "Menâkıb", 1; Mustafa Fayda, "*Câhiliye*", (İstanbul: DİA, 1993), 7: 17-19.

<sup>5</sup> el-Bakara 2/170; el-Mâide /104; Hûd 11/62; eş-Şu'arâ 26/76; Lokmân 31/21 vb.

<sup>6</sup> Bk. "Akıllı veya bilen insan" anlamına gelen *Homo sapiens*'in, 200.000 yıl önce Afrika'da tarih sahnesine çıktığı ve bugünkü eylemlerine 50.000 yıl önce ulaştığı ifade edilmektedir. Morris Goodman v.dğr. "Primate evolution at the DNA level and a classification of hominoids". *J Mol Evol.* 30/3 (1990): 260-266; Ayrıca Bk. Elizabeth Culotta, "A new human ancestor", *Science*, 284/5414 (April 1999), 572-573; T. D. White v.dğr. "Ardipithecus ramidus, a root species for Australopithecus", *The Colloquia of the XIII International Congress of Prehistoric and Protohistoric Sciences (Forlì, Italy, 8-14 September, 1996)*, Ed. F. Facchini, 15-23. Metin Özbek, *Dünden Bugüne İnsan*, (Ankara: İmge Kitabevi, 2000), 8-15; Galip Akın, "Avrupa ve Osmanlı İmparatorluğu'nda İlk Antropolojik Çalışmalar", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 1-2 (2002): 11.

san”, “ilk günah” ve “cennetten çıkış” konularının yorumlarıyla benzeşmektedir. Bu durum Yahudilik ve Hristiyanlığın oluşturduğu “Tanrı” fikrini doğrulayarak adeta zalim bir Allah tasavvuru oluşturmaktadır.

Biz bu konuda ilk ve modern insan arasındaki farklılık dikkate alınmadan oluşturulan tek bir Âdem anlayışının ortaya koyduğu “Allah” fikrinin, nasıl anlaşıldığı ve nasıl anlaşılması gerekliliği üzerinde durarak, mutlak ve mükemmel merhamete sahip bir varlığın yanlış anlaşıldığı ve neticesinde; kendisinden korkulan, haksızlık yapan, zulmeden ve görmezden gelen bir Allah anlayışının yanlışlığını ortaya koymaya, aksine kullarını önemseydiğini gösterdiği için sevilen, saygı duyulan ve dolayısıyla kendisine ibadete en layık olan “Allah” fikrinin oluşmasının daha doğru olduğunu vurgulamaya çalışacağız.

Ayrıca insanoğlunu yeryüzüne işlediği bir suç/hata sonucu basit bir bahaneyle cennetten çıkarılması neticesinde oluşan suçluluk duygusundan çıkarıp, Yaradanın kendisinden beklediği bir amaç olarak yeryüzünün halifesi kıldığı fikrinin gelişmesine katkı sağlamak amacıyla konuyu farklı bir tarzda sunmaya ve yorumlamaya çalışacağız.

### I. Kur'an Işığında İlk İnsan

Âdem isminin kökeni ve bu ismin verilmesinin anlamı konusunda İslam alimlerince ihtilaflar vardır. Âdem sözcüğünün, Arapça kökenden gelen bir isim olmadığı<sup>7</sup> görüşünü savunanlar olduğu gibi, Arapça asıllı olduğunu düşünenler de vardır. Bu ikinci grupta zikredilenlere göre söz konusu kelimenin, “yeryüzü” manasına gelen “edimu'l-ard”dan türemiş olması, Hz. Âdem'e, yaratıldığı özün nitelikleri ile muvafık bir isim verildiğini göstermektedir.<sup>8</sup>

Âdem kelimesinin menşei hakkında çeşitli bilgiler bulunmaktadır. Bu kelimenin, Sümer dilinde , babam anlamına gelen “adamu”, Asur-Babil dilinde yapılmış, çocuk, genç manasında “adamu” veya Sabii dilindeki kul demek olan “adam” şeklinde kullanıldığı belirtilmektedir.

<sup>7</sup> Kadı Beydâvi (ö. 685/1286), *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, (İstanbul: Hakikat Yay., 1998), 1: 242; Gürbüz Deniz, “Kuran'a Göre Hz. Âdem'in Serüveni”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 22/2 (2011): 89.

<sup>8</sup> el-Kurtûbi, Muhamed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, (Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 2006), 1: 417; Kâdı Beydâvi, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, 1: 242; İsmail Yakıt, “Kur'an'da Hz. Âdem”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1999): 1; Deniz, “Kuran'a Göre Hz. Âdem'in Serüveni”, 90.

Buna ilaveten söz konusu ifadenin İbranice toprak, yeryüzü anlamındaki “adamah” ve eski doğu dillerinde yerden veya yere ait insan/insanlık manalarındaki “Adam” kelimesinden geldiği de rivayetler arasında yer almıştır.<sup>9</sup> Âdem kelimesinin Arapça'ya Süryânî veya Ârâmî dillerinden geçtiği de savunulmuştur.<sup>10</sup>

Âdem kelimesinin bazı hadislerde “ülfet” kelimesinin anlamından türetildiği ifade edilmiştir.<sup>11</sup> Bir rivayete göre Allah, Âdemi yeryüzünün her tarafından alınan toprak birleşiminden yarattığı, bu toprağın çeşitliliğinden dolayı da Âdem'in nesli değişik karakterlere sahip olduğu<sup>12</sup> ifade edilmiştir. Bu hususta Hz. Peygamber (a.s.), Âdem'in yeryüzünün çeşitli bölgelerinden alınan topraktan yarattığını, Âdemoğulları'nın vücut renkleri açısından kırmızı, beyaz ve siyah şeklinde farklılaşmasının, yeryüzündeki farklı özelliklere sahip topraklardan yaratılmış olmasından kaynaklandığını ve bundan dolayı onların yumuşak/sert mizaçlı veya iyi/kötüolabileceğini<sup>13</sup> belirterek bu farklılıkları teyit etmiştir. Âdem'in yaratılışının gerçekleştiği bu safhalarda dünyanın var olduğunu, yeryüzünün toprak katmanlarının oluştuğunu, dünyanın Hz. Âdem öncesi insanlar için de hazır olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca ilginçtir ki peygamber kültüründen gelmiş birçok Mezopotamya toplulukları Âdem'i, peygamber tasavvurlu bir algıyla değil de daha çok

<sup>9</sup> Bkz. Tirmizi, “Menâkıb” 75; Mustafa Erdem, *Hiz. Âdem (İlk İnsan)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), 13 vd; Deniz, “Kuran'a Göre Hz. Âdem'in Serüveni”, 89.

<sup>10</sup> Zemahşeri, Ebû'l-Kâsım Mahmud İbn Ömer, *el-Keşşâf an Hakâkik'u-Tenzil*, (Kahire: Dâru'l-Ma'rife, 1387/1968), 1: 272. Nitekim Zemahşerî, Arap dilcilerinin Ya'kub, İdrîs, İblis vb. isimler için anlam türetmeye çalıştıkları gibi Âdem ismini de el-üdme veya edimül'-arzdan türetmek istediklerini, ancak bu kelimenin kesinlikle yabancı bir isim olduğunu belirtmektedir.; Deniz, “Kuran'a Göre Hz. Âdem'in Serüveni”, 89.

<sup>11</sup> el-Kurtûbi, *el-Câmi' li-Ahkami'l-Kur'an*, 1: 417-418; Kâdı Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*, 1: 242.

<sup>12</sup> Ebu Davud, *Sünen*, “Sünnet”, 16; Ahmed b. Hanbel, *Müsned* 4: 400, 406; Tirmizi, “Tefsir”, 1.

<sup>13</sup> Ebu Davud, “Sünnet” 16; Ahmed b. Hanbel, *Müsned* 4: 400-406; Tirmizi, “Tefsir” 1; Aydemir, *İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler*, (Ankara: TDV. Yay., 1996), 19-20; Yakıt, “Kur'an'da Hz. Âdem”, 1; Bu konuda Deniz, Yahudi geleneğine göre Âdem'in, dünyanın dört bir tarafından toplanarak bir araya getirilmiş farklı renkleri topraklarından; baş kısmının Kutsal Bölge'ye, bedeninin Babil'e ve farklı azalarının çeşitli bölgelere ait toprak veya tozdan yapıldığını ifade eder. bk. Deniz, “Kuran'a Göre Hz. Âdem'in Serüveni”, 90; Yusuf Şevki Yavuz, “Âdem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 1: 356-357.

cennetten çıkarılmış ve ilk günahı işlemiş birisi şeklinde sunmaktadırlar.

Konu ile ilgili ayetlerin bir bölümünde daha çok ilk insandan<sup>14</sup> bahsedilen bir anlatım söz konusuyken, diğer bir kısım ayetlerde ise Hz. Âdem'den<sup>15</sup> sorumlu tutulan, seçilen ve görev verilen bir insan<sup>16</sup> olarak bahsedilmektedir. Aşağıda belirttiğimiz ayet Âdem'i, daha çok ilk insan olarak zikreder bir tarzdadır. Bu noktadan bakıldığında bazı yorumları şöylece sıralamamız mümkündür;

A'raf Suresinin<sup>17</sup> bu ayetlerinde yer alan “nefs vâhide” (tek bir cevher) ifadesine ilk bakışta peygamber olan Hz. Âdem olduğu düşünülse bile, 190. ayette özellikle “kendilerine kusursuz bir evlat verildiğinde, kendilerine verilen evlat sebebiyle Allah'a ortak (şirk) koşular” kısmından Hz. Âdem'in ve eşinin şirk düşükleri anlaşılmaktadır. Ayet bütüncül olarak incelendiğinde sonuna kadar ikil şahıs kullanımının, burada bahsedilen şirk düşenlerin Âdem ve eşi olduğu gayet açıktır. Ancak ayette bahsedilen bizzat şirk düşen Âdem ve eşinin, “yüşrikûn” ifadesi dikkate alınarak kendinden sonra gelen nesiller olan insanlar olarak yorumlandı<sup>18</sup> gibi, Hz. Âdem öncesi insanlar olarak anlaşılmasında ve yorumlanmasında da herhangi bir engel yoktur.<sup>19</sup>

Âdem kelimesinin ilk insan veya ilk peygamber olarak yorumlanması sonucu aşağıdaki soruları/sorunları oluşturması muhtemeldir;

- Hz. Âdem'in peygamber olarak şirk düşmüş olması, peygamberlik makamı için oldukça sakıncalı bir durumdur. Ayrıca bu durumun

<sup>14</sup> el-Bakara, 2/30; en-Nisâ, 4/1; el-En'am, 6/2, 98; el-A'râf, 7/11, 189, 190; el-Hicr, 15/26; el-Furkân, 25/54; el-Fâtır, 35/11; es-Sa'd, 38/71-72; ez-Zümer, 39/6; eş-Şûrâ, 42/49-50; el-Hucûrât, 49/13; er-Rahmân, 55/3-4, 14; el-İnsan, 76/1-3.

<sup>15</sup> el-Bakara, 2/30-39; el-A'râf, 7/11-25; el-Hicr, 15/28-43; Tâhâ, 20/115-123.

<sup>16</sup> Yakıt, “Kur'an'da Hz. Âdem”, 2-3.

<sup>17</sup> “Sizi “nefsi vahide” den (tek bir özden) yaratan ve gönlünün huzura kavuşacak olan eşini (erkeğini) de o cevherden var eden, Allah'tır.... (el-A'râf, 7/189.) Allah o ikisine kusursuz bir çocuk verdiğinde, o ikisi kendilerine verdiği evlat konusunda Allah'a ortaklar (şirk) koşular. Allah o ikisinin ortak koştuğu şeylerden uzaktır.” (el-A'râf, 7/190)

<sup>18</sup> Taberî, Muhammed b. Cerîr (ö. 310/923), *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, thk. M. Abdülmuhsin et-Türkî, (Kahire: 2001), 2: 292-293.

<sup>19</sup> “Nefsi Vâhide” kavramının farklı bir yorumu için bkz., İsmail Yakıt, “Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1998): 9-10; Deniz, “Kuran'a Göre Hz. Âdem'in Serüveni”, 94.

HZ. ÂDEM KISSASINA KELÂMÎ AÇIDAN YENİ BİR BAKIŞ  
A NEW PERSPECTIVE TOWARDS PROPHET ADAM PARABLE WITHIN THE  
ISLAMIC THEOLOGY (ILM-AL KALAM)

İslâm kültüründe hiç bahsedilmemesi de konunun incelenmesi açısından önem arz etmektedir.

- Hz. Âdem'in ve eşi Hz. Havva'nın yaşadıkları cennet<sup>20</sup> algısı çerçevesinde oluşan fikri problemler<sup>21</sup> sonucunda, ebediyyen kalınacağı ifade edilen huld cenneti ile onların çıkarıldığı cennetin neresi olduğu nasıl anlaşılmalıdır?

- İnsanoğlu suç işlemiş olsa da şeytan gibi inatçı olmayıp af dilediği ve bağışlandığı halde tekrar cennete sokulmamasına karşılık, Hz. Âdem'e secde konusuyla gündeme gelerek daha önce kovulan şeytan, insanoglunu ayartmak için cennette cirit atması, suç işlemleri için göz yuman ve insanın suç işlemesini fırsat bilerek dünyaya göndermeye bahane arayan "Tanrı" modeli ile oluşturulan/oluşturulmak istenen anlayış niçin Müslümanlarda bu güne kadar çözülmesi gereken bir sorunmuş gibi görülmemektedir?

- Aynı emre birlikte muhatap oldukları, ebedilik arzusunu birlikte aynı günahı işlemelerine rağmen, ayartıcı ve aldaticılık suçunun "kadın" aleyhine olacak şekilde tek bir cinse yüklenmesi sonucu pozitif ayrımcılığa dönüşmesine seyirci kalınması ve ilahi vahiyden çözüm üretilmemesi düşünsel bir eksiklik değil midir?

Fakat Âdem'in insanın özü ve ilk nüvesi<sup>22</sup> olduğu, dolayısıyla Hz. Âdem'in onların içinden seçildiği düşünüldüğünde ise; kendilerine sunulan cennet gibi bir dünyada<sup>23</sup> kendi başlarına bırakılan ve akıllarıyla denenen insanların kan dökmeleri, bozgunculuk yapmaları<sup>24</sup> sonucu,

---

<sup>20</sup> el-Bakara, 2/35; el-A'râf, 7/19; Tâhâ, 20/117-119.

<sup>21</sup> Cennetin dünyadaki emir ve yükümlülüklerle karşılık verilen bir ödül olduğunu ifade eden; el-A'râf, 7/42-45; el-Hicr, 15/45-48; Meryem, 19/60-63; el-Furkân, 25/15-16, 75; el-Burûc, 85/11. ayetlere, Şeytanın kâfir olduğu düşünüldüğünde cennette kötülüğün olmayacağını ifade eden; Meryem, 19/62; el-Vâkıâ, 56/25. ayetlere, burasının Huld cenneti olarak anlaşılması ve bu cennetten çıkılmayacağını ifade eden el-A'râf, 7/42; Hûd, 11/108; İbrâhim, 14/23; el-Enbiyâ, 21/102; el-Furkân, 25/15-16, 75-76; Lokmân, 31/8-9; ez-Zümer, 39/73; ez-Zuhruf, 43/71-72; el-Kehf, 110/107-108. ve daha birçok ayete ters düşmektedir.

<sup>22</sup> Yakıt, "Kur'an'da Hz. Âdem", 6, 9-10.

<sup>23</sup> Tekvin, 2/9-17, 3/1-24; Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed bin Mahmûd (ö.333/944), *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1391/1971), 1: 425.

<sup>24</sup> el-Bakara, 2/30.

Allah'ın içlerinden bir peygamber seçerek<sup>25</sup> müdahale etmekle, herşeyin akılla bilinip anlaşılamayacağını, -bu günün insanına da mesaj göndererek- ilahi bir vahye ihtiyacı olduğunu ve onlara neyi yapmalarını/yapmamalarını istediğini bildirmeyi, onlara neyin faydalı olduğunu/olmadığını göstermeyi amaçlayan, kullarını önemseyen ve seven bir Allah fikrini desteklemektedir.

Hız. Âdem öncesi insan anlayışını destekleyen kriterlerden biri de Bakara Suresi 30. ayette geçen; “*Melekler; Yeryüzünde bozgunculuk yapan, kan döken birini mi halife kılacaksın dediklerinde, Allah; Elbette sizin bilmediğinizi ben daha iyi bilirim.*” cümlesi; eğer Allah bilgi vermemişse geleceği bilmeleri mümkün olmayan meleklerin,<sup>26</sup> ilk defa yaratılan bir varlık hakkında bozgunculuk yapmalarını, kan dökmelelerini neye göre bildiler sorusunu akla getirmektedir. Bu bilgiyi “*insanlardan önce cinlerin yaratıldığını biliyorlardı da onlara bakarak söylediler*”<sup>27</sup> diye düşündüğümüzde ise, o zaman da Allah'ın Şeytana “*secde et*” demesine rağmen, mukayese yaparak secde etmemesindeki asıl unsurun, yaratılışları farklı varlıklar hakkında bilgisi olmadığı bir konuda Allah karşısında kendini insandan üstün görmesi olduğu anlaşılmaktadır. Burada Cenab-ı Hakkın şeytana gazaplanmasındaki asıl sebep enaniyet duygusundan daha çok, gaybı bilmeden Allah karşısında otoriteyi yok sayan bir tavır sergilemesidir.<sup>28</sup> Dolayısıyla meleklerin sözüne karşılık “*elbette sizin bilmediğinizi ben daha iyi bilirim.*” ifadesini gayba ait bir meselede bilgileri ve iradeleri olmayan varlıkların, gelecek hakkında bilgi vermelerine karşılık bir eleştiri olarak yorumlayabiliriz. Çünkü meleklerin daha yenice yaratılıp herhangi bir davranış ortaya koymayan bir varlık hakkında geleceğe dair yaptıkları yorumları ne kadar yanlışsa, halihazırda var olan bir varlığın şuanki davranışlarına bakarak, gelecekte yapacakları davranışları hakkında yorum yapmaları da bir o kadar yanlıştır. Her iki durum da, melekler için söz konusu olmayıp gayba ait bir yaklaşım olduğu için Cenab-ı Hakk'ın onları eleştirmesi ilahi bir tavidir.

Hız. Âdem'den önce insan veya insanımsı varlıkların olması fikri; vahye muhatab olan ve peygamberlerle desteklenen insanoğlunun, tarih sahnesindeki varlığından günümüze kadar geçirdiği dönemler ve fosil bilimiyle antropolojik yaşam kültürleri incelendiğinde, günümüz

<sup>25</sup> el-A'râf, 7/11,

<sup>26</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, 1: 413.

<sup>27</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, 1: 416.

<sup>28</sup> Yakıt, “Kur'an'da Hız. Âdem”, 8-9.

insanın daha zeki ve daha modern bir yapıda olduğunu desteklemektedir. Hz. Âdem öncesi insanların vahye muhatab olmadıkları dönemde kendi başlarına bırakılıp, akılları ölçüsünde bir hayat yaşayarak dünyada kargaşa çıkarmaları, modern anlamda medeniyete ulaşamamaları dolayısıyla Allah'ın müdahale ederek içlerinden bir peygamber yetkilendirmesi, Allah'ın insanoğluna sevgisini, değer vermesini, akıllarıyla bulamayacakları konularda onlara destek olmasını ve böylelikle medeniyete daha çabuk ulaşarak Allah'ın kendilerinden beklediğini daha iyi anlayabilmelerini ve uygulayabilmelerini, böylelikle arzu ettiği "umran"a kavuşmalarını isteyen bir varlık fikrini ortaya koyması, O'nun adına mutlak bir iyilik olarak bahsedilebilir.

Ayrıca daha yenice ruh verilmiş bir varlığa secde edilmesi, ardından varlıklara isim verebilmesi özellikleriyle Âdem'in, ilk peygamber olduğunun ve vahyin ilk insanla birlikte başlatıldığı anlayışının neticesinde karşımıza ilk insanın, ilk peygamber olmasının; kime peygamber olacağı sorusunu, peygamber olmasına ve yasağa rağmen günah işlemesi -ki bu günahı zelle olarak değerlendiremiyoruz- problemlerinin oluşturduğu soru ve sorunları ancak Hz. Âdem'in ilk modern insan olmasıyla açıklayabilir ve çözümleyebiliriz.

Bir başka delilimiz de Bakara suresi 30. Ayette geçen "(Allah, Âdem'e eşyanın bütün isimlerini öğretti" ifadesini, Allah'ın Hz. Âdem'e varlıklara ad koyma yetkisinin verilmesi şeklinde anlaşıldığında<sup>29</sup>; savaşan, bozgunculuk çıkaran ve kan döken bir topluma gönderilmiş peygamberin, sosyal teoloji mantığıyla toplumu birlik beraberlik içine sokabilmek amacıyla, koyduğu tanımlarla yaşadığı toplumu bir amaç etrafında birleştirmek için vahye muhatap kılındığını düşünmemizde bir sakınca yoktur. Allah'ın bu yetkilendirmesinde de yine insanoğlunun yaptığı hatalı davranışlardan kurtarmak amacıyla içlerinden bir peygamber seçmesi ve varlıklara ad koymakla yetkilendirmesi, ancak mutlak iyilik olan bir Varlık olduğunu göstermektedir.

## II. Eş ve İlk Olarak Kadının Yaratılışı

Yaratılış konusuyla ilgili bir diğer önemli husus ise, konuyla ilgili tefsirlerde ve çeşitli kaynaklarda sıkça ifade edildiği üzere "kadının yaratılışı"dır. İlginçtir ki aslında Kur'an'da "kadının yaratılışı" şeklinde bir mefhum yer almadığı gibi "erkeğin yaratılışı" diye bir şey de söz konusu değildir. Zira Âdem'in erkekliğini ve eşi Havva'nın dişiliğini her

<sup>29</sup> Yakıt, "Kur'an'da Hz. Âdem", 6.

vesileyle vurgulayan tefsir kitaplarındaki gibi, Âdem ve Havva'yı başından itibaren karı-koca ilişkisi içerisinde tasvir eden Tevrat'taki anlamdan farklı olarak, ilgili Kur'an ayetlerinde sadece "insanın yaratılışı"na<sup>30</sup> ve bu vesileyle Âdem ve eşine atıf yapılırken, "*günah işleyip ayıp yerlerini örttüler*"<sup>31</sup> kısmına kadar bu (ilk) insan çiftinin mahiyetleri ve cinsiyetleri hakkında açık bir ifadeye rastlanmamaktadır. Nitekim yasak meyveden yedikten sonra ancak çıplaklıklarının ortaya çıkması, o ana kadar ya farklı bir varoluşa sahip olduklarını ya da çıplaklık kavramının onlar için olumsuz bir anlam içermediği fikrini düşündürmektedir.

Ayrıca Âdem'in eşine atıfla kullanılan Arapça *zevc* kelimesini, çoğunlukla anlaşıldığı üzere karı-koca ilişkisi bağlamında değil de, kelimenin diğer manasıyla, yani çift olan herhangi bir şeyin her bir tanesi şeklinde anlamak mümkün olduğu<sup>32</sup> gibi eşlerden herbirini ifade edebilir. Belki de onun için, (ilk) "erkek" değil, (ilk) "insan" olarak nitelenen ve dolayısıyla da mevcut haliyle hem kadın hem erkek cinsinin aslı olan Âdem'in yaratılışı detaylı bir şekilde anlatılırken, eşinin yaratılışından ise, dolaylı birkaç atıf dışında, bahsedilmemektedir.<sup>33</sup> Yine belki de onun eşi (*zeveha*)<sup>34</sup> ifadesinden sonra ismen zikredilmemesi, cinsiyetini ele verecek herhangi bir zamirle nitelenmemesi<sup>35</sup> ve başından itibaren tek bir varlık olarak tasvir edilmesi, başlangıç itibarıyla Âdem ve eşinin bugün anladığımız manada farklı cinsiyetleri temsil etmediği ya da en azından Kur'an'ın ilk insan çifti ile ilgili vurgusunun cinsiyet merkezli olmadığı gibi cinslerin önceliğinden bahsetmeyi de gerekli kılmadığı kanaati yanlış olmasa gerektir.

<sup>30</sup> Yakıt, "Kur'an'da Hz. Âdem", 4.; Yakıt, "Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi", 6.

<sup>31</sup> Tâhâ 20/121.

<sup>32</sup> "*Zevc*" kelimesinin söz konusu manası için Bk. İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemalüddin (ö. 711/1311), *Lisânü'l-'Arab*, (Bulak: 1299-1308/1881-1890), "zvc" md., 3: 1884.

<sup>33</sup> Kimi çağdaş müfessirler, Âdem'in eşinin yaratılmasının, "tek bir nefisten yaratılma" ayetine (en-Nisâ 4/1; el-A'râf 7/189) atıfta, eşeyli üreme veya buna benzer bir biçimde cereyan etmiş olabileceğini ileri sürmektedirler. Mesela Bk. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989), 2: 190-191. "Bu noktada Âdem için müzekker zamir (*hüve*) kullanılması ile ilgili olarak şöyle bir gerekçe ileri sürülebilir. Allah için de müzekker zamir kullanılmaktadır ama buradaki zamir herhangi bir cinsiyetle bağlantılı olmayıp nötr bir manaya işaret etmektedir. Dolayısıyla benzer kullanımın başlangıç itibarıyla Âdem için de geçerli olması ihtimal dâhilinde görünmektedir."

<sup>34</sup> el-A'râf 7/189.

<sup>35</sup> Yakıt, "Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi", 9-10; Deniz, "Kuran'a Göre Hz. Âdem'in Serüveni", 94.



Zira Allah'ın adaleti gereği yaratılışın da böyle olması gerekmez mi? Allah'ı Teala'nın her ayeti hem erkeğe hem de kadına hitap edecek tarzda sunması gereksiz tekrarları içereceği ve Kur'anı edebi bir metin üslûbundan çıkarabileceği için, bir çok ayetin eril -yani belirli bir siyayla- zikredilmesi, emirlerin ne sadece erkeğe hitap edildiğini ne de erkeğin kadından daha çok önemsendiğini ya da erkeğin potansiyel suçlu olabileceği düşünülerek sürekli ona hitab edildiği şeklinde anlaşılmasını, aynı şekilde hitabın kadına öncelikli olmayışı da, yukarıdaki sorunları kadın için düşünmemizi gerektirmez. Nihayetinde Allah'ın varlıklarına karşı hitab için bir üslup belirlemesi doğal bir tavır olarak görülmelidir. Muhatabı insan olunca da hitap ettiği toplumun diliyle onlarla diyaloga geçmesi doğal bir durumdur. Bütün bu doğallıklar bir cinsin diğer bir cinse, bir toplumun diğer bir topluma üstünlüğü anlamına gelmeyeceği, Allah katındaki üstünlüğün kendisine ve insanların birbirlerine karşı samimi davranışlarına göre değerlendirileceği<sup>36</sup> açıkça Kuran'da belirtilmiştir.

Bir başka açıdan baktığımızda Hz. Âdem'i ilk insan olarak anlayan tefsirlerdeki<sup>37</sup> yaratılış hikayesi daha çok, Tevrat ve İncil merkezli İsrailiyat bilgisi etrafında şekillenip<sup>38</sup>, biyoloji, antropoloji ve fosil biliminin verilerine ters düşer bir şekilde görülmekte ve ilk insanın Hz. Âdem olduğu vurgulanmaktadır. Ancak aşağıdaki ayet incelendiğinde öncelikle yaratılan ilk varlığın, kadın olabileceği de anlaşılabilir.

“Allah, sizi bir tek nefisten(**dişil bir varlıktan**) yaratan ve kendisi ile huzur bulsun (**eril bir varlık**) diye eşini(**eril**) de ondan(**dişil varlıktan**) var edendir. (İnsan) eşiyle birleşince eşi hafif bir yük yüklenir (gebe kalır) ve (bir müddet) onu taşır. Gebeliği ağırlaşınca her ikisi de Rableri Allah'a, “Eğer bize iyi ve sağlıklı bir çocuk verirsen, elbette şükredenlerden olacağız” diye dua ederler.”<sup>39</sup> (A'râf,7/189).

<sup>36</sup> el-Hucurât, 49/13.

<sup>37</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 271; Fahreddin er-Razî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Teymî (ö. 606/1209), *Mefâtihu'l-Gayb*, (Kahire: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1934-1962), 2: 165; Âlûsî, Mahmûd b. el- Hüseyin el- Bağdâdî (ö. 1246/1830), *Rûhu'l-Me'ânî*, (Bulak: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1301), 1: 220.

<sup>38</sup> Tekvin, 2/5-23; 3/20; Ayrıca bkz. Yakıt, “Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi”, 6.

<sup>39</sup> "هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَتَتْهُ دَعَا اللَّهَ رَبِّهِنَّ لِيُنْزِلَ لَنَا صَالِحًا لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ"

Yukarıda anlamını vermeye çalıştığımız ayeti kerimede geçen “لَيْسَ كُنَّ إِلَيْهَا” kelimesindeki muzari fiilin gaib müfred (tekil) erkek (müzekker) varlığa işaret eden zamirin, öncesinde geçen وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا kelimesinin zevc kavramına karşılık kullanıldığını ve bu açıklamaya karşılık sonradan yaratılanın erkek olduğunu söylemek de mümkün gözükmektedir. Çünkü siyak-sibak ilişkisinde zamirler çoğunlukla en yakın muhatabıyla ilişkilendirilirken, buradaki لَيْسَ كُنَّ إِلَيْهَا kelimesindeki muzari fiilin müfred müzekker gâib (hû) zamirini ancak زَوْج kelimesi ile ilişkilendirebilmekteyiz. Bu durumda ilk yaratılan varlığın işaret ettiği نَفْسٍ وَاحِدَةٍ kelimesinin dişil bir varlığa işaret ettiğini söylememiz de mümkündür. Ancak muzari fiildeki zamir ilişkisi takdim te’hîr edilerek -tek taraflı bir yorumla- ilk yaratılanın erkek olduğu şeklinde anlaşılmasının, tarih boyunca cinsler arasında üstünlük oluşturulması, dini algıda kadın unsurunun mükellefiyetliklerinin adaletle uygun olmayan bir anlayışla yorumlanmasına ve kadın cinsinin hak etmediği bir konuda değerlendirilmesine yol açtığı görülmektedir.

Diğer taraftan “Allah katında İsa’nın örneği (yaratılışı) Âdem’in örneği (yaratılışı) gibidir.” (Âl-i İmran, 3/59) ayetinden de anlaşılacağı üzere ilk insanın kadın olabileceği mümkün iken, “Hz. Âdem’den sonra<sup>40</sup> ve Hz. Âdem’in ege kemiğinden yaratıldı<sup>41</sup>” anlayışıyla

<sup>40</sup> Tekvin, 2/5-25; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, 1: 229 vd.; Taberî, *Târîhu’l-Ümem ve’l-Mülûk*, (Leiden: 1879-1901), 1. 1, 140-141; et-Tabresî, Ebû Alî el-Fadl b. el-Hasan el-Meşhedî (ö. 548/1153), *Mecma’u’l-Beyân fi Tefsiri’l-Kur’ân*, nşr. Hâşim Mahallâtî - Fazlullah et-Tabâtabâî, (Beyrut: 1406/1986), 1: 84-85; el-Begavî, Hüseyin b. Mesûd b. Muhammed el-Ferrâ (ö. 516/1117), *Me’âlim’ut-Tenzîl*, (Beyrut: 1407/1987), 1: 122; İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İsmâil b. Ömer (ö. 774/1373), *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme, (Riyad: 1999), 1: 137; İbn’ül-Esîr, Ebu’l-Hasan İzzüddîn Ali b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 630/1233), *el-Kâmil Fi’t-Târih*, (nşr. Abdülkâdir Ahmed Tuleymât), (Bağdad-Kahire: 1382/1963), 1: 32-33.

<sup>41</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned* 2: 428, 449, 530, 5: 164; Buhârî, “Nikah” 79; Müslim, “Radâ” 65; Tirmizî, “Talak” 12; Nesâî, “İşretu’n-Nisa” 258; *İbn Hibban, Ebû Hâtim Muhammed* (ö. 354/965), *Sahîhu İbn Hibbân*, nşr. Şu’ayb el-Arnaût - Hüseyin Esed, (Beyrut: 1404/1984), 4179; Begavî, *Şerhu’s-Sünne*, nşr. Şuayb el-Arnaût - M. Züheyr eş-Şâvîş, (Dimâşk: 1390), 2332, 2416. Kadının kırılğan, narin, nazenin olduğunu vurgulamak için Hz Muhammed (sav) tarafından zikredilen Hz. Havva’nın ege kemiğinden yaratıldığını ifade eden hadislerin farklı yorumlanmasını sağlayacak nitelikte anlaşılması, Hz. Âdem’in ilk insan olarak yaratılma fikrinden doğmakta ve Tevrat ve İncil’deki yaratılış fikrini destekler mahiyet arz etmektedir.

HZ. ÂDEM KISSASINA KELÂMÎ AÇIDAN YENİ BİR BAKIŞ  
A NEW PERSPECTIVE TOWARDS PROPHET ADAM PARABLE WITHIN THE  
ISLAMIC THEOLOGY (ILM-AL KALAM)

sunulması Müslüman bilginlerin<sup>42</sup> de konuyu Ehl-i Kitap gibi anlamları sebebiyle yanlış yorumlanmasına sebep olmaktadır.

Aslında ilk yaratılanın kadın veya eş olduğu görüşü, Hristiyanlık-taki aslı günah algısına, tarih boyunca erkek egemenliğine dayalı kadının ötekileştirilmesine ve ezilmesine engel olabileceken, ilk yaratılanın erkek olduğu, kadının da onun ege kemiğinden yaratıldığı anlayışı kadını ikinci plana itmiş, varlık sebebi olma özelliği algısıyla erkeği kutsallaştırmıştır. Bu anlayış neticesinde kadınların tarih boyunca neredeyse peygamber, yönetici ya da din adamı olmalarına engel olmuştur. Hatta İsa'nın şahsiyeti ve tanrı tabiatlı olmasıyla ilgili dogmatik algılar üzerine kurulu bir din olan Hristiyanlık, kutsal kitabında ve teolojisinde anlayışlar çerçevesinde Hz. İsa'yı doğurmasına rağmen Meryem (a.s.), kutsal kabul edilmeyip, miladi 4.-5. asırlarda Theotokos yani "Tanrı Doğuran" ünvanı verilmek suretiyle kutsallaştırılmaya çalışılmıştır.<sup>43</sup>

Bu anlayışların neticesinde kadını erkekten ayırıp, kadının sonradan yaratıldığını ifade eden de kadını öteleyen de bizzat insanoğlunun kendisi olduğu halde; bütün bu olumsuzlukların Allah'ın iradesinden kaynaklandığı gibi bir sonuca yol açması, O'na karşı yapılan bir haksızlık oluşturduğu kanaatindeyiz.

<sup>42</sup> Taberî, Muhammed b. Cerîr (ö. 310/923), *Câmi'u'l-Beyân*, thk. M. Abdül-muhsin et-Türkî, (Kahire: 2001), 6: 339-342; el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Semîr el-Buhârî, (Riyad: 2003), 5: 2; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (ö. 710/1310), *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, (Kahire: 1326), 1: 206; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer (ö. 774/1373), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme, (Riyad: 1999), 2: 206; Şevkânî, Muhammed b. Ali (1250/1834), *Fethü'l-Kadîr*, (Kâhire: 1349-1351), 2: 81.

<sup>43</sup> Bilgi için Bk. Barker, G., *O'nun İzinde: Hristiyanlık ve Laiklik Tarihi*, (İstanbul: 1985), 47, 66; Mehmet Aydın, *Hristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili*, (Konya: 1991), 16-18; Mehmet Aydın, *Kendi Kaynaklarına Göre Hristiyanlık*, (Ankara: 1995), 55-57; Annemarie Schimmel de, "Tanrı doğuran' (Theotokos) mefhumunun, eski Ana ilahilerin merkezi olan Efes şehrinde Meryem ananın şeref lakabı olarak seçilmesi belki bir tesadüf değildir" demektedir. Bk. Annemarie Schimmel (ö.2003), *Dinler Tarihine Giriş*, (Ankara: 1955), 134; Boyer M. F. *The Cult of Virgin: Offerings, Ornaments and Festivals*, (London: 2000) 62-63.

### III. Hz. Âdem'in Günahı Sorunu

Yasak ağaçla ilgili uyarı, Âdem ve eşinin kandırılma biçimleri ve yeryüzüne iniş sebepleriyle ilgili Kur'an'da işlenen detaylarda, Tevrat'takinden farklı bir anlatım görüyoruz. Her şeyden önce, burada tasvir edilen Allah'ın insanı belli bir gaye için yarattığı, akıllarıyla çözümlenemeyecekleri konularda onlara gerekli uyarıyı yaptığı, aynı zamanda insan çiftini atacakları adım hususunda serbest bırakarak, affedici ve yol gösterici olduğu ortaya çıkmaktadır.

Buna göre insan, yeryüzünde Allah'ın temsilcisi olmak üzere yaratılmış ve eşyanın isimlerine taalluk eden bilgiye -ki bunu soyut manada bilgi olarak anlamak mümkündür- sahip olmak suretiyle, görevleri ve icra ettikleri fonksiyon hamd ve tesbihten ibaret olan meleklerden üstün bir konuma getirilmiştir. Fakat insanın önünde iki yol uzanmaktadır: Ya Cennet gibi bir bahçede Rabininin gözetiminde, O'nun ikramıyla –masum<sup>44</sup> bir insan gibi yaşayacak, "Şimdi burada acıkmayacaksın, çıplak kalmayacaksın ve sen susamayacaksın, kuşluk vakti güneşinden etkilenmeyecek" (Tâhâ, 20/118-119) ya da iyi kötü ayırımına ulaşır<sup>45</sup> (Bakara, 2/30), geçici bir süre yeryüzünde hayat sürecektir. "Orada cennette yaşayacak, orada ölecek ve yine oradan çıkarılacaksınız." <sup>46</sup> (A'râf, 7/25) İblis'in söylediğinin aksine, "ağaç" biçiminde sembolize edilen şeyin hakikati, insanın ölümsüz hale gelmesi değil bilakis, çıplaklıklarını fark edip utanmaları gerçeğinde ifade olunduğu üzere; Âdem ve eşini, yaşadıkları hayatın yanlışlığını ve işledikleri günahı, buldukları dünya hayatında bilinçsiz bir yaşamın çıplaklığı içinden kurtarılıp, teklîf ve mükellefiyet durumunun ancak peygamberî tavırla ifade edilebilecek şekilde ortaya çıkmasıdır. Dolayısıyla burada doğru,

<sup>44</sup> Buradaki masumiyet, el-İsrâ, 17/15. ayette kendilerine peygamber gönderilmediği için günah yükü yüklenemeyecek toplumlar olarak anlaşılmıştır. Bunun delili olarak Musa (a.s.) ve kendisine iman eden İsrailoğulları Mısır'dan çıktıklarında yine yeryüzünde Allah'ın gözetiminde kudret helvası ve bildircin etiyle (el-Bakara, 2/57; el-A'râf, 7/160; Tâhâ, 20/80.) beslenerek korkudan emin bir şekilde Sina Çölü'nde uzun bir süre kalıp, yerleşik hayata geçinceye (el-Bakara, 2/61.) kadar hiçbir sıkıntıya maruz kalmadan yaşamaları gibi, Âdem ve eşi de yeryüzündeki bahçelerinde sıkıntısız bir şekilde yaşamışlardır.

<sup>45</sup> Halife olmak, insanoğlunun iyiyi kötüyü birbirinden ayıracak şekilde yeryüzünde bilinçli bir insan gibi Allah'ın iradesini temsil etmek anlamında kullanılmıştır.

<sup>46</sup> İnsanın Cennet'e ve yeryüzüne ait konuları arasında kurulan söz konusu Kur'ani ayırım ve yeryüzüne inişle birlikte ortaya çıkan insani sorumluluk anlayışı, benzer şekilde modern Yahudi teoloğu Eliezer Berkovits tarafından da vurgulanmaktadır. Bk. Eliezer Berkovits, *Faith after the Holocaust*, (New York: 1973), 104-105.

HZ. ÂDEM KISSASINA KELÂMÎ AÇIDAN YENİ BİR BAKIŞ  
A NEW PERSPECTIVE TOWARDS PROPHET ADAM PARABLE WITHIN THE  
ISLAMIC THEOLOGY (ILM-AL KALAM)

Tevrat anlatımındaki yılanı karşılık gelen İblis tarafından değil, bizzat Tanrı tarafından söylenmektedir. Öte yandan, yasak ağacı isimlendirmek suretiyle (bilgi ağacı) ona fiziki manada da dönüştürücü bir özellik atfeden Tevrat<sup>47</sup> anlatımından farklı olarak Kur'an'da, ağacın ya da meyvesinin değiştirici gücünden ziyade, Tanrı'nın koyduğu sınırları aşmanın sonuçları<sup>48</sup> şeklinde ortaya çıkmaktadır. Kısacası burada *ağaç*, tamamen mecazi manada kullanılıp Tanrı'nın koyduğu sınırları temsil etmektedir.

Tevrat anlatımında Cennet'ten "düşüş"ün sebebi ise, bilgi ağacı'ndan yemek suretiyle gözleri açılan insanoğlunun bu sefer de hayat ağacı'na uzanıp ölümsüzlüğü elde etmemesi için Tanrı'nın onları kovması şeklinde sunulurken, Kur'an'da ise "iniş" hadisesi, yasak ağaca yaklaşmanın yani Allah'ın koyduğu sınırları aşmanın tabii bir sonucu olarak ortaya konmaktadır. Diğer bir ifadeyle, yeryüzüne iniş, mekan değişikliğinden (yani Aden bahçesinden çıkarılıp<sup>49</sup> yeryüzünün daha az imtiyazlı bir bölgesine gönderilmekten) ziyade bir durum ve oluş değişikliğini (yani yarı melek yarı insan konumundan mesuliyetleri olan tam bir insan konumuna geçişi) ifade etmektedir. Onun için de Cennet'in nerede olduğu sorusu (semada ya da yeryüzünde) bu anlamda fazla önem taşımamaktadır.<sup>50</sup>

Kur'an'daki anlatımda rahat ve mesuliyetsiz bir hayat, yerini zor ama sorumluluğu olan bir yaşama bırakmaktadır. Bu manada, tam anlamıyla insan haline gelmeyi ifade eden iniş hadisesi, aynı zamanda Allah'ın insanı yaratma sebebinin de (hilafet) gerçekleşmesini ortaya koysa da buradaki günah işleme, özgür olarak yaratılan insanın, kendi iradesiyle ölümsüzleşmek amacını güderek yaptığı bir davranıştır. Bu davranışa Allah'ın müdahale etmemesi kendi koyduğu kuralları yani Sünnetullah'ı gereğidir ki o da; insana irade verip onu özgür kılmasıdır. Aslında Allah'ın, Âdem'i bu konuda uyarması onun (insanın) günah işlemesi konusunda uyarmasıdır. Bu durum özgür iradesine sınırlama getirmek anlamını taşımadığı için, Allah'ın bu konudaki tasarrufu O'nu masum kılmaktadır. Halbuki Hıristiyan anlayışında neredeyse suçu

<sup>47</sup> Tekvîn, 2/7-9; 3/5-7.

<sup>48</sup> el-Bakara, 2/35.

<sup>49</sup> Tekvîn, 2/7-9; 3/23-24.

<sup>50</sup> Krş. İkbâl, Muhammed (ö. 1938), *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, trc. Rahim ACAR, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 84-85.

Baba Tanrı işlemiş gibi, insanoğlunun atasının işlediği günahını affetmek için tekrar oğlunu feda etmesini sevgi unsuru olarak algılatmaları İsa'yı yüceltirken Tanrı'yı alçaltmaktadır.

Ayrıca “Allah, Âdem’i ikaz ettiği halde günah işlemesine de engel olsaydı da insanoğlu yeryüzüne inmek zorunda olmayasaydı” gibi bir anlayış da kendi içinde tutarsız bir düşüncedir. Böyle bir durumda da insanın özgürlüğünden bahsedilmeyeceği düşünülmelidir. Şayet Allah, Âdem’in günah işlemesine engel olsaydı, Şeytan’ın da isyan etmesine engel olması gerekirdi. Halbuki iyi ile kötünün ortaya çıkabileceği bir ortamda, ancak insanın özgürlüğünden bahsedilebilir. Yoksa herşeye müdahale eden bir Allah’ın hakkıyla tanınması, yüceliğinin kavranması ve O’na gerçek imandan bahsedilmesi mümkün olamayacaktır.

Diğer taraftan Âdem’in işlediği günahın tefsir kitaplarında adları zikredilen şeyler<sup>51</sup> olsaydı, bugün onların yenmesi yasak olurdu. O halde yasak ağacın zulüm olduğu vurgulanan ayetteki<sup>52</sup> günahın ne olduğunu düşünmek gerekir. Zulüm konusu işlenirken Kuran-ı Kerim ya Allah’a<sup>53</sup> ya başka insanlara<sup>54</sup> ya da kendimize<sup>55</sup> yaptığımız yanlışlıklardan bahseder.

O halde yasak meyvenin yenmesi sonucu Allah’a karşı yapılan zulmün, İnsanoğlunun sahip olduğu mal, mülk ve evlatlarının kendisini dünyada ebedi kalacakmış gibi hissedilmesi<sup>56</sup>, Mülkün sahibinin Allah olduğunu unutulması, insanoğlunun istediği gibi yaşayacağı ve O’nun mülkünde hert türlü tasarruf yetkisini elde ettiğini ve istediği zaman yok edebilme gücü kazandığı Tanrısal bir algı oluşturmaktadır. Bu durum da Nemrud’un, İbrahim (a.s.) ile giriştiği Tanrılık<sup>57</sup> iddiasıyla Allah’ı yok sayan bir tavır içinde zulme dönüşmektedir.

Başkalarına karşı zulüm bağlamında düşünüldüğünde ağaç/günah sorunu, ilgili ayetlerde<sup>58</sup> Hz. Âdem ve eşinin sahip oldukları cennet nimetleri anımsatılarak, yaşadıkları huzurlu hayatın sürmesi için İblis’in

<sup>51</sup> Bk. “İlim, Üzüm asması, Ağaç cinsi, Buğday, Sünbüle, Zeytin, Hurma, İncir, Kâfur, Ebedilik, Şarap ağacı, Mihnet, Üzüm ağaçları”, Aydemir, *İslami Kaynaklara Göre Peygamberler*, 25-26.

<sup>52</sup> el-Bakara, 2/35.

<sup>53</sup> el-Bakara, 2/165; er-Ra’d, 13/6; el-Furkân, 25/19; Lokmân, 31/13.

<sup>54</sup> el-Bakara, 2/85; el-Ankebût, 29/14; en-Neml, 27/52, 85.

<sup>55</sup> el-A’râf, 7/23.

<sup>56</sup> et-Tekâsür, 102/1-2.

<sup>57</sup> el-Bakara, 2/258; el-Furkân, 25/43.

<sup>58</sup> Ta’ha, 20/116-121

aldatmasına kanmayıp, “o ağaca yaklaşmamaları” tavsiye/emir edilmektedir. Buna rağmen ikisi de İblis’in aldatmasına kanarak ebedi yaşamak arzusuyla, “o ağaca yaklaşarak” günaha giriyorlar. Eğer içinde yaşadıkları Cennet, vaat edilmiş yer olsaydı orada ebedi yaşayacaklar ve onlara herhangi bir yasak konulmayacaktı. buna göre Hz. Âdem ve Havva’nın, hayatlarını sürdürdükleri mekanda ebedi kalacaklarını düşünmedikleri söylenebilir. Onların yasaklanan eylemi gerçekleştirmelerinden sonra aniden ayıp yerlerini farketmeleri durumu söz konusudur.<sup>59</sup> Bu noktada herhangi bir ağaçtan bir şeyler yemekle avret mahallinin izhar olması arasındaki kurulabilecek ilişkiyi sorgulamak gerekir. Sonrasında sahip oldukları utanma duygusu, onları avret bölgelerini ağaç yapraklarıyla örtmeye sevk etmiştir. Dolayısıyla Hz. Âdem ve eşinin yasaklı ağaca yaklaşmalarını takiben ayıp yerlerini fark etmeleri, bu konudaki bazı sorulara cevaplar üretebilmemize ve bazı noktaları da açıklığa kavuşturabilmemize imkan sunmaktadır. İnsanlar, yeryüzünde ebedi kalma arzularını genel itibariyle malı-mülkü ve evlatları üzerinden tatmin etme eğiliminde olmuştur. Öte yandan Kur’an’da ağacın hangi anlama geldiğini ortaya koyan açık bir ifade de bulunmamaktadır. Buna karşın söz konusu ağacın mahiyetini kavramamıza yardım edecek güçlü işaretlerin varlığından söz edilebilir. Örneğin ağaca yaklaşmanın neticesi olarak çoğalma arzusu taşıyan Âdem, önceleri kendilerine yeterli olan cenneti (küçük bahçe) artık yetersiz görerek yeryüzünün diğer bölgelerine gitmek durumunda kalmışlardır. Genel olarak artan nüfus için yaşam olanaklarının artırılmasına yönelik arayışlar, tarih boyunca büyük göçlere sebep olan unsurlar arasında görülmektedir. Dolayısıyla yeryüzünde kendimizi ebedileştireceğini düşündüğümüz vatan ya da yurt adıyla çevrelediğimiz toprakların, Allah’ın tüm insanlara eşit bir şekilde herkesin kullanımına sunduğu<sup>60</sup> halde Âdem’le başlayan ebedilik arzusuna dayalı olarak toprağa sahip olma duygusu<sup>61</sup>, insanoğlunu sınır çizmeye götüren bir kötülük sorunu doğurmaktadır.”<sup>62</sup>

<sup>59</sup> Tâhâ 20/120-122.

<sup>60</sup> el-Bakara, 2/29; el-Câsiye, 45/13.

<sup>61</sup> el-İsrâ, 17/91; el-Furkân, 25/8.

<sup>62</sup> Cinsellik vurgusu için bk. Ferruh Kahraman, “Bir Tefsir-Kelâm Problemi: Hz. Âdem’in Yasak Ağaca Yaklaşması”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2013): 201.

Doğduğu toprağı, coğrafyayı, anne babayı, rengini, cinsiyetini seçmeden gelen insanoğlunun bulunduğu coğrafyanın şartlarına katlanması, Allah'ın onlara yüklediğı bir yükümlülük, bir kader değil, açgözlülüklerinin neticesi birbirlerine reva gördükleri zulümdür. Yani dünyanın neresinde olursa olsun doğan bir çocuğun, sorumlusu olmadığı halde yaşadığı topraklardaki açlık, terör, gelenek vb. sebeplerle ölmesi, Allah'ın onlara takdiri değil, insanoğlunun göz yumduğu bir katliamdır. Rızkın Allah tarafından verildiğini unutup<sup>63</sup>, tek başına kazandığını zannederek yardım duygusundan uzaklaşarak etrafına duyarsızlaşması da kendine zulümdür. Emir ve yasaklardan uzaklaşması ve mülkü kendinin zannetmesi sonucu ahiretini de hüsrana çevirmekte ve kaybedenlerden olmaktadır.<sup>64</sup>

#### IV. Hz. Âdem'in Cenneti ve Şeytan Sorunu

İnsanın yaratılışı ve Cennet'ten düşüş temasını "Cennet'in Kaybı" şeklinde isimlendirilen hikayesi, Eski Yunan'dan Çin'e kadar uzanan geniş bir coğrafya üzerindeki farklı kültürlerin<sup>65</sup> kutsal metinlerine, efsanelerine konu olmuş, buna paralel olarak da farklı yorum ve inanışların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Şüphesiz Cennet'ten düşüş hikayesi, monoteist din geleneğine mensup toplumlar arasında en fazla, yasak meyveden yemeleri ve Cennet'ten çıkarılmaları bahislerinin işlendiği şekliyle bilinmektedir. Aynı zamanda bu iki varlık, yaratılış, ölüm, kurtuluş, şeytan ve kadın gibi konular üzerine, gerek Batı'da gerekse İslam dünyasında yapılmış yorumların ve günümüzde de, özellikle Batı'da, hala yapılmakta olan çoğu teolojik, feminist ve diğer akademik çalışmaların çıkış noktasını oluşturmaktadır.

Tevrat'ta yer alan ve dünyanın yaratılışının bir parçası olarak ilk insan çiftinin yaratılmasını ve Cennet'ten kovulmalarını anlatan hikaye, tabii olarak bu dünyanın sınırları içerisinde cereyan eden ve dolayısıyla Tevrat'ta anlatılan diğer olaylar kadar tarihi, fakat metafizik ve teolojik çağrışımları olan bir olay olarak sunulmaktadır. Bu manada

---

<sup>63</sup> Hûd, 11/6; er-Ra'd, 13/26.

<sup>64</sup> Müslim, "Birr" 59; Tirmizî, "Kıyâmet" 2.

<sup>65</sup> Mezopotamya ve Eski Yunan kültürlerindeki yaratılış hikâyeleri için ayrıca bk. J. A. Philips, *Eve: The History of an Idea*, (San Francisco: Harper & Row, 1984), 3: 24.



hikayenin merkezinde bulunan Cennet de yeryüzüne ait bir yer olarak tasvir edilmektedir.<sup>66</sup>

Hz. Âdem'in içine yerleştirildiği Cennet'in, dünya hayatının hayatının bir ödülü olarak bildirilen Cennet olduğu görüşünde olanlara göre, İblis'in iğvası<sup>67</sup> nedeniyle Hz. Âdem, vaat edilen yani bilinen Cennette yaratılmış ve oradan dünyaya gönderilmiştir. Ayette kullanılan cennet kelimesinin marife yapılı olmasından hareketle tevilde bulunulup böyle bir yoruma gitmek ayetin açıkça belirttiği hükümden kaçınmaktır. Zira Allah'ın; yeryüzünde bir halife yetkilendireceği<sup>68</sup> konusunda meleklere haber vermesinden hareketle Hz. Âdem'in yeryüzünde yaratılmış insanlar içinden seçildiği sonucu çıkarılabilir.

Hz. Âdem yaratılıp bahsedilen Cennete konulduktan<sup>69</sup> sonra, İblis ona secde etmemiş ve bu davranışının bir sonucu olarak bu mekandan kovulmuştur. İblis'in, tekrardan Cennete girerek, Hz. Âdem ile Havva'yı kandırması da hayli dikkat çekicidir. Zira Kur'an'da belirtilen, içerisinde günah işlemenin, kötü eylemlerin yasaklandığı, kötülüklerin asla giremeyeceği huld cennetine, İblis'in elini kolunu sallayarak girip çıkması tutarsızlık arz eder. Buna göre insanoğlu Allah'ın söz verdiği Cennete gitse bile imtihana tabi tutulmaktan kurtulamayacağı âşikârdır. Dolayısıyla vahiy ile Âdem'in yeryüzünde olacağı açıklandıktan, sonra onun yeryüzünden başka bir mekanda hayatını devam ettirmiş olacağı sonucuna ulaşmak, İlâhi kelamın bize açıklanan gerçekliğine uymamaktadır.

Kur'an'ın da açıkça belirttiği üzere Hz. Âdem'in içerisinde bulunduğu cennetin, insanoğlunun yaşamını sürdürdüğü yerküre olması ihtimali açıkça görülmektedir.<sup>70</sup> Sonuç olarak, insana özgü ve insanla ilişkili bu türden durumların, tabii olarak onun hayatını sürdüregeldiği varlık dünyasında cerayan ettiği söylenebilir.

<sup>66</sup> Bu olayın Tevrat'taki anlatımı için bk. Tekvîn, 3/1-7.

<sup>67</sup> İncil'de de Havva'yı aldatanın İblis, şeytan adındaki yılan olduğu konusunda bk. Korintlilere II. Mektup, 1103; Vahiy, 20/2.

<sup>68</sup> el-Bakara, 2/30

<sup>69</sup> el-Bakara, 2/35.

<sup>70</sup> Hz. Âdem'in yaşadığı cennetin, Allah tarafından insanlara vaat edilen cennet değil de, yeryüzünde bir bahçe olduğuna dair bir yaklaşım için Bk. Fuat Aydın, "Aden'e Dönüş ya da Tesettürün Hikmetine Dair", *Eski Yeni Dergisi*, 10 (2008): 62.

### Sonuç

Çalışmamızın neticesinde, Hz. Âdem'in ilk insan olmayıp, Allah tarafından kendisinden önceki insanlar içinden seçilmiş bir peygamber olmasının, bilimin bu günkü verileri ışığında ve ayetlerin yukarıdaki yorumları da dikkate alındığında, Allah'ın adaletine daha uygun olacağı düşünülmektedir.

Araf Suresinin 189. Ayeti ışığında bahsedilen “zevc” kelimesinden anlaşıldığı üzere cinslerin birbiriyle olan ilişkisinin “ülfet” etmek hikmetine mebni olduğu, hatta insanın yaratılışının ilk safhasından itibaren var olan bu durumun, erkekle kadın arasında kadın aleyhinde bir üstünlük ölçütü olarak kabul edilemeyeceğinin naslar açısından daha tutarlı olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Bir başka sonuç ise; cennet, şeytan, secde etme, zevc, cennetten iniş ve ilk günah ile ilgili ifadeleri metaforik/mecazi bir şekilde ortaya konan zorlama tevillerden çıkarıp, günümüz bilim dünyasına cevap noktasında akla ve bilime de uygun literal/lafzi bir şekilde yorumlanması, psikolojik, sosyolojik, tarihi ve antropolojik verilere cevap niteliğinde olacaktır.

Günümüz Hıristiyan dünyasında teolojik yaklaşım olarak varlığını sürdüren “ilk günah” konusunun Tevrat kaynaklı yaratılış anlatımına ait olduğu ve bu bilginin İslam kültürüne de yine bu yolla aktarılması sonucu Müslümanların da aynı konuda neredeyse Ehl-i Kitap gibi düşündükleri görülmektedir. Ancak bu anlayışın oluşturduğu Tanrı fikri neticesinde, Allah'ın da eleştirilir olduğu ve sahip olduğu sıfatlar konusunda problem oluşturduğu sonucuna varılmıştır.

Yukarıda yaptığımız açıklama ve yorumlar neticesinde aynı metne bakıldığı halde farklı bakış açıları geliştirmenin mümkün olduğu, İlâhi vahiy için yapılan yorumları görmezden gelerek, geçmişin bilgisini tek ve tartışılmaz görüp, dogmatik bir algıyla sunmanın bilgisizlikten kaynaklandığı görülmektedir. Geleneğin ürettiği bilginin tartışmasız tek doğru olduğu anlayışının oluşturduğu otoriter yapının baskıcı tutumu, gücü elinden alınacağı kaygısıyla, tartışmalı konuları gündeme almayıp amaçlayan maksatlı bir tavır olarak izah edilebilir.

### Kaynakça

Âlûsî, Mahmûd b. el- Hüseyinî el- Bağdâdî, *Rûhu'l-Me'ânî*. Bulak: Dâru İhyâi't-türâsi'l- Arabî 1301.

HZ. ÂDEM KISSASINA KELÂMÎ AÇIDAN YENİ BİR BAKIŞ  
A NEW PERSPECTIVE TOWARDS PROPHET ADAM PARABLE WITHIN THE  
ISLAMIC THEOLOGY (ILM-AL KALAM)

- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989.
- Aydemir, Abdullah (ö. 1991), *İslami Kaynaklara Göre Peygamberler*. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- *Tefsirde İsrailiyat*. Ankara: Beyan Yayınları, 1979.
- Aydın, Fuat, “Aden’e Dönüş ya da Tesettürün Hikmetine Dair”, *Eski Yeni Dergisi* 10. Sayı, (2008):62-69.
- Aydın, Mehmet, *Hristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili*. Konya: 1991.
- *Kendi Kaynaklarına Göre Hristiyanlık*. Ankara: 1995.
- Begavî, Hüseyin b. Mesûd b. Muhammed el-Ferrâ’ (ö. 516/1117), *Şerhu’s-sünne*. (nşr. Şuayb el-Arnaût - M. Züheyr eş-Şâvîş), Dımaşk: 1390.
- *Me’âlim’ut-Tenzîl*. Beyrut: 1407/1987.
- Barker, G., *O’nun İzinde: Hristiyanlık ve Laiklik Tarihi*. İstanbul: 1985.
- Berkovits, Eliezer (ö. 1992), *Faith after the Holocaust*, New York: KTAV Publishing House, 1973.
- Boyer, Marie-France, *The Cult of Virgin: Offerings, Ornaments and Festivals*, London: 2000.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cû’fî (ö. 256/870), *Sahîh-i Buhârî*. Haydarâbâd 1323.
- Culotta, Elizabeth, “A New Human Ancestor”, *Science*, (1999):572-573.
- Deniz, Gürbüz, “Kuran’a Göre Hz. Âdem’in Serüveni”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 22/2, (2011): 89-105.
- Ebu Davud, Süleymân b. Eş’as b. İshâk b. Beşîr (ö. 202/817), *Sünen*. Beyrut: (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), 1409/1988.
- el-Hakîm, Suâd, *el-Mu’cemü’s-Sûfî el-Hikme fî Hududî’l-Kelime*. Beyrut: Daru’n-Nedve, , 1981.
- el-Kurtubî, Muhammed b. Ebî Bekr (ö. 671/1273), *el-Câmî’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*. Beyrut: Müesseset’ü-Risâle, 2006.
- en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Ebü’l-Berekât (ö. 710/1310), *Medârikü’t -Tenzîl ve hakaiku’t- Te’vîl*. Kahire: 1326.
- Erdem, Mustafa, *Hiz. Âdem (İlk İnsan)*. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- er-Razî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Teymî (ö. 606/1209), *Mefâtîhu’l-Gayb*. Kahire: (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî) 1934-62.

- eş-Şevkânî, Muhammed b. Alî (1250/1834), *Fethü'l-Kadîr*. Kahire: 1349-1351.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr (ö. 310/923), *Câmiu'l-beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*. (thk. M. Abdü'l-Muhsin et-Türkî), Kahire: 2001.
- *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Leiden: 1879-1901.
- et-Tabresî, Ebû Alî el-Fadl b. el-Hasan el-Meşhedî (ö. 548/1153), *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Çur'ân*. Beyrut: (nşr. Hâşim Mahallâtî - Fazlullah et-Tabâtabâî), 1406/1986.
- Fayda, Mustafa, "*Cahiliye*", DİA, İstanbul 1993.
- Galip, Akın, "*Avrupa ve Osmanlı İmparatorluğu'nda İlk Antropolojik Çalışmalar*", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 42, 1-2 (2002): 9-21
- Goodman, M, Tagle D, Fitch D, Bailey W, Czelusniak J, Koop B, Benson P, Slightom J. "Primate evolution at the DNA level and a classification of hominoids". *J Mol Evol* 30-3 (1990): 260–266.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed (ö. 354/965), *Sahîhu İbn Hibbân*. (nşr. Şuayb el-Arnaût - Hüseyin Esed), Beyrut: 1404/1984.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer (ö. 774/1373), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme, Riyad: 1999.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemalüddin (ö. 711/1311), *Lisânü'l-'Arab*. Bulak: 1299-1308/1881-1890.
- İbn'ül-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzüddîn Alî b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi't-Târih*. (nşr. Abdülkâdir Ahmed Tuleymât), Bağdad: 1382/1963.
- İkbal, Muhammed (ö. 1938), *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*. Trc. Rahim ACAR. İstanbul: 2013.
- Philips, J. A., "*Eve: The History of an Idea*", San Francisco: Harper & Row, 1984.
- Kadı Beydâvi (ö. 685/1286), *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*. İstanbul: Hakikat Yay., 1998.
- Kahraman, Ferruh, "*Bir Tefsir-Kelâm Problemi: Hz. Âdem'in Yasak Ağaca Yaklaşması*", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27/1 Sayı, (2013): 191-226.
- Maturîdî, Ebu Mansur Muhammed bin Muhammed bin Mahmud (ö.333/944), *Te'vilât'ul-Kurân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1391/1971.

HZ. ÂDEM KISSASINA KELÂMÎ AÇIDAN YENİ BİR BAKIŞ  
A NEW PERSPECTIVE TOWARDS PROPHET ADAM PARABLE WITHIN THE  
ISLAMIC THEOLOGY (ILM-AL KALAM)

- Müslim, Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî en-Nişâbûrî (ö. 261/875), *el-Câmi'u's-Sahîh*. nşr. Muhammed Fuad Abdülbâki, Kahire: 1955-56.
- Nesai, Ahmed b. Şu'ayb (ö. 303/915), *Sünen*. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, t.y.
- Özbek, Metin, *Dünden Bugüne İnsan*. Ankara: İmge Kitabevi, 2000.
- Schimmel, Annemarie (ö. 2003), *Dinler Tarihine Giriş*. Ankara: 1955.
- Tirmizi, Muhammed bin İsâ (ö. 279/893), *Sünen*. Mektebetü'l-Ma'ârif, t.y.
- White, T.D., Asfam B. and Suwa, G., "Ardipithecusramidus, a root species for Australopithecus" *International Congress of Prehistoric and Protohistoric Sciences*, (1996): 14-18.
- Yakit, İsmail, "Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi", *SDÜİF Dergisi*, 5 (1998): 1-17
- Yakit, İsmail, "Kur'an'da Hz. Âdem" *SDÜİF*, 6. (1999): 1-19.
- Zemahşeri, Ebû'l-Kâsım Mahmud İbn Ömer (ö. 467/1075), *el-Keşşâf an Hakâik'u-Tenzîl*. Kahire: 1387/1968.

ÜMİT ELSÖZ

*Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology*  
ISSN: 2147-8171  
Cilt / Volume: 5 • Sayı / Issue: 9 • Sayfa / Pages: 159-166.

## **Sâid el-Endelûsî, Milletlerin Bilim Tarihi**

### **Tuba Kevser ŞAHİN**

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, SBE Doktora Öğrencisi  
Eskişehir Osmangazi University, Institute of Social Sciences, PhD Student  
tkeversahin@gmail.com  
ORCID: 0000-0003-2130-1737

### **Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Type : Kitap Tanıtımı / Book Review  
Geliş Tarihi / Received : 03.12.2018  
Kabul Tarihi / Accepted : 22.12.2018  
Yayın Tarihi / Published : 31.12.2018  
Yayın Dönemi / Season : Aralık / December

**Atıf Bilgisi / Cite as:** Şahin, Tuba Kevser, "Sâid el-Endelûsî, Milletlerin Bilim Tarihi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (Aralık 2018): 159-166.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by two referees and scanned via a plagiarism software.

### **Copyright © Published by**

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

## EK1: Yayın Değerlendirme

### Sâid el- Endelûsî, Milletlerin Bilim Tarihi

Sâid El- Endelûsî, Milletlerin Bilim Tarihi (*Tabakâtü'l-Ümem*), Trc. Ramazan Şeşen. İstanbul, Yazma Eserler Kurumu, 2014, 253 sayfa. ISBN: 978-975-17-3744-1.



İnsanlık tarihi boyunca yeryüzünde pek çok kültür ve medeniyet var olmuştur. Her biri buldukları coğrafyanın etkisiyle kendilerine mahsus özelliklere sahip olmuşlardır. Bu milletlerden kimisi ilimle ilerlerken kimisi kültür ve sanatta ilerlemiştir. Böylece yıllar içinde pek çok milletin katkısıyla oluşan ve insanlığın ortak mirası kabul edilen kültür ve medeniyetlerin çağlar ötesine aktarımı gerçekleşmiştir.

Bu aktarımda önemli adımlardan birisi İslam telif geleneğinde, sahasında tanınmış şahsiyetlerin biyografilerini konu edinen<sup>1</sup> Tabakât kitaplarıdır. Bu eserler sayesinde devirler içerisinde yaşayan âlimleri, ilimleri ve onların görüşlerini öğrenebilmekteyiz. Bu bağlamda İslam Düşünce ve Medeniyet tarihi açısından önemli eserler şunlardır:

- 1- İbnü'n-Nedîm: El-Fihrist
- 2- İbnü'l-Kıftî: İhbârü'l Ulemâ

<sup>1</sup> İsmail Durmuş, "Tabakât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010) 39: 288-290.



- 3- Mübeşşir b. Fâtik: Muhtâru'l-Hikem
- 4- Şehrezûrî: Târîhu'l-Hükema
- 5- İbn Cülcül: Tabakâtü'l-Etîbbâ ve'l-Hükemâ
- 6- İbn Usaybia: Uyûnü'l Enbâ

Yukarıda ismini zikrettiğimiz eserlerden 11. yüzyılda Şam'da doğup Mısır'da yaşamış bir devlet adamı ve âlim olan Mübeşşir İbn Fâtik'in<sup>2</sup> Muhtâru'l-Hikem adlı eseri Yazma Eserler Kurumu tarafından 2013 yılında Türkçe'ye çevrilmiştir. Kadı Sâid'in Tabakâtü'l-Ümem adlı eserini hazırlarken kendisinden istifade ettiği ve Doğu İslam ülkelerindeki kütüphanelerin zenginliğini gösteren<sup>3</sup> Nedîm'in El- Fihrist'i ise Almanca çevirisinden 145 yıl sonra 2017 yılında Türkçe'ye çevrilmiştir. Diğer eserler ise hala Türkçe'ye çevrilmeyi beklemektedir. Makalemizde incelediğimiz Sâid el-Endelûsî'nin Tabakâtü'l-Ümem adlı eseri de 2014 yılında Ramazan ŞEŞEN'in çevirisiyle Türkçe kaynaklarımız arasına kazandırılmıştır.

Kendisini kadı, tarihçi, matematikçi ve astronomi bilgini olarak tanıdığımız Sâid el-Endelûsî 1029'da Meriye (Almaria) şehrinde doğmuştur. İlk eğitimini burada almış daha sonra Kurtuba'ya giderek naklî ilimlerde dönemin önde gelen âlimlerinden ders görmüştür. Bu sırada İbn Hazm'ı da tanıma imkânı bulmuştur. Sonrasında Tuleytula (Toledo)'ya giderek "İlim deryası, ahlak ve fazilet timsali" diye andığı hocası İbnü'l-Vakşî'den matematik, astronomi, mantık, fıkıh, hadis, kelam, dil ve edebiyat dersleri almıştır. Endülüs'ün çeşitli bölgelerine yaptığı seyahatlerde görüşme imkânı bulduğu ilim adamları hakkında kültür tarihi açısından çok değerli bilgiler veren Kadı Sâid bir dönem Tuleytula kadılığı vazifesi de yapmıştır. 11. yüzyılda Endülüs'te yetişen en orijinal ilim

---

<sup>2</sup> H. Bekir Karlığa, "İbn Fâtik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999) 19:482-483.

<sup>3</sup> H. Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesine Etkileri*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 100.

adamlarından birisi olarak görülen Kadı Sâid vefatından iki yıl önce Kitâbü't-Ta'rif bi-tabakâti'l-ümem adlı eserini kaleme almış ve 1070'de 41 yaşında Tuleytula'da vefat etmiştir.<sup>4</sup>

İslam düşünce ve medeniyet tarihi açısından oldukça önemli olan Tabakâtü'l-Ümem<sup>5</sup> adlı eser Kadı Sâid'in günümüze ulaşan tek eseridir. Eserini hazırlarken Ya'kûbî'nin Kitâbü'l-Büldân'ından, Mes'ûdî'nin Mürûcû'z-Zeheb'inden, İbn Nedîm ve İbn Cülcülün eserlerinden etkilendiği söylenmektedir.<sup>6</sup> Eserin ilk basımı 1911 yılında Beyrut'ta el- Meşrik mecmuasında yer almıştır. Daha sonra Mısır, Necef, Texas, Tahran ve Fransa başta olmak üzere pek çok şehir ve ülkede çevirileri yayınlanmıştır. Fransızca, İngilizce, İspanyolca, Farsça ve Türkçe çeviri yapılan diller arasındadır.

Kadı Sâid bilimin medeniyetlerin ortak ürünü olduğunu ifade ettiği eserini dört bab üzerine bina etmektedir. Birinci babında milletleri yedi millet olarak tasnif etmekte ve diğer milletlerin bunlara tabi olduklarını zikretmektedir. Ona göre tarih sahnesindeki en önemli milletler: Farslar, Keldâniler, Yunanlılar, Mısırlılar, Türkler, Hintliler ve Çinlilerdir. Bu milletler tarih sahnesinin en başında aynı dili ve aynı dini kullanırken zaman içinde dilleri ve dinleri birbirinden farklılaşmıştır.

Kitabın ikinci babında milletlerin ilimle meşguliyetlerini değerlendiren Kadı Sâid üçüncü bölümde ilimle meşgul olmayan milletleri ele alır. Bu milletlerin arasından Çinliler ve Türklere özel yer vererek ilimle meşgul olmasalar da Çinlilerin sanatta Türklerin de savaşçılık alanında oldukça başarılı olduklarını söyler. Diğer milletleri ise ilimden uzak olmaları sebebiyle eleştirir. Dördüncü babda ise ilimle meşgul olan milletleri tek tek ele almıştır. İlimle meşgul olan milletleri Allah'ın seçkin kulları olarak ifade etmiştir. Ona göre insanlarda var olan meziyetlerin çoğu hayvanlarda da vardır hatta daha da fazladır. O sebeple ilim sahipleri

<sup>4</sup> Mahmut Kaya, "Sâid Endelûsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008) 35: 556-557.

<sup>5</sup> Sâid Endelûsî, *Tabakâtü'l Ümem "Milletlerin Bilim Tarihi"*, trc. Ramazan Şeşen, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2014.

<sup>6</sup> Selahaddin Polatoğlu, "Bilim- Medeniyet İlişkisi Bağlamında Sâid El-Endelûsî'nin Tabakâtü'l Ümem'i", *Genç Akademisyenler Buluşması V- Gelenek ve Modern Arasında Bilgi ve Toplum*, haz. M. Hüseyin Mercan (İstanbul: Yedirenk Yayınevi, 2013), 343-344.

hayvanlara has meziyetleri azaltmak ve insanlara has meziyetleri arttırmak istedikleri için karanlıkta ışıklar, hidayet rehberleri ve insanların seçkinleridir.

Kadı Sâid'e göre ilimle meşgul olan milletler: Hintliler, Farslar, Keldaniler, Yunanlılar, Rumlar, Mısırlılar, Araplar ve İbraniler'dir. Hintliler; kalabalık, değerli, ülkeleri büyük bir millettir.

Çin hükümdarlarına göre "Hikmet hükümdarı" olarak anılan Hint hükümdarları dünyaya hükmeden beş milletten birisini yönetmişlerdir. Hikmet, adalet ve siyaset kaynağı olan Hindistan'da sayı ilimleri ve astronomi ile ilgilenen pek çok âlim yetişmiştir. Sindhind, Kelile ve Dimne gibi önemli eserleri insanlığa kazandırmışlardır.

Devleti en uzun süren Farslılar tıp ve astronomi ile ilgilenmişlerdir. Hermes isimli meşhur âlimleri ile tanınan Keldâniler ise metafizik, matematik ve astronomi ile ilgilenmeyi tercih etmişlerdir. İlimle ilgilenen dördüncü millet Yunanlılar felsefenin doğuş yeri olup Pisagor, Sokrat, Eflatun ve Aristo başta olmak üzere pek çok filozofu ile meşhur olmuş bir millettir. Yunanlılar felsefe dışında tıp alanında Hipokrat'ı, matematikte Arşimed ve Batlamyus'u, geometride Öklit'i yetiştirmiş bir millettir. Bu medeniyetten çıkan Batlamyus'un el-Macastîsi ve Aristo'nun Organonu Sâid el-Endelûsî'ye göre bahsettiği ilmin tüm yönlerini içeren eserlerdir. Aritmetik, geometri ve tıpta ilerleyen Romalılar da ilimle meşgul olmuşlardır.

Felsefelerinden bizlere çok az şey kalmış olsa da sayılar, geometri, tıp ve astronomi ile ilgilenen Mısırlılar tarih sahnesine ismini yazdıran medeniyetlerden kabul edilir. Arapları nesli kesilen ve nesli devam eden diye ikiye ayıran Sâid el-Endelûsî, nesli devam edenleri de yerleşik ve göçebe diye tekrar ayırmıştır. Araplar en çok dil ve tıp alanlarıyla ilgilenmişlerdir.

Kindî, Serahsî, Râzî ve Fârâbî gibi âlimlerle mantık ve felsefe alanında ilerleyen Müslüman Araplar Abbâsiler dönemiyle beraber tercüme hareketleriyle diğer ilimlerde de önemli adımlar atmışlardır. Geometri, tıp, felsefe ve mantık bu alanların başında gelmektedir.

Kadı Sâid'e göre Araplar arasında ilimle en çok ilgilenenler Yemenliler olmuştur. Eserde dokuzuncu fasılda Endülüs'te yapılan ilmi faaliyetler incelenmiştir. Emevîler'in 711 yılında ele geçirmesiyle beraber İslamiyet ile tanışan Endülüs'te<sup>7</sup> İbn Hazm ve İbn Haldun başta olmak üzere pek çok önemli âlim yetişmiştir. Onlar da diğer milletler gibi astronomi, tıp, dil, mantık ve ferâiz ile ilgilenmişlerdir. Sâid el-Endelûsî bizzat yaşadığı coğrafya olması sebebiyle eserinde en kapsamlı şekilde bu bölümde bilgi vermiştir ve bu sebeple özellikle Endülüs'te yaşayan âlimler hakkında verdiği bilgiler sebebiyle kitap Endülüs Bilim Tarihi açısından oldukça önemli görülmüştür.

Eserde son olarak nübüvvetin beşiği olarak anılan İsrailoğulları'ndaki ilmî faaliyetlerden bahsedilmiştir. Onlar da tarih sahnesinde kendilerine ait olan "abur" isimli hesaplama tarzını kullanmış; tıp, astronomi ve felsefe ile ilgilenmişlerdir.

İslam dünyası kadim milletlerden kendisine ulaşan ilmi birikimi kendine özgü katkılarla daha da ileri bir seviyeye taşıyarak düşünce ve medeniyet tarihine katkıda bulunmuştur. İncelenilen eserde de görülmektedir ki bilim, evrensel özelliğe sahiptir ve yedi millette dil ve din konusunda başlangıçta aynı özelliklere haizdir. Bu milletler ilk önce tevhid üzere tek tanrı inancı üzerinedirler ama sonraları sâbiî, putperest ve mecusîlik gibi farklı inançlara yönelmişlerdir. Hz. Muhammed ile yeniden tevhid inancına dönülmüştür.

Eserini yazarken Abbâsiler döneminde yaşayan Hristiyan mütercimlerin, bilim ve düşünce adamlarının Rumlar bölümünde işlenmesi "ilgili şahısların bağlı bulunduğu medeniyetin hakkını teslim etme" konusundaki hassasiyetine işaret eder.<sup>8</sup> Eserinde ilmî faaliyetlere destek veren hükümdarlardan da bahseden Kadı Sâid bu desteklerle ilmî faaliyetlerin hız kazandığına dikkat çeker. Eserde yer verilen ilimler şu şekilde sıralanabilir: tıp, eczacılık, fizik, kimya/ simya, matematik, geometri, astronomi, astroloji, felsefe, mantık, metafizik, tarih, coğrafya,

<sup>7</sup> Mehmet, Özdemir, "Endelüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995) 11: 211-225.

<sup>8</sup> Polatoğlu, "Bilim- Medeniyet İlişkisi Bağlamında Sâid El-Endelûsî'nin Tabakâtü'l Ümem'i", 349.

musiki, tılsım, zooloji ve botanik. Kendisi de hem aklî hem naklî ilimlerle ilgilenmiş ve eserini de bu ilimler üzerine bina etmiştir.

Doğu İslam dünyasındaki ilmî çalışmalar zikredilirken bunların Araplardan ziyade Acemler eliyle ortaya çıktığının belirtilmesi Kadı Sâid'in müslümanlar arasında herhangi bir milleti öne çıkarma düşüncesi taşımadığını göstermektedir. Eserde Müslümanlar arasında gelişen kadim ilimlerin Arap, Acem ve Gayri Müslimlerin ortak çalışması olduğu vurgulanmaktadır. Ancak Polatoğlu'nun makalesinde belirttiği üzere Kadı Sâid eserinde Türkler ve Berberîleri ilimle iştiğal etmeyen milletler arasında zikretmiştir. Fakat Fârâbî başta olmak üzere genişçe yer ayırdığı bazı isimlerin Türk olmaları, aynı şekilde Berberî âlimlere de rastlanması eserle ilgili bir çelişki olarak görülebilir. Bu durum, âlimlerin eserlerini Arapça yazmış olmalarından kaynaklanabileceği gibi eserlerinde milli kimliklerinden söz etmemelerinden de kaynaklanabilir. Öte yandan Türkler'den Araplar'a herhangi bir eserin geçmemesi de bunda etkili olabilir.<sup>9</sup>

İncelemesini yaptığımız eser günümüz dünyası için özellikle Endülüs Bilim Tarihi açısından olmakla beraber İslam Düşünce Tarihi açısından da oldukça önemli bir kaynaktır. Eserin 1911 yılı itibariyle ilk baskısının yapılmasının ardından Türkçe'ye ancak 2014 yılında çevrilmiş olması üzücüdür. Bu sebeple henüz eserden yeterli oranda istifade edilemediği düşünülmektedir. 11. yüzyılın bilim anlayışını bizlerle buluşturan Tabakâtü'l-Ümem gibi kıymetli eserlerin çevirilerinin bir an önce yapılarak bilim dünyası ile buluşturulması temennimizdir.

### Kaynakça

Durmuş, İsmail. "Tabakât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 288-290. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

el-Endelûsi, Sâid. *Tabakâtü'l Ümem Milletlerin Bilim Tarihi*. Trc. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2014.

---

<sup>9</sup> Polatoğlu, "Bilim- Medeniyet İlişkisi Bağlamında Sâid El-Endelûsî'nin Tabakâtü'l Ümem'i", 352.

- Karlığa, H. Bekir. "İbn Fâtik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19:482-483 İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Karlığa, H. Bekir. *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesine Etkileri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Kaya, Mahmut. "Sâid Endelûsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35: 556-557 İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Özdemir, Mustafa. "Endelüs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11: 211-225 İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Polatoğlu, Selahaddin. "Bilim- Medeniyet İlişkisi Bağlamında Sâid el-Endelûsî'nin Tabakâtü'l Ümem'i". *Genç Akademisyenler Buluşması V- Gelenek ve Modern Arasında Bilgi ve Toplum*. Haz. M. Hüseyin Mercan. 339- 359. İstanbul: Yedirenk Yayınevi, 2013.

**ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
YAYIN VE YAZIM İLKELERİ**

**Amaç ve Kapsam**

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Haziran ve Aralık aylarında yayımlanan ulusal hakemli akademik bir dergidir. Bununla birlikte yayın kurulumuzun aldığı karar doğrultusunda dergimizin Mart ve Eylül tarihlerinde olmak üzere yılda iki kez yayımlanması kararlaştırılmıştır. Bu kapsamda der-gimize Mart sayısı için en geç 15 Ocak; Eylül sayısı için en geç 15 Temmuz tarihine kadar makale kabul edilecektir.

Dergimiz din bilimleri alanında hazırlanan bilimsel araştırmaları bir değerlendirme sürecinden geçirmek şartıyla bilim dünyasının istifadesine sunmayı amaçlar. Bu kapsamda dergimizde Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları ve Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi alanlarında üretilen özgün telif ve tercüme makale, metin neşri ve tercümelemleri, kitap kritiği ve çeşitli tanıtım yazıları yayınlanır. Dergimizin yayım dili Türkçe olmakla beraber Arapça, İngilizce gibi diğer dünya dillerinde de yayım yapılmaktadır.

Dergimize gönderilen makaleler, öncelikle şekil şartları açısından ön değerlendirmeye alınır. Makaleler, hakem süreci başlatılmadan önce öndeğerlendirme aşamasında intihal taramasından geçirilir. Yayım formatına uygun görülen ve ön değerlendirme sürecini olumlu tamamlayan çalışmalar, çift taraflı kör hakemlik uygulamasına tâbi tutulur. Hakemlik süreci tamamlanan ve hakemlerden yayım onayı alan makaleler 100-250 kelimelik özet/abstract ile beraber ücretsiz olarak yayımlanır.

**Yayın İlkeleri**

1. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli bir yayın organıdır.
2. Derginin yayım dili, Türkçe, Arapça, İngilizce ve Almanca'dır. Diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
3. Dergi yayım kurulu Dekan'ın görevlendirdiği öğretim üyelerinden oluşur.

4. Dergide telif, çeviri (yazarından ve yayıncı kuruluştan izin almak koşuluyla), sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.
5. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
6. Yazıların ana başlıktan sonraki kısmına İngilizce başlık, 100-250 kelime arasında Türkçe-İngilizce özet, 5-8 adet olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
7. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
8. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, editörün ön incelemesinden sonra Yayın Kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir.
9. Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yazı yayımlanır. İki hakemden biri olumsuz görüş belirtirse, yazı değerlendirilmek üzere üçüncü bir hakeme gönderilir.
10. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında “düzeltmeden sonra yayımlanabilir” görüşü belirtilmişse makale, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir.
11. Bir sayıda bir yazarın çeviri ve telif olmak üzere en fazla iki yazısı yayımlanır.
12. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadan ulaştırılan yazılar değerlendirmeye alınmaz.
13. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne aittir.
14. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.



## **Yazar Rehberi**

Burada dergimize yayın başvurusu yapacak yazarların, karşılaşacakları süreçler ana hatları ile açıklanmıştır. Yayın başvurusu yapacak araştırmacıların aşağıdaki açıklamaları dikkatlice okumaları ve çalışmalarını bu hususlara göre düzenlemeleri gerekmektedir.

### **A. Yayın Başvuru Süreci**

Dergimize gönderilen çalışmaların, yazım kurallarına ve şekil şartlarına uygun olması gerekmektedir. Çalışmalarda uyulması gereken yazım kuralları ve dipnot gösterimi esasları aşağıda açıklanmıştır.

#### **a. Yazım Kuralları**

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanmak üzere gönderilen yazıların şu hususlara göre hazırlanması gerekmektedir.

- 1.** Gönderilen yazılar Microsoft Office Word programında (en az Office 2000 sürümü) yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir.
- 2.** Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında 40 sayfayı aşmamalıdır.
- 3.** Çalışmalar, İSNAD Atıf Sistemi esas alınarak hazırlanmalıdır.
- 4.** Çalışmaların hacmi kaynakça ve dipnotlarla beraber 9000 kelimeyi geçmemelidir.
- 5.** Yazıların ana başlıktan sonraki kısmına İngilizce başlık, 100-250 kelimeyi geçmeyecek şekilde Türkçe ve İngilizce özet, 5-8 kelime olmak üzere Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
- 6.** Diğer alfabelerle yazılan makalelerin Latin alfabesi ile yazılmış kaynakçası da mutlaka eklenmelidir.

7. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon çalışmalarında orijinal metinlerin fotokopi veya PDF formatındaki görüntüsü eklenmelidir.
8. Kitap tanıtımı ve kitap değerlendirmesi türü çalışmalarda ise ilgili kitabın kapak resmi JPEG formatında çalışma içerisine eklenmiş olmalıdır.
9. İnternet kaynaklarında adres verildikten sonra yararlanıldığı tarih belirtilmelidir. Örnek: (erişim tarihi: 11.12.2012)
10. Metinde kullanılacak yazı tipi, puntosu, kenar boşlukları, paragraf stili vb. konular için lütfen dergimizin Dergipark sayfasında yer alan (dergipark.gov.tr/esoguifd) yazar rehberini ve oradaki makale şablonu inceleyiniz. Metninizi bu şablonu kullanarak gönderiniz.

#### **b. Şablon ve Mizanpaj**

Dergimize gönderilecek çalışmaların makale şablonuna uygun olarak hazırlanması gerekmektedir. Lütfen çalışmanızı, öngörülen şablonla uygun hale getiriniz. Şablona ulaşmak için dergimizin Dergipark sistemi üzerindeki sayfasını ziyaret ediniz.

#### **c. Kaynak Gösterimi**

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu kararı gereğince, 2019 yılından itibaren dergimize gönderilecek makalelerin, İSNAD Atıf Sistemi'nde önerilen atıf yöntemini kullanması gerekmektedir. İSNAD Atıf Sistemi Kılavuzunda dipnotlu veya metin içerisinde atıf yöntemlerine göre farklı yayın türlerinin nasıl kaynak gösterileceği, ayet, hadis ve diğer dini metinlerin nasıl gösterileceği, tablo ve şekillerin sunumu ile Arapça-Osmanlıca kelimelerin transkripsiyona uygun olarak nasıl yazılacağı örnekleri ile açıklanmıştır. Bu kapsamda yazarların ilgili yazım kılavuzunu dikkatlice incelemeleri önerilir. İSNAD Atıf Sistemi'nin öngördüğü dipnotlu ve metin içi atıf gösterme kuralları için dergimizin Dergipark sistemi üzerindeki sayfasını ziyaret ediniz.

## B. Yayın Ön Değerlendirme Süreci

Ön değerlendirme aşamasında dergimize gönderilen makalelerin ön inceleme, intihal taraması ve yayın etiği incelemesi gerçekleştirilir. Çalışmalar bu aşamalardan sonra hakem değerlendirmesine gönderilir. İntihal tarama sonucunda tespit edilen benzerlik oranının âyet, hadis, şiir dizeleri, müellif ismi ve eser adından kaynaklanıyor olmak şartı ile %20'yi aşmaması gerekmektedir. Yukarıdaki şartları sağlamayan çalışmalar, düzeltilmek üzere yazara tekrar gönderilir.

## C. İnceleme Aşaması

Bu aşamada, ön değerlendirmeden geçen makalelerin hakem değerlendirmesine tabi tutulmasından oluşur. İnceleme aşamasında çalışmalar, hakemlere yönlendirilir. Yayın değerlendirme süreci, Çift Taraflı Kır Hakemlik İlkesi (Double-blind peer review) çerçevesinde yürütülür. Hakemlerin makale değerlendirmesini kabul etmesi için 3 gün, makaleyi değerlendirmeleri için 21 gün, bu süre yetmediği durumlarda da ilave olarak 7 gün süre tanınır. Hakemlerden gelen düzeltme önerileri ve telif değerlendirme formunda yayının yayınlanmasına yönelik hakem önerisi, üç gün içerisinde yazarlara bildirilir.

Buna göre çalışma, tekrar gözden geçirilmek üzere yazara yönlendirilir. Yazarın düzeltmeleri en geç 7 gün içerisinde tamamlaması gerekir. Düzeltilmeler öngörülen süreler içerisinde tamamlanmadığı takdirde, değerlendirme süreci sona erdirilerek, çalışma yazara iade edilir. Eğer hakem, düzeltme önerilerini görmek istediği şeklinde bir karar bildirmişse, çalışmanın düzeltilmelerden sonraki hali hakemin bilgisine sunulur.

Değerlendirme sürecinde yayınlar iki hakeme gönderilir. Hakemlerden birisi olumlu, diğeri olumsuz görüş bildirmesi durumunda çalışma üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin olumlu görüş bildirmesi durumunda, makale yayınlanması teklifiyle yayın kuruluna sunulur. Makalelerin yayınlanması konusundaki nihai karar, yayın kuruluna aittir.

### **C. Düzenleme Aşaması**

Çalışmanın düzeltmelerden sonraki hali, derginin öngördüğü basım formatına dönüştürülür. Çalışma mizanpaj açısından da yayıma hazır hale geldikten sonra yazara, son okumayı ve son düzenlemeleri yapması üzere yazara tekrar gönderilir. Son düzenlemeler de yapıldıktan sonra makale, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin Dergipark'taki sayfasında ilgili sayıda erken görünüm formunda yayınlanır. Bütün sayıların tamamlanması aşamasından sonra da basılı olarak yayınlanır ve yazara derginin bir adet basılı nüshası iletilir.

### **D. Derginin Yayınlanmasına Yönelik Diğer Hususlar**

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, din bilimleri alanında hazırlanan bilimsel araştırmaların bilim dünyasının hizmetine ücretsiz olarak sunmayı hedef edinmekte, bu doğrultuda dergide yayımlanan yazıların içeriğine anında açık olarak erişilebilmesine imkan sağlamaktadır. Dergimize yayımlanan bütün makalelere [dergipark.gov.tr/esoguifd](http://dergipark.gov.tr/esoguifd) adersinden erişilebilmektedir.

Dergimizde yayımlamak üzere makale başvurusu yapacak yazarların çalışmaya ilişkin doldurması gereken Telif Hakkı Formu bulunmaktadır. İlgili form, dergimizin dergipark sistemi üzerindeki makale gönderme platformuna yüklenmiştir. Yazarların bu formu doldurarak başvuru esnasında sisteme yüklemesi gerekmektedir. Söz konusu formda yazarların uymak zorunda olduğu bilimsel etik kuralları ortaya konulmaktadır. Bu formu doldurmakla yazarlar, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Telif Hakkı Sözleşmesini kabul etmiş sayılırlar. Ayrıca dergimizde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı dergi editörlüğüne devredilmiş kabul edilir. Diğer taraftan hakemler ve editörlerin de uymaları gereken etik ilkeler dergimizin Dergipark'taki sayfasında yayın etiği başlığında bulunmaktadır.