



marifetname

CİLT 9 • SAYI: 1 • 2022

ISSN 2757-752X
e-ISSN 2791-707X



Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

CİLT 9 • SAYI: 1 • 2022

**SIIRT ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ ADINA
SAHİBİ/ OWNER**

On behalf of Siirt University, Faculty of Theology
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ
Siirt University Faculty of Theology, Siirt, Turkey

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. Necati SÜMER
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

YAZIM VE DİL EDİTÖRÜ / SPELLING AND LANGUAGE EDITOR

Arş. Gör. Sümeyye Yıldız
Siirt University Theology Faculty, Turkey

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Aktaş
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Yakup Özkan
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

Arş. Gör. Eminenur Beyazkılınç
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

Arş. Gör. Selçuk Gezgin
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

Arş. Gör. Sultan Koçak
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

YAYIN VEYA DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Abdurrahman Acar
Dicle University Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Abdullah Kahraman
Marmara University Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Adnan Demircan
İstanbul University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Asım Yapıcı
Social Sciences University of Ankara Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Çağfer Karadaş
Uludağ University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Caner Taslaman

Yıldız Teknik University Faculty of Philosophy, Turkey

Prof. Dr. Gassan Mortada

Siirt University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. İbrahim Çapak

Bingöl University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Kasım Turhan

Afyon Kocatepe University Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Mahmut Çınar

Gaziantep University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez

İstanbul University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Sahip Beroje

Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Seyit Avcı

Selçuk University Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Süleyman Dönmez

Akdeniz University, Faculty of Literature, Turkey

Prof. Dr. Şinasi Gündüz

İstanbul University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Abdullah Ünalın

Siirt University, Faculty of Theology, Turkey

Doç. Dr. Adnan Memduhoğlu

Siirt University, Faculty of Theology, Turkey

Doç. Dr. Fadıl Ayğın

Siirt University, Faculty of Theology, Turkey

Doç. Dr. Ramazan Akkır

Tekirdağ University, Faculty of Theology, Turkey

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Marifetname, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayınlanmamaktadır. / Marifetname uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

ISSN 2757-752X

e-ISSN: 2791-707X

Grafik Tasarım: TAVOOS

Baskı: Ayrıntı Basımevi Ankara

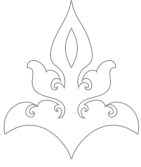
Baskı Tarihi: Haziran 2022

Adres: Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kezer Yerleşkesi SİİRT

Tel: 0484. 254 2081

eposta: sifdergisi@gmail.com

	 EUROPEAN REFERENCE INDEX FOR THE HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES		
			
 www.ESJIndex.org			
			
			
			
			
			



İÇİNDEKİLER

11-12 EDİTÖRDEN

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

13-53 Tanrı'nın Varlığını Kanıtlamanın (İsbât-ı Vâcib) Kelâm Bilgi Teorisindeki Yeri: Kâdî Abdülcebbâr Örneği
Proving God's Existence in Terms of Kalâm's Theory of Knowledge: The Case of Qâdî 'Abd al-Jabbâr

Mehmet BULGEN

55-82 Hassân b. Sâbit'in Şiirinde Talebî İnşâ
The Demand of Construction in the Poetry of Hassân b. Sâbit

Mustafa KESKİN

83-110 Hz. Peygamber'in Islâh Metodu
The Prophet's Method of Reforming Society

Abdurrahim ARSLAN

111-139 Kutsal Olan Her Şey Buharlaşıyor mu? Z Kuşağının Değer Yöneliminde Transhümanist İzler
Is Everything Sacred Evaporating? Transhumanist Traces on Value Orientation of Generation Z

Talip DEMİR

- 141-156 تدریس النحو للناطقین بغير العربیة بین المقرّر والتصرّف فیہ
(سلسلة أبجد أنموذجًا)
- Teaching Arabic Grammar to Non-Native Speaker,
between Curriculum and Acting on it (Silsiletu Abjad
Series)
Anadili Arapça Olmayanlara Sistematik Arap Dili
Grameri Öğretimi (Uygulamalı Silsiletu Ebced Örneği)
Aslam JANKIR
- 157-186 Râfī el-Kazvî̄nî ve Tenkîh Faaliyetindeki Rolü
Rafi Al-Qazvini And His Role in Filtering The Madhab
İbrahim SİZGEN
- 187-216 İsrâiliyata Alternatif Yorum Denemeleri: et-Tahrîr ve't-
Tenvîr Örneği
Attempts of Commentary Alternative to İsrâ'iliyyat: The
Example Of al- Tahrîr wa't-Tanwîr
Mustafa YILDIZ
- 217-244 Mitoloji ve İlahi Dinlerde İnsanın Yaratılışı
The Creation of Man in Mythology and Divine Religions
Ayşegül HAFIZOĞLU
- 245-270 Sühreverdî'nin İrfanî Risâlelerinde Misâl Âlemi Sembolü
The Symbol of the Imaginal World in Suhrawardi's
Gnostic Treatises
Buşra ARSLAN MEÇİN
- 271-298 Elvan Çelebi Türbesi Ziyaretçilerinin Görüşlerinin
İncelenmesi
Examining the Opinions of Elven Çelebi Tomb Visitors
Eyyüp KAYACI

KİTAP TANITIMI / BOOK REVIEW

- 299-304 Müslüman Kardeşler, Seyyid Kutub ve Gelecek
Tamer YILDIRIM
- 305-309 Din ve Mizah
Eminenur BEYAZKILINÇ
- 311-316 Tüketim Toplumu ve Din
Şeyma SEVGİ ÖZMEN

EDİTÖRDEN..

Merhaba, 2022 yılının ilk sayısıyla karşınızdayız. Marifetname 9. Cilt 1. Sayıya ulaştı. Ulusal ve uluslararası birçok veri tabanında taranan dergimiz, her yıl yetkinliğini ve gücünü sürekli arttırmaktadır. Başvurduğumuz indekslerden gelen düzeltme ve eleştiriler doğrultusunda artık uluslararası alanda yerimizi daha sağlam ve güçlü kılmaya çalışmaktayız.

Bu sayıdaki muhtevaya gelirse, dergimizin bu sayısında birbirinden farklı çalışmalar vardır. Bu çerçevede bu sayıda 10 makale ve 3 kitap tanıtımı yer almaktadır. Ayrıca bu sayıda yabancı dilde bir tane makalemiz mevcuttur. Çalışmaların sahibi kıymetli yazarlarımız farklı üniversitelerdendir. Bu anlamda coğrafi çeşitliliği önemsemekteyiz. Marifetname'nin bu sayısının araştırma makalesi yazarları Mehmet Bulgen, Mustafa Keskin, Abdurrahim Arslan, Talip Demir, Aslam Jankır, Eyyüp Kayacı, Ayşegül Hafizoğlu, Mustafa Yıldız, İbrahim Sizgen ve Büşra Arslan Meçin'dir. Kitap tanıtımı yapan yazarlarımız Tamer Yıldırım, Eminenur Beyazkılınç ve Şeyma Sevgi'dir.

Bu sayıda farklı bilim dallarına ait çalışmalar vardır. Buna göre Arap Dili ve Edebiyatı, Kelam, İslam Hukuku, Tasavvuf, Tefsir, İslam Tarihi, Din Sosyolojisi ve Din Psikolojisi bilim dallarına alanına ait makaleler dergimizin bilimsel niteliğe ve çeşitliliğe verdiği önemi göstermektedir. Yine kitap tanıtımlarının İslam Felsefesi, Din Sosyolojisi ve Din Psikolojisi gibi farklı alanlardan olması dergimizin söz konusu savını doğrulamaktadır.

Son olarak Marifetname dergisinin bilim dünyasına nitelikli ve verimli katkılarda bulunması temennisiyle iyi okumalar dileriz.

Doç. Dr. Necati Sümer
Haziran 2022



Tanrı'nın Varlığını Kanıtlamanın (İsbât-ı Vâcib) Kelâm Bilgi Teorisindeki Yeri:
Kâdî Abdülcebbâr Örneği

Proving God's Existence in Terms of Kalâm's Theory of Knowledge: The
Case of Qâdî 'Abd al-Jabbâr

Mehmet Bulgen

Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm Ana Bilim Dalı, İstanbul/Türkiye
Assoc. Prof., Marmara University Faculty of Theology, Department of Kalam, Istanbul/Turkey
mbulgen@hotmail.com | orcid.org/0000-0002-2372-471X

DOI: 10.47425/marifetname.vi.1097347

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 1 Nisan /April 2022

Kabul Tarihi | Accepted: 14 Haziran /June 2022

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran /June 2022

Atf | Cite as

Bulgen, Mehmet. "Tanrı'nın Varlığını Kanıtlamanın (İsbât-ı Vâcib) Kelâm Bilgi Teorisindeki Yeri: Kâdî Abdülcebbâr Örneği [Proving God's Existence in Terms of Kalâm's Theory of Knowledge: The Case of Qâdî 'Abd al-Jabbâr]". Marifetname. 9/1 (Haziran/2022), s. 13-53.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Siirt University Faculty of Divinity, Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: sifdergisi@gmail.com



Tanrı'nın Varlığını Kanıtlamanın (İsbât-ı Vâcib) Kelâm Bilgi Teorisindeki Yeri: Kâdî Abdülcebbar Örneği

Öz: Tanrı'nın varlığını kanıtlamak (isbât-ı vâcib) kelâm ilminin başlangıcından itibaren üzerinde önemle durulan konulardan biridir. Kelâmcıların yöntemi ise bir bilgi teorisi ekseninde bunu ortaya koymaya çalışmalarıdır. Klasik dönemden günümüze ulaşan kelâm kitapları incelendiğinde, kelâmcıların başlangıçta bilgi konusuna yer verdikleri ve Tanrı'nın varlığı, birliği ve nübüvete dair konuları bilginin tanımı, imkânı, türleri ve kaynakları gibi epistemik ilkeler üzerinden tartıştıkları görülmektedir. Bu makalede Mu'tezile kelâmında önemli bir yeri olan Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) Tanrı'nın varlığını bir bilgi teorisi ekseninde nasıl kanıtlamaya çalıştığı ortaya konulacaktır. Çalışmada Kâdî'nin bilgi ve isbât-ı vâcibe dair görüşleri açıklanırken onunla yakın dönemlerde yaşayan Eş'ari ve Mâtürîdî kelâmcılarının görüşlerine de yer verilecektir. Böylelikle klasik dönemde kelâmcıların bilgi teorisi ve isbât-ı vâcib konusunda birleşip ayrıştıkları noktalar Kâdî ekseninde tespit edilecektir. Bu doğrultuda makalede öncelikle Kâdî'nin bilgiyi nasıl tanımladığı ve bu tanımında diğer kelâmcılardan benzeşip farklılaştığı yönler ele alınacaktır. Ardından Kâdî'nin akıl, duyular ve haberden müteşekkil bilgi edinme kaynaklarını doğrudan Allah'ın yaratmasına dayalı "zarûri" ve kişinin kendi kazanıma dayalı "iktisâbî" bilgi türleri kapsamında nasıl tasnif ettiği ortaya konulacaktır. Son olarak Kâdî'nin Tanrı'nın varlığı ve başlıca özelliklerini ortaya koyduğu bilgi teorisine dayanarak nasıl ispat etmeye çalıştığı ele alınacaktır.

Anahtar Kavramlar: Kelâm, Kâdî Abdülcebbar, Bilgi, Tanrı, İsbât-ı Vâcib

Proving God's Existence in Terms of Kalâm's Theory of Knowledge:

The Case of Qâdî 'Abd al-Jabbâr

Abstract: Developing arguments for the existence of God (ithbât al-wâjib) has been one of the important areas of inquiry that Muslim theologians (mutakallimûn) have focused on since the beginning of the science of kalâm. The distinctive aspect of mutakallimûn in this regard is that they try to prove the existence of God by taking into account a theory of knowledge. When the classical period kalâm books are examined, it is seen that the mutakallimûn initially dealt with the subject of knowledge and then specifically discussed the issues of God's existence, oneness and prophethood on the basis of epistemic principles such as the definition, possibility, types and sources of knowledge. In this article, I will discuss how Qâdî 'Abd al-Jabbâr (d. 415/1025), one of the important Mu'tazila theologians, tried to prove the existence of God on the axis of an epistemology. In this



context, some views of Ash‘arî and Mâturîdî theologians, who lived in the same period with Qâdî ‘Abd al-Jabbâr, on the subject will also be included. Thus, I will be try to determine the similarities and differences of the mutakallimûn in the classical period in terms of the theory of knowledge and ithbât al-wâjib. In this direction, firstly, I will show how Qâdî ‘Abd al-Jabbâr defines knowledge and the aspects in which he resembles and differs from other mutakallimûn in this definition. Then, I will be examined how Qâdî ‘Abd al-Jabbâr classifies the sources of knowledge, consisting of reason, senses and true report, within the scope of “necessary” (đarurî) and “acquired” (iktisâbî) types of knowledge. Finally, I will then treat how Qâdî ‘Abd al-Jabbâr tried to prove the existence of God and His attributes based on his theory of knowledge.

Keywords: Kalâm, Qâdî ‘Abd al-Jabbâr, Knowledge, God, Ithbât al-wâjib

Giriş

Bir terim olarak “varlığı kendinden olan, var oluşunda başkasına muhtaç bulunmayan bir zâtı delillendirmek” manasına gelen “isbât-ı vâcib”,¹ kelâm ilminde nübüvvet ve ahiret gibi diğer ana meselelerin kendisine dayandığı asıl (aslu’l-usûl) konumundadır. Kelâmcıların yöntemi ise bu konuyu, başlangıçta tespit ettikleri birtakım epistemolojik kavram ve prensiplere bağlı kalarak yürütmeleridir. Başka bir ifadeyle kelâmcılar asıl ilgi alanları olan evrenin yaratılışı, Allah’ın varlığı, birliği, sıfatları, nübüvvet ve ahiret gibi konuları ele almaya başlamadan önce bilginin tanımı, imkânı, türleri, kaynakları, akıl yürütmenin (nazar) hakikati ve bilgi değeri gibi konuları ele almaktadırlar.

Kelâmın bir bilgi teorisine dayalı olması mevcûd, madûm, kadîm, muhdes, cevher ve araz gibi ontolojik kavramların daha genelde “bilinenler” (malûm) kümesinin elemanları olmasından da anlaşılabilir. Buna göre cisim, cevher ve araz kavramları “sonradan meydana gelen” (muhdes) kümesine; muhdes ve “ezelî olan” (kadîm) kavramları “var olan” (mevcûd) kümesine; var olan ve “yok olan” (madûm) kavramları ise daha üst bilinen (malûm) kümesine ait kavramlardır.² Dolayısıyla kelâmcıların bilinenleri bu şekilde

¹ Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı, İsbât-i Vâcib* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 21.

² Bâkîllânî, *Temhidü’l-evâil ve telbîsü’d-delâil*, nşr. Şeyh İmâdü’d-dîn Ahmed Haydar (Beyrût: Müessesetü’l-Kütübü’l-Sekâfiyye, 1407/1987), 34; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmî’l-cevâbir*



sınıflaması var olan şeyleri daha çok bilgi nesnelere olmak bakımından ele aldıklarını ortaya koyar. Bu durum kelâmcıların Tanrı'nın varlığını ispat konusu da dahil olmak üzere var olanlar hakkında konuşmalarının bir takım epistemik kural ve yöntemlere dayalı olmasını gerektirir.

Kelâmcıların bilgi felsefesine dair konulara ilgi duymaları erken dönemlere kadar uzanmaktadır. *Makâlât* kitapları, Hişâm b. el-Hakem (ö. 179/795), Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]), Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]), İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm (ö. 231/845) ve daha birçok kelâmcının cisim, cevher, araz, hareket ve nedensellik gibi kozmolojik konuların yanında akıl, bilgi, düşünce (nazar), algı (idrâk) ve haberin doğasına yönelik tartışmalara giriştiklerini haber vermektedir.³ Yine İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995 [?]) III./IX. yüzyıl kelâmcılarına nispet ettiği bilgi (ilim/marifet) konusuna münhasır yazılmış çok sayıda kitap, bazı kelâmcıların dini savunmanın ötesinde, bir hakikat arayıcısı olarak da bilgi meselesine ilgi duyduklarını göstermektedir.⁴

Mu'tezile kelâmcılarının ardından Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye'ye mensup kelâmcılar da bilginin tanımı, imkânı ve kaynakları gibi konulara ilgi duymayı sürdürmüşlerdir. Kelâmcıların epistemik konulardaki görüşleri hakkında bilgi alınabilecek günümüze ulaşmış en erken eserlerden birinin

ve'l-arâz, nşr. Daniel Gimaret (Beirut: el Ma'hedu'l-İlmî el-Fransî li'l-Âsârîş-Şarkıyye bi'l-Kahire 2009), 1/6.

³ Örneğin Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, kelâmcıların akıl ve bilgi konusunda yaptıkları tartışmaları aktarmaktadır. *Makâlâtâtü'l-İslâmiyyin, İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, Metin-Çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 542, 548.

⁴ Burada örnek olarak İbnü'n-Nedîm'in 8., 9. ve 10. Yüzyıllarda yaşayan kelâmcılara atfettiği bilgi (mârifet) konusuna dair bazı kitaplar zikredilebilir. Bu kitaplardan bazılarının örnek şunlardır: Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) tarafından yazılan *Kitâbüs-sebil ilâ marifeti'l-Hakk* (s. 530); Ebü'l-Hüzeyl'in yazdığı *Kitâbün ale's-Sofestâ'iyye* (s. 532), Hişâm b. El-Hakem tarafından yazılan *Kitâbü'l-Ma'rife* (s. 600), İsa b. Subeyh el-Murdâr tarafından yazılan *Kitâbü kelâmi eblî'l-İlm ve Eblî'l-Cehl, Kitâbü'l-Ma'rife alâ Sümâme, Kitâbü'l-Ma'rife ale's-Şebbâm* (s. 542); Sümâme b. Eşres'in *Kitâbü'l-Ma'arif (Kitâbü'l-Ma'rife)* (s. 544), Câhîz'in yazdığı *Kitâbü'l-Ma'rife, Kitâbü Cevâbâti Kitâbi'l-Ma'rife, Kitâbü Mesâili Kitâbi'l-Ma'rife, Kitâbü'r-Reddi alâ Ashâbi İlhâm* (s. 552) ve Nazzâm tarafından yazılan *Kitâbü'l-Marife* (s. 538), Ebû Ali el-Cübbâi tarafından yazılan *Kitâbü'l-Ma'rife, Kitâbü'n-Nazar, Kitâbü'l-Mechül ve'l-Ma'lüm, Kitâbü Nakzı Kitâbi'l-Câhîz fi'l-Ma'rife* (s. 576), Bişr el-Merisi'ye ait *Kitâbü'l-Ma'rife* (s. 578) erken dönemlerden itibaren kelâmcıların bilgi teorisiyle ilişkili yazdığı kitaplar olarak zikredilebilir. Muhammed B. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist*, Metin-çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu, 2019), 530, 600, 542, 555, 538, 576, 578.



Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Kitâbü't-tevhîd*'i olması dikkate değerdir.⁵ Yine Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935-36), İbn Fûrek (ö. 406/1015), Ebû Bekr el-Bâkîllânî (ö. 403/1013), Abdülkâhîr el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve Ebü'l-Muîn en-Neseî (ö. 508/1115) gibi klasik dönem kelâmcılarının günümüze ulaşan kitaplarına bakıldığında onların başlangıçta bilgi konusuna yer verdikleri ve bilhassa tevhîd ve nübüvvetle dair konuları bilginin tanımı, imkân ve kaynakları gibi epistemik ilkeler üzerinden tartıştıkları görülmektedir.⁶

İslâm dininin itikadî esaslarını tespit, temellendirme ve savunma gibi roller üstlenen kelâmcıların bilgi konusuna bu derece önem vermeleri şaşırtıcıdır. Kelâmcıların teolojik meseleleri daha temel ve sistematik bir şekilde çözmeye arayışları muhtemelen onları bu türden sorunların temelinde yatan bilgi konusuna sevk etmiş olmalıdır. Zira Allah'ın varlığı, birliği, nübüvvet ve ahiretle ilişkili meseleler “nasıl bilebilirim, neleri bilebilirim, bildiğim şeyin kesinliğinden nasıl emin olabilirim?” gibi epistemik sorulardan bağımsız olamaz. Bu yönüyle bilgi teorisi topyekûn insan zihnini biçimlendirme ve inanç da dahil olmak üzere bilişsel faaliyetleri yönlendirme potansiyeline sahiptir.

Diğer taraftan Allah'ın varlığını kanıtlamak, kelâm ilminin başlangıcından beri üzerinde durulan konular arasında gelmektedir. Nitekim bu ilmin kurucusu olan Vâsıl b. Atâ'ya (ö. 131/748) nispet edilen kitaplardan biri *Allah'ın Bilgisine Götüren Yol (Kitâbü's-sebil ilâ ma'rifeti'l-Hakk)* adını taşımaktadır.⁷

⁵ Ebü Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 83-88; bu konuda ayrıca bkz. Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: İFAV, 1998), 29.

⁶ Bu konuda somut örnekler için bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 83-88; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtü's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik 1987), 10-19, 247; Bâkîllânî, *Tembidü'l-evâil ve telbisü'd-delâil*, nşr. Şeyh İmâdü'd-dîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî'l-Sekâfiyye, 1407/1987), 25-36; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Usûlü'd-din* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928), 4-23; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-din*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr-Süheyr Muhammed Muhtâr-Faysal Bedir Avn (İskenderiye: Münşeâtü'l-Maârif 1969); Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebseratü'l-edille fi usûli'd-din*, nşr. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1/9-10; Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-din /Matürîdiyye Akaidi*, Metin-çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 17-18; ayrıca bkz. Mehmet Dağ, “Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi] 4 (1980) 97-114.

⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 530.



Yine birçok kelâm kitabında yer alan “Allah’ın insana vâcip kıldığı şeylerin en başında geleni O’nu bilme yolunda akıl yürütmedir (nazar)”⁸ ifadesi ve ayrıca kelâmcıların akli delile dayanmayan bir imanun fayda vermeyeceğini belirtmeleri⁹ kelâm ilminde Tanrı’nın varlığını kanıtlamaya verilen önemi ortaya koymaktadır. Bundan dolayıdır ki kelâmcılar münazaralara katılarak, özgün argümanlar geliştirerek ve kitaplar/risaleler yazarak Allah’ın varlığını kanıtlamaya çalışmışlardır.¹⁰ Başta Kelâm Kozmolojik Argümanı (Hudûs Delili) olmak üzere kelâmcılarca Tanrı’nın varlığını ispatlamak için geliştirilen argümanların geçmişte olduğu gibi günümüzde de yaygın bir şekilde kullanılması kelâmcıların bu sahaya yaptıkları ciddi katkılar sayesinde.¹¹

Bu çalışmada klasik dönem kelâmcılarının Allah’ın varlığını bir bilgi teorisi ekseninde nasıl ispat etmeye çalıştıkları, Mu‘tezile’nin önde gelen isimlerinden Kâdî Abdülcebbar el-Hemedânî (ö. 415/1025) ekseninde ortaya konulmaya çalışılacaktır.¹² Kuşkusuz bilgi teorisiyle ilişkili bir ko-

⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, Metin-çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/74-75; İbn Fûrek, Ebû’l-Hasan el-Eş‘arî’nin şöyle dediğini aktarır: “Ergenliğe ulaşan bir kişi (âkil bâliğ) üzerine ilk vâcip olan Allah’ı bilmeye götüren nazar ve istidlâldir.” *Mücerred*, 250; İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî de (ö. 478/1085) şöyle söyler: “Allah Teâlâ’nın bilgisine götüren nazar ve istidlal vâciptir.” *eş-Şâmil fi usûli’l-dîn*, 115; Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) ise şöyle söyler: “Bize göre doğru olan, mükellefe ilk vâcip olanın, Yüce Allah’ı, sıfatlarını, birliğini, adaletini ve hikmetini bilmeye (mârifet) götüren nazar ve istidlâl olduğunu söyleyen kimsenin görüşüdür. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1346/1928), 210; benzer ifadeler için ayrıca bkz. Bâkîllânî, *el-İnsâf fi mâ yecibü i’tikâdub ve lâ yecüzü’l-ceblü bib*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 2000), 21.

⁹ Örneğin Ebû’l-Muîn en-Nesefî şöyle demektedir: “Kelâmcıların çoğunluğu imanın geçerli olması veya fayda vermesi için, itikadın üzerine bina edileceği bir delil bulunması gerektiği görüşündedirler.” Bkz. *Tebstratü’l-edille*, 1/ 42.

¹⁰ Bu konuda bkz. Josef Van Ess, “Allah’ın Varlığı Konusunda Erken Dönem İslâm Teologları”, çev. Mehmet Bulgen, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* [Kader], 12/1 (2014), 383-398; ayrıca bkz. Hülya Terzioğlu, “Osmanlı Döneminde Öne Çıkan İsbât-ı Vâcib Risâleleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 14/ 27 (2016), 53-73 Hatice Toksöz, “İslâm Düşüncesinde İsbât-ı Vâcib Problemi: Celâleddin ed-Devvânî’nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 7/2 (2014), 25-70.

¹¹ Bu konuda bk. William Lane Craig, *The Kalâm Cosmological Argument* (London: Palgrave Macmillan, 1979); ayrıca bk. Jacobus Erasmus, *The Kalâm Cosmological Argument: A Reassessment* (Cham: Springer, 2018).

¹² Kâdî Abdülcebbar’ın hayatı ve eserleriyle ilgili bilgi için bkz. J.R.T.M. Peters, *God’s Created Speech: A Study in The Speculative Theology of the Mu‘tazilî qâdî l-quğât Abû ‘l-ĥasan ‘Abd al-Jabbâr bn Aĥmad al-Hamađânî* Leiden: E.J. Brill, 1976), 6-14; Metin Yurdagür, “Son Dönem Mu‘tezilesinin En Meşhur Kelâmcısı Kâdî Abdülcebbar: Hayatı ve Eserleri”, *Marmara Üni-*



nuyu Kâdî Abdülcebâr üzerinden çalışmak birtakım avantajlar sağlamaktadır. Zira kelâm ilminde bilgi teorisine bu derece önem verilmesi Kâdî Abdülcebâr'a ginceye kadar bu konuda önemli bir birikim ve literatürün oluşmasını sağlamıştır. Kâdî'nin bu noktada önemi, kendisinden önceki kelâmcılarca üretilen zengin birikimi aktararak günümüzde bunların bilinmesini sağlamanın yanında kendisi de bilgi teorisi konusunda bazen öncükileri eleştirerek bazen de yeni görüşler ortaya atarak bu mirasın zenginleşmesine katkıda bulunmuştur. Onun *el-Muğni* adlı eseri'nin "Düşünce ve Bilgi" (*en-Nazar ve'l-Ma'ârif*) adını taşıyan on ikinci cildi günümüze ulaşan bilgi teorisi konusunda en hacimli kelâm eserlerinden biri olma özelliği taşımaktadır. Bu durum bilgi teorisiyle ilişkili çalışmalarda Kâdî'nin cazibe merkezi haline gelmesine neden olmaktadır.¹³

Kâdî'de Allah'ın varlığının bilgisi (marifetullah) konusunu çeşitli açılardan değerlendiren çalışmalar¹⁴ bulunmakla birlikte hâlihazırda yapacağımız üzere onun isbât-ı vâcib konusundaki görüşlerini bir bilgi teorisi ekseninde değerlendiren münhasır bir çalışma bulunmamaktadır. Bu doğrultuda bu çalışmanın beş kısımdan oluşması planlanmaktadır. İlk kısımda Kâdî'nin bilgiyi "sükûnu'n-nefs" kavramı ekseninde nasıl tanımladığı ele alınacaktır. İkinci kısımda Kâdî'nin bilginin imkânı konusundaki görüşleri değerlendirilecektir. Üçüncü kısımda Kâdî'nin bilgiyi zorunlu (ızdırarî) ve kişinin kendi kazanımına (iktisâbî) dayalı olarak nasıl ikiye ayırdığı ele alınacaktır. Dördüncü kısımda Kâdî'nin akıl, duyular ve haberden oluşan bilgi edinme kaynaklarını nasıl açıkladığı işlenecektir. Son olarak beşinci kısımda Kâdî'nin Tanrı'nın varlığını bilgi teorisini de eksene alarak nasıl ispat ettiği ortaya konulacaktır.

Çalışmada Kâdî'nin bilgi ve isbât-ı vâcibe dair görüşleri açıklanırken

versitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 4 (1986), 117-136.

¹³ Kâdî Abdülcebâr'ın bilgi teorisi günümüzde çeşitli çalışmalara konu olmuştur. Bu çalışmalardan bazıları şunlardır: Murat Memiş, *Mu'tezili Bir Bakışla Bilgi Problemi* (Ankara: Sarıcaç Yayınları, 2007); Yunus Cengiz, "Kâdî Abdülcebâr'ın Bilgi Sisteminde Algı-Akıl İlişkisi", *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (2010), 1-22; İbrahim Aslan, "Mutezile Kelâmında Düşünce (Nazar)-Bilgi İlişkisi -Kâdî Abdülcebâr Örneği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 151-176.

¹⁴ Sefa Bardakçı, "Kâdî Abdülcebâr'da Allah Teâlâ'yı Bilme ve Taklidi İman", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/11 (Haziran 2010): 103-114; Mehmet Şaş, "Kâdî Abdülcebâr'ın Mârifetullah Teorisi", *Kader* 17/1 (2019), 153-184.



onunla yakın dönemlerde yaşayan Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılarının görüşlerine de yer verilecektir. Böylelikle klasik dönemde kelâmcıların bilgi teorisi ve isbât-ı vâcib konusunda birleşip ayrıştıkları noktalar Kâdî ekseninde tespit edilecektir. Kelâmcıların başta isbât-ı vâcib olmak üzere temel meselelerini belli bir epistemik zemin üzerinden ele aldıklarını göstermek önemlidir. Zira bu tespit kelâm ilminin gerçek doğasının ve entelektüel derinliğinin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Buna göre kelâm sadece İslâm dininin inanca dair prensiplerini vahye dayalı olarak tespit ve savunmayı amaçlayan bir disiplin olmayıp tevhîd, nübüvvet ve ahiret gibi teolojik meselelerin belli bir bilgi teorisine dayalı olarak ele alındığı tümel bir disiplin olma özelliği taşımaktadır. Bu bağlamda kelâmın düşünce yapısının şekillenmesinde rol oynayan epistemolojisinin bilinmesi bu ilmin çatısı altında geliştirilen kavram ve fikirlerin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

1. Kâdî'ye Göre İsbât-ı Vâcib ve Bilgi

Kâdî Abdülcebâr'ın tevhîd konusunda Mu'tezile'nin beş esası hakkındaki görüşlerini açıklamak için yazılan *Şerhu'l-usuli'l-hamse* adlı eser isbât-ı vâcib meselesini merkeze alan şu soru ile başlar:

"[Kâdî Abdülcebâr] Beş Esasın (el-Usûlü'l-hamse) mâhiyeti hakkındaki soruyu açıklamak üzere söze şöyle başladı: Birisi, 'Allah'ın sana ilk vâcib kıldığı şey nedir?' diye soracak olursa, ona cevaben bunun: "Allah Teâlâ'yı bilmeye (mârifetullah) ulaştırıran akıl yürütme (nazar) olduğunu söyle. Çünkü O, ne zarûrî olarak, ne de gözlemlenir. Bu durumda O'nu sadece düşünme (tefekür) ve akıl yürütme (nazar) yoluyla bilmemiz gerekir".¹⁵

Kâdî'den yaptığımız bu açıklamalar onun isbât-ı vâcib konusundaki yak-

¹⁵ Kâdî, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, 1/64-65; Abdülcebâr'ın bu ifadeleri aynı dönemde yaşayan önemli Eş'arî kelâmcısı Bâkîllânî'nin (ö. 403/1013) şu ifadeleri ile oldukça benzerdir: "Allah'ın bütün kullarına farz kıldığı ilk şey O'nun delilleri (âyet) üzerinde nazardır. Çünkü şanı yüce olan Allah, zaruretle ve hisler yoluyla müşahede ile değil, ancak güç yetirdiklerine (makdurat) itibar, kudretinin eserleri ve rububiyetinin göstergeleri üzerine istidlal ile elde edilebilir. *el-İnsâf*, 21; benzer yaklaşım için ayrıca bk. Abdülkâhîr el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*, nşr. M. M. Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1416/1995), 327; bu konuda ayrıca bk. Mehmet Şaşa, "Kâdî Abdülcebâr'ın Mârifetullah Teorisi", 157; Mahmut Çınar, "Mütekadimün Dönemi Kelâm Alimlerine Göre Bilgi, Kaynakları ve Bunlar Arasındaki İrtibatın Keyfiyeti", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 21 (2011/2), 17.



laşımıyla ilgili önemli ipuçları sağlamaktadır. Her şeyden önce Kâdî isbât-ı vâcib konusunu insanın sorumluluğu (teklif) ekseninde ele almaktadır.¹⁶ Ancak kişiyi böylesine büyük bir sorumluluğa sevk edenin “vahiy” değil de “akıl” olması gerekir. Zira kişi henüz Allah’ı bilmediği için onu Allah’ın bilgisine götürecek akıl yürütmede bulunmakla yükümlü kılma işleminin Allah’tan peygamber vasıtasıyla gelen bir vahiyle gerçekleşmesi söz konusu değildir.

Kâdî’nin yukarıdaki açıklamasının bir başka özelliği ise onun nezdinde isbât-ı vâcibin bir bilgi teorisi ekseninde gerçekleştirilmesidir. Zira Kâdî’de insana isbât-ı vâcib konusundaki sorumluluğu yükleyen “akıl” kavramının özel tür zorunlu bilgilere karşılık gelmesi bir tarafa, onun Allah’ın bilgisine (marifetullah) götüren yolu tarif ederken zikrettiği ‘zarûrî bilgi’, ‘iktisâbî bilgi’, ‘nazar’ ve ‘istidlal’ gibi ifadeler bilgi teorisine dair kavramlar olma özelliği taşımaktadır. Dolayısıyla Kâdî’nin bilgi teorisinin temel kavramlarını açıklamaksızın onun isbât-ı vâcib konusundaki görüşlerini ele alan bir çalışma muhakkak eksik kalacaktır .

İşe Kâdî’nin bilgiyi (*‘ilm*) nasıl tanımladığından başlarsak, onun kelâm bilgi teorisine katkıda bulunduğu konuların başında bilginin tarifi meselesi gelmektedir. Kâdî öncesinde Mu‘tezile kelâmcılarının bilgiyi, modern epistemolojide de yaygın olduğu üzere “gerekçelendirilmiş doğru inanç”¹⁷

¹⁶ Bu tavır sadece Mu‘tezile ve Kâdî’ye özgü olmayıp Eş‘ariler de benzer yaklaşıma sahiptirler. Ancak Mu‘tezile Allah’ı bilmeye götüren akıl yürütmenin vacip oluşunu akla dayandırırken (*Şerhu’l-usulî’l-hamse*, 1/ 72); Eş‘ariyye ise bu yükümlülüğün nakille sabit olduğunu savunur. Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413) kelâmcıların farklı yaklaşımlarını şu şekilde açıklamaktadır: “Mârifetullaha ulaşmak için nazar biz ve Mu‘tezile’nin icmâi ile vaciptir. Allah’ı bilme hakkında nazarın vacipliğinin sübut yolu hakkında ihtilaf edilmiştir. Sübût yolu ashâbımıza [Eş‘arilere] göre nakil iken Mu‘tezileye göre akıldır.” *Şerhu’l-Mevâkıf, Mevâkıf Şerhi*, Metin-Çeviri Ömer Türker (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/336. Diğer taraftan Cüveynî, “Allah Teâlâ’nın bilgisine götüren nazar ve istidlal vâcibtir” ifadesini kabul etmekle birlikte naklin farklı şekillerde tevile açık olması nedeniyle Allah’ın bilmeye götüren akıl yürütmede (nazar istidlal) bulunmanın dinen zorunlu bir yükümlülük oluşunu icma ile açıklamaktadır. Bkz. *Şâmil*, 115, 120; bu konuda ayrıca bkz. Mehmet Şaşa, “Kelâm Ekolleri Bağlamında Mârifetullahın Vücûbiyet Kaynağı”, *Artuklu Akademi Dergisi* 5/1 (Haziran 2018), 57-90.

¹⁷ Günümüz bilgi felsefesinde yaygın olarak kullanılan “gerekçelendirilmiş doğru inanç” (justified true belief) şeklindeki bilgi tanımını köken olarak Platon’un *Theaitetos* diyaloguna kadar gerilere götürmek mümkündür. Her ne kadar Gettier “Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi midir? (“Is justified true belief knowledge?” *Analysis* 23 (1963):121-123) adlı makalesinde



tanımına benzer şekilde tanımlamaya çalıştıkları görülmektedir.¹⁸ Bu ekseninde yapılan bazı tanımlara baktığımızda Mu‘tezile’nin Bağdat okulunun önderlerinden Ebü’l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931) bilgiyi (*ilm*) “Bir şeye olduğu gibi (*âla mâ hüve bihi*) inanılması” olarak tanımlamaktadır. Ancak onun bu tanımına herhangi bir delil ya da gerekçelendirme olmaksızın âlemin hudûsu, yaratıcının varlığı ve birliği ile peygamberliğin hak olduğuna inanan halktan birinin (avâm) bu inancının bilgi ifade etmeyeceği nedeniyle karşı çıkmıştır. Bu doğrultuda Basra Mu‘tezilesi’nin önde gelen isimlerinden Ebû Ali el-Cübbâi (ö. 303/916) iki tür bilgi edinme kaynağıyla gerekçelendirmeyi ilave ederek bilgiyi “bir delil ya da zarûretten dolayı bir şeye olduğu gibi inanılması” şeklinde tanımlamıştır.¹⁹ Ebû Hâşim (ö. 321/933) ise bu tanıma bir şart daha ekleyerek; “bilgi, kişinin bir şeye tam mutmain olarak (sükûnu’n-nefs) ve olduğu şekilde inanmasıdır” demiştir. Ancak onun gerekçelendirmeye yer vermeden yaptığı bu tanıma da avamdan olan kişinin benimsediği inanç hakkında hiçbir kuşku duymadan mutmain olduğu ancak delilden ziyade taklide dayalı olduğu için bunun ilim olmayacağı nedeniyle karşı çıkmıştır.²⁰

Mu‘tezile kelâmcıları tarafından yapılan bu tanımlara, Eş‘ariyye ve Mâtürîdiyye kelâmcıları tarafından da çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir.²¹

bu bilgi tanıma itiraz etse de “gerekçelendirilmiş doğru inanç” şeklindeki tanım günümüzde üzerinde en fazla üzerinde durulan bilgi tanımı olmaya devam etmektedir. Bkz. Job de Grefte, “Knowledge as Justified True Belief”, *Erkenn* (2021); Duncan Pritchard, *Bilgi Felsefesi*, çev. Hasan Yücel Başdemir (İstanbul: Küre Yayınları, 2022), 42,43.

¹⁸ Bu konuda bkz. Mustafa Bozkurt, “Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi”, 256; Muhit Mert, “Nesefî’de İman-Bilgi İlişkisi”, *Kelâmda Bilgi Problemi* (Bursa: Arasta Yayınları 2003), 222.

¹⁹ Nesefî, *Tebssiratü’l-edille*, 1/9; Nesefî’ye göre Basra Mu‘tezilesi kelâmcılarından Ebû Ali, Belhî’nin tanımını kabul etmeyerek bu şekilde bir bilgi tanımı yapmasının gerekçesini şu şekilde açıklamıştır: “Sonradan meydana gelen (muhtes) bilgi, ya işitme, görme, koklama, tatma ve dokunma gibi duyu organlarıyla gerçekleşen zarûri bir ilimdir ya da bir cismin aynı anda iki mekânda bulunmasının imkânsız olması veya bir şeyin kendisinin parçasından büyük olması gibi, bedihî olarak gerçekleşen bir ilimdir. Yahut da âlemin hudûsu ve yaratıcının varlığı gibi, istidlâli olarak gerçekleşen bir ilimdir. Ancak yukarıda sözü edilen avâmdan olan biri için istidlâl söz konusu olamaz. Bu konular hakkındaki ilim, zarûri değildir.” *Tebssiratü’l-Edille*, 1/9.

²⁰ Bu tanımlarla ilgili bk. Nesefî, *Tebssiratü’l-edille*, 1/9; Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi’t-tevhîd, en-Nazar ve’l-Ma’arif*, nşr. İbrahim Medkûr (Kahire: ed-Dârü’l-Mısriyye li’t-Te’lif ve’t-Terceme, 1963), 12/13.

²¹ Ehli sünnet kelâmcıları bilgiyi tanımlarken Tanrı’nın ezeli bilgisini dışlamayacak bir tanım



Ehl-i sünnet kelâmcılarının eleştirilerinin yoğunlaştığı noktalardan biri bilginin inanç (itikâd) olduğunu söylemenin Allah'a ilim sıfatı nispet etmeyi problemlili hale getireceğidir. Buna göre şayet bilgi inanç ise bilen (âlim) inanan (mûtekid) olur. Halbuki yüce Allah'ın âlim olarak isimlendirilmesi mümkün olduğu halde mutekid (inanan) olarak isimlendirilmesi mümkün değildir.²² Ancak Mu'tezile kelâmcıları Ehl-i sünnette olduğu gibi Allah'ın zatına ek ezeli bir ilim sıfatı olduğunu kabul etmedikleri için bu eleştiriye dikkate almamaktadırlar.

Kâdî Abüldücebâr *Muğni*'nin “Nazar ve Bilgi” (en-Nazar ve'l-Ma'ârif) adını taşıyan on ikinci cildinde daha önce yapılmış bazı bilgi tanımlarını kritik eder ve sonrasında kendisi bir bilgi tanımı yapmaya çalışır. Kâdî, ıstılahı tanımlamaları yaparken çoğunlukla ilgili terimin günlük dildeki anlamından hareket eden bir yaklaşım sergiler. Bunun sebebi o dönemde dilsel kullanımın ıstılahi tanımları yapmada bir otorite olarak kabul edilmesidir.²³ Bu doğrultuda Kâdî Abdülcebbâr da bilgi (‘ilm) teriminin tanımını yaparken kelimenin dilsel kullanımını başlangıç noktası kabul eder. Ona göre lügat ehli bilgiyle ilgili olarak “bildiği bir şeyde kesinlik olduğu zaman o kişi şüphe ve tecvize düşmez” demektedirler.²⁴ Kâdî'ye göre dilcilerin bu yaklaşımı bilgiyi şüphe ve zan gibi diğer inanç

yapmaya özen göstermişlerdir. Nesefi'nin *Tebseratü'l-edille* adlı eserinde aktardığına göre Eş'ariyyenin önde gelen isimlerinden Bâkallâni bilgiyi, “mâlûmun olduğu şekilde (alâ mahüve bihi) bilinmesi (mârifet)” (1/13) şeklinde tanımlamışlardır. İbn Fûrek ise ilmin “kudret sahibinde bulunan, fiilin sağlam olmasını ve kuvvetlendirilmesini sağlayan bir sıfat” olduğunu iddia etmiştir (1/14). Ebü'l-Hasan el-Eş'ari (ö. 324/96) ise “ilim, âlim olmayı gerekli kılan, yani âlimlik vasfını gerçekleştiren niteliktir” şeklinde bir tarif benimsemiştir (1/ 15). Bir kısım Mâtürîdiler ise bilgiyi “canlı (hayy) bir kimseden cehâlet, şüphe, zan ve yanılmayı ortadan kaldıran bir sıfat” şeklinde tanımlamışlardır. İmam Mâtürîdi ise ilmi “kendisinde bulunduğu kimsede, zikredilen şeyin açığa çıktığı (tecelli) bir sıfat” olduğunu belirtmiştir Nesefi, *Tebseratü'l-Edille*, 1/19; kelâmcılar da dahil olmak üzere İslâm düşüncesinde geliştirilen farklı bilgi tanımlarıyla ilgili bk. Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant* (Leiden, Boston: Brill 2007), 52-69.

²² Ebü'l-Muîn en-Nesefi, Mu'tezile kelâmcılarının Allah'a ilim sıfatı nispet etmemek için ilmi inanç (itikad) olarak isimlendirdiklerini söyler. Buna göre Mu'tezile Allah'a âlim demekle birlikte zat üzerine zait bir ilim sıfatı nispet etmemektedir. Zira onlara göre böyle bir yaklaşım kâdim varlıkların çoğaltılması anlamına gelecektir. Nesefi, *Tebseratü'l-edille*, 1/11-12.

²³ Bu konuda bkz. Mehmet Bulgen, “Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2019), 37-79.

²⁴ Kâdî, *el-Muğni*, 12/18.



türlerinden ayıran asıl unsurun “kesinlik” olduğunu ortaya koyar. Kâdî de bu doğrultuda bilgiyi “*Bilgi ele aldığı şeyde bilenün sükûn-u nefsinin gerekti- ren mânadır*” şeklinde tanımlar. “Öyle ki bu mâna ile bilen kimse bilme- yen kimseden ayrılır. Bilginin böyle tanımlanabilmesi de ancak bir şeye olduğu şekilde itikâd etmekle olur.”²⁵

Kâdî'nin yaptığı bu tanım ve açıklamalara yakından baktığımızda dikka- ti ilk celbeden husus daha önceki Mu‘tezile kelâmcıları tarafından tanımıda yaygın bir şekilde kullanılan “inanç” (itikâd) kavramına doğrudan bilgi tanı- mı içinde yer vermemesidir. Kâdî'ye göre bilgi her ne kadar ‘inanç’ türünden olsa da ona göre bilgiyi salt inanç olarak tanımlamak bilgiyi cehaletve taklid gibi diğer inanç türlerinden ayırmak için yeterli değildir.²⁶ Yine ona göre itikadın nesnesine nasılsa o şekilde (alâ mâ hüve bihî) uygun olması da bilgi olması için yeterli değildir. Zira taklid eden bir kişi (mukallid) taklid ettiği şeye doğru şekilde yani olduğu hal üzere (alâ ma hüve bihi) inanabilir ancak onun bu inancı bilgi sayılmaz. Dolayısıyla ona göre bilgiyi inançla ilgili diğer durumlardan ayıran asıl ölçüt bilende meydana getirmiş olduğu kalbî tatmin ya da kesinlik anlamına karşılık gelen bir sükûn halidir (sükûnu'n-nefs).²⁷

Kâdî'nin bu yaklaşımı onun “sükûnu'n-nefs”ten tam olarak neyi kastet- tiğine daha yakından bakmamızı gerektirir. “Sükûn” sözlükte durağanlık, hareketsizlik gibi anlamların yanında öfke ve kızgınlıktan sonraki sakin-leşme, fitnenin sona ermesi gibi anlamlara gelmektedir.²⁸ Kâdî'nin, bilgi tanımında sükûn kelimesinin kullanmasının sebebi onu cehalet, şüphe ve zan gibi diğer inanç türü diğer kavramlardan ayırmaktır. Bir başka deyişle Kâdî'ye göre bilgi inanç olmakla ve bilen özne bildiği şeyde, tıpkı taklid edenin kendini inanan (mutekid) olarak bulduğu gibi bulmakla birlikte, bilme durumunda “sükûnu'n-nefs” olarak ifade edilen fazladan bir özellik bulunmaktadır.²⁹ Bu sükûnu'n-nefs durumunda kişi şüphe, zan ve bilgisiz-

²⁵ Kâdî, *el-Muğni*, 12/13.

²⁶ Kâdî Abdülcebbar'a göre bilginin “bir şeye olduğu hal üzere inanmak/itikad etmek” şeklinde tanımlanması yeterli değildir, zira taklid eden (mukallid) bir kimse de bir şeye olduğu hal üzere inanır ancak mukallidin bu itikadı bir bilgi sayılmaz. Kâdî, *el-Muğni*, 12/ 17; ayrıca bkz. Nesefî, *Tebseratü'l-Edille*, 1/9.

²⁷ Kâdî, *Şerbu'l-Usulî'l-hamse*, 1/78; *el-Muğni*, 12/ 23.

²⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: ed-Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabi, t.y.), 6/ 311.

²⁹ Kâdî, *el-Muğni*, 12/25.



lik gibi bildiğinden tam emin olamama hallerinin kişide yarattığı gerilim, karmaşa ve huzursuzluk hali gitmekte, yerine bildiği şeyin doğruluğu ve kesinliğine dair gönül rahatlığı ve kalbî itminan olarak ifade edilen bir güven, huzur ve emin olma hali meydana gelmektedir. İşte ona göre bilgi halini, şüphe ve taklit gibi bilgi olmayan inançlardan ayıran bu şey sükûnu'n-nefstir. Ona göre söz konusu sükûn ya da kalbî itminan hali olmaksızın bilgi gerçekleşmez ve bu durumda bilginin dışında kalan taklid, zan vb. şeylerin de kendisine katılması mümkün olur.³⁰

Kâdî, sükûnu'n-nefs halinin şüphe, zan ve taklid gibi diğer inanç türlerinden farkını bir evde birisinin oturduğunu bizzat görmekle bunu bir başkasından haber almak arasındaki farkla izah etmektedir. Ona göre bu iki durumdan birincisinde diğerinde olmayan bir özellik bulunur. Birincisi bizzat görmeye dayalı zorunlu bilgi olduğu için kişi sahip olduğu bilgiden emin bir sükûnu'n-nefs hali yaşar. Diğer taraftan tek bir kişiden gelen haberle oluşan bilgide ise tam bir sükûnu'n-nefs hali oluşmayacaktır.³¹

Sonuç olarak Kâdî, kendisinden önceki Mutezile kelimacıları tarafından yapılan sırf inanç (*itikâd*) ve doğruluk (*alâ mâ hüve bihi*) eksenli yapılan tanımları yeterli bulmamış, bunlara ilave olarak bilginin sükûnu'n-nefsi gerektiren bir mana olmasını da şart koşturmuştur. Onun sükûnu'n-nefs kavramını merkeze alarak yaptığı bu tanım günümüz epistemolojisi açısından değerlendirildiğinde tanımda kullanılan “bilen” (âlim) kavramı bilen özne ya da zihne, “ele aldığı şey” öznenin bilmek amacıyla yöneldiği nesneye, sükûnu'n-nefsi gerektiren mana ise bu ikisinin bağı/ilişkisi olarak ortaya çıkan bilgiye karşılık geldiği söylenebilir. Yine Kâdî'nin bilginin itikâdın alt türü olarak belirtmesi ve nazari meselelerde ancak delille bir sükûnu'n-nefs halinin oluşabileceğini söylemesi³² de Platon'dan günümüze yaygın kabul gören “gerekçelendirilmiş doğru inanç” şeklindeki tanımla örtüşürülebilir.

³⁰ Kâdî, *Şerhu'l-Usuli'l-hamse*, 1/78; Kâdî, *el-Muğni*, 12/43; bu konuda ayrıca bkz. İbrahim Aslan, “Mutezile Kelâmında Düşünce (Nazar)-Bilgi İlişkisi -Kadı Abdulcebbar Örneği-”, 165-167.

³¹ Kâdî, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, 1/76.

³² Kâdî'ye göre şartlarına uygun bir şekilde yapılmış akıl yürütmeye (nazar) dayalı bilgilerde sükûnu'n-nefs delille sağlanır. Bkz. Kâdî, *el-Muğni*, 12/50-52



Dolayısıyla Kādî'nin bu tanımının modern epistemolojide de üzerinde durulan başlıca unsurlara sahip olduğunu söylemek mümkündür.³³

2. Kādî'ye Göre Bilginin İmkânı

Kelâmcıların bilgi konusunda oldukça sık tartıştıkları hususlardan biri de bilginin imkânı meselesidir. Kelâm kitaplarında yer alınan “şeylerin hakikatının sabit olduğu” vurgusu ve bu bağlamda dış dünyanın bir gerçekliği olmadığı ve olsa da bilinmeyeceği gibi iddialarda bulunan Sofistlere/Şüphecilere (Süfestâiyye) yöneltilen eleştiriler bilginin imkânı meselesiyle ilişkili olarak değerlendirilebilir.³⁴ Bilginin imkânı konusu isbât-ı vâcib açısından oldukça önemlidir, zira eğer nesne ve olayların bir gerçekliği olduğu ve insanın bunları bilebileceği kabul edilmezse dış dünyada gözlemlenen düzen, değişim ve tasarım gibi olguları kıyas etmek suretiyle görünmeyen bir Tanrı'nın varlığı hakkında da bir akıl yürütmede bulunulamayacaktır. Böyle olunca da Allah'ın kullarına vâcib kıldığı ilk önemli görev yani O'nun bilgisine ulaşmak mümkün olmayacaktır.³⁵

Kādî'nin bilgi tanımında şart olarak getirdiği bilen bir kişinin zihinsel bir kesinlik ya da özel bir psikolojik tatmin halini esas alan “sükûnu'n-nefs” kavramı subjektif ve göreceli bir bilgi tanımı ima etse de Kādî'nin de diğer kelâmcılarda olduğu gibi realist bir bilgi teorisine sahip olduğu görülmektedir. Zira Kādî de sofist/şüpheci grupları şeylerin hakikatlerini reddedenler, şeylerin hakikatlerini kabul edip ancak bunlara ait bilginin elde edilemeyeceğini savunanlar ve bilginin insanın inancına bağlı olarak göreceli bir şekilde gerçekleştiğini düşünenler olmak üzere üç kısma ayırarak bunların tamamını eleştirmektedir.³⁶

Kādî'nin realist bir bilgi teorisini savunduğunu gösteren bir diğer güçlü işaret ise bilginin, bilgi nesnesiyle “olduğu hal üzere” (*alâ mâ hüve*

³³ Bu konuda bkz. Mustafa Bozkurt, “Kelâmcılara Göre Bilginin Tanımı Problemi”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (2008), 257.

³⁴ Abdülkâhir el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-firak*, 324; Neseфі, *Tebşıra*, 1/93; ayrıca bkz. İbrahim Emiroğlu, “Süfestâiyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sufestaiyye> (08.03.2022).

³⁵ Emrullah Yüksel, “Âmidi ve Bazı Kelâmcılarda Bilgi Teorisi”, *Kelâmda Bilgi Problemi* (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 4.

³⁶ Kādî, *el-Muğni*, 12/41, 43, 47-48.



bihî) bir ilişkiye sahip olduğunu savunmasıdır. Bir başka deyişle ilim (bilgi), mâluma (bilinene) tabi olup, gerçekte olduğu hal üzere, yani bilinen nasılsa o şekilde taalluk etmektedir.³⁷ Dolayısıyla Kâdî'ye göre bilgi bir inanç türü olmakla birlikte inanan kişinin inanılan nesne üzerinde herhangi bir tesiri bulunmamaktadır. Eğer aksi olsaydı bir kişinin inancı varlığı gerektirirdi. Halbuki insanların mizaçları, eğitimleri, yönelimleri, anlayış düzeyleri ve şartların değişmesiyle yargıları değişse de bu durum şeyin kendi hakikatini değiştirmemektedir.³⁸ Dolayısıyla insanın sahip olduğu dış dünya algısı zihnin bir kurgusu olmayıp, bilgi vakıaya mutabık bir şekilde yani bir şey hariçte nasılsa o şekilde taalluk etmektedir.³⁹

Kâdî'ye göre bilginin kişiden kişiye değişen sübjektif bir anlamı olmadığının bir diğer kanıtı da duyular vasıtasıyla elde edilen bilgiler (müdrekat) ve iki zıt sıfatın bir arada bulunamayacağı gibi insanda doğrudan/vasıtasız şekilde oluşan ilk bilgilerin (ulûm mübtede') bütün insanlarda ortak ve zorunlu bir şekilde "sükûnu'n-nefs" halini oluşturmasıdır.⁴⁰ Kâdî'ye göre bu durum bilginin kişiye özgü zafî bir şey değil de evrensel bir geçerliliğinin olduğunu ortaya koyar.

Son olarak Kâdî'ye göre ilk bilgiler şeklinde insana verilmeyen ve duyuların sahasına da girmeyen iktisâbî/nazarî bilgidaki sükûnu'n-nefsin, tevlîd anlayışına da uygun bir şekilde, delille (hüccet) gerçekleşen bir akıl yürütme (nazar) fiili sonucunda kazanılması⁴¹ onun gerekçelendirilmeye dayalı nesnel bir bilgi teorisi benimsediğini gösterir. Dolayısıyla Kâdî'deki sükûnu'n-nefs kavramı bilen öznede gerçekleşmesi açısından sübjektif özellik taşısa da onun zorunlu bilgileri herkeste ortak kabul etmesi ve nazari bilgilerin de gerekçelendirmeye (delillere) dayalı olması gerektiğini belirtmesi onun sükûnu'n-nefs halinde zihinsel kesinlik ve tatmin sağlayan şeyin bilen öz-

³⁷ Kâdî, *Şerbu'l-usuli'l-hamse*, 2/346.

³⁸ Kâdî, bu durumu şu şekilde açıklar: "İlim, mâlûma tâbi olup onda müessir değildir. Eğer böyle olmasaydı, bizden birinin Allah Teâlâ'yı bütün sıfatlarıyla bildiğinde, Allah Teâlâ'nın onun bilgisine dayanmış olması gerekirdi. Ayrıca bilginin ortadan kalkması durumunda Allah da yok olmuş olurdu. Halbuki bu durum imkansızdır (muḥâl)." Kâdî, *Şerbu'l-usuli'l-hamse*, 2/346; ayrıca bkz. Kâdî, *el-Muğni*, 12/48.

³⁹ Kâdî, *el-Muğni*, 12/49.

⁴⁰ Kâdî, *el-Muğni*, 12/50-52.

⁴¹ Kâdî, *el-Muğni*, 12/18.



nenin içinde bulunduğu sübjektif bir hal olmaktan daha ziyade aslında bilginin kendisi olduğunu ortaya koymaktadır.

3. Kādî'ye Göre Bilgi Türleri: Zarûrî ve İktisâbî Bilgiler

Kādî bilginin imkânı konusunda Ehl-i sünnet kelâmcılarıyla ortak bir tavır sergilese de bilgi türleri söz konusu olduğunda bazı açılardan onlardan ayrılır. Bunun sebebi onun da diğer Mu'tezile kelâmcılarında olduğu gibi ezeli varlıkların çoğalmas (teaddüd-i kudema) probleminde yol açacağı nedeniyle Allah'ın zatından ayrı bir sıfat olarak ezeli bir bilgi türünü kabul etmemesidir. Bu nedenle Eş'ari ve Mâtürîdî kaynaklarda yaygın bir şekilde yapılan bilginin kadim ve hâdis bilgi şeklinde tasnif edilmesine Kādî yer vermemektedir.⁴²

Allah'ın dışındaki her şey anlamında gelen âlemin cisim, cevher (atom) ve arazlardan oluştuğu görüşünü benimseyen Kādî'ye göre,⁴³ bütün bilgiler ontolojik açıdan "araz" olup,⁴⁴ "zarûrî" ve "iktisâbî" kısımlarına ayrılır.⁴⁵

⁴² Kādî, Allah'ın her şeyi bildiği ve her şeye kâdir olduğunu kabul etmekle birlikte O'na zattan ayrı bir ilim ve kudret sıfatı nispet etmemektedirler. Kādî, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, 1/294 vd.; bu konuda kelâmcılar arasındaki farklı görüşler için ayrıca bkz. Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 1/11-12; Eş'ari, *Makâlât*, 248-250; Mustafa Bozkurt, "Zat-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlahî Bilgi", *Hikmet Yurdu* 7/13 (2014), 131.

⁴³ Kādî klasik dönem kelâmında Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye kelâmcılarınca yaygın olarak benimsenen atomculuğa dayalı cevher-araz görüşünü kabul etmiştir. Kādî'ye göre uzunluk, genişlik ve derinlik boyutlarına sahip en küçük cisim sekiz tane yer kaplayan (mütehayyiz) atomun (cüz) bir araya gelmesiyle oluşurlar. Cisimler boyutlu olmakla birlikte cisimleri oluşturan bu cüzlerin boyutları söz konusu değildir. Atomların zâtî nitelikleri var olduklarında yer kaplamalarını gerektirdiği için hareket, sükûn, birleşme ve ayrışma gibi mekânsal oluş arazlarından (ekvân) yoksun kalmaz. Makalenin beşinci bölümünde de göreceğimiz gibi bu durum topyekün cevher ve arazlardan oluşan âlemin hâdis olmasını gerektirir. Bu konuda bkz. Kādî, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, 1/350, 352, 354.

⁴⁴ Kādî'ye göre bilgi inanç (itikâd) türünden bir arazdır. O, inançları (i'tikâdât) ise kalbin fiilleri kapsamında değerlendirir. Ona göre kalbin fiilleri inançlar, istekler (irâdât), isteksizlikler (kerâhât), sanılar (zanlar) ve akıl yürütmeler (nazarlar) olmak üzere muhtelif beş araz grubundan oluşur. Kādî, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, 1/150. Kādî'nin bilgiyi bir araz olarak görmesi arazların "hâdis olma", "kendi başına kâim olamama", "yer kaplamama", "varlığı cevher gibi devamlı olamama" gibi genel hükümlerine tabi olmasını gerektirir. Kādî arazı dilden de hareketle varlığa (cevher ve cisimlere) âriz olan gelip geçici nitelikler olarak tanımlamaktadır. Ona göre bu tanım arazların devamlılıkla cevher ve cisimler gibi olmadığını göstermek içindir. Bir başka deyişle arazlar kalıcıdır ancak onların kalıcılıkları cisim ve cevherlerin kalıcılıkları gibi değildir. bkz. *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, 1/372. Eş'ariler ve Mâtürîdiler ise arazların bekâsını kabul etmemişlerdir. Cevher-araz Teorisi hakkında genel bilgi almak için bkz. Mehmet Bulgen, "Cevher-Araz Teorisi (Kelâm Geleneği)", *İslam Düşüncesinde Teoriler-I: Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/540-586.

⁴⁵ Kādî, *el-Muğni*, 12/71; ayrıca bkz. Peters, *God's Created Speech*, 124.



Bunlardan zarûrî bilgiler kişide doğrudan Allah tarafından yaratılırken müktesep bilgiler ise kişinin kendi irade ve kazanımına dayalı olarak meydana gelmektedir. Dolayısıyla Kâdî'ye göre zarûrî bilgiler Allah'ın fiili iken iktisâbî bilgiler ise kulun kendi fiilidir. Bu iki bilgi türünün de ortak noktası Kâdî'nin bilgi için şart koştuğu sükûnu'n-nefs kavramının sadece zorunlu bilgilere değil, nazara dayalı iktisâbî bilgilere de uygulanabilir olmasıdır.⁴⁶ Ancak her ne kadar Kâdî iktisâbî bilgiyi kişinin kendi fiili olarak görse de iktisâbî bilgilere temel oluşturan zarûrî bilgiler Allah'ın doğrudan yaratmasıyla meydana geldiği için, bu durum Kâdî'ye göre bir bilme faaliyetinin Allah'ın evren ve kişi üzerinde sürekli şekilde yaratıcı müdahalesi olmaksızın düşünülemez. Kanaatimizce bu durum tanrı-evren ilişkisi açısından Kâdî'nin yarı vesileci bir sistem içinde değerlendirilebileceği anlamına gelmektedir.

3.1. Zarûrî Bilgiler

Aralarındaki ihtilaflara rağmen klasik dönem kelâmcıların bilgi teorisi konusunda birçok ortak kavrama ve benzer yaklaşımlara sahiptirler. Bu bağlamda kelâmcıların genel olarak üzerinde uzlaştıkları noktalardan biri zarûrî ve iktisâbî bilgi ayrımıdır. Bu tasnif Mu'tezile kelâmcıların yanında Eş'ariler ve Mâtürîdiler tarafından da yaygın olarak benimsenmiştir.⁴⁷ Bu tasnifin isbât-ı vâcib konusu açısından önemi ise kelâmcılara göre Allah'ın varlığına dair bilgiye zarûrî değil de iktisâbî bilgiyle ulaşıyor olmasıdır.⁴⁸

Kâdî, kişinin, herhangi bir yolla kendinden uzaklaştırması mümkün olmayan bilgileri zarûrî olarak adlandırır.⁴⁹ Kâdî'ye göre zarûrî bilgiler kişiden kişiye farklılaşmayıp herkeste ortaktır.⁵⁰ Yine bu türden bilgilerin oluşması için kişinin herhangi bir çaba ve istekte bulunmasına gerek yoktur. Ayrıca zarûrî bilgiler kalıcı olup bir kez bilindiklerinde onların insanlardan uzaklaşması söz konusu değildir.⁵¹ Dolayısıyla (I) bir kimsenin gücü

⁴⁶ Kâdî, *el-Muğni*, 12/71.

⁴⁷ Kâdî, *Şerbu'l-usuli'l-hamse*, 1/ 82; İbn Fûrek, *Mücerred*, 248; Bâkîllânî, *Tembid*, 26; Bağdâdî, *Usülü'd-din*, 13.

⁴⁸ Kâdî, *Şerbu'l-usuli'l-hamse*, 1/86.

⁴⁹ Kâdî, *Şerbu'l-usuli'l-hamse*, 1/ 82.

⁵⁰ Kâdî, *Şerbu'l-usuli'l-hamse*, 1/86; Kâdî, *el-Muğni*, 12/47, 48.

⁵¹ Kâdî, *Şerbu'l-usuli'l-hamse*, 1/86; Kâdî, *el-Muğni*, 12/ 73.



ve iradesi dışında meydana gelme; (II) zorunlu bir şekilde kabul edilme; (III) Allah tarafından yaratılma; (IV) şüphenin yokluğu; (V) nazarî çabasının yokluğu zarûrî bilgilerin başlıca özellikleri arasında sayılabilir.⁵²

Kâdî, kişinin kendi çabası ve iradesi olmaksızın ortaya çıkan zarûrî bilgileri üç kısma ayırır. Bunlardan akılla ilişkilendirilen ilki herhangi bir yol/vasıta olmaksızın insanda doğrudan Allah tarafından yaratılan ilk bilgilerdir (ulûm mübtede'). Kâdî insanda doğrudan meydana gelen ilk bilgileri de aklın yetkinleşmesinden (kemâlü'l-akl) sayılan ve sayılmayan olmak üzere iki alt kısma ayırır. Aklın kemâlinde sayılan bilgilere bir şeyin aynı anda hem var hem yok olmayacağını bilmek ve bir cismin aynı anda iki mekânda birden olmasının imkansızlığını bilmek örnek olarak verilebilir. Aklın kemâlinde sayılmayan zarûrî bilgiler ise hafıza bilgisidir. Örneğin bir kişinin daha önce gördüğü bir kimseyi tekrar gördüğünde onu hatırlaması bu türden bir bilgidir. Kâdî'ye göre bu bilgi insan hafızasında depolanmayıp, bir şeyi daha önce gördüğü bilgisi doğrudan Allah tarafından yaratılmaktadır.⁵³

Kâdî zorunlu bilgilerin ikinci türünü ise “bir bilgi edinme vasıtası ya da yoluyla (tarik) elde edilen bilgiler” olarak adlandırır. Bunlar duyular yoluyla idrak edilenler ve haberdır. Kâdî'ye göre görme, dokunma gibi duyu vasıtalarıyla elde edilen bilgiler kişinin kendisinden uzaklaştıramayacağı zarûrî bilgilerdir. Yine mütevatir haber bir tarikte elde edilen zarûrî bilgidir. Diğer taraftan Kâdî zarûrî bilgilerin üçüncü türünü ise “yol yerine geçen bir şeyle meydana gelen zarûrî bilgi” olarak isimlendirir. Zât ile bilinen bir şeyin onun hâl ile bilinmesini de sağlaması bu bilgiye örnek olarak verilebilir.⁵⁴

Kâdî'ye göre bu şekilde kişide vasıtalı ve vasıtasız şekilde oluşan zarûrî bilgiler nazar ve istidlale dayalı müktesep bilgilerin de temeli konumundadır. İstidlali bilgileri reddedenlere deliller getirerek tartışmak mümkün olmakla birlikte zarûrî bilgileri reddedenlerle tartışmak teselsüle yani sonsuz deliller zinciri oluşmasına neden olacağı için mümkün değildir.⁵⁵ Kâdî,

⁵² Bu konuda bkz. Binyamin Abrahamov, “İslâm Kelâmında Zorunlu Bilgi”, çev. Fethi Kerim Kazanç, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2010), 231-251.

⁵³ Kâdî, *Şerbu'l-usuli'l-hamse*, 1/80-82.

⁵⁴ Kâdî, *Şerbu'l-usuli'l-hamse*, 1/ 84.

⁵⁵ Kâdî, *el-Muğni*, 12/ 36, 160.



zarûrî bilgilerin başka bilgilere dayandığı iddiasını kabul etmediği gibi onları bildiğini bilmeye dayandığı iddiasını da sonsuza şeylerin ispatını gerektireceği için kabul etmez.⁵⁶ Kâdî'nin ilk bilgiler (ulûm mübtede') olarak isimlendirdiği insanda doğrudan oluşan bilgiler ile duyular ve mütevatir haberden gelen zarûrî bilgileri daha ötede başka bilgilere dayanmayan temel bilgiler olarak görmesi günümüz epistemolojideki temelci yaklaşımla (Foundationalism) benzeşmektedir.⁵⁷

3.2. İktisâbî Bilgi

Zorunlu bilgiler diğer bilgi türlerinin temelini oluşturmakla birlikte kelâm ilmine asıl karakterini veren nazar ve istidlâle dayalı mükteseb bilgilerdir. Bu türden bilgileri Allah zorunlu bilgilerde olduğu gibi herkeste doğrudan oluşturmayıp kişi ve toplumlar kendi kazanımları ve güç yetirmeleriyle elde ederler. Riyâziyyât (matematik) yoluyla bilinenlerden, tecrübî bilimlere, ilaç ve tedavilere dair tıp bilgilerinden, meslek ve sanatlara dair birçok bilgi türü iktisâbî bilgi türüyle ilişkilendirilebilir.⁵⁸ İktisâbî bilginin isbât-ı vâcib konusu açısından önemi ise kelâm ilminde Allah'ın bilgisinin (marifetullah) zarûrî bilgiyle değil de iktisâbî bilgi türü ile yani nazarla kazanılıyor oluşudur.

Nazar ve istidlâli içine alan iktisâbî bilginin kelâm ilminde geniş bir uygulama alanına sahip olması Mu'tezile kelâmcılarının yanında Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye kelâmcıları tarafından da yaygın bir şekilde kabul edilmiştir. Kâdî Abdülcebbar'ın çağdaşı Eş'arî kelâmcısı Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) nazar ve istidlâl aracılığıyla iktisâbî bilgi türü vasıtasıyla bilinenleri; evrenin sonradan meydana gelişi (hudûs), yaratıcısının kâdîm oluşu, birliği, sıfatları, hikmeti, adaleti, kullarını mükellef kılmasının imkânı ve mucizelerden istidlalde bulunarak bir kişinin peygamberliğinin sahihliğini

⁵⁶ Kâdî, *el-Muğni*, 12/45; bu konuda geniş bilgi için bkz. Alanur Erdoğan, *Kâdî Abdülcebbar ve Bilgide Sonsuz Geriye Gidişler Problemi* (İstanbul: MÜSBE Yüksek Lisans Tezi, 2020), 60.

⁵⁷ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Hasan, Ali ve Richard Fumerton, "Foundationalist Theories of Epistemic Justification", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, (Fall 2018 Edition), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/justep-foundational/> (21.03.2022).

⁵⁸ Bağdâdî, *Usûlûd-din*, 14, 210; ayrıca bk. Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 155.



bilmek şekilde sıralamaktadır. O, din (şeriat) yoluyla bilinenleri ise, vâcip, sünnet, haram, helal, mekruh ve bazı fıkıh hükümleriyle sınırlandırmaktadır. Ancak ona göre gerçekte dinî (şer'î) ilimler de gerçekte nazara izafe edilmiştir. Çünkü dini ilimlerin doğruluğu nübüvvet iddiasının doğru olmasına, nübüvvetin doğruluğu ise mucizeler üzerinden nebinin hak olduğuna akıl yürütmeye bilinmektedir.⁵⁹

Abdülkâhîr el-Bağdâdî'nin kelâm ilminin birçok meselesinin nazara dayalı iktisâbî bilgi ile gerçekleştiği görüşü Kâdî Abdülcebbar tarafından da savunulmaktadır. O, dini delilleri dört gruba ayırmakta ve aklın asıl diğer delillerin ise fer olduğunu şu şekilde savunmaktadır.

“Delillerin dört çeşit olduğunu söylemek gerekir: Akıl, Kitap, sünnet ve icmâ. Yüce Allah'ı bilmeye bunlardan ancak aklın delâlet etmesiyle ulaşılır. Şayet: “delilleri dörtle sınırlandırdığınız halde niçin Yüce Allah sadece akılla bilinir” diye sorulacak olunursa, şöyle deriz: Allah'ı bilmeye sadece aklın delâletiyle ulaşılır, zira mârifetullah dışındaki konular, Allah'ı, birliği ve adli ile bilmeye ek olan ikinci derecedeki (fer'i) konulardır. Bu durumda onlardan birisiyle Allah'ın varlığına istidlâlde bulunduğumuzda, bir şeyin fer'i ile aslı üzerine istidlâlde bulunmuş oluruz ki bu câiz değildir.”⁶⁰

Kâdî'den aktardığımız bu alıntı konumuz açısından oldukça önemlidir. Zira o, Allah'ı bilme hususunun Kitap, sünnet ve icmâdan daha ziyade akla dayalı bir konu olduğunu net bir şekilde belirtmektedir. Buna göre şayet nübüvvetin ispatı Allah'ın varlığının ispatına dayalıysa Allah'ın varlığının kanıtlamasına Kur'an'dan değil de aklın delaletiyle ulaşılması gerekir. Zira Kur'an'ın delil olarak kullanılması ancak nübüvvet ispat edildikten sonra

⁵⁹ Bağdâdî, *Usûlûd-din*, 14, 15; Bağdâdî insanın Allah'ı bilmesinden (mârifetullah) O'na kulluk ve amellere nazar ve istidlalin fonksiyonunu şu şekilde sıralamaktadır: “Bize göre doğru olan, mükellefe ilk vâcip olanın, Yüce Allah'ı, sıfatlarını, birliğini, adâletini ve hikmetini bilmeye (mârifet) götüren nazar ve istidlâl olduğunu söyleyen kimsenin görüşüdür. Ardından, O'nun elçi (rasûl) göndermesinin ve dilediği şekilde kullara teklifinin caiz olduğuna götüren nazar ve istidlâl gelir. Sonra, rasûl göndermenin ve teklifin vacip oluşuna götüren nazar gelir. Sonra şeriatin rükünlerinin tafsilâtına ve şartlarına uygun olarak rükünlerin gereğine göre amel etmeye götüren nazar gelir.” *Usûlûd-din*, 210; Benzer bir yaklaşım Gazzâlî tarafından da savunulmaktadır. Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, çev. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 1/4-5.

⁶⁰ Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/144-146; bu konuda ayrıca bkz. Ramazan Altıntaş, “Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri”, *Kelâmîda Bilgi Problemi* (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 98.



mümkün olmaktadır. Böyle olunca da Kâdî'nin de belirttiği gibi marifetullahı akıldan daha ziyade Kur'an, sünnet ve icma gibi delillerle ispatlama girişimi "fer"i "asıl"a öncelikle problemini meydana getirecektir.⁶¹

Kâdî Abdülcebâr nazara dayalı iktisâbî bilginin isbât-ı vâcib meselesinde öncelikli bir konumda olduğunda Ehl-i sünnet kelâmcılarıyla benzer bir yaklaşıma sahip olmakla birlikte nazarın ontolojik doğası konusunda Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye kelâmcılarından ayrılır. Bunun sebebi Ehl-i sünnet kelâmcılarının nazara dayalı bilginin oluşumunu âdet teorisiyle açıklarken, Kâdî'nin ise nazar süreci sonrasında bilginin elde edilmesini tevlîd nazariyesine dayalı olarak açıklamasıdır.⁶²

Kâdî'nin bu konuda Ehl-i sünnet kelâmcılarından nasıl ayrıştığını bir örnek üzerinden ortaya koyacak olursak Cüveynî şartların tam olarak yerine getirilerek doğru öncüllerle yapılan bir nazarın bilgiyi âdet gereği içerdiğini (tazammun) savunmaktadır. Bu bağlamda o Mu'tezile'de olduğu gibi nazar fiilinin bilgiyi zorunlu bir şekilde gerektireceği ya da doğuracağı (tevellüd) gibi ifadeler kullanmaktan kaçınmaktadır. Ona göre muhakkik alimlerin çoğunun benimsediği görüş; nazari bilgilerin kullar için kazanılan (mükteseb) ve güç yetirilen (makdûr) olarak gerçekleştirilmiştir.⁶³

Kâdî ise nazar-bilgi ilişkisini ehli sünnetteki gibi âdet teorisi ya da kesb nazariyesine göre değil tevlîd teorisine göre açıklamaktadır. Kâdî, nazarın sıhhatli bir şekilde yerine getirildiğinde bilgiyi zorunlu bir şekilde doğuracağını (tevlîd) iddia eder. Bu bağlamda akıl yürütme yani nazar kulan doğru-rudan mübaşir bir fiili sayılır. Kulun akıl yürütme fiilinden doğan bilgi de kulun mübaşir fiili sonucunda ortaya çıkan dolaylı bir fiil olmuş olur. Kişi nazar ederken şüphe veya zanla ilişkilendirir ve kanıtı delalet ettiği şekilde bilmezse bu durumda nazar bilgiyi doğurmaz (tevlîd). Ancak Kâdî'ye göre

61 Kâdî'nin açıklamalarına benzer bir yaklaşım Mâtürîdî kelâmcılarından Ebü'l-Muîn en-Nesefî tarafından da dile getirilmiştir. O, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve Mu'tezile kelâmcılarının Allah'ın varlığı ve nübüvvetin gerçekliğine dair bilginin peygamberin sözüyle değil de nazar ve istidlale dayalı olması gerektiğini savunduklarını aktarmaktadır. Nesefî, *Tebsıra* 1/45-46; bu konuda değerlendirme için ayrıca bkz. Muhit Mert, "Nesefî'de İman-Bilgi İlişkisi", *Kelâmda Bilgi Problemi* (Bursa: Arasta Yayınları 2003), 228.

62 İbrahim Aslan, "Mutezile Kelâmında Düşünce (Nazar)-Bilgi İlişkisi", 154.

63 Cüveynî, *Şâmil*, 11.



sağlam öncüllere dayalı ve şartları yerine getirilmiş bir akıl yürütme bilgiyi doğurur ve süreç sonucunda kişide sükûnu'n-nefs hali oluşur.⁶⁴

Son olarak belirtmeliyiz ki kelâm ilminde Tanrı'nın varlığına yönelik bilgiye ancak nazar ve istidlale dayalı iktisâbî bilgi ile ulaşılması ve bu bağlamda marifetullah konusunda nazarın vâcip kabul edilmesi, kelâmcıların çoğunluğunu imanın subûtu veya fayda vermesi için, itikadın üzerine bina edileceği bir delil bulunması gerektiği görüşünü savunmalarına neden olmuştur.⁶⁵ Bu durum kelâmcılar arasında, akli delil olmaksızın gerçekleşen bir iman konusunda, son derece olumsuz bir tavrın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Nitekim Ebü'l-Muîn en-Neseî'ye göre İmâm Mâtürîdî, Allah'ın varlığını onaylama (tasdik) anlamına gelen imanın delil üzerine bina edilmesi gerektiğini ve bu bağlamda taklitçi bir kişinin (mukallid) delilsiz tasdikinin bir faydasının olamayacağı görüşünü savunmuştur.⁶⁶ Yine Ebü'l-Hasan el-Eş'arî de "usûl meselelerinden her birine akli bir delille (*delîlül-aklî*) inanmadıkça bir kişi mümin olamaz" demiştir.⁶⁷ Mu'tezile Eşariyye ve Matüridiyye de dahil olmak üzere itikadî mezhep kurucularının ittifakla akli delil olmaksızın imanın fayda vermeyeceğini savunmaları, İslam düşüncesinde kelâmcıların akli delillere dayalı olarak Tanrı'nın varlığını ispatlamaya büyük bir önem verdiğini ortaya koymaktadır.

4. Kâdî Abdülcebbar'a Göre Bilgi Edinme Yolları

Kişide doğrudan meydana gelen zarûrî (ızdırârî) ve kendi kazanımıyla meydana gelen (iktisâbî) bilgi türleri konusunda şimdiye kadar yaptığımız

⁶⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, 12/69; ayrıca bkz. Erdoğan, *Kâdî Abdülcebbar ve Bilgide Sonsuz Geriye Gidişler Problemi*, 70.

⁶⁵ Neseî, *Tebîrâtül-edille*, 1/42.

⁶⁶ Neseî'nin açıklamalarına göre İmâm Mâtürîdî imanın tasdik olduğunu belirtmekle birlikte bu tasdik in kıyasî'l-gâib ale's-şâhid üzere delille olması gerektiğini savunmuştur. Neseî, *Tebîrâtül-edille*, 1/38-39. İmâm Mâtürîdî'nin kendisi de Yunus Sûresi 10/90-92 ayetleri tefsirinde, Allah'a imanın şâhidle gâibe kıyasla olması gerektiğini bu sebeple boğulmadan önce iman ettiği belirtilen Firavun'un bu imanının geçerli geçerli olmayacağını belirtir. Mâtürîdî, *Tevîlâtül-Kur'ân*, nşr. Ertuğrul Boynukalın, Bekir Topaloğlu (İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2006), 5/105.

⁶⁷ Neseî, *Tebîrâtül-edille*, 1/43. Bunun yanı sıra Neseî'ye göre Ebü'l-Hasan el-Eş'arî gibi Mu'tezile kelâmcıları da "âlemin sonradan meydana gelişi, yaratıcının varlığı ve birliği ile peygamberliğin subûtu konusunda bilgisi [akli delili] olmayan bir kimsenin mümin olması imkânsızdır." görüşünü benimsemişlerdir. Bkz. *Tebîrâtül-edille*, 1/ 45.



açıklamalar genel olarak kelâmcıların özel olarak da Kâdî'nin akıl, duyular ve haberden müteşekkil üç tür bilgi edinme kaynağını kabul ettiklerini ortaya koymaktadır. Onlara göre bu üç tür bilgi edinme vasıtası yaratılmış (hâdis) bilgiye konu olan her şeyi kapsamakta olup, insanın görünen ve görünmeyen tüm varlık alanlarının bilgisine ulaşmada bir vasıtaadır. Öyle ki insan bu dünyada olduğu gibi ahirette de bu üç bilgi edinme kaynağını kullanarak bilgi sahibi olacaktır. Ancak aradaki fark, insan teklif ve sınav gereği bu dünyada Allah'ı nazar vasıtasıyla akli delillerle bilmekte iken ahirette ise zarûrî bir şekilde bilecektir.⁶⁸

4.1. Akıl

Kelâm geleneğinde aklın mahiyetine yönelik tartışmalar marifetullah konusunda olduğu gibi yine “teklif” ve “buluğ çağı” ekseninde tartışılmıştır.⁶⁹ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî *Makâlât*'ında kelâmcıların çoğunun buluğun aklın yetkinliğe erişmesi (kemâl) olduğunda ittifak ettiklerini aktarır. Onlara göre akıl bilgidir (ilim) ve insan, mecnûnun kendisini engelleyemediği şeyden kendisini engellediği için bu ismi almıştır. Ebü'l-Hüzeyl insanın, kendisi ile eşeği, gökler ile yeri vb. birbirinden ayırdığı zorunlu bilginin akıldan olduğunu söyler. Yine ona göre bilgiyi kazanma (iktisâb) kuvveti de akıldandır.⁷⁰

Aklın bu şekilde teklifle ilişkilendirilerek açıklanması sadece erken dönem Mu'tezilesine has bir özellik olmayıp Eş'arîler arasında da yaygın kabul görmüştür. Cüveynî aklın mahiyetinin ne olduğu sorusunu “teklif konusunda aklın şart koşulmuş olması”na dikkat çekerek açıklamaya çalışır.⁷¹ Cüveynî

⁶⁸ Kelâmcıların bu yaklaşımı ahirette Allah'ın görülüp görülemeyeceğiyle ilgili tartışmaları da etkilemiştir. Örneğin Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bi (ö. 319/931) üç bilgi edinme vasıtasının ahirette de uygulanacağı ve görmenin fiziksel süreçler olmaksızın gerçekleşmeyeceğini belirterek Allah'ın ahirette de görülmesine karşı çıkar. Buna karşılık İmam Mâtürîdi ise müminlerin ahirette Allah'ı bu dünyada olduğu gibi akli delillerle değil zarûrî bir şekilde bilecekleri ve bunun da nazar ile gerçekleşmesinin mümkün olmadığı dolayısıyla ancak görme duyusuyla sağlanacak bir kesinlik olduğunu belirtir. *Kitâbu't-tevhîd*, 162.

⁶⁹ Örneğin Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, kelâmcıların aklın mahiyetine yönelik görüşlerini buluğ çağı ve mükellef kavramı ekseninde aktarmaktadır. *Makâlâtü'l-islâmiyyin*, 674-675; ayrıca Cüveynî, aklın ne olduğunu akıllı olmanın mükellef olmanın şartı olması prensibi üzerinden tartışmaktadır. Bkz. Cüveynî, *İrşâd*, 35.

⁷⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyin*, 673.

⁷¹ Cüveynî, *İrşâd*, s. 35.



akılla kast olunan şeyin akıllı olan kişinin (âkil) kendisinden yoksun kalamadığı birtakım zarûrî bilgiler olduğunu söyler. Öyle ki ona göre tüm akıllılar bu bilgilere sahip olmada ortaklardır. Bu doğrultuda Cüveynî, mümkünlerin caiz, muhallerin ise imkânsız oluşu gibi zarûrî bilgileri akıl olarak isimlendirir. Yine ona göre, zıtların bir arada bulunmasının imkansızlığı, malumun ret veya ispattan, var olanların da kâdim ve hâdis olmaktan uzak olamayacağını bilmek akıl olarak isimlendirilen bilgilere örnek olarak verilebilir.⁷²

Kâdî Abdülcebâr da akılı klasik dönem kelâm geleneğine uygun bir şekilde “teklif” kavramı ekseninde açıklar ve bir takım özel zarûrî bilgiler olarak görür. Ona göre akıl “hasıl olduğunda mükellefin nazarı, istidlâli ve sorumlu olduğu şeyleri yapmasını mümkün kılan belirli/özel bilgilerin (ulûm mahsus) toplamıdır.”⁷³ Kâdî’ye göre akıllı kimselerin tamamı bu özel bilgilere sahip olmada ortaklardır. Aksi taktirde onlar akıllı olmadıkları gibi sorumlu/mükellef de olmazlardı.⁷⁴ Kâdî’ye göre insanın mükellef olmasını sağlayan bu bilgiler kişide doğuştan bulunmayıp zaman içinde kişide tecrübe ile yetkin konuma gelirler (kemâlî’l-akl). Bir başka deyişle kişi ancak tecrübe kazanıp yaşı kemale erince ya da belli bir olgunluğa erişince kendisini akıl yönünden yetkin hale getiren bu bilgilere sahip olur.

Kâdî, “kemâlî’l-akl” olarak isimlendirilen bu bilgileri üç gruba ayırmaktadır. Bunlardan birincisi “delillerin asıllarını (usûlî’l-edille) bilmektir”. Bir cismin aynı anda hem birleşme hem de ayrışma içinde olamayacağı ya da hem hareket hem de sükûn halinde olamayacağı şeklinde bilgiler buna örnek verilebilir.⁷⁵ Kâdî’ye göre aklın kemalini sonucu hasıl olan bilgilerin ikincisi delillerle istenileni bilmeyi sağlayan bilgidir. Örneğin hudûs delilinde âlemin sonradan meydana geldiği ortaya konulursa, onun bir meydana getiricisi (muhtdis) olması gerektiğini akıl ızdırârî bir şekilde bilir. Kâdî’ye göre aklın kemalini oluşturan bilgilerin üçüncü grubu ise tecrübe ve adetlere ilişkin bilgilerdir (*ulûmu’l-ihhtiyar ve’l-âdat*). İyi ve kötü şeylerin aslen iyi kötü olduğunu bilmek, bazı eylemlerin sonucunu iyi-kötü, güzel-çirkin olarak değerlendirebilmek, bir eylemin yapılabilirliğinin ve kaçını-

⁷² Cüveynî, *İrşad*, 35.

⁷³ Kâdî, *el-Muğni*, 12/375.

⁷⁴ Kâdî, *el-Muğni*, 12/376.

⁷⁵ Kâdî, *el-Muğni*, 11/ 383.



labilirliğinin farkında olmak, insanı zarardan kurtaran ve faydaya ulaştıran içgüdüsel dürtüler bu grubun içerisine dahil edilebilir. Kâdî'ye göre bunlar sayesinde insan sahip olduğu ahlaki bilgilere iyi ve kötü arasındaki ayrımın farkına vararak teklife muhatap olur.⁷⁶

Bu noktada Kâdî'ye göre aklın ontolojik statüsünü de tartışmamız gerekmektedir. Bilindiği üzere klasik dönem kelâmında İslâm felsefesinde olduğu gibi maddî olmamakla birlikte maddeye tesir eden basit bir cevher anlamında mücerred bir akıl anlayışı yoktur. Bölünmez parça (cüz-i lâ yete-cezza/atom) ile cevheri aynı anlamda kullanan mütekaddimûn kelâmcıları tüm cevherlerin yer kapladığını (mütehayyiz) savunmuşlar ve bu bağlamda filozoflar tarafından yaygın kabul edilen ruhani ya da gayr-i maddi cevher kavramını kabul etmemişlerdir.⁷⁷ Kelâmcılar bilgi, irade, hayat gibi insana özgü nitelikleri ise “araz” kavramıyla açıklamışlardır.⁷⁸

Kâdî de o dönemde kelâmcılarca yaygın bir şekilde benimsenen atomculuk eksenli bir cevher-araz teorisini kabul etmektedir. Bu durum onun aklın cevher, alet, yeti veya duyu organı (hâsse) olarak isimlendirilmesine peşinen karşı çıkmasına neden olmaktadır.⁷⁹ Nitekim Kâdî'nin aklı birtakım özel bilgiler olarak gören yaklaşımı da onun aklı gerçekte bir “araz” olarak gördüğünü ortaya koyar.⁸⁰ Zira Mu‘tezile de dahil kelâmcıların büyük bir çoğunlukla kabul ettiğine göre insanın sahip olduğu bilgi sonradan meydana gelen (hâdis) bir arazdır.⁸¹ Bu nedenle bir araz olarak bilgi; sıfat olma,

⁷⁶ Kâdî, *Şerbu'l-usulî'l-hamse*, 1/148; Kâdî, *el-Muğni*, 6a/186; 11/384, 297; Bozkurt, “Kâdî Abdülcebbar'ın Teklif Anlayışı”, 219.

⁷⁷ Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286) filozofların cevher kavramıyla kelâmcılarınki arasındaki farkı şu şekilde açıklar: “Filozoflara göre cevher mahal olursa heyulâ, bir mahalle hulûl eden olursa sürettir. Eğer cevher her ikisinden birden oluşmuşsa bu cisim adını alır. Bunların hiçbiri olmazsa bu, mücerred cevherdir (mufârik). Şayet mücerred cevherin cisimle ilişkisi yönetme şeklinde olursa nefis, böyle değilse akıl olur. Kelâmcılar ise bütün cevherlerin yer kapladığını (mütehayyiz) iddia ederler. Mütehayyiz bir varlık bölünmeyi kabul ediyorsa cisim, bölünmeyi kabul etmiyorsa bu takdirde cevher-i ferd adını alır. Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'ul-envâr min Metâli'ul-Enzâr*, nşr. Abbâs Süleyman (Beyrut: Dâru'l-Cil-el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1411/1991), 133;

⁷⁸ Bu konuda bkz. Mehmet Bulgen, “Cevher-Araz Teorisi (Kelâm Geleneği)”, 540-586.

⁷⁹ Kâdî, *el-Muğni*, 11/377.

⁸⁰ Bu konuda detaylı bir araştırma için bkz. Mesut Erzi, *Kâdî Abdülcebbar'da Akıl ve Dil* (İstanbul: MÜSBE Doktora, 2022), 46-52.

⁸¹ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 31.



sonradan yaratılmış olma, varlığı caiz olma, kendi başına kâim olmama gibi arazların genel hükümlerine tabi olmak zorundadır. Bunların yanı sıra bilgi arazi Kādî'ye göre insanın güç yetirdiği bir arazlar grubundan olup kalbin bir fiili olma özelliği taşır.⁸² Dolayısıyla bilgi hulûl ettiği mahallin canlı olmasını ve özel bir bünyeye sahip olmasını gerektirmektedir.⁸³ Kādî'ye göre bu şekilde özel bünye gerektiren arazlar, insanın bütünü (cümle) için bir hal doğururlar. Dolayısıyla kişi her ne kadar bilen (âlim) ya da akıllı (âkil) olarak vasıflansa da onun bu şekilde vasıflanması bedeninin bir organı olan kalpte bulunan atomlara hulûl etmiş bir takım özel bilgi arazları sayesinde.⁸⁴ Kādî'ye göre kişinin akıllı olarak isimlendirilmesini sağlayan özel bilgiler belli bir zaman ve tecrübe sonrasında insanda oluşur (yani Allah tarafından yaratılır). Eğer akıl eksikse kişi nazarı da doğru bir şekilde gerçekleştirmez. Dolayısıyla teklif ekseninde insanın Allah'ın varlığına dair bir nazar ve istidlalde bulunması için kişinin akıllı olması şarttır.⁸⁵

Son olarak belirtmeliyiz ki Kādî'nin akıl konusunda teklif temelli anlatımları, kelâmcıların çoğunluğu tarafından da savunulduğu üzere⁸⁶ aklın kemaline ulaşmasının dini sorumluluk gereği ergenlik çağına girildiğinde gerçekleşeceğini ima etse de Kādî, buluş çağına erişmenin muhakkak akıl sahibi olmayı beraberinde getireceği garantisini vermemektedir. Ergenlik çağına giren genç, kendisinin mükellef olmasını sağlayacak derecede bir takım bilgilere sahip olsa da özellikle ikinci ve üçüncü grup akla ilişkin bilgileri daha sonra da kazanabilmektedir.⁸⁷

⁸² Kādî, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, 1/148.

⁸³ Kādî, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, 1/286, 2/216.

⁸⁴ Kādî, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, 1/354, 362; 2/216; kelâmcılara göre arazların/niteliklerin doğrudan birleşik cisimlere ait olmamasının nedeni birleşik cisimlerin bir bütün (cümle) halinde nitelenmesini sağlayacak bir zâta sahip olamamasıdır. Kelâmcılara göre bir zâta ve zâtî niteliklere sahip gerçek varlıklar bir araya gelerek cisimleri oluşturan cevher/atomlardır. Cisimlerin asılları olan atomların benzer (mütemasil) ve aynı zâtî niteliklere sahip oldukları için kelâmcılar bütün cisimlerin aynı tür (mütecânis) olduğunu savunurlar. Bu nedenle örneğin bir bütün olarak insan, mürekkep bir varlık olduğu için bu türün zâtî ve zâtî niteliği yoktur. Bu konuda bkz. Dhanani, *Kelâmın Fizik Teorisi*, 39-42.

⁸⁵ Kādî, *el-Muğni*, 12/152.

⁸⁶ Eş'arî, kelâmcıların çoğunun buluşun aklın kemâli olduğunda ittifak ettiklerini belirtir. Bkz. *Makâlâtül-İslâmiyyin*, 674.

⁸⁷ Kādî, *el-Muğni*, 11/386; Memiş, "Kādî Abdülcebbar'da Bilgi Problemi", 104.



4.2. Duyular

Kâdî'ye göre aklın yanında bir başka zorunlu bilgi kaynağı duyu algısıdır (idrak). Ancak görme, işitme, tatma, koklama ve dokunma gibi beş idrak doğrudan değil de bir yol ya da sebeple elde edilen zarûrî bilgiler kısmına girer. Kâdî'ye göre duyu bilgisi bir şey nasılsa ona o şekilde taalluk eder. Örneğin görme (müşahade) ile bir nesneyi idrak eden (müdrık) ona inanır ve nefsi onda sükûn halindedir.⁸⁸ Duyu algısı (idrak) vasıtasıyla bir nesne hakkında bilgi edinildiğinde bu bilgiyi ispat için başka bir delile daha ihtiyaç yoktur. Ona göre bir bilgi vasıtası ya da yolu olmak bakımından duyu algısından daha açık bir şey söz konusu değildir.⁸⁹

Kâdî'ye göre duyu algısı her ne kadar bilgi edinmenin en açık ve kesin yolu olsa da teklif gereği isbat-ı vâcib konusunda doğrudan kullanılamazlar. Aksi takdirde bu durum Allah'ın varlığını ahirette olduğu gibi bir zorunlu bilgi konusu haline getirirdi ki böyle olunca da bu dünya bir sınav dünyası olmaktan çıkardı. Dolayısıyla gayba iman prensibi gereği Allah'ın varlığının bilgisinin doğrudan duyu idrakiyle değil de görünen varlıklar üzerinden tefekkür etmek suretiyle (delâletü'ş-şâhid ale'l-gâib) elde edilmesi gerekmektedir.⁹⁰

4.3. Haber

Haber kelâmcılar arasında üzerinde önemle durulan bir bilgi kaynağıdır. Bunun sebebi insanın tarihi ve günlük hayatına dair birçok bilginin habere dayalı olmasının yanında Kur'an ve hadisler gibi dinin eksenini oluşturan nakle dayalı bilgilerin haber vasıtasıyla işlerlik kazanmasıdır.⁹¹ Bu bağlamda kelâmda akıl ve duyuların kesin olarak bir şey söyleyemeyeceği ahiret hayatına dair ceza, mükafata ulaştıracak bilgileri içeren sem'iyât bahisleri

⁸⁸ Kâdî, *el-Muğni*, 4/70.

⁸⁹ Kâdî, *el-Muğni*, 12/23, 36; 13/229; Kâdî'ye göre duyular kesin bilgi kaynağı olmakla birlikte duyu algısıyla idrakin gerçekleşmesi için idrâk edenin (müdrık) akıllı (âkil), ilgili duyu organının sağlam, idrâk edilenin (müdreğ) mevcut olması gerekir. Buna rağmen bazı engeller de idraki engelleyebilir. Dolayısıyla idraki engelleyen manilerin ortadan kalkması gerekir. *el-Muğni*, 12/59.

⁹⁰ Kâdî şöyle der: "Bize göre teklif devam ettiği sürece, Allah Teâlâ dünyada zaruri olarak bilinemez." *Şerhu'l-usuli'l-bamse*, 1/ 84, 86.

⁹¹ Bu konuda değerlendirme için bkz. Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 116.



habere dayalı bir bilgi edinme vasıtasını esas almaktadır. Nakle dayalı bilgilerin geçerliliği daha öncesinde haberin bir bilgi edinme vasıtası olarak ispat edilmesine bağlıdır. Bu nedenle klasik dönem kitaplarının bilgi bahislerinde haberin bilgi değerini reddeden Berâhime ve Sümeniyye gibi fırkalar eleştirilere konu olmuştur.⁹²

Kâdî'ye göre insan duyu ve akıl vasıtasıyla ulaşamadığı kendisi ve geçmiş hakkındaki bilgileri, ayrıca sanat ve tıbbaya dair bir takım pratik bilgileri haber vasıtasıyla elde etmektedir. Bu doğrultuda Kâdî, haberin duyu ve aklın yanında zorunlu bilgi kaynaklarının üçüncüsü olduğunu belirtir.⁹³ Ancak Kâdî'ye göre haberin zarûrî bilgi vasıtası olması tekrar etme yani en az beş kişi tarafından aktarılma (mütevâtir) koşuluna bağlıdır. Bu bağlamda yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluktan gelen haber kişide sükûnu'n-nefs oluşturur.⁹⁴ Ayrıca ona göre mucize ile desteklenmiş ve ismet sıfatına sahip peygamberin verdiği haber de bilgi oluşturur. Kâdî'ye göre bu şartları taşımayan haberler ise bilgi değil zan ifade eder. Bu nedenle özellikle itikadî konularda haber-i vahid delil olarak kullanılamamaktadır. Bunun sebebi itikadî esasların zan üzerine bina olunmamasıdır.⁹⁵

Diğer taraftan belirtmeliyiz ki mütevâtir haber, görme ve işitmeye dayalı bilgileri dolaylı yoldan bilmek için önemli olmakla birlikte isbât-ı vâcib söz konusu olduğunda onun belirleyici bir rolü bulunmamaktadır. Bunun nedeni tevâtürün şartlarının geçerli olabilmesi için onu ilk defa nakledenlerin müşâhade etmelerinin gerekmesidir.⁹⁶ Halbuki marifetullah meselesi nazar ve istidlâle dayalı bilgiyle sabit olup bu konuda müşahedeye dayalı bilgi kullanılamaz. Dolayısıyla bir topluluğun Allah'ı müşahade edip sonraki nesillere bu tecrübesini aktarması mümkün değildir. Bu nedenle bir haber tevâtür derecesine ulaşsa bile nazar ve istidlale dayalı marifetullah konusunda kullanılamaz. Bu yüzden, İslâm dininin doğruluğuna dair Müs-

⁹² Örneğin bkz. Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûlî'd-din / Matüridiyye Akaidi*, nşr. çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İFAV Yayınları 2014), 18, 50.

⁹³ Kâdî, *el-Muğni*, 12/63.

⁹⁴ Kâdî bu hükme zina suçlamasında dört şahidin yeterli sayılmayıp bunların nasıl kişiler olduklarının incelenmesine dayanarak vermektedir. *el-Muğni*, 15/362.

⁹⁵ Adil Bebek, "İmâm Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbar'a Göre Haber-i Vâhidin Epistemolojik Değeri", *Kelâmda Bilgi Problemi* (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 49.

⁹⁶ Bağdadî, *Usûlûd-din*, 22.



lümanların haberleri Dehriye ve diğer inanmayan kişilerde herhangi bir bilgi meydana getirmez. Aynı şekilde geçmiş zamanda binlerce kişi toplanıp bir tanrının var olmadığına karar verseler onların bu kararı sonrasında mütevatir bir şekilde gelecek nesillere aktarılsa konu nazar ve istidlale dayalı olduğu için söz konusu insanları marifetullah konusunda bağlamayacaktır. Kimse de bu sınav dünyasında teklif gereği ızdırarı bilgi türüyle Allah'ı bilemesi mümkün olmayacağına göre bu durumda mütevatir haberin isbât-ı vâcib konusunda delil olarak kullanılması söz konusu olamayacaktır.

Son olarak belirtmeliyiz ki Kâdî Abdülcebâr'a göre akıl, duyular ve haberden oluşan bu üç zorunlu bilgi edinme kaynağı da sükûnu'n-nefs oluşturmada ortaktır. Ancak aklın yetkinliğinden kaynaklanan zarûrî bilgiler doğrudan Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşirken; nazarî bilginin sükûnu'n-nefs oluşturması insanın akıl yürütme fiili sonrasında bir tür nedensellik (tevlîd) elde edilmektedir.

5. Mârifetullah'a Götüren Nazar

Klasik dönem kelâmı bilgi teorisi araştırması genel olarak kelâmcıların, özel olarak da Kâdî'nin hâdis bilgiyi kişide doğrudan Allah tarafından yaratılan “zarûrî” ve kişinin kendi fiili ya da kazanımına dayalı “iktisâbî” olmak üzere ikiye ayırdıkları ve bu bağlamda Allah'ın varlığının ancak iktisâbî bilgi yani nazarla bilinebileceğini savunduklarını ortaya koymaktadır.⁹⁷ Bu durumda mârifetullah'a götüren nazarın tam olarak ne olduğu ya da Kâdî'nin nasıl bir akıl yürütme ile Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalıştığı sorusu gündeme gelmektedir.

Kâdî'nin isbât-ı vâcib konusundaki yaklaşımına bakacak olursak, o Allah'ın varlığının bilgisine götüren nazarı açıklamadan önce bu konunun niçin zarûrî bilginin değil de iktisâbî bilginin sahasına girdiğini izah eder. Ona göre Allah'ı bilmenin zarûrî değil de mükteseb bilgiyle olduğunu gösteren şeylerden biri, O'nu bilmenin zarûrî olması halinde bu bilgiye sahip olmayanların mâzur sayılmaları gerekeceğidir. Çünkü zarûrî bilgi, kulun kendi güç yetirmesi ya da kazanımına bağlı olmayıp, Allah dilemesiyle

⁹⁷ Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/64, 65; benzer görüş için ayrıca bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 390; Cüveynî, *Şâmil*, 115; Bağdâdî, *Usûlü'd-din*, 13.



ve yaratmasıyla hâsıl olmaktadır.⁹⁸ Yine Kâdî'ye göre eğer Allah'ı bilmek zarûrî bilgi ile olsaydı, gecenin karanlık ve gündüzün aydınlık olmasındaki gibi, bu konuda da akıl sahibi kişilerin ihtilâf etmemeleri gerekirdi. Böyle olunca da kuşku veya şüphe ile hiç kimsenin O'nu inkâr etmesi mümkün olamazdı. Ancak insanların Allah'ın var olup olmadığı konusunda farklı düşündükleri; kiminin O'nun varlığını kabul ederken, kiminin de inkâr ettiği alenen bilinmektedir.⁹⁹ Bunların yanı sıra Kâdî'ye göre Allah'ı bilmenin zarûrî bilgi türüyle değil de iktisâbî bilgiyle olduğunu gösteren bir başka şey, insanda bu bilginin ancak belli bir yöntem ve sürekli bir tarzda akıl yürütme ile sâbit olmasıdır. Bu durumda nazar insana ait bir fiil olduğuna göre, bu yöntemle elde edilen bilgi de insanın kendi fiili olur. Çünkü sebebin fâili olan şey, sonucun da fâilidir. Akıl yürütme/nazar insanın fiili olduğuna göre, bunun zarûrî bilgi olması doğru olmaz. Zira zarûrî bilgi insanda, "iradesi dışında hâsıl olan şey" demektir.¹⁰⁰

Kâdî, teklifle de ilişkilendirerek Allah'ın varlığını bu dünyada bilmenin ancak nazar ile mümkün olduğunu ortaya koyduktan sonra bu şekilde bir akıl yürütmenin nasıl olması gerektiğini tartışır. Ona göre marifetullaha giden yol evrendeki (âlem) varlıkları araştırmak ve bunların sonradan meydana geldiğini (muhtes) ortaya koymaktan geçmektedir. Bunların muhtes olduğunu bilebilmek için cisim ve diğer türden olaylar hakkında düşünmek ve bunlardaki değişimin mümkün olduğunu bilmek gerekir.¹⁰¹ Kâdî, âlemin sonradan meydana gelişi üzerinden Tanrı'nın varlığını ispatlamada o dönemde kelâmcılar arasında oldukça yaygın bir şekilde kullanılan cisimlerin hâdis arazlardan ayrı olamamasına dayalı hudûs delilini kullanır. Ona göre kelâmda bu delil ile Allah'ın varlığına ilk defa istidlalde bulunan Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf olmuş ve diğer önde gelen kelâmcılar da bu konuda onu takip etmiştir.¹⁰² Kâdî, kelâmcılar tarafından yaygın bir şekilde kullanılan bu delili şu şekilde açıklamaktadır:

Cisimler yokken sonradan meydana gelen (hâdis) şeylerden ayrı ve on-

⁹⁸ Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/88.

⁹⁹ Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/88.

¹⁰⁰ Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/86.

¹⁰¹ Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/106.

¹⁰² Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/156.



lardan önce değildirler. Sonradan meydana gelen varlıklardan önce ve onlardan ayrı olamayan bir şeyin de sonradan meydana gelenler gibi hâdis olması gerekir.¹⁰³ Kâdî, bu argümanın dört iddiaya dayandığını belirtir:

1. Cisimlerde ictimâ (birleşme), iftirâk (ayrılma), hareket ve sükûn gibi nitelikler (meânî) yani mekânsal oluşlar (ekvân) vardır.

2. Bu nitelikler yokken sonradan meydana gelmiştir (muhtes).

3. Cisim, onlardan ayrı ve önce değildir.

4. Mâdem ki onlardan ayrı ve önce değildir, bu durumda cismin de bu nitelikler gibi hâdis olması gerekir.¹⁰⁴

Kâdî, daha sonra her bir öncülü teker teker ele alarak aleyhte getirilen argümanları cevaplamaya çalışır. Birinci olarak Kâdî, cismin birleşme, ayrılma, hareket ve sükûn gibi niteliklerden yani mekânsal oluş arazlarından (ekvân) yoksun kalamayacağı meselesini ele alır. Kâdî'ye göre cisimleri oluşturan cevherlerin en bariz özelliği yer kaplamalarıdır. Bir cismin var olduğunda yer kaplaması onun zâtının gerektirdiği bir niteliktir. Dolayısıyla cisim var olduğunda mekân işgal eder (mütehayyiz). Cisim bir yönde ya da konumda bulunmadan ise mütehayyiz olamaz. Hareket, sükûn, birleşme ve ayrışma gibi mekânsal oluşlardan biri halinde olmaksızın ise cisim bir mekânda kâin olamaz. O halde cisimlerin hareket, sükûn, birleşme ve ayrışma gibi mekânsal oluşlardan yoksun kalması mümkün değildir.¹⁰⁵

Kâdî hareket, sükûn, birleşme ve ayrışma gibi niteliklerin/arazlarının hâdis olduğunu ise şu şekilde ispatlamaktadır: Birleşik bir cisim ayrıştığında ya ondaki ictimâ aynen devam eder ya da yok olur. Olduğu gibi devam etmesi câiz değildir. Yok olduğu takdirde de ya bir yerden bir yere intikal yoluyla ya da yok olma (adem) yoluyla ortadan kalkar. Ancak ictimânın intikal yoluyla ortadan kalkması câiz değildir. Çünkü arazların intikali imkansızdır. Çünkü intikal ile bir mekânı boşaltma ve başka bir mekânı dol-

¹⁰³Kâdî, *Şerbu'l-Usûli'l-hamse*, 1/156; ayrıca bkz. Kâdî Abdülcebbar (İbn Metteveyh), *Kitâbu'l-Mecmu fi'l-Muhit bi't-teklîf*, ed. J.J. Houben (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye 1965), 1/50, 57.

¹⁰⁴Kâdî, *Şerbu'l-Usûli'l-hamse*, 1/156.

¹⁰⁵Kâdî, *Şerbu'l-Usûli'l-hamse*, 1/182; bu konuda detaylı bilgi için bkz. Alnoor Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı*, çev. Mehmet Bulgen (İstanbul: Klasik, 2021), 62, 166-168;



durma söz konusudur. Bu ise arazların değil cevher ve cisimlerin özelliklerindedir. Geriye, sadece adem yoluyla ortadan kalkma şıkkı kalmaktadır.¹⁰⁶

Kādî'nin cismin hareket, sükûn, birleşme ve ayrışma gibi mekânsal oluşlardan (ekvân) yoksun kalmalarının imkânsızlığına yönelik açıklamaları kapsamında cevherlerin (a'yân) ezeli (kadîm), terkiplerin (a'râz) ise hâdis olduklarını savunan heyûlâ taraftarları (ashâbu'l-heyûlâ) ile tartışmalara girişir. Kādî heyûlâ taraftarlarının cismin ezelde birleşme, ayrışma, hareket ve sükûndan yoksun kalabileceği iddiasına şu anda yoksun kalmalarının imkânsız oluşu gerçeğiyle cevap verir. Zira zaman ve mekânın cisim için mümkün, zorunlu (vâcip) ve imkânsız (muhâl) olan hususlarda etkisi yoktur. Cismin şu anda birleşik veya ayrılmış olmasının imkânı söz konusu olduğuna göre, onun her zaman ve her an birleşik ve ayrılmış olabileceği ihtimal dahilinde olmuş olur. Cismin bir an bile birleşik ve ayrılmış olması imkânsız olduğu takdirde, onun için bu ihtimâller, her zaman ve her an imkânsız olur. Birleşik ve ayrılmış olması şu an zorunlu olduğunda da her zaman ve her yerde vâcip olur. Bunların herhangi bir sebeple onlarda bulunmamasını câiz olması durumunda, cismin şu anda bulunduğu hâl üzere devam etmesi sebebiyle, onlardan da yoksun olmasının imkân dâhilinde olması gerekir. Bu da âlemin çok uzak bölgelerinde birleşik ve ayrılmış, hareketli ve sâkin olmayan bir cismin olamayacağını gösterir. İşte böylece cisimlerin hiçbir zaman hareket, sükûn, birleşme ve ayrışma gibi oluşlardan hâli olmadıkları isbât edilmiş olmaktadır.¹⁰⁷

¹⁰⁶Kādî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/172.

¹⁰⁷Kādî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/182. Kādî, cisimlerin birleşme ve ayrışma gibi oluşlardan yoksun kalamayacağı görüşüne dayanarak Aristoteles (M.Ö. 384-322) taraftarlarının ay üstü âlemin oluş (kevn) ve bozuluştan (fesad) yoksun olduğu iddiasını da eleştirir. Ona göre bir bütün olarak evrendeki bütün cisimler birleşme, ayrışma, hareket ve sükûndan yoksun kalamama yönünden aynı fiziksel kurallara tabidir. O, *Tesbitü delâli'n-nübüvve* adlı eserinde şöyle söyler: "Aristoteles'e gelince, her ne kadar taraftarları tasdik ediyorlarsa da onun söylediklerine güvenilmez. Çünkü o, yetkin bir akla sahip değildir. Nitekim taraftarları ondan şunları nakletmektedirler: "Güneş, ay ve yıldızlar gibi ulvi cisimlerin parçalanması, cüzlere ayrılması ve bölünmesi mümkün değildir. Çünkü güneş sıcak değildir ve sıcak olması imkânsızdır. Bu cisimlerin sıcak veya soğuk, yaş veya kuru, yumuşak veya sert, ağır veya hafif olmaları mümkün değildir. Bu yıldızların bir yıldız daha artması ve onlardan bir yıldız eksilmesi imkânsızdır..." Kādî Abdülcebbar, *Tesbitü Delâli'n-Nübüvve: Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*, Metin-Çev. M. Şerif Eroğlu, Ömer Aydın, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 165,



Kādî hudûs delili ile evrenin sonradan meydana geldiğini ortaya koyduktan sonra böylesine bir evrenin nedeni olan bir Tanrı'nın var olduğunu göstermeye çalışır. O, bunu yine Ebü'l-Hüzeyl'i referans alarak şu şekilde açıklar:

“Ebü'l-Hüzeyl, evrendeki varlıkların sonradan meydana gelişi (hudûs) hakkında düşünüp, onları bizim görünen âlemdeki (şâhid) tasarruflarımıza kıyas edince, bu varlıkların da mutlaka bir yaratıcısının olduğu sonucuna ulaştı. Bu, Allah'ın varlığı hakkında Ebü'l-Hüzeyl'in izlediği, doğru ve sonucu isabetli bir yöntemdir.”¹⁰⁸

Kādî'ye göre Ebü'l-Hüzeyl Allah'tan yaratmak bakımından çeşitli fiillerin sâdır olduğunu düşününce, evrenin yaratıcısı bu yüce Zât'ın “Kâdir” olduğu bilgisine ulaştı. Ardından o, Allah'ın fiilleri sonucunda oluşan evrenin tam bir âhenk, sistematik bir düzen ve intizam içinde olduğu üzerinde düşününce kendisinde, O'nun “Âlim” olduğu bilgisi hâsıl oldu. Aynı şekilde O'nun Kâdir ve Âlim olduğundan hareketle “Hayy” olduğu bilgisine ulaştı.¹⁰⁹ Devamında Ebü'l-Hüzeyl, Allah'ın, hiçbir zaman ölümlü olmayan (ebedî) ve hakkında yokluk söz konusu olmayan diri olduğunu düşününce, O'nun işiten, gören ve varlıkları idrâk eden olduğu bilgilerine de ulaştı. Allah'ın Âlim ve Kâdir olduğunu düşününce, O'nun “mevcut” olduğu bilgisine de ulaştı. Bütün yaratılmışların O'nda son bulduğu, ancak O'nun hiçbir varlıkta son bulmadığı hususunda düşünerek Allah'ın “Kadîm” olduğu bilgisine ulaştı.¹¹⁰

Daha sonra Kādî'ye göre Ebü'l-Hüzeyl Allah'ın Kadîm olduğu üzerinde düşünerek, O'nun cisim ve araz olmadığını, bunlar için câiz olan yan yana bulunma, sızma, tırmanma, düşme, yükselme, aşağı inme, bir yerden diğerine intikal etme gibi hususlardan ve her türlü ziyade ve noksanlıktan münezzeh olduğu bilgisine ulaştı. Allah için hiçbir ziyadelik ve noksanlığın câiz olmadığını düşünerek O'nun ganî olduğu ve hakkında ihtiyacın câiz

166. Görüldüğü gibi Kādî burada evrendeki bütün cisimlerin hareket, sükûn, birleşme, ayrışma, sıcaklık, soğukluk gibi arazlarından yoksun kalamayacağı görüşüne dayanarak Aristoteles taraftarlarının ay üstü âlemin oluş ve bozuluştan yoksun olduğu iddiasını eleştirmektedir.

¹⁰⁸Kādî, *Şerbu'l-usuli'l-hamse*, 1/106.

¹⁰⁹Kādî, *Şerbu'l-usuli'l-hamse*, 1/106.

¹¹⁰Kādî, *Şerbu'l-usuli'l-hamse*, 1/108.



olmadığı bilgisine ulaştı. Çünkü ihtiyaç içinde bulunmak, sadece hakkında ziyade ve noksanlık düşünülebilenler için geçerlidir. Cisimler için câiz olan yan yana gelme, karşı karşıya durma, birbirine dokunma ve hulûl etme gibi hususların Allah için câiz olmadığından hareketle, O'nun gözlerle görülemeyeceği ve duyularla idrâk edilemeyeceği sonucuna ulaştı. “Şayet ikinci bir ilâh olsaydı, bunlar birbirlerine karşı koyarlardı; bu da her ikisi hakkında, sadece cisimler için söz konusu olan zaafa sebep olurdu” şeklinde düşünerek, Allah'ın “bir” olduğu, O'nun kıdem ve ulûhiyyette eşi ve benzerinin bulunmadığı bilgisine ulaşmıştır. Böylece Kâdî'ye göre Ebü'l-Hüzeyl'de kendisini tevhîd konusunda yetkinliğe ulaştıracak seviyede bir bilgi hâsil olmuş oldu.¹¹¹

Görüldüğü gibi Kâdî Abdülcebbâr kendisinin de onayladığı Ebü'l-Hüzeyl'in yöntemi üzerinden öncelikle evrenin hâdis olduğunu ispat etmekte, sonrasında hudûs delil üzerinden yaratılmışlara benzemeyen (muhalefetü'l-li'l-havâdis), her şeye kâdir, her şeyi bilen, diri (hayy) ve ezeli bir nedenin var olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre hudûs delili tevhîd ilkesi ekseninde Tanrı'nın varlığının bilgisine (marifetullah) ulaştırmasının yanında; O'nun ibadet edilmeye layık, kullarını işiten ve gören, onlara elçiler gönderen, emir ve yasaklarını yapmakla mükellef kılan, ahirette de onları yeniden yaratıp inanç ve amellerine göre onlara mükafat ve ceza verebilen âdil ve hakim bir ilahın olduğunu ortaya konulmasına zemin oluşturmaktadır.¹¹²

Sonuç

II./VIII. yüzyılın başlarında Mu'tezile tarafından kurulan kelâm ilminin dikkat çekici özelliği kelâmcıların kozmolojik ve teolojik konuların yanında epistemolojiye dair konulara da ilgi duymalarıdır. Günümüze ulaşan kelâm kitaplarına bakıldığında bilginin tanımı, imkânı, türleri ve kaynakları gibi meselelere yer verildiği ve evrenin yaratılışı, Tanrı'nın varlığı, sıfatları,

¹¹¹Kâdî, *Şerhu'l-usuli'l-bamse*, 1/108.

¹¹²Kâdî, tevhîd ilkesi ekseninde Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın bir örneğini *Muhtasar fi usûli'd-din* adlı eserinde gerçekleştirmektedir. O, bu eserinde tevhîdi beş asla ayırmakta ve bu asılların her birini hudûs delili üzerinden tesis etmeye çalışmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fi Usûli'd-din*, nşr. M. İmâre, *Resâilü'l-adl ve'r-tevhîd* (Kahire: Dârü'l-hilâl, 1971), 36, 77.



nübüvvet ve ahirete dair konuların belirlenen bir takım epistemik ilkeler üzerinden tartışıldığı görülmektedir. Kelâmcılar bilgi teorisi konusunda bazen farklı görüşler savunmuş olsalar da birçok meselede benzer yaklaşımlar benimsemişler ve ortak kavramalara sahip olmuşlardır. Bu ortak tavır ve terminoloji kelâmcıların aralarında düşünsel bir bağ ve aidiyet tesis ettiği gibi “kelâm bilgi teorisi” olarak da adlandırılabilir epistemik bir duruşun ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Mu‘tezile kelâmının önemli isimlerinden biri olan Kâdî Abdülcebbar da kelâmî problemleri bir bilgi teorisi ekseninde ele alma geleneğini sürdürmektedir. Bu bağlamda Kâdî’nin bilgi teorisini en yoğun olarak kullandığı alanlardan birini isbât-ı vâcib konusu oluşturmaktadır. O, teklif prensibi ekseninde Allah’ın varlığının bilgisinin (marifetullah) bu dünyada zarûrî bilgiyle değil de ancak nazarla bilinebileceğini iddia etmekte ve yine birçok kelâmcı tarafından paylaşılan “Allah’ın bilgisine ulaştıran nazar vâciptir” görüşünü Kâdî de savunmaktadır. Bunların yanı sıra Allah’ın varlığına ulaştıran nazar yöntemi olarak kelâmcıların büyük çoğunluğu tarafından kullanılan cisimlerin hâdis arazlardan yoksun kalamayacağına dayalı hudûs delili Kâdî tarafından da kullanılmaktadır.

Kâdî ve Ehl-i sünnet kelâmcıları bilgi teorisi ve isbât-ı vâcib konusunda benzer görüşlere sahip olmakla birlikte aralarında farklılıklar da söz konusudur. Buna göre Allah’ı bilmeye götüren nazarın vâcip oluşunu Eş‘ariler genelde icmâya dayandırırken bir Mu‘tezile kelâmcısı olan Kâdî ise akla dayandırmaktadır. Benzer şekilde nazarı Eş‘ariler âdet teorisi ekseninde Allah’ın fiili, kulun kesbi kabul ederlerken Kâdî ise tevlid teorisi ekseninde kulun kendi fiili olarak görmektedir. Ancak Kâdî ile Ehl-i sünnet kelâmcıları arasındaki bütün bu farklılıklar tarafları marifetullaha götüren nazarın vâcip olduğu konusunda benzer sonuçlara ulaşmalarına engel olmamaktadır. Yine hem Mu‘tezile kelâmcıları hem de Eş‘ariler ve Mâtürîdiler akli delile dayanmayan bir imanın kişiye fayda vermeyeceği konusunda tereddüt etmemektedirler.

Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet kelâmcıları ekseninde değerlendirildiğinde tarafların kulların fiilleri meselesindeki yaklaşım farklılıklarına rağmen isbât-ı vâcib konusunda akli delillere sahip olmanın lüzumunda benzer sonuçlara ulaşmaları dikkate değerdir. Bu durum Eş‘ariler ve Mâtürîdiler



nezdinde, nazar da dahil olmak üzere, kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını söyleyen kesb teorisinin kuldan sorumluluğu alan bir yaklaşım olmaktan daha ziyade Mu'tezile'de olduğu gibi kulu aklî deliller getirmek zorunda bırakan bir teori olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan Kādî'nin nazari bilgilere temel oluşturan zarûrî bilgilerin kişide doğrudan Allah tarafından yaratıldığını iddia etmesi, Mu'tezile'nin de bir tür vesilecilik olarak değerlendirilebilecek sürekli yaratmaya dayalı bir Tanrı evren ilişkisine sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla kelâm bilgi teorisi ve isbât-ı vâcib konusu bize Eş'arîler ve Mâtürîdîlerin kulan bütün fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına yönelik iddialarının kulu nazar konusunda pasif duruma itmediği gibi diğer taraftan da Mu'tezile'nin kulların fiillerini kendilerinin yarattığı görüşünün Tanrı'dan tamamen bağımsız bir evren ve insan görüşünü savunma anlamına gelmediğini göstermektedir. Dolayısıyla kulların fiilleri konusunda Ehl-i sünnet ile Mu'tezile kelâmcıları arasındaki tartışmaların, nazar meselesinde pratikte aynı sonuçlara ulaştıkları için, kısmen lafzî bir görünüm arz ettiği söylenebilir. Zira kulların fiilleriyle ilişkili farklı yaratılış teorilerine sahip olmalarına rağmen bütün kelâm okulları marifetullahı ulaştıran nazarın kişi üzerine vacip olduğunu savunmakta ve aklî deliller olmaksızın bir imanın fayda vermeyeceğini iddia etmektedir.

Sonuç itibarıyla bu çalışma genel olarak kelâmcıların özel olarak ise Kādî Adülcebbâr'ın başta isbât-ı vâcib olmak üzere kelâmın temel meselelerini belli bir epistemik zemin üzerinden ele aldıklarını ortaya koymaktadır. Kādî'nin diğer kelâmcılarla bilginin tanımı, imkânı, türleri, bilgi edinme yolları vb. konularda birleşip ayrıldığı noktalar o dönemde kelâmcıların bilgi teorisi konusunda önemli bir birikime sahip olduklarını göstermektedir. Makâlât kitaplarında aktarılan kelâmcıların bilgi teorisine dair yürüttüğü tartışmalar ve yine İbnü'n-Nedîm'in kelâmcılara nispet ettiği salt bilgi konusuna ait kitaplar bazı kelâmcıların bilgi konusuna dini savunmanın ötesinde hakikat arayıcıları olarak eğildiklerini ortaya koyar niteliktedir. Dolayısıyla kelâm sadece İslâm dininin vahye dayalı inanç esaslarını tespit ve savunmayı amaçlayan bir disiplin olmayıp belli bir bilgi teorisi ekseninde ontoloji ve kozmolojiye dair kavram ve teorilerin geliştirildiği; sonrasında ise bu zemin üzerinden evrenin yaratılışı, Allah'ın varlığı, birliği, sıfatla-



rı, nübüvvet ve ahiret gibi meselelerin ele alındığı tümel bir disiplin olma özelliği taşımaktadır. Bu bağlamda kelâmcılarca geliştirilen epistemolojinin bilinmesi kelâm düşünce yapısının nasıl şekillendiğinin belirlenmesinin yanında bu ilim çatısı altında geliştirilen teori ve kavramların gerçek değerinin anlaşılmasında anahtar vazifesi görecektir. Dolayısıyla kelâm ilmiyle ilgili tarihsel araştırmaların ve eğitimlerin kelâmın epistemolojiye dayalı söz konusu sistematik yapısı ve derinliğinin farkında olan bir tavırla yapılmasında fayda vardır.

Kaynakça

- Abrahamov, Binyamin. “İslâm Kelâmında Zorunlu Bilgi”. çev. Fethi Kerim Kazanç. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2010), 231-251.
- Altıntaş, Ramazan. “Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri”. *Kelâmda Bilgi Problemi*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.
- Aslan, İbrahim. “Mutezile Kelâmında Düşünce (Nazar)-Bilgi İlişkisi -Kadı Abdülcebbar Örneği-“. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 151-176.
- Bağdadî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. nşr. M. M. Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1416/1995.
- Bağdadî, Abdülkâhir. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1346/1928.
- Bâkılânî. *Temhidü'l-evâil ve telbîsu'd-delâil*. nşr. Şeyh İmâdü'd-dîn Ahmed Haydar. Beyrût: Müessetü'l-Kütübi'l-Sekâfiyye, 1407/1987.
- Bardakçı, Sefa, “Kadı Abdülcebbar'da Allah Teâlâ'yı Bilme ve Taklidî İman”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/11 (Haziran 2010): 103-114.
- Bebek, Adil. “İmâm Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbar'a Göre Haber-i Vâhidin Epistemolojik Değeri”. *Kelâmda Bilgi Problemi*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.
- Bozkurt, Mustafa. “Kadı Abdülcebbar'ın Teklif Anlayışı”. *Dini Araştırmalar* 9/26 (2006), 211-232.
- Bozkurt, Mustafa. “Kelâmcılara Göre Bilginin Tanımı Problemi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 253-274.
- Bozkurt, Mustafa. “Zat-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlahi Bilgi”. *Hikmet Yurdu* 7/13 (2014), 127-141.



- Bulgen, Mehmet. "Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2019), 37-79.
- Bulgen, Mehmet. "Cevher-Araz Teorisi (Kelâm Geleneği)". *İslam Düşüncesinde Teoriler-I: Metafizik*. ed. Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Cengiz, Yunus. "Kadi Abdülcebbar'ın Bilgi Sisteminde Algı-Akıl İlişkisi". *Mukad-dime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (2010), 1-22.
- Craig, William Lane. *The Kalâm Cosmological Argument*. London: Palgrave Macmillan, 1979.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf, Mevâkıf Şerhi*. Metin-Çev. Ömer Türker. 1 Cilt. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn. *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*. nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Bedir Avn. İskenderiye: Münşeâtü'l-Maârif 1969.
- Çınar, Mahmut. "Mütekadimun Dönemi Kelâm Alimlerine Göre Bilgi, Kaynakları ve Bunlar Arasındaki İrtibatın Keyfiyeti". *Bilimname: Düşünce Platformu* 21 (2011/2), 17.
- Dağ, Mehmet. "Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi". *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi] 4 (1980), 97-114.
- Dhanani, Alnoor. *Kelâmın Fizik Kuramı*. çev. Mehmet Bulgen. İstanbul: Klasik, 2021.
- Erasmus, Jacobus. *The Kalâm Cosmological Argument: A Reassessment*. Cham: Springer, 2018.
- Erdoğan, Alanur. *Kâdi Abdülcebbar ve Bilgide Sonsuz Geriye Gidişler Problemi*. İstanbul: MÜSBE Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Erzi, Mesut. *Kâdi Abdülcebbar'da Akıl ve Dil*. İstanbul: MÜSBE Doktora Tezi, 2022.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtâtü'l-İslâmiyyîn, İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. Metin-Çeviri Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Gazzâlî. *el-Mustasfâ*. çev. Yunus Apaydın. 1 cilt. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Gettier, Edmund L. "Is justified true belief knowledge?". *Analysis* 23 (1963), 121-123.



- Grefte, Job de. "Knowledge as Justified True Belief". *Erkenn* (2021), <https://doi.org/10.1007/s10670-020-00365-7>.
- Hasan, Ali ve Fumerton, Richard. "Foundationalist Theories of Epistemic Justification", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/justep-foundational/>.
- İbn Fûrek. *Mücerredü Makâlâtîş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. nşr. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik 1987.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. 6 Cilt. Beyrut: ed-Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, [t.y.].
- İbn Metteveyh. *et-Tezkire fi abkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*. nşr. Daniel Gimaret), I-II, Beyrut: el Ma'hedu'l-İlmi el-Fransî li'l-Âsârîş-Şarkıyye bi'l-Kahire 2009: I,6.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak. *el-Fibrîst*. Metin-çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eseler Kurumu, 2019.
- İbrahim Emiroğlu, "Süfestâyye", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sufestaiyye> (08.03.2022).
- Kâdî Abdülcebâr (İbn Metteveyh). *Kitâbu'l-Mecmu fi'l-Muhîb bi't-teklîf*. nşr. J. J. Houben. 1 cilt. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye 1965.
- Kâdî Abdülcebâr. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-âdl, et-Teklîf*. nşr. Muhammed Ali en-Neccâr-Abdülhalîm en-Neccâr. 11 Cilt. Kahire: ed-Dârü'l-Mısrıyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.
- Kâdî Abdülcebâr. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-âdl, et-Tevlîd*. nşr. Tefvik Tavîl-Saîd Zâyyid. 9 Cilt. Kahire: ed-Dârü'l Mısrıyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.
- Kâdî Abdülcebâr. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-âdl. Rûyetül-Bârî*, nşr. Muhammed Mustafa Hilmi-Ebü'l-Vefâ Ganîmî. 4. Cilt. Kahire: ed-Dârü'l-Mısrıyye li't-Te'lîf ve't-Terceme. 1963.
- Kâdî Abdülcebâr. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd, en-Nazar ve'l-Ma'ârif*. nşr. İbrahim Medkûr. 12 Cilt. Kahire: ed-Dârü'l-Mısrıyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.
- Kâdî Abdülcebâr. *el-Muhtasar fi Usûli'd-dîn*. nşr. M. İmâre, *Resâilü'l-âdl ve't-tevhîd* İçinde. Kahire: Dârü'l-hilâl, 1971.
- Kâdî Abdülcebâr. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. Metin ve çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eseler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kâdî Abdülcebâr. *Tesbitu Delâli'n-Nübüvve: Mücizelerle Hz. Peygamber'in Ha-*



- yati. Metin-Çeviri M. Şerif Eroğlu, Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Kādî Beyzâvî. *Tavâli'ul-envâr min Metâli'ul-Enzâr*. nşr. Abbâs Süleyman. Beyrut: Dâru'l-Cil-el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1411/1991.
- Keskin, Halife. *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Ankara: TDV Yayınları 2017.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Tevilâtü'l-Kur'an*. nşr. Ertuğrul Boynukalın, Bekir Topaloğlu. V. Cilt. İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2006.
- Memiş, Murat. *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2007.
- Mert, Muhit. "Nesefî'de İman-Bilgi İlişkisi", *Kelâmda Bilgi Problemi*. Bursa: Arasta Yayınları 2003.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Tebssiratü'l-edille fi usûli'd-din*. nşr. Hüseyin Atay. 1 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2004.
- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: İFAV, 1998.
- Peters, J.R.T.M. *God's Created Speech: A Study in The Speculative Theology of the Mu'tazilî Qādî l-Quḍât Abū 'l-Hasan 'Abd al-Jabbâr bn Aḥmad al-Hamaḍânî*. Leiden: E.J. Brill, 1976.
- Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant*. Leiden, Boston: Brill, 2007.
- Pritchard, Duncan. *Bilgi Felsefesi*. çev. Hasan Yücel Başdemir. (İstanbul: Küre Yayınları, 2022), 42,43.
- Sâbûnî. Nüreddin. *el-Bidâye fi usûli'd-din/Matürîdiyye Akaidi*. Metin-Çeviri, Bekir Topaloğlu. İstanbul: İFAV Yayınları 2014.
- Şaşa, Mehmet. "Kādî Abdülcebbar'ın Marifetullah Teorisi". *Kader* 17/1 (2019), 153-184.
- Şaşa, Mehmet. "Kelâm Ekolleri Bağlamında Marifetullahın Vücûbiyet Kaynağı". *Artuklu Akademi Dergisi* 5/1 (Haziran 2018), 57-90.
- Terzioğlu, Hülya. "Osmanlı Döneminde Öne Çıkan İsbât-ı Vâcib Risâleleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/ 27 (2016), 53-73.
- Toksöz, Hatice. "İslâm Düşüncesinde İsbât-ı Vâcib Problemi: Celâleddin ed-Devvânî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 7/2 (2014), 25-70.



- Topaloğlu, Bekir. *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı* (İsbât-i Vâcib), Ankara: DİB Yayınları, 2012.
- Van Ess, Josef. "Allah'ın Varlığı Konusunda Erken Dönem İslâm Teologları". çev. Mehmet Bulğen. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* [Kader] 12/1 (2014), 383-398.
- Yurdagür, Metin. "Son Dönem Mu'tezilesinin En Meşhur Kelâmcısı Kâdî Abdülcebâr: Hayatı ve Eserleri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 117-136.
- Yüksel, Emrullah. "Âmidi ve Bazı Kelâmcılarda Bilgi Teorisi". *Kelâmda Bilgi Problemi*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.



Hassân b. Sâbit'in Şiirinde Talebî İnşâ

The Demand of Construction in the Poetry of Hassân b. Sâbit

Mustafa KESKİN

Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belâğati,
Gaziantep/Türkiye

Assoc. Dr., Gaziantep University, Theology Faculty, Basic Islamic Sciences, Arabic And Arabic Literature, Gaziantep/Turkey

mustafakeskinhoca@hotmail.com / orcid.org/ 0000-0002-8508-3479

DOI: 10.47425/marifetname.vi.1004861

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 05 Ekim /November 2021

Kabul Tarihi | Accepted: 24 Nisan /April 2022

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran /June 2022

Atıf | Cite as

Keskin, Mustafa. "Hassân b. Sâbit'in Şiirinde Talebî İnşâ [The Demand of Construction in the Poetry of Hassân b. Sâbit]". Marifetname. 9/1 (Haziran/2022), s. 55-82.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article, has been scanned by Turnitin and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: sifdergisi@gmail.com



Hassân b. Sâbit'in Şiirinde Talebi İnşâ

Öz: Bu çalışmada, Hassân b. Sâbit'in divanında yer alan talebi inşâ kısımlarının tespit edilmesi ve edebi güzelliklerinin ortaya çıkarılması hedeflenmiştir. Bu bağlamda Hassân b. Sâbit'in hayatına ve divanına dair genel bilgiler verilmiş ve Arap belagatinde genel olarak inşâ üslubu ve talebi inşânın önemine değinilmiş söz konusu mevzu hakkında açıklayıcı ve genel malumatlar verilmiştir. Çalışmanın temel konusu, şairin divanında yer alan, talebi inşâ kısımları, emir, nehiy, istifham, temenni ve nida, ifade eden cümleler araştırılmıştır. Bu çerçevede tespit edilen talebi inşâ cümlelerinin asıl mananın dışında kullanıldıkları mecazi anlamlar belirlenmeye gayret edilmiştir. Tespit edilen bu talebi inşâ kısımlarının her birinin farklı kullanımlarına birer örnek verilmiş ve örnekler üzerinde söz konusu talebi inşânın belagat yönü izah edilmeye çalışılmıştır. Bununla beraber talebi inşânın geçtiği söz konusu terkip ve ifadelerin nazım ve üslup güzelliğine dikkat çekilerek her bir örnekte kastedilen belagat manası izah edilmeye gayret edilmiştir. Bu çerçevede divandaki şiirlerin Arap edebiyatı alanında ifade ettiği edebi zenginlik ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Hassân b. Sâbit, Şiir, Talebi İnşâ, Emir, Nehiy, İstifham.

The Demand of Construction in the Poetry of Hassân b. Sâbit

Abstract: In this study, it is aimed to determine the parts of talebi inşâ (demand of construction) in the divan of Hassân b. Sâbit and to reveal their literary beauties. In this context, general information about the life and divan of Hassân b. Sâbit was given and general information about the style and demand of construction in Arabic rhetoric was shared. The sentences in the poet's divan, which is the main subject of the study, expressing the parts of demand of construction, the order, the prohibition, rhetorical question, the wish and the interjection, have been researched. In this context, it has been tried to determine the metaphorical meanings of the determined demand of construction sentences that are used apart from the original meaning. An example is given for the different uses of each of the determined demand of construction parts, and the rhetoric aspect of the demand of construction in question is explained on the examples. In addition, by drawing attention to the verse and stylistic beauty of the aforementioned compositions and expressions, the poet's skill and competence in Arabic literature has been tried to be revealed.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Hassân b. Sâbit, Poem, Demand of Construction, Order, Prohibition, Rhetorical Question.



Giriş

“Peygamber Şairi” unvanıyla anılan Hassân b. Sâbit’in tam adı, Ebü’l- Velid (Ebû Abdirrahmân) Hassân b. Sâbit b. el-Münzir el-Hazrecî el-Ensârî’dir. Muhadramun şairlerden olan Hassân b. Sâbit, kendisinden gelen bir rivayete göre (m. 562-563) yılında Yesrib’te doğmuştur.¹ Kaynaklarda, Hassân b. Sâbit’in (ö. 60/680 [?]) yılında vefat ettiği nakledilmiştir.² Şevki Dayf (ö. 1426/2005): Hassân b. Sâbit’in uzun yaşayanlardan olduğunu naklederek onun hayatının altmış yılını Cahiliye döneminde altmış yılını da İslami dönemde geçirdiğini dile getirmiştir.³

Hassân, şiirleriyle İslam’ı ve Peygamber’i(a.s.) müşriklere karşı savunmuştur. Yanı sıra dile getirdiği şiirlerle müşriklerle olan psikolojik savaşta ön safta yer almış ve şiirleriyle onları hiciv ederek demoralize etmeye gayret etmiştir. Hassân b. Sâbit’in şiirdeki yerine dair Arap dil bilimcisi Ebü’l Abbâs el-Müberred (ö. 286/900); “Hassân b. Sâbit, şiirde kök salmış bir aileye mensup olup atalarından şiir sanatını tevarüs etmiştir.”⁴ ifadesini kullanmıştır.

Ragıb el-İsfahânî(ö. 356/967) ise Hassân b. Sâbit’in, Cahiliye döneminde geçirmiş olduğu bir rahatsızlıktan dolayı ellerini kullanmadığını bu nedenle Peygamber ile birlikte savaşa katılmadığını nakletmiştir.⁵ Muhammed Tahir Derviş de Hassân’ın savaşa katılmaması konusunda şunları dile getirmiştir:

¹ Ahmad b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalanî, *el-İsâbe fi temyiz es-Sahabe*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, 1. Basım (Beyrut: Dâru’l-Cebel, 1412/1992), 1/92; Ebü’l-Ferec Ali b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşi el-İsfahânî, *el-Egâni*, thk. Samir Câbir, 2. Basım (Beyrut: Dâru’l-Fikir,4/141; Ebû Ömer Cemâlüddin Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İsti’âb fi ma’rifeti’l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, 1. Basım (Beyrut: Dâru’l-Cebel,1412/1992), 1/341; Ebü’l-Hasen İbnü’l-Esîr İzzüddin Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Üsdü’l-gâbe fi ma’rifeti’s-Sahâbe*, thk. Halil Meymun Şeyha, 1. Basım (Beyrut: Dâru’l Marife, 1418/1997), 2/7; Ebü’l-Kâsim Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkı eş-Şâfiî, *Tarihu Dımaşk*, thk. Ömer b. Garame el-Amûri, (Beyrut: Dâru’l-Fikir, 1415/1995), 12/378; Hüseyin Elmalı, TDV İslâm Ansiklopedisi, Yayımcı: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1997, Erişim Tarihi: 21.06.2021.

² Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb el-Himyeri el-Basri, *es-Siretü’n-nebeviyye*, thk. Ali el-Kutb,(Beyrut: el-Mektebetu’l-Asriyye,t.s.)120; Şevki Dayf, *Tarihü’l-Edebi’l-Arabi, el-Asru’l-İslami*, 7. Basım (Mısır: Dâru’l-Maârif, t.s.), 77; Hüseyin Elmalı, TDV İslâm Ansiklopedisi.

³ Şevki Dayf, *Tarihü’l-Edebi’l-Arabi, el-Asrü’l-İslami*, 77.

⁴ Ebü’l Abbas Muhammed b. Yezid el-Muberred, *el-Kâmil*, thk. Muhammed Ebü’l Fadl İbrahim, 1. Basım (Beyrut: el-Mektebetu’l-Asriyye,1418/1997), 1/200.

⁵ İsfahânî, *el-Egâni*, 11/171.



Hassân b. Sâbit, köklü kabile bağlarından dolayı kendisiyle ve Kabilesi Hazrec ile iftihar etmeyi severdi. Ancak rahatsızlığı nedeniyle savaşa katılmaması ve savaş meydanlarında isminin anılmaması içinin burkulmasına neden olmuştur. Hassân bu alandaki eksliğini telafi etmek için daha fazla şiire sarılmıştır.⁶

Sonuç olarak Medine'nin köklü kabilelerinden Hazrec'e mensup bu sahâbi, sahip olduğu edebi birikimini İslam ve onun Peygamber'ini savunmaya harcamış ve Müslüman olduktan sonraki yıllarını bu uğurda feda etmiştir. Böylece kendisine "Peygamber Şairi" lakabının verilmesi gibi büyük bir şerefe nail olmuştur.

1. Hassân b. Sâbit'in Divanına Genel Bir Bakış

Hassân b. Sâbit'in şiirleri, Ebu'l Hasan Ali b. el-Mugîra (ö. 232/847) ve Muhammed b. Habîb (ö. 245/860) isimli raviler tarafından rivayet edilmiştir. Bu şiirler ilk kez 1281/1865 yılında Hindistan'ın Bombay şehrinde neşredilmiştir. Daha sonra 1295/1878 Lahor'da ve 1321/1904 Kahire'de basılmıştır. Sonraki yıllarda da Divan, tahkik ve şerh edilerek farklı baskıları yayımlanmıştır.⁷ Bu çalışmada, Ali Muhanna Abduhu tarafından şerh ve takdim edilen baskı esas alınmıştır. 1994 yılında Beyrut'ta Dârü'l- Kütübî'l-İlmiyye tarafından ikinci baskısı neşredilmiştir. Divan iki yüz altmış sayfadan oluşmaktadır. Hassân b. Sâbit, şiirleriyle müşriklere karşı İslam'ı savunmuş, Peygamber (a.s.) ve bazı sahabileri de övmüştür. Bununla birlikte kendisini ve kabilesini de överek birçok insani değerlere sahip olduklarını ifade etmiştir. Cahiliye döneminde olduğu anlaşılan bazı şiirlerinde ise içkiyi övdüğü, kendisi ve kabilesiyle aşırı denebilecek derecede iftihar ettiği görülmektedir.⁸

2. Arap Belagatinde İnşâ

İnşâ sözcüğü, lügatte, "ıcat ve ihdas etmek, yoktan var etmek" manasına gelir.⁹ Arap belagatinde inşâ ıstılahı, kelamın haber ve inşâ kısımlarından

⁶ Muhammed Tahir Derviş, *Divan Hassân b. Sâbit*, 1. Basım (Kahire: Dârü'l-Maarif, 1998), 233.

⁷ Ali Muhanna Abduh, *Divan Hassân b. Sâbit*, Mukaddime, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1994), 6.

⁸ Hassân, *Divan*, 18-19.

⁹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr,



biri olarak ifade edilmiş ve şöyle tanımlanmıştır. “*Yalana ve doğruya ihtimali olmayan*” veya *yargı içermeyen söz*” olarak tanımlanmıştır.¹⁰ Mesela أَكْرَمُ صَدِيقِكَ “*Arkadaşına ikramda bulan*” cümlesinin ifade ettiği anlamın, doğru veya yalan olma ihtimali yoktur. Zira sahada vuku bulan bir olaydan söz edilmemiş bu nedenle yargı içermemektedir. Arap belagatinin alt disiplinlerinden meani ilminin temel konularından biri olan talebi inşâ (istek bildiren) ve talebî olmayan inşâ (istek bildirmeyen) olmak üzere iki kısma ayrılır.¹¹

2. 1. Talebî Olmayan İnşâ

Kendisiyle bir talepte (istekte) bulunulmayan sözdür. Övme, yerme taaccup gibi birçok sigaları (kipleri) olan bu kısmı, birçok belagat âlimi haber konuları arasında saymıştır.¹² Bu nedenle bu çalışmada Hassân b. Sâbit'in şiirlerinde bulunan bu kısma değinilmemiştir.

2. 2. Talebî İnşâ

Kendisiyle bir talepte (istekte) bulunulan sözdür. Kişi, bu sözü dile getirirken o anda talep ettiği şeyin mevcut olmadığını düşünmekte ve talebinin yerine getirilmesini sağlamak için bu sözü dile getirmektedir.¹³ Arap belagatinde önemli bir yere sahip olan *talebî inşâ*, emir, nehiy, nida, temenni istifham ve terecci başlıkları altında işlenmiştir. Bu başlıkların her birinin ifade ettiği asıl bir anlamı olmakla beraber, belagat ilminde siyak ve sibak

Lisânü'l-Arab, (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 1/170.

¹⁰ Ebü'l-Meâli Celâlüddin el-Hatib Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni, *el-İzâh fî Ulûmi'l-Belâğa*, 1. Basım (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye,1424/2003), 24; Sa'düddin Mes'ûd b. Fahriddin Ömer b. Burhâniddin Abdillâh et-Teftâzânî, *el-Mutavval*, thk. Abdülhamid Hindâvî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım 1434/2013), 406; Sa'düddin Mes'ûd b. Fahriddin Ömer b. Burhâniddin Abdillâh et-Teftâzânî, *Muhtasarü'l-Me'âni*, (İstanbul: Üçler Matbaası,1977), 31-32. es-Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâbiru'l-Belâğa fî'l-Me'âni ve'l Beyân ve'l-Bedi'*, (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.), 69.

¹¹ Kazvîni, *el-İzâh*, 108. Abdürrahman Hasan Habenneke *el-Meydâni*, *el-Belagatu'l-Arabiyye*, 1. Basım (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1416/1996),1/166; Muhammed Ahmed Kasım ve Muhyeddin Dib, *Ulûmu'l-Belâğa*, 1.Basım (Lübnan: el-Muessesetu'l-Hadise li'l Kitap, 2003), 282.

¹² Haşimî, *Cevâbiru'l-Belâğa*, 69-70; Habenneke, *el-Belagatu'l-Arabiyye*,1/168; Ali Bulut, *el-Belagatu'l-Muyessera*, 6. Basım (İstanbul: ifav yayınları,2016), 54.

¹³ Kazvîni, *el-İzâh*, 108; Haşimî, *Cevâbiru'l-Belâğa*, 76-77.



başta olmak üzere bir takım nedenlerle bazen bu kalıplar asıl anlamlarından çıkararak başka anlamları da ifade etmektedir.

2.2.1. Emir

Sülasi mücerredin *أَمْرٌ - يَأْمُرُ* babından mastar olan *أَمْرٌ* çoğulu *أُمُورٌ* olup lügatte hal, durum ve olay gibi anlamlara gelmektedir.¹⁴ Belagat ıstılahında ise makam bakımından muhatabından üstün olan mütekellimin, muhatabından ilzam ve isti'la (üstünlük) yoluyla bir işin yapılmasını istemesidir.¹⁵ Arap belagatinin ıstılahında emir kalıbı, söz konusu bu asıl manasında kullanılmakla beraber bazen belagata dair bir takım mülahazalardan dolayı asıl manasının dışında da gelmektedir.¹⁶ Hassân b. Sâbit'in şiirlerinde geçen emir kalıbının ifade ettiği başlıca manalar şunlardır:

2.2.1.1. Asıl Manasında Kullanılması

Hassân b. Sâbit'in divanında emir kalıbı daha çok mecazi manada kullanılmakla beraber az da olsa asıl anlamında da kullanılmıştır.

وقال الله قد أرسلتُ عبداً
يقول الحقُّ إن نفعَ البلاءِ
شهدتُ به فقوموا صدقوه
فقلتم لا نقوم ولا نشاء

*Allah, (c.c.) buyrdu ki, imtihan vesilesi olarak hakkı dile getiren bir Peygamber gönderdim. Ben onun risaletine şahitlik ettim. Siz de Onu tasdik ediniz. Siz hayır biz onunla değiliz ve onu istemiyoruz dediniz.*¹⁷

Hassân b. Sâbit, bu şiirinde Mekke'nin fethinden önce müşriklere hitaben şöyle demektedir: Allah'ın (c.c.) Hz. Peygamber'in (a.s.) risaletine şahitlik ettiğini ve size de iman etmenizi emrettiğini ifade etmiştir. Beyitte

¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/27; Muhammed Ali et-Tahanevî, *Keşşâfu Istılahatî'l-Funûni, ve'l-Ulûm*, thk. Ali Darûc, 1. Basım (Lübnan: Mektebetu Lübnan, 1996),1/263.

¹⁵ Ebü'l-Meâli Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni, *el-İzâb*, (Beyrut: Daru'l-Kitab el-Lübnanî,1405/1995), 1/24I-243; Teftâzânî, *el-Mutavval*, 424; Fadl Hüseyin Abbas, *el-Belaga, Funûnuha ve Efnânuha, İlmu'l-Meani*, 4. Basım (Ürdün: Daru'l-Furkan, 1417/1997),149; Bedevi Tabâne, *Mu'cemü'l-belaga, el-Arabîyye*, 3. Basım (Riyad: Dâru'r-Rifâ'i, 1988) 47; Ahmed Matlûb, *Esâlib Belagîyye*, 1. Basım(Kuweyt: Vekâletu'l-Matbuat,1980), 110.

¹⁶ Kazvîni, *el-İzâb*, 1/24I-243; Teftâzânî, *el-Mutavval*, 425; Haşîmi, *Cevâbiru'l-Belâga*, s. 71-72; Hüseyin Abbas, *el-Belaga, Funûnuha ve Efnânuha, İlmu'l-Meani*, 150-151; Kasım ve Dib, *Ulûmu'l-Belaga*, 283-285; Matlûb, *Esâlib Belagîyye*,111.

¹⁷ *Divânu Hassân*, 20.



geçen فقوموا صدقوه (*haydi-gafletten uyanın- onu tasdik edin.*) manasındaki bu iki emir kalıbı asıl manasında kullanılmıştır. Hassân b. Sâbit'in divanı incelendiğinde emir kalıbının asıl anlamında kullanıldığı gibi mecazi anlamda da kullanıldığı görülmektedir.¹⁸ Bu da İslam'ın ilk dönem şairlerinden olan Hassân b. Sâbit'in şiirlerinde talebi inşâ kısımlarından emir kipini mecazi manada kullanarak şiirlerini belagat yüklü bir muhteva ile dile getirmesinin bir sonucu olduğu düşünülmektedir.

2. 2. 1. 2. Asıl Manasının Dışına Çıkması

Hassân b. Sâbit'in şiirlerinde emir kipi birtakım belagat mülâhazalarından dolayı asıl manasından çıkarak mecazi anlamda da kullanılmıştır. Bu mecazi anlamları şöyle sıralamak mümkündür:

1. Dua

Dua, lügatte “seslenmek, yakarmak ve yardım dilemek” gibi manalara gelmektedir.¹⁹ Belagat ıstılahında ise dua; derece bakımından düşük olanın kendinden daha yüksek derecede bulunan birinden, yaşça küçük olanın daha büyük olandan, zayıfın güçlüden, kulun Rabbinden bir şey talep etmesidir.²⁰ Hassân b. Sâbit'in divanı incelendiğinde emir kipinin sadece iki yerde dua anlamında kullanıldığı görülmektedir:

يا رَبِّ فَاجْمَعْنَا مَعًا وَنَبِينَا فِي جَنَّةٍ تَنْفِي عُيُونَ الْحَسَدِ
فِي جَنَّةِ الْفِرْدَوْسِ فَارْتَبِعْنَا لَنَا يَا ذَا الْجَلَالِ وَذَا الْعُلَا وَالسُّؤْدِ

*Bizi kıskananların nazarlarından muhafaza edecek bir cennette,
Peygamberimizle bir araya getir ey Rabbimiz.*

*Ey azamet ve hâkimiyet sahibi olan (Rabbim), Firdevs Cennetinde (bu buluşmayı) bize nasip eyle.*²¹ Görüldüğü gibi bu şiirde geçen iki emir kipi, dua anlamını ifade etmektedir.

¹⁸ Başka yerler için bk. *Divânu Hassân*, 37, 38, 44, 70, 92, 102, 113, 120, 133, 129, 227, 237(2), 238.

¹⁹ Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmi el-Hüseynî ez-Zebidî, *Tacu'l-Urûs, min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdussabbûr Şâhin, 1. Basım (Kuveyt: et-Turâsî'l-Arabi, 1422/2001), 38/51.

²⁰ Tabâne, *Mu'cemül-belaga, el-Arabiyye*, 222; Matlûb, *Esâlib Belagiyye*, 111.

²¹ *Divânu Hassân*, 65-66.



2. İstekte Bulunma ve Rica (İltimas)

İltimas, yaş, mevki ve sosyal hayattaki benzeri konularda denk olanların zorunluluk gayesi olmadan birbirlerinden emir kipi ile bir şeyin yapılmasını istemeleridir. Bu durumda emir kipi, asıl manasında bulunan “*üstün asttan bir şeyi talep etme*” mefhumundan ve emir kipinin dua anlamındaki kullanımında var olan “*yalvarma yakarma*” manasından soyutlanarak ikisinin arasında bir manada kullanılmış olmaktadır.²² Hassân b. Sâbit’in buna örnek şu şiirini vermek mümkündür:

أَنْصَبِرَ مَا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ صَرْمٌ وَمَا أَخَدْتُ مِنْ هَجْرٍ
جُودِي فَإِنَّ الْجُودَ مَكْرَمَةٌ وَأَجْرِي الْحَسَامَ يَبْعُضُ مَا يَفْرِي

*Nedir aramızdaki bu ayrılık ve hicran ey Nazire! Sen o güzel sözlerinle Hüsam'a (Hassân'ın lakabıdır) ihsan eyle ve lütfundan cömertlikler bana ihsan eyle.*²³

Şair, bu şiirde altı çizili iki emir kipini sevdiği kadına hitaben iltimas manasında kullanmıştır. Zira her iki emir kipinin ifade ettiği anlam, emir sigasının asıl manasında bulunan zorlayıcı anlam ile dua manasını ifade ettiğinde var olan yakarma manasından soyutlanmış ve mefhumunda ilzam ve yakarma olmayan iltimas anlamını ifade etmiştir.

3. İrşad ve Yol Gösterme

Arap belagatinde irşad, yaş, ilim ve sosyal statü bakımında üstün olan birinin zorlayıcı bir gaye güdülmeden emir kipi ile bir şeyin yapılmasına yönelik ifade biçimidir. Bir babanın evladına olan nasihati bu kabildendir.²⁴ Hassân b. Sâbit’in şiirlerinde geçen emir kipleri daha çok bu anlamdadır. Hassân'ın özellikle İslami döneme ait dile getirdiği şiirleri didaktik bir yapıya sahip olmasından dolayı şiirlerindeki emir ve nehiy kipleri ekseriyetle yönlendirme ve yol gösterme anlamındadır. Hassân b. Sâbit'in divanında emir kipinin irşad ve yol gösterme manasını ifade eden şiirlerinden biri şudur:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَبْدُوا ذَاتَ أَنْفُسِكُمْ لَا يَسْتَوِي الصِّدْقُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْكَذِبُ

²² Tabâne, *Mu'cemül-belaga, el-Arabiyye*, 621; Matlûb, *Esâlib Belagiyye*, 111.

²³ *Divânu Hassân*, 106. Diğerler yerler için Bk. 107-236.

²⁴ Matlûb, *Esâlib Belagiyye*, 111; Muhammed Yılmaz, *İmam Şâfiî'nin Şiirinde İnşâî Cümleler-İlmül-Meânî Açısından Tablîli*, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2020. s.49.



*Ey insanlar! Kalplerinizde ne varsa onu açıkça söyleyiniz. Allah katında doğruluk ile yalan bir değildir.*²⁵

Şair bu şiirinde ifade ettiği emir kipi ile insanlara nasihat ederek yol göstermiş, kalplerinde ve zihinlerinde ne varsa nifak ve riyakârlık yapmadan ortaya koymalarını öğütlemiştir. Şairin, bu nasihati her ne kadar emir kipi ile ifade edilmiş ise de bağlamdan da anlaşıldığı gibi o, insanların doğru konuşmalarını ve düşündüklerini dürüstçe ortaya koymalarını öğütlemiştir. Bunu da şiirin ikinci mısrasında ifade ettiği ve Allah'ın her şeyi bildiğini, O'nun katında doğru ile yalanın eşit olmadığını ifade ederek ortaya koymuştur.

Hassân b. Sâbit'in divanı incelendiğinde şairin emir ve nehiy kiplerini en çok irşad manasında kullandığı görülmektedir. Bu durum özellikle şairin İslami dönem şiirlerinin didaktik karaktere sahip olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir.

4. Tesviye

Emir kipinin tesviye anlamında kullanılması, birbirine zıt durumların muhatap için eşit durumda olduğunu ifade etmektedir.²⁶ Hassâ b. Sâbit, emir kipini tesviye manasında zikrederek şunları ifade etmiştir:

فَأَبْكُ مَا شِئْتُ عَلَى مَنْ قَضَى كُلُّ وَصَلٍ مُتَّقِصٍ ذَاهِبٌ

*Geçmişte kalanlara (yaşadığı yerler) istersen ağla (ey nefsim)(ağlasan da ağlamasan da aynıdır.) her bir buluşmanın bir sonu vardır.*²⁷

Şair, bir önceki mısra da daha önce yaşadığı yerlerden söz etmiş ve o diyarlarda geçen anılarını kastederek “dilersen ey nefsim o mekânlara ağla” demiştir. Böylece bu mısra da söz konusu diyarlarda geçirmiş olduğu hatıralarının geçmişte kaldığını ve bunlara ağlayıp ağlamamasının bir fayda sağlamayacağını ve geçmişi geri getirmeyeceğini ifade ederek emir

²⁵ *Divânu Hassân*, 27. Diğer yerler için bk. 15 (2), 18, 22(2), 24 (2), 27, 28, 63 (2), 69, 95 (29), 110 (3), 120 (2), 124 (2), 153, 157 (2), 158 (4), 179, 194, 205, 206, 225, 240 (3), 243, 245.

²⁶ İsa Ali el-Akûb, *el-Mufasssal fî Ulûmi'l-Belâga el-Arabiyye*, (Halep: Menşûrat Camiatu Halep, 1421/2000)254.

²⁷ *Divânu Hassân*, 33. Başka yerler için bk. 39-243.



kipini iki durumdan birini (ağlama veya ağlamama) seçmeyi ifade etmektedir.

5. İbaha (Mubahlık)

Emir kipinin asıl manasından çıkararak kullanıldığı anlamlardan biri de “*ibaha*” manasıdır. Arap belagatinde *ibaha*, mütekellimin muhatabını bir işi yapıp yapmamakta serbest bırakması anlamına gelmektedir. Emir kipinin bu manayı ifade edebilmesi için söz konusu siganın, hakiki anlamda olmadığına dair bir karinenin olması gerekmektedir.²⁸

İbaha ve seçim yapma “*tahyir/temyiz*” yapma arasındaki fark ise *ibaha*’da emrin yöneldiği iki ve daha fazla olgunun muhatap için bir arada yapılması mümkün iken seçim yapmada “*tahyir/temyiz*” ise söz konusu olgulardan ancak birinin seçilmesi mümkündür.²⁹ Hassân b. Sâbit bu konuda şöyle demiştir:

سَائِلُ أَبَا كَرِبٍ وَسَائِلٌ تُتَعَا
عَنَا وَأَهْلَ الْعَتْرِ وَالْأَرْزَامِ

*Bizi ve putlara adak adayıp kumar oynayanları (Mekke müşrikleri) Ebu Kerib ve Tubba’adan (İkisi de Yemen meliklerindedir.) sorabilirsin.*³⁰

Şair bu beyitten önce, kabilesinin Müslüman olmasıyla elde ettikleri izzeti ve İslam’a yaptıkları hizmetleri dile getirmiş, bunun asıl olduklarının işareti olarak ifade etmiştir. Bu beyitte ise Yemen kökenli olan Benu Nacar kabilesini *Ebu Kerib ve Tubba’a’ adındaki* Yemen meliklerinden sorabileceğini ifade etmiştir. Böylece buradaki emir kipi asıl manasından çıkararak *ibaha* manasını ifade etmiştir.

6. Aciz Bırakmak

Muhatabın acizliğini ortaya kaymayı hedefleyerek onun yapamayacağı bir şeyi yerine getirmeyi emretmektir.³¹ Hassân b. Sâbit’in divanında emir kipinin asıl manasından çıkararak ta’ciz manasında kullanıldığı yerlerden biri için şu örneği vermek mümkündür:

أَرْوَنِي سُعُودًا كَالسُّعُودِ الَّتِي سَمَّتْ
بِمَكَّةَ مِنْ أَوْلَادِ عَمْرٍو بْنِ عَامِرٍ

²⁸ Teftâzânî, *Muhtasarü'l-Me’âni*, 213.

²⁹ Tabâne, *Mu’cemül-belaga, el-Arabiyye*, 94-95; Matlûb, *Esâlib Belagiyye*, 112-113.

³⁰ *Divânu Hassân*, 230.

³¹ Tabâne, *Mu’cemül-belaga, el-Arabiyye*, 405-406; Matlûb, *Esâlib Belagiyye*, 113.



*Amr b. Amr'ın*³² neslinden olan ve Mekke'de yüce bir makama erişen Seud
*ler(isimleri Sa'd olanlar)*³³ gibi bana gösterin (gösteremezsin).³⁴

Hassân b. Sâbit, bu şiirinde Mekke'de Peygamber (a.s.) ile buluşarak Ona beyat eden bu Sahabiler gibi şahsiyetlerin zor bulunacağına işaret ederek, emir kipini ta'ciz (acze götürme) manasında zikretmiştir. Şair, Mekke'de Peygamber ile beyat ederek İslam'a giren ve İslam'a her türlü fedakârlığı yaparak takdirle anılan yedi Sa'd (isimleri Sa'd olan) benzerlerinin bulunamayacağını kastederek emir kipini acze götürmek manasında kullanmıştır. Emir kipinin bulunduğu bu mısranın siyak ve sibakı, söz konusu kipin bu manada olduğunu ortaya koymaktadır.

7. Tehdit

Mütekellimin, muhatabının emir kipinin ifade ettiği eylemi yapması halinde sonucuna katlanacağını bildirmesidir. Hassân b. Sâbit'in divanında emir kipi söz konusu manada birçok yerde dile getirmiştir.

فَإِمَّا تُعْرِضُوا عَنَّا اعْتَمَرْنَا وَكَانَ الْفَتْحُ وَأَنْكَشَفَ الْغَطَاءُ
وَأَلَّا فَاصْبِرُوا لِحِجَابِ يَوْمٍ يُعِزُّ اللَّهُ فِيهِ مَنْ يَشَاءُ

*Ya yolumuzdan çekilip umre yapmamıza fırsat veririsiniz. Bu durumda (gayıp) perdesi ortadan kalkar ve fetih gerçekleşmiş olur. Ya da Allah'ın dilediğini aziz kıldığı savaş gününü bekleyiniz.*³⁵

Şair bu şiirde, Mekke müşriklerine hitaben; “eğer bizi umre yaptıktan alıkoyarsanız o halde savaş meydanında başınız gelecek olan olaylara katlanmanız gerekir.” diyerek emir kipini tehdit manasında ifade etmiştir.

8. İbret Almak

Arap belagatı ıstılahında “i'tibar”, kelamın ifade ettiği zahir mananın dışında batını mefhumuna delalet etmektedir. Bu mefhuma da ancak akıl

³² Medine'deki Evs ve Hazrec kabilelerinin atasıdır.

³³ Medineli Ensarlar'dan olup Peygamber'e yardım eden yedi sahabedirler.İsimleri şöyledir: Evs kabilesinden Sa'd b. Muaz, Sa'd b. Zeyd, Sa'd b. Hayseme, ve Sa'd b. Ubejde, Hazrecilerden ise, Sa'd b. Ubade, Sa'd b. Rabi ve Sa'd b. Osman'(Ebu Ubejde) dir.

³⁴ *Divânu Hassân*, 126.

³⁵ *Divânu Hassân*, 19. Başka yerler için bk. 20,51,111, 169, 175, 176, 250(2), 251, 254.



ve tefekkürle ulaşılabilir. ³⁶ Hassân b. Sâbit emir kipini ibret alma manasın-
da zikrederek şöyle demiştir;

سَلُّوا أُحْتَكُمُ عَنْ شَاتِيهَا وَإِنَائِهَا فَإِنَّكُمْ إِن تَسَلُّوا الشَّاةَ تَشْهَدُ

*Kız kardeşinize) Ümmü Mabed (koyununu ve kabını sorun .Siz eğer so-
rarsanız koyun şabitlik edecektir³⁷.*

Bu şiir, Peygamberin mucizesi bağlamında bir kıssaya işaret etmektedir. ³⁸ Şiirdeki emir kipinin ifade ettiği anlam, salt bir soru sorma anlamından ziyade bu kıssadan ibret almayı ifade etmektedir. Bu nedenle buradaki emir kipi asıl manasından çıkarak ibret alma manasında dile getirmiştir.

9. Terbiye Etmek

Emir bazen de asıl manasından çıkarak muhataba belli bir hususta edep öğretmek (tedip) amacıyla kullanılmaktadır. Hassân b. Sâbit divanında emir kipini edeplendirme manasında zikrederek şöyle demiştir;

أُبْلِغُ عُيُبًا بِأَنَّ الْفَخْرَ مَنْقَصَةٌ فِي الصَّالِحِينَ فَلَا يَذْهَبُ بِكَ الْجَدُلُ

*Ubeyde'ye söyleyiniz ki kibir, salih insanlar için bir noksanlıktır. Sevinç ve
mutluluk seni mağrur etmesin.³⁹*

Bu şiirdeki emir kipi edep ve terbiyeyi ifade etmektedir. Zira sosyal ha-
yatın vazgeçilmez bir unsuru olan insani muaşeret, insanların birbirlerine
kibir taslamadan diyalog kurmalarını gerektirmektedir. Bu şiirde de Hassân
b. Sâbit, Medine'nin köklü kabilelerinden Evs kabilesine mensup Ubeyd b.
Nafiz'i kast ederek onun takınmaması gereken tavrı dile getirmiştir.

Sonuç olarak Hassân b. Sâbit'in divanı incelendiğinde şairin emir kipini

³⁶ Tabâne, *Mu'cemül-belaga, el-Arabiyye*, 403-404; Matlûb, *Esâlib Belagiyye*,116.

³⁷ Divânu Hassân, 59.

³⁸ Kıssa şöyledir; Peygamber (a.s.) ve Ebu Bekir'in Mekke'den Medine'ye hicret yolunda Ümmü Mabed adında bir bedevi kadına misafir olmuşlardır. Kadından kendilerine bir şeyler ver-
melerini isterler. Ancak kadın süttan kesilmiş bir koyunun dışında evde verebileceği herhangi bir
şeyinin olmadığını söyler. Peygamber, koyunun süt memelerine dokunmuş ve Ebu Bekir'e
sağmasını söyler. Ebu Bekir bir kap isteyerek hayvanı sağmaya başlar ve bol miktarda süt sağlar.
Kadının kocası eve gelince süttan kesilmiş hayvanın bol süt verdiğini öğrenince eşine bunu
nasıl olduğunu sorar. Kadın çadıra iki kişinin geldiğini ve yiyecek bir şeyler istediklerini ken-
disinin de bu koyunu gösterdiğini söyler. Onlardan birinin koyunun süt memesine dokununca
hayvanın bol süt vermeye başladığını anlatır. Bunun üzerine kocası "Yemin olsun bu son Pey-
gamber Muhammed olmalıdır." diyerek ona iman edeceğini söyler (*Divânu Hassân*, 56-58).

³⁹ *Divânu Hassân*, 202.



bazı yerlerde asıl manasında zikretmekle beraber, Arap belagatinde zikredildiği mecazi manalarda daha fazla zikretmiştir. Bu durum muhadramun şairlerinden olan Hassân b. Sâbit'in Arap edebiyatına dair donanımını ve bu konudaki istidadını ortaya koymaktadır.

2. 2. 2. *Nehiy*

Talebî inşânın kısımlarından biri de nehiydir. Emrin zıttı olan nehiy kipi, makam bakımından üstün olan birinin, alt makamdaki muhatabını bir işten men etmesi, engellemesi anlamına gelmektedir. Hassân b. Sâbit şiirlerinde nehiy kalıbının de emir kalıbı gibi asıl manasında kullanıldığı gibi bazen söz konusu manadan çıkarak mecazi birtakım anlamlarda da kullanılmıştır.⁴⁰ Nehiy kipinin ifade ettiği manaları şöyle vermek mümkündür:

2. 2. 2. 1. *Asıl Mana*

Emir kipinde olduğu gibi nehiy kipinin asıl manasında da şu hususlar mevcuttur. İsti'la gerektirmesi, (üst makamdan sadır olması) mütekellimin şahsına değil başka birine yönelik olması ve mütekellimin istekte bulunan kişi konumunda olmasıdır.⁴¹ Hassân b. Sâbit'in şiirlerinde nehiy kipi birkaç yerde asıl manasında zikredilmiştir.

فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ نَدًا وَ أَسْلُمُوا وَلَا تَلْبَسُوا زِيَا كَرِيَّ الْأَعَاجِمِ

*Allah'a asla şerik koşmayın ve Arap olmayanların giydikleri لباسları (kibirlererek) da giymeyin.*⁴²

Bu şiirdeki her iki nehiy kalıbı da asıl manasında kullanılmıştır. Zira şiirin bağlamı, şairin savaş arifesinde bunu dile getirdiğini ve muhatablarını bu iki şeyden men etmeyi amaçladığına işaret etmektedir.

2. 2. 2. 2. *Asıl Manasının Dışına Çıkması*

Nehiy kalıbı bazen birtakım mülahazalarla asıl manasından çıkarak

⁴⁰ Haşimî, *Cevâbiru'l-Belâga*, 76-77; Kasım ve Dib, *Ulûmu'l-Belâga*, 289-292.

⁴¹ Yılmaz, *İmam Şâfiî'nin Şiirinde İnşâî Cümleler- İlmü'l-Meânî Açısından Tablîli*, 52.

⁴² *Divânu Hassân*, 227. Başka yerler için bk. 59, 123, 161.



mecazi anlama da gelebilmektedir. Hassân b. Sâbit'in divanında bu anlamlardan biri dua manasıdır.

1. Dua

Nehiy kipinin dua anlamı daha çok kuldân rabbe doğru yönelen sözlerle ifade edilmektedir. Hassân b. Sâbit'in şiiirlerinde de nehiy kalıbı bu anlamda birkaç yerde kullanılmıştır. Örneğin:

فَلَا يُبْعَدَنَّ اللَّهُ قَتْلَى تَتَابَعُوا بِمَوْتِهِ مِنْهُمْ ذُو الْجَنَاحَيْنِ جَعْفَرُ

*Allah, (c. c.) Mûte savaşında iki kanatlı Cafer'in de içinde bulunduğu şehitleri (rahmetinden) uzaklaştırmasın.*⁴³Bu şiiirdeki nehiy kalıbı asıl manasından çıkararak Allah'a dua etme manasında kullanılmıştır.

2. İrşad

Nehiy kalıbı, bazen nasihat ve yol gösterme manasına gelen irşad anlamına gelmektedir. Hassân'ın divanında buna dair birçok örnek bulunmaktadır.

فَلَا تَكُ كَالْوَسْطَانِ يَحْلُمُ أَنَّهُ بَقَرِيَّةٌ كَسْرَى أَوْ بَقَرِيَّةٌ قَبِيصًا

*Kendini Kısra ve ya Kayser'in tahtına sahip zanneden hayalperest gibi olma!*⁴⁴ Bu şiiirde şair muhatabına kibirli ve mağrur olmamasını öğütlemektedir. Böylece şair söz konusu nehiy kalıbıyla salt bir men etme manasını kastetmeyip, bilakis muhataba sahip olmadığı bir kudrete sahipmiş gibi davranmaması ve bununla kibir taslamamasına işaret ederek nasihat etmiştir.

3. İltimas

Nehiy kalıbının asıl manasından çıkararak ifade ettiği anlamlardan biri de iltimas anlamıdır. Hassân'ın divanında nehiy kalıbı bu anlama şu örnekleri vermek mümkündür.

لَا يَكُنْ حُبُّكَ حُبًّا ظَاهِرًا لَيْسَ هَذَا مِنْكَ بِسِرٍّ

Senin sevgin zahiri bir sevgi olmasın (ey Amre!) Böyle bir sevgi sana yakışık

⁴³ *Divânu Hassân*, 108. Başka yerler için bk. 81,159.

⁴⁴ *Divânu Hassân*, 117. Başka yerler için bk. 117(2),153, 158, 174, 199, 203.



*olmaz.*⁴⁵ Şair bu şiirde sevdiği kadına seslenerek gerçek ve kalpten sevmesini ifade etmiş, suni ve gerçek olmayan sevginin kendisine yakışmadığını söyleyerek nehiy kalıbıyla böyle davranmamasını istemiştir. Bu itibarla söz konusu beyitte, isti'la ve ilzam gayesi güdülmediği için zikredilen nehiy kalıbı iltimas manasını ifade etmektedir.

4. Tehdit

Nehiy kalıbının ifade ettiği mecazi anlamlardan biri de tehdit anlamıdır. Hassân'ın divanında nehiy kalıbı bu manada birkaç yerde kullanılmıştır.

فَلَا تَأْمَنَنَّ يَا ابْنَ أُمِّ مُجَالِدٍ إِذَا لَفَحَتْ حَرْبٌ وَ أَعْصَلَ نَائِبَهَا

*Savaşın kızıştığı ve dışlerini bilemediği bir anda, bizden yana güvende olma ey Ümmü Mücalid'in oğlu! (İkrime b. Ebu Cehil kastedilmiştir.)*⁴⁶

Şiirin siyak ve sibakından da anlaşıldığı gibi burada nehiy kalıbının tehdit manasında olduğuna işaret etmektedir.

5. Küçümseme

Nehiy kalıbı bazen asıl manasından çıkarak tahkir ve küçümse manasında gelmektedir. Hassân'ın divanında nehiy kalıbı bu manada kullanılmıştır. Örneğin:

فَلَا تَدْعُهُمْ لِقِرَاعِ الْكُفَاةِ وَنَادِ إِلَى سَوْءَةٍ يَرْكَبُوا

*Savaş meydanında cesur insanların çarpıştıkları alana çağırmayın onları, (bilakis) onları yapacakları kötü şeylere çağırın.*⁴⁷

Şair bu beyitte söz konusu şahısların savaş meydanında kahramanca çarpışamayacaklarını kastederek onların çağrılmamaları gerektiğini işaret etmiştir. Bu şahısların ancak kötü ve değersiz işler yapabileceklerini ifade ederek nehiy kalıbıyla onları tahkir etmiş ve küçümsemiştir. Böylece nehiy kalıbı tahkir manasındadır.

6. Kınama

Nehiy kalıbının asıl manasından çıkarak ifade ettiği mecazi manalardan

⁴⁵ *Divânu Hassân*, 123. Başka yerler için bk. 83.

⁴⁶ *Divânu Hassân*, 35. Başka yerler için bk. 82, 112, 227(2).

⁴⁷ *Divânu Hassân*, 43. Başka yerler için bk. 238, 239, 242(2), 243.



biri de kınamadır. Hassân b. Sâbit'in divanında nehiy kalıbı kınama manasında da gelmektedir.

فَلَا تَفْخَرْ بِقَوْمٍ لَسْتَ مِنْهُمْ فَإِنَّ قَبِيلَكَ الْهَجْنُ اللَّئِيمُ

Mensup olmadığın bir kavim ile iftihar etme! Senin mensup olduğun kabile aşâğılık bir melezdür (babası Arap annesi Acem olan).⁴⁸

Şair burada muhatabına kabilesinin durumu bilinirken kendisinin ait olmadığı bir kabile ile övünmemesi gerektiğini işaret ederek nehiy kalıbıyla bu tavrını kınamıştır.

2. 2. 3. İstifham

İstifham kelimesi, فَهِمَ fiilinden türemiş, istif 'al babından bir masdar olup, lügatte “bir şeyi gerçek manada anlamak ve önceden bilinmeyen bir şeyi sorarak anlamak ve öğrenmek” anlamlarına gelmektedir.⁴⁹ Belagat ıstılahında ise istifham; “zihinde bir şeyi tasavvur etmeyi talep etmek veya iki şey arasındaki isnadın var olup olmadığını öğrenmeye çalışmak” şeklinde tanımlanmıştır.⁵⁰ Böylece Arap belagatinde istifham, esas manasında- “bilinmeyen bir şey hakkında bilgi istemek”- kullanıldığı gibi bu mananın dışında pek çok manaları da ifade etmektedir.⁵¹

2. 2. 3. 1. Asıl Mana

Hassân b. Sâbit'in divanında istifham üslubu *taleb-i inşânın* diğer kısımlarına göre az zikredilmiştir. Bu tespitle beraber istifham üslubu bazı yerlerde asıl manasında kullanılmıştır.

سَائِلٌ قُرَيْشًا وَأَحْلَافَهَا مَتَى كَانَ عَوْفٌ لَهَا يُنْسَبُ
أَفِيْمَا مَضَى نَسَبٌ ثَابِتٌ فَيُعْلَمُ أَمْ دَعْوَةٌ كَاذِبٌ تُكَذَّبُ

Kureyş kabilesi ve müttefiklerine (şunu) söyle, Avf'ın ne zamandan beri onlara mensup olduğunu? Geçmişte bulunan bir nesebi var mı? Yoksa yalan bir iddia mıdır?⁵²

⁴⁸ *Divânu Hassân*, 239. Başka yerler için bk. 82, 112, 227(2).

⁴⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 12/459.

⁵⁰ Teftâzânî, *Muhtasarü'l-Me'âni*, 197; Haşimî, *Cevâbiru'l-Belâga*, 87; Kasım ve Dib, *Ulümü'l-Belaga*, 289-292.

⁵¹ Kazvinî, *el-İzâb*, 1/ 228; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 409; Haşimî, *Cevâbiru'l-Belâga*, 78.

⁵² *Divânu Hassân*, 39. Başka yerler için bk. 44-93.



Şair burada muhatabına istifham edatı “meta” ile Avf adındaki şahsın *Kureyş kabilesi ve müttefiklerine* aidiyetinin ne zamandan beri var olduğunu öğrenmeyi ve “hemze” edatıyla da böyle bir aidiyetin gerçek mi veya yalan bir iddiadan mı ibaret olduğunu sormuştur. Böylece şiirdeki her iki istifham üslubunun asıl anlamını ifade etmektedir.

2. 2. 3. 2. Asıl Manasının Dışına Çıkması

Hassân b. Sâbit’in davanı incelendiğinde şairin şiirlerinde dile getirmiş olduğu istifham üsluplarının çoğu mecazi anlamda olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır. Bu çerçevede zikredilmiş istifham üslupları şu mecazi anlamlarda kullanıldığını tespiti yapılmıştır.

1. Takrir

Belagat ıstılahında muhatabı sorunun içeriğini ikrar ve itiraf etmeye yönelten bir ifade biçimidir.⁵³ Hassân b. Sâbit’in şiirlerinin birçoğunda bu üslup yer almıştır.

يُنَادِيهِمْ رَسُولُ اللَّهِ لَمَّا
قَدَفْنَاَهُمْ كَبَاكِبَ فِي الْقَلْبِيبِ
أَلَمْ تَجِدُوا حَدِيثِي كَانَ حَقًّا
وَأَمْرًا لِلَّهِ يَأْخُذُ بِالْقُلُوبِ

*Biz onları (Mekke Müşriklerini) (Bedir’de) gruplar halinde kuyuya attığımızda, Allah Resulü onlara seslenerek; siz benim söylediklerimi doğru bulmadınız mı? Böylece Allah (iman etmeyen) kalpleri hesabı çekecektir.*⁵⁴

Görüldüğü gibi bu şiirde menfi filin başın gelen istifham edatı mana bakımından cümleyi müspete çevirerek muhatapları buna ikrar ve itiraf etmeye yöneltmiştir. Böylece istifham edatı bu cümleyi “siz söylediklerimin hak olduğunu şimdi ikrar ettiniz.” anlamına dönüştürmüştür.

2. İnkâr

İstifhamın asıl manasından çıkarak mecazi olarak kullanıldığı manalardan biri de “*istihâm-ı inkaridir*.” Bu üslup ile istifhama konu olan şeyin olmaması gerektiğini ifade edilerek söz konusu muhtevanın inkâr edilmesi amaçlanmaktadır. Hassân b. Sâbit, divanında bu üslubu geniş bir şekilde yer verilmiştir.

⁵³ Kasım ve Dib, *Ulûmü’l-Belâga*, 297.

⁵⁴ *Divânü Hassân*, 25. Başka yerler için bk. 46, 68, 86, 111, 147, 186(2), 206, 218, 219, 249.



أَتَهْجُوهُ وَ لَسْتَ لَهُ بِكَفٍ ۚ فَشَرُّكُمْ لِخَيْرِكُمْا الْفِدَاءُ

*Senin Ona (Peygamber'e) denk olmadığıın halde onu yeriıyor musun? İki-
nizden kötü olanımız (ki sensin) iyi olana feda olsun.⁵⁵*

Bu beyitler Hassân b. Sâbit, Mekke'nin fethi esnasında Ebû Süfyan'ın (ö. 31/651-52) daha önce Peygamber'i (a.s.) yermesi üzerine dile getirdiği bir şiirdir. Beyitteki istifham inkâr anlamındadır. Yani daha önce yapılan bu eleştirinin yerinde olmadığını ve yapılmaması gerektiğine işaret edilerek bu mana istifham üslubuyla dile getirilmiştir.

3. Teşvik

Belagat ıstılahında teşvik, mütekellimin muhatabını bildiği bir şeye sevk etmesi ve onu meraklandırmasıdır.⁵⁶ Hassân b. Sâbit'in şiirlerinde de istifham üslubu bu anlamda kullanılmıştır:

فَمَنْ مُبْلِغٌ عَنِّي شَرِيدٌ بِنِ جَابِرٍ رَسَلًا إِذَا مَا جَاءَهُ وَابِنِ مَرْتَدٍ

Benden Şerid b. Cabir ve İbn Mersed'e kim bir haber tebliğ edecektir?⁵⁷ Şair burada gerçek anlamda kim ulaştıracak diye sormuyor. Bilakis birleri bir an önce şu haberi ulaştırırsa diye teşvik ediyor. Beyitte istifham üslubu teşvik manasına gelmektedir.

4. Tesviye(çşit olma)

İstifhamın mecazi kullanımlarından biri de tesviyedir. Mütekellim açısından iki durumdan her birinin diğeri ile eş değer olmasıdır. Böylece istifham edatı getirilerek mütekellimin iki şey arasında tercih yapmadığını ifade edilmektedir.

فَسَائِلُ هِشَامًا إِذَا جِئْتَهُ وَحَرَقَةُ عَيْبٍ لَكُمْ دَائِمٌ
أَطْبِخُ الْإِهَالَةَ أَمْ حَقَّتْهَا فَأَنْفُكَ مِنْ رِيحِهَا وَارْمِ

Hişam'a vardığında -ki ona ayıp olarak Hirka (bir bayan adı)size bir ayıp olarak yeterdir. -Ona iç yağın kaynatılmasından mı yoksa onu toplamasının kokusundan mı burnunun şiştiğini sor.⁵⁸

⁵⁵ *Divânu Hassân*, 20. Başka yerler için bk. 22, 33, 46, 48(2), 60, 61, 62, 65, 67, 68, 73, 86, 92, 102, 116, 119, 154(2), 156, 160(2), 157, 170,186(2), 194, 209, 216(2), 224, 226.

⁵⁶ Kasım ve Dîb, *Ulûm'ul-Belaga*, 298.

⁵⁷ *Divânu Hassân*, 80. Başka yerler için bk.39, 71, 147.

⁵⁸ *Divânu Hassân*, 239. Başka yerler için bk.178, 189.



Şair, Hırka adındaki bayanın Hişam için ayıp olarak yeterli olduğu halde kibirlenmesinin *iç yağın kaynatılmasından mı yoksa onu toplamasının kokusundan mı olduğunu sorulmasını istemektedir*. Beyitte geçe iç yağın kaynatılması ve toplanması da ayıp olarak eşdeğerdir. Bu nedenle buradaki istifham üslubu tesviyeyi ifade etmektedir.

5. Taaccüb

Kişinin beklemediği bir durum karşısında şaşırması, hayrete düşmesi yadırgaması anlamına gelen taaccüb belagat ıstılahında mütekellimin karşılaştığı bir olaya dikkat çekmeyi amaçlamaktadır.⁵⁹ Hassân b. Sâbit, divanında birçok yerde istifhamı taaccüb manasında zikredilmiştir.

وَكَيْفَ وَلَا يَنْسَى التَّصَابِي بَعْدَ مَا تَجَا وَرَأْسَ الْأَرْبَعِينَ وَحَرَبًا

Bu kadar tecrübeye ve kırk yaşını geçmeme rağmen, eğlence hayatını nasıl da unutamıyor(nefsini)?⁶¹

Şair bu şiirde kendi nefsinin eleştirerek bunca tecrübeye ve kırklı yaşına varmasına rağmen hala eğlenceye meyilli olmasını yadırgıyor ve bu durumu istifham üslubunu taaccüb manasında kullanarak ifade ediyor.

6. Ünsiyet Peyda Etmek

İstifham üslubu, bazen asıl manasından çıkarak istifham edilen şeye karşı ünsiyeti ve sevgiyi ifade etmektedir. Hssân b. Sâbit'in divanında da istifham üslubu bu manada zikredilmiştir.

لَمَنْ الدَّارُ وَالرُّسُومُ الْعَوَافِي بَيْنَ سَلْعٍ وَ آتِرِقِ الْعَرَافِ

Sal'ile Ebrek el-Azzaf dağları⁶¹ arasındaki harabe olmuş bu diyarlar kimindir?⁶²

Şair bu şiirde özlem duyduğu sevgilisine gönderme yaparak onun kaldığı harabelerin kime ait olduğunu istifham üslubuyla dile getirmiştir. Ancak şiirin devamından da anlaşılacağı üzere bu bir istifham olmayıp bilakis sevgiliye bir ünsiyet ve sevgi ifadesidir. Zira sonraki mısırda şair, bu diyarın sevdiği kadına

⁵⁹ Habenneke, *el-Belağatu'l-Arabiyye*, 1/278.

⁶⁰ *Divânu Hassân*, 26. Başka yerler için bk. 27, 63, 117, 191, 192, 200, 232.

⁶¹ Sal', Medine yakınında bir yer adıdır. Ebrek el-Azzaf, Mekke yolunda bir dağın adıdır. (Abda Muhanna, *Divânu Hassân*, 166).

⁶² *Divânu Hassân*, 165.



ait olduğunu ifade etmiştir. Böylece bu şiirde istifham gerçek manasından olmayıp ünsiyet ve sevgi bildirme manasında zikredildiği anlaşılmaktadır.

7. Övünmek

Arap belagatinde istifhamın asıl manasından çıkarak ifade ettiği başka bir mecazi anlam, iftihar ve övünme anlamıdır. Hassân b. Sâbt'in şiirlerinde de bu kullanım mevcuttur.

مَنْ لِلْقَوَافِي بَعْدَ حَسَّانَ وَابْنِهِ وَمَنْ لِلْمَتَانِي بَعْدَ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ

*Kur'an konusunda Zeyd b. Sâbit'ten, Şiir konusunda Hassân ve oğlundan sonra kimse var mıdır?*⁶³

Görüldüğü gibi bu beyitte istifham gerçek manasında kullanılmamıştır. Zira şair, gerçekten Kur'an'ın okuması konusunda Zeyd b. Sâbit gibi veya şiir konusunda Hassân ve oğlu gibi birilerinin olup olmadığını sormuyor. Bilakis o Kur'an konusunda Zeyd b. Sâbit ile şiir konusunda da kendisi ve oğlu ile iftihar ederek onlar gibi kimsenin olmadığını ifade etmeye çalışmaktadır. Bu itibarla buradaki istifham, inkari gibi gözükse de asıl kastedilen mana iftihar ve övünme olduğu düşünülmektedir.

8. Tehdit Etmek

İstifham üslubunun kullanıldığı mecazi anlamlardan bir diğeri de tehdit anlamıdır. Hassân b. Sâbit'in şiirlerinde de buna rastlanmaktadır.

أَلَسْنَا بِحَلَالِينَ أَرْضَ عَدُوِّنَا نَأْرَ قَلِيلًا سَلَّ بَنَّا فِي الْقَبَائِلِ

*Düşmanlarımızın toprağına konaklayan biz değil miyiz? İstersen bizi kabilelere sor ve biraz bekle.*⁶⁴

Şair, bu beyitte muhatabına daha önce düşmana saldırarak onların toprağına girmedik mi diyerek takrir anlamını kasetmiş ve gerekirse sizin topraklarınıza da gireriz tehdidinde bulunmuştur. Bu anlamda istifham takriri gibi olsa da bağlamdan istifhamın asıl ifade ettiği anlamın tehdit olduğu anlaşılmaktadır. Zira ikinci mısradaki "bizi kabilelere sor ve bekle" demekle birinci mısradaki istifhamın tehdit anlamında kullanıldığını ortaya koymaktadır.

⁶³ *Divânu Hassân*, 48. Başka yerler için bk. 71, 76, 171, 187(2), 241.

⁶⁴ *Divânu Hassân*, 187.



9. Küçümsemek

İstifhamın asıl manasından çıkarak ifade ettiği mecazi anlamlardan biri de tahkir ve küçümseme anlamıdır. Hassân b. Sâbit'in şiirlerinde de bu kullanım mevcuttur.

وَوَاللَّهِ مَا أَذْرِي وَ إِنِّي لَسَأَلُ مُهَانَةً ذَاتُ الْخَيْفِ أَلَمْ أَمْ سَعْدُ
أَعْبُدُ هَجِينُ أَحْمَرُ اللَّوْنِ فَاقِعٌ مُوتِرٌ عِلْبَاءُ الْفَقَا قَطَطُ جَعْدُ

Allah'a yemin olsun bilemiyorum ki o gizli çocuk doğuran Muhane⁶⁵ mi daha kötü yoksa şah damarları sertleşmiş, kıvrırcık saçlı, kıp kırmızı ve melez bir köle olan Sa'd mı(kocası) daha kötü?⁶⁶

Bu şiirdeki iki istifham edatı bulunmaktadır. Biri مُهَانَةً başından hazfedilmiş olan hemzedir. Diğeri ise أَعْبُدُ başında zikredilen hemzedir. Bu her iki istifham edatı, her ne kadar asıl manasında kullanıldığı gibi bir mana ifade etse de bağlamdan hareketle istifhamın tahkir ve küçümsemeyi işaret ettiği anlaşılmaktadır.

2. 2. 4. Temennî

Talebi inşâ kısımlarından biri de temennidir. Belagat ıslahında temenni, gerçekleşmesi beklenmediği için vukû umut edilmeyen güzel bir şeyi arzu etmek veya imkân dâhilinde olduğu halde ancak gerçekleşmesi pek beklenmeyen bir şeyi dilemektir.⁶⁷ Temenninin asıl edatı "leyte"dir. Bazen "bella" "le'elle" ve "lev" edatları da bu manayı ifade ettiği gibi bazen bu manadan çıkarak mecazi anlamlarda da kullanılmaktadır. Bu çerçevede "leyte" ile yapılan temenni, üzüntü ve terecci (bir şeyin olmasını ummak) anlamını da ifade edebilmektedir. Hassân b. Sâbit'in şiirlerinde geçen temenni edatları ve kullanıldıkları anlamları şöyle vermek mümkündür:

2. 2. 4. 1. Leyte: Asıl Mana

Diğer inşâ üsluplarında olduğu gibi temenni üslubunun da mecazi kullanımları mevcuttur. Ancak temennide bu mecazi kullanımlar fazla değil-

⁶⁵ Sa'd'ın eşi.

⁶⁶ *Divânu Hassân*, 93. Başka yerler için bk. 37, 52, 92, 117, 147.

⁶⁷ Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 407; Haşimî, *Cevâbiru'l-Belâga*, 87; Kasım ve Dib, *Ulûmu'l-Belâga*, 303; Tabâne, *Mu'cemül-belâga, el-Arabiyye*, 649-651.



dir. Hassân b. Sâbit'in şiirlerinde temenni edatı hem asıl hem de mecazi manada zikredilmiştir.

بَلْ لَيْتَ شِعْرِي وَلَيْتَ الطَّيْرَ تُخْبِرُنِي مَا كَانَ شَأْنُ عَلِيٍّ وَإِبْنِ عَفَانَا

Keşke bilseydim ve Keşke kuşlar bana Ali (r.a.) ve İbn Affan'ın(r.a.) durumlarıyla ilgili haber verseydi.⁶⁸

Bu şiirde “leyte” edatı mümkün olmayan bir şeyin temennisinde kullanılmıştır. Zira kuşların insana haber vermesi mümkün değildir.

2. 2. 4. 2. Leyte: Asıl Manasının Dışına Çıkması

Hassân'ın şiirlerinde “leyte” edatı daha çok asıl manasından çıkarak mecazi anlamları ifade etmektedir. Bu manalar şunlardır.

1. Terecci (beklenti)

أَلَا لَيْتَ شِعْرِي هَلْ أَتَى أَهْلَ مَكَّةَ إِبَارْتَنَا الْكُفَّارَ فِي سَاعَةِ الْعُسْرِ

Keşke bilseydim, Mekke halkına bizim o zor günde kâfirleri helak ettiğimizin haberi ulaştı mı?⁶⁹ Şair bu şiirinde Bedir savaşını kast ederek bu savaş-taki kâfirlerin hezimetini Mekke müşriklerine ulaştırmış olmasını terecci etmektedir. Böylece “leyte” mümkün olan bir manayı ifade ederek, söz konusu haberin ulaştırmış olmasının umulduğuna işaret etmektedir.

2. Teessüf (üzüntü)

أَفَيْمُ بَعْدَكَ بِالْمَدِينَةِ بَيْنَهُمْ يَا لَيْتَنِي صَبَحْتُ سَمَّ الْأَسْوَدِ

Senden sonra Onların içinde (insanlar arasında) kalıp Medine’de ikamet edeceğim? Keşke siyah yılanın zehriyle sokulsaydım.⁷⁰

Hassân b. Sâbit, bu şiirini Hz. Peygamber’e (a.s.) ithaf etmiş ve vefatından sonra Medine’de kalmayı içine sinmediğini hatta keşke ölseym diyerek aşırı üzüntüsünü dile getirmiştir. Bu itibarla şiirdeki temenni edatı ölümü istemesinden ziyade aşırı teessüf ve hüznü işaret etmektedir. Temenni manasını ifade eden esas edat “leyte” olmakla beraber bazen “hella”

⁶⁸ Divânu Hassân, 244.

⁶⁹ Divânu Hassân, 113. Başka yerler için bk. 113, 237.

⁷⁰ Divânu Hassân, 65. Başka yerler için bk.113, 180.



nida üslubu gerçek manasında kullanılmıştır. Zira şair, Haris adındaki kişiye seslenerek onun kendisine yönelmesini ve söylediklerine kulak vermesini dile getirmeye çalışmıştır.

2. 2. 5. 2. Asıl Manasının Dışına Çıkması

Hassân b. Sâbit'in şiirlerinde talebi inşânın diğer kısımlarında olduğu gibi nida üslubu da daha çok mecazi anlamı ifade etmiştir.

1. Yüceltmek

Nida edatı ile bazen kast edilen muhatabın mütekellime yönelmesi değil, bilakis onun yüceltilmesidir. Hassân b. Sâbit'in birçok şiirinde nida edatıyla bu mana ifade edilmiştir.

وَ أَنْتَ إِلَهَ الْخَلْقِ رَبِّي وَ خَالِقِي بِدَالِكَ مَا عَمَّرْتُ فِي النَّاسِ أَشْهُدُ

Ey bütün yaratılmışların ilahı olan sen benim Rabbim ve yaratıcısın!

Yaşadığım müddetçe buna şahadet etmeye devam edeceğim.⁷⁵

Şair bu şiirinde nida edatı ile gerçek manda bir yönelmeyi (haşa) değil, bilakis Allah'ı (c.c.) tazim etmeyi kastettiği anlaşılmaktadır. Zira şairin zikrettiği Allah'a ait sıfatlar da nidanın tazim amaçlı olduğuna işaret etmektedir.

2. Küçümsemek

Nida üslubunun ifade ettiği diğer bir mecazi anlam tahkir ve küçümseme anlamıdır. Hassân b. Sâbit'in şiirlerinde nida üslubu bu anlamda da kullanılmıştır.

يَا حَارَ قَدْ عَوَّلْتُ غَيْرَ مُعَوَّلٍ عِنْدَ الْهَيْبِاجِ وَسَاعَةَ الْأُحْسَابِ

Ey Haris, savaşın kızıştığı ve gücün ortaya konulduğu bir zamanda (savaş meydanından) gereksiz bir şekilde kaçtın!⁷⁶

Bu şiirde bağlamdan da anlaşıldığı gibi nidadan maksat asıl anlam olan yönelme olmayıp, bilakis seslenilen kişinin savaş meydanından korkakça

⁷⁵ Divânu Hassân, 54. Başka yerler için bk. 55, 65, 67, 120.

⁷⁶ Divânu Hassân, 36. Başka yerler için bk. 35, 37(2), 222, 227.



kaçmasını dile getirerek onu bu yaptıklarında dolayı tahkir etmekte ve küçümsemektir.

3. Gafletine İşaret Etmek

Nida üslubunun asıl manasından çıkarak ifade ettiği anlamlardan biri de münadanın gafletine işaret etmektir. Hassân b. Sâbit'in şiirlerinde de bu kullanım mevcuttur.

يَا أَيُّهَا الرَّكْبُ الْغَادِي لِطَيْبَتِهِ أَلْبَعُ لَدُنْكَ وَعِيداً لَيْسَ بِالْكَذِبِ

*Ey kendi yoluna giden yolcu! Yalan olmayan sendeki o tehdidi yerine ulaştır.*⁷⁷ Şair bu şiirinde yola koyulmuş olan yolcuya seslenerek kendisinde var olan haberi ilgili yere iletmesini istemiş ve onu gafletten uyarmak maksadıyla da nida üslubunu kullanmıştır.

4. Yardım İstemek

Bazen nida üslubu muhataptan yardım dilemeyi ifade etmektedir. Nida üslubunu bu tarz kullanımı da Hassân b. Sâbit'in şiirlerinde mevcuttur.

يَا رَبِّ فَاجْمَعْنَا مَعاً وَتَبَيَّنَا فِي جَنَّةٍ تَنْبِي عِيُونَ الْحَسَدِ

*Bizi kıskananların gözlerini kamaştıran cennetinde Peygamberimiz ile buluştur. Ya Rabbim!*⁷⁸ Şair bu şiirinde Allah'tan (c.c.) Peygamber (a.s.) cennette buluşmak için dua ederek nida üslubunu da bu duayı pekiştirmek için kullanmıştır.

5. Ağıt Yakmak

Nida üslubu bazen muhataba ağıt yakmak amacıyla zikredilmektedir. Hassân b. Sâbit'in şiirlerinde bu anlamda nida edatına yer verilmiştir.

يَا عَيْنُ جُودِي بَدَمْعٍ مِنْكَ مُنْسَكِبٍ وَأَبْكِ حُيْباً مَعَ الْغَادِنِ لَمْ يَأُوبِ

Ey gözlerim! Sabah erken çıkanlarla çıkıp ta geri dönemeyen Hubeybe'ye (ö. 4/625) *bolca gözyaşı dök.*⁷⁹

Şair bu şiirinde sahabeden Hubeyb b. Adîb. Mâlik el-Ensârî'nin müşrikler tarafından esir alınarak şehit edilmesine ağıt yakarak gözyaşının dökülmesi

⁷⁷ Divânu Hassân, 38. Başka yerler için bk. 38, 27, 154, 168(21), 189.

⁷⁸ Divânu Hassân, 65. Başka yerler için bk. 34, 66, 98.

⁷⁹ Divânu Hassân, 37. Başka yerler için bk. 65, 66, 67.



gerektiğine işaret etmiş ve bunun için de nida edatını kullanmıştır. Böylece beyitte geçen nida üslubu ağıt manasını ifade etmektedir.

Sonuç

Hassân b. Sâbit'in şiirlerinde Arap belagatinin talebi inşâ kısımlarının araştırılmıştır. Bu kapsamda, söz konusu kısımlar araştırılmış ve bunların hangi anlamlarda kullanıldığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede Hassân b. Sâbit'in divanında Arap belagatinde talebi inşânın beş kısmı olan, emir, nehiy, istifham, temenni ve nida üsluplarının tamamının geçtiği belirlenmiştir. Divan üzerinde yapılan detaylı çalışmada bu kısımların ifade ettikleri anlamlar belirlenerek her bir anlam için birer örnek verilmiştir. Bu bağlamda Hassân b. Sâbit'in şiirlerinde talebi inşâ çeşitlerinin her bir kısmının Arap dili ve belagatindeki asıl anlamında kullanıldığını belirlemekle beraber, daha çok bu manadan çıkarak mecazi anlamları ifade ettiği tespit edilmiştir. Böylece Hassân b. Sâbit'in şiirlerinde emir kalıbı, Arap dili belagatindeki asıl anlamında kullanılmakla birlikte kahir ekseriyetle, dua, iltimas, irşad, tesviye (eşit olma), ibaha, aciz bırakma, tehdit, ibret alma ve terbiye etmek gibi anlamları ifade ettiği görülmüştür. Talebi inşânın diğer bir çeşidi olan nehiy kalıbı ise, emir kalıbında olduğu gibi asıl anlamıyla beraber, dua, irşad, iltimas, tehdit, küçümseme ve kınama anlamlarında kullanılmıştır. Talebi inşânın kısımlarından istifham ise, asıl manada kullanıldığı gibi, takrir, inkâr, teşvik, tesviye, taaccüp, ünsiyet, övünme, küçümseme ve tehdit gibi anlamlarda da kullanılmıştır. Başka bir talebi inşânın çeşidi olan temenni edatı da diğer talebi inşâ kısımlarında olduğu gibi asıl manasıyla beraber, terecci (ummak) ve teessüf gibi anlamda da kullanıldığı tespit edilmiştir. Talebi inşânın son kısmı nida edatları da Hassân b. Sâbit'in şiirlerinde asıl manasında kullanılmakla beraber, yüceltme, küçümseme, muhatabın gaffetine işaret etme, yardım etme ve ağıt yakma gibi manaları da ifade ettiği belirlenmiştir. Çalışmanın neticesinde bu hususların tespit edilmiş olması, *Şairu'n-Nebi* lakabıyla anılan Hassân b. Sâbit'in Arap belagatindeki maharetini ve Arap belagatini ne denli zengin bir şekilde şiirine yansıttığını ortaya koymaktadır. Yanı sıra Hassân b. Sâbit'in edebi sanatların önemli bir kısmı olan inşâ talebi, farklı



şekillerde ve birçok mecazi anlamlarıyla şiirlerinde yer vermiş olması Onun güçlü belagat potansiyeline sahip olduğunu göstermektedir.

Kaynakça

- Abbas, Fadl Hüseyin. *el-Belaga, Funûnuha ve Efnânuha, İlmu'l-Meani*. 4. Basım, Ürdün: Daru'l-Furkan, 1997.
- Abbas, Fadl Hüseyin. *el-Belaga, Funûnuha ve Efnânuha, İlmu'l-Meani*. 4. Basım, Ürdün: Daru'l-Furkan, 1997.
- Akûb, İsa Ali. *el-Mufassal fi Ulûmi'l-belagati'l-Arabiyye*. Halep: Menşûrât Camiatu Halep, 2000.
- Askalanî, Ahmad b. Ali b. Muhammed b. Hacer. *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 1. Basım Beyrut: Dâru'l-Cebel, 1992.
- Bulut, Ali. *el-Belagatu'l-Muyessera*, 6. Basım, İstanbul: ifav yayınları. 2016.
- Dayf, Şevki. *Tarihu'l-edebi'l-Arabi, el-asru'l-İslami*. 7. Basım, Mısır: Dâru'l-Maârif, ts.
- Derviş, Muhammed Tahir. *Hassân b. Sâbit*. 1. Basım Kahire: Dâru'l-Maarif, 1998.
- Dımaşkî, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin. thk. Ömer b. Garame el-Amûrî, *Tarihu Dımaşk*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1995.
- Elmalı, Hüseyin. *Hassân b. Sâbit Mad. TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, 1997.
- Habenneke, Abdürrahman Hasan. *el-Meydâni, el-Belagatu'l-Arabiyye*. 1. Basım Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Hassân b. Sâbit, Ebû'l-Velîd el-Ensârî. *Divân*. Şerh, Abda Muhanna. 2. Basım Beyrut: Daru'l- Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Hâşimî, es-Seyyid Ahmed. *Cevâhiru'l-belaga fi'l-me'ânî ve'l beyân ve'l-bedi'*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik el Basrî. *es-Şeretü'n-nebeviyye*. thk. Ali el-Kutb. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İsfahânî, Ebû'l-Ferec Alî b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *el-Egâni*. thk. Samir Câbir. 2. Basım Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.

- Kasım Muhammed, Ahmed Muhyeddin Dib. *Ulûmu'l-Belaga*. 1. Basım, Lübnan: el-Muessesetu'l-Hadise li'l Kitap, 2003.
- Kazvîni, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed. *el-İzâh fi Ulûmi'l-belâga*. 1. Basım Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l İlmiyye, 2003.
- Matlûb, Ahmed. *Esâlib Belagiyye*. 1. Basım Kuveyt: Vekâletu'l-Matbuat, 1980.
- Muberrred, Ebü'l Abbas Muhammed b. Yezid. *el-Kâmil*. thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim, 1. Basım Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1997.
- Muhanna, Ali Abduh. *Divan Hassân* b. Sâbit. Mukaddime. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l- İlmiyye, 1994.
- Nemerî, Ebü Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Muhammed b. Abdilberr. *el-İsti'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 1. Basım Beyrut: Dâru'l-Cebel, 1992.
- Şeybânî, Ebü'l-Hasen İbnü'l-Esîr İzzüddîn Alî b. Muhammed. *Üsdu'l-gabe fi ma'rifeti's-sabâbe*. thk. Halil Meymun Şeyha. 1. Basım Beyrut: Dâru'l Marife, 1997.
- Tabâne, Bedevi. *Mu'cemu'l-belaga, el-Arabiyye*. 3. Basım Riyad: Dâru'r-Rifâ'i, 1988.
- Tahanevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu Istlahati'l- Funûni, ve'l-Ulûm*. thk. Ali Darûc. 1. Basım Lübnan: Mektebetu Lübnan, 1996.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh. *el-Mutavval*. thk. Abdülhamid Hindâvî. 3. Basım, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l- İlmiyye, 2013.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn. *Muhtasarul-me'âni*. İstanbul: Üçler Matbaası, 1977.
- Yılmaz, Muhammed. *İmam Şâfi'inin şiirinde inşâi cümleler-ilmu'l-meâni açısından tablîli*, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk. *Tacu'l-Urûs, min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Abdussabbûr Şâhin. 1. Basım Kuveyt: et-Turâsu'l-Arabî, 1422/2001.



Hız. Peygamber'in İslâh Metodu

The Prophet's Method of Reforming Society

Abdurrahim ARSLAN

Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı, Şanlıurfa/Türkiye
Asist. Prof. Harran University Faculty of Theology, Department Islamic History, Şanlıurfa/
Türkiye

a.rahimarslan1975@gmail.com | orcid.org/0000-0002-8630-4149

DOI: 10.47425/marifetname.vi.1082355

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 3 Mart /March 2022

Kabul Tarihi | Accepted: 7 Haziran /June 2022

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran /June 2022

Atf | Cite as

Arslan, Abdurrahim. "Hz. Peygamber'in İslâh Metodu [The Prophet's Method of Reforming Society]". Marifetname. 9/1 (Haziran/2022), s. 83-110.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: sifdergisi@gmail.com



Hz. Peygamber'in Islâh Metodu

Öz: Toplum islâhı her zaman güncelliğini koruyan bir konu olmuştur. Bundan dolayı da tarihin her döneminde yaşanan kötü durumu düzeltmek için islâh ve değişim çağrısı yapan, değişik isimlerle ortaya çıkan ve toplum islâhına çözüm sunmaya çalışan, çeşitli akım ve ideolojiler hep var olmuştur. Fakat bu hareketler –bazı yönlerden muvaffak olmuşlarsa da- kapsamlı bir islâh gerçekleştirememişlerdir. Ancak tarih, en kapsamlı ve en mükemmel islâh faaliyetinin Hz. Muhammed'in gerçekleştirdiği islâh hareketi olduğunu kayıt altına almıştır. Hz. Peygamber risaletle görevlendirildiği zaman her açıdan yozlaşmış bir çevreyle karşılaşmış dolayısıyla hedefine kolay bir şekilde ulaşamamıştır. Aksine büyük zorluklarla, engellerle, uzun süren inatla, zulümle ve kuşatmalarla karşılaşmıştır. Fakat bütün bu zorluklara rağmen kısa bir sürede büyük değişimler gerçekleştirmiştir. O iddia edildiği gibi bu değişimi kılıç ve mucizelerle değil, kâinatta var olan ilahî yasalara uygun ve fetânetle hareket ederek gerçekleştirmiştir. Çünkü Hz. Peygamber sosyolojik anlamda belli bir toplumsal projeye zuhur etmiş ve o proje çerçevesinde değişimini planlayarak uygulamıştır. Akla hitap etmesi, ilmî faaliyetlere önem vermesi, getirdiği ilkeleri hayatında uygulayarak model olması, davetinde şiddet ve zorlamaya başvurmaması bu metodun önemli özelliklerinden bazılarıdır. İşte bu çalışma her türlü cehalet ve batıl inancın yaygın olarak yaşandığı bir toplumu islâh ederken Hz. Peygamber'in takip ettiği yöntemi ve kullandığı üslubu incelemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Peygamber, Toplum, Islâh, Câhiliye, Ahlâk.

The Prophet's Method of Reforming Society

Abstract: Reforming Society has always been a topical topic. For this reason, there have always been various movements and ideologies that call for improvement and change in order to rectify the bad situation. This movements emerged under different names and tried to offer solutions to improve the society. But these movements – although they were successful in some ways – did not achieve a comprehensive improvement. However, history has recorded that the most comprehensive and perfect remedial action was Hz. Mohammad's remedial action. When Hz. Mohammad was appointed as a prophet, he encountered an environment that was corrupt in every aspect, so he could not reach his goal easily. On the contrary, it faced great difficulties, obstacles, long-term stubbornness, persecution and sieges. But despite all these difficulties, he has made great changes in a short time. He made this change not with the sword and miracles, as claimed, but by acting intelligently and in accordance with the divine laws existing in the universe.



The Prophet emerged with a certain social project in the sociological sense and planned and implemented his change within the framework of that project. Appealing to the mind, giving importance to scientific activities, being a model by applying the principles it brought in his life, not resorting to violence and coercion are some of the important features of this method. this work aims to examine the method followed by the Prophet and the style he use while he corrects a society in which all kinds of ignorance and superstition are prevalent.

Keywords: History of Islam, Prophet, Society, Reform, Jahiliyya, Morality.

Giriş

Salâh kökünden mastar olan ıslâh kelimesi sözlüklerde ifsâd kelimesinin karşıtı olarak geçmekte ve genel olarak “zararlı davranışları düzeltmek” anlamında kullanılmaktadır.¹ Buna göre ıslâh, bir şeyde oluşan zarar veya bozulmayı ortadan kaldırmak, onu yararlı yapmak ve güvenliğini tekrar sağlamak anlamına gelir. Dolayısıyla dilsel olarak ıslâh, kusurları gidermek, iyileştirmek ve geliştirmek için değişmek, daha iyi ve daha yüksek bir konuma geçmektir. Salâh kelimesi Kur’ân’da bazen (سَيِّئ) kötü iş² bazen de (فساد) bozgunculuk³ kelimesine karşılık kullanılmış olup⁴ ondan türeyen ıslâh ifadesi, bir şeyi tesis etmek, çarpıklıklarını değiştirmek ve ona iyilikte bulunmak anlamında kullanılmıştır.⁵ Kur’ân’a dikkatli bir şekilde bakıldığında onun esas mesajının hidayet ve ıslâh olduğu görülecektir. Kur’ân ıslâha davet ve teşvik ederken onun karşıtı olan fesadı yasaklamış ve ıslâh görevini Peygamberlerin misyonu ve birincil vazifesi olarak değerlendirmiştir.⁶ İnsanlığın sağduyu ve itidal çizgisinden sapıp bozulduğu zamanlarda yüce

1 Ebû Ahmed el-Hasen b. Abdillâh b. Saïd el-Askerî, *Kitâbü Tashihî'l-vücûh ve'n-nezâ'ir*, (Kahire: Mektebetü's-Sakâfeti'd-Diniyye, 2007), 95.

2 Tevbe, 9/102.

3 A'râf, 7/56.

4 Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010), 289.

5 Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşir el-Ezdi el-Belhî, *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir fî Kur'âni'l-Azîm*, Dubai: Merkez el-Mâcid li's-Sakâfe ve't-Turâs, 2006), 95-96; Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir fî 'ilmi'l-vücûh ve'n-nezâ'ir*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 397-398.

6 Hûd, 11/88.



Allah gönderdiği elçiler vasıtasıyla onları doğru yola irşâd etmiştir. Son Peygamber olarak gönderilen Hz. Muhammed de bu misyonu en iyi şekilde yerine getirmiştir. Nitekim onun hayatı incelendiğinde, toplumun ıslâh ve değişiminde örnek bir şahsiyet olduğu görülmüştür. Tarihin her döneminde yaşanan kötü durumu düzeltmek için ıslâh ve değişim çağrısı yapan, değişik isimlerle ortaya çıkan ve toplum ıslâhına kendi bakış açısıyla çözüm sunmaya çalışan, çeşitli akım ve ideolojiler hep var olmuştur. Fakat bu hareketler –bazı yönlerden başarılı olmuşlarsa da- kapsamlı bir ıslâh gerçekleştirememişlerdir. Ancak tarih, en kapsamlı ve en mükemmel ıslâh faaliyetinin Hz. Muhammed’in gerçekleştirdiği ıslâh hareketi olduğunu kayıt altına almıştır.

Kuşkusuz günümüzde insanlar yaşadıkları sorunlar sebebiyle, Hz. Peygamber’i tanımaya ve sorunları çözme konusunda şiretinden istifade etmeye her zamankinden daha çok muhtaçtırlar. Ancak Hz. Peygamber’in hayatını öğrenmek ve onu anlamak için sadece siyer kitaplarını okumakla yetinilmemelidir. Hz. Peygamber’i daha iyi tanımak ve onu örnek almak için insanlarla ilişkilerini, toplumun sorunlarıyla nasıl ilgilendiğini, bu sorunlara ne tür çözümler getirdiğini, insanları nasıl davet ettiğini vb. konuları incelemek ve öğrenmek önem arz etmektedir. Hz. Peygamber’in toplumun inşasında meydana getirdiği yeniliklerin ve gerçekleştirdiği değişimin idrak edilebilmesi için onun gönderildiği toplumun sosyal ilişkileri, dinî inançları vb. özelliklerinin bilinmesi önemlidir. Ancak çalışmamızın gayesi bu toplumu ayrıntılı bir şekilde ele almak değildir. Anılan toplumun durumu hakkında kısa bir tahlil yapmak, toplumdaki dejenere olmuş insanî değerlere ana hatlarıyla işaret etmeye çalışmak ve Hz. Peygamber’in bu dejenerasyona uğramış insanî değerleri ıslâh ederken sorunlara yaklaşımını incelemektir. Hz. Peygamber toplumda inanç, ahlâk ve sosyal ilişkiler bakımından çok ciddi ve köklü değişimler gerçekleştirmiştir. O bu değişimi gerçekleştirirken ne tür adımlar atmış, nasıl bir üslup kullanmış bunları tespit etmek önem arz etmektedir. Zira bu tespitler Hz. Peygamber’in hayatını daha iyi anlamaya katkı sunacağı gibi, günümüzde farklı kisveler ve şekillerde tezahür eden bazı cahilî uygulamaların ıslâhında da faydalı olacağında şüphe yoktur. Çünkü Hz. Peygamber’in ıslâh yöntemi, vahye dayanan kapsamlı ve gerçekçi bir yöntemdir. Hz. Peygamber’in ıslâh yöntemi sadece etik bir



söylem değil, aynı zamanda sosyal düzeydeki bu etik söylem için zihinsel, metodolojik, manevi ve davranışsal bir farkındalık hareketidir. Nebevî islâh yöntemi, bir tecrübe çerçevesinde mücadele verme yöntemidir. Bu nedenle tevhîd nizamı, tüm insanlar için evrensel bir modeldir ve bütün bunlar, Hz. Peygamber'in İslâm'ın mesajını iletme çabası olan ve ilahî yöntem ile gerçeklik arasındaki rasyonel etkileşim olan Resûlullah'ın siretiyle temsil edilmiştir. Bir başka ifade ile Yüce Allah'ın insanlar için uygun gördüğü tevhîd nizamının bir ilmî yönü vardır ki buna vahiy denilmekte bir de pratik ve uygulamalı bir yönü vardır ki bu da Hz. Peygamber'in sîretidir.

Yüce Allah Hz. Peygamber'i elçi olarak gönderdiği zaman, o, hedefine kolay bir şekilde ulaşmamış, aksine büyük zorluklarla karşılaşmıştır. Dolayısıyla onun sîreti, mucizelerin ve tabiatüstü olayların bir kaydı değildir. Ancak sağlam bir tevekküle dayanan yorucu bir mücadeledir. O hayatında kâinatta var olan ilahî yasalara uygun ve fetânetle hareket etmiştir. Bu nedenle, bilim adamları ve davetçiler, onun bu sağlam yöntemini tespit etmek ve açıklamak için gayret sarf etmelidir. Bu noktadan hareketle çalışmamızda “*Hız. Peygamber, gönderildiği toplumu nasıl islâh etmiştir?*” sorusuna cevap bulmaya gayret edilmiş ve bu husus üzerinde durulmuştur. Ancak bu sorunun cevabını bulmamız için ilk önce Hz. Peygamber'in gönderildiği çevrenin özelliklerinin tespit edilmesi gerekmektedir. Bilindiği üzere Hz. Peygamber'in hayatını ele alan kaynaklar genellikle onun geldiği coğrafya ve toplumu ve özellikle de Hicâz bölgesi üzerine yoğunlaşarak câhiliye dönemini anlattıktan sonra Hz. Peygamber'in sîretini aktarırlar. Ancak Hz. Peygamber'in Risâleti cihanşümul olduğundan anılan dönemde bütün dünyanın durumuna göz atmak daha isabetli olacaktır.

1. Hz. Peygamber'den Önce İnsanlığın İçinde Bulunduğu Duruma Genel Bir Bakış

Bi'setten önce insanlık doğru yoldan sapsmış inanç, ahlâk ve bütün insanî değerler yozlaşmış, hakkın yerini batıl almıştı. Yeryüzünde adalet, merhamet ve iffet gibi değerler unutulmuştu. Nitekim Hz. Peygamber, bi'setten önce beşeriyetin içinde bulunduğu durumu şöyle izah etmiştir: “*Allah yeryüzü ehline baktı Ehl-i Kitap'tan geriye kalan bazı kalıntılar dışında ister Arap*



olsun, ister Acem hepsine öfkeleni.”⁷ Bi’setten önce şirk, sapkınlık ve bozgunculuk yeryüzünde öyle bir dereceye ulaşmıştı ki erhamü’r-râhimîn olan Allah’ın öfkesine sebep olmuştu. Hadiste geçen “kalıntılar” ifadesinden tevhide inananların çok küçük bir grup olduğu anlaşılmaktadır. Bunların sayısı o derece düşük idi ki yaşadıkları toplumlarda olumlu anlamda bir etkileri söz konusu değildi. Aynı zamanda bunlar bir arada değil, dünyanın değişik yerlerinde dağınık bir halde yaşıyorlardı. Dolayısıyla muvahhîd bir toplum söz konusu değildir. Bu durum hakikati bulmak için birçok yeri dolaşan Selmân-ı Fârisî’nin hayat hikâyesinde açıkça görülmektedir. Selmân’ın kendisinden tavsiye aldığı Ammûriye’deki Hristiyan din adamının: “Evlâdım! Vallâhi bugün yeryüzündeki insanlardan yanına gitmeni tembih edebileceğim, bizim düşüncemizde olan hiç kimse bilmiyorum!”⁸ anlamındaki sözleri de bu durumu desteklemektedir.

Binaenaleyh Hz. Muhammed’in peygamber seçildiği sırada insanlık âlemi bütünüyle tefessüh etmişti. Doğuda Fars imparatorluğunda hâkim din Mecûsîlik, Bizans’ın hâkim olduğu bölgede ise Hristiyanlık hâkimdi. Fakat her iki devlet de emirler ve hanedanlık fertlerinin birer kötülük silsilesi oluşturan savurgan hareketleriyle korkunç bir uçuruma doğru sürükleniyordu. Her iki devlet de içten içe çürümüş, halk zulüm ve baskı altında ezilmiş kangren olmuştu. Asya, Avrupa ve Afrika zulüm ve cehaletin pençesinde inliyordu. Halkın malı, canı ve namusu hükümdarların veya onların velayetini ellerinde bulunduran birtakım sefih kişilerin ellerinde birer oyuncak halinde idi. Cehalet, bütün şiddetiyle beyinlerini uyutmuş, düşünsel gücü yok etmiş, halkın maneviyatını esastan sarsmıştı. Halk arasında ne olduğunu ne olacağını, nereye gittiğini, niçin yaşadığını bilen, bilmek isteyen hemen hiç kimse yok gibiydi.⁹ Katâde b. Di’âme es-Sedûsî (ö. 117/735), İslâm’dan önce özellikle bu çevredeki Arapların içinde bulunduğu durumu şöyle açıklar: “Bu bölgedeki Araplar değer bakımından en değersiz, yaşam

⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sabîhi Müslim b. Haccâc*, (Beirut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabiyye, 1973), 17/197.

⁸ Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm b. Eyyüb es-Sedûsî, *es-Siretü’n-Nebeviyye*, (Beirut: Dâru’s- Sâdır, 2005), 1/162-164.

⁹ Şemseddin Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2013), 22-23; Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2015), 208.



şartları yönünden en berbat, en fakir ve sapkınlık açısından, sapkınlıkları en belirgin olan insanlardı. Bir kayanın başına sıkıştırılmış (bir av misali), Pers ve Roma gibi iki aslanın pençeleri arasında yer alıyorlardı. O zamanlar memleketlerinde başkalarını kışkıracak hiçbir güzellik yoktu. Onlardan hayatta olanlar çok kötü şartlarda yaşamlarını sürdürürken ölenler ateşte yok oluyordu. O devirde yeryüzü sakinleri arsından onlardan daha kötü durumda olanı bilmiyoruz. Ta ki İslâm geldi onunla ülkelere yerleştiler, geçim kaynakları çoğaldı, insanlara hükümdar oldular ve gördüğünüz bütün bu nimetlere kavuştular.”¹⁰

1.1. Hz. Peygamber'in Zuhur Ettiği Çevrenin Özellikleri

Bi'setten önce genel anlamda dünya bu durumdayken son elçinin zuhur ettiği yer olan Arap yarımadasında toplum, kabileler halinde örgütlenmiş bir grup Arap kabilesi ve göçebe bedevilerden oluşmaktaydı. Kabile ve ittifaklarına sadakat, Arap toplumundaki örgütlenmenin temelini teşkil ediyordu. Çoğunluğunun benimsediği inanç putperestlik olmakla birlikte çeşitli inanışların, dinlerin, anane ve hurafelerin iç içe yaşadığı bir durum söz konusuydu. Yani, hem siyasi hem de dinî yaşamları ilkel bir durumda idi.¹¹ Bu dönemi yaşayanlardan biri olan Mugîre b. Şu'be (ö. 50/670) bu çevrenin hem maddi hem de manevi yönden içinde bulunduğu kötü durumu şöyle anlatmıştır: “Bizler, lağım böcekleri, pis solucanları, akrep ve yılanları yiyen insanlardık. Evlerimiz, üzerine uzandığımız toprak, giydiklerimiz ise deve yahut koyunyününden ördüklerimizdi. Dinimiz ise bizim birbirimizi öldürmemiz, birbirimize zulmetmemiz, yemeğimize iştirak etmesinden korkup, kız çocuklarımızı diri diri gömmemiz şeklindeydi.”¹²

Ca'fer b. Ebî Tâlib'in (ö. 8/629), Necâşi'ye hitaben yaptığı konuşma Resûlullah'ın zuhur ettiği çevreyi şu şekilde şöyle betimler: “Ey Hükümdar! Biz cahil bir toplumduk. Putlara tapar, ölü hayvan eti yer, her türlü kötülüğü

¹⁰ Ebü'l-Fidâ İmâdiddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesîr, *Tefîsrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, (Riyad: Dâru Taybe 1999), 4/40.

¹¹ Carl Brockelmann, *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çev., Neşet Çağatay, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018), 7.

¹² Ebü'l-Fidâ İmâdiddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (Mısır: Hier Neşriyat, 1997), 9/627; İhsan Süreyya Sırma, *İslâmî Tebliğin Örnek Halîfeler Dönemi*, İstanbul Beyan Yayınları 2017), 96-97.



işlerdik. Akrabalarımızla ilişkimizi keser, komşuluk hakkına riayet etmez-
dik. İçimizden güçlü olanlar, zayıf olanları ezerdi. Uzun bir süre bu hâlde
yaşadık. Sonra Allah bize içimizden nesebini, doğruluğunu, güvenilirliğini,
iffetini bildiğimiz bir Peygamber gönderdi. O bizi Allah'ın birliğine ve iba-
detine davet etti. Bizlerin ve atalarımızın taptıkları taş ve putların ibadetine
son vermeye çağırdı. Bize doğru konuşmayı, emaneti yerine ulaştırmayı, ak-
rabalık bağlarını yaşıtmayı, komşuluk hakkına riayet etmeyi, haramdan ve
kan dökmekten sakınmayı emretti. Her türlü çirkinlikten, iftira etmekten,
yalan söylemekten, yetim malı yemekten, iffetli kadınlara dil uzatmaktan
menetti. Bize sadece Allah'a ibadet etmeyi ve ona bir şey ortak koşmamayı
emretti.”¹³ Bu dönemin tanıklarından olan Mugîre ve Ca'fer'in bu açıkla-
malarından ve çeşitli kaynaklardan istifade ederek bu çevrenin en belirgin
özelliklerini birkaç maddede toplamak mümkündür.

1- Batıl inanç: Bu çevrede her türlü batıl inanç yaygın bir şekilde görül-
mekte idi. Onlar sadece ahlâkî açıdan değil akıl yönünden de bir yozlaş-
ma yaşıyorlardı. Öyle ki işitmeyen görmeyen maddeleri ilah edinmişlerdi.
Üstelik ilahlarının sayısı yüzleri buluyordu. Hatta Hz. Peygamber onları
tevhide davet edince onunla alay edip “*Tanrıları tek tanrıya mı indiriyor?
Bu gerçekten şaşılacak bir şey!*” diyorlardı.¹⁴ Onlardan biri yolculuk sırasında
konakladığı zaman etraftan en güzel taşı seçer kendine Rab edinirdi. Yola
çıktığı zaman onu atar bir sonraki konak yerinde başka bir taş seçer ona
tapardı.¹⁵ Hatta ibadet edecek bir taş bulamadığı vakit biraz kum toplar
yanındaki süttten üstüne döker ve ona tapardı.¹⁶

2- Asabiyet/kavmiyetçilik:¹⁷ Arap, bağlı olduğu kabilesi uğruna suçun
muhtevasına ve sebebine aldırmandan her türlü kutsalı çiğner ve her türlü
bozgunculuğu yapardı. Bundan dolayı onlardan bazılarında “*الاحمق المطاع*”

¹³ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 1/248.

¹⁴ Sad, 38/5.

¹⁵ Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbi el-Kûfî, *Kitâbü'l-Esnâm*, (Kahire: ts.), 33.

¹⁶ eş-Şeyh Hâfız b. Ahmed Hekemî, *M'âricü'l-kabül bi şerbi Sülemi'l-usûl ilâ ilmi'l-usûl*, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 255.

¹⁷ Asabiyet ve onunla anlam ilişkisi kurulan: şovenizm ve ırkçılık kavramları hakkında bkz. Adem Apak, *Şi'yer Araştırmaları*, (İstanbul: Ensar Naşriyat, 2016), 196-199; Kasım Şulul, *İbn Haldûn'a göre İslâm Medeniyeti*, 4. Baskı, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 94-95.



“İtaat edilen ahmak” deniliyordu.¹⁸ Zira o öfkelendiği zaman, sebebi dahi sorulmadan, onun öfkelenmesiyle binlerce kişi öfkelenir ve binlerce kılıç kınından çekilirdi. Meşhur şâir Düreyd b. Simme'nin (ö. 8/630): “Ben ancak Gazıyye kabilesinin bir üyesiyim eğer o sapıtırsa, ben de sapıtırım. Eğer o irşad olursa ben de doğru yolu bulurum.”¹⁹ şiirinde dile getirdiği gibi, bireyin iradesi tamamen kabilenin iradesi içinde erimiş bir vaziyette idi. Kabilesi açık yanlışta içinde olsa bile kişi onun hatasını doğru olarak görmeli. Dolayısıyla asabiyet câhiliye insanının sağlam bir şekilde tefekkür edebilmesinin önündeki en önemli engellerden birini teşkil ediyordu.

3- İrkçılık: İnsanın değeri yapıp ettiklerinden değil, köklerinin bağlı olduğu atalarından ve soylardan aldığına inanılıyordu. İnsanlar soylarına, cinsiyetlerine, renklerine, ırklarına, dillerine ve geleneklerine göre değer görüyordu; Beyaz mı? Zenci mi? Arap mı? Acem mi? Güneyli mi? Kuzeyli mi? Hadarî mi? Bedevî mi? Bu toplumda kadın hakir görülüyor, kız çocuğu sahibi olmak utanç sebebi sayılıyordu.²⁰ Onlara göre kadın ile mal arasında çok az bir fark vardır. Yani her ikisi de kendilerine miras olarak kalabilen şeylerdir.²¹

4- Atalarıyla övünme ve kibir: Câhiliye insanı Hac ritüellerini tamamladıktan sonra bir araya gelirler ve atalarının yaptıklarıyla övünürlerdi.²² Bunu yapmakla çürümüş kemiklerle övündüklerinin farkında bile değillerdi. Kibirleri o dereceye varmıştı ki onlardan bazıları kendilerini vazgeçilmez sanıyorlardı. Nitekim Hz. Peygamber, Rebîa kabilesine mensup Beşir b. Hassâsiye'ye: “*kendileri olmasaydı dünya içindekilerle birlikte yok olacağını düşünen kavminin arasından, seni İslâm'a getiren Allah'a şükretmez misin?*” demekle bu gerçeğe işaret etmiştir.²³ Bu çevrenin insanı asâbî, sert, çabuk

¹⁸ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eyrâf*, (Beyrut: Dâru'l- Fıkr, 1996), 1/414.

¹⁹ Gazıyye Hevâzin kabilesinin bir koludur. Luvis Şeyho, *Şu'arâ'ü'n-Nasarâniyye kabl'l-İslâm*, Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1991), 752-783.

²⁰ Nahl, 16/58.

²¹ Günaltay, *İslâm Öncesi Araçlar ve Dinleri*, 121.

²² Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ıbbkâmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 2006), 3/335.

²³ Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415), 6/142.



gocunan, en ufak bir sebepten dolayı heyecanlanan, bir insan tipidir.²⁴ Onlardan bazıları hevâ ve hevesini tanrı edinmiş, peşinde koştukları tutkuları onları kör ve sağır etmiştir.²⁵ Atalarının örf ve âdetlerine bağlılık onların basiretlerini bağlamıştır.²⁶

Özetle bu toplum inançlarını hurafelerden almış ve tamamen cehalete gark olmuş bir halde idi. Hurafelerin hayatlarına hâkim olması onların sağlıklı düşüncelerini engelliyordu. Mantıksal bir akıl yürütme yerine fal ve kehanet gibi boş şeylerle açıklamalarda bulunuyorlardı. Kısacası bu çevrede yaşayan halk, yeterli kültür, tefekkür ve bilgiden mahrum, sosyal ilişkileri bozuk, batıl inanışlar ve değerlere dayanan inanç yapısı ve ahlâkı kokuşmuş durumdaydı. Bundan dolayı da bu dönem “Câhiliye Dönemi” olarak isimlendirilmiştir.²⁷ Hz. Peygamber’in zuhur ettiği çevrenin bariz özelliklerine bu şekilde işaret ettikten sonra şimdi sorumuzun cevabına geçebiliriz. Hz. Peygamber bu çevreyi nasıl ıslâh etmiştir?

2. Hz. Peygamber, Zuhur Ettiği Çevreyi Nasıl Islâh Etmiştir?

2. 1. Aklı Kullanma: İnsan, kendisine ulaşan bir daveti değerlendirirken ya aklına uyar ya da arzu ve ihtiraslarının peşinde gider. Aklını kullananlar, kendilerine yöneltilen davetin, doğruluğu üzerinde mütalaa eder. Bu çağrının, kendileri için ne anlam ifade ettiği üzerinde akıl yorar; buna göre bir karara varır ve sonuçta daveti kabul veya reddederler. Arzu ve ihtiraslarına uyanlar ise sadece bedensel hazlarını, geçici isteklerini, adi menfaatlerini dikkate alarak daveti bu açıdan değerlendirirler. İşte Hz. Peygamber’in mücadele ettiği ve yukarıda bir kısım özelliklerini aktarmaya çalıştığımız zihniyet bu ikincisidir. Bu zihniyete sahip; sağduyudan yoksun, tamamen cehalete gark olmuş bu çevreyi Hz. Peygamber, aklını doğru kullanmaya irşâd etmiştir. Kur’ân insanı aklını kullanmaya teşvik ederken, taklit ve akli işlevsizleştirmeyi reddetmeye çağırmış, aklını kullanmayanın hayvanlardan

²⁴ Hizmetli, *İslâm Tarihi*, 157.

²⁵ Câsiye, 45/23.

²⁶ Bakara, 2/170.

²⁷ Muhammed Mütevellî eş-Şa’râvî, *Tefsîrü’ş-Şi’râvî*, (Beyrut: Ahbâru’l-Yevm, 1991), 24/15268; Hizmetli, *İslâm Tarihi*, 140.



daha aşağı bir derecede olduğunu beyan etmiştir.²⁸ Ayrıca Kur'ân akli kullanılmamayı cehennemliklerin pişmanlık duydukları bir suç olarak saymıştır.²⁹ Zira İnsan akıl sayesinde düşünür, eşya hakkında bir yargıya varır ve bu düşünme sonucunda bir eylem ortaya koyar. Bundan dolayı da birçok âyette akli kullanarak doğru düşünmenin önemi üzerinde durulmuştur. İşte Hz. Peygamber bu çevreyi islâh ederken bu âyetler ışığında insanları akıllarını doğru kullanmaya irşâd ediyor ve akli ölçütler çerçevesinde insanlara açıklamalarda bulunuyordu. Böylece muhataplarını düşünmeye sevk edip akıllarını kullanmalarını sağlıyordu.

Bu konuda en çarpıcı örneklerden biri, Hz. Peygamber'in zina için izin isteyen gençle diyalogudur. Gencin biri Hz. Peygamber'e gelerek onun için zina'yı helal kılmasını istedi. Orada bulunanlar genci sert bir şekilde azarlayarak susturmaya çalıştılar. Hz. Peygamber onu yanına oturtup: *"Böyle bir işi (zina) annen için ister misin?"* diye sordu. Genç, *"Hayır, istemem."* dedi. Hz. Peygamber, *"İnsanlar da anneleri için bunu istemezler."* buyurdu. Hz. Peygamber, *"Peki, kızın için bunu ister misin?"* Genç, *"Hayır, istemem."* dedi. Hz. Peygamber, *"İnsanlar da kızları için bunu istemezler."* buyurdu. Hz. Peygamber, *"Ya kız kardeşin için bunu ister misin?"* Genç, *"Hayır, istemem."* dedi. Hz. Peygamber, *"İnsanlar da kız kardeşleri için bunu istemezler"* buyurdu. Hz. Peygamber, *"Peki, halan için bunu ister misin?"* Genç, *"Hayır, istemem."* dedi. Hz. Peygamber, *"İnsanlar da halaları için bunu istemezler"* buyurdu. Hz. Peygamber, *"Peki, teyzen için bunu ister misin?"* Genç, *"Hayır, istemem."* dedi. Hz. Peygamber, *"İnsanlar da teyzeleri için bunu istemezler."* buyurduktan sonra onun göğsüne elini koyarak dua etti. Bu gencin sonraki yaşamında bu tür kötü şeylere yaklaşmadığı ifade edilmiştir.³⁰ Hz. Peygamber'in bu diyaloguna bakıldığında Kur'ân'dan zina ile ilgili âyetler zikredilmediği gibi zinanın cezasından da söz edilmiştir. Hz. Peygamber bu genci yargılamamış, kınamamış ve bir uyarıda dahi bulunmamıştır. Fakat Hz. Peygamber yumuşak bir dille bu gencin aklına ve duygularına hitap ederek akıl ve insanda doğuştan var olan gerçekler arasında bir denge kurarak onu irşâd etmiştir.

²⁸ Furkân, 25/44.

²⁹ Mülk, 67/10.

³⁰ Nürüddin Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecma'iz-zevâ'id ve menba'il-fevâ'id*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412), 1/341.



Kureyşliler saygı gösterdikleri Husayn b. Ubeyd'i (ö?)³¹ putları hakkında konuşmak için Hz. Peygamber'in yanına göndermişlerdi. Husayn, "Duydum ki bizim ilahlara hakaret ediyormuşsun...". Hz. Peygamber sözünü kesmeden Husayn'ı dinledi ve sonra ona: "Ey Husayn! Kaç ilaha ibadet ediyorsun?" buyurdu. Husayn, "Yeryüzünde yedi, semada bir ilaha ibadet ediyorum." dedi. Hz. Peygamber, "Sana bir zarar dokunduğunda kime dua edersin?" diye sordu. Husayn, "Semada olana." dedi. Hz. Peygamber, "Ya malına zarar gelse kimden yardım istersin?" buyurdu. Husayn, "Semada olandan." dedi. Hz. Peygamber: "Sadece o sana icabet ettiği halde diğerlerini de ona (ibadette) ortak ediyorsun. Peki, ondan memnun olduğun için mi? yoksa ondan korktuğun için mi? ona ibadet ediyorsun?" diye sordu. Husayn, "Bunlardan hiçbiri de değil." dedi.³² Hz. Peygamber'in bu hitabı üzerine Husayn, "Onun gibi (eşsiz) biriyle daha önce konuşmadığımı anladım." dedi.³³ Bu diyalogda toplum içinde önemli bir yere sahip olan ve Kureyşlileri temsilen Hz. Peygamber'in huzuruna gelen Husayn, onun insanları akıllarını nasıl doğru bir şekilde kullanmaya irşâd ettiğini ikrar etmiştir. Bu diyalogdan sonra -ihtilafı olmakla birlikte- Husayn'ın Müslüman olduğu ifade edilmiştir.³⁴ Ayrıca bu görüşmede âdeti olduğu üzere Hz. Peygamber muhatabın konuşmasını kesmeden dinlediğini görüyoruz. Bilindiği üzere sözünü kesmeden muhatabı dinlemek, ona değer verdiğiniz hissini onda uyandırmakta ve dolayısıyla onu size saygı duymaya ve sizi önyargısız, daha iyi bir şekilde dinlemeye sevk etmektedir.

Hz. Peygamber, bazen muhatabın sorusuna cevabını bildiği bir soruyla karşılık vererek onun aklını kullanarak kıyas yapmaya sevk ediyordu. Bir gün Hz. Ömer, Hz. Peygamber'e gelerek "Büyük bir hata yaptım, oruçluyken biraz neşelendim ve eşimi öptüm." dedi. Hz. Peygamber ona, "Oruçluyken ağzını suyla çalkalarsan ne olur?" diye sordu. Hz. Ömer: "Zararı yok." dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "O zaman bu soru neden?" diye buyurdu.³⁵ Hz. Peygamber'in ıslâh metodunda dikkat çeken önemli hu-

³¹ Bu zat meşhur sahâbe İmrân b. Husayn'ın (ö. 52/672) babasıdır.

³² Atalarını taklit ettiğini kabul ediyor.

³³ Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Askalâni, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/87.

³⁴ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/87; Ebû'l-Ferec Nürüddin Alî b. Bürhâniddin İbrâhîm b. Ahmedel-Halebî, *İnsânü'l-uyûn fî sîreti'l-emîni'l-me'mûn*, (Beirut: Dâr el-M'arife, 2012), 1/461.

³⁵ Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm el-Mübârekpûri, *Tuhfetü'l-abvezî bi şer-*



suslardan biri de muhatabın seviyesine göre hitap etmesidir. Bir gün bir bedevî yeni doğan çocuğunun rengi siyah olduğu için Hz. Peygamber'e gelip "Ey Allah'ın Resûlü! Benim siyah tenli bir çocuğum oldu." dedi. Hz. Peygamber ona, "Senin develerin var mı?" diye sordu. Bedevî, "Evet var." deyince, "O develerin renkleri nasıl?" diye sordu? Bedevî, "Kırmızı." diye cevap verdi. Hz. Peygamber, "Onların içinde rengi boz olan deve de var mı?" diye sordu, bedevî "Evet var." deyince, Hz. Peygamber, "O boz renk nereden geldi?" diye sordu. Bedevî, "Belki soyunun bir damarı çekmiştir!" dedi. Hz. Peygamber de "Senin bu oğlun da belki bir soyunun damarına çekmiştir!" buyurdu.³⁶ Bu diyalogda Hz. Peygamber bedevîye onun çok iyi bildiği bir şeyi; develerinin renklerini sorarak, aklını kullanarak gerçeği bulmasını öğretmiştir.

Ahlâkî ve toplumsal değerlerin öğretilmesi ve geliştirilmesi sürecinde etkili bir yöntem olarak Hz. Peygamber mukayeseye dayanan temsille anlatım yöntemine büyük önem vermiştir. O verdiği örneklerle muhatabın hayal dünyasında anlattığı konunun bir resmini oluşturup soyut olanı somut hale getiriyor böylece onun zihnini harekete geçirip aklını kullanmasını sağlıyordu. Hz. Peygamber'in bu tür anlatımlarını ortaya koyan birçok hadisi bulunmaktadır. Tirmizî (ö. 279/892) bu tür hadislerin bir kısmını "Kitâbü'l-emsâl 'an Resûlillâh" başlığı altında bir araya getirmiştir.³⁷ Burada konuyla ilgili bir örnek vermekle iktifa edilecektir. Konuyla ilgili en güzel örneklerden biri Hz. Peygamber'in asli vazifesinin ne olduğu, niçin gönderildiğini oldukça veciz ve belîğ bir şekilde ifade ettiği şu hadistir. "Benim durumum, ateş yakan şu adamın durumuna benzer: ateş etrafındakileri aydınlatınca kelebekler ve şu ateşteki böcekler onun içine düşmeye başlarlar. Adam onları engellemeye çalışsa da onlar onu yener ve ateşe girerler. İşte benim ve sizin durumunuz da böyledir. Ben ateşten korumak için sizi kuşaklarınızdan tutup "Ateşten uzak durun! Ateşten uzak durun" diyorum. Siz ise bana üstün gelip onun içine athyorsunuz."³⁸

hi Câmî'î't-Tirmizî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 3/349.

³⁶ Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahibi Müslim*, 10/133.

³⁷ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmî 'u's-sahib*, (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî Neşriyat, 1777), 5/144-154.

³⁸ Ebû Ukbe Hemmâm b. Münebbih b. Kâmil es-San'ânî, *Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih*, (Ka-



Bu nebevî örnekte teşbih için seçilen unsurlar, müşebbeh ve müşebbeh bih, hem birey ve toplum psikolojisini yansıtmaları hem de aklını kullanmayıp şehvi arzularına kapılan kimsenin akıbeti net bir şekilde tasvir edilmesi açısından anlamlıdır. Bir taraftan akıl sahibi ve aynı zamanda şehvet duygusuna sahip insan, diğer tarafta akıl ve temyiz yeteneği bulunmayan kelebekler... İnsan akıllı bir varlık olmasına rağmen, nefis, şehvet ve şeytan onu tefekkür etmekten, bilinçli hareket etmekten alıkoymaktadır. Zira şehveti peşinde giden kişi olayların iç yüzünü idrak edemediği gibi onların sonuçlarını da düşünemez. Dolayısıyla şehvet onun basiretini bağlayarak ona sefaleti mutluluk, kötülüğü iyilik, çirkinliği güzellik gibi gösterir. İşte Hz. Peygamber bu örnekte şehvî arzularına kapılıp sağlıklı düşünemeyen ve yaptıklarının sonucunu idrak edemeyen kişinin durumunu, alevlerin cazibesine kapılarak onlarda mutluluk arayan fakat cehaletinin kurbanı olup sonunu hazırlayan kelebeklere benzetmiştir. Kendi vazifesini ise insanları şehvi arzuların esiri olmaktan kurtarıp, akıllarını doğru bir şekilde kullanarak doğru sonuçlara varmayı öğretmek olduğunu beyan etmiştir.³⁹

Özetle Hz. Peygamber insanları ıslâh ederken, işin kanıttan yoksun olan duygusal vaaz tarafına çok fazla odaklanmadan, açık deliller kullanarak, muhataplarını aklını kullanmaya sevk etmiş ve onlarda büyük değişimler meydana getirmiştir.

2. 2. İlim: İslâh ve değişimin en önemli vasıtalarından biri de ilimdir. Yüce Allah insanı yarattığı andan itibaren, onun ilim ve irfan sahibi olmasına yardımcı olacak vasıtalarla donatmış ve bu bilgi vasıtalarını kullanmasını ondan ısrarla istemiştir.⁴⁰ Ancak Hz. Peygamber'in zuhur ettiği toplum için ilim özel ilgi alanı olmaktan uzak olduğu gibi, insanların günlük yaşamlarında da böyle bir mesaiye pek lüzum görmedikleri anlaşılmaktadır.⁴¹ İşte

hire: Mektebetü'l-Hânci ts.), 11-13; bu hadisin geniş açıklaması için bkz. Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Sabîhi Müslim*, 15/50; İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, 11/318-319; Bünyamin Erul, *Hadislerin Dili*, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 358-359.

³⁹ Konuyla ilgili benzer örnekler için bkz. Saîd Havvâ, *er-Resul sallallahü 'aleyhi ve sellem*, (Beirut: 1979), 1/116-126.

⁴⁰ Necip Taylan, "Bilgi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/157-161.

⁴¹ Hz. Peygamber dönemi eğitim ve öğretim faaliyetleri için bkz. Şakir Gözütok, *Resulullah Döneminde Eğitim ve Öğretim*, (İstanbul: Nesil Yayınları 2014).



böyle bir çevrede nazil olan Kur'an bir taraftan ilmi elde etmek için çabalamaya, araştırmaya, düşünmeye teşvik ederken diğer taraftan "Her ilim sahibinin üstünde daha iyi bir bilen vardır."⁴² beyanıyla da ilmi, insan için bir fazilet, terakki ve değişime yol açan bir gerçeklik olarak tanımlıyordu. İslâm'da bilgi, söz de dâhil olmak üzere her konuda eylemden önce gelir. Nitekim yüce Allah bilgisiz konuşmaktan sakındırmış⁴³ ve onun ilk hitabı da ilim hakkında olmuştur. "Yaratan rabbinin adıyla oku! O insanı alaktan yaratmıştır. Oku! Kalemler (yazmayı) öğreten, insana bilmediğini öğreten rabbini sonsuz kerem sahibidir."⁴⁴ Hz. Peygamber'in Hira'da aldığı bu ilk hitapla vahiy, davetin hedefi olan insanın eğitilmesi ve yöntemi olan onu bilgi vasıtasıyla eğitmek ve onda farkındalık oluşturmaya bildirmiştir. Kur'an'da birçok âyette bilginin değeri, insan yaşamı üzerindeki etkisi ve din ve ma'rifetullah bilgisi ile ilişkisi hakkında söz edilmiştir.⁴⁵ İstatistiksel bulguya bakıldığında, "ilim" kökünden kelimeler, Kur'an'da 750'den fazla âyette kullanılmıştır. Kur'an'ın tamamı 78.000 kelime olduğuna göre, her yüz kelimedenden biri "ilim" kökünden gelen bir kelimedir. İlim ile alakalı olan hikmet, tefekkür, fıkıh, idrak, tedebbür gibi kelimeler istatistiğe ilave edildiğinde bu oran daha da fazlalaşacaktır.⁴⁶ İlmin bu öneminden dolayı İslâm dini insanları daha fazla bilgi aramaya teşvik etmiştir. Şurası dikkat çekicidir ki, İlim mevzusuna değinen âyetlerin neredeyse tamamı, Mekke döneminde nazil olmuştur.⁴⁷ Hz. Peygamber bu temeller üzerine davetini inşa etmiş ve insanlığa hitapta bulunmuştur. O, ilimi esas alarak inanç esaslarını güçlendirmiştir. İmanın cehalet, taklit ve zorlamayla değil, bilgi, delil, basiret ve farkındalıkla olması için insanları akli kullanmaya ve ilim talep etmeye çağırmıştır.

Kur'an'ın beyanına göre Hz. Peygamber, yüce Allah'ın insanlığa Allah'ın dinini ve O'nun son ve ebedi kanununu insanlığa öğretmek için seçtiği bir öğretmendir. Nitekim Kur'an'ın birçok âyetinde Hz. Peygamber'in

⁴² Yusûf, 12/76.

⁴³ İsrâ, 17/36.

⁴⁴ Alak, 96/1-5.

⁴⁵ Mücadele, 58/11; Tâhâ, 20/114; Zümer, 39/9; Fâtur, 35/28; Bakar, 2/269.

⁴⁶ Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, (İstanbul: 1992), 49.

⁴⁷ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2009), 632.



misyonu, ümmeti eğitmek ve iyiye yönlendirmek şeklinde açıklanmıştır.⁴⁸ Hz. Peygamber'in kendisi de “*Ben muallim olarak gönderildim.*” diye buyurmuştur.⁴⁹ Ayrıca O'nun ilmin değerini açıklayan ve insanları ilim tahsil etmeğe teşvik eden hadisleri çoktur. Kaynaklarda Hz. Peygamber'in hayatı boyunca cehaletle nasıl mücadele ettiği ve insanların eğitimine gösterdiği ihtimamı ortaya koyan birçok rivayet yer almaktadır. Kaynaklarda: “*Resûlullah'a geldim. O, ashâbıyla oturmuş, onlarla konuşuyordu...*”⁵⁰, “*Peygamberimizle bir cenazedeyken...*”, “*Peygamberimizle seferdeyken...*”⁵¹, “*Peygamberimizle gazvedeyken...*”⁵² şeklinde yer alan bu ve benzeri rivayetler Hz. Peygamber'in toplumun ıslâhında eğitime verdiği önemi göstermektedir. Konuyla ilgili iki misale yer vermek istiyoruz. Birincisi, Hz. Peygamber bir gün Medine pazarında dolaşırken bir buğday yığını dikkatini çekmiş olacak ki içine elini daldırır ve ıslak olduğunu fark eder. Satıcıya ıslaklığın nedenini sorar satıcı, yağmur nedeniyle olduğunu söyleyince Hz. Peygamber, “*İnsanların görmeleri için ıslak kısmı üste koyman gerekmez miydi?*” dedi. Hz. Peygamber bu tacire bir ceza uygulamadı ancak ona ve onun adında bütün tüccara harika bir ders mahiyetinde olan ve kıyamete kadar insanlar arasında dolaşacak olan şu sözleri buyurdu: “*Aldatan bizden değildir.*”⁵³ İkinci olarak, Hz. Peygamber i'tikâfta iken eşlerinden Hz. Safiyye (ö. 50/670 ?) onu akşam vakti ziyaret eder, bir süre yanında kaldıktan sonra eve dönmek için ayağa kalkar, onu eve götürmek için Hz. Peygamber de onunla birlikte ayağa kalkar. Ümmü Seleme'nin (ö. 62/681) odasının yanında bulunan mescit kapısının yanına geldiklerinde Ensar'dan iki kişiyle karşılaşılırlar. Onlar Hz. Peygamber'e selam verdiler ve hızlıca oradan uzaklaşmaya çalıştılar. Hz. Peygamber onlara “*Acele etmeyin. Yanımdaki kadın Safiyye bint Huyey'dir.*” dedi. Hz. Peygamber'in yanındaki kadının kim olduğunu açıklaması onlara

⁴⁸ Bakara, 2/151; Cuma, 62/2.

⁴⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, (Riyad: Dâru'l-Muğni, 2000), 1/365-366.

⁵⁰ Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Askalâni, *Fethu'l-bâri fi şerhi Sabihi'l-Bubâri*, (Beirut: Dâr el-Ma'rife, 1379), 6/8, 11/43.

⁵¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, 7/52, 8/708, 9/108, 10/470, 11/387, 11/188.

⁵² Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ el-Hüsrevcirdi el- Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rifetü avvâli sabihi's-şerî'a*, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 4/113.

⁵³ Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Sabihi Müslim*, 2/108.



ağır gelmiş olacak ki onlar “Sübhanallah” dediler. Hz. Peygamber “*Doğrusu Şeytan, Âdemoğlunun vücudunda dolaşan kan mesabesindedir. Ben onun kalbinize bir şey atmasından korktum.*” diye buyurdu.⁵⁴ Özetle bu ve benzeri rivayetlere bakıldığında, Hz. Peygamber sokakta, mescitte, mezarlıkta, pazarda her yerde toplumun eğitimiyle ilgilenmiş, hayatın her sahnesinde o sahneyle ilgili eğitici bilgileri işin içerisinde, vaziyetin ortasında, duyguların arasında vermiştir. Muhatabına aklından önce kalbine ulaşan bir dille hitap eden Hz. Peygamber, insanlığın bildiği tüm kaideleri aşan yüce ilkeleri muhatapların ruhlarına ve zihinlerine yerleştiren bir öğretmen ve eğitimci olmuştur.

2. 3. Ahlâk: Kur’ân-ı Kerîm’in beyanına göre⁵⁵ Hz. Peygamber’e “İnsanlara indirilenleri yani Allah’ın hükümlerini söz ve davranışlarıyla onlara açıklama” görevi yüklenmiştir.⁵⁶ Buna göre Hz. Peygamber Allah’ın ahkâmını sözlü veya fiilî olarak açıklamak ve yorumlamakla görevli olduğu gibi inananlara uygulamada örnek olma işlevine de sahiptir. Uygulamada örnek olmak ancak güzel ahlâk ve kusursuz bir yaşam tarzına sahip olmakla mümkündür. Hz. Peygamber’in Kur’ân’ın fazilet olarak saydığı bütün sıfatlarla muttasıf olduğu tarihî bir hakikattir. Nitekim onun bütün güzel hasletleri şahsında bulunduran ve güzel ahlâkın zirvesinde olduğunu Kur’ân beyan etmiştir. “*Şüphesiz sen yüce bir ahlâka sahibsin.*”⁵⁷ Gerçekten de onun yaşantısının ahlâkî tarafına bakıldığında, müşahede âleminde bizâtihi yaşanarak, olaylara karşı gösterdiği davranışlarıyla onun ahlâk yapısının bütün evrensel ıslâhatçıların ahlâk yapısından mutlak bir şekilde daha üstün olduğunu pratik olarak kanıtlamıştır. Tarihte gelmiş geçmiş ahlâk öğreticilerinin çizdikleri üstün ahlâk kuramları nerede yaşanmış, kim tarafından uygulanmış diye bir soru sorulsa her halde bu soru cevapsız kalacaktır. Fakat Hz. Peygamber aynı zamanda kendi öğretilerinin yaşayan bir örneği idi. Başkalarına öğrettiği ahlâk ve davranış inceliklerini sözde bırakmıyor, bizâtihi uygulayarak yaşanan bir hale getiriyordu. Bundan dolayı da Hz.

⁵⁴ Şâmî, Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî, *Subulü'l-hudâ ve'r-reşâd fi sireti hayri'l-ibâd*, (Kahire: Cumhuriyetü Mısır el-Arabiyye Vezâretü'l- Evkâf, 1997), 11/216.

⁵⁵ Nahl, 16/44.

⁵⁶ Kurtubî, *Abkâmü'l-Kur'ân*, 10/109.

⁵⁷ Kalem, 68/4.



Âişe'ye (ö. 58/678) onun ahlâkı sorulduğunda “*Onun ahlâkı Kur’ân idi.*” demiştir.⁵⁸ Bir insanın ahlâkî sırlarını onun eşinden kim daha iyi bilebilir ki? Hz. Peygamberle birlikte yirmi beş yıl bir hayat süren Hz. Hatice (ö. 620), vahyin yeni başladığı sıralarda-onu teselli ederken- onun Peygamber olmadan önce de sonra da nasıl bir ahlâk yapısına sahip olduğunu şu sözlerle dile getirmiştir. “Allah’a yemin ederim ki Allah seni hiçbir zaman mahcup etmeyecektir. Çünkü sen sıla-i rahim edersin. Doğru konuşursun. İşini görmekten âciz kimselerin ağırlıklarını yüklersin, yoksula verir, kimsenin kazandıramayacağını kazandırırın. Misafiri ağırlarsın. İnsanların başına bir bela geldiğinde onlara yardım edersin.”⁵⁹ Hz. Ali (ö. 40/661), Hz. Âişe, Hz. Enes (ö. 93/711) ve Hz. Peygamber’in yanında bir ömür geçirmiş olan birçok sahâbi onun ahlâkını şöyle anlatmışlardır: “ Hz. Peygamber son derece yumuşak tabiatlı, güzel ahlâklı ve temiz bir yaşantıya sahipti. Güler yüzlü, vakarlı, cesaretle konuşur, kimsenin gönlünü kırmazdı.”⁶⁰ İşte Hz. Peygamber’in şiddet içerikli ve çatışmacı bir ahlâk zihniyetine sahip olan bu çevrenin ıslâhında başarılı olmasını sağlayan en önemli amiller arasında, insanlarla iletişimi kolaylaştıran ve onları etkileyen samimiyet, hoşgörü, af edici ve güzel ahlâkında somutlaşan ilahi bir merhamete sahip olması gibi, birçok hasleti gelmektedir. Kaba ve katı kalpli bir insan –diğer bir kısım erdemlere sahip olsa da– muhataplarının nefretine sebep olur ve onlar böyle bir kimseyi dinlemek istemezler. Kur’ân Hz. Peygamber’in bu ahlâkî yönüne şöyle işaret etmiştir: “*Allah’tan bir rahmet sayesinde onlara yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın, çevrenden dağılır giderlerdi.*”⁶¹ Hz. Peygamber’in insanlara karşı yumuşak ve merhametli davranması onlar üzerinde büyük bir etki göstermiştir. Nitekim Uhud Gazvesi’ndeki hataları bağışlanan sahâbiler bir daha böyle bir yanlış yapmamaya çaba göstermiş ve girdiği bütün savaşlarda Hz. Peygamber’in ve komutanların emirlerine ti-

⁵⁸ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, eş-Şeybânî, *Müsned*, (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1999), 41/148.

⁵⁹ Ebû'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'murî İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eser fi fînüni'l-meğazi ve's-şemâil ve's-siyer*, (Medine: Mektebetü Dâri't-Turâs, 1992), 1/169.

⁶⁰ Mevlânâ Şibli Numânî, *Son Peygamber Hazreti Muhammed*, çev. Yusuf Karaca, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 575.

⁶¹ Âl-i İmrân, 3/159.



tizlikle uyararak galibiyetler kazanmışlardır. Hz. Peygamber'in insanlara karşı bu şekilde merhametli davranması neticesinde birçok kimsenin Müslüman olduğu da rivayet edilmiştir.⁶² Bu hususta birçok örnek vermek mümkündür. Ancak burada konuyu uzatmama adına sadece birkaç örnek vermekle iktifa edilecektir.

Hz. Peygamber'in herkesi kucaklayan ahlâkı karşısında inananla inmayan, dostla düşman, arasında ayırım yoktu. Bilindiği üzere ona her türlü işkenceyi yapan azılı düşmanları Mekke fethinde O'nun eline düşmüş, karşısında çaresiz kalmışlardı. Fakat o, "*Bugün sizi kınamak yok, Allah sizi bağışlasın! O, merhametlilerin en merhametlisidir.*"⁶³ âyetini okuyup "*Haydi gidiniz! Hepiniz serbestsiniz.*" diyerek birkaç kişi dışında genel af ilan etti. Bunun üzerine insanlar gruplar halinde gelip Müslüman oldular. Genel af dışında tutulanlardan biri de şiiirleriyle Hz. Peygamber ve Müslümanları hicveden Hebbâr b. Esved idi (ö. 15/636'dan sonra). Bu zat bi'setin başlangıcından Mekke fethine kadar Hz. Peygamber'e karşı yapılan her türlü düşmanlık içinde yer almıştı. Hebbâr b. Esved, Hz. Peygamber'in kızı Zeyneb'e ağır zulüm yapmış biriydi. Zeyneb, Mekke'den Medine'ye hicret ederken hamileydi. Müşrikler önüne çıkıp onun hicretine engel olmaya çalıştılar. Hebbâr b. Esved, bilerek ve kasden Zeyneb'i iterek, devenin üzerinden yere düşürdü. Zeyneb şiddetle yere çarpmasından dolayı yaralandı ve çocuğunu düşürdü. Bütün bu yaptıklarından dolayı Mekke'nin fethedildiği gün kaçarak uzak yerlere gitmeyi düşündü. Ama Hz Peygamber'in merhamet ve bağışlayıcılığı onu da huzuruna başvurmaya sevk etti. Hz. Peygamber'in huzuruna çıkarak, "*Ey Allah'ın Resülü! Şüphesiz ben Allah'tan başka ilah olmadığımıza ve senin Allah'ın Resülü olduğuna şehadet ediyorum. Ben senden hep kaçtım hatta acem beldelerine gitmeyi bile düşündüm. Ama daha sonra sizin iyiliklerinizi, size cabillik yapanlara karşı fazilet ve bağışlayıcılığınızı hatırladım. Ey Allah'ın Nebisi biz müşriktik, Allah bizi seninle hidayete erdirdi, belak olmaktan kurtulduk. Bu yüzden cehaletimi ve size karşı yaptığım hataları bağışlayın. Kuşkusuz ben kötü işlerimi ikrar ediyorum, günahımı itiraf ediyorum.*"

⁶² Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *eş-Şifâ' bi ta'rifi hukuki'l-Mustafâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/247; Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *et-Tabrîr ve'tenvir* (Tunus: Dâr Sahnûn 1997), 4/145.

⁶³ Yûsuf, 12/92.



Bunun üzerine Hz Peygamber şöyle buyurdu, “*Ben seni bağışladım. Şüphesiz Allah, seni İslâm'a yönlendirerek sana iyilikte bulunmuştur. İslâm öncelikleri (geçmişteki suç ve günahları) siler.*”⁶⁴

Hz .Peygamber'in güzel muamelesinden etkilenip Müslüman olan diğer bir kişi de Yemâme'deki Benî Hanîfe kabilesinin lideri Sümâme b .Üsâl'dır) ö⁶⁵.(12/633 . Sümâme, uzun bir süre Hz. Peygamber'e karşı düşmanca tutum ve davranışlar içinde bulunmuş hatta Hz. Peygamber'i öldürmeye bile teşebbüs etmişti.⁶⁶ Bir tesadüf eseri Müslümanların eline düşen Sümâme esir edilerek Medine'ye getirildi. Hz. Peygamber onu bir süre mescidde esir tuttu ve ona iyi muamele edilmesini emretti. Evinden ona yiyecekler gönderdi. Bu süre zarfında Hz. Peygamber ne düşündüğünü sorduğunda her defasında Sümâme: “Eğer öldürürsen intikam alınacak birisini öldürmüş olursun. Eğer fidye istiyorsan sana dilediğin kadar verilecektir.” şeklinde cevap veriyordu. Müslüman olmayı kabul etmeyince Hz. Peygamber, onu serbest bırakmalarını emretti. Mescidin yakınındaki bir bahçede guslettikten sonra Müslüman oldu.⁶⁷ Gördüğü iyi muameleden dolayı olacak ki Sümâme, Hz. Peygamber'e, “*Ey Allah'ın Resûlü! Allah'a yemin ederim ki senin huzuruna vardığımda yeryüzünde senin yüzünden daha çok nefret ettiğim bir yüz, senin dininden daha çok nefret ettiğim bir din, senin bu şehirden daha çok nefret ettiğim bir şehir yoktu. Şimdi ise senin yüzün bana bütün yüzlerden, dinin bütün dinlerden, şehrin bütün şehirlerden daha sevimli oldu.*” demiştir.⁶⁸

Hz. Ali'nin el-Füls Seriyesi'nde esir edilenler arasında meşhur Hâtım et-Tâi'nin kızı Seffâne (ö. ?) de bulunuyordu. Seffâne, kendini tanıttıktan

⁶⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî el-Eslemî el-Medenî, *Kitâbü'l-Megâzi*, (Beirut: 1966),2/857-858; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, Riyad: Dâr el-Vatan, 1998), 5/2768; İbn Seyyidünnâs, *'Uyûnü'l-eser*, 2/238.

⁶⁵ Sümâme'nin İslâm'ı ne zaman kabul ettiğine dair kaynaklarda değişik rivayetler bulunmaktadır. Bkz. Kasım Şulul, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 694-697.

⁶⁶ Ebu Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî el-Hâşimî el-Basrî, *et-Tabakâtul-kebir*, (Beirut: Dâru's- Sâdır, ts.), 5/550.

⁶⁷ İbn Hişâm, *es-Sirtü'n-Nebeviyye*, 4/187-188; İbn Hacer, *Fethul-bâri*, 8/87-88; Kâdi Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen ed-Diyârbekrî, *Târibul-hamis fi abvâli enfesi nefis*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 2/335-336.

⁶⁸ Ebû Ömer Cemâlüddin Yûsuf b.Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İsti'ab fi ma'rifeti'l-asahâb*, (Ammân: Dâru'l-Alâm, 2002), 107.



sonra Hz. Peygamber'den güzel muamele istedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, ona iltifatta bulundu. Sadece iltifat etmekle kalmayıp onu serbest bıraktı, binek ve harçlık vererek Şâm'da bulunan kardeşi Adî b. Hâtim et-Tâî'nin (ö. 67/686) yanına gönderdi. Bunun üzerine Seffâne Müslüman oldu. Müslüman olmadan önce mutaassıp bir Hristiyan ve gaddar bir İslâm düşmanı olan Adî Hz. Peygamber hakkında duydukları sebebiyle, onun bir hükümdar mı yoksa bir Peygamber mi olduğu hususunda tereddüt etmişti. Kardeşinden Hz. Peygamber'in kendisine yaptığı güzel muameleyi dinleyince memnun kaldı ve kabilesinden bir heyetle Medine'ye gitmeye karar verdi. Medine'ye gelmesini ve Hz. Peygamber'in huzuruna çıkmasını Adî şöyle anlatır: *"Medine'ye vardığımda Hz. Peygamber'i mescid'de buldum ve ona selam verdim. 'Bu kim?' dedi. Ben Adî b. Hâtim'im dedim. Hz. Peygamber beni evine davet etti. Vallahi o beni evine götürmekteyken yaşlı bir kadınla karşılaştı. O kadın, ondan durmasını istedi. O da kadının bu isteği üzerine durup, uzun bir süre onu dinledi. İçimden, 'Vallahi bu hükümdar değildir' dedim. Sonra evine girene kadar yürümeye devam etti. Eve girince içi lifle dolu deriden bir yastığı aldı ve oturmam için bana uzattı, 'Bunun üzerine otur!' dedi. Ben, 'Hayır sen otur' dedim. Bunun üzerine, 'Sen oturacaksın!' diye ısrar edince, onun üzerine oturdum. Hz. Peygamber ise yere oturdu."* Hz. Peygamber'in bu alçakgönüllülüğünü gördükten sonra Adî b. Hâtim Müslüman olmuştur.⁶⁹

Yahudiler, münafıklar ve Kureyş müşrikleri tarafından yapılan propagandaların etkisi altında kalarak Hz. Peygamber ve Müslümanlara düşmanlık yapan birçok kimse bulunmaktaydı. Yukarıda isimleri geçen geçen Sümâme ve Adî Hz. Peygamber ve İslâm toplumunu yakından, gördükten sonra, inanmayanların Hz. Peygamber, Müslümanlar ve dinleri hakkında yaptıkları bütün kötü propagandaların etkisinden sıyrılmış ve onlar gerçek resmi görüp Müslüman olmuşlardır. Aynı zamanda Hz. Peygamber'in Sümâme'yi koşulsuz ve karşılıksız serbest bırakması ve Adî'yi evinde ağırlayıp ona ikramda bulunması, kuşkusuz onları etkilemiş ve duygularını değiştirmiştir. Kaynaklarımızda yer alan bu ve benzeri rivayetlere bakıldığında ıslâh faaliyetinin sadece sözle değil, daha çok duygularda köklü bir değişim olduğudur. ıslâh süreci duygularda dönüşüm-

⁶⁹ İbn Hişâm, *es-Sirtü'n-Nebeviyye*, 4/145-146; Halebî, *İnsânül-'uyûn*, 3/374-375.



ler meydana getirmelidir. Bundan dolayı mesele süslü sözler söylemek ve bedenle yapılan bazı ritüeller icra etmek değildir. Asıl mesele kalpte ve duygularda nefreti aşka, kin ve düşmanlığı sevgiye dönüştürecek içsel bir değişimdir. Sümâme'nin yukarıda zikredilen sözlerinden de zaten bu açıkça anlaşılmaktadır.

Kısaca Hz. Peygamber söz ve davranışlarıyla insanları eğittiği gibi güzel ahlâk ve muamelesiyle de onları eğitmiştir. Yeni Müslüman olan Mu'âviye b. Hakem es-Sülemî (ö.?) Hz. Peygamber'in o eşsiz muamelesini şöyle anlatmıştır: “Resûlullah ile birlikte namaz kıldığım sırada cemaatten biri hapşırdı. Ben de ‘Yerhamukellah’ dedim. Oradakiler bana kızgın bakışlarla baktılar. Ben de ‘Size ne oluyor ki, bana öyle kızgın bakıyorsunuz’ dedim. Bunun üzerine elleriyle uyluklarına vurmaya başladılar. Onların beni susturmaya çalıştığını anladım fakat susmuştum. Resûlullah namazı kıldıktan sonra, kesinlikle ne ondan önce ne de sonra onun kadar güzel öğreten bir muallim görmedim. Allah’a yemin ederim ki, beni ne dövdü ne azarladı, bana karşı suratını dahi asmadı. Sadece bana *‘Bu namazdır. Onda insan kelamından hiçbir şey yaraşmaz! O, ancak tesbih, tekbir ve Kur’ân okumaktır.’*” diye buyurdu.⁷⁰ Hz. Peygamber'den ne önce ne de sonra onun kadar eğitim ve öğretimde başarılı bir muallimin gelmediği tarihi bir hakikattir. Bu hakikati, günümüzde bile eksilmeyen etki ve yankısıyla tarihin ortaya koyduğunu ona inanan ve inanmayan pek çok kimse ikrar etmektedir.⁷¹

Ahlâkî değerler toplumların hayatında büyük önem arz etmektedir. Dolayısıyla sağlam bir toplumun inşasında ilk temel dayanak ahlâktır. Aralarında ahlâkî kurallar olmadan hiçbir toplumun üyeleri mutlu bir yaşam sürmezler. Hz. Peygamber de toplumu ıslâh ederken bir yandan güzel ahlâkî ve kusursuz yaşam tarzıyla örnek olmuş diğer taraftan yüce ahlâkî değerlerin toplumda yerleşmesine büyük önem vermiştir. Nitekim Hz. Peygamber risâlet'inin gerekçesini *“Ben güzel ahlâkî tamamlamak için gönderildim.”*⁷² sözleriyle beyan etmiş, “müminlerin iman bakımından en mükemmeli kim-

⁷⁰ Ebû Nuaym el-İsfahânî. *Ma'rifetü's-sabâbe*, 5/2500; Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Sabîhi Müslim*, 5/20; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/148.

⁷¹ Gözütok, 2014, 177.

⁷² Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Mârif, 1936/1355), 10/192.



dir?” Sorusuna “*Ahlâkı en güzel olanıdır.*”⁷³ cevabıyla da güzel ahlâk ile iman arasında sıkı ilişkiye dikkat çekmiştir. Hz. Peygamber toplumu ıslâh ederken toplumda bulunan ve sağlıklı düşünmelerini engelleyen asabiyet/kavmiyetçilik, ırkçılık, atalarıyla övünme ve kibir gibi câhiliye adetlerini yermiş, onları terk etmeye çağırılmış ve şöyle buyurmuştur: “*Ey insanlar! Allah câbiliye kibrini ve atalarla övünme âdetini ortadan kaldırmıştır. “Takva sabibi mümin” ve “Bedbaht günabhâr” (ayrımı vardır). İnsanlar Âdem’in çocuklarıdır. Âdem ise topraktan yaratılmıştır.*”⁷⁴ Özetle Hz. Muhammed insanlara hurafelerden arındırılmış bilgiye dayalı, sağlam bir inanç öğreterek ve onları güzel bir ahlakla donatarak ıslâh etmiştir.

Sonuç

Hz. Muhammed peygamber olarak seçildiği sırada yerel, bölgesel ve uluslararası düzeyde siyasî ve dinî açıdan yozlaşmış durumlarla karşılaşmıştır. Yerel düzeyde Mekke’de iktidar, küçük bir gurubun, yozlaşmış bir oligarşinin elinde bulunuyordu. Adaletle hiçbir ilgisi olmayan koşullar dayatan bu sistemde özgürlüğe, istişare ve eşitliğe yer yoktu. Bu sistemde daha çok adaletsizlik ilkedir. Sınıf yasadır ve egemen zümrenin çıkarlarının gözetilmesi hâkim gelenektir. Mekke’de ekseriyet putperestliğe inanırken, bölgede Yahudiliğe ve Hristiyanlığa bağlı olanlar da mevcuttu. Bölgesel düzeyde Araplar uyumsuz ve husumetli kabilelerden ve aralarında önemsiz sebeplerden dolayı uzun ve yıkıcı savaşlar patlak veriyordu. Uluslararası düzeyde ise dünya Fars ve Bizans imparatorlukları arasında bölünmüş bir durumdaydı. Asya, Avrupa ve Afrika’da zulüm ve cehalet yayılmış, halkın malı ve canı birtakım sefih kişilerin ellerinde oyuncak haline gelmişti. Cehalet, bütün şiddetiyle dimağları uyutmuş, tefekkür gücünü yok etmiş, maneviyatı temelden sarsmıştı. Hz. Peygamber’in zuhur ettiği çevrenin sosyal ilişkileri, dinî inançları vb. özelliklerine bakıldığında, onların sağlıklı bir şekilde düşünebilmelerini engelleyen kavmiyetçilik, ırkçılık ve kibir gibi birçok özelliğe sahip olduğu görülmektedir.

⁷³ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sabih İbn Hibbân bi tertibi İbn Balabân*, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1993), 2/76.

⁷⁴ Tirmizî, *el-Câmi’u’s-sabih*, 5/389.



Kısaca Hz. Peygamber'in ıslâh metodunun üç önemli hususiyetini ifade edebiliriz. Birincisi; Hz. Peygamber bu durumda olan bu çevrenin insanını, işin kanıttan yoksun nasihat tarafına odaklanmadan akli ölçütler çerçevesinde açık deliller kullanarak, düşünmeye sevk ederek akıllarını doğru bir şekilde kullanmayı sağlamış ve onlarda büyük değişimler gerçekleştirmiştir. İkinci olarak ilmi faaliyetlere büyük önem vermiş, her yerde toplumun eğitimiyle ilgilenmiş ve ilmi esas alarak inanç esaslarını güçlendirmiştir. Topluma bilgisiz inancın olamayacağını öğretmiştir. Bundan dolayı da ona inananlar taklit ve zorlamayla değil, delil, basiret ve farkındalıkla inanmışlardır. Son olarak Hz. Peygamber söz ve davranışlarıyla insanları eğittiği gibi güzel ahlâk ve muameleyle de onları eğitmiştir. O anlattıklarını samimi bir şekilde yaşayarak muhataplarının ruh ve zihinlerinde kalıcı bir etki meydana getirmiştir. O hayatında merhametin, hoşgörünün ve affetmenin en büyük örneklerini vermiş, bunun neticesinde birçok kimse Müslüman olmuştur. Özetle Hz. Peygamber insanlarla iletişim kurarken onların anladığı bir dille konuşmuştur. O insanların akıllarını özgürleştirerek, ruhlarını arındırarak ve yaşamlarını nizam altına alarak ıslâh etmiştir. Hz. Peygamber'in yetiştirdiği sahâbe nesli onun nasıl bir murşid ve muallim olduğunun ve nasıl mükemmel bir ıslâh yöntemi izlediğinin en büyük delilidir. Çalışmada ortaya konulduğu üzere Nebevî ıslâh metodunun çıkış noktası, hedef ve usulleri vahiyle desteklenmiş bir yöntemdir. İlim amel, düşünce ve davranışları kapsayan bu metod, davranışları zahiren düzelttiği gibi realiteye de hükmetmiştir.

Belirtmelidir ki, Hz. Peygamber'in ıslâh metodu iradî, plânli ve programlıdır. Hz. Peygamber sosyolojik anlamda belli bir toplumsal projeye zuhur etmiş ve o proje çerçevesinde değişimini planlayarak uygulamıştır. Akla hitap etmesi, İlim, amel, tebliğ, şiddet ve zorlamanın olmaması bu metodun en önemli özelliklerinden bazılarıdır. Hz. Peygamber'in putperest bir toplumdan örnek bir toplum oluşturmasının en önemli nedenleri arasında zihniyet ve inançlarında köklü değişimler gerçekleştirirken akıllarına hitap etmesidir.

Hz. Peygamber her hususta örnek olarak insanlığa sunulmuş ancak bunlar içerisinde belki de en güzel ve örnek alınacak en önemli husus onun yaptığı davet ve gerçekleştirdiği ıslâhtır. Müslümanların ıslâh konusunda



Hız. Peygamber'i örnek almalarıyla toplumların saadetlerini sağlamaya yönelik planlı değişimleri gerçekleştirmeleri mümkündür. Hız. Peygamber ve onun yolunu takip eden Müslümanlar yaşadıkları toplumları bu yöntemle ıslâh ettikleri gibi yozlaşma yaşayan çağdaş toplumlar için de uygulanabilir bir yöntem olduğu konusunda şüphe yoktur. Çünkü Nebevî ıslâh yöntemi vahyin rehberliğini izleyen şaşmaz bir ilahi yöntemdir. Bu yöntem zaman ve mekânın gereksinimlerine dair medeni ve farkındalığa dayalı bir model inşa eden bir tecrübe çerçevesinde mücadele verme yöntemidir.

Kaynakça

- Açıkgenç, Alparslan. *Bilgi Felsefesi*. İstanbul: 1992.
- Apak, Adem. *Siyer Araştırmaları*. İstanbul: Ensar Naşriyat, 2016.
- Askerî, Ebû Ahmed el-Hasen b. Abdillâh b. Saîd el-Askerî. *Kitâbü Tashîhi'l-vücûh ve'n-nezâ'ir*. Thk. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetü's-Sakâfeti'd-Diniyye, 2007.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî. *Ensâbü'l-eşraf*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Fikr, 1996.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ el-Hüsrevcirdî el- Beyhakî. *Delâ'ilü'n-nübüvve ve mâ'rifetü abvâli sabibi's-şerî'a*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 10 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Mâ'rif, 1936/1355.
- Brockelmann, Carl Brockelmann. *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*. çev. Neşet Çağatay, 3. bsk. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî. *es-Sünen*. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muğni, 2000.
- Diyârbekrî, Kâdi Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen ed-Diyârbekrî. *Târibü'l-hamîs fi abvâli enfesi nefîs*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Erul, Bünyamin. *Hadislerin Dili*. 9. Baskı. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Gözütok, Şakir. *Resulullah Döneminde Eğitim ve Öğretim*. İstanbul: Nesil Yayınları 2014.
- Günaltay, Şemseddin. *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*. Ankara: Ankara Okulu, 2013.
- Halebî, Ebû'l-Ferec Nûrüddîn Ali b. Bürhâniddîn İbrâhîm b. Ahmedel-Halebî.



- İnsânü'l-'uyûn fi sîreti'l-emîni'l-me'mûn*. 3 Cilt. thk. Ahmed T'ame el-Halebî. Beyrut: Dâr el-M'arife, 2012.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2009.
- Havvâ Saîd. *er-Resûl sallallâhü 'aleyhi ve sellem*. 2 Cilt. Beyrut: 1979.
- Hekemî, eş-Şeyh Hâfız b. Ahmed Hekemî. *M'âricü'l-kabûl bi şerhi Sülemi'l-usûl ilâ ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Hemmâm b. Münebbih, Ebû Ukbe Hemmâm b. Münebbih b. Kâmil es-San'ânî. *Sabîfetü Hemmâm b. Münebbih*. thk. Rifat Fevzî Abdülmuttalib. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî ts.
- Heysemî, Nûrüddîn Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî. *Mecma' i'z-zevâ' id ve menba' i'l-fevâ' id*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412.
- Hizmetli, Sabri. *İslâm Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu, 2015.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddin Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî. *el-İstî'ab fi ma'rifeti'l-asahâb*. Ammân: Dâru'l-Alâm, 2002.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâr Sahnûn 1997.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethul-bârî fi şerhi Sabîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. thk. Abdulaziz b. Abdillâh b. Bâz, Beyrut: Dâr el-Ma'arife, 1379.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsned*. 2. Baskı. 50 Cilt. (45+5 fihrist). thk. Şuayb el-Arnâvût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sabîh İbn Hibbân bi tertibi İbn Balabân*. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm b. Eyyûb ez-Zühelî, es-Sedûsî. *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 2. Baskı. 4 Cilt. thk. Muhammed Nebil Tureyfi, Beyrut: Dâru's- Sâdır, 2005.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdiddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr. *Tefsîrül-Kur'ânî'l'azîm*. 2. Baskı. 8 Cilt. Riyad: Dâru't Taybe, 1999.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 21 Cilt. thk. Abdullâh b. Abdülmühsin et-Türkî. Mısır: Hicr Neşriyat, 1997.



- İbn Sa'd, Ebu Abdillah Muhammed b. Sa'd b. Menî el-Hâşimî el-Basrî. *et-Tabakâtul-kebir*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru's- Sâdir, ts.
- İbn Seyyidunnâs, Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'murî. *Uyûnü'l-eser fi fûnûni'l-meğazî ve's-semâil ve's-siyer*. 1. Baskı. 2 Cilt. thk. Muhammed el-Îd el-Hatrâvî-Muhyiddin Mestû. Medine: Mektebetu Dâri't-Turâs, 1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Nüzhetül-a'yûni'n-nevâzir fi 'ilmi'l-vücûh ve'n-nezâ'ir*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Ma'rifetüs-sahâbe*. 7 Cilt. Riyad: Dâr el-Vatan, 1998.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğıb el-İsfahânî. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *eş-Şifâ' bi ta'rifi hukuki'l-Mustafâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfi. *Kitâbü'l-Esnâm*. Kahire: ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî. *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Luvîs Şeyho. *Şu'arâ'ü'n-Nasarâniyye kable'l-İslâm*. 4. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1991.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşir el-Ezdî el-Belhî. *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir fi Kur'âni'l-Azîm*. Dubai: Merkez el-Mâcid li's-Sakâfe ve't-Turâs, 2006.
- Mübârekpûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm. *Tuhfetül-ahvezî bi şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *el-Minhâc fi şerhi Sahibi Müslim b. Haccâc*. 2. Baskı. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, 1973.
- Sırma, İhsan Süreyya. *İslâmî Tebliğün Örnek Halifeler Dönemi*. 26. Baskı. İstanbul: Beyan Yayınları 2017.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî. *Tefsîrüş-Şi'râvî*. 25 Clit. Beyrut: Ahbâru'l-Yevm, 1991.
- Şâmî, Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî. *Subulül-hudâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-ibâd*.



- 12 Cilt. thk. Abdülaziz Abdülhak Hilmi. Kahire: Cumhuriyetü Mısır el-Arabiyye Vezâretü'l- Evkâf, 1997.
- Şibli, Mevlânâ Numânî. *Son Peygamber Hazreti Muhammed*. çev. Yusuf Karaca. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Şulul, Kasım. *İbn Haldûn'a Göre İslâm Medeniyeti*. 4. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Şulul, Kasım. *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*. 3. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî. *el-Mu'cemül-evsat*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415.
- Taylan, Necip. "Bilgi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/157-161. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî. *el-Câmi 'u's-sahib*. 2. Baskı. 5 Cilt. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî Neşriyat, 1975.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî el-Eslemî el-Medenî. *Kitâbü'l-Megâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: 1966.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdürrazak el-Hüseynî. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. thk. Mustafa Hicazî, Kuveyt: Matbatü Hükümeti Kuveyt, 2001.
- Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî. *Şerhu'z-Zürkânî 'alâ Muvatta' İmam Mâlik*. 4 Cilt. thk. Fuâd Abdülbaki. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2015.



marifetname

ISSN: 2757-752X

e-ISSN: 2791-707X

9/1 (Haziran | June 2022)

Kutsal Olan Her Şey Buharlaşıyor mu? Z Kuşağının Değer Yöneliminde Transhümanist İzler

Is Everything Sacred Evaporating? Transhumanist Traces on Value Orientation of Generation Z

Talip DEMİR

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı

Şırnak/Türkiye

Şırnak University, Faculty of Divinity, Department of Sociology of Religion,

Şırnak/Turkey

talipdemir83@gmail.com orcid.org/: 0000-0003-0030-9481

DOI: 10.47425/marifetname.vi.1013163

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 21 Ekim/October 2021

Kabul Tarihi | Accepted: 27 Ocak/January 2022

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran / June 2022

Atf | Cite as

Demir, Talip. "Kutsal Olan Her Şey Buharlaşıyor Mu? Z Kuşağının Değer Yöneliminde Transhümanist İzler [Is Everything Sacred Evaporating? Transhumanist Traces on Value Orientation of Generation Z]". Marifetname, 9/1 (Haziran/2022), s. 111-139.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: sifdergisi@gmail.com



Kutsal Olan Her Şey Buharlaşıyor Mu? Z Kuşağının Değer Yöneliminde Transhümanist İzler

Öz: Toplumsal değerler, bireylerin dünyaya bakışını belirleyen temel kültürel kodlar olup yaşanan birtakım gelişmelerin etkisiyle değişebilmektedir. Söz konusu değişimi anlamak ve açıklamak için kullanılan araçlardan biri olan kuşak kavramı, belirli zaman dilimlerinde dünyaya gelen insan kümelerini ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu bağlamda 2000 yılından sonra dünyaya gelenleri belirtmek için kullanılan Z kuşağı, sahip olduğu değerler ve öz nitelikler açısından daha önceki hiçbir nesile benzemeyen özgün bir yapı arz etmektedir. Z kuşağı ile neredeyse aynı tarihsel zaman diliminde gelişip yaygınlaşan transhümanizm hareketi ise 21. yüzyılın en önemli toplumsal hareketlerinden biridir. Özellikle gen teknolojisi, robotik bilimi ve birtakım tıbbî uygulamalar aracılığıyla insanın sınırlı doğasını dönüştürmeyi/geliştirmeyi amaçlayan ve seküler bir karakter arz eden bu hareket, mezkûr dönemde yaşanan tekno-bilimsel devrimler sayesinde etkisini giderek artırmaktadır. Günümüzde giderek radikalleşen küreselleşme süreciyle beraber Z kuşağı bireyleri, söz konusu hareketin benimsediği seküler değerlerden doğrudan ya da dolaylı olarak etkilenmektedir. Bu etki Z kuşağı mensuplarının önceki nesillerin benimsediği bazı geleneksel ve dinî değerleri sorgulamalarını beraberinde getirmektedir. Buna ek olarak yeni nesil gençlerin pragmatik ve hedonist yaşam felsefesi, başta cinsiyet rolleri olmak üzere geleneksel açıdan keskin bir şekilde belirlenen birtakım sınırların bulanıklaşmasına ortam hazırlamaktadır. Çalışmamız, transhümanist hareketin yaydığı değerler ile Z kuşağı bireylerinin değer eğilimleri arasındaki örtüşmelere odaklanmaktadır. Zira transhümanizmin benimsediği bireysellik, eleştirel düşünme ve açık fikirlilik, varsayımları ve inançlara karşı sorgulayıcı yaklaşım, pragmatizm ve her türlü ırkçılığa, cinsiyet ayrımcılığına karşı olma gibi birtakım değerlerin Z kuşağı bireylerinde de yansımaları olduğu gözlenmektedir. Çalışmamızın amacı Z kuşağının değişen değer eğilimlerini transhümanizm perspektifinden anlamaya çalışmak ve konuya dair teorik bir zemin sunmaktır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Transhümanizm, Z Kuşağı, Değer Yönelimi, Sekülerlik.

Is Everything Sacred Evaporating? Transhumanist Traces on Value Orientation of Generation Z

Abstract: Social values are the basic cultural codes that determine the view of individuals to the world and can change with the effect of some developments. The concept of generation, which is one of the analytical tools used by social sciences to understand and explain the change in question, is used



to express the clusters of people who were born in certain time periods. In this context, the Z generation, which is used to indicate those who were born after 2000, presents a unique structure unlike any previous generation in terms of its values and characteristics. On the other hand, the transhumanism movement, which developed and became widespread in almost the same historical period as the Z generation, is one of the most important social movements of the 21st century. This movement, which aims to transform/develop human nature especially through gene technology, robotics and some medical applications and has a secular character, is gradually increasing its influence thanks on the techno-scientific revolutions experienced in the period. Today, with the increasingly radical globalization process, the individuals of the Z generation are directly or indirectly affected by the secular values adopted by the movement in question. This effect brings with it the questioning of some traditional and religious values adopted by the previous generations. In addition, the pragmatic and hedonist philosophy of life of the new generation of young people pave the way for the blurring of some boundaries sharply determined by traditions, especially gender roles. Our study focuses on the overlaps between the values spread by the transhumanist movement and the value tendencies of the Z generation. It is observed that some values such as individuality, critical thinking and open-mindedness, an inquiring approach to assumptions and beliefs, pragmatism, and opposition to all kinds of racism and gender discrimination, which transhumanism adopts, have reflections on the Z generation as well. The aim of our study is to try to understand the changing value tendencies of the Z generation from the perspective of transhumanism and to provide a theoretical ground on the subject.

Keywords: Sociology of Religion, Transhumanism, Generation Z, Value Orientation, Secularity.

Giriş

Birbirini tanımayan milyonlarca insanın bir arada yaşamasına imkân tanıyan toplumsal değerler, toplum halinde yaşamayı mümkün kılan unsurlardan biridir. Gerek hayatın anlamlandırılması gerekse gündelik yaşamın şekillenmesinde yol gösterici nitelikteki soyut veya somut düşünce ve inançlar *değer* olarak tanımlanmaktadır.¹ Toplular kendi iç dinamikle-

¹ Giuseppe Giordan, "Values", *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, ed. George Ritzer (United Kingdom: Blackwell Publishing, 2007), 5176.



riyle geliştiğinden her toplumda tarihi, dinî, felsefi ve kültürel değerlerden oluşan bir değerler sistemi vardır.² Bu sistem bir kültürü diğer kültürden ayıran ve belli sınırlar içerisinde yaşamını sürdüren bireylerin parçalanmasını engelleyen, birlikteliği sağlayan, pekiştirici ve kaynaştırıcı unsurlardır. Değerler herhangi bir toplum için geçerli olabileceği gibi bir inanç, ideoloji veya belirli bir insan kümesi için de söz konusu olabilmektedir.³

Toplumu oluşturan diğer unsurlar gibi değerler de zaman içerisinde değişebilmektedir. Bu değişim toplumun geneli açısından olabileceği gibi farklı toplumsal kesimler ekseninde de gerçekleşebilir. Sosyal bilim metodolojisinde sıklıkla kullanılan tipolojilerden biri olan kuşak sınıflandırması, söz konusu değişimin anlaşılması noktasında oldukça işlevsel bir araç niteliğindedir. X, Y, Z gibi ön eklerle tanımlanan bu kuşaklar, toplumsal değişimin seyrini anlama noktasında kullanılan metodolojik araçlardır. Dolayısıyla herhangi bir kuşağın altında sıralanan niteliklerin, o kuşağa mensup bütün bireyler için geçerli olmayabileceği, gerçeğin bire bir aynı değil de belirli ortak unsurlar aracılığıyla yapılmış soyut ideal tipler olduğu unutulmamalıdır. Bu noktada çalışmamızda kullanılan Z kuşağı kavramının da “saf bir toplumsal olgunun soyut bir modelini ifade ettiği, modelin de zorunlu olarak gerçeklikte bütün yönleriyle var olamayacağını”⁴ belirtmek gerekmektedir.

Çalışmamızın odak noktası, bugün için toplumdaki en genç kuşak olan ve sayıları hızla artan Z kuşağının değer yönelimleridir. Kuşkusuz bu yönelimleri etkileyen, besleyen ve şekillendiren birçok faktör söz konusudur. Ancak bu çalışmada Z kuşağının değer yönelimleri ile son çeyrek yüzyılda yıldızı parlayan transhümanizm akımının benimsediği seküler değerler arasındaki etkileşimler ve paralellikler mercek altına alınacaktır. Burada transhümanizm ile Z kuşağının değerleri arasında determinist bir ilişki yerine bu iki unsur arasındaki “seçici yakınlaşmaya”⁵ dikkat çekilecektir. Bu

² Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Sözlüğü* (Adana: Karahan Kitabevi, 2016), 72.

³ Nazmi Avcı, *Toplumsal Değerler ve Gençlik: Bir Değerler Sosyolojisi Denemesi* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2007), 18-21.

⁴ Kirman, *Din Sosyolojisi Sözlüğü*, 144; Stewart Clegg, “Ideal Type”, *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, ed. George Ritzer (United Kingdom: Blackwell Publishing, 2007), 2201.

⁵ Max Weber’in kullandığı seçici yakınlık kavramı için bk. Hülya Eşki, “Bugünü Anlamak için Max Weber’i Yeniden Okumak”, *Uluslararası Yönetim İktisat ve İşletme Dergisi* 6/11 (2021).



noktada çalışmanın amacı, transhümanist perspektiften Z kuşağının değer eğilimlerinin anlaşılmasına katkı sağlamak ve konuya dair teorik bir çerçeve çizmektir. Bunu yaparken öncelikle Z kuşağının ayırt edici yönleri ele alınacak, ardından transhümanizmin ne olduğu ve temelde neleri içerdiği ortaya konulacaktır. Son olarak bu iki unsur arasındaki bazı değerlerin örtüşmesine dikkat çekilerek değerlendirmeler yapılacaktır. Bu değerlendirmeler mevcut alanyazında yer alan teorik ve uygulamalı çalışmalara dayandırılacaktır.

1. Ezber Bozan Bir Nesil: Z Kuşağı ve Temel Karakteristikleri

Herhangi bir kuşaktan bahsedildiğinde bir toplumun yaklaşık olarak aynı zamanlarda ya da belirli zaman aralıklarında dünyaya gelen üyelerinden oluşan yaş gruplarının oluşturduğu topluluk kastedilmektedir.⁶ Bir başka deyişle kuşaklar genelde 20-25 yıllık süreçler esas alınarak yakın dönemlerde doğmuş olan insanların oluşturdukları topluluklardır. Bu zaman dilimleri belirlenirken küresel çapta ve tarihî süreci radikal bir şekilde etkileyen olaylar, süreçler ve gelişmeler dikkate alınarak toplumun değişim sürecindeki kırılma noktaları belirlenmiş ve belirli tarih aralığında dünyaya gelen bireyleri kategorize etmeye yönelik sınıflandırmalar yapılmıştır. Kuşaklara mensup olan bireyler tıpkı bir grubun üyeleri gibi kabul edilirler. Zira kuşaklar farklı coğrafyalarda da olsa aynı zaman diliminin içine doğan, bundan dolayı benzer sorunlar yaşayan, sorunlarına benzer yollarla çözüm arayan, benzer değerleri ve bakış açılarını paylaşan ve karşılıklı etkileşim içinde olan gruplardır.⁷ Dolayısıyla bir kuşağı anlamak aynı zamanda bir dönemi anlamaktır. Bu dönemler bireyin ve toplumun geçirdiği dönüşümleri analiz edebilmek için oldukça kullanışlı araçlardır. Kuşak sınıflandırmalarında ülkeden ülkeye farklılıklar görülebildiği gibi kuşakların özellikleri bir ülkenin farklı coğrafyalarına göre de değişebilir.⁸

Kuşak çalışmalarının öncü ismi olarak kabul edilen Karl Mannheim'e

⁶ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akinhay-Derya Kömürçü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 439.

⁷ Burcu Güdücü, "Gençlik Tanımı, Teorileri ve Tipolojileri", *Z Kuşağı: Teorik ve Uygulamalı Bir Araştırma*, ed. Gökçen Çatlı Özen-Alev Duran (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2021), 5.

⁸ Evrim Kuran, *Z: Bir Kuşağı Anlamak* (İstanbul: Mundi Kitap, 2021), 19-21.



göre aynı sınıfa ait olma olgusu ile aynı kuşak veya yaş grubuna ait olma olgusunun ortak noktası, bu bireyleri toplumsal ve tarihsel süreç içinde ortak bir konumla donatan ve böylece onları sınırlayan ortak bir özelliktir. Bu özellik onları belirli bir karakteristik düşünce ve deneyim tarzına ve de bir tarihsel dönemle ilgili eylem tipine hazırlayan belirli bir potansiyel deneyim yelpazesini ifade etmektedir.⁹ Mannheim'e göre insanlar ebeveynlerine benzediklerinden daha çok yaşadıkları zamana benzerler. Bir başka deyişle Mannheim, kuşakların döngüsellliğini değil tarihin ve sosyal olayların kuşaklar üzerindeki etkilerini dile getirmiştir.¹⁰

Kuşak çalışmalarıyla ilgili alanyazına bakıldığında farklı isimlendirmeler ve dönem aralıkları olmakla birlikte genel kabule göre sınıflandırmalar Sessiz Kuşak, Baby Boomers, X, Y ve Z kuşağı şeklinde yapılmaktadır.¹¹ Çalışmamızın odak noktasını oluşturan Z kuşağı Batı kaynaklarında genelde 1995'ten sonra doğanları ifade etse de Türkiye'de yapılan çalışmaların kahir ekseriyeti 2000 yılından itibaren doğanları bu kuşağa dâhil etmektedir.¹² Tarihlendirme noktasında yaşanan bu farklılık toplumların yaşadığı kritik değişim süreçleri arasındaki zamansal farklılıktan kaynaklanmaktadır. Zira Z kuşağının ayırt edici niteliğinde ilk sırayı alan internetin yaygın kullanımı Batı toplumlarında 1995 yılından itibaren görülürken Türkiye'de toplumun geneline yayılması 2000 yılından itibaren mümkün olabilmiştir.

Bugün Z kuşağı dünya nüfusunun yaklaşık %33,7'sini, Türkiye nüfusunun ise %31'ini (yaklaşık 25 milyon kişi) oluşturmaktadır.¹³ Nüfus açısından dikkat çekici bir kitleyi temsil eden bu kuşağın mensupları her geçen gün artmakta ve kültürel yapının genel dokusunu dönüştürecek potansiyelle sahip olmaktadır. Bu durum Batı'da 2010, Türkiye'de ise 2015 yılından itibaren söz konusu kuşak üzerine akademik çalışmaların yoğunlaşmasını beraberinde getirmiştir. Üstelik yalnızca akademinin değil popüler medya-

⁹ Karl Mannheim, "The Problem of Generations", *Essays on the Sociology of Knowledge: Collected Works*, ed. Paul Kecskemeti (New York: Routledge, 1952), 291.

¹⁰ Kuran, *Bir Kuşağı Anlamak*, 25.

¹¹ James Emery White, *Meet Generation Z: Understanding and Reaching the New Post-Christian World* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2017).

¹² Ali Murat Kırık-Sevda Köyüstü, "Z Kuşağı Konusunda Yapılmış Tezlerin İçerik Analizi Yöntemiyle İncelenmesi", *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 6/2 (2018).

¹³ Kuran, *Bir Kuşağı Anlamak*, 35.



nın ve politikacıların da gündemine girmeye başlamıştır.¹⁴ Bu ilginin diğer bir yönü de söz konusu kuşağın genel karakteristiklerinin önceki kuşaklarla bariz şekilde farklılaşmasıdır. Zira bu kuşak şu ana kadarki bütün ezberleri bozan, verili tanımları yerinden eden ve daha önce görülmemiş bir nesil olarak karşımızda durmaktadır. Elbette bu durumun temel nedeni içinde bulunduğumuz çağın öncekilere hiç benzemiyor oluşudur. Zira internet, dijital dünya, artan küreselleşme, gelişen teknoloji, anlık etkileşimin kesintisiz sürmesi gibi unsurlar tarihin hiçbir döneminde ya hiç olmamış ya da bu denli etkin olmamıştır. Kısacası içinde yaşadığımız çağ benzersiz olduğundan bu çağın içine doğan bireyler de nevi şahsına münhasır bir yapı arz etmektedir.

Nesil araştırmalarına dair önemli çalışmalar yapan Twenge'ye göre¹⁵ Z kuşağı zamanını değerlendirme şekli, davranış kalıpları, din, cinsellik ve siyasetle ilgili tutumlar bakımından önceki kuşakların hepsinden ayrılmaktadır. Sosyalleşme biçimlerinin baskın unsuru dijital etkileşim kanalları olduğundan bütünü ile farklı bir forma bürünen bu nesil bir zamanlar kutsal olan toplumsal tabuları reddetmekte, hayatlarından ve kariyerlerinden farklı şeyler beklemektedir. Dahası cinsiyet, ırk ya da cinsel yönelimden/ ilişkilerden kaynaklanan eşitsizliklere karşı hoşgörülü olmadıkları gözlenmektedir. Bu noktada Twenge, bu gözlemlerin ABD'deki örneklemelere dayandığını, bu nedenle çıkarımların diğer ülkelere doğrudan genellenemeyeceğini ifade etmektedir. Bununla birlikte ABD'de yaşanan kuşak değişiminin diğer birçok ülkede de yaşandığını, nitekim dünyanın dört bir yanından gelen araştırma verilerinin benzer eğilimleri yansıttığını¹⁶ aktarmaktadır. Bu

¹⁴ Siyasetin Z kuşağına ilgi duymaya başlaması söz konusu kuşağa mensup bireylerin oy kullanma yaşına gelmesiyle yakından ilişkilidir. Bk. Independent Türkçe (Independent), "AK Parti'den 'Z kuşağı' planı: Genç seçmenlerin aileleriyle temas edilecek" (Erişim 24 Eylül 2021); Görünüm Gazetesi (Görünüm), "CHP'den 'Z kuşağı' açılımı" (Erişim 24 Eylül 2021). Buna ek olarak Z kuşağının oy verme davranışı üzerine yakın zamanlarda akademik araştırmalar da yapılmıştır. Bk. Hilal Öztürk Küçük-Ismail Toklu, "Seçimlerde Oy Verme Davranışını Ne Etkiler? Z Kuşağı Üzerine Bir Araştırma", *Business & Management Studies: An International Journal* 8 (2020).

¹⁵ Jean M. Twenge, *İ-Nesli*, çev. Okhan Gündüz (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2018), 23. Twenge'nin nesiller üzerine yapmış olduğu diğer çalışmalar için bk. Jean M. Twenge, *Ben Nesli*, çev. Esra Öztürk (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2013).

¹⁶ Twenge, *İ-Nesli*, 34.



benzerlik belli bir dereceye kadar kabul edilebilir görünmektedir. Zira bu kuşak, etkileşimin reel âlemden sanal âleme taşındığı, mekân kavramının izafileştiği, bireyler arasındaki iletişimin ülke sınırlarını çoktan aşmış bir çeşit dijital küreselleşme çağında sosyalleşmektedir.

Z kuşağının dünyadaki ilk küresel nesil (*Homo Globalis*) olduğunu vurgulamak gerçekten önemlidir. Zira onlar aynı kültürel tecrübelerle büyümekte; çoğunlukla aynı tür yemekleri, modayı ve mekânları sevmektedir. Dahası bu küresel eklemleme onların dilinde de kendini göstermektedir, çünkü diğer kuşakların üyelerinin kullanmadığı ve çoğu zaman anlamadığı kelime ve ifadeleri kullanmaktadırlar. Aynı uyarıcılardan etkilenip web ve sosyal ağlarla birbirine bağlı olabilirler. Bu kuşağın üyeleri elbette ki önceki genç kuşakların yaşadığı sorunları yaşamaktadır, ancak sahip oldukları teknik imkânlar davranışlarını diğer kuşaklar için anlaşılabilir kılan yeni çerçeveler sağlamaktadır.¹⁷

Yapılan bazı saha araştırmalarına göre Z kuşağı etnik olarak en çeşitli ve teknolojik olarak en gelişmiş nesildir. Z kuşağının gayri resmî, bireysel ve düz bir iletişim yolu vardır ve sosyal ağlar hayatlarının vazgeçilmez bir parçasıdır. Buna ek olarak sabırsız, hızlı düşünen, önceki nesillerin hırslarından yoksun, teknolojiye yüksek bağımlılık ve düşük dikkat süresi ile dikkat eksikliği bozukluğu edinmiş, bireyci ve bencil olma eğilimindedir. Üstelik bugüne kadarki en talepkâr, seküler ve hak sahibi olan nesildir. Teknoloji, kimliklerinin ayrılmaz bir parçasıdır ve teknoloji konusunda oldukça bilgilidirler. Diğer yandan önceki nesillere göre oy kullanmaya ve politik topluluklara katılmaya daha az eğilimli görünmektedirler.¹⁸

Öte yandan Türkiye'deki genç kuşak her ne kadar Türk toplumunda doğup büyümüş olmanın getirdiği kendine has kültürel özelliklere sahipse de küresel anlamda aynı dünyada ve aynı dönemde doğup büyümüş olmalarından ötürü diğer ülkelerin gençleri ile benzer özellikler taşımaktadır.¹⁹

¹⁷ Mária Töröcsik vd., "How Generations Think: Research on Generation Z", *Acta Universitatis Sapientiae, Communicatio* 1/1 (2014), 30.

¹⁸ Amarendra Singh-Jianguanglung Dangmei, "Understanding the Generation Z: The Future Workforce", *South-Asian Journal of Multidisciplinary Studies* 3/3 (2016).

¹⁹ Demet Lüküslü, "Günümüz Türkiye Gençliği: Ne Kayıp Bir Kuşak Ne de Ülkenin Aydınlik Geleceği", *Türkiye'de Gençlik Çalışması ve Politikaları*, ed. Nurhan Yentürk vd. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), 294.



Nitekim Türkiye’de yakın zamanlarda yapılan bazı araştırmalar benzer eğilimlerin olduğunu göstermektedir. Buna göre en küçüğü 15 yaşında olan Z kuşağına mensup bireylerden elde edilen veriler gençlerin popüler olma, bir an önce görevinde yükselme, kolay yoldan kazanç elde etme ve kolay harcama, hayattan zevk almayı amaçlama, uğruna zorluk çekeceği hedeflerden kaçınma, geleceğe yatırım yapmak için sıkıntı çekmektense bugünü rahat geçirmeyi tercih etme, kendi ihtiyaçlarını ön planda tutma, başarı için aile iletişimini erteleme, kendi mutluluğunu başka şeylerden daha fazla önemseme gibi davranışları benimsediklerini ortaya koymaktadır.²⁰ Gençlerdeki bireyci ve narsist eğilimleri tespit etmek amacıyla 410 lise öğrencisi üzerine yapılan bir başka alan araştırmasında ise ankete katılan gençlerin %41,7’sinin kendisini olağanüstü bir insan olarak tanımladığı görülmektedir.²¹ Dahası bu kuşağın hızlı düşünen ve çabuk kavrayan, bir an önce sorun çözmeye odaklanan, ben merkezli bir başarıyı hedefleyen, daha az çalışıp daha çok üreten, sosyal hayatına ve dış görünüşüne önem veren; insan, kadın, çocuk, işçi ve hayvan hakları gibi evrensel haklara daha duyarlı olabilen, yerli vatandaş zihniyetinden ziyade kendisini dünya vatandaşı gibi gören birtakım farklı özelliklere sahip olduğu²² ifade edilmiştir.

Z neslindeki pek çok birey için ön plana çıkan ayırt edici bir diğer güç, muhafazakâr veya yargılayıcı olmayı değil, bir durum hakkında adil bir karar vermek için birden fazla kaynaktan aktif olarak kanıt arama istekliliğini ima eden muhakeme yeteneğidir. Bu yeteneğin ürünü olan açık fikirlilik, durumlara ve meselelere farklı bakış açılarından ve alışılmadık şekillerde bakmalarına imkan tanımaktadır.²³ Mevcut kalıpları sarsan bu düşünüş tarzının ortaya çıkmasını sağlayan en temel faktör ise her yönüyle bambaşka bir dönemin içinde doğup büyümüş ve sosyalleşmiş olmalarıdır. Hatta bu bağlamda çok farklı bir çağa girdiğimiz ve bu çağın çok farklı bir dünya

²⁰ Üsküdar Üniversitesi (ÜSÜN), "Z Kuşağının Yaşam Amaç Becerisi Düşük Çıktı! Popüler Olma, Kolay Kazanç ve Rahat Yaşamı Tercih Ediyorlar" (Erişim 30 Ağustos 2021).

²¹ Emrah Arğın, "Z Kuşağının Sosyal Medya Bağımlılığı ve Narsist Eğilimler: Elazığ İli Örneği", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 6/6 (2019).

²² Gökçen Çatlı Özen, "Gençlik Tipolojisi", *Z Kuşağı: Teorik ve Uygulamalı Bir Araştırma*, ed. Gökçen Çatlı Özen-Alev Duran (İstanbul: Akademisyen Kitabevi, 2021), 24-25.

²³ Corey Seemiller-Meghan Grace, *Generation Z: A Century in the Making* (New York: Routledge, 2019), 29.



yaratmak üzere olduğu, bu noktada Z kuşağının idealist değerlerden uzak ve tamamen pragmatist bir yaşam tarzını benimseyen, Fukuyama'nın "son insan" dediği şeye dönüşüp dönüşmeyeceği sorgulanmıştır.²⁴ Henüz şafağında olduğumuz bu çağın adı ise transhümanizmdir.

2. Transhümanizm: Büyüyen Bir Dünya Görüşü

Sosyolojinin kurucu isimlerinden biri olan Karl Marx, meşhur eseri *Komünist Manifesto*'ya çarpıcı bir ifadeyle başlamaktadır: "Avrupa'da bir hayalet dolaşiyor: komünizmin hayaleti".²⁵ Buradaki vurgu, görünür olmasa da etkisi her yerde hissedilen ve yaklaşan bir dönüşümün ya da yeni bir çağın ayak seslerinin duyulmaya başladığı yönündedir. Tarihsel sürecin seyri Marx'ı haksız çıkarmış olsa da içinde bulunduğumuz 21. yüzyılın benzer bir atmosfere sahip olduğu söylenebilir. Zira bugün başta ABD ve Avrupa olmak üzere birçok gelişmiş toplumda yeni bir hayalet dolaşmaktadır: transhümanizmin hayaleti.

Transhümanizm 1980'li yıllarda gelişmeye başlayan ancak 90'lı yılların sonuna doğru sistematik hale getirilerek genel hatlarıyla tanımlanmış sosyokültürel bir harekettir. Bu noktada o, mevcut ve beklenen gelecekteki teknolojilerin ortaya çıkardığı etik, sosyal ve stratejik konuları anlamak ve değerlendirmek için disiplinler arası bir yaklaşımı temsil etmektedir. Odak noktası, özellikle insan uygarlığının hayatta kalmasını tehdit eden veya aksine temel insani sınırlamaların üstesinden gelmek için fırsatlar yaratmayı vadeden teknolojilerdir. Bunlar radikal biçimde uzatılmış insan ömrünü, hastalıkların ve gereksiz ıstırapın ortadan kaldırılmasını veya insanın entelektüel, fiziksel ve duygusal kapasitesinin geliştirilmesini sağlayabilen teknolojilerdir. Transhümanizm insan koşullarını iyileştirmek için yalnızca eğitim gibi geleneksel araçları değil aynı zamanda insan organizmasını fizyolojik olarak geliştirmek için bilim, teknoloji ve diğer deneysel yöntemlerin kullanımının gerekli ve zorunlu olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda transhümanistler, insan doğasını tamamlanmamış bir süreç ola-

²⁴ Hakan Senbir, *Z "Son İnsan" mı?: Z Kuşağı ve Sonrasına Dair Düşünceler* (İstanbul: "O" Kitaplar, 2004).

²⁵ Karl Marx-Friedrich Engels, *Komünist Partisi Manifestosu*, çev. Cenap Karakaya (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), 43.



rak görmektedir.²⁶ Bu “bitmemişlik” ise iyileştirme teknolojilerinin akıllıca kullanılmasıyla arzu edilen şekillerde yeniden şekillendirilebilecek bir potansiyeli yansıtmaktadır. Bu anlamda transhümanizm sadece bir çalışma alanı değil aynı zamanda birçok değer bileşenini de içeren bir dünya görüşüdür.²⁷

İnsan doğasının eksik ve sınırlı olduğuna yönelik düşünceler/görüşler ile bu sınırlılıkların giderilmesine/geliştirilmesine yönelik arzular aslında yazılı tarihin başlangıcından bu yana mevcut olmuştur. Bu bağlamda transhümanizm, insan varoluşunu sosyal ve bedensel olarak kökten dönüştürmek amacıyla matuf kadim ve kültürlerarası özelemlerin modern bir ifadesi olarak görülebilir. Aydınlanma döneminden önce bu tür özelemler ekseriyetle din, büyüsel tıp ve spiritüel uygulamalarla ifade ediliyorken Aydınlanma bu arzuları sağlığı, uzun ömürlülüğü ve insan yeteneklerini iyileştirmek için bilim ve teknolojiyi kullanma ve toplumu köklü bir şekilde değiştirebilmek için akli kullanma projelerine kanalize etmiştir.²⁸ Ardından kapitalizm ve sanayileşme süreciyle birlikte sekülerizm ideolojisi yaygınlaşarak tanrı geri plana itilmiş ve hem fiziksel doğa hem de insan doğası metalaşma vasıtası haline getirilmiştir. Terim olarak ilk defa J. Huxley tarafından 1957 yılında kullanılan²⁹ transhümanizmin, insanın sınırlılıklarla dolu doğasını değiştirme ve nihayetinde onu tanrısal olandan koparma amacıyla olduğu söylenebilir. Buna göre hayatta belirleyici olan tanrıdan ziyade insandır. Buradan hareketle bu akımın, düşünce ve pratikleri bakımından dini dışarıda tutma ve yeni kutsallar üretme potansiyeline sahip olan seküler bir girişim³⁰ olduğu ifade edilmiştir.

Geniş anlamda bakıldığında transhümanizm, insanın kısıtlı doğasını geliştirerek insanlık sonrası durumuna geçmeyi amaçlayan bir harekettir. İnsanlık durumunun yeniden inşası için, artık ona “insan” demenin uygun-

²⁶ Max More, "The Philosophy of Transhumanism", *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, ed. Max More-Natasha Vita-More (Chichester: Wiley-Blackwell, 2013), 4.

²⁷ Nick Bostrom, "Transhumanist Values", (Erişim 5 Nisan 2022).

²⁸ James J. Hughes, "The Politics of Transhumanism and the Techno-Millennial Imagination, 1626–2030", *Zygon* 47/4 (2012).

²⁹ Julian Huxley, *New Bottles For New Wine* (London: Chatto & Windus, 1957).

³⁰ Ahmet Dağ, *İnsansız Dünya Transhümanizm* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020a), 17-18.



luğunu sorgulamaya yetecek kadar radikal bir şekilde bilim ve teknolojinin kullanılmasını savunmaktadır. Bu hedefe giden en iyi yol konusunda transhümanistler arasında evrensel bir anlaşma olmasa da aslında genel vizyon yeterince açıktır: Genetik mühendisliği, yapay zekâ, robotik ve nanoteknolojideki gelişmeler hastalığı yenmemize, mutsuzluğu ortadan kaldırmamıza, katlığı sona erdirmemize ve belki de sonsuza kadar ölümü ertelememize imkan verecektir.³¹

21. yüzyılda mezkûr teknolojilerin yanı sıra bilgisayar teknolojisi ve biyoteknolojinin durdurulamaz yükselişi transhümanizmin cazibesini artıran temel unsurlar arasındadır. Bu bağlamda transhümanizm teknoloji çağının getirdiği yeni bir felsefi hareket olarak görülebilir. Geline nokta da henüz ölümü yenme aşamasında olmasak da teknoloji sayesinde yaşamı daha katlanılabilir kılarak ömrü uzatma gücüne sahip olduğumuz söylenebilir. Aslında yukarıda belirtildiği gibi insanoğlunun kendi sınırlılıklarını aşması ve ölümü yenme düşüncesi potansiyel olarak hep var olmuştur. Ancak bu düşüncelerin pratiğe dökülebilmesinin mümkün olduğuna dair inanç hiç bu kadar aktüel olmamıştır. Zira transhümanizmin temel amacı yaşlılık ve ölümün yanı sıra bozulan insan uzuvlarının yeniden varlığa getirilerek biyolojik sınırların aşılma çabasıdır. Örneğin, sentetik biyoloji sayesinde doğuştan veya sonradan kaybedilen organlar yeniden üretilebilecek, hücrelerin yapısında yeni değişimler gerçekleştirilebilir. Bu bağlamda biyoteknoloji alanında artık kök hücre transferine geçilmiş, genetik şifreler çözümlenmeye başlamış, genetik materyaller üzerinde oynamayla insanın genetik yapısının değiştirilmesi aşamasına girilmiştir.³²

Bugün transhümanist hareket özellikle Batılı ve gelişmiş ülkelerde git-tikçe artan bir taraftar kitlesine sahip olmakla birlikte gelişmekte olan ülkelerde de yavaş yavaş dikkatleri üzerine çekmeye başlamıştır. Bu hareketin bu denli etkili olmasının belki de en önemli nedeni insanın yaşama, hayata, hayatın anlamı ve değerine dair sil baştan bir çerçeve çizmesi ve yaşamın daha bilinçli hale geleceği birtakım uygulamaları inşa etme amacına matuf

³¹ Charles T Rubin, "What is the Good of Transhumanism?", *Medical Enhancement and Posthumanity*, ed. Bert Gordijn-Ruth Chadwick (Berlin: Springer, 2008), 137.

³² Aysel Demir, "Ölümsüzlük ve Yapay Zekâ Bağlamında Trans-hümanizm", *Online Academic Journal of Information Technology* 9/30 (Kış 2018), 95-100.



olmasıdır. Bir başka ifadeyle bu durum insan psikolojisinin hayatta kalma güdüsüyle, rahat ve konforlu yaşamı arzulamasıyla, acıdan ve ıstıraptan uzak kalmayı hayal etmesiyle ilgili olağan ve doğuştan gelen bir yönü olarak okunabilir. Bu, büyük ölçüde transhümanizmin büyüyen bir dünya görüşü haline gelmesinin nedenidir.³³

İçinde yaşadığımız dönemde, özellikle son yirmi yılda, hızla gelişen teknoloji sayesinde insanoğlunun tarihinde yepyeni bir aşamaya girmek üzere olduğumuz söylenebilir. Öyle ki nispeten yakın bir gelecekte gerçek yapay zekâyla karşılaşabilme, bu yapay zekâyı çeşitli ara yüz teknolojileriyle birleştiren yeni tür bilişsel araçlar geliştirebilme imkânı ortaya çıkabilecektir. Moleküler nanoteknoloji herkes için bol miktarda kaynak üretmeyi ve vücudumuzdaki biyokimyasal süreçleri kontrol etmemizi sağlayarak hastalıkları ve istenmeyen yaşlanmayı ortadan kaldırmamızı sağlama potansiyeline sahip görünmektedir. Dahası beyin-bilgisayar ara yüzleri ve nörofarmakoloji gibi teknolojilerin insan zekâsını güçlendirebileceği, duygusal refahı artırıp sevdiklerimize sürekli bağlılık kapasitemizi geliştirebileceği söylenebilir. Bugün giderek artan sayıda bilim insanı ve filozof transhümanizmin kapsadığı olasılıkları ve olanakları ciddiye almaya başladığından günümüzde yavaş yavaş kültürel hayatın merkezine girmeye başlamaktadır. Zira internet ve sosyal ağlar aracılığıyla hızla genişleyen transhümanist topluluklar ile dünyanın birçok ülkesinden çok sayıda tartışma grubu kâr amacı gütmeyen bir örgüt olan Dünya Transhümanist Derneği şemsiyesi altında toplanmıştır.³⁴

Transhümanizm hareketi şimdilik Batı'da ve gelişmiş ülkelerde yaygınlaşmaya başlamış olsa da er ya da geç (aslında dijital etkileşim kanallarının merkezî konumda olduğu bir çağda 'geç' diye bir şey yoktur) onun Türkiye başta olmak üzere diğer ülkelere de sirayet edeceği öngörülebilir. Öyle ki sosyal hayatın hemen hemen tüm alanlarında etkin olması muhtemel olan bu süreç durdurulabilecek ya da engel olunabilecek bir süreç gibi dur-

³³ Natasha Vita-More, "Transhumanism: The Growing Worldview", *Google It: Total Information Awareness*, ed. Newton Lee (New York: Springer, 2016), 477.

³⁴ Nick Bostrom, "The Transhumanist FAQ: A General Introduction", *Transhumanism and the Body: The World Religions Speak*, ed. Calvin Mercer-Derek F. Maher (New York: Palgrave Macmillan, 2014).



mamaktadır. Dahası bu sosyolojik süreç önünden kaçabileceğimiz ya da aldırmazlık edeceğimiz bir süreç olmayıp insanlığın bir şekilde yaşamak zorunda kalacağı kaçınılmaz bir süreç gibi görünmektedir.³⁵ Zira transhümanizm teknolojik gelişmeye endeksli bir harekettir ve teknolojik gelişmeler durmadıkça (ki teknolojinin doğası buna uygun değildir) bu hareketin her geçen gün daha da popüler hale geleceği öngörülebilir.

3. Transhümanist Değerlerin Z Kuşağındaki İzdüşümleri

İnsanın sosyal bir varlık olması hem sosyalleşme süreciyle insana has vasıfları kazanmasına hem de tarihin belirli bir döneminde, belirli bir toplumsal ortamda yaşamasına atıf yapmaktadır. Bu nedenle insanın düşünüş biçimi, dünyaya bakışı, değerleri ve idealleri içinde yaşadığı dönemin ve toplumun tarihsel şartlarının izlerini taşımaktadır. Alman filozof Hegel bu durumu *zamanın ruhu* (*zeitgeist*) olarak kavramsallaştırmıştır. Ona göre belirli çağlarda ortaya çıkan belirli düşünüş biçimleri vardır ve bu, insanın diğer tüm tarihsel yönlerine (siyaset, yönetim biçimleri, sanat ve din gibi) sirayet etmektedir.³⁶ Bu etki o kadar güçlü ve derindir ki insanların hâkim düşünüş biçiminden farklı bir bilinç geliştirmesi çoğu zaman mümkün olamamaktadır. Tarihçi Harari bu durumu çarpıcı bir biçimde ifade etmektedir:

Firavunlar Mısır'ı üç bin yıl, papalık ise Avrupa'yı bin yıl yönetti. II. Ramses döneminde bir Mısırlıya bir gün firavunların yok olacağını söyleseydiniz muhtemelen dehşete kapılıp “Nasıl firavunsuz yaşarız? Düzen, barış ve adaleti kim sağlar” derdi. Ortaçağda insanlara bir gün tanrının öleceğini söyleseydiniz korku içinde “Nasıl tanrısız yaşarız? Hayatımıza kim anlam verip bizi kıyametten koruyacak” diye feryat ederdi.³⁷

İçinde yaşanan çağın düşünsel yapısı ve değerleri toplumun bütün fertlerini etkilemekle birlikte bu etki özellikle o dönemin içinde dünyaya gelmiş ve sosyalleşmiş genç nesil üzerinde daha belirgindir. Bu nedenle genç ku-

³⁵ Ahmet Dağ, *Transhümanizm: İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü* (Ankara: Elis Yayınları, 2020b), 250.

³⁶ Friedrich Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, çev. E. S. Haldane (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., Paternoster House, Charing Cross Road, 1892), 53-55.

³⁷ Yuval Noah Harari, *Homo Deus*, çev. Poyzan Nur Taneli (İstanbul: Kolektif Kitap, 2020), 79.



şakları anlamak için çağın ruhu olarak ifade edilen tarihsel zamanın psiko-sosyal etkilerini göz önünde bulundurmamak gerekmektedir. Zira insanların yaşadıkları çağ algı, bilinç ve davranışlarını az veya çok belirlemekte olup kişiliklerinin, karakterlerinin, değer ve tutumlarının şekillenmesinde ailelerinden daha baskın konumda olabilmektedir.³⁸ Bu bağlamda transhümanist hareketin giderek yaygınlaşarak 21. yüzyılın ruhunu şekillendiren en önemli akımlardan biri olduğunu söyleyebiliriz. Söz konusu hareket, savunduğu değerleri aleni bir şekilde olmasa da örtük ya da dolaylı olarak özellikle genç nesillere aktarmakta ve etki alanını genişletmektedir. Bu tür değerlerin özellikle sosyal medya ve *kültürel bir anlam deposu*³⁹ olarak işlev gören sanal platformlar (Netflix gibi) aracılığıyla yayıldığını belirtmek gerekmektedir. Bu nedenle teknolojik bir çağın içinde dünyaya gelen Z kuşağı bireyleri, gelişen teknolojik ilerlemelere dahil oldukça bu tür değerleri bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde benimsemekte ya da bunlardan etkilenmektedir. Örneğin son on yılda Netflix'te yayımlanan içeriklere bakıldığında bu tür yayınların transhümanizmle doğrudan veya dolaylı olarak bağlantılı birtakım değerlerin (cinsiyet özgürlüğü, sekülerlik, ırkçılık karşıtlığı, bireysel özgürlük, insan doğasının anlamı, yeni teknolojilere açık olma vb.) yayılmasına/meşrulaştırılmasına ortam hazırladığı görülmektedir.⁴⁰

Transhümanizmin teknolojik ilerlemeyle bağlantılı değerleri oldukça geniş bir anlam yelpazesini içerse de genel hatları çoğu zaman belirgindir. Bu değerlerin genel çerçevesini, akımın önde gelen savunucularından Nick Bostrom şöyle özetlemektedir:

1. Her şeyden önce transhümanistler, özellikle insanı geliştirmeye/iyileştirmeye yönelik teknolojiler söz konusu olduğunda, tipik olarak bireysel özgürlüğe ve bireysel seçime büyük önem vermektedir.
2. Eleştirel düşünme, açık fikirlilik, bilimsel araştırma ve açık tartışma olmazsa olmaz ilkeler arasındadır.

³⁸ Asım Yapıcı, "Şüphe ve İnanç Kıskaçında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları", *İlahiyat Akademi* 12 (Aralık 2020), 11-15.

³⁹ Jonathan Gray-Amanda D. Lotz, *Television Studies* (Cambridge: Polity Press, 2012).

⁴⁰ Örneğin Netflix'te yayımlanan Black Mirror dizisinin felsefi ve kültürel boyutları için bk. Qu-ang Ngo, *We Have Always Been Posthuman: The Articulation(s) of the Techno/human Subject in the Anthology Television Series Black Mirror* (Athens, USA: Ohio University, 2020).



3. Varsayımları ve yanlış sınırları sorgulamak. Bu sorgulayıcı tutum, kişinin inançlarını ve varsayımlarını gözden geçirme eğilimini ifade etmektedir.

4. Transhümanistler gündelik yaşamlarında daha doğru karar vermelerini sağlayacak teknolojik yeniliklere büyük ilgi duyarlar.

5. Transhümanizm pragmatizme eğilimlidir.

6. Irkçılık ve cinsiyet ayrımcılığı kabul edilemez. Ön yargularla yüzleşerek nihayetinde diğerlerine sunulan seçeneklerin genişletilmesi gerekmektedir.⁴¹

Transhümanizmin bir diğer önde gelen ismi Max More, transhümanizmin akıllı teknoloji, öz yönelim ve rasyonel düşünme ilkeleriyle nitelendirilebileceğini belirtmektedir. Ona göre akıllı teknoloji, teknolojileri kendi içinde amaç olarak değil yaşamı iyileştirmenin etkili araçları olarak tasarlamak ve yönetmek anlamına gelmektedir. Bir başka ifadeyle bu tür teknolojilerin temel amacı biyolojik mirasımızdan, kültürümüzden ve çevremizden türetilen “doğal” ama zararlı, sınırlı nitelikleri aşmak için bilim ve teknolojiyi yaratıcı ve cesurca uygulamaktır. Öz yönelim ise bağımsız düşünceye, bireysel özgürlüğe, kişisel sorumluluğa, öz yönlendirmeye, kendine saygıya ve başkalarına paralel bir saygıya değer vermek anlamına gelmektedir. Son olarak rasyonel düşünme körü körüne inanmak yerine akli tercih etmek ve dogmayı sorgulamaktır. İnançlara bağlı kalmak yerine anlamak, denemek, öğrenmek, meydan okumak ve yenilik yapmak anlamına gelmektedir.⁴² Bu ilke ve değerler transhümanist hareketin doğası gereği seküler bir hareket olmasına gönderme yapmakta⁴³ ve Marx'ın kapitalizmin gelişimiyle yaşanan dönüşümü anlatmak için kullandığı metaforu⁴⁴ anımsatırcasına bir zamanlar kutsal kabul edilen bazı değerlerin buharlaşmasına sebebiyet vermektedir. Bu değer dönüşümünün izlerini özellikle 21. yüzyılın nesli olarak görebileceğimiz Z kuşağında görmek mümkündür.

⁴¹ Bostrom, "Transhumanist Values".

⁴² More, "The Philosophy of Transhumanism", 5.

⁴³ Hava Tirosh-Samuels, "Transhumanism as a Secularist Faith", *Zygon* 47/4 (December 2012).

⁴⁴ Marx'ın kullandığı söz konusu metafor “katı olan her şey buharlaşıyor” şeklindedir. Detaylı bilgi için bk. Marx-Engels, *Komünist Partisi Manifestosu*, 49-50.



Orta Avrupa'da Z kuşağı üzerine yapılan bir çalışmada bu kuşağın mensuplarının her şeyi yeniden değerlendiren, sorgulayan ve eleştiren, pragmatik bir yaşam tarzını benimseyen, bireyselliklerini her fırsatta dışa vurmak isteyen, öznel deneyimleri ve zevki özellikle önemseyen ve benmerkezci davranış kalıplarına sahip oldukları ifade edilmiştir.⁴⁵ Yakın zamanda Türkiye'de yapılan bir araştırmada da anı yaşamak konusundaki heyecan ve istekleri Z kuşağının belirgin özellikleri olarak kendini gösterirken ölüm hakkında düşünmek istemedikleri ortaya konulmuştur.⁴⁶ Buna ek olarak bazı araştırmalarda ise Z kuşağının sınırlamaya veya bireysel özgürlüğünü kısıtlamaya çalışan her türlü girişime, engelle karşı isyan ettiği, toplumsal ve geleneksel değerlere kayıtsız kaldığı ve dinsel inanç biçimlerine yönelik eleştirel bir tutum takındığı görülmüştür. Dahası bu kuşağın; ebeveynlerinin inançlarından, değerlerinden ve yaşam pratiklerinden farklılaştığı ve kendilerinden önceki tüm kuşaklardan çok farklı bir düşünüş tarzına sahip olduğu⁴⁷ ifade edilmiştir. Bu farklılığın en belirgin yansımalarından birinin de hedonizm olduğu söylenebilir. Zira hayatın amacının yalnızca haz elde etmek olduğunu salık veren hedonist anlayışı günümüz Z kuşağı gençliğinde görmek mümkündür. Nitekim hedonist gençlik her şeyden önce maddi unsurları ön planda tutan, tüketimi bir çeşit zevk aracı haline getiren, yaşamdan zevk almayı ve mutluluğu bir gaye olarak gören, bu bağlamda toplumsal ve dinî değerleri yok sayan ya da önemsemeyen gençlik tipini ifade etmektedir. Gündelik yaşamında mutlu olmayı ve haz almayı önceleyen genç açısından toplumsal ve dinî kısıtlamaların önemi azalmıştır. Dolayısıyla kendi mutluluğuna engel teşkil eden herhangi bir değere ya da norma önem vermeme eğilimindedir.⁴⁸

Lise gençlerinin değer yönelimleri üzerine yapılan bir diğer çalışmanın sonuçlarına göre değer tercihlerinin geçmişten günümüze değişim gösterdiği; gençlerin bireysel yenilik arayışı, bağımsız düşünme ve davranmayı

⁴⁵ Töröcsik vd., "How Generations Think", 31.

⁴⁶ ÜSÜN, "Z Kuşağının Yaşam Amaç Becerisi Düşük Çıktı! Popüler Olma, Kolay Kazanç ve Rahat Yaşamı Tercih Ediyorlar".

⁴⁷ Mehmet Zeki Duman, *Kuşak Çatışması: X ve Z Kuşağı Üzerine Sosyolojik Bir Çalışma* (Ankara: Nobel Yayınevi, 2019), 205-206.

⁴⁸ Fatma Nur Şengül-Halil Aydınalp, "Yeni Bir Gençlik Tipolojisi ve Ölçek Denemesi: Hedonist Gençlik", *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 1/50 (2021), 131.



içeren öz yönelim değerine önem verdikleri ve değişime karşı dirençli olmayı ifade eden muhafazakârlık değerlerinden uzaklaştıkları görülmüştür.⁴⁹ Bu uzaklaşma yakın zamanda kuşaklar arasında yapılan karşılaştırmalı bir çalışmada da karşımıza çıkmaktadır. Buna göre evlilik öncesi cinsel birliktelikte sakınca görmeme oranı birinci nesilden üçüncü nesle doğru (yaşlılardan gençlere doğru) ciddi bir artış göstermektedir. Birinci nesilde sakınca görmeyenlerin oranı yüzde 1,8 iken bu oran ikinci nesilde yüzde 4,3'e; üçüncü nesilde ise yüzde 15'e çıkmaktadır. Dahası toplum tarafından benimsenen değerlerin kendisini ilgilendirmediğini söyleyenlerin oranı yüzde 23,5'tir. "Beni ilgilendirmiyor" diyenlerin birinci nesildeki oranı yüzde 19,5 iken ikinci nesilde yüzde 21,3 ve üçüncü nesilde yüzde 30,3 olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla toplum tarafından benimsenen değerleri dikkate alma noktasında birinci nesilden üçüncü nesile doğru bir azalma söz konusudur. Yine öznel dindarlık algısı açısından da benzer bir durum söz konusudur. Birinci neslin yüzde 19,5'i kendisini "çok dindar" olarak tanımlarken bu oran ikinci nesilde yüzde 7,8'e, üçüncü nesilde ise yüzde 6'ya düşmektedir. Kendisini "dinle az ilgili" görenlerin oranı birinci nesilde yüzde 7,3 iken üçüncü nesilde bu oran yüzde 15,1 olarak tespit edilmiştir.⁵⁰

Türkiye'de yakın zamanlarda yapılan bazı saha çalışmaları da yukarıdaki verileri destekler niteliktedir. Örneğin Konya'da lise öğrencileri ile yapılan bir çalışmadan elde edilen bulgular yüksek oranlarda olmasa da gençlerin ateizm ve deizme eğilim gösterdiğini, evren ve yaşamın kendisine dair varoluşsal sorulara dini dışlayan, akla/bilime referans veren açıklamalara yöneldiklerini göstermektedir. Çalışmadan elde edilen veriler %6'luk bir kesimin yüksek düzeyde din dışı yönelime sahip olduğunu, %3,4 oranında ateist, %2,7 oranında agnostik ve %2,3 oranında deist Tanrı anlayışının benimsendiğini göstermektedir. Bu bulgular muhafazakâr kimliği ile tanınan bir ilde lise gençliğinin dine karşı mesafeli olduğunu göstermesi⁵¹ bakımından

⁴⁹ Zöhre Kaya vd., "Lise Öğrencilerinin Değer Yönelimlerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 31 (Ağustos 2017).

⁵⁰ Mustafa Bakırcı, "Üç Nesilde Dinî ve Kültürel Değişim", *Tevilat* 1/1 (Haziran 2020).

⁵¹ Sibel Kandemir, *Lise Öğrencilerinde Ateizm ve Deizm Eğilimi Üzerine Bir Araştırma (Konya Örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 137.



oldukça dikkat çekicidir. Benzer şekilde lise gençleri üzerine yapılan bir çalışmada Allah inancı kuvvetli olsa da lise gençlerinin kız-erkek ilişkilerinde, günlük işleriyle ilgili karar verme süreçlerinde, giyim tercihlerinde ve eğlence kültürlerinde dinin ne dediğiyle pek ilgilenmedikleri ve dine başvurmadıkları verilerden çıkan sonuçlar arasındadır.⁵² Kuşaklar arası dindarlık eğilimleri üzerine yapılan bir başka çalışmada ise Z kuşağından katılımcıların günlük planlamalarında dinî faaliyetlerin etkisinin çok sınırlı olduğu ve düzenli bir ibadet rutinlerinin olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.⁵³

Öte yandan ABD'de yapılan çalışmalara bakıldığında dinî alanla ilgili benzer dönüşümlerin yaşandığı görülmektedir. Buna göre bugün ABD'deki Z kuşağının yaklaşık yüzde 40'ının herhangi bir dine bağlı olmadığı, yani kurumsal dinden uzaklaştıkları⁵⁴ ifade edilmiştir. Yine ABD'de Z kuşağına mensup üniversite birinci sınıf öğrencilerinin dörtte biri ile üçte biri arasında bir grubun herhangi bir dinî inançla özdeşleşmediği belirtilmiştir. Bunlar inanmayan, sorgulayan ve hiçbir dine bağlılığı olmayan bir grup olup kendini ateist ve agnostik olarak tanımlayan gençlerin sayısının yaşlılardan daha fazla olduğu görülmektedir. Dahası önceki kuşakların gençlik zamanlarındaki bağlılıklarına kıyasla bugünün gençleri dine daha az bağlı görünmektedir. Bu bağlamda din, Z kuşağındaki pek çok birey için en önemli gündem maddesi değildir. Örneğin, Z kuşağı üzerine yapılan bir çalışmada 1337 katılımcıdan yalnızca 5'i, iyi bir yaşamı neyin oluşturduğunu anlatırken dinle ilgili herhangi bir şeyden bahsetmiştir. Buna ek olarak 1246 Z kuşağı öğrencisinden sadece 6'sı kendi kuşaklarının dünyayı daha iyi bir yer haline getirmesinin bir yolu olarak dini gündeme getirmiş ve 1250 kişiden sadece 9'u, nesillerinin gelecekte karşılaştacağı en önemli sorunlardan biri olarak dini görmüştür.⁵⁵

⁵² Seher Şen, *Din ve Sekülerleşme: Lise Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma (Kocaeli İli İzmit İlçesi Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 150.

⁵³ Sena Gökçe, *Kuşaklara Göre Dindarlık Eğilimleri: Y ve Z Kuşaklarının Dindarlık Eğilimleri Üzerine Bir İnceleme* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 111.

⁵⁴ Varun Soni, "Next-Generation Religion and Ethics", *Next-Generation Ethics: Engineering a Better Society*, ed. Ali E. Abbas (Cambridge: Cambridge University Press, 2019).

⁵⁵ Seemiller-Grace, *Generation Z: A Century in the Making*, 175-178.



Batı'da (özellikle ABD'de) Z kuşağının din açısından en belirleyici özelliklerinden birinin Hristiyanlık sonrası bir bağlamda yetiştirilecek olan ilk kuşak olduğu ifade edilmiştir. Bu nedenle bazı yazarlar özellikle Hristiyanlığın geleceğine bakarken “insanlık doktrinini hem değişen ahlak hem de yeni teknolojik sınırlarla yüzleşecek şekilde incelemeye ve açıklamaya zorlanacaklarını”⁵⁶ düşünmektedir. Benzer şekilde Z kuşağının Batı'da dinin karşı karşıya olduğu en önemli kültürel meydan okuma olduğu belirtilmiştir. Pew Araştırma Merkezi tarafından otuz beş bin Amerikalı üzerinde yakın zamanda yapılan bir anket, hiçbir dine bağlı olmayanların yükselişinin Amerika'daki yetişkinlerin yüzde 23'ünü kapsayacak şekilde büyüdüğünü ortaya koymuştur. Bu, ABD'deki her dört yetişkinden birinin dinî kimliği sorulduğunda “hiçbir şey” demesi anlamına gelmektedir. Dahası bu kitlenin büyük bir kısmını oluşturan Z kuşağının Hristiyanlık sonrası dünyanın yeni gerçekliğini simgeleyeceği, Batı'daki en etkili dinî güç olan Hristiyanlığın karşı karşıya olduğu misyoner mücadelenin merkezinde yer alacağı ifade edilmiştir. Buradan hareketle gittikçe büyüyen ve topluma rengini vermeye başlayan Z kuşağının kaçınılmaz olarak her dinî cemaatin stratejisini yeniden düşünmeye zorlayacağı iddia edilmiştir. Zira bu nesil için en büyük değer bireysel özgürlükten başka bir şey olmadığı ve hiçbir şekilde felsefi açıdan muhafazakâr olmadıkları⁵⁷ ifade edilmiştir.

ABD'de 18-24 yaş arası gençleri kapsayan 1974 ile 2016 yılları arasında yapılmış *General Social Survey* araştırmasına göre 2016 yılında her 3 kişiden 1'i tanrıya inanmadığını belirtirken dua etmede de benzer bir sert düşüşün olduğu görülmektedir. 2004 yılında en azından arada bir dua ettiğini söyleyen genç yetişkinlerin oranı %84 iken 2016 yılında dörtte biri hiç dua etmediğini belirtmiştir. Hem kamusal alanda hem özel hayatlarında daha az dindar olan genç neslin sayısı gitgide artmaktadır. Üstelik özel hayattaki dinsel inançların zayıflamasının genç kuşakların dinden uzaklaşmasının yalnızca kurumlara duydukları güvensizlikten kaynaklanmadığı hem evlerinde hem de kalplerinde bütünüyle dinden kopanların sayısının artma eğiliminde olduğu anlaşılmaktadır. Buradan hareketle Z kuşağının genel olarak ABD tarihindeki

⁵⁶ White, *Meet Generation Z*.

⁵⁷ White, *Meet Generation Z*.



dindarlık düzeyi en düşük kuşak olduğu⁵⁸ ifade edilmiştir. Benzer şekilde Avustralya'da 13-18 yaş arası gençlerle yapılan bir çalışmada dinî aidiyetiniz nedir sorusuna yanıt verenlerin %52'si "hiç" cevabını vermiştir. Ayrıca katılımcılara kendinizi din ve maneviyat açısından nasıl tanımlarsınız sorusuna %35'i ne dindar ne de manevi hassasiyetlerinin olduğunu belirtmiştir.⁵⁹

Günümüzde Z kuşağının değerlerinin beslendiği kaynaklar tümüyle farklılaşmıştır. Teknoloji çağının yarattığı değişim sürecinde genç kuşaklar yerel değerlerin baskın olduğu kültürel iklimden çıkarak küresel dünya değerlerinin çekim alanına girmiştir. Üstelik bu yeni kuşağın ne geleneksel değerlerle ne de dinî inanç formlarıyla çok fazla alışverişi olmadığı gibi bu dayanakların dayatmalarına da tepkili oldukları anlaşılmaktadır. Bunun en belirgin örneği aile kurumunun temelini oluşturan evliliğe dair kuşaklar arasında ortaya çıkan farklılaşmadır. Özellikle Z kuşağının evliliğe daha soğuk bakması ailenin geleceğini de tartışmaya açmaktadır. Yapılan bir araştırmada bir önceki kuşaktan farklı olarak Z kuşağının %25'inin evliliği gereksiz ya da önemsiz bulduğu ortaya çıkmıştır. Buna ek olarak yetişkinlerin %65,5'i Z kuşağı gençlerinin, ebeveynlerinin ahlaki ve dinî değerlerine göre yaşamadığı görüşünü paylaşmaktadır.⁶⁰ Benzer şekilde diğer bir araştırmada bu kuşağın temel referans kaynağının artık din, aile ve akrabalık ilişkileri olmadığı, bunların yerini popüler kültürü üreten/yayan akıllı telefonlar ve dijital platformların aldığı belirtilmiştir. Zira bu kuşağın hem içinde doğup büyüdüğü dünya hem de bu dünyanın sorunları farklılaşmıştır. 21. yüzyılda artan küreselleşme ve ardı arkası kesilmeyen teknolojik devrimler yeni neslin değer ve davranışlarını doğrudan etkilemiştir. Bunun yanında küresel iklim değişikliği, insansız araçlar, yapay zekâ ve sosyal medya ağlarını da bu değişimin bileşenleri olarak görmek mümkündür. Böylesi bir ortamda doğup büyüyen Z kuşağının temel değerleri ise özgürlüğüne ziyadesiyle düşkün olma, benmerkezci bakış açısı ve yaratıcı fikir geliştirme olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶¹

⁵⁸ Twenge, *İ-Nesli*, 175-176.

⁵⁹ Anna Halafoff vd., "Religious Literacy of Australia's Gen Z Teens: Diversity and Social Inclusion", *Journal of Beliefs & Values* 41/2 (2020), 203.

⁶⁰ Duman, *Kuşak Çatışması*, 307-325 vd.

⁶¹ Mehmet Zeki Duman, "Üniversitede Okuyan Z Kuşağının Değişen Aile Algısı ve Aile İçi



X ve Z kuşağı üzerine yapılan karşılaştırmalı bir araştırmaya göre X kuşağında yer alanların %34,4'ü ailenin kutsal ve değer yüklü bir kurum olduğunu belirtirken Z kuşağı gençlerin %26'sı ailenin kutsal ve değer yüklü bir kurum olduğunu belirtmiştir. İki kuşak arasında ortaya çıkan aileye atfedilen kutsallıkla ilgili %8'lik fark geleneksel değerlerle büyümüş ve yetişmiş olan X kuşağına karşılık daha modern ve seküler değerlerle hayata bakan Z kuşağının ayırt edici unsuru olmaktadır. Bundan dolayıdır ki günümüzde bir ömür boyu sürmesi beklenen evlilikler bir çırpıda sonlandırılabilen, çiftler herhangi bir kerameti olmadığını düşündükleri aileden ve aileyi besleyen değerlerden uzaklaşabilmektedir. Özellikle de boşanma oranlarının Batılı toplumlarda çok yaygın olması ve âdeta sıradanlaşması yukarıda söz edilen kutsallığın hem bir inanç biçimi hem de bir yaşam pratiği olmaktan çıkması ile doğrudan ilişkilidir.⁶²

Değer değişiminin gözlemlendiği noktalardan biri de Z kuşağı gençlerinin şimdiye kadar hiç görülmediği kadar açık fikirli ve yeniliğe açık olmalarıdır. Yapılan bir çalışma, Z kuşağı öğrencilerinin yüzde 70'inin kendilerini tam olarak açık fikirli olarak gördüğünü ortaya koymuştur.⁶³ Bu açık fikirli olma hali en çok da cinsiyetle ilgili konularda belirgin hale gelmektedir. Zira aynı çalışmada Z kuşağı öğrencilerinin yaklaşık dörtte üçünün, trans bireylerin eşit haklara sahip olması gerektiğine inandığı ortaya çıkmıştır.⁶⁴ Üniversite öğrencileriyle yapılan bir diğer çalışmada da katılımcıların çoğu cinsel yönelimin bir tercih olduğunu belirtmiştir.⁶⁵ Dahası ABD'de bulunan Gallup Araştırma Şirketinin 2021 yılında yayımladığı bir rapora göre ülkede kendini LGBT olarak tanımlayan Z kuşağı üyelerinin oranının %15,9 olduğu ve bu oranın önceki kuşaklara doğru gidildikçe istikrarlı bir şekilde azaldığı tespit edilmiştir.⁶⁶ Cinsiyet ve cinsiyete dair toplumsal rol-

İlişkilerde Yaşadığı Sorunlar", *Sosyolojik Bağlam* 2/1 (2021), 27.

⁶² Duman, *Kuşak Çatışması*, 286-288.

⁶³ Corey Seemiller-Meghan Grace, *Generation Z Goes to College* (San Francisco, CA: Jossey-Bass, 2016), 10.

⁶⁴ Seemiller-Grace, *Generation Z Goes to College*, 70.

⁶⁵ Aysel Mete-Nebahat Özerdoğan, "Ebelik Bölümü Öğrencilerinin Lezbiyen, Gay, Biseksüel, Transseksüel (LGBT) Hakkında Bilgi, Görüş ve Tutumlarının Değerlendirilmesi", *Sürekliliği Eğitimi Dergisi* 28/3 (2021).

⁶⁶ Jeffrey M. Jones, *LGBT Identification Rises to 5.6% in Latest U.S. Estimate* (Gallup, February 2021).



lerin geleneksel ve dinî açıdan öteden beri tabu olarak kabul edilen konular olduğu göz önünde bulundurulduğunda yaşanan bu değişimin ne denli radikal olduğu daha net anlaşılmaktadır.

Transhümanist hareketin etki alanını genişletmesinin bilim ve teknolojinin gelişmesiyle birebir bağlantılı olduğu söylenebilir. Zira transhümanizm teknoloji güdümlü bir hareket olduğundan her yeni tekno-bilimsel devrim onun lehine sonuçlar doğuracaktır. Z kuşağının teknolojiye olan ilgisi ve bağımlılığa varan kullanımı, teknolojiyle beraber gelen yaşam tarzını ve değerleri ister istemez benimseme eğilimini artırmaktadır. Nitekim teknoloji ve hatta bilimin kendisi salt bir bilme uğraşısı olmayıp kültürel ve felsefi anlamlar üreten bir yapıya sahiptir. Günümüz Z kuşağı gençleri bilim ve teknoloji çağında doğup büyüdüğünden bilimin ürettiği anlam ve değerlerden daha fazla etkilenme potansiyeline sahiptir. Dolayısıyla gençler yaşlılara kıyasla bilime daha fazla inandıkları/güvendikleri için transhümanizmin gençler arasında daha popüler olacağını (ve yaşlılar tarafından daha güçlü bir şekilde karşı çıkılacağını) söyleyebiliriz.⁶⁷ Ancak burada sözünü ettiğimiz etkileşimin doğrusal bir neden-sonuç ilişkisi içermediğini belirtmek gerekmektedir. Başka bir ifadeyle transhümanist değerlerin yaygınlaşması ile bu değerleri benimseme eğiliminde olan Z kuşağı arasında tarihsel bir "seçici yakınlık" durumu söz konusudur.

Z kuşağının değer yönelimlerine genel olarak bakıldığında bireyselliği ve bireysel seçimi yücelttikleri, bu nedenle aile ve evliliğe dair kutsal kabul edilen değerleri sorgulama eğiliminde oldukları görülmektedir. Kabul edilen varsayımları ve yerleşik inançları sorgulamaları dine daha mesafeli yaklaşmalarını, eleştirel düşünme ve açık fikirli olmaları cinsiyete dair geleneksel anlam kodlarını kabullenmemelerini beraberinde getirmektedir. Buna ek olarak yerel değerlerden ziyade evrensel değerlere yatkın olmaları, kendilerini tek bir kimlikle tanımlamıyor oluşları⁶⁸ ve teknolojik gelişme-

⁶⁷ John H. Evans, "Faith in Science in Global Perspective: Implications for Transhumanism", *Public Understanding of Science* 23/7 (2014).

⁶⁸ Türkiye'de yakın zamanlarda Gezici Araştırma Merkezi tarafından yapılan altı araştırmanın genel sonuçlarına göre Z kuşağının yüzde 68,7'sinin kendisini Atatürkçü, milliyetçi ya da muhafazakâr gibi kategorilerle tanımlamak istemediği ve kendilerini evrensel değerlere daha bağlı hissettikleri tespit edilmiştir. Bk. Odatv4.com (Oda TV), "Z Kuşağı Anketinden Hangi Parti Çıktı?" (Erişim 2 Ekim 2021).



lere ilgi duymaları da dikkat çekmektedir. Dolayısıyla söz konusu kuşağın bu tür yönelimleri ile transhümanist değerler arasında ciddi oranda benzerlikler olduğu söylenebilir.

Sonuç

Günümüzde yaşanan tekno-bilimsel devrimler tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar hızlı ve bir o kadar da alışılmadık yenilikleri ihtiva etmektedir. Bir taraftan internet aracılığıyla sosyal medyanın ve etkileşimin baş döndürücü düzeyde yaygınlaşması, diğer taraftan genetik, robotik bilimi, yapay zekâ ve “akıllı” teknolojilerin hayatımıza girmesi radikal değişimleri beraberinde getirmektedir. Bu tür teknolojiler sayesinde insanı geliştirmeyi, sınırlılıklarını alt etmeyi, daha rahat ve acısız bir hayat sürerek insan hayatını daha da uzatmak amacıyla matuf olan transhümanist hareketin 21. yüzyılın başlarından itibaren gelişmeye ve etkisini arttırmaya başladığı gözlenmektedir. Bu etki, yüzyılın başından itibaren dünyaya gelen, teknolojinin kucağında doğan ve transhümanizmin gelişmesiyle aynı tarihsel zaman diliminde büyüyen bireyleri ifade eden Z kuşağına da sirayet etmiştir. Her toplumsal hareketin varlığını devam ettirebilmek için bir hedef kitleye ihtiyaç duyduğu göz önünde bulundurulduğunda, transhümanizmin hedef kitlesinin Z kuşağı olduğu, dahası bu kuşağın istemli ya da istemsiz, açık ya da örtük bir biçimde transhümanist hareketin *taşıyıcısı* olduğu söylenebilir.

Transhümanizmin savunduğu ve yaydığı seküler değerler çağın içinde doğup büyüyen gençleri dolaysız bir şekilde etkilemektedir. Bu durum Z kuşağı bireylerinin değer yönelimlerinin farklılaşmasını ya da önceki nesillerin kutsal kabul ettiği birtakım değerlerin *buharlaşmasını* beraberinde getirmektedir. Zira bu kuşakla birlikte bugüne kadar sorgulanmayan birçok şey sorgulanmakta ya da dokunulmaz kabul edilen tabular dokunulur kılınmaktadır. Böylelikle öteden beri var olagelen tanımlar, değerler, anlamlar, kurallar, hedefler ve kabuller yeniden şekillenmektedir. Bu durum bir taraftan kaçınılmaz olarak kuşak çatışmasını doğururken diğer taraftan bu kuşağın sosyalleşme sürecinde ailenin etkisinin azalmasına neden olmaktadır.

Z kuşağının değer yöneliminin seyri toplumun iki temel kurumu olan aile ve dine yönelik üstü kapalı bir riski bünyesinde barındırmaktadır. Zira bir taraftan radikalleşerek artan bireycilik ve bireysel özgürlük eğilimi aile



kurumunun itibar kaybetmesine, diğer taraftan rasyonel ve sorgulayıcı tutum dinin insan hayatını kuşatan kutsal hâlesinin dağılmasına ortam hazırlamaktadır. Bu noktada öncelikle yapılması gereken şey bu yeni kuşağı bütün yönleriyle anlamaya dönük bilimsel çalışmaların artırılmasıdır. Buna ek olarak aileye ve dine dair söylemlerin söz konusu kuşağın dünyasına hitap edecek şekilde yenilenmesi gerekmektedir.

Kaynakça

- Arğın, Emrah. “Z Kuşağının Sosyal Medya Bağımlılığı ve Narsist Eğilimler: Elazığ İli Örneği”. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 6/6 (2019), 166-183.
- Avcı, Nazmi. *Toplumsal Değerler ve Gençlik: Bir Değerler Sosyolojisi Denemesi*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2007.
- Bakırcı, Mustafa. “Üç Nesilde Dinî ve Kültürel Değişim”. *Tevilat* 1/1 (Haziran 2020), 155-186.
- Bostrom, Nick. “Transhumanist Values”. <https://www.nickbostrom.com/tra/values.html#:~:text=This%20value%20entrains%20others%3A%20critical,that%20can%20improve%20decision%2Dmaking>.
- Bostrom, Nick. “The Transhumanist FAQ: A General Introduction”. *Transhumanism and the Body: The World Religions Speak*. ed. Calvin Mercer-Derek F. Maher. 1-17. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Clegg, Stewart. “Ideal Type”. *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Ed. George Ritzer. 2201-2202. United Kingdom: Blackwell Publishing, 2007.
- Çatlı Özen, Gökçen. “Gençlik Tipolojisi”. *Z Kuşağı: Teorik ve Uygulamalı Bir Araştırma*. ed. Gökçen Çatlı Özen-Alev Duran. 17-32. İstanbul: Akademisyen Kitabevi, 2021.
- Dağ, Ahmet. *İnsansız Dünya Transhümanizm*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2. Basım, 2020a.
- Dağ, Ahmet. *Transhümanizm: İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*. Ankara: Elis Yayınları, 2. Basım, 2020b.
- Demir, Aysel. “Ölümsüzlük ve Yapay Zekâ Bağlamında Trans-hümanizm”. *Online Academic Journal of Information Technology* 9/30 (Kış 2018), 95-104.
- Duman, Mehmet Zeki. *Kuşak Çatışması: X ve Z Kuşağı Üzerine Sosyolojik Bir Çalışma*. Ankara: Nobel Yayınevi, 2019.



- Duman, Mehmet Zeki. “Üniversitede Okuyan Z Kuşağının Değişen Aile Algısı ve Aile İçi İlişkilerde Yaşadığı Sorunlar”. *Sosyolojik Bağlam* 2/1 (2021), 20-36.
- Eşki, Hülya. “Bugünü Anlamak için Max Weber’i Yeniden Okumak”. *Uluslararası Yönetim İktisat ve İşletme Dergisi* 6/11 (2021), 187-198.
- Evans, John H. “Faith in Science in Global Perspective: Implications for Transhumanism”. *Public Understanding of Science* 23/7 (2014), 814-832.
- Giordan, Giuseppe. “Values”. *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Ed. George Ritzer. 5176-5180. United Kingdom: Blackwell Publishing, 2007.
- Gökçe, Sena. *Kuşaklara Göre Dindarlık Eğilimleri: Y ve Z Kuşaklarının Dindarlık Eğilimleri Üzerine Bir İnceleme*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Görünüm, Görünüm Gazetesi. “CHP’den ‘Z kuşağı’ açılımı”. Erişim 24 Eylül 2021. <http://gorunumgazetesi.com.tr/haber/76647/chpden-z-kusagi-acilimi.html>
- Gray, Jonathan-Lotz, Amanda D. *Television Studies*. Cambridge: Polity Press, 2012.
- Güdücü, Burcu. “Gençlik Tanımı, Teorileri ve Tipolojileri”. *Z Kuşağı: Teorik ve Uygulamalı Bir Araştırma*. ed. Gökçen Çatlı Özen-Alev Duran. 5-16. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2021.
- Halafoff, Anna vd. “Religious Literacy of Australia’s Gen Z Teens: Diversity and Social Inclusion”. *Journal of Beliefs & Values* 41/2 (2020), 195-213. <https://doi.org/10.1080/13617672.2019.1698862>
- Harari, Yuval Noah. *Homo Deus*. çev. Poyzan Nur Taneli. İstanbul: Kolektif Kitap, 23. Basım, 2020.
- Hegel, Friedrich. *Lectures on the History of Philosophy*. çev. E. S. Haldane. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., Paternoster House, Charing Cross Road, 1892.
- Hughes, James J. “The Politics of Transhumanism and the Techno-Millennial Imagination, 1626–2030”. *Zygon* 47/4 (2012), 757-776. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.2012.01289.x>
- Huxley, Julian. *New Bottles For New Wine*. London: Chatto & Windus, 1957.
- İndependent, İndependent Türkçe. “AK Parti’den “Z kuşağı” planı: Genç seçmenlerin aileleriyle temas edilecek”. Erişim 24 Eylül 2021. <https://www.indyrturk.com/node/344801/haber/ak-partiden-z-ku%C5%9Fa%C4%9F%C4%B1->



- plan%C4%B1-gen%C3%A7-se%C3%A7menlerin-aileleriyle-temas-
edilecek
- Jones, Jeffrey M. *LGBT Identification Rises to 5.6% in Latest U.S. Estimate*. Gallup, February 2021. <https://news.gallup.com/poll/329708/lgbt-identification-rises-latest-estimate.aspx>
- Kandemir, Sibel. *Lise Öğrencilerinde Ateizm ve Deizm Eğilimi Üzerine Bir Araştırma (Konya Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Kaya, Zöhre vd. “Lise Öğrencilerinin Değer Yönelimlerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”. *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 31 (Ağustos 2017), 662-674. <https://doi.org/10.14582/DUZGEF.783>
- Kırık, Ali Murat-Köyüstü, Sevdâ. “Z Kuşağı Konusunda Yapılmış Tezlerin İçerik Analizi Yöntemiyle İncelenmesi”. *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 6/2 (2018), 1497-1518.
- Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Sözlüğü*. Adana: Karahan Kitabevi, 2016.
- Kuran, Evrim. Z. *Bir Kuşağı Anlamak*. İstanbul: Mundi Kitap, 9. Basım, 2021.
- Lüküslü, Demet. “Günümüz Türkiye Gençliği: Ne Kayıp Bir Kuşak Ne de Ülkenin Aydınlik Geleceği”. *Türkiye’de Gençlik Çalışması ve Politikaları*. ed. Nurhan Yentürk vd. 287-297. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Mannheim, Karl. “The Problem of Generations”. *Essays on the Sociology of Knowledge: Collected Works*. ed. Paul Kecskemeti. 276-322. New York: Routledge, 1952.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Marx, Karl-Engels, Friedrich. *Komünist Partisi Manifestosu*. çev. Cenap Karakaya. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998.
- Mete, Ayşe-Özdoğan, Nebahat. “Ebelik Bölümü Öğrencilerinin Lezbiyen, Gay, Biseksüel, Transseksüel (LGBT) Hakkında Bilgi, Görüş ve Tutumlarının Değerlendirilmesi”. *Sürekli Tıp Eğitimi Dergisi* 28/3 (2021), 163-171.
- More, Max. “The Philosophy of Transhumanism”. *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. ed. Max More-Natasha Vita-More. 3-17. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013.
- Ngo, Quang. *We Have Always Been Posthuman: The Articulation(s) of the Techno/*



- human Subject in the Anthology Television Series Black Mirror*. Athens, USA: Ohio University, 2020.
- Oda TV, Odatv4.com. “Z Kuşağı Anketinden Hangi Parti Çıktı?”. Erişim 2 Ekim 2021. <https://odatv4.com/guncel/z-kusagi-anketinden-hangi-parti-cikti-26032114-204432>
- Öztürk Küçük, Hilal-Toklu, İsmail. “Seçimlerde Oy Verme Davranışını Ne Etkiler? Z Kuşağı Üzerine Bir Araştırma”. *Business & Management Studies: An International Journal* 8 (2020), 4546-4574. <https://doi.org/10.15295/bmij.v8i5.1679>
- Rubin, Charles T. “What is the Good of Transhumanism?”. *Medical Enhancement and Posthumanity*. ed. Bert Gordijn-Ruth Chadwick. 137-156. Berlin: Springer, 2008.
- Seemiller, Corey-Grace, Meghan. *Generation Z Goes to College*. San Francisco, CA: Jossey-Bass, 2016.
- Seemiller, Corey-Grace, Meghan. *Generation Z: A Century in the Making*. New York: Routledge, 2019.
- Senbir, Hakan. *Z “Son İnsan” mı?: Z Kuşağı ve Sonrasına Dair Düşünceler*. İstanbul: “O” Kitaplar, 2004.
- Singh, Amarendra-Dangmei, Jianguanglung. “Understanding the Generation Z: The Future Workforce”. *South-Asian Journal of Multidisciplinary Studies* 3/3 (2016), 1-5.
- Soni, Varun. “Next-Generation Religion and Ethics”. *Next-Generation Ethics: Engineering a Better Society*. ed. Ali E. Abbas. 459-466. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Şen, Seher. *Din ve Sekülerleşme: Lise Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma (Kocaeli İli İzmit İlçesi Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Şengül, Fatma Nur-Aydınalp, Halil. “Yeni Bir Gençlik Tipolojisi ve Ölçek Denemesi: Hedonist Gençlik”. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 1/50 (2021), 124-138. <https://doi.org/10.17498/kdeniz.928671>
- Tirosh-Samuelson, Hava. “Transhumanism as a Secularist Faith”. *Zygon* 47/4 (December 2012), 710-734.
- Töröcsik, Mária vd. “How Generations Think: Research on Generation Z”. *Acta Universitatis Sapientiae, Communicatio* 1/1 (2014), 23-45.



- Twenge, Jean M. *“Ben” Nesli*. çev. Esra Öztürk. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 4. Baskım, 2013.
- Twenge, Jean M. *İ-Nesli*. çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2018.
- ÜSÜN, Üsküdar Üniversitesi. “Z Kuşağının Yaşam Amaç Becerisi Düşük Çıktı! Popüler Olma, Kolay Kazanç ve Rahat Yaşamı Tercih Ediyorlar”. Erişim 30 Ağustos 2021. <https://uskudar.edu.tr/tr/icerik/6499/z-kusaginin-yasam-amac-becerisi-dusuk-cikti-populer-olma-kolay-kazanc-ve-rahat-yasami-tercih-ediyorlar>
- Vita-More, Natasha. “Transhumanism: The Growing Worldview”. *Google It: Total Information Awareness*. ed. Newton Lee. 475-487. New York: Springer, 2016.
- White, James Emery. *Meet Generation Z: Understanding and Reaching the New Post-Christian World*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2017.
- Yapıcı, Asım. “Şüphe ve İnanç Kıskacında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları”. *İlahiyat Akademi* 12 (Aralık 2020), 1-44.



marifetname

ISSN: 2757-752X

e-ISSN: 2791-707X

9/1 (Haziran | June 2022)

تدریس النحو للناطقين بغير العربية بين المقرّر والتصرف فيه
(سلسلة أبجد أمودجا)

Teaching Arabic Grammar to Non-Native Speaker, between Curriculum and
Acting on it (Silsiletu Abjad Series)
Anadili Arapça Olmayanlara Sistematik Arap Dili Grameri Öğretimi
(Uygulamalı Silsiletu Ebcad Örneği)

Aslam JANKIR

Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü,
Mardin/Türkiye

Assist. Prof., Mardin Artuklu University, Faculty Of Letters, Arabic Language And Literature,
Mardin/Turkey

aslamrshid1@gmail.com | orcid.org/ 0000-0002-2228-4687

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 8 Temmuz /July 2021

Kabul Tarihi | Accepted: 14 Mart /March 2022

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran /June 2022

Atıf | Cite as

Jankır, Aslam. "Teaching Arabic Grammar to Non-Native Speaker, between Curriculum and Acting on it-(Silsiletu Abjad Series) [Anadili Arapça Olmayanlara Sistematik Arap Dili Grameri Öğretimi-(Uygulamalı Silsiletu Ebcad Örneği)]". Marifetname. 9/1 (Haziran/2022), s. 141-156.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: sifdergisi@gmail.com



تدريس النحو للناطقين بغير العربية بين المقرّر والتصريف فيه
(سلسلة أبجد أتمودجًا)

ملخص: العملية التعليمية منظومة متكاملة من العناصر؛ الطالب والمدرس والمنهاج والصف الدراسي، والأنشطة والإجراءات التي تستهدف فئات عمرية، ومراحل تعليمية متنوّعة. يدخل تعليم العربية للناطقين بغيرها في العملية التعليمية بتركيا على مستويات متعدّدة؛ منها ما قبل الجامعي في مدارس الأئمّة والخطباء، ومنها ما هو جامعي. يتناول البحث مقرّر النحو في سلسلة أبجد أتمودجًا، انطلاقًا من تجربتنا العملية في تدريس السلسلة للسنة التحضيرية في قسم اللغة العربية بجامعة ماردين، وقد أدرتُ البحث على مطلبين؛ الأوّل تناولت فيه سلسلة أبجد بالتعريف والوصف، والمادّة النحويّة وما يتفرّع عنها من دراسة البنية التي جعلتها على ثلاثة مستويات؛ مستوى توزيع المادّة، ومستوى المادّة العلمية، ومستوى المناسبة. وتناول المطلب الثاني التصريف في المادّة النحويّة من خلال أسباب التصريف، وأنواع التصريف، وقدمت مقترحات عساها ترتقي بالمنهاج، ثمّ ختمت البحث بخاتمة حوت أهمّ النتائج.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، سلسلة أبجد، العملية التعليمية، المنهاج، المادّة النحويّة.

**Teaching Arabic Grammar to Non-Native Speaker, between
Curriculum and Acting on it (Silsiletu Abjad Series)**

Abstract: The educational process is an integrated system of elements; The student, the teacher, the curriculum, the class, and the activities and procedures that target various age groups and educational stages. Teaching Arabic to non-native speakers is included in the learning process in Turkey at multiple levels; Some of them are pre-university in Imam Hatip schools, and some are in the university. The research deals with the grammar course in the (Silsiletu Abjad) Abjad series as a model, based on our practical experience in teaching the series for the preparatory year at the Department of Arabic Language at Mardin University, I based the research on two topics. In the first one, I dealt with (Silsiletu Abjad) Abjad series by definition and description, and the grammatical material and its branches of the structure study that I divided it on three levels; The level of distribution of the material, the scientific level, and the level of the occasion. The second topic dealt with the disposition of the grammatical material through the causes of the behavior, and the types of behavior. I made suggestions that might improve the curriculum, then I concluded the research with a conclusion that outlined the most important results it reached.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Silsiletu Abjad, Educational process, curriculum, Grammatical material.

**Anadili Arapça Olmayanlara Sistematik Arap Dili Grameri
Öğretimi (Uygulamalı Silsiletu Ebcad Örneği)**

Öz: Eğitim-öğretim süreci; öğrenci, öğretmen, müfredat ve sınıftan oluşan, çeşitli aşamaları ve belirli yaş guruplarına yönelik faaliyetleri olan bir süreçtir.



Türkiye’de anadili Arapça olmayanlara yönelik Arapça öğretiminde de farklı aşamalar söz konusudur. İmam-Hatip okulları ile başlayıp üniversite öğrenimini de içine alan dil öğrenim aşaması bunlardan sadece biridir. *Silsiletu Ebcad* adlı eseri model alan bu araştırma, ilgili silsilede takip edilen nahiv yöntemini inceleyecek ve dil öğretimindeki yerini ortaya koymaya çalışacaktır. Araştırmada Mardin Artuklu Üniversitesi, Arap Dili Bölümü, Hazırlık Sınıfı’nda, edindiğimiz tecrübe hareket noktamız olacaktır. Araştırma iki bölüme ayrılmaktadır. Birinci bölümde *Silsiletu Ebcad*’ın tanımı, özellikleri, metodu, nahiv ile ilgili konuları ve üç alt başlık altında yapısal yönleri incelenecektir. Söz konusu alt başlıklar; “*konuların dağılım seviyesi*”, “*bilimsellik seviyesi*” ve “*uyum ve uygunluk seviyesi*” şeklindedir. İkinci bölümde ise, nahiv konularının pratikteki uygulamalarına yer verilecektir. Konu işlenirken ilgili alanların uygulama araçları ve türleri incelenmiş. Ardından yöntemi geliştirecek öneriler sunulmuş. Son olarak araştırmada ulaşılabilen sonuçlar belirtilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Silsiletu Ebcad, Eğitim faaliyeti, Müfredat, Nahiv dersi.

مقدمة

لا زال الباحثون والمهتمون باللغة العربية يسعون بكلّ جهد إلى وضع مناهج لتعليم اللغة العربيّة للناطقين بغيرها تشمل مهاراتها الأربع وما يتفرّع عنها من قواعد (نحو وصرف) وإملاء. لكنّ هذه الجهود على اختلاف درجاتها من حيث القيمة العلميّة والتعليميّة، لم تبلغ الهدف المنشود، بل بقيت أحياناً كثيرةً في دائرة نقد سلبّي لهذا المنهاج، أو هذه السلسلة أو تلك من دون أن تقدّم البديل الشافي. سلسلة أجد إحدى هذه الجهود لتعليم اللغة العربيّة في تركيا التي لفت ترحيباً من محبي العربيّة، وصدى مقبولاً في تركيا؛ إذ درّست - وما زالت - في بضع جامعاتها، لما لها من خصوصية في تقسيم المهارات، والخصائص الفنيّة والتقنيّة.

تأتي أهميّة البحث من أهميّة أحد أهمّ عناصر العملية التعليميّة وهو المنهاج؛ لأنّه أُعدّ من أجل تمكين الطّلاب الناطقين بغير العربيّة من معرفة اللغة العربيّة، واستعمالها في مجالاتها المختلفة مثل الناطق العربيّة، وكذلك تأتي أهميّته من أهميّة النحو العربي، وتدريسه للناطقين بغيرها، وضرورته للطالب كي يحسن الاستهلاك، ومن ثمّ الإنتاج اللغويّ من خلال صياغة القوالب اللغويّة¹.

يتناول البحث مادّة النحو العربي في سلسة أجد بدراسة وصفية تحليلية، ثم يوضّح أسباب التصرف في المادة العلميّة للنحو ونوعيه وفق رؤية المعلّم بما فرضه الواقع الميداني، وهذه الرؤية هي جزء من تجربتنا في تعليم

¹ ينظر، العدواني، خالد، منهجية تعليم اللغة العربيّة لطّلاب المرحلة التحضيرية في كليّة العلوم الإسلاميّة بجامعة مardin آرتوقلو، قراءة في مقررات العام الدراسي 2016-2017، تعليم العربية للناطقين بغيرها تجارب في جامعة مardin آرتوقلو، دار سونجاق أكاديمي، إسطنبول، مطبعة أوزون ديجيتال، نيسان 2020، أنقرة، ص26.



النحو في قسم اللغة العربية بجامعة ماردین، و«ضرورة استثمار المتعلّم ما تعلّمه من المهارات النحوية في أداءه اللغويّ وتحسينه»².

1. سلسلة أبجد

1.1. التعريف والوصف: سلسلة أبجد هي إحدى سلاسل تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، موجّهة لطلاب كليات الإلهيات وغيرهم، وتتألّف من أربعة مستويات لكلّ مستوى كتاب مستقلّ باسم (كتاب الطالب) مع كتاب مستقلّ باسم (كتاب التدريبات)، ويضمّ كلّ كتاب اثنتي عشرة وحدة تتناول موضوعات مختلفة ومتنوّعة همّ الطالب؛ كموضوعات العلوم الإنسانية ومن ثمّ الإسلامية التي يحتاج إليها الطالب في دراسته الجامعية، إضافة إلى موضوعات خاصّة بعلوم القرآن وعمامة بحسب الموضوعات المتنوّعة في السلسلة. تبدأ كلّ وحدة من الوحدات بمهارة الاستماع، ثمّ مهارة المحادثة ومن ثمّ تنتقل إلى المهارات الكتابية فتتناول القواعد (النحو) الذي يفصل بين الشفهي والكتابي، ثم تأتي القراءة، ثم التعبير، وتختتم الوحدة بالإملاء أحياناً وبالصرف أحياناً أخرى. ومراعاة للطلاب الذين لا يعرفون حروف اللغة العربيّة فقد خصصت دروس لتعليم الحروف والكلمات بعنوان (مفاتيح أبجد).

2.1. المنهجية

سارت سلسلة أبجد وفق منهج راعت فيه التدرّج المتمثّل بكتبه الأربع، الذي ينتقل من السهل إلى المركّب وفق المواقف الحياتية الخاصة بالطالب والعامّة المحيطة به محليّاً وعالمياً ووزعت الدروس وفقها³. وسنناقش هذه المنهجية لاحقاً ونبيّن أنّ السلسلة وقعت في فخّ النمطية وعدم التدرّج.

2. مادّة النحو

لاشكّ أنّ تعليم أيّ لغة يشتمل على قواعد تضبط الجملة، وتستعمل الكلمة في موضعها استعمالاً صحيحاً، وهذه القواعد مهمّتها تيسير تعليم اللغة المراد تعلّمها. اختيار قواعد اللغة العربية من أجل تعليم غير الناطقين بها يحتاج إلى تأنّ ومعرفة وخبرة، بل امتلاك زمام هذه القواعد، ومن ثمّ ترتيب موضوعاتها على نحوٍ علميٍّ وتعليميٍّ يحقّق المرجوّ؛ لذا فالاختيار أمرٌ في غاية الدقّة والأهميّة. حوت سلسلة أبجد مادّةً نحويةً نعرضها وفق الآتي:

² ينظر، العمري، فاطمة، تدريس القواعد النظرية والتطبيق، الدليل التدريبي في تدريس مهارات اللغة العربية، تحرير، خالد أبو عمشة، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، دار وجوه للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 2017، ص125.

³ تنوف، أحمد؛ و يوسف، محمد نور؛ و تركمان، صبري؛ و آيدن عتيق؛ و بولات، حسين، سلسلة أبجد لتعليم العربية للناطقين بغيرها، مطبعة بروتك، ملاطيا، تركيا، 2017، ص5-9.



1.2. البنية

عرضت المادة النحوية في سلسلة أيجاد عرضاً متلاحماً بمهارات تعليم العربية، فقد جاء درس النحو فاصلاً بين تعلم شقّي اللغة الشفهي والكتابي، بحيث يكون مكتملاً لهما؛ إذ يقدم مجموعة من الأنشطة التواصلية من خلال سياق مرتبط بعنوان الوحدة يساعد الطالب في بناء ثقافة وأفكار بناءً متيناً، وصياغتها في قالب لغوي متناسب مع التعبير عنها بدقة وسلاسة باستخدام جملة من القواعد النحوية المناسبة⁴، وكان الهدف من وراء ذلك تحقيق الوظيفة النحوية، وجعله عاملاً مساعداً ومكتملاً لتعلم اللغة العربية، ويرى فريق تأليف السلسلة توافقاً بين المادة النحوية المختارة وموضوع الوحدة المتعلق بالطالب ومحيطه الخاص (الصغير)، أو العام (الكبير)، أو ما تسميه الوثيقة العالم الصغير والعالم الكبير، وستتناول مدى تحقيق السلسلة ذلك من خلال تجربتنا في تطبيق السلسلة عملياً من حيث اعتمادها مقرراً للسنّة التحضيرية في قسم اللغة العربية بجامعة ماردين منذ ثلاث سنوات. عرض البحث البنية على ثلاثة مستويات هي:

2.2. مستوى المادة العلمية

تحتوي سلسلة أيجاد مادة علمية نحوية تقاسمها الكتب الأربعة للسلسلة؛ كل كتاب اختار ما يناسب مستواه بحسب المنهجية التي اعتمدها السلسلة في أحد مبدئها، وهو مبدأ التدرج⁵ من السهل إلى الصعب، إضافة إلى أن المادة العلمية شملت جلّ أبواب النحو المعروفة. وتتبع السلسلة نظاماً درسياً في المادة النحوية معروفاً، كغيرها من المواد أو المهارات في إيراد النصوص، والأمثلة المرتبطة بموضوع الوحدة أولاً، والمتعلقة بموضوع المادة النحوية ثانياً. سبقت النصوص أسئلة تمهيدية لتحفيز ذهن الطالب وجعله مستعداً لتقبل الدرس وفهم مادته وهذا نظام اتبعته السلسلة في كلّ الدروس، وهو من أساليب التعليم المعروفة وطرقه المعهودة. ثمّ تلي النصوص القاعدة النحوية لإجمالها وإحاطة ذهن الطالب بها، يعقبها نموذج محلول يُعين الطالب على تطبيق المادة النحوية واستنتاجها وإنتاجها في جمل وعبارات، وهذا ينطبق على جلّ كتب النحو التعليمية.

3.2. مستوى التوزيع

سبقت الإشارة إلى أنّ سلسلة أيجاد مؤلفة من أربعة كتب تقاسمت المادة النحوية تُرى بسهولة وفق خطاطة كل كتابٍ وسأعلق تعليماً خفيفاً على ما يقتضي المقام ذلك.

كتاب الطالب المستوى الأول وأنا وعالمي:

يتناول هذا الكتاب بحسب عنوانه مجموعة من المواقف الحياتية الخاصة بالطالب، شخصيه، وأسرته، وجامعته، فجاءت المادة النحوية متوافقة مع هذه المواقف. بدأت المادة النحوية بالجملة المفيدة وأنواع الكلمة (اسم، فعل، حرف)؛ لتتناسب مع الحوارات والنصوص الممثلة للمواقف التي يعيشها الطالب.

4 نتوف، المصدر نفسه. ص 5-9.

5 نتوف، المصدر نفسه. ص 8.



يليهما اسما الإشارة (هذا، هذه) في الوحدة الأولى (التحية والتعارف)، ولم يتناول كل أسماء الإشارة بل آخر بقية أسماء الإشارة إلى درس آخر يأتي في الصفحة 202 تحديداً، ويكون الطالب قد تمرّن على اسمي الإشارة في حمل من إنتاجه وصار بحاجة إلى أسماء إشارة أخرى، فتأتي سائر أسماء الإشارة في هذا التوقيت لتسدّ حاجته. يتناول الكتاب بعد اسمي الإشارة، (ما، مَنْ، هل) من أدوات الاستفهام في الوحدة الثانية (الأسرة والأقرباء)، وهذا الاختيار اختياراً دقيقاً يناسب المواقف الحياتية الأولى للطلاب، ويكثر استعمالها في الحوارات الأولى في التعلّم واكتساب اللغة، بل الطالب في حاجة ماسّة إليها (مَنْ هذا؟ ما هذا؟ هل تحبّ اختصاصك؟). ثمّ ينتقل الكتاب في الوحدة الثالثة (الدراسة) إلى النكرة والمعرفة؛ فالتعارف الذي ورد في الوحدة هدفاً يقتضي هذا الباب، ومن ثمّ تتحوّل النكرات في المواقف إلى معارف مع الزمن فجاء هذا الدرس موافقاً للموقف.

بعد ذلك ينتقل الكتاب إلى الظرفين (هنا وهناك) والسؤال ب (أين)، وهنا ورد اسم الاستفهام لمناسبة الظرفين في الجواب، وهذا توظيف حسنٌ فهو اسم استفهام معناه الظرف المكانيّ. ثمّ وردت الجملة الاسميّة في الوحدة الرابعة (السكن)، وبعدها الفعلية وأنواع الفعل وتوظيفها في هذا الكتاب لا يخرج عن دائرة النحو الوظيفي.

ومن ثمّ تناولت الوحدة الخامسة (السفر) الضمائر المنفصلة، وفي الوحدة السادسة (الطعام والشراب) جاء درس الضمائر المتصلة، ثمّ تأتي الظروف واختيار الظروف في كتاب المستوى الأوّل مناسباً لهذا العالم الصغير الذي يعيش فيه الطالب، ثمّ تأتي أدوات الاستفهام في الوحدة السابعة (التسوّق)، ويأتي درس الصفة والموصوف في الوحدة الثامنة (الأعمال اليومية والمهن)، واختيارهما للمواقف الحياتية التي يعيشها الطالب كي يصف ما يراه ويعيشه.

في الوحدة التاسعة (الهوايات) يأتي درس المضاف والمضاف إليه، فلا يكاد كلام الطالب يخلو منهما في حياته ومواقفه، وتلبيها بقية أسماء الإشارة التي علّقنا عليها، ثمّ تتناول الوحدة العاشرة (الترفيه والعطلة) الحروف الناصبة أنّ واللام قبل الفعل المضارع. وعنوان هذه الوحدة وما ينطوي تحته من عناوين يحتاج إلى (أنّ) المصدرية الناصبة ولام التعليل التي تضمّر (أنّ) بعدها، وذلك بفعل ما يستعمله الطالب من أفعال تستدعي هذين الحرفين (أنّ، واللام)، مثل: تريد، وكذلك أسماء تستدعيهما، مثل اسمي الاستفهام (لماذا، وماذا)، فيقول: ماذا تريد أنّ تفعل في العطلة؟ فيجيب: أريد أنّ أدرس، ويقول: لماذا تريد أنّ تدرس؟ فيجيب: أدرس لأفهم.

ثمّ يأتي في الوحدة الحادية عشرة (جسم الإنسان) درس المذكر والمؤنث وعلامات التأنيث، وهذا الاختيار متوافقٌ مع عنوان الوحدة، وعناوينه الفرعية كالحواس الخمسة، والقلب، والمراحل العمرية وخصائصها، وحروف الجرّ، ثمّ تناولت الوحدة الثانية عشرة (الرياضة) نفي الجملة الاسميّة والفعلية، وكان آخر درس للنحو في هذا الكتاب، وهو من الأساليب النحويّة ومجتمه في هذا الكتاب له فوائدٌ من وجوه سنأتي إلى ذكرها.

كتاب الطالب المستوى الثاني العالم من حولي

يوسّع هذا الكتاب دائرة العالم المحيطة بالطالب، وهذا ما يتجلّى في عناوين الكتاب مثل، وسائل النقل، والسياحة، والعمل، والعادات والتقاليد، وشخصيات مشهورة، واللغة العربية، والزراعة، ومواقف من السيرة، وقصص وحكايات، والبيئة، والعالم من حولنا.



تناولت الوحدة الأولى (البلدان والأماكن) درسَ اللازم والمتعدّي، ويناسب اللازم والمتعدّي محتوى الوحدة الذي يظهر من عنوانها، فعندما يشاهد الطالب، ويذهب، ويجلس في مكان، ويسافر، فإنّه بحاجة إلى معرفة اللازم والمتعدّي واستعمالهما الاستعمال الصحيح في جملة.

ثمّ تناولت الفعل المبني للمجهول، فالحديث عن بناء المدن والجامعات ونظم القصائد بصيغة المبني للمجهول يستدعي معرفة هذا الفعل، وسنعلّق على هذا الدرس في المبحث الثاني (التصرّف في المقرّر). يأتي بعد المبني للمجهول درس نائب الفاعل في الوحدة الثانية (وسائل النقل والمواصلات) وهذا ما يستوجبه الترتيب والتكميل.

تناولت الوحدة الثالثة (السياحة) الأسماء الموصولة الخاصة، ومعرفة الطالب لهذه الأسماء مهمّ جداً وجاء متوافقاً مع عنوان الوحدة، ثم تناولت الوحدة تنمة الأسماء الموصولة (المشتركة) وهي (من، ما، أي). وجاء درس المثني والجمع في الوحدة الرابعة تحت عنوان (العمل)، ومن حيث المناسبة هناك رابط بهذا العنوان ولنا تعليق مهمّ على هذا الدرس سيأتي لاحقاً في المبحث الثاني.

ينتقل الكتاب إلى العرب والمبني من الأسماء في الوحدة الخامسة تحت مسمى (العادات والتقاليد)، ويجيء هذا الدرس بعد أن يكون الطالب قد تعرّف على جملة من الأسماء العربية كالفاعل، والمبينة كأسماء الإشارة والموصولة وغيرها، كما أنّ الدرس يوطئ للمبني من الأفعال (الماضي) ممّا يليها، وكذا الأمر المضارع المبنيان، في الوحدة السادسة (شخصيات مشهورة).

ثمّ تناول الكتاب في الوحدة السابعة (العادات الشخصية) الجمع وأنواعه، وفي الوحدة الثامنة (الزراعة) حالات الإعراب بعد هذه الجولة مع العرب والمبني، ثمّ يتناول إعراب الاسم المفرد والمكسّر، وكذا إعراب المثني وجمع المذكر السالم في الوحدة التاسعة (مواقف من السيرة)، وإعراب جمع المؤنث السالم في الوحدة العاشرة (معالم حضارية)، وإعراب المنقوص والمقصور والمضاف إلى ياء المتكلم، وعلامات الإعراب في الوحدة الحادية عشرة (العلوم).

كتاب الطالب المستوى الثالث موضوعات حيوية:

عنوان كتاب هذا المستوى يوحى بتوسيع أفق الطالب أكثر فأكثر، وتنشيط ذهنه وبعث الحيوية الثقافية، ومن ثمّ اللغوية فيه، وتحت هذا العنوان العريض تستقرّ عناوين الوحدات.

الوحدة الأولى بعنوان (تطوير الذات) وحوث الفعل المضارع المرفوع والمنصوب، وهذا الفعل يدلّ على الحال كما نعلم ويرتبط بالحويّة من وجه أو آخر.

جاءت الوحدة الثانية تحت عنوان (الشباب) وشملت قواعد المضارع المجزوم، وهنا نلاحظ التدرج الذي التزمت به السلسلة لاستكمال قواعد المضارع العرب.

أما الوحدة الثالثة فكانت بعنوان (الصحة) وحوث درس الأفعال الخمسة تنمة للفعل المضارع في وحدتين السابقتين ومن ثمّ تلاه درس الأسماء الخمسة وسنعلّق عليه في القسم الثاني من هذا البحث.

وتأتي الوحدة الرابعة بعنوان (المصارف) وتحتوي على درس أنواع الخبر، ونرى أنّ هذا الدرس مكثّف في هذه الوحدة كما سنتحدّث عنه في القسم الثاني.



الوحدة الخامسة بعنوان (الطاقة) وحتوت درسين في النحو؛ أولهما مطابقة الخبر للمبتدأ، والثاني تقديم الخبر على المبتدأ، وهما درسان مكتملان لدرس الخبر.

الوحدة السادسة جاءت تحت مسمى (الاتصالات والتواصل) وحتوت هذه الوحدة درس الأحرف المشبهة بالفعل (إن وأخواتها)، ويبدو التوفيق في توظيف هذا الدرس جلياً، فقد هدفت الوحدة إلى تمييز الطالب الأحرف المشبهة بالفعل وتوظيفها في هذه المواقف الحيوية، ومن ثم تعريف الطالب بمعاني كل حرف من هذه الحروف ليفهم دلالاتها ويُحسن توظيفها واستعمالها، إضافة إلى توضيح عملها في نصب الاسم ورفع الخبر، وعدم عملها إذا لحقتها (ما) الزائدة، أضف إلى ذلك أنه لم يغفل الحديث عن نون الوقاية التي تلحق هذه الحروف، كي لا يلتبس على الطالب: إني، وإني؛ فيعتقد أنّهما حرفان مختلفان.

الوحدة السابعة بعنوان القرآن الكريم وعلومه: وهذا العنوان تخصصي، وهذا يناسب ما أوضحته الوثيقة أنّ الفئة المستهدفة هي طلاب كليات العلوم الإسلامية، وقد حوت الوحدة درس الأفعال الناقصة، فعرفت بها؛ عددها، وعملها في الجملة الاسمية، ثم بينت معانيها، بعد ذلك انتقلت إلى أنواعها من حيث التصريف.

الدرس الثاني في هذه الوحدة هو المنوع من الصرف وقد عرّف بالمنوع من الصرف وعلاماته الإعرابية وأسبابه، ولم يتناول الدرس المنوع من الصرف بكل ما فيه، بل تناول المنوع من الصرف لعلّة واحدة مراعاةً للتدرّج.

يأتي تكملة درس المنوع من الصرف الوحدة الثامنة (دور الإعلام في حياتنا)؛ ليميز الطالب قواعد المنوع من الصرف لعلتين؛ فأدار المنوع من الصرف لعلتين على قسمين، العلم والصفة، ثم بدأ يفصّل في شروط كلٍ منهما، وينتهي أخيراً بعلامات إعراب المنوع من الصرف تكراراً لما سبق في الوحدة السابعة.

في الوحدة التاسعة (الأخلاق والقيم الإسلامية) عُرض درسان نحويان، إعراب أدوات الاستفهام، وكم الخبرية والاستفهامية، ومعرفة أدوات الاستفهام ومعانيها ومن ثم إعرابها في هذا المستوى ولنا نظر في هذا وكلام سيأتي تبينه لاحقاً.

تتناول الوحدة العاشرة (الجامعات المشهورة)، المؤنث بأنواعه الحقيقي والمجازي، وبإنعام النظر في عنوان الوحدة نعرف أنّ الجامعات مؤنث مجازي ومعرفة المؤنث المجازي هنا مهمّ للطالب، وكذلك عرّف الدرس بعلامات التأنيث، لكنّ المثير للاعتراض هو استعمال مصطلحات المؤنث الحقيقي والمؤنث المجازي والمؤنث اللفظي والمعنوي، كلّ هذه المصطلحات تثقل ذهن الطالب الأجنبي حتّى إنه لم يعد قادراً على التفرقة بينها. ثمّ تنتقل السلسلة إلى درس المفعول به في الوحدة الحادية عشرة (التجارة)، ويشرح أنواعه ويبيّن رتبته أو موقعه في الجملة وجواز تقدمه على الفعل والفاعل، ثمّ يشرح تعدّده.

وتتناول في الوحدة نفسها درس المفعول المطلق أيضاً؛ فتعرّفه وتبيّن أغراضه، وتبيّن أحكامه، ولا شك أنّ ورود درس المفعول المطلق بعد درس المفعول به يوفر كثيراً من الجهد والوقت على المدرّس والطالب لفهمه واستيعابه.

تتناول الوحدة الثانية عشرة (الحياة البرية) درس المفعول لأجله ويأتي هذا الدرس بعد المفعول المطلق كي يعرف الطالب بأنواع المفاعيل أولاً ثمّ يعرف بهذا النوع وأحكامه، كي يستعمله الطالب في الجملة المنطوقة، أو المكتوبة استعمالاً صحيحاً.



كتاب الطالب المستوى الرابع إنسانيات:

مزج هذا الكتاب بين التخصص (الشرعي) وبين القضايا الإنسانية على العموم، مثل الفقه والحديث والمشاهير والمكتنبات العامة وكتب البخاري، والأدباء وكتب الأدب، وحوى جملة من دروس النحو التي غلبت عليها المنصوبات كالحال والتمييز والمنادى والمستثنى إضافة إلى التوابع وبعض الأساليب كالمدح والذم واقتران جواب الشرط بالفاء، وسنفضّل الحديث فيها الآن:

جاء في الوحدة الأولى (العقيدة الإسلامية) درس الحال فعرف الحال، وذكر أنواعه، وتحدّث عن واو الحال وبعض أحكامه كتعدّد الحال، والحديث عن واو الحال هنا قد يبدو أنّه في غير موضعه إلا أنّ الحديث عن الحال الجملة يفرض الحديث عن واو الحال، وكيفية استعمالها في الجملة والتعرّف عليها. ثمّ تناولت الوحدة نفسها درس التمييز، وهو من المنصوبات أيضًا، فعرف الدرس بالتمييز، وشرح نوعيه، ولم يتشعب الدرس ولم يدخل في التفاصيل التي قد تشتت ذهن الطالب، بل ركّز على تعريف التمييز وتعريف نوعيه.

في الوحدة الثانية (الأمم المتحدة) ورد درس المستثنى بإلا، فحاولت السلسلة الإحاطة بكلّ هذا الدرس على طوله وكثافة معلوماته، فعرّقت به وبأداته (إلا) وبأركانه، وبأنواعه، وأثقلت الدرس كلّ بإعراجه، وسنعلّق عليه في مبحث التصرف.

تناولت الوحدة الثالثة (الفقه الإسلامي) القسم الثاني من المستثنى وهو الاستثناء بخلا وعدا وحاشا وسوى، وهو تكملة للدرس السابق الاستثناء بإلا، ولا نرى ضرورة لهذا الدرس في السنة التحضيرية إلاّ تذكيرًا بما فحسب.

وفي الوحدة نفسها جاء درس المنادى فعرف بحروفه، وذكر أنواعه وبين حالاتها الإعرابية، وبعض أحكام المنادى كدخول (ال) عليه، وحذف حرف النداء.

في الوحدة الرابعة (عجائب الدنيا) جاء درس الأعداد، فذكر أنواعها، وإعراجها، وإعراب تمييزها، ثمّ انتقل إلى تذكير العدد وتأتيته، وبعد ذلك وضح الأعداد الترتيبية.

الوحدة الخامسة (مشكلات إنسانية) حوت درسين نحويين هما أسلوب المدح والذم، وشرح درس المدح والذم هذا الأسلوب، فجاء مكثفًا ثقيلًا على الطلاب كما سنبين، وكذلك الصفة إذ شرح الدرس نوعي الصفة (الصفة الحقيقية والصفة السببية) وفي حديثه عن الصفة الحقيقية تناول أنواع الصفة المفردة، والجملة وشبه الجملة، ثمّ ختم الدرس بجملة بيتيمة وهي تعدد الصفة والموصوف من دون توضيح أو أمثلة!

حوت الوحدة السادسة (قادة مشهورون) درس العطف فعرفه، وشرح عناصره المعطوف والمعطوف عليه وحروف العطف، وهذا الدرس على سهولته المعروفة إلاّ أنّه أثقل بسبب ذكر كلّ حروف العطف، ولنا تعليق عليه لاحقًا.

جاء في الوحدة السابعة (المشاعر) درس التوكيد وعرف به، وتحدّث عن نوعيه اللفظي والمعنوي، ثمّ تناولت الوحدة درس البدل وعرّقت به، وبأنواعه وأحكامه، كما هو معلوم في كلّ كتب القواعد التعليمية ومن الملاحظ أنّ هذه الدروس تدخل السلسلة من باب واحد وهو باب التوابع.

جاءت الوحدة الثامنة بعنوان الأدب والأدباء وحوّت درس كسر همزة إنّ وفتحها، وقد تأملت سبب اختيار هذا الدرس في وحدة الأدب والأدباء، فوجدت أنّ درس النحو هذا مناسب لتعلّم الكتابة أولًا، ومن ثمّ معرفة



المؤول من (أن) المفتوحة مع اسمها وخبرها، فمع أنّ ظاهر هذا الدرس يوحي بقواعد الإملاء إلا أنّ النحو المبطن فيه غير خاف على ذي اطلاع.

تناولت الوحدة التاسعة (المكتبات) أسلوب الشرط، وهو من الأساليب المهمة التي يجب على الناطقين بغير العربية معرفتها وكيفية استعمالها، فعرف هذا الدرس بأسلوب الشرط وأركانه وذكر أحكامه بأسلوب ميسر إلا أنه كان بحاجة إلى التذكير بأدوات الشرط كلّها في درس سابق، وليس في الدرس الذي تلاه، فذكر كلّ أدوات الشرط ومعانيها، ولم يتطرق إلى إعرابها وهذا أمر حسن، وستحدث في قسم التصرف عن هذا الترتيب. حوت الوحدة العاشرة (طرف وفكاهات) درس اقتران جواب الشرط بالفاء، ومن ثمّ إعراب جملة جواب الشرط المقترنة بالفاء، وإعراب هذه الجملة لا فائدة منه برأينا.

وتناولت الوحدة الحادية عشرة (الحديث الشريف) درسين نحويين؛ هما أسلوبا النفي والتعجب، وكيفية استعمال كلّ منهما وأركانها بعد التعريف بكلّ منهما؛ ففي أسلوب النفي شرح معاني أدوات النفي ودلالاتها، ونفي الجملة الاسمية والفعلية، وفي درس التعجب عرف به وشرح صيغته القياسية والسماعية، وشروط التعجب على الصيغتين القياسيتين، ولنا فيه نظر سنبيته في القسم الثاني. وتناولت الوحدة الثانية عشرة (الاختراعات والاكتشافات)، درس لا النافية للجنس، وأحكام اسم لا النافية للجنس، وتحدّثت عن (ما، ولا) المشبّهتين بليس.

4.2. مستوى المناسبة أو التوافق

سنتناول في هذه الفقرة مناسبة المادة النحوية على جانبي الأول: مناسبة الكتاب بوصف كلّ كتاب يمثّل التدرّج الذي تسير عليه السلسلة، ومن جانب آخر مناسبة المادة النحوية لطلاب قسم اللغة العربية في جامعة ماردين آرتوقلو.

في الكتاب الأول: رأينا أنّ السلسلة حققت عنصر المناسبة في اختيار المادة النحوية، وأحسن توزيعها على وحدات الكتاب، وركّزت على الناحية الوظيفية للمادة النحوية عموماً.

وقد ذكرنا مدى تحقق المناسبة بين المادة النحوية ومحتوى الكتاب الأول في فقرة البنية النحوية على مستوى توزيع المادة، وسأقصر الحديث على الدرس الأخير في هذا الكتاب وهو (النفي).

تناولت السلسلة (النفي) في هذا الكتاب بإيجاز، وهذا ما يحقّق المناسبة، فعرفت بالنفي وذكرت أدوات نفي الجملة الاسمية، وأدوات نفي الجملة الفعلية ومن ثمّ أدوات النفي المشتركة بينهما.

لكننا نرى أنّ مناسبة هذا الدرس كانت - من جهة فهم الطالب - ناقصة؛ لأنّه قصر الاهتمام على أدوات النفي من غير الإشارة إلى معانيها ودلالاتها، ونحن نريد من الطالب توظيفها في مواقف حياتية يعيشها، وأنّ له ذلك ونحن نركّز على معرفة أداة النفي مجردة من معناها ودلالاتها؟

في الكتاب الثاني: في هذا الكتاب ذكرت جوانب عدّة من مناسبة المادة النحوية لموضوعات الكتاب في أثناء حديثي عن توزيع المادة، لكنّ هذه المناسبة لم تسرّ على سوية واحدة، فبينما رأيناها قد تحققت في بعض الدروس في هذا الكتاب وجدناها لم تبلغ الغاية في دروس أخرى، ومن الدروس التي شطّبت فيها عن المسار المرجوّ درس المثني والجمع، هذا الدرس الذي، أثقل رأس الطالب بالقواعد المكتفّة التي لم تفيها التدريبات حقّها



كفي يفهمها الطالب، ولذلك أسباب كثيرة منها ضيق الوقت، ولو فصل بين المثني والجمع؛ كلّ منهما في دروس مستقلة لكان أسلس وأوفى على الغاية.

في الكتاب الثالث: في هذا الكتاب كان تحقيق مستوى المناسبة غير موفق تماماً، من حيث الترتيب الذي سار عليه هذا الكتاب في اختيار أبواب النحو، ومن حيث علاقة بعضها ببعض من جهة، ومن حيث تكملتها لبعض من جهة ثانية.

ففي هذا الكتاب درس الأسماء الخمسة الذي نعلم أنه من الدروس التي تحتاج إلى جهد ووقت لاستيعاب الطالب له وفهمه، وذلك بسبب التغييرات التي تحصل في بُنى هذه الأسماء بحسب موقعها في الجملة، وبسبب تفصيلات لا بد من شرحها، وضرب الأمثلة الكثيرة عليها، ونرى أنه لا بد من جعله في درسين؛ الأوّل في الكتاب الأوّل عند التعريف بالعائلة، وهنا يقتصر الدرس على معرفة هذه الأسماء، والجزء الثاني يأتي في الكتاب الثالث في الوحدة التاسعة (مكارم الأخلاق) للارتباط المعنوي بين هذه الأسماء وموضوع الوحدة من جهة، ويكون الطالب على معرفة مسبقة بما من جهة أخرى.

إضافة إلى أنّ هذا الدرس فاجأ الطالب بذكر هذه الأسماء وعلامة إعرابها، ممّا صدم ذهن الطالب بالإعراب بمنأى عن ضرورة توظيف هذه الأسماء التوظيف الصحيح في حياته.

وكذلك درس إعراب أدوات الاستفهام لم يتناسب ومستوى الكتاب والطالب، لتشتت إعراب كلّ مجموعة من هذه الأدوات؛ لذا فإنّ جمع إعراب كلّ هذه الأدوات في درس واحد في هذا الكتاب مجانب التناسب أو التوافق، ثمّ ما الفائدة من إعراب هذه الأدوات للناطق بغير العربية؟ في تجربتنا لتدريس هذا الموضوع لم نلمس فائدة تُرجى من هذا الدرس؟

ومنه درس كم الخبرية والاستفهامية، فقد ورد في الكتاب التعريف بهما، ثمّ دخل في إعراب كم الخبرية والاستفهامية، وهذا ما أثقل على الطالب؛ لأنّ هذا الدرس يحتاج إلى تقسيم، وإلى حظّ أوفر من الوقت، ولا سيّما في بعض الخصائص التي تستلزم الوقوف عندها، مثل إضمار (من)⁶.

في الكتاب الرابع: جاءت المادة النحوية متناسبة مع الموضوعات ومع بعضها بعضاً، فقد ركّز الكتاب على المنصوبات، وسأخص التعليق بدرس الاستثناء الذي لم يوفّق الكتاب بتحقيق المناسبة والتدرج أيضاً، فقد جاء مكثفًا لا يمكن للطالب استيعابه، فهو لا يتناسب مع مستوى الطالب أولاً، ولا ضرورة لهذا الدرس في هذا الكتاب ثانياً إلاّ بمقدار تعريف الطالب بأسلوب الاستثناء وطريقة استعماله دون الغرق في تفاصيل أركانه وإعرابها، وازداد ثقلاً بذكر الاستثناء بخلا وعدا وحاشا وسوى، فلا يمكن تحقيق أدنى مناسبة في هذا الدرس، فالناطقون بالعربية يعجزون عن فهمه في درس واحد، بل في درسين أيضاً.

3. التصرّف في المقرّر

لا شك أنّ وجود منهاج كامل يكاد يكون محالاً، وهو محطّ جدال وبحث دابّين، لذا ارتأينا أنّ التصرّف في مقرّر النحو هو الحلّ الذي يمكننا التعويل عليه في تجربتنا بقسم اللغة العربية في جامعة ماردين. وأسباب عدم وجود منهاج كامل متناسب كلياً مع مستوى الطلاب الناطقين بغير العربية كثيرة؛ منها ما

6 بنظر، Hüseyin Yusuf، اعتراضات يحيى بن حمزة على الزجاجي في كتابه الجمل، 13، İğdir Üni. İfder. Sayı No: 13، Nisan 2019، S: 80



يعود إلى ثقافة كلِّ طالب غير عربيٍّ بحسب بلده، ولغته، ومنها ما يعود إلى طبيعة اللغة العربية نفسها رسماً وصوراً وخصائص كثيرة تحتاج إلى دربة طويلة، ومنها ما يعود إلى المنهاج أو السلاسل والخطة التعليمية المتبعة في كلِّ منها، وغير ذلك.

يتناول هذا المبحث الحديث عن أسباب التصرف في المادة النحوية في سلسلة أبجد، وهذه الأسباب منها ما يتعلق بالمادة العلمية، ومنها ما يتعلق بوثيقة لجنة التأليف، ومنها ما يتعلق بقسم اللغة العربية.

1.3. أسباب التصرف: انقسمت أسباب التصرف في المادة النحوية في سلسلة أبجد في أثناء

تدريسنا للمادة قسمين؛ هما:

1.1.3. أسباب تتعلق بالمادة النحوية:

لا شك أن اختيار المادة النحوية وتوزيعها على مستويات أمر دقيق في غاية الأهمية، ويحتاج إلى تركيز وتأن شديد وخبرة طويلة في التعليم، وقلما تسلم سلاسل تعليم العربية من سقطات في هذا الأمر، وهذا ما وجدناه في سلسلة أبجد أيضاً، فعلى صعيد كثافة المادة النحوية وجدنا أنها ظهرت في بعض الدروس مما أثر في الأداء التعليمي سلباً من جهة وفي آلية العرض من جهة أخرى، ومثال ذلك درس الاستثناء بيلاً، وإعراب أدوات الاستفهام. ومن هذه الأسباب عدم مناسبة المادة لمحتوى الكتاب من جهة ومستوى الطالب من جهة أخرى، مثل درس الأسماء الخمسة، الذي تحدثنا عنه في المبحث الأول، ومما لا شك فيه أن هذه الدروس صعبة على الناطق بالعربية، فكيف يُدرج في دروس تعليم العربية للناطقين بغيرها؟

2.1.3. أسباب تتعلق بوثيقة تأليف لجنة أبجد:

لن نناقش هنا وثيقة لجنة التأليف مفصلاً، بل سأقتصر على نقطة واحدة في هذا المجال وهو ما رأيناه يوافق النوع الثالث من الأسباب المتعلقة بقسم اللغة العربية. فالوثيقة حدّدت الفئة المستهدفة وهي طلاب كلية الإلهيات (العلوم الإسلامية)، ووقف هذا التحديد سارت السلسلة في دروسها ومحتواها، وكانت هذه الفئة ماثلة في عينها من أولها إلى آخرها، وهذا جعلها مقتصرة على فئة محدودة وكنا نتمنى عليها أن تستهدف طلاب العربية على اختلاف كلياتهم وأقسامهم، وإن كنا نجزم بأن هذا يحتاج إلى وقت وجهد ورفاء عمل على نطاق واسع في تركيا، ومن هنا فإن التصرف في المادة النحوية في قسم اللغة العربية صار أمراً محتوماً للاختلاف بين طبيعة التعليم ومنهجيته في الكلية والقسم.

3.1.3. أسباب تتعلق بقسم اللغة العربية: إن الفرق بين نظام التعليم في قسم اللغة العربية وكليات العلوم الإسلامية واضح وبين، وهنا تحدث عن قسم اللغة العربية في جامعة ماردين آرتوقلو للخصوصية التي يتمتع بها القسم في تركيا فهو القسم الذي يتمّ التدريس فيه باللغة العربية بنسبة مئة في المئة، ومثله قسمان آخران في عموم تركيا، أما الأقسام العربية الأخرى فالغالب أن التدريس فيها يكون باللغة التركية فعلياً بنسبة مئة في المئة وإن كانت النسبة بحسب قانون التعليم التركي ثلاثين في المئة باللغة العربية.

أما كليات العلوم الإسلامية في عموم تركيا فإن تعليم العربية يكون مكثفاً في السنة التحضيرية⁷ فحسب

7 Bekir Mehmet Ali، وجهة نظر لتعليم المحادثة للناطقين بغير العربية، كتاب وقائع مؤتمر ريمار الدولي، دار ريمار، إسطنبول، ط1،



لذلك فإنّ توجيه سلسلة أيجاد بحسب وثيقة لجنة التأليف إلى طلاب كليات العلوم الإسلامية، جعلنا نتصرّف في المادّة النحويّة وفق ما تقتضيه خصوصية قسم اللغة العربيّة ووفق رؤيتنا في تعليم العربيّة في هذا القسم. ينتج عن هذا مراعاة التدرّج في تعليم المادّة النحويّة ليس في السنة التحضيرية فحسب، بل في السنوات الأخرى أيضاً، فالتحقّق يُدرّس في القسم في السنة الأولى والثانية والثالثة أيضاً إضافة إلى السنة التحضيرية، لذا فإنّ تكامل المادّة النحويّة لا يتمّ في سنة واحدة وهي السنة التحضيرية، بل في أربع سنوات كاملة. ووفق الخطّة التعليمية العامّة للنحو العربيّ في نتخلص من التكرار المملّ، ونحقّق التدرّج من السهل إلى الصعب من دون أن نضطرّ إلى تكثيف المادّة في درس واحد، وتتوفّر لدينا فسحة زمنيّة واسعة نستطيع من خلالها تطبيق منهاج متكامل للنحو العربيّ.

2.3. أنواع التصرف: بعد ذكر أسباب التصرف وما سبقها من فقرات مثل مناسبة المادة العلمية وغيرها، صار سهلاً على ذي بال استنتاج نوعيّة التصرف، فقد كان التصرف يتأرجح ما بين الكلّي والجزئيّ والإضافات.

1.2.3. التصرف الجزئيّ:

ويشمل هذا التصرف حذف بعض الفقرات والقواعد من الدروس، وقد كتب الأستاذ لوند علي 8 بحثاً تضمّن نماذج من هذا التصرف، مثل: حذف الفقرة الثالثة والرابعة من درس الأحرف المشبهة بالفعل في الوحدة السادسة من كتاب المستوى الثالث، وكذلك حذف الفقرة الثالثة والرابعة من درس الأفعال الناقصة في الوحدة السابعة من المستوى الثالث أيضاً، وغير ذلك ممّا أحصاه الأخ الأستاذ 9. ويتفرّع عن هذا التصرف تصرّف آخر؛ وهو تقسيم الدرس درسين أو أكثر بسبب كثافة المادّة النحويّة من جهة وصعوبتها من جهة أخرى، وهذا ما كثر في السلسلة على ما بيّنا من أسباب، ومثاله درس العطف وأدوات الاستفهام، والاستثناء.

وكذلك ترتيب الدروس أحياناً، فقد فرض توزيع المادّة النحوية ضرورة إعادة ترتيب أو توزيع بعض الدروس وفق رؤية معلّمي النحو في قسم اللغة العربيّة، وخطّتهم الدرسيّة والتعليميّة التي وضعوها؛ لتحقيق المناسبة بين الدرس ومحتوى الوحدة أو الكتاب أو ذهن الطالب، كدرس الأسماء الخمسة الذي تحدّثنا عنه في فقرة المناسبة. ولزم هذا التصرف إضافة بعض القواعد أحياناً إلى قاعدة الدرس من أجل الإيضاح، ووضع تصوّر شامل للمادّة النحويّة في الدرس، ومثال ذلك: إضافة قاعدة جمع الاسم المؤنّث جمعاً سالماً؛ فقد بدأ الدرس بعلامات إعراب جمع المؤنّث السالم وكان لزاماً التذكير بجمع المؤنّث السالم الذي سبق ذكره لأنّ تصرّفنا كان في موضع ذكره أيضاً على ما بيّنا قبل.

وكذلك كان التصرف في الآيّة العرض التي رأينا أنّ عرض المادّة النحوية في بعض الدروس لم يكن موفّقاً، ولا مناسباً لمستوى الطّلاب، مثل: درس المؤنّث، فقد قمنا بعرض المادّة بذكر نوعين متقابلين فحسب، فقلنا

2020م، ص105.

8 أستاذ مادة النحو والصرف للسنّة التحضيرية والأولى في قسم اللغة العربيّة بجامعة ماردين آرتوقلو منذ 2016- توفّي 2020.

9 للاستزادة يُنظر، علي، لوند، أسس تدريس النحو للناطقين بغير العربية (السنة التحضيرية بجامعة ماردين آرتوقلو أنموذجاً)، من كتاب تعليم العربية للناطقين بغيرها تجارب في جامعة ماردين آرتوقلو، تحرير عبد الحليم عبد الله، سون جاغ أكاديمي، إسطنبول، تركيا، 2020، ص 104-105.



المؤنث الحقيقي والمؤنث غير الحقيقي وهذا ما رأيناه أقرب إلى الفهم ومن ثم الاستعمال، بدلاً من تشتيت ذهن الطالب بين أربعة أنواع، وحشو ذهنه بمصطلحات كثيرة.

2.2.3. التصرف الكلي في الدروس: وهذا التصرف كان أشمل من الذي سبقه، فقد تم حذف دروس كاملة من المادة النحوية، كحذف درس المستثنى بيلاً؛ لأن الطالب سيدرسه في السنة الأولى، وكذلك حذف درس المستثنى بخلا وعدا وحاشا وسوى؛ لصعوبة فهمه وعدم مناسبته لمستوى الطلاب، وكذلك حذف دروس إعراب أدوات الاستفهام؛ بسبب تركيزه على إعراب هذه الأدوات وهو ما سيأتي في السنوات القادمة.

المقترحات: لم تستطع المادة النحوية التخلص من النمطية، فقد التزمت بأبواب النحو المعروفة، لذا نقترح إعادة تعريف الطالب بأبواب النحو على أساس شرحها من خلال العلاقات اللفظية والمعنوية بين المفردات في الجملة.

غاب عن المادة الأساليب النحوية؛ لذا نقترح تعريف الطالب على هذه الأساليب كالنفي والإثبات، والأمر والنهي والتوكيد، والشرط، والتعجب والمدح والذم بما يخدم مهارة المحادثة والكتابة، ونقترح إعادة توزيع المادة وفقاً لما اقترحنه؛ ليتوافق هذا التوزيع ومستويات الطلاب¹⁰. ضرورة تنسيق المادة النحوية مع المادة الصرفية، فالترابط بين العلمين كبير ووثيق بحيث «يصح التفريق بينهما صناعياً لا يبرره إلا الرغبة في التحليل»¹¹ والشرح والتقريب.

التركيز على الشائع العام والابعاد عن الاستثناءات والتفصيلات التي تشتت الطالب عن الموضوع الأساسي.

الخاتمة

بعد هذه الدراسة لمقرّر النحو للسنة التحضيرية في قسم اللغة العربية بجامعة ماردين آرتوقلو، والتي كانت نتيجة تجربتنا في تدريس سلسلة أوجد لثلاث سنوات مضت توصلنا إلى جملة من النتائج وهي أن سلسلة أوجد قدّمت زاداً معرفياً شاملاً للطالب، إضافةً إلى المادة العلمية.

لم تهمل السلسلة وظيفية النحو، لكنّها لم تلتزم بما التزاماً كاملاً، وأصبح التصرف في المادة ضرورياً لا مندوحة منه، وتنبّعت أسباب التصرف في المادة النحوية؛ منها ما هو متعلّق بقسم اللغة العربية، ومنها ما هو متعلّق بالمادة النحوية، ومنها ما هو متعلّق بوثيقة لجنة تأليف سلسلة أوجد.

كشف البحث أنّ الواقع الميداني فرض نوعين من التصرف في المادة النحوية؛ الأول هو التصرف الجزئي في الدروس، والثاني هو التصرف الكلي في الدروس.

لم تلتزم السلسلة بالتدرّج الذي ألزمت نفسها به في المقدمة، بل كشف البحث عن مدى التكتيف في القواعد إضافة إلى الإغراق في ذكر الاستثناءات والقواعد التفصيلية، مع أنّ المنهج التعليمي يفرض التركيز على العام الشائع.

وقدّم البحث مقترحات عساها تجرّ النقص الذي حصل في مقرّر النحو، وترتقي به ليناسب مستوى الطلاب أولاً، ويحقّق التدرّج في السلسلة، بحيث يكون أساساً قوياً يبيّن عليه الطالب معارفه وقدراته النحوية في السنوات الأخرى.

10 ينظر، العدوانى، خالد، منهجية تعليم العربية للناطقين بغيرها، ص48.

11 حسان، تمام، العربية معناها ومبناها، ص37.



وبعد فإنّ البحث في المناهج وتقييمها والسعي لإيجاد الأفضل بحث دائب مستمر لا يتوقّف؛ لأنّ المناهج مرتبطة بالحياة والحياة متجدّدة لا تستقرّ على حال واحدة.

المصادر

باكير محمد علي، وجهة نظر لتعليم المحادثة للناطقين بغير العربية، كتاب وقائع مؤتمر ريمار الدولي، دار ريمار، إسطنبول، ط1، 2020.

حسان، تمام، اللغة العربية مبناها ومعناها، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، 1994.
العدواني، خالد، منهجية تعليم اللغة العربية لطلّاب المرحلة التحضيرية في كليّة العلوم الإسلاميّة بجامعة ماردين آرتوقلو، قراءة في مقررات العام الدراسي 2017-2016، تعليم العربية للناطقين بغيرها تجارب في جامعة ماردين آرتوقلو، دار سونجاغ أكاديمي، إسطنبول، 2020.

علي، لوند، أسس تدريس النحو للناطقين بغير العربية السنة التحضيرية بجامعة ماردين آرتوقلو أمودجا، تعليم العربية للناطقين بغيرها تجارب في جامعة ماردين آرتوقلو، دار سونجاغ أكاديمي، إسطنبول، 2020
العمرى، فاطمة، تدريس القواعد النظرية والتطبيق، الدليل التدريبي في تدريس مهارات اللغة العربية وعتاصرها، تحرير، خالد أبو عمشة، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، دار وجوه للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 2017.

تنوف، أحمد؛ و يوسف، محمد نور؛ و تركمان، صبري؛ و آيدن عتيق؛ و بولات، حسين، سلسلة أجدد لتعليم العربية للناطقين بغيرها، مطبعة بروتك، ملاطيا، تركيا، 2017.

تنوف، أحمد، وثيقة لجنة التأليف لتعليم العربية للناطقين بغيرها في جامعة إينونو - تركيا، المؤتمر الدولي الثاني لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها - إسطنبول، 2017م.

يوسف، حسين، اعتراضات يحيى بن حمزة على الزجّاجي في كتابه الجمل، مجلة إغدر، العدد: 13، نيسان، 2019.

Kaynakça

Ali, Lawand, Ususu Tedrîsî'n-Nahv Li'n-Nâtikîne Bigayri'l-'Arabiyye es-Senetu't-tahdîriyye Bi Câmi'ati Mardin Artuklu Enmuzecen),” *Ta'limu'l-'Arabiye Linnâtikîne Bigayrihâ- Tecârubun fî Câmi'ati Mardin Artuklu-*, Dârü Sonçağ Akademi, İstanbul, Ankara 2020.

Bekir Mehmet Ali, Anadili Arapça Olmayanlara Konuşma Becerisinin Öğretmesine Dair Bir Bakış Açısı, Rimar Academy, İstanbul, 2020.

el-'Advânî, Hâlid, “Menheciyyetu Ta'limi'l-lugati'l-'Arabiye Li't-Tullâbi'l-Marhaleti't-Tahdîriye Fî Kulliyeti'l-'Ulûmi'l-'İslâmiye Bi Câmi'ati Mardin Artuklu, Kırâ'etun Fî Mukarrarâti'l-Âmi'd-Dirâsî 2016-2017, *Kısmun Min Kitâbi: Ta'limu'l-'Arabiye Linnâtikîne Bigayrihâ Tecârubun fî Câmi'ati*



- Mardin Artuklu*, Dâru Sonçağ Akademi, İstanbul, Matba'atu Uzun Dijital, Ankara 2020.
- Nettûf Ahmed vd. *Silsiletu Ebced Li Ta'limi'n-Natıkine Bigayrihâ*, Matba'atu Protek, Malatya, Türkiye, 2017.
- Nettûf Ahmed, "Vesikatu Lecneti't-Telif Li Ta'limi'l-'Arabiye Li'n-Nâtıkine Bigayrihâ Fi Câmî'ati İnönü-Türkiye," *Menşûrun Fi Kitâbi Mu'temerid-Devli es-Sânî Li Ta'limi'l-'Arabiye Linnâtükine Bigayrihâ*, İstanbul, 2017.
- Yusuf, Hüseyin, "Yahya b. Hamza'nın, Zecaci'nin el-Cumel İsimli Kitabına Karşı İtirazlarının Toplaması ve Çalışması," *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı No: 13, Nisan 2019*.



Râfî el-Kazvîni ve Tenkîh Faaliyetindeki Rolü

Rafi Al-Qazvini And His Role in Filtering The Madhab

İbrahim SİZGEN

Dr. Öğr. Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hatay/Türkiye
Assist. Prof., Hatay Mustafa Kemal University Faculty of Divinity, Hatay/Turkey
ibrahimsizgen@hotmail.com | orcid.org/0000-0003-3669-8589

DOI: 10.47425/marifetname.vi.1068851

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 6 Şubat/ February 2022

Kabul Tarihi | Accepted: 07 Haziran/ June 2022

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran / June 2022

Atf | Cite as

Sizgen, İbrahim. "Râfî el-Kazvîni ve Tenkîh Faaliyetindeki Rolü" [Rafi Al-Qazvini And His Role in Filtering The Madhab]. Marifetname, 9/1 (Haziran/2022), s. 157-186.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article, has been scanned by Turnitin and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: sifdergisi@gmail.com



Râfî el-Kazvîni ve Tenkîh Faaliyetindeki Rolü*

Öz: Şâfî fakihlerin muteber şahsiyetlerinden biri olan Râfî el-Kazvîni, ilk olarak babası Muhammed b. Abdilkerîm el-Kazvîni (ö. 580/1184) ve annesinin dayısı Ebü'l-Hayr Ahmed et-Tâlkânî'nin (ö. 589/1193) rahle-i tedrisinde bulunduktan sonra alanında uzman birçok kişiden tefsir, hadis ve fıkıh sahasına ilişkin seviyeli bir eğitim almıştır. Yaşadığı asrın ileri gelen ulemasından İslâmî ilimleri okuyarak fıkıh ilminde ihtisas sahibi olan Râfî, Kazvîn'de ders halkaları oluşturarak tedris faaliyetinde bulunmuş; dönemin halifeleri tarafından Şam ve Mısır baş kadılık görevine atanan Ahmed b. Halil el-Mühellebî (ö. 638/1240), Zekiyyüddin el-Münzirî (656/1258) ve İbn Sükerî (ö.713/1313) gibi önemli simalar yetiştirmiştir. Zekâsı, aklı ve özellikle haiz olduğu fikhî meseleleri ayırt etme yetisiyle Râfî, doktrin içerisinde yer alan dağınık görüşleri toplayarak ilgili görüşlerden hangisinin daha kuvvetli olabileceğine dair tespitlerde bulunup mezhebi tahrîr/tenkîh etmiş, bir bakıma mezhebin görüşlerini ilmi elekten geçirip ayıklamıştır. Mezhep içerisindeki görüşleri inceleyerek farklı tarikleri birleştirme ve dağınık bilgileri ayıklayıp mezhep birikimini vezir ifadelerle yansıtmaya faaliyetinden dolayı ulemanın dikkatini üzerine çeken Râfî, mezhepte iki otoriteden biri anlamına gelen Şeyhân'dan biri olma -diğeri ise Nevevî (ö. 676/1277)- unvanına layık görülmüştür. Bu yüzden onun hayatına ve ilmi kişiliğine Şâfî terâcim eserlerinde yer verilmiştir. Bu çalışmada, sonraki dönemlerde mezhep görüşünü temsilde belirleyici olan Kazvîni'nin ilmi kişiliği yanında mezhebi tahrîr/tenkîh etmesindeki rolüne yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Şâfî mezhebi, Müctehid, Râfî el-Kazvîni, Şeyhân.

Rafi Al-Qazvini And His Role in Filtering The Madhab

Abstract: Rafi al-Qazvini, one of the respected personalities of Shafi'i mujtahids, firstly his father Muhammad b. After receiving education from Abdilkerîm al-Kazvîni (d. 580/1184) and his mother's uncle, Ebü'l-Hayr Ahmed et-Tâlkânî (d. 589/1193), he studied tafsir, hadith and fiqh lessons from many experts. Râfî, who had a specialization in fiqh by studying; he was appointed as the chief judge of Damascus and Egypt, Ahmed b. He trained important figures such as Halil al-Muhellebi (d. 638/1240), Zekiyyüddin al-Münzirî (656/1258) and Ibn Sukkeri (d.713/1313). With his intelligence, intellect and especially his ability to distinguish the fiqh issues that he has, Rafi collected the scattered views in the doctrine and made

* Bu makale "Râfî el-Kazvîni'nin Hayatı ve Mezhepteki Konumu" adlı yüksek lisans tezimizden üretilerek hazırlanmıştır.



determinations about which of the relevant views could be stronger, in a way, he sorted the views of the sect through a scientific sieve. Qazvini, who attracted the attention of the scholars because of his activity to combine different sects by examining the views within the sect, to sort out the scattered information and to reflect the sectarian accumulation with concise expressions, was awarded the title of being one of the Sheikhan -the other being Nevevi (d. 676/1277)- which means one of the two authorities in the sect, For this reason, his life and scientific personality are given a lot of place in his Shafi'i biography works. In this study, besides the scientific personality of Râfi, who was a determinant in representing the sectarian view in the following periods, his role in the activity of reflecting the sectarian accumulation with concise expressions by extracting the scattered information will be included.

Keywords: Islamic Law, Shafi'i sect, Mujtahid, Rafi Al-Qazvini, Sheikhan.

Giriş

İslam ulemasının müntesibi oldukları mezhebe sundukları katkı inkâr edilemez. Nitekim kimi fukaha yaşadığı dönemde tedris ya da telif faaliyetinde bulunarak mezhebi belirli bir seviyeye çıkarırken, kimisi de mezhep imamının usûl ve kaidelerini derinlemesine inceleyerek mezhep içerisinde kurucu olduğu düşünülen dağınık görüşleri derleyip ilmî elekten geçirerek telifte bulunup mezhebi sistematik bir yapıya kavuşturmuştur. Bu bağlamda müteahhirîn Şâfiî fakihlerinden sayılan Râfi el-Kazvîni'nin mezhep içerisindeki görüş ve rivayetleri inceleyerek dağınık kavilleri ayıklayıp mezhep birikimini veciz ifadelerle yansıtması olarak adlandırılan tahrîr/tenkîh faaliyeti, Şâfiî mezhebinin gelişimi ve istikrarı noktasında büyük önemi haizdir. Zira Kazvîni, sahip olduğu fikhî birikimi sayesinde mütekaddimîn fakihlerin şer'î bir meselede yer alan birden fazla görüşünü -tabiri caizse- ilmî elekten geçirip ayıklayarak söz konusu meseledeki görüşün hangisinin daha kuvvetli olabileceğini ifade etme noktasında bir ilki gerçekleştirmiş ve bu sahada mukayeseli olarak kaleme aldığı *el-Azîz, fi şerhi'l-Vecîz* adlı eserini ortaya koymuştur. Kendisinden sonra gelen Şâfiî hukukçuları da özellikle bu eser ekseninde mezhep görüşünü yansıtmaya gayret etmişlerdir.

Bu çalışmada müteahhirîn fukahânın ilklerinden olan Kazvîni'nin kısa



biyografisi¹ verildikten sonra mezhebe olan tahrîr/tenkîh faaliyetindeki rolüne değinilecektir.

1. Râfî'nin Kısa Biyografisi

1.1. Doğumu ve Eğitimi

Tam adı Abdülkerîm b. el-İmâm Ebi'l-Fadl Muhammed b. Abdilkerîm b. el-Fadl b. el-Hasan b. el-Hüseyin el-Kazvînî er-Râfî olup İran/Kazvîn'de doğmuştur.² Künyesi, Ebü'l-Kâsım'dır.³ Lakabı ise İmâmüddîn, âlimül-acem ve'l-arab, şeyhu's-şâfiyye ve nâsiru's-sünne'dir.⁴

Kaynaklarda doğum tarihine ilişkin ihtilaf mevcuttur. Nitekim Zehebî (ö. 748/1348), onun h. 555/1160 senesinde doğduğunu kaydederken;⁵ Ziriklî (1893-1976) ise, h. 557/1162 senesinde doğduğunu kaydına yer vermiştir.⁶ Ancak Râfî, doğum tarihinin h. 555/1160 senesinin onuncu ayının sonlarına doğru olduğunu babasından işittiğini belirtmiştir.⁷ Bu da Râfî'nin doğumuna ilişkin söz konusu tartışmada İslâm tarihçisi Zehebî'nin kanaatini güçlü kılmaktadır.

Râfî el-Kazvînî, Râfî nisbesiyle şöhret bulmuştur. Ancak terâcim kaynaklarında soyunun kime dayandığı hususunda farklı görüşler mevcuttur. İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401) ve İbn Kâdi Şühbe (ö. 851/148) Râfî'nin

¹ Bir âlimi ve eserlerini değerlendirirken o âlimin yaşadığı dönemi, yakın-uzak çevresini, vatanını, mukim olduğu yeri, içinde yetiştiği toplumun kültürel kodlarını, eğitimi, hocaları ve kurumları, edindiği ilimleri, mezhebini ve telif ettiği diğer eserleri bilmek, âlimin ve görüşlerinin aydınlatılması açısından büyük önem arz etmektedir. Bk. Necmettin Çalışkan, *Kur'an'ın İki Fıkhi Okunuşu: Tabâvî'nin Abkâmü'l-Kur'an ve Şerhu Meâni'l-Âsâr'ı Karşılaştırmalı Örneği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2018), 15; a.mlf., *Bilinmeyen Yönleriyle Zemahşeri ve Keşşâfta Asıl Anlam Vurgusu* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2022), 19.

² Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 22/252; İsnevî, Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Ali el-Ümevî, *el-Mühimmât fi Şerhi'r-Râfî ve'r-ravza*, thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî, (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2009), 1/58.

³ İbn Kâdi Şühbe, Ebu Bekir b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer b. Muhammed, *Tabakâtu's-şâfiyye*, thk., Abdulalim Han, (Haydarâbad: Maarifu'l-Osmaniyye, 1979), 2/94.

⁴ Hüseyinî, Ebü Bekir b. Hidâyetillah, *Tabakâtu's-şâfiyye*, thk. Adil Nuveyhid, (Beirut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1979), 218.

⁵ Zehebî, *Siyer*, 22/252.

⁶ Ziriklî, Hayerddin, *el-A'lâm*, (Beirut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyin, 2002), 4/55.

⁷ Râfî, Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm b. el-Fadl el-Kazvînî, et-*Tedvin fi abbâri Kazvîn*, thk. Abdullah el-Atârîdî, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 1/330.



doğduğu şehir olan Kazvîn'in köyü Râfi'ân'a nispet olduğunu söylemiştir.⁸ Ancak Kazvîn şehrine bağlı Râfi'ân adında bir köyün bulunmadığı ifade edilmiştir.⁹ İbn Kesîr (ö. 774/1373) ise Râfi'nin Hz. Peygamber'in azatlı kölesi olan Râfi' adındaki sahabeye nispet olduğunu belirtir.¹⁰ Birçok Şâfiî tabakât müellifi ise, Râfi'nin nispetiyle ilgili olarak şu ifadelere yer vermiştir: "Râfi' (الرَّفِيعِي) sözcüğü Arapça'dır. Râfi'ân (رَفِيعَانٌ) kelimesi ise Farsça'dır. Farsça'da kelimenin sonunda yer alan elif-nûn takısı, Arap dilinde kelimenin sonunda yer alan "nisbet ya" mukabilindedir. Dolayısıyla Râfi'ân, Râfi'a nispettir. Ancak Kazvîn yöresinde ne Râfi'ân ne de Râfi' adında bir köy vardır. O vakit Râfi'nin nisbeti, sahâbî Râfi' b. Hadîc el-Ensârî (ö. 73/692) adındaki atasıdır."¹¹ Atasına olan söz konusu nisbesini dönemin Kazvîn kâdîsî Muzafferüddîn (?) teyit etmiştir. Şöyle ki o, Râfi'nin kaleme aldığı *et-Tedvîn fî tevârihi Kazvîn* adlı eserin bir nüshasının yanında bulunduğunu ve bu eserde kendisini Râfi' b. Hadîc el-Ensârî'ye nisbet ettiğini ifade etmiştir.¹²

İlmî bir geleneğe sahip ailesi tarafından yetiştirilen Râfi, ilköğrenimini babası ve annesinin dayısı Ahmed b. İsmail et-Tâlkânî'den almıştır.¹³ Daha sonra o İbnü'l-Bettî (ö. 564/1169),¹⁴ Müntecebüddîn el-Kummî (ö. 585/1189),¹⁵ Yahyâ b. Sâbit el-Bakkâl (ö. 643/1245),¹⁶ Ebü'l-Fütüh b. İmrân (ö. 585/1189)¹⁷ gibi birçok şahsiyetin ders halkalarına katılarak tefsir, hadis ve fıkıh ilimlerini öğrenmiştir.¹⁸ Zekiyüddîn el-Münzirî (ö. 656/1258), Ebüs-Senâ Tâvûsî (ö. 672/1273), Ebü'l-Feth el-Kaysî (ö.

⁸ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, 2/98.

⁹ İbnü'l-Mülakkın, Sirâcuddîn Ebü Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed eş-Şâfiî, *el-Bedru'l-münir fî tabrici'l-ehâdis ve'l-âsârî'l-vâkı'a fî ş-şerhi'l-kebir*, thk. Mustafa Ebü'l-ğayt Abdulhay, (Arabis-tan: Dâru'l-Hicret, 2004), 1/318.

¹⁰ İbn Kesîr, İmâdüddîn İsmail b. Ömer, *Tabakâtu's-şâfiyye*, thk. Abdulhafîz Mansûr, (Beyrut: Dâru'l-medâri'l-İslâmî, 2004), 2/746.

¹¹ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, 2/98; İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedru'l-münir*, 1/319.

¹² Zehebî, *Siyer*, 22/254; İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedru'l-münir*, 1/319.

¹³ İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedru'l-münir*, 1/321.

¹⁴ Zehebî, *Siyer*, 20/481-483.

¹⁵ Mustafa Öz, "Müntecebüddîn el-Kummî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/26.

¹⁶ Zehebî, *Siyer*, 23/131-133.

¹⁷ İbn Kesîr, *Tabakât*, 1/661.

¹⁸ İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedru'l-münir*, 1/322.



671/1272) ve İbn Sükkerî (ö. 713/1313) ve alanında uzman daha pek çok şahsiyet Râfî'nin rahle-i tederisinde yer almıştır.¹⁹

1.2. İlmî Kişiliği ve Telifâtı

Râfî'nin ilmî kişiliğinin teşekkül etmesinde en önemli faktörlerden biri hiç şüphesiz ailesidir. Nitekim Râfî'nin babası, Kazvîn'in farklı camilerinde tefsir, hadis, kelim ve fıkıh halkaları kurup kesintisiz ve seviyeli olarak tederisini idame ettirmiştir.²⁰

Râfî'nin annesi de İsfahân, Bağdat ve Nisâbur'da bulunan birçok muhaddisten dersler almış bir şahsiyettir. Adeta ilim ve irfan yurdu haline gelen bir aile içinde yetişen Râfî'nin ilmî kişiliğine tesir etmemesi kaçınılmazdır.²¹ Bu yüzdendir ki o, babası gibi Kazvîn'de ders halkaları kurarak Şâfi'nin (ö. 204/820) *el-Müsned* adındaki eseri üzerine kaleme aldığı *Şerhu Müsnedi's-Şâfi* adlı eserini okutmuştur.²²

Râfî'nin hayatını konu edinen tabakât kaynaklarında, ilmî kişiliğine dair şu ifadeler yer verilmiştir: “o dinî ilimlerin usûl ve fûru alanlarında döneminin tek fakihidir. Fıkıh ilminde asrın müctehidi, tefsirde ise ferîdidir.”²³

Haiz olduğu ilmî kişiliği sebebiyle dönemin halifesi Celâleddin Hârizmşâh (ö. 629/1231) ile Râfî arasında cereyan eden diyalog onun ilmî kişiliğini ortaya koyması hususunda önemlidir. İlgili diyalog ise şöyledir: “Tiflis'te küffara karşı girdiği savaşı kazanan Celâleddin Hârizmşâh, Kazvîn'e uğramıştır. Onu gören Râfî; “işittim ki küffara karşı cihâd etmişsin. Öyle ki kanları elinde kurumuştur. Bu yüzden elini öpmek isterim” diyerek Hârizmşâh'a ikram ve iltifatta bulunmuştur. Bu söz üzerine Hârizmşâh, Râfî'nin ilmî kişiliğine saygı göstererek “Bilakis ben sizin elinizi öpmeyi arzularım...” demiştir.²⁴

Sübki (ö. 771/1370), “birçok ilmi haiz olduğundan Acem diyarında

¹⁹ Zehebî, *Siyer*, 22/253.

²⁰ Râfî, *et-Tedvîn*, 1/335; Zehebî, *Siyer*, 22/252-253.

²¹ İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedru'l-münir*, 1/323.

²² İbn Kâdi Şühbe, *Tabakât*, 2/95-96; Taşköprü Zâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-sa'adeti ve misbâhu's-siyâdeti fî mevdu'ati'l-'ulûm*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985) 2/320.

²³ Safedî, Salahuddin Halil b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-vefiyyât*, thk. Ahmed el-Arnaût, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2000), 19/63; İbn Kâdi Şühbe, *Tabakât*, 2/95.

²⁴ İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedru'l-münir*, 1/328-329.



Râfî gibi âlim birinin bulunmadığını ve Gazzâlî'nin *el-Vecîz* adlı eserini onun gibi şerh edebilecek birine de rast gelinmediğini²⁵ ifade ederek yedinci asrın muhakkiklerinden olan Râfî'nin ilmî kişiliğini övmüştür.

Halefi Nevevî ise,²⁶ “Allah, farklı ilimleri cem edip tashih eden, kısa ibarelerle birçok veciz manalar sunan, birçok ilmî araştırmalarda bulunan Râfî'yi muvaffak kılsın. Mezhebe sunmuş olduğu katkılardan dolayı Allah gayretini kabul buyursun ve ona kat kat sevaplar ihsan etsin. Bizleri ve onu, en yüce derecelerde cennet yurduna dâhil etsin.”²⁷ duasında bulunarak Râfî'nin ilmî kişiliğini övmüştür.

Ulemanın iltifatına mazhar olan Râfî iktisap ettiği ilmî donanımı ve yoğun tedris faaliyetlerinin bir semeresi olarak²⁸ birçok eser kaleme almıştır. Bu eserler şunlardır:

1.2.1. *Fethü'l-'azîz fi şerhi'l-Vecîz*

Gazzâlî'nin el-Vecîz adlı eserinin şerhi olan bu eser, Râfî'nin Şâfi mezhebinin furu sahasında kaleme aldığı en önemli eseridir. İlgili eserinden dolayı Râfî'ye sâhibu'ş-şerhi'l-kebîr, sâhibu'l-'azîz²⁹ ve sâhibu'ş-şerh lakabı verilmiştir.³⁰ Kitabın ismi *el-'Azîz fi şerhi'l-Vecîz*'dir. Ancak müteahhirin fukaha, kitabın tesmiyesindeki el-'Azîz kelimesinin Allah'ın Kitab'ı dışında kullanılmasını uygun bulmadıklarından söz konusu eseri, *Fethu'l-'azîz fi şerhi'l-Vecîz* olarak isimlendirmişlerdir.³¹

İlmî birikimini gösteren Râfî'nin telif ettiği bu eser, ulemanın ilgisini

²⁵ İbn Neccâr, Takiyyüddin Ebu'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz b. Ali el-Fetûhî, *Şerhu'l-kevekebi'l-münîr*, thk. Muhammed ez-Zuhaylî, (Beyrut: Mektebetu'l-'Abikân, 1997), 1/460.

²⁶ Râfî'nin halefi olan Nevevî'nin mezhebe olan katkısı için bkz. Adnan Memduhoğlu, *Şâfi Mezhebi'nin Sistemleşmesine Katkısı Bağlamında Bir Fakih Olarak İmam Nevevî*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017).

²⁷ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *Ravdatu't-tâlibin ve 'umdetu'l-müftin*, (Dımaşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 1/4-5.

²⁸ Müelliflerin sahip oldukları donanımların eserlerine etkisinin boyutları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Sait Sıcak, *Kur'an Tefsirinde Öznellik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 83-92.

²⁹ Hüseyinî, *Tabakât*, 219.

³⁰ Safedî, *el-Vâfi*, 19/63.

³¹ Zehebî, *Siyer*, 22/253; Hâcî Halife, Mustafa b. Abdillâh er-Rûmî, *Keşfu'z-zumûn 'an esâmi'l-kütûbi ve'l-fünûn*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1992), 2/2003.



çekmiştir. Nitekim Nevevî, eser hakkında şöyle demiştir: “Şâfi mezhebinin muhakkiklerinden Râfî’nin tahkik (fikhî görüşlerin araştırılması) mahiyetinde olan bu kitabından daha donanımlısı yazılmamıştır. Zaten kanaatimce önceki ve sonraki kitaplarda bu eser gibi önemli maksatları ihtiva eden başka kaynak kitap da yoktur.”³² Yine İbnü’l-Mülakkın ise, İbrahim b. Abdurrahman el-Fezârî’den (ö. 729/1329) şunları nakletmiştir: “Râfî’nin kaleme almış olduğu söz konusu eserin kıymeti kimse tarafından anlaşılamaz. Bu eserin değerinin anlaşılabilmesi için alanında uzman fukahanın Gazzâlî’nin *el-Veciz*’ine bir şerh tasnif etmeleri gerekir. Râfî’nin *el-Aziz* adlı eseriyle fukaha tarafından kaleme alınan eserle karşılaştırıldığında şerhte ki eksikliğe muttali olunacaktır. Bu durumda Râfî’nin *el-Aziz* adlı eserinin ne denli kıymetli olduğu anlaşılacaktır.”³³

Söz konusu eserde yer alan fıkıh konuları hadislerle temellendirilmiştir. Eserin kıymetine mebni burada yer alan hadisler muhaddisler tarafından tahrir edilmiştir. Örneğin İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Râfî’nin ilgili eserindeki hadisleri tahrir ettiği *et-Telhîsü’l-habîr fî tabrici ehâdisi’r-Râfi’iyyi’l-kebir* adlı eseri telif etmiştir.

İbnü’l-Mülakkın’ın *el-Bedru’l-münir fî tabrici ehâdisi ve’l-âsâri’l-vâkiâ fi’ş-şerhi’l-kebir* adıyla kaleme aldığı eser Râfî’nin *el-Aziz*’ine yapılan tahrirlerdendir. Daha sonra İbnü’l-Mülakkın bu eserini telhis ederek *el-Hulâsa* ismini vermiştir.

Râfî’nin ilgili eserinin bir takım ihtisar ve talik çalışmalarına da konu olduğu görülmüştür. Nitekim dil âlimi Zencânî (ö. 660/1262) tarafından bu eser *Nekâvetu fethi’l-‘aziz* adıyla ihtisar edilmiştir. Zencânî, bu çalışmasında Râfî’nin kaleme aldığı şerhin muhteva bakımından uzun olduğunu, araştırma yapmak isteyen talebeleri oldukça yoracağını ifade ederek ilgili eseri ihtisar ettiğini belirtmiştir.³⁴ Halefi Nevevî de ilgili eser üzerine *Ravdatü’t-tâlibin ve ‘umdetü’l-müftin* adını verdiği bir ihtisar çalışması yapmıştır.³⁵

İbn Akil el-Mısri (ö. 769/1367) tarafından kaleme alınan *Muhtasarü’ş-*

³² İbnü’l-İmâd, Ebü’l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî, *Şezerâtu’z-zeheb fî abbâri men zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnâvût, (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1991), 7/191.

³³ İbnü’l-Mülakkın, *el-Bedru’l-münir*, 1/330.

³⁴ Hâcî Halife, *Keşfü’z-zumûn*, 2/2003-2004.

³⁵ Nevevî, *Ravdatü’t-tâlibin*, 1/5.



şerhi'l-kebir li'r-Râfî adlı eser de bir diğer ihtisar çalışmadır. Yine Celâleddîn es-Süyûtî'nin *Neşru'l-'abir fi tâbrici ehâdisi's-şerhi'l-kebir*'i ve Muhammed el-Esedî'nin (ö. 854/1450) *ez-Zahir 'alâ fikhî's-şerhi'l-kebir* dört ciltten oluşan eseri bu türden yazılmıştır.³⁶

Râfî'nin ilgili eserine yapılan talik niteliğindeki çalışmalardan bazıları arasında İbnür-Rabve'nin (ö. 764/1363) *ed-Dürrü'l-'azîmi'l-münir fi şerhi işkâli'l-kebir*'i ile İsnevî'nin *el-Mühimmât fi şerhi'r-Râfî ve'r-Ravza*'sı sayılabilir.

Râfî'nin söz konusu eseri dil bakımından da incelenmiştir. Feyyûmî'nin (ö. 770/1368) *el-Misbâhu'l-münir fi ğaribi's-şerhi'l-kebir*'i bu anlamda kaleme alınmıştır.

1.2.2. *el-Muharrer fi fûrû'î's-Şâfî*

Eser, Gazzâlî'nin *el-Vecîz* adlı eserinin ihtisarı niteliğinde olup birçok şerh ve hâşiye türü çalışmalara konu olmuştur. Onlardan bazıları ise şöyledir: Nevevî, *Minhâcüt-tâlibîn*; Ahmed b. Yûsuf es-Sindî (ö. 895/1495) *Keşfü'd-dürer fi şerhi'l-Muharrer*; Celâleddîn ed-Devvânî (ö. 908/1502), *Hâşiye 'ale'l-Muharrer*; Nüreddîn ez-Zeyyâdî (ö. 1024/1615), *Şerhu'l-Muharrer*; Berzencî (ö. 1103/ 1691), *Fethül-berr şerhu'l-Muharrer...*³⁷

Râfî'nin *el-Muharrer* adlı eseri üzerine ihtisar çalışmaları da yapılmıştır. Bunlardan bazıları ise şunlardır: Tâceddîn el-Kirmânî (ö. 807/1404), *el-Îcâz muhatasaru'l-Muharrer*; Alâeddîn el-Bâcî (ö. 714/1314), *Muhtasaru'l-Muharrer...*³⁸

Râfî'nin *el-Muharrer* eserindeki hadisler tahriç türü çalışmalara da konu olmuştur. Nitekim İzzeddin İbn Cemâa (ö. 767/1366), *Tabrîcu ehâdisi'l-Muharrer* adıyla bu sahada eser ortaya koyanlardandır.³⁹

Müteahhirîn fukaha, *el-Muharrer*'in müstakil bir eser mi yoksa Gazzâlî'nin *el-Vecîz* ya da *el-Hulâsa* adlı eserinin ihtisarı niteliğinde mi olup olmadığı hususunda ihtilaf etmiştir. Şöyle ki Büceyrimî (ö. 1221/1806) *el-*

³⁶ Hâcî Halife, *Keşfü'z-zunûn*, 2/2003-2004.

³⁷ Bilal Aybakan, "Râfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/395.

³⁸ Bağdâdî, İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, (Beyrut: Müessesetü't-târihi'l-arabî, 1951), 1/716.

³⁹ Hâcî Halife, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1612-1613.



Muharrer'in Gazzâlî'nin *el-Vecîz*'ine;⁴⁰ Abdullah b. Hüseyin (ö. 1266/1850) ise, *el-Hulâsa* adlı eserine ihtisar niteliğinde olduğunu söylemiştir.⁴¹ Mur-taza Ali Dâğîstânî de ilgili eserin ihtiva ettiği lafızlarının az olmasından dolayı bu şekilde isimlendirildiğini belirtmiş, dolayısıyla kendinden önceki bir eserin özeti olmadığını ifade ederek söz konusu eserin müstakil bir çalışma olduğuna kâil olmuştur.⁴² Vehbe Zuhaylî ise (ö. 2015), bir takım gerekçelere binaen *el-Muharrer*'in müstakil bir eser olduğunu ifade etmiştir.⁴³

Söz konusu gerekçeleri şunlardır:

- Râfî, *el-Muharrer* adlı eserinin mukaddimesinde yaptığı çalışmanın *el-Vecîz*'in muhtasarı olduğunu söylememiştir. Şayet muhtasarı olsaydı bunu açıkça mukaddimedede belirtirdi.
- Nevevî'nin *Minhâc*'ını şerh edenlerin hiçbiri *el-Muharrer*'in *el-Vecîz*'in muhtasarı olduğunu zikretmemiştir.
- Râfî'yi konu edinen tabakât türü eserlerde söz konusu eserin Gazzâlî'nin *el-Vecîz*'ine ihtisar niteliğinde olduğu belirtilmemiştir.⁴⁴

1.2.3. *el-Mahmûd fi'l-fikh*

Tâceddîn es-Sübki, Râfî'nin bu eserinin son derece kapsamlı olduğunu ve bu eserde namaz konusunun ortalarına kadar telifte bulunup toplamda sekiz cilde ulaştığını ancak tamamlayamadığını aktarmaktadır.⁴⁵

İbn Kâdi Şühbe ise, Râfî'nin *el-Azîz* adlı eseri kaleme almadan önce Gazzâlî'nin *el-Vecîz*'ine yapmış olduğu şerhe *eş-Şerhu'l-mahmûd* ismini verdiği ifade edip Râfî'nin ilgili eseri namaz konusunun yarısına kadar yazabildiğini belirtmiştir.⁴⁶

⁴⁰ http://islamacademy.net/media.php?Item_Id=8231&parentid=1568 (09.07.2016).

⁴¹ Râfî, *el-Muharrer fi furû'îş-Şâfi*, thk. Ebû Yakûb Neş'et b. Kemâl, (Kahire: Dâru's-Selâm, 2013), 1/57.

⁴² Dâğîstânî, Murtezâ Ali b. Muhammed el-Muhammedî, *el-Medbal ilâ usûlîl-imâm eş-Şâfi*, (Dağistan: Dâru's-Selâm, 2008), 1/221.

⁴³ Zuhaylî, Vehbe, "el-Gazzâlîyyu'l-fakih ve kitâbuhu'l-Vecîz", (Dimaşk: *Mecelletu't-Türâsi'l-Arabî*, 1986), sy. 20, ss. 101-103.

⁴⁴ www.feghweb.com/vb/t5031.html (08.07.2016).

⁴⁵ Sübki, Ebû Nasr Tâcuddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi, *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hilû, (Beyrut: Dâru İhyâil-Kütübî'l-Arabî, ts), 8/282.

⁴⁶ İbn Kâdi Şühbe, *Tabakât*, 2/97.



1.2.4. eş-Şerhu's-sağîr li'r-Râfî 'ale'l-Vecîz li'l-Gazzâlî

Râfî tarafından Gazzâlî'nin *el-Vecîz* adlı eseri üzerine ihtisar niteliğinde kaleme alınmış bir eserdir. Nevevî, bu eserin herkesin gönlünde büyük bir yer edindiğini ifade etmiştir.⁴⁷ Bilindiği kadarıyla eserin matbu nüshası yoktur. Ancak esere dair seksen yedi sayfadan müteşekkil mahtût bir nüsha mevcuttur.⁴⁸

1.2.5. et-Teznîb fi'l-fürû'

Bu eser, *el-Azîz*'e nispeten hacimce daha küçüktür. Gazzâlî'nin *el-Vecîz* adlı eseri üzerine talikat mahiyetinde birkaç faydalı bilgi içeren ve *el-Vecîz* kitabıyla birlikte basılan bir ciltlik eserdir.⁴⁹ Kehhâle (ö. 1987), ilgili eseri *et-Tertîb* ismiyle zikretmiştir.⁵⁰ İbnü'l-Mülakkın, Râfî'nin ilgili eserde fikhî birikimini ortaya koyduğunu belirtmiştir.⁵¹

Râfî bu eseri, *el-Muharrer* ve *el-Azîz*'den hemen sonra ve bölümlere ayırarak tasnif ettiğini söyler. Nitekim o, *et-Teznîb* adlı eserinin mukaddimesinde şunları ifade eder: “*el-Vecîz*'e dair her iki şerhin (*el-Azîz* ve eş-Şerhu's-sağîr) eksikliklerini gidermek için bu eseri yedi fasla ayırdım. Birinci fasıl, *el-Vecîz* adlı eserin dibacesini açıklamaya ilişkindir. İkinci fasıl, Gazzâlî'nin eserinde tafsîlî ya da mücmel olarak yer verdiği hadislerle dairedir. Üçüncü fasıl, sahabe ve tabînin ahvaline dairedir. Dördüncü ve beşinci fasıllar ise, mezhepte belirsiz olan görüş, vecih ve tariklerin beyanına ve aynı şekilde esah, sahih, zahir, ezhar, eşher ve evlâ kelimelerinden neyin kastedildiğini izah etmeye ilişkindir. Altıncı fasıl, gerek duyulmayan fazlalık ve tekrarlara dairedir. Yedinci fasıl ise, sehv ve halelin zannedildiği yerlere dair olmaktadır. Bu eserin her iki şerhin tetimmesi (zeyil, mülhakat) olması hasebiyle *et-Teznîb* diye tesmiye edilmesinde bir beis yoktur.”⁵²

Nevevî, bu eseri *el-Müntehab* adını verdiği eseriyle ihtisar etmiştir.⁵³

⁴⁷ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-luğât*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts), 2/264.

⁴⁸ Wadod.com/Bookshelf/book/742 (10.07.2016).

⁴⁹ Zehebî, *Siyer*, 22/253; İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedru'l-münir*, 1/331.

⁵⁰ Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 2/210.

⁵¹ İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedru'l-münir*, 1/331-332.

⁵² Râfî, *et-Teznîb fi'l-fürû'*, thk. Ahmed Ferîd el-Müzeyyedî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 535.

⁵³ Nevevî, *Tashîhu't-tenbih*, thk. Muhammed el-İbrâhîm, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 1/22.



1.2.6. *er-Ravda fî fûrû'îş-Şâfi*

Hâcî Halife (ö. 1067/1657), Şâfiî fikhına dair yazılmış bu eserin Râfi'ye ait olduğunu söylemiştir.⁵⁴ İçeriği ile ilgili bir bilgiye –görüldüğü kadarıyla– rastlanmamıştır.

1.2.7. *Şerhu Müsnedi'ş-Şâfi*

Bazı kaynaklarda *Şerhu'ş-Şâfi*'i olarak isimlendirilen ve İmam Şâfi'nin *Müsnedü'ş-Şâfi*'i adlı eserine şerh niteliğinde kaleme alınan bu eseri Râfi, *el-Azîz fî şerhi'l-Vecîz* adlı eserinden sonra telif etmiştir. İki ciltten müteşekkil olduğu belirtilmiştir.⁵⁵ Ancak söz konusu eser, Ebû Bekir Vâil Muhammed Bekir Zehrân'ın tahkiki ile Katar Vakıflar Bakanlığı tarafından 2007 yılında dört cilt olarak basılmıştır. Bakanlık, bu eserin girişinde eseri tanıtmaya adına şöyle bir açıklamada bulunmuştur: “Râfi el-Kazvîni'nin telif ettiği bu eser, Şâfiî fikhını nebevî sünnetlerden delil getirerek izah etmiştir. O, bu eserde yer alan hadislerin ravilerini zikrederek talebeleri, *'ilmur-ricâl* eserlerine ayrıca müracaat etmelerini gerekli görmemiştir.”⁵⁶ Zehebî, Râfi'nin bu eseri telif ederken büyük emek sarf ettiğini ifade etmiştir.⁵⁷ İbnü'l-Mülakkın, bahse konu kitabın ilmen donanımlı ve değerli olduğunu söylerken;⁵⁸ İbn Kâdi Şühbe ise Râfi'nin ilgili eseri telif etmesiyle hadis ilimlerine olan vukûfiyetini gözler önüne serdiğini belirtmiştir.⁵⁹

1.2.8. *el-Îcâz fî ahtâri'l-Hicâz*

Râfi bu eserinde hac yolculuğu esnasında karşılaştığı olayları ve hatıraları ele almıştır.⁶⁰ Bazıları Râfi'nin bu eseri, hac yolculuğu adabına dair kaleme almış olduğunu söyler.⁶¹ Ancak Sübkî, ilgili eserin birkaç sayfadan

⁵⁴ Hâcî Halife, *Kesfu'z-zumûn*, 1/930.

⁵⁵ İsnevî, *el-Mühimmât*, 1/58.

⁵⁶ Râfi, *Şerhu müsnedi'ş-Şâfi*, thk. Ebû Bekr Vâil Muhammed Bekr Zehrân, (Katar: Vizâretü'l-evkâfi'ş-şüûni'l-İslâmiyye, 2007), 1/5.

⁵⁷ Zehebî, *Siyer*, 22/253.

⁵⁸ Nevevî, *Tehzîb*, 2/264; Safedî, *el-Vâfi*, 19/63.

⁵⁹ İbn Kâdi Şühbe, *Tabakât*, 2/96.

⁶⁰ Taşköprü Zâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/320; Zirikli, *el-a'lâm*, 4/55.

⁶¹ Gufeys, Halit b. Muhammed b. Cârullah, *Tabkiku bâdimi'r-Râfi ve'r-ravda*, (Arabistan: el-Mektebetü'l-'Arabiyyetu's-Suudiyye, 2015), 20.



ibaret olduğunu ve Râfî'nin hac yolculuğu esnasında aklına gelen birkaç faydalı şer'î meselelere değindiğini ifade etmiştir. Bunun yanında o, kitabın isminin *el-Îcâz fi hatarâti'l-Hicâz* olduğuna temas etmiştir.⁶² Bilindiği kadarıyla eserin mahtût kaydına rastlanmamıştır.

1.2.9. *et-Tedvîn fi zikri ehli'l-'ilm bi Kazvîn*

Râfî, doğup büyüdüğü şehir olan Kazvîn'in tanıtılması, faziletlerinin bilinmesi ve orada geçen olayların başkalarına aktarılması adına bu eseri kaleme almıştır. Nitekim o, bu husus hakkında şunları söylemektedir: “Kuşkusuz yaşadığım şehirle ilgili insanların dillerinde söyleye geldikleri tarihi olayları ele almak gönlümden hep geçmekteydi. Nihayet Kazvîn'in faziletleri ve özelliklerini, ismini, kuruluşunu, fethedilişini ve son olarak da kabristanlarını, mescitlerini, içinden akan sularını, vadilerini konu edinen toplam dört fasıldan oluşan bu eseri telif etmeye karar verdim.”⁶³

Her ne kadar Râfî bizzat bu eserin ismini *et-Tedvîn fi zikri ehli'l-'ilmi bi Kazvîn* şeklinde tesmiye etse de;⁶⁴ tabakât müellifleri *et-Tedvîn fi zikri tevârihi Kazvîn* ya da *et-Tedvîn fi zikri abbâri Kazvîn* diye isimlendirmiştir.⁶⁵ Eser, İbn Hacer el-Askalânî tarafından *Müntehâbu târihi Kazvîn* adıyla ihtisar edilmiştir.⁶⁶

İlgili eserin tahkikini yapan Azîzullah el-'Atâridî, bu eserin üç nüshandan bahsetmiştir. Bunlar kronolojik sırayla şunlardır:

- Kazvîn'de h. 674/1275 senesinde kaleme alınmış çok eski ve değerli bir nüshası olup İstanbul kütüphanelerinin birinde bulunmaktadır.
- Bir nüshası da h. 890/1485 senesinde istinsah edilmiş olup İstanbul Süleymaniye kütüphanesinde mevcuttur.
- Son olarak da h. 1158/1745 senesinde yazılmış Hindistan'ın Lucknow kentinde Nâsiriyye kütüphanesinde bulunmaktadır.⁶⁷

⁶² Sübkî, *Tabakât*, 8/281.

⁶³ Râfî, *et-Tedvîn*, 1/3-4.

⁶⁴ Râfî, *et-Tedvîn*, 1/3.

⁶⁵ Zehebi, *Siyer*, 22/254.

⁶⁶ Aybakan, “Râfî”, 34/396.

⁶⁷ Râfî, *et-Tedvîn*, 1/3.



1.2.10. *el-Emâli ş-şâriha li müfredâti'l-fâtiha*

Râfi'nin hocalarından edindiği bilgiler neticesinde Fatiha sûresi üzerine varit olan hadisleri ravileriyle birlikte h. 611/1214 senesinde kaleme alıp kendi yorumunu da ilave ettiği bir ciltlik eserdir. Otuz bölümden (hadisten) oluşmaktadır.⁶⁸

Söz konusu eser hakkında Abdurrahman eş-Şâyi' tarafından tahkik edilerek doktora çalışması yapılmıştır.⁶⁹ 156 sayfadan müteşekkil olan el yazma nüshası ise İspanya'dadır.⁷⁰

1.2.11. *Erba'üne hadîsen*

Kırk hadis ismiyle bilinen eserdir.⁷¹ Râfi bu eserinde rahmet ile ilgili müselsel hadisleri ilk dört tarihleriyle birlikte zikretmiştir.⁷²

1.2.12. *Sevâdü'l-'ayneyn fi menâkibi'l-gavsi ebi'l-'alemeyn*

Râfi'nin, Ahmed er-Rifâi'nin (ö. 578/1182) menkıbelerini konu edindiği eseridir. Fakat Ziriklî, böyle bir eserin Râfi'ye nispetinde şüphe bulunduğunu belirtmiştir.⁷³ Ancak yapılan incelemeler neticesinde ilgili eserin Râfi'ye nisbesi uygun bulunmuştur. Nitekim söz konusu eserin mukaddimesine bakıldığında bunu anlamak mümkün gözükmemektedir. İlgili eserin mukaddimesinde şu sözlere yer verilmiştir: “Abdurrahim b. Bâvezîr el-Hadremî (ö.?), benden Şeyh Ahmed er-Rifâi el-Hüseynî'nin menkıbelerini konu edinen muhtasar bir eser telif etmemi istedi. Buna binaen ben de, onun menkıbelerini telif etmeye Recep ayında başlamıştım. Ancak bazı sebeplerden dolayı Şevval ayında telif etmeye karar verdim. Bu kararımın henüz bir hafta geçmemişken ilgili zatı rüyamda gördüm, bana “aşkı tamamla himmet gelir” dedi. Ben de rüyanın eseri telif etmeme işaret olduğunu anladım.”⁷⁴

⁶⁸ İsnevî, *el-Mühimmât*, 1/58; İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedru'l-münir*, 1/331.

⁶⁹ Şâyi', Abdurrahman b. Süleyman b. Hamîd, *el-Emâli ş-şâriha li müfredâti'l-fâtiha*, (Suudi Arabistan: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 2007-2008).

⁷⁰ www.alukah.net/library/0/69498/ (11.07.2016).

⁷¹ Zehebi, *Siyer*, 22/253.

⁷² İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedru'l-münir*, 1/332.

⁷³ Ziriklî, *el-a'lâm*, 4/55.

⁷⁴ Râfi, *Sevâdü'l-'ayneyn fi menâkibi'l-gavsi ebi'l-'alemeyn*, (Mısır: Matba'âtü'l-Mirîyye, h. 1301), 1-2.



1.3. Vefatı

Râfî'nin Zilkade ayı içerisinde Kazvîn'de vefat ettiği ve oraya defnedildiği hususunda ittifak edilmiştir. Ancak vefat tarihinde farklı görüşler vardır. Hâcî Halife, Râfî'nin 622/1225;⁷⁵ Nevevî⁷⁶ ve Hüseyinî ise, 624/1227 senesinde⁷⁷ vefat ettiğini ifade etmişlerdir. Ancak birçok tabakât eserinde Râfî'nin 623/1226 senesinde vefat ettiği belirtilmiştir.⁷⁸

2. Râfî'nin Tenkîh Faaliyetindeki Rolü

2.1. Şeyhândan Biri Olması

Râfî el-Kazvînî'den önce herhangi bir meselede birden fazla vücûh ve şaz görüşlerin bulunması sebebiyle mezhebin müftâ bih kanaati net bir şekilde bilinmemektedir. Râfî, kendinden önceki fukahanın eserlerini adeta süzgeçten geçirerek mezhep içerisinde yer alan şâz ve muhtelefun fih konumundaki fikhî birikimi ayıklayıp kısa ve öz ifadelerle sunmaya özen göstermiş; dayandığı delillerin gereğine uygun olarak fikhî meselelerde tercihte bulunmuş ve kendisinden sonra gelecek fakihlere de bu anlamda fetva açısından kolaylık sağlamıştır.⁷⁹ Ortaya koyduğu gayret neticesinde Râfî, Şâfî fukahası nezdinde saygın bir konum elde etmiş; hicri yedinci asrın muharrirlerinden biri sayılmış; onun eserleri, mezhep içinde fetva bakımından kabul gören temel kaynaklar arasında yer almıştır.⁸⁰

Râfî'nin kendine has bu tutumunu aynı şekilde halefi Nevevî'de de görmek mümkündür. Nitekim Nevevî, mezhepteki görüşlerin tenkih edilmesi hususunda selefi Râfî'nin yolunu takip etmiştir. Bu yüzden Rafî ve Nevevî yazdıkları eserlerle, kendilerinden sonraki dönemlerde mezhebin görüşünü ifade etmede belirleyici olmuşlardır. Fukaha tarafından her ikisine birlikte "şeyhân" lakabı verilmiştir. Böylelikle Şâfî müteahhirîn fukaha, Râfî ve Nevevî'den her ikisinin ittifak ettiği görüşlerin mezhebin görüşü-

⁷⁵ Hâcî Halife, *Keşfü'z-zumûn*, 1/382.

⁷⁶ Ömer Rızâ, Nevevî'nin Râfî'nin ölüm tarihinin h. 624 dediğini dipnot düşmüştür. *Kehhâle, Mu'cem*, 2/210.

⁷⁷ Nevevî, *Tehzîb*, 2/264.

⁷⁸ İbn Kesir, *Tabakât*, 1/748; İsnevî, *el-Mühimmât*, 1/60; Safedî, *el-Vâfî*, 19/63.

⁷⁹ Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007), 1/153, (Mukaddime).

⁸⁰ İbn Neccâr, *Şerhu'l-kevekb*, 1/460.



nü yansıtacağını dile getirmişlerdir. Ancak herhangi bir meselede ihtilafa düşmeleri durumunda Nevevî'nin görüşünün tercih edilmesi gerektiğine kâil olmuşlardır.⁸¹ Nitekim Nevevî, Râfî'nin eserlerini esas alıp geliştirerek Râfî'nin göremediği eksiklikleri telifatta bulunarak gidermeye çalışmış;⁸² İmam Şâfiî'den bu yana telif faaliyetleri Nevevî ile zirveye çıkmıştır. Bu yüzden müteahhirîn fukaha, Nevevî öncesi kaleme alınan eserlere bakarak mezhep görüşünün tespit edilemeyeceği kanaatine varıp şeyhâynin ictihadî faaliyetlerini mümkün mertebe tartışmaya açmamış; mezhep müntesipleri Râfî ve Nevevî'nin eserlerinde yer alan fikhî görüşlere itimat ederek dini yaşantılarını şekillendirmeye çalışmıştır.⁸³ İbn Hacer el-Heytemî bu hususu şöyle izah etmiştir: “Şeyhân'dan önce telif edilen eserlerin içerdiği görüşler mezhebin görüşü olup olmaması açısından güven vermezdi. Bu görüşler iyice araştırıldıktan sonra mezhep görüşü olup olmaması hususunda bir kanaate varılırdı. Ancak Râfî ve Nevevî'nin gayretleri neticesinde onların tercihe dayalı ileri sürdükleri görüşler, tereddütsüz dikkate alınır.”⁸⁴ Dolayısıyla Râfî, kendinden önceki fukahanın görüş, tercih ve delillerini iyice araştırıp hangisinin İmam Şâfiî'ye ait olabileceğini ortaya koymasından ve mezhebin görüş bazında süzgeçten geçirilmesi eylemine kendisinden önce hiçbir fakih yeltenmediğinden dolayı müteahhirîn fukaha tarafından bu uğraşı takdir görmüş ve Şeyhân'dan biri olma unvanına layık görülmüştür.⁸⁵

2.2. Fikhî Yönü

Kuşkusuz muteahhirîn fukahanın ilklerinden sayılan Râfî fıkıh, hadis ve tarih gibi çeşitli alanlarda mahir çok yönlü bir fakihdir. Onun tercihte bulunduğu görüşler, delilin muktezasına uygun olarak istidlal yöntemi

⁸¹ Aybakan, “Şâfiî Mezhebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/241.

⁸² Zira Nevevî, Râfî'nin *el-Azîz* adlı eserini derinlemesine inceleyip ihtisar ederek *Ravdatu't-tâlibin* eserini kaleme almıştır. Aynı şekilde Nevevî, Râfî'nin *el-Muharrer* kitabını ihtisar ederek *el-Minhâc* adlı telifini ortaya koymuştur. Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 1/9, (Mukaddime)

⁸³ Aybakan, “Şâfiî Mezhebi”, 38/239.

⁸⁴ Heytemî, Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer, *Tubfetü'l-muhtâc fî şerhi'l-minhâc*, (Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1983), 1/39.

⁸⁵ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 1/154-155, (Mukaddime)



düzleminde gerçekleşmiştir. Şöyle ki mütekaddimîn fukahânın eserlerinin incelenerek mezhep içerisinde yer alan bir meseledeki birden fazla görüşün tespit edilip söz konusu meselede fetva bakımından râcih olan görüşün belirlenmesine ihtiyaç duyulmuştur. Bu açıdan Râfî, Irâkiyyun ve Horasâniyyun'a ait tarikleri *el-'Azîz fi şerhi'l-Vecîz* adlı eserinde hangi görüşün hangi tarike ait olduğunu belirtmeksizin birleştirerek delilin kuvvetine göre fetva ve amelde zayıf, kavi, esah, eşher ya da ezhar olanı beyan etmiştir. Böylelikle Râfî, farklı görüşleri derleyerek avam tabakasında bulunan kişilerin fetva talep etmeleri durumunda zihinlerini bir nebze de olsa karışıklıktan korumuştur.⁸⁶ Literatüre tenkih faaliyeti olarak geçen ve kendinden sonra gelen fakihlere ilham kaynağı olan Râfî'nin söz konusu çabası, fetva vermede müteahhirîn fukahâyâ bu manada kolaylık sağlamıştır. Nitekim birçok fakih, Râfî'nin fikhî görüşlerine müracaat etmiş; bu bağlamda kaleme almış olduğu eserler ise, Şâfî fikhinin mutemet kaynakları olarak kabul edilmiştir.

Râfî'nin mezhep içerisinde yer alan bir meseledeki birden fazla vecihleri ilmî süzgeçten geçirerek hangisinin mezhebin görüşünü yansıtacağı hususunda esah, sahih, zahir veya azhar gibi delilin kuvvetini ifade eden bir takım kavramlar kullandığı mezhep içi tartışmalara konu olan bazı meselelere yer vererek fikhî yönüne değinilecektir.

2.2.1. Altın veya Gümüş Tabakların Kullanımı

Şâfî hukukçuları, "Altın ve gümüş tabaklarda yemek yemeyiniz, su içmeyiniz"⁸⁷ hadisinde yer alan nehyin tahrime mi yoksa tenzihe mi delalet ettiği noktasında ihtilafa düştüklerinden altın veya gümüş tabakların kullanımının caiz olup olmadığı hususunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır.⁸⁸

Şâfî Irâk tarikinin de desteklediği⁸⁹ İmam Şâfî'nin kadîm görü-

⁸⁶ İbnü'l-Mülakkin, *el-Bedru'l-münir*, 1/329.

⁸⁷ Buhârî, "Et'ime", 29.

⁸⁸ Mâverdi, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *el-İkna' fi'l-fikhi's-Şâfî*, thk. Hıdır Muhammed Hıdır, (İran: Dâru İhsan, 2000), 1/76; Şirbinî, Şemsüddin Muhammed b. Muhammed el-Hatib, *Muğni'l-mubtâc ilâ ma'rifeti ma'âni elfâzi'l-Minhâc*, thk. Ali Muhammed Muavved, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1/136.

⁸⁹ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 1/38.



şüne göre ilgili hadisteki nehiy, tenzihe delalet etmektedir. Zira Hz. Peygamber'in söz konusu tabakların kullanımını yasaklamasının altında israf, kibir ve altın veya gümüş tabakları kullanan kişileri fakirlerin görmesi halinde maddi imkânsızlıklarından ötürü gönüllerinin incineceği düşüncesi yatmaktadır. Ancak mahza bu düşünceyle altın ve gümüş tabakların kullanımının haram olduğu hükmüne varılamaz. Dolayısıyla kadim görüşe göre söz konusu tabakların kullanımı şer'an mekruh olmakla birlikte caizdir.⁹⁰

Şâfi'nin cedid görüşüne göre ise söz konusu hadisteki nehiy, "tahrım" ifade etmektedir. Buna göre altın ve gümüş tabakların kullanımı dinen haram sayılmıştır. Râfi, ilgili meseledeki Şâfi'nin kadim ve cedid görüşlerini ele alıp inceledikten sonra "*altın veya gümüş tabaklarda su içenler karınlarına cehennem ateşi doldurmaktan başka bir şey yapmazlar*"⁹¹ hadisini referans göstererek söz konusu hadisteki nehyin tahrime delalet ettiğine ve mezhep içi tartışmaya konu olan bu meselede esah görüşün Şâfi'nin cedid görüşü olduğunu ifade etmiştir.⁹²

2.2.2. Namazda Selâm Vermenin Mahiyeti

Namazdan çıkmak için son oturuşta yüzün sağa ve sola döndürülerek belirli sözcüklerin telaffuz edilmesine fıkıh literatüründe "selâm" denir. Namazın sona erdirilmesiyle ilgili Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarını esas alan müctehidler, namazın sıhhati açısından selâm vermenin dinen gerekli olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.⁹³

Selâmı namazın rükünleri arasında değerlendiren Şâfi hukukçular söz konusu selâmın en azının, "es-Selâmü aleyküm" ibaresiyle mümkün olduğunu bi'l-ittifak ifade etmişlerdir.⁹⁴ Ancak bahse konu selâmın namazın

⁹⁰ Şâfi, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib, (Beyrut: Dâru'l-Vefa, 2001), 2/30. Ancak Cüveynî, Şâfi'nin bu konuda kullanmış olduğu "mekruh" ifadesinden "haram" kastettiğini ifade etmiştir. Cüveynî, *Nibâyetü'l-matlab*, 1/38.

⁹¹ Müslim, "Libâs", 37.

⁹² Râfi, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, thk. Şeyh Ali Muhammed Mu'avvad, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/90.

⁹³ İmrânî, Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr, *el-Beyân fî mezhebi'l-imâmi's-Şâfi*, nşr. Kâsım Muhammed en-Nürî, (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000), 2/243-244.

⁹⁴ Ebü Dâvûd, "Salât", 6.



sonunda elif-lâm takısıyla kullanılmasının gerekli olup olmadığı açısından keyfiyetini tartışmışlardır.⁹⁵

Bazı fakihler, elif-lâmsız tenvinli olarak “selâmün aleyküm” şeklinde verilen selâmın -teşehhütte verilen selâma kıyas ederek- namazın sahih olduğunu ifade ederken; bir kısım müctehidler de elif-lâm takısı olmadan verilen selâmın -telaffuz bakımından eksik olduğu gerekçesiyle- sahih olmadığını belirtmiştir.⁹⁶

Râfi ise Şâfi fukahası arasında cereyan eden ilgili meseledeki görüşleri ilmî süzgeçten geçirerek elif-lâm takısı olmaksızın tenvinli olarak “selâmün aleyküm” şeklinde verilen selâmın azhar kanaate göre şer’an geçerli olduğunu belirtmiştir. O, gerekçe olarak ise Arap gramerinde tenvinin elif-lâm takısının yerine ıvaz/bedel olduğunu söylemiştir.⁹⁷

3.3.3. Cemaatle Namaz Kılmak

Şâri’, birlik ve beraberliğe büyük önem atfetmiştir. Günde beş vakit farz namazın toplu halde eda edilmesi Müslümanların birbirleriyle kaynaşmalarına ve aralarındaki muhabbetin artmasına vesile görevi üstlenmiştir. Bu yüzden cemaatle namaz, murad edilen birlik ve beraberlik ruhunda müsbet bir rol oynamaktadır.⁹⁸ Buna binaen Hz. Peygamber beş vakit namazı, mümkün mertebe her daim cemaatle kılmış; “*Cemaatle kılınan namaz tek olarak kılınan namazdan 27 derece üstündür*”⁹⁹, “*Üç şahıs bir köyde ya da kırsal alanda bulunur namazlarını cemaatle kılmazlarsa o vakit şeytan onlara hâkim olur. Bu durumda cemaatten ayrılma. Zira kurt, sürüden ayrılan koyunu yer*”¹⁰⁰ ve daha birçok hadiste Müslümanları da bu hususta teşvik etmiştir.

“*Rükû edenlerle beraber rükû ediniz*”¹⁰¹ ayetini ve yukarıda mezkûr hadisleri dikkate alan İslâm hukukçuları cemaatle namazın hükmü hususunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefî ve Mâlikî fukahasına göre cemaatle namaz kıl-

⁹⁵ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Vasit fi'l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmud İbrahim, (Kahire: Dâru's-Selâm, h. 1417), 2/152.

⁹⁶ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 2/181; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, 1/385.

⁹⁷ Râfi, *el-Azîz*, 1/540.

⁹⁸ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*, (Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1985), 2/1165.

⁹⁹ Buhârî, “Ezân”, 34.

¹⁰⁰ Ebû Dâvûd, “Salât”, 49.

¹⁰¹ Bakara, 2/43.



mak müekked sünnet iken;¹⁰² Hanbelî mezhebine göre ise farz-ı ayndır.¹⁰³ Şâfiî hukukçulardan İbn Münzir ve İbn Hüzeyme de Hanbelîlerle aynı kanaattedirler.¹⁰⁴

Şâfiî mütekaddim fukahâsından İbn Süreyc ve Ebû İshâk eş-Şîrâzî¹⁰⁵ “Şehirde, köyde veya herhangi bir yerde, üç kişi beraberken namazı cemaatle kılmazlarsa, onlara şeytan hâkim olur”¹⁰⁶ hadisini delil getirerek cemaatle namaz kılmanın farz-ı kifaye olduğunu savunmuştur. Râfiî ise fukaha arasında cereyan eden tartışmayı delilleriyle birlikte incelemiştir; esah olarak nitelendiği kanaate göre cemaatle namaz kılmak sünnettir. Nitekim cemaatin terk edilmesiyle namaz batıl olmaz. Zira “cemaatle namaz” namazın sıhhati için gerekli değildir. Doktrin içinde farz-ı kifâyeye olduğunu söyleyenlerin delil olarak getirdikleri hadisler ise cemaatle namazın faziletine dairdir.¹⁰⁷

Bu konuda selefi Râfiî’ye muhalif davranan Nevevî ise cemaatle namaz kılmanın farz-ı kifâyeye olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁸ Mütekaddimîn fukaha da bu kanaati desteklemiştir.¹⁰⁹

3.3.4. Hayız Halinde Cinsî Münasebette Bulunma

Hayız, baliğ olan kadının hastalık ve doğum haricinde bir sebeple döl yatağından aralıklı olarak akan ve bazı ibadetlerin edasına mani olan kandır.¹¹⁰ Şâri’, “Kadınlar hayızlı iken temizleninceye kadar onlarla cinsî temasta bulunmaktan kaçınılız,”¹¹¹ ayeti ile hayız (regl) süresince eşlerin cinsî münasebette bulunmasını yasaklamıştır. Söz konusu cinsî münasebe-

¹⁰² Semerkandî, Alâüddin, *Tuhfetü'l-fukahâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 1/227; Habîb, Tâhir, *el-Fıkhu'l-mâlikî ve edilletüh*, (Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1998), 1/324.

¹⁰³ İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî, *el-Kâfi*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, (Beyrut: Daru Hicr, ts), 1/395.

¹⁰⁴ Râfiî, *el-Azîz*, 2/140-141.

¹⁰⁵ Şâfiî fukahâsının önde gelen müctehidlerinden olan Şîrâzî'nin ichtihad nazariyesi için bk. Fatih Çinar, “Ebû İshak Eş-Şîrâzî'nin İctihad Teorisi”, *Bilimname* XLI, 2020/1, 551-578.

¹⁰⁶ Ebû Dâvûd, “Salât”, 2.

¹⁰⁷ Râfiî, *el-Azîz*, 2/141.

¹⁰⁸ Nevevî, *Ravdatü't-tâlibin*, 1/339.

¹⁰⁹ Ensârî, Ebû Yahyâ Zekerîyyâ b. Muhammed. *Esne'l-metâlib şerhu ravzi't-tâlib*, (Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, 1313), 1/209; Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 2/451.

¹¹⁰ Mehmet Onur, *İslam Hukukunda Ehliyet Arzaları ve Sefeh*, (İstanbul: Kitabi Yayınları, 2019), 42.

¹¹¹ Bakara, 2/222.



tin yasaklanmasının altında kadınlar açısından bedenî ve ruhî bir takım son derece zararlı durumların yattığı ifade edilmiştir. İslam hukukçuları, gerek ilgili ayet gerekse nebevî sünnette yer alan naslar sebebiyle hayız dönemindeki kadınla cinsî münasebette bulunmanın haram olduğu hususunda ittifak etmiştir.¹¹² Bahse konu yasaklamaya rağmen karısı hayızlıyken bilerek cinsî münasebette bulunan kişiye şer'an yaptırım olarak kefaret mi yoksa istiğfar mı gerekeceği konusunda müctehidler ihtilaf etmiştir.¹¹³

Hanefiler, Mâlikiler yanında İmam Şâfi'nin cedîd kavlini referans gösteren Şâfi ve Hanbelî hukukçuların çoğunluğuna göre karısı ile hayızlı iken cinsî münasebette bulunan kişiye herhangi maddi bir yaptırım söz konusu olmaz. Ancak günah işlediğinden çokça istiğfar etmesi gerekir. Onlar bu hususta Ebû Hureyre'den aktarılan "Her kim kâhine inanır ya da eşine makat bölgesinden veya eşi hayızlıyken cinsî temasta bulunursa Muhammed'e indirilene inkâr etmiştir"¹¹⁴ hadisiyle "Hz. Ebûbekir'e adamın biri gelerek rüyada kan bevlettiğini anlattı. Hz. Ebûbekir adama eşin hayızlıyken cinsî temasta bulunuyor musun? O da evet deyince, Hz. Ebûbekir adama bolca istiğfarda bulun demiştir"¹¹⁵ rivayetini referans getirmiştir.¹¹⁶ Nitekim ilgili rivayetlerde söz konusu eylemde bulunan kişiye kefaret ödeme zorunluluğu ön görülmemiştir.

İmam Şâfi'nin kadîm kavlini referans gösteren Şâfîlere göre eşi hayızlıyken cinsî temasta bulunan kişinin kefaret ödemesi gerekir. Buna göre kefaret, köle azad etmek iken;¹¹⁷ kimi fukahaya göre de cinsî temasın hayızın ilk günlerinde olması halinde bu durumda bir dinar (4.25 gr. altın),

¹¹² Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 10/158; Sâbık, Seyyid, *Fıkhü's-sünne*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1977), 85.

¹¹³ Aynî, Bedrüddîn Muhammed b. Ahmed, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, thk. Emin Sâlih Şa'bân, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1/645.

¹¹⁴ Beyhakî, "Nikâh", 184.

¹¹⁵ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî, (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1970-1983), 1/330.

¹¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/159; İbn Teymiyye, Ebü'l-Berekât Abdüsselâm b. Abdillâh, *el-Muharrer fi'l-fikh*, (Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1984), 26; Karâfi, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdris, *ez-Zabîre*, thk. Muhammed Haccî vdğ., (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 1/377; İmrânî, *el-Beyân*, 1/341.

¹¹⁷ Hz. Ömer ve Hasan-ı Basrî de bu kanaattedir. Râfi, *el-Azîz*, 1/296; Karâfi, *ez-Zabîre*, 1/377.



sonlarında ise yarım dinar tasadduk etmektir. İbn Abbas (ö. 68/687-88), Evzâî (ö. 157/774) ve iki rivayetten birinde Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) de bu kanaattedir.¹¹⁸

Râfiî ise kadîm ve cedîd görüşleri arasında tercihte bulunmuş ve İbn Abbas'tan rivayet edilen “*her kim hayızlı eşiyle cimada bulunursa eşi hayız günlerinin başında ise bir dinar, sonunda ise yarım dinar tasaddukta bulunsun*”¹¹⁹ hadisini dayanak gösterip bu hususta eşher olarak nitelediği kanaatin Şâfiî'nin kadîm kavli olduğunu ifade etmiştir.¹²⁰

3.3.5. Fatıha Okumanın Hükümü

Şâfiî hukukçuları, “*Kur'an'ın Fatıha sûresini okumayanın namazı sahib değildir*”¹²¹ hadisini referans alarak münferiden veya sessiz (hafî) kılınan cemaatle namazlarda Fatıha sûresinin okunmasının hükmen farz olduğunu ifade etmiştir.¹²² Bu hususta onlar arasında herhangi bir hilaf söz konusu değildir.¹²³ Ancak sesli (cehrî) kılınan cemaatle namazlarda Fatıha sûresinin okunmasının gerekliliği hususunda ihtilaf ederek bu konuda kadîm ve cedîd olmak üzere iki farklı görüş ortaya koymuşlardır.

İmam Şâfiî'nin kadîm görüşüne göre sesli olarak cemaatle kılınan namazlarda cemaatin Fatıha'yı okuması gerekli değildir. İlgili meselede kadîm görüşü savunan müctehidler Ebû Hüreyre'den rivayet edilen “*Hz. Peygamber kırâatin sesli olduğu bir namazı kıldıktan sonra arkasını döndü ve aranızda benimle birlikte Fatıha'yı okuyan oldu mu? diye sordu. Sahabeden biri ben okudum ya Resulallah! dedi. Hz. Peygamber de bu durumda “o halde neden ben okuyorum” deyince sahabeler Fatıha'yı sesli kılınan namazlarda okumayı terk ettiler*”¹²⁴ hadisini delil getirmiştir.¹²⁵

¹¹⁸ İmrânî, *el-Beyân*, 1/340; Nevevî, *el-Mecmû' şerbu'l-Mühezzeb*, (Mısır: İdâretü't-Tibâ'ati'l-Müniriyye, ts), 2/359.

¹¹⁹ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-Aẖzamî, (Beirut: Mektebetü'l-İslâmî, 1970-1983), 1/328.

¹²⁰ Râfiî, *el-Azîz*, 1/295-296.

¹²¹ Buhârî, “Salât”, 13.

¹²² Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/352; Dimyâtî, Ebûbekir Muhammed Şettâ, *İânetu't-tâlibin*, (Halep: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabî, ts), 1/138.

¹²³ Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/363.

¹²⁴ Ebû Dâvûd, “Salât”, 136.

¹²⁵ Şirâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf, *el-Mühezzeb fi fikbi'l-İmami's-Şâfiî*,



Cedîd görüşe göre ise sesli olarak cemaatle kılınan namazlarda cemaatin Fatiha'yı okuması gereklidir. Bu görüşü savunan fakihler de Ubâde b. Sâmit'ten (ö. 34/654) rivayet olunan *“Resulullah'ın arkasında sabah namazını kılıyorduk. Hz. Peygamber'e kırâat ağır geldi. Namaz bittikten sonra Hz. Peygamber herhalde arkamda kırâatte bulunuyordunuz, dedi. Biz de “evet”, dedik. Bunun üzerine Hz. Peygamber Fatiha dışında bunu yapmayın!, dedi”*¹²⁶ hadisini istidlal etmişlerdir.¹²⁷

Râfî'ye göre de bu konuda esah olan kanaat, sesli olarak cemaatle kılınan namazlarda cemaatin Fatiha'yı okumasının gerekli olduğudur. Nitekim o, sesli olarak cemaat kılınan namazlarda cemaatin Fatiha'yı okumasının gerekli olduğu yönündeki kanaatini –münferit veya sessiz kılınan namazlarda Fatiha'nın okunmasının gerekli olduğu görüşüne kıyas etmiştir.¹²⁸

Yukarıda zikredilen birkaç fikhî mesele bağlamında Râfî'nin fikhî yönü ile ilgili olarak kısaca şunlar söylenebilir:

- a) Râfî, mümkün mertebe konuları ayrı ayrı müstakil başlıklar altında fasıl ve bablara bölerek dağıtmadan derli toplu, sade ve anlaşılır bir üslupla incelemiştir. Bunu *Fethü'l-'azîz* ve *el-Muharrer* adlı eserlerindeki hemen her konuda görmek mümkündür.
- b) Onun bab ve fasıllara ayırdığı konuları ele almadan önce konuyu ilgili şer'î naslara dayandırdığı gözlemlenmiştir. Mesela tahâret konusunu açıklamadan önce suyun tahûr özelliğini *“Biz gökyüzünden tertemiz bir su indiririz”*¹²⁹ nassına dayandırmıştır.¹³⁰
- c) O, meseleye ilişkin bazı fikhî kavramları tanımlayarak konuyu izah etmiştir. Örneğin suyun mutlak olması gerektiğini ifade ederken “mutlak” kavramını tanımlamıştır.¹³¹
- d) O, genellikle Şâfî fukahasının istidlâl etme bağlamında getirmiş olduğu aklî ve naklî delilleri zikrederek görüşler hakkında değerlendirilmiştir.

(Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 139; İmrânî, *el-Beyân*, 2/194; Râfî, *el-'Azîz*, 1/491.

¹²⁶ Ebû Dâvûd, “Salât”, 135.

¹²⁷ Şîrâzî, *el-Mübezzeb*, 139; İmrânî, *el-Beyân*, 2/194.

¹²⁸ Râfî, *el-'Azîz*, 1/492.

¹²⁹ Furkan, 25/48.

¹³⁰ Râfî, *el-Muharrer*, 1/93. Diğer örnekler için bk. Râfî, *el-Muharrer*, 1/135, 151, 161, 313; 2/631, 635.

¹³¹ Râfî, *el-Muharrer*, 1/93, 96, 125.



- dirmeler yapmış ve kendi kanaatini belirterek mezhebin görüşünü söylemiştir.¹³²
- e) Yine o, Şâfiî'nin kadîm ve cedîd görüşlerine sık sık değinmiş; yer yer de Irâk ve Merâvize (Horasân) tariklerinden nakilde bulunmuştur.¹³³ Her iki görüş arasında tercihte bulunarak fetvada mutemet olan görüşü el-esah, el-azhar, el-eşbeh gibi ifadelerle belirtmiştir.
- f) O, herhangi bir meselede yer yer *عَلَى الْجَدِيدِ* kavramını kullanarak kadim görüşün; aynı şekilde *فِي الْقَدِيمِ* ifadesini zikrederek de cedîd görüşün ne olduğunu belirtmeye lüzum duymamıştır. Mesela o, daha önce abdest almak için kullanılan suyun, cedîd görüşe göre tahûr olamayacağını ifade etmiştir. Buna göre o, ilgili suyun kadîm görüşte tahûr olduğunu ima etmiştir.¹³⁴
- g) O, bazı fikhî meselelerdeki hükmü gerektiğinde nahiv açısından ele alıp izah etmeye çalışmıştır. Namazda selâm vermenin keyfiyeti konusunda olduğu gibi.¹³⁵
- h) O Buveytî, Müzenî, Cüveynî ve Ebû İshâk eş-Şîrâzî gibi mütekaddimîn dönemi Şâfiî fakihlerin eserlerine atıfta bulunmuştur. Bunu yaparken bazen müellifin bazen de eserinin ismini vermiştir.¹³⁶
- i) O, bazı meselelere dair hükümleri izah ederken diğer mezheplerin görüşlerine de yer vermiştir. Mesela teravîh namazının rekâtlarıyla ilgili konuda Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin görüşlerini de aktarmıştır.¹³⁷ Râfiî'nin diğer mezheplerin görüşlerine değinmesi onun mukayeseli fıkha vukûfiyetine delil teşkil ettiğine işaret etmektedir.
- j) Yine o, bazı fikhî meselelerde erken dönem Şâfiî hukukçuların kanaatini benimsemeyip diğer mezhebin görüş ve tercihlerini kabul etmiştir. Bu da onun mutaassıp biri olmadığını göstermektedir. Ör-

¹³² Râfiî, *el-Azîz*, 1/30, 38, 41, 42; 2/133, 135, 138.

¹³³ Bazı örnekler için bk. Râfiî, *el-Azîz*, 1/91, 93, 213; 2/133-135; 3/17, 31, 34, 49.

¹³⁴ Râfiî, *el-Muharrer*, 1/94, 96, 104, 118, 170.

¹³⁵ Râfiî, *el-Azîz*, 1/540.

¹³⁶ Râfiî, *el-Azîz*, 1/25, 30, 158, 163, 288, 291, 296; 2/240, 241, 401, 420.

¹³⁷ Teravîh namazının rekâtlarıyla ilgili hususta Hanefî Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinden görüşler aktarmıştır. Râfiî, *el-Azîz*, 2/133; Hanefî ve Mâlikî mezheplerinde tenasül organına dokunmanın abdesti bozmayacağını aktarır. Râfiî, *el-Azîz*, 1/163.



neğin Râfî, Ebû İshâk eş-Şîrâzî ve İbn Süreyc gibi mütekaddimîn fukahânın cemaatle namaz kılmanın farz-ı kifâye olduğu kanaatini dikkate almamış; Hanefî ve Mâlikî mezhebinin cemaatle namaz kılmanın sünnet olduğu kanaatini¹³⁸ benimsemiştir.¹³⁹

k) Râfî'nin fikhî meseleye ilişkin hadisle istidlal ettiğinde bazen hadiste geçen bazı muğlak kelimeleri mana yönünden açıkladığı görülmüştür. Örneğin Hz. Peygamber'in kadınların erkeklerle cemaatle namaza gitmeleri için mescitte bulunmalarını yasakladığı hadiste yer alan الْمُنْقَلُ kelimesini الْخُنْفُ şeklinde izah etmiştir. Yine avuç içi ile tenasül organına dokunarak abdestin bozulması hususuyla ilgili rivayet edilen hadisteki الْأَفْضَاءُ kelimesini اللَّيْسُ بِبَاطِنِ الْكَفِّ şeklinde açıklamıştır.¹⁴⁰

l) Râfî'nin Ebû Katâde (ö. 54/674),¹⁴¹ Hasan-ı Basrî (ö. 110/728),¹⁴² Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732)¹⁴³ ve Ebû Sevr (ö. 240/854)¹⁴⁴ gibi sahabe ve tabiîn müctehidlerinin görüşlerinden istifade ettiği görülmüştür.

Müteahhirîn fukahânın ilklerinden sayılan Râfî ilmî yetkinliği, zekâsı ve mezhep içerisinde yer alan birden fazla görüşten hangisinin mezhebin müftâ bih kanaatini yansıtacağını tespit etme noktasındaki tenkîh faaliyetinde kendisinden sonra gelen başta halefî Nevevî olmak üzere birçok müctehide ilham kaynağı olmuştur. Şöyle ki İbn Hacer el-Heytemî (ö.974/1566),¹⁴⁵ Şîrbînî (ö.977/1570),¹⁴⁶ Dimyâtî (ö.1302/1885)¹⁴⁷ ve diğer fakihler Râfî'nin görüş ve tercihlerinden istifade ederek mezhebin teşekkülüne, istikrarına ve farklı coğrafyalara yayılmasına katkıda bulunmuşlardır.

¹³⁸ Aynî, *el-Binâye*, 2/324; Habîb, *el-Fıkku'l-mâlikî*, 1/324.

¹³⁹ Râfî, *el-Azîz*, 2/141.

¹⁴⁰ Râfî, *el-Azîz*, 1/163; 2/142-143.

¹⁴¹ Râfî, *el-Azîz*, 1/150.

¹⁴² Râfî, *el-Azîz*, 2/375.

¹⁴³ Râfî, *el-Azîz*, 2/291.

¹⁴⁴ Râfî, *el-Azîz*, 5/436.

¹⁴⁵ Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc*, 1/428, 429, 430, 433, 461, 471, 472, 476, 477, 483, 484; 2/10, 12, 20, 24, 38.

¹⁴⁶ Nitekim Şîrbînî, hemen her konuda Râfî'den çokça nakilde bulunduğunu ifade etmiştir. Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 1/86.

¹⁴⁷ Dimyâtî, *İ'ânetu't-Tâlibin*, 1/27, 31, 42, 47, 67, 74, 79, 118, 136, 144, 170, 209, 224; 2/58, 66, 76, 80, 100.



Sonuç

Acem diyarının önde gelen Şâfiî ulemasından olan Râfiî, alanında uzman ve otorite birçok kişinin rahle-i tedarisinde bulunmuş; böylelikle fıkıh, tefsir, tarih ve hadis alanında eserler telif etmiştir.

Uzun bir tedarisat ve telifat hayatından sonra zekâsı, aklı, ilmî birikimi ve özellikle fikhî meseleleri mukayeseli olarak birbirinden ayırt etme yetisiyle Râfiî, mezhep içerisinde yer alan dağınık görüşleri toplayarak ilmî elekten geçirip ayıklamış; ilgili görüşlerden hangisinin mezhebin görüşünü yansıtmaya açısından daha kuvvetli olabileceğine dair esah, sahih, azhar ve eşbeh gibi ifadeleri kullanıp tespitlerde bulunmuş; *el-Azîz fi şerhi'l-Vecîz* ve *el-Muharrer* adında iki önemli eseri telif edip mezhebi tenkîh etmiştir. Şâfiî'nin geride bıraktığı fıkıh usûlü anlayışını esas alarak yapmış olduğu söz konusu faaliyet, Şâfiî literatüründe “birinci tenkîh faaliyeti” diye anılmıştır. “İkinci tenkîh faaliyeti” ise İbn Hacer el-Heytemî ve Şemseddîn er-Remlî tarafından yürütülmüştür. Nitekim onlar, Râfiî'nin *el-Muharrer* adlı eserinin özeti niteliğinde olan Nevevî'nin *Minhâcüt-Tâlibîn*'ini inceleyip Râfiî ve Nevevî'nin tenkîh sürecinde karşılaşmadıkları konular ya da aralarında muhtelefun fih olan meseleler çerçevesinde eserlerini şerh ederek *Tuhfetül-Muhtâc* ve *Nihâyetül-Muhtâc* adlı iki önemli çalışmayı ortaya koymuşlardır.

Bahse konu tenkîh faaliyetinden dolayı müteahhirîn dönemi fukahânın dikkatini üzerine çeken Râfiî, h. VII. asrın müelliflerinden sayılmış ve mezhepte iki otoriteden biri anlamına gelen Şeyhân'dan biri olma unvanını almıştır. Mamafih müteahhirîn fukaha, Râfiî ve Nevevî'nin görüşünün mezhep görüşünü yansıtacağı kanaatinden hareketle bu görüşlerin dışına çıkılmaması gerektiğini vurgulamışlardır. Bu durum Râfiî ile Nevevî arasında hilaf söz konusu olmadığına geçerlidir. Dolayısıyla müteahhirîn fukaha, herhangi bir meselede Nevevî'nin Râfiî'ye muhalif kalması durumunda Nevevî'nin görüşünün temel alınması hususunda müttefiklerdir.

Kaynakça

Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî, Beyrut: Mektebetül-İslâmî, 1970-1983.



- Aybakan, Bilal. “Râfî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/394-396. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- _____, “Şâfî Mezhebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/233-247. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aynî, Bedrüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. thk. Emîn Sâlih Şa'bân, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Bağdâdî, İsmâîl Paşa. *Hediyyetül-ârifin*. Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-arabî, 1951.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb, Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007.
- Çalışkan, Necmettin. *Kur'an'ın İki Fıkhi Okunuşu: Tabâvî'nin Abkâmül-Kur'an ve Şerhu Meâni'l-Âsâr'ı Karşılaştırmalı Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2018.
- Çalışkan, Necmettin. *Bilinmeyen Yönleriyle Zemahşeri ve Keşşâf'ta Asıl Anlam Vurgusu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2022.
- Çinar, Fatih. “Ebû İshak Eş-Şîrâzî'nin İctihad Teorisi”. *Bilimname XLI*, 2020/1, 551-578.
- Dâğîstânî, Murtezâ Alî b. Muhammed el-Muhammedî. *el-Medhal ilâ usûli'l-imâm eş-Şâfî*. Dağıstan: Dâru's-Selâm, 2008.
- Dimyâtî, Ebûbekir Muhammed Şettâ. *Îânetu't-tâlibîn*. Halep: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabî, ts.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zekerîyyâ b. Muhammed. *Esne'l-metâlib şerhu ravzi't-tâlib*. Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, 1313.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Vasit fi'l-mezheb*. thk. Ahmed Mahmud İbrahim, Kahire: Dâru's-Selâm, h. 1417.
- Gufeys, Halit b. Muhammed b. Cârullah, *Tabkîku hâdimî'r-Râfî ve'r-ravda*. Arabistan: el-Mektebetü'l-'Arabîyyetu's-Suudîyye, 2015.
- Habîb, Tâhir. *el-Fıkhul-mâlikî ve edilletüb*. Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1998.
- Hâcî Halife, Mustafa b. Abdillâh er-Rûmî. *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübî ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1992.
- Heytemî, Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer. *Tuhfetü'l-muhtâc fi şerhi'l-minhâc*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1983.



- Hüseynî, Ebû Bekir b. Hidâyetillah. *Tabakâtu's-şâfiyye*. thk. Adil Nuveyhîd, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1979.
- İbnü'l-Îmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî. *Şezerâtu'z-zeheb fi abbâri men zeheb*. thk. Mahmûd el-Arnâvût, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1991.
- İbn Kesîr, Îmâdüddîn İsmail b. Ömer, *Tabakâtu's-şâfiyye*. thk. Abdulhafiz Mansûr, Beyrut: Dâru'l-medâri'l-İslâmî, 2004.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî. *el-Kâfî*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Beyrut: Daru Hicr, ts.
- İbnü'l-Mülakkın, Sirâcuddîn Ebû Hafs Ömer b. Alî b. Ahmed eŞ-Şâfi. *el-Bedru'l-münîr fi tabrici'l-ehâdis ve'l-âsâri'l-vâkı'a fiş-şerhi'l-kebir*. thk. Mustafa Ebü'l-ğayt Abdulhay, Arabistan: Daru'l-Hicret, 2004.
- İbn Neccâr, Takiyyüddîn Ebu'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz b. Alî el-Fetühî. *Şerhu'l-kevebi'l-münîr*. thk. Muhammed ez-Zuhaylî, Beyrut: Mektebetü'l-'Abikân, 1997.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Berekât Abdüsselâm b. Abdillâh, *el-Muharrer fi'l-fıkıh*. Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1984.
- İsnevî, Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Ali el-Ümevî. *el-Mühimmât fi şerhi'r-Râfi ve'r-rawza*. thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009.
- İmrânî, Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr. *el-Beyân fi mezhebi'l-imâmi's-Şâfi'i*. nşr. Kâsım Muhammed en-Nürî, Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000.
- Karâfi, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs. *ez-Zahire*. thk. Muhammed Haccî vdğ. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemül-müellifîn*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-İkna' fi'l-fıkhi's-Şâfi*. thk. Hıdır Muhammed Hıdır, İran: Dâru İhsan, 2000.
- Memduhoğlu, Adnan. *Şâfi Mezhebi'nin Sistemleşmesine Katkısı Bağlamında Bir Fakih Olarak İmam Nevevi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Mustafa Öz. "Münetecbüddîn el-Kummî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/26. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravdatu't-tâlibîn ve 'umdetu'l-müftîn*. Dımaşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991.
- _____, *Tehzibül-esmâ ve'l-luğât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.



- _____, *Tashîhu't-tenbih*. thk. Muhammed el-İbrâhîm, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- _____, *el-Mecmû' şerhu'l-Mübezzeb*. Mısır: İdâretü't-Tıbâ'ati'l-Müniriyye, ts.
- Onur, Mehmet. *İslam Hukukunda Ehliyet Arızaları ve Sefeh*, İstanbul: Kitabi Yayınları, 2019.
- Râfî, Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm b. el-Fadl el-Kazvîni. *et-Tedvin fi abbâri Kazvin*. thk. Abdullah el-Atâridî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- _____, *el-Muharrer fi furû'iş-Şâfi*. thk. Ebû Yakûb Neş'et b. Kemâl, Kahire: Dâru's-Selâm, 2013.
- _____, *et-Teznîb fi'l-fürû'*. thk. Ahmed Ferid el-Müzeyyedî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- _____, *Şerhu müsnediş-Şâfi*. thk. Ebû Bekr Vâil Muhammed Bekr Zehrân, Katar: Vizâretü'l-evkâfiş-şüûni'l-İslâmiyye, 2007.
- _____, *Sevâdü'l-ayneyn fi menâkibi'l-gavs ebi'l-alemeyn*. Mısır: Matba'âtü'l-Mirîyye, h. 1301.
- _____, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*. thk. Şeyh Ali Muhammed Mu'avvad, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Sâbık, Seyyid. *Fıkhu's-sünne*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1977.
- Safedî, Salahuddîn Halil b. Aybek. *el-Vâfi bi'l-vefiyyât*. thk. Ahmed el-Arnaût, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2000.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.
- Semerkandî, Alâüddîn. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Şübki, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi. *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Abdulfettah Muhammed el-Hilû, Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, ts.
- Sıcak, Ahmet Sait. *Kur'an Tefsirinde Öznellik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf. *el-Mübezzeb fi fikhi'l-İmamiş-Şâfi*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti ma'âni elfâzi'l-Minhâc*. thk. Ali Muhammed Muavved, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.



- Şâyi', Abdurrahman b. Süleyman b. Hamîd. *el-Emâliş-şâriha li müfredâti'l-fâtihâ*. Suudi Arabistan: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 2007-2008.
- Taşköprü Zâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-sa'adeti ve misbâhu's-siyâdeti fi mevdu'ati'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1996.
- Zirikli, Hayerddîn. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 2002.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Gazzâliyyu'l-fakih ve kitâbuhu'l-Veciz*. Dımaşk: Mecelletu't-Türâsi'l-'Arabi, 1986.
- _____, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1985.



İsrâiliyata Alternatif Yorum Denemeleri: et-Tahrîr ve't-Tenvîr Örneği
Attempts of Commentary Alternative to İsrâ'iliyyat: The Example Of al- Tahrîr
wa't-Tanwîr

Mustafa YILDIZ

Dr. Arş. Gör., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Tefsir Ana Bilim Dalı
Ph.D. Research Assistant, Sırnak University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences,
Department of Tafsir
mustafayildiz@sirnak.edu.tr | orcid.org/0000-0002-3900-8064

DOI: 10.47425/marifetname.vi.1065118

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 29 Ocak /January 2022

Kabul Tarihi | Accepted: 07 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran / June 2022

Atf | Cite as

Yıldız, Mustafa. "İsrâiliyata Alternatif Yorum Denemeleri: et-Tahrîr ve't-Tenvîr Örneği [Attempts of
Commentary Alternative to İsrâ'iliyyat: The Example Of al- Tahrîr wa't-Tanwîr]". Marifetname, 9/1
(Haziran/2022), s. 187-216.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: sifdergisi@gmail.com



İsrâiliyata Alternatif Yorum Denemeleri: *et-Tabrîr ve't-Tenvîr* Örneği

Öz: Başta Yahudilik ve Hıristiyanlık olmak üzere diğer din ve kültürlerden İslam'a aktarılmış rivayet malzemesi olan İsrâiliyat, on dört asırlık İslam tarihi boyunca özellikle tefsir disiplini çerçevesinde tartışılan konulardan olmuştur. Bu rivayetler erken dönem tefsirlerinde normatif bir değerlendirilmeye tabi tutulmaksızın bilgi kaynaklarından biri olarak kullanılırken klasik tefsirlerde ağırlıklı olarak isnadının zayıflığına vurgu yapılarak tenkit edilmeye başlanmıştır. Çağdaş döneme gelindiğinde Batı menşeli pozitivizm, rasyonalizm ve tarihsel eleştiricilik gibi fikrî akımların ve oryantalistik iddiaların etkisiyle İsrâiliyat, gerçekliği olmayan, hayali, mitolojik ve hurafelerle karışık hikâye türü anlatımlar olarak değerlendirilerek daha ziyade içerik açısından tenkit edilmiştir. Bu tenkitler neticesinde hem İsrâiliyata mesafe konulmaya çalışılmış hem de ona alternatifler aranmıştır. Çağdaş dönem tefsirlerinde İsrâiliyatın en güçlü alternatifi olarak Kitab-ı Mukaddes'e müracaat edilmiş olsa da bu durum birçok tartışmaya kapı aralamış, ondan başka alternatifler üzerinde durulmuştur. Sözü edilen bu hususlar, Tunuslu âlim Tâhir b. Âşûr'un (1879-1973) *et-Tabrîr ve't-Tenvîr* isimli tefsiri için de geçerlidir. Bu tefsirin önemli bir özelliği, İsrâilî rivayetlere belli kriterler çerçevesinde olumlu yaklaşmış olursa da genellikle tenkit etmiş olmasıdır. Müellif, eserinde mümkün merteye İsrâilî rivayetlere iltifat etmeyip onlara alternatifler geliştirmiştir. Bu alternatifler arasından Kitab-ı Mukaddes nakillerine öncelik vermiş olmakla birlikte bununla yetinmemiş başka alternatiflere de yönelmiştir. Bu çalışmada İbn Âşûr'un yer yer İsrâiliyata alternatif olarak kullandığı, metin merkezli yorumlama, sosyo-psikolojik yorumlama ve öngörülere dayalı yorumlama yöntemleri üzerinde durulmuştur. Müellifin bu yolla İsrâiliyata kıyasla daha sağlam ve tartışma zemininden uzak yöntemler geliştirdiği ve bu yöntemleri başarılı bir şekilde kullandığı görülmüştür. Bu yöntemlerin Kur'an kıssalarında dikkatli bir şekilde kullanılması halinde İsrâiliyata önemli birer alternatif olabilecekleri kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an kıssaları, İsrâiliyat, *et-Tabrîr ve't-Tenvîr*, Tâhir b. Âşûr.

Attempts of Commentary Alternative to İsrâ'iliyyat: The Example Of al- *Tabrîr wa't-Tanwîr*

Abstract: İsrâ'iliyyat which is the narration material passed on to Islam from other religions and cultures, primarily Judaism and Christianity has



been one of the topics discussed especially within the frame of tafsir discipline throughout the fourteen centuries of Islamic history. While these narrations were used as one of the sources of information without being subjected to a normative evaluation in the early day tafsirs, they have been started to be criticized emphasizing mainly on the weakness of their imputation in the classical tafsirs. When it was reached to the modern era, with the effect of movements of thoughts such as Western originated positivism, rationalism, and historical criticism, and orientalist allegations. İsrâ'iliyyat has been criticized rather content-wise, reviewed as unreal, imaginary, mythological story-type narrations mixed with superstitions. As a result of these criticisms, both a distance has been kept from İsrâ'iliyyat and also alternatives to it have been pursued. Although in the modern-day tafsirs, it has been consulted to the Bible as the strongest alternative to İsrâ'iliyyat, this situation has made way for many debates, and it has dwelled on other alternatives than that. These points mentioned are valid for Tunisian scholar Tâhir İbn 'Âshûr's (1879-1973) tafsir named *al-Tahrîr wa't-Tanwîr*, too. An important feature of this tafsir is that although it has been looked kindly upon İsrâ'ili narrations within the frame of certain criteria, it has been criticized in general. The writer has developed alternatives to İsrâ'ili narrations without complimenting them as much as possible. Among these alternatives, while he prioritized the Bible narrations, he didn't settle for this and he headed for other alternatives, too. In this study, it has been emphasized on methods of text-centered commentary, socio-psychologic commentary, and foresight-based commentary, which İbn 'Âshûr used as an alternative to İsrâ'iliyyat from time to time. It has been seen that the writer developed stronger and farther-from-a-debate-ground methods compared to İsrâ'iliyyat and used these methods successfully in this way. It has come to the conclusion that in the case of these methods being used in Qura'ân parables accurately, they can be an important alternative to İsrâ'iliyyat.

Keywords: Tafsir, Parables (qissa), İsrâ'iliyyat, *al-Tahrîr wa't-Tanwîr*, Tâhir İbn 'Âshûr.

Giriş

Kur'an-ı Kerim, vahiy geleneğinin hem bir devamı hem de varisidir. Bu yönüyle tahrif ve tebdile maruz kalmış olsalar da önceki ilâhî kitaplarla Kur'an-ı Kerim arasında büyük oranda benzerlikler bulunmaktadır. Bu benzerlikler daha ziyade kıssalarda yoğunlaşmaktadır. Oran olarak Kur'an'ın büyük bir bölümüne denk gelen Kur'an kıssaları, verilmek istenen



mesaja odaklanmayı sağlayacak şekilde genellikle detaylardan uzak bir üslupla aktarılmıştır. Buna karşın aynı kıssalar, Kitab-ı Mukaddes'te özellikle de Yahudi ve Hıristiyan sözlü kültüründe oldukça detaylı bir şekilde zikredilmiştir. Bu durum doğal olarak müfessirleri genel manada “gayri İslamî menşeli rivayetler”¹ şeklinde isimlendirilen ve ilerleyen süreçte “İsrâiliyat”² diye kavramlaşan bilgi malzemesinden istifade etmeye yöneltmiştir.³ Ne var ki bu bilgi malzemesinin tefsirde kullanılması ilk günden günümüze kadar tartışmalara konu olmuştur. İsrâilî rivayetler, söz gelimi Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767), el-Hevvârî (öl. 280/893) ve Taberî (öl. 310/923) gibi erken dönem müfessirlerince çoğu zaman müspet veya menfî bir değerlendirilmeye tabi tutulmaksızın diğer bilgi kaynakları gibi kullanılmıştır. Başka bir ifadeyle, erken dönem müfessirleri İsrâiliyat diye bir problem üzerinde durmayıp ihtiyaç gördükçe bu rivayetleri kullanmaktan çekinmemişlerdir.⁴ Müfessirlerden ilk defa İbnü'l-Arabî (öl. 543/1148), İsrâiliyat kavramını normatif bir şekilde menfî anlamda kullanmış⁵ olsa da İbn Teymiyye (öl. 728/1327) ve İbn Kesîr (öl. 774/1373) bu bilgi malzemesini tasnif ederek konuyla ilgili ciddi bir farkındalığa öncülük etmişlerdir.⁶

¹ Bu kullanım için bk. Muhammed Hamidullah, “İslâmî İlimlerde İsrâiliyyât Yâhut Gayri İslâmî Menşeli Rivayetler”, çev. İbrahim Canan, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 2 (1977), 295-319.

² Bu bilgi malzemesinin kavramlaşma serüvenine ve kavrama yüklenen farklı yaklaşımlar için bk. Roberto Tottoli, “İslâmî Literatürde İsrâiliyyât Teriminin Kökeni ve Kullanımı”, çev. Mesut Kaya, *Marife* 2 (2010); Mesut Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi* (Ankara: İsam Yayınları, 2018), 105-121, 201-265.

³ İsrâiliyat kavramı İslâmî ilimlerin tamamında aynı vurgularla ortaya çıkmamaktadır. Bu nedenle farklı disiplinlerin tamamını kapsayıcı bir İsrâiliyat tanımının yapılması isabetli değildir. Bununla birlikte kavram tefsir disiplini merkeze alınarak şöyle tanımlanabilir: “Ortadoğu kültür havzasını oluşturan toplumlara, şahıslara, peygamberlere, yaratılış konularına ve kıyamete dair geçmiş ve gelecekle ilgili olan, yayılış İslâm öncesine uzanan, kaynağı Araplara ve Ehl-i kitap'a dayanan, tefsirlerde açıklama, istihad ve terğib-terhib maksatlı kullanılan rivayetlerdir.” Enes Büyük, “Tefsirde İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit ve İddiaların Değerlendirilmesi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (2019), 774. Bu çalışmada “İsrâiliyat” kavramıyla klasik tefsirlerde geçen ve isrâilî rivayetlerin genel karakteristiğini yansıtan rivayet malzemesi kastedilecektir. Başka bir ifadeyle hem Kitâb-ı Mukaddes nakilleri hem de konuyla ilgili siyasi ve ideolojik yaklaşımlar dışında tutulacaktır.

⁴ Abdulhamit Birışık, “İsrâiliyat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/197.

⁵ bk. Ebu Bekir İbnü'l-Arabî, *Abkâmu'l-Kur'an*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ata (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/315, 3/265.

⁶ bk. Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsir* (Beirut: Dârü Mektebetü'l-Hayât,



Çağdaş döneme gelindiğinde Muhammed Abduh (öl. 1905) ve Reşîd Rızâ (öl. 1935), İbn Teymiyye ve İbn Kesîr'in İsrâiliyat karşıtlığı tutumunu bir nevi güncellemiştir.⁷ Çağdaş dönemde kaleme alınan tefsirlerin genelinde İsrâiliyat karşıtlığından söz etmek mümkündür. Kısacası İsrâiliyat, klasik dönemden başlayıp günümüze kadar uzanan süreçte gittikçe artan tonlarda eleştirilere maruz kalmıştır.⁸ Fakat bu karşıtlığın gerekçeleri klasik dönemde genellikle rivayetlerin isnadıyla, çağdaş dönemde ise içeriğiyle ilgili olmuştur. Bununla birlikte kendisinden tamamen vazgeçilemeyen bir olgu olarak varlığını bir şekilde sürdürmüş olan İsrâiliyat, tefsirin en tartışmalı konularından biri olmaya devam etmektedir.

Çalışmamızın temellendirilmesi için çağdaş dönem İsrâiliyat karşıtlığının gerekçeleri üzerinde biraz daha durmak gerekmektedir. Son yüzyıllarda İslam dünyası Batı karşısında askeri, siyasi, teknik vb. birçok sahada gerilemeler yaşayınca başta entelektüel ve kültürel olmak üzere birçok alanda dış etkilere açık hale gelmiştir. Batıda aydınlanma hareketi neticesinde pozitivizm, rasyonalizm ve tarihsel eleştiricilik gibi modern düşünce akımları yaygınlık göstermiş bunların sonucunda hemen hemen bütün metafizik konular akıldışı ve fantastik ürünler olarak değerlendirilmiştir. Neticede Batı'yla girilen diyalektik süreçte İslam dünyası Batı'da neşet eden bu fikri akımların etkisi altına girmiştir.⁹ Son kertede tefsir algısında da iyiden iyie etkisini gösteren akılcılık-bilimsellik-ilerlemecilik gibi fikri akımlarla

1490/1980), 42; Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Tîybe, 1420/1999), 7/64-65.

⁷ Son dönemde İsrâiliyat konusunda müstakil eserler kaleme alan Muhammed Ebû Şehbe, Muhammed Hüseyin ez-Zehbî ve Remzi Na'nâa gibi araştırmacılar konuyu Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın görüşleri doğrultusunda ele almışlardır. bk. Muhammed Ebû Şehbe, *el-İsrâiliyyât ve'l-mevdüât fi kütübî't-tefsîr* (Kahire: Mektebetü's-Sünne, ts.); Muhammed Hüseyin Zehbî, *el-İsrâiliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadis* (Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.); Remzi Na'nâa, *el-İsrâiliyyât ve eserubâ fi kütübî't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1970). Türkiye'de bu konuda doktora seviyesinde ilk çalışmayı yapan Abdullah Aydemir de söz konusu eserlerdeki görüşlerle paralel bir yaklaşıma sahiptir. Fakat bu konuyu doktora konusu edinen Mesut Kaya ve Ertuğrul Döner'in konuyla ilgili yaklaşımları önceliklerden farklıdır. bk. Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*; Ertuğrul Döner, *Tefsirde İsrâiliyyâtın Kaynak ve Bilgi Değeri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015).

⁸ bk. Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 99-121.

⁹ İsmail Kara, *Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 89.



birlikte İsrâiliyat, gerçekten uzak, hayal ürünü, efsanevî anlatımlar olarak görülmüş, İslam'ın özüne zarar veren ve Müslümanları geri bırakan unsurlar arasında sayılmıştır.¹⁰ Bunlara ilaveten oryantalistlerin İslam'ı efsane, mitoloji ve anekdotlardan beslenen bir din olarak gösterip bu iddialarını ispatlamak için İsrâiliyatı gündeme getirmeleri¹¹ de çağdaş dönem İsrâiliyat karşıtlığının önemli bir gereğesidir.

Modern dönemle birlikte bilgi paradigmasında yaşanan değişimler ve İsrâilî rivayetlerin oryantalistlerce Müslümanlar aleyhinde sıklıkla kullanılması, çağdaş tefsirlerde hem sert bir İsrâiliyat karşıtlığına hem de müfessirleri İsrâiliyata alternatif yorum yöntemleri aramaya sevk etmiştir. Çağdaş tefsirlerde İsrâiliyata kıyasla daha güvenilir, nesnel, objektif, gerçekçi alternatifler geliştirilmeye çalışılmış, İsrâiliyattan tedarik edilen bilgilere başka yöntemlerle ulaşılmaya çalışılmıştır. Bu noktada belirtmek gerekir ki çağdaş tefsirler İsrâiliyata önemli bir alternatif olarak Kitab-ı Mukaddes nakillerine başvurmuşlardır.¹² Öyle ki bu durum tefsirde modern bir olgu haline gelmiştir. Bununla birlikte İsrâiliyat ile Kitab-ı Mukaddes arasında net bir ayırımın olmaması, tahrif ve tebdile maruz kalan Kitab-ı Mukaddes'in tefsir kaynağı olarak kullanılması paradoksu, aynı zamanda İsrâiliyat eleştirilerinin büyük oranda Kitab-ı Mukaddes için de yapıyor olması gibi gerekçelerle çalışmamızda İsrâiliyatın bir alternatifi olarak Kitab-ı Mukaddes'ten sarf-ı nazar edilerek diğer alternatif yorumlar üzerinde durulacaktır.

Tunuslu âlim Tâhir b. Âşûr'un (1879-1973) *et-Tabrîr ve't-Tenvîr* isimli eseri çağdaş tefsirler arasında hacmi, uzun telif süresi, tefsirde klasik usule bağlı kalırken günceli ihmal etmemesi ve dilsel yoğunluklu yöntemi takip

¹⁰ bk. Mehmet Paçacı, "Klasik Tefsir Neydi?", *İslâmî İlimler Dergisi* 1 (Bahar 2007), 18-19; İbrahim Hatıboğlu, "İsrâiliyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/197.

¹¹ Özcan Hıdır, "Oryantalizmin Günümüzde İslâmî Metinleri (Kur'an ve Sünnet) "Yeniden Okuma"daki Düşünsel ve Metodolojik Etkisi", *Dini ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: Ege Basım, 2012), 14; İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Haşiyeye Meselesine Dair Birkaç Not* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 101.

¹² Klasik tefsirlerden bir istisna olarak Bikâî'nin (öl. 885/1480) *Nazmü'd-düver fi tenâsübi'l-âyâti ve's-süver* isimli tefsirinin çok yoğun bir şekilde doğrudan Kitâb-ı Mukaddes nakillerinde bulunduğu bilinmelidir. Bk. Abdurrahim Kaplan, *Bikâî'nin Nazmü'd-Düver'inde İsrâiliyyât*, Hüseyin Kahraman (ed.) (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018).



etmesi gibi daha birçok özellikleriyle dikkatleri çekmektedir. Bu tefsirin dikkat çeken önemli bir özelliği de İsrâiliyata yaklaşım yöntemidir. Eser boyunca İsrâilî rivayetlere belli kriterler çerçevesinde olumlu yaklaşıldığı görülse de bu bilgi malzemesi genellikle tenkit edilmiş ama aynı zamanda ona alternatif yorumlara da müracaat edilmiştir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de İsrâiliyat'a en önemli alternatif olarak Kitab-ı Mukaddes'e müracaat edilmiş olsa da yukarıda bahsedilen gerekçeler nedeniyle bu çalışmada Kitab-ı Mukaddes dışındaki alternatif yorumlama yöntemleri üzerinde durulacaktır. İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de İsrâilî rivayetlere alternatif olarak *metin merkezli yorumlama*, *sosyo-psikolojik yorumlama* ve *öngörülere dayalı yorumlama* yöntemlerine yöneldiği, böylece İsrâiliyata nazaran daha sağlam ve tartışmadan uzak bir yol tercih ettiği dikkat çekmektedir.

İsrâiliyata alternatif olabilecek başka yorumlama yöntemlerinin olabileceği unutulmamalıdır. Söz gelimi İbn Âşûr her ne kadar yeterince kullanmamış olsa da arkeolojik yorumlama yöntemi de bunlardan biridir.¹³ Araştırmada, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* özelinde söz konusu yöntemlerin İsrâiliyata alternatif olma yönlerinin yönlerini ortaya konması amaçlanmaktadır. Makalede, müellifin alternatif yorumlama yöntemlerinin daha iyi anlaşılması amacıyla ele alınan örneklerle ilgili İsrâilî rivayetlerin konuya işaret edecek miktarı, klasik tefsir literatüründen istifadeyle özetlenmeye çalışılmıştır.

1. Metin Merkezli Yorumlama

Müslümanlar korunmuş olduğunu kabul ettikleri Kur'an'a her açıdan itimat etmişlerdir. Çağdaş İslam söyleminin odağında Kur'an yer almış, neredeyse dinle ilgili bütün disiplinler müktesebatlarını sorgulayarak Kur'an'la bağlantısının zayıf olduğunu düşündükleri noktaları tenkit etmeye çalışmışlardır.¹⁴ Bu durumu özellikle tefsirde daha bariz bir şekilde görmek mümkündür. Çağdaş dönemde gelenekle modernite arasındaki gelgitler, çağdaş müfessirleri Kur'an merkezli ve toplumsal yoğunluklu yorumlama

¹³ Müellifin bu yöntemine dair bk. Aykut Kaya, "Arkeolojik Çalışmaların Çağdaş Kur'an Tefsirine Yansımaları: Nuh Tufanı Örneği", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Haziran 2021), 65.

¹⁴ Mehmet Paçacı, "Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem", *İslamiyat* 4 (2001), 99.



yöntemine ağırlık vermeye sevk etmiştir.¹⁵ Böylece “Kur’an’ı bizzat kendinden anlamak” söylemi çağdaş tefsirlerde önemli bir olgu olarak kendini kabul ettirmiştir. Bu tefsirlerde Kur’an harici kaynaklardan ziyade kendi iç bütünlüğü içerisinde yorumlanmaya çalışılmıştır. Nihayetinde rivayetlerden tedarik edilen bilgilere olan ihtiyaç azalmış, Kur’an’ın metin merkezli yorumu önem kazanmıştır.¹⁶

İbn Haldûn (öl. 808/1406), dil ve belagat disiplinindeki gelişmelerle birlikte alternatif tefsir yöntemlerinin belirginleştiğini, kıssa anlatımına dayalı yorumlama şeklinin azaldığı tespitinde bulunmuştur.¹⁷ Nitekim filolojik yöntemin yoğunlukta olduğu tefsirlerde İsrâîlî rivayetlere yer verilmesi pek karşılaşılan bir durum değildir.¹⁸ Zira bu tür eserlerdeki yorumlar metni aşmayan lügavi tahliller çerçevesinde yoğunlaştığı için onlarda İsrâîliyat türü haberlere ihtiyaç hissedilmemektedir. Bu yönüyle ilk dönem müfessirlerinin rivayet malzemesini ön planda tutmakla tenkit edildikleri de görülmektedir. Söz gelimi Ahmed Han (öl.1898), ilk dönem âlimlerini Kur’an kıssalarını yorumlarken Kur’an kelimeleri üzerinde yeterince durmadıklarını, dönemin popüler rivayetlerine ağırlık verdiklerini savunmuştur. Ona göre kıssalardaki dilsel karineler üzerinde daha fazla durulmuş olsaydı İsrâîlî rivayetler bu kadar yaygınlaşmayacaktı.¹⁹

İbn Âşûr, tefsirinde belli kriterler çerçevesinde İsrâîlî rivayetlerden istifade etmiş olsa da çoğunlukla bu rivayetleri tenkit etmiştir. Bununla birlikte onun bazı ayetleri yorumlarken konuya dair İsrâîlî rivayetlere itibar etmeksizin Kur’an metninin literal manalarıyla yetindiği, böylece metin merkezli yorumlama yöntemiyle bir yönüyle İsrâîliyata alternatif sunduğu görülmektedir. Bu noktada İbn Âşûr’un Arap dili ve belagatinde büyük bir yetkinliğe sahip olduğu belirtilmelidir. Müellif, tefsirini yazma gaye-

¹⁵ Hikmet Koçyigit, “Çağdaş Dönemde Müfessirin Halka Ulaşma Çabalarının Tefsire Etkisi”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 47.

¹⁶ Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâîliyat Eleştirisi*, 357.

¹⁷ Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (Ankara: Yeni Şafak, 2004), 2/614-615.

¹⁸ İsmail Aydın, “Meâni’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 2/208.

¹⁹ Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997), 132.



lerinden birinin de Arap dilini aktif bir şekilde ortaya koymak olduğunu ifade etmiştir.²⁰ Öyle ki barındırdığı yoğun dilsel tahliller nedeniyle bu tefsirin adeta bir lügat kitabı olduğu söylenmiş,²¹ çağdaş tefsirler arasında *et-Tabrîr ve't-Tenvîr* kadar dilsel yönden yoğunluk ihtiva eden başka bir tefsir olmadığı iddia edilmiştir.²² Müellif, dil ve edebiyattaki bu vukufiyetini metin merkezli yorumlama yöntemine de yansıtmıştır. Başka ifadeyle onun, Kur'an kıssalarının yorumunda yerine göre metin merkezli yorumlamaları aşmamaya gayret gösterirken Arap dilinin imkânlarından sonuna kadar istifade ettiği söylenmelidir. İbn Âşûr'un İsrâiliyata alternatif olarak metin merkezli yorumlama yöntemini aşağıdaki örnekler üzerinden irdelemek mümkündür.

Belkıs ismiyle anılan Sebe Melikesi, Hz. Süleyman'dan Hüdhüd aracılığıyla mektup alması sonrasında durumu kurmaylarıyla istişare ederken şu ifadeleri kullanmıştır: “*Ey yöneticiler! Bana Süleyman'dan gelen, 'Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla' başlayan ve 'Bana baş kaldırmayın; teslim olarak bana gelin!' mesajını içeren çok değerli bir mektup gönderildi.*”²³ Tefsirlerde Belkıs'ın kendisine gönderilen mektubu neden “değerli” diye nitelendirdiğine dair İsrâilî türden birçok rivayet zikredilmiştir. Bunlardan bazılarına göre Belkıs istirahatete çekileceği zaman odasının kapısını kilitleyip anahtarlarını yastığının altında saklamış. Hüdhüd, böyle bir esnada odanın küçük bir penceresinden içeriye girerek mektubu sırtüstü uzanan Belkıs'ın kucağına bırakmış, sonrasında onu gagalamış Belkıs da ürkererek kendine gelmiş. Akabinde edeplice kenara çekilen Hüdhüd, olup biteni izlemiştir.²⁴ Başka bir rivayete göre Hüdhüd, Belkıs'ın tam hizasına denk gelecek şekilde gözlerden kayboluncaya kadar gökyüzüne yükselmiş. Hüdhüdün o yükseklikten bıraktığı mektup, Belkıs'ın odasına düşünce, Allah katından kendi-

²⁰ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-tabrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tunusîyye, 1984), 1/5.

²¹ b. Ca'fer Nurnâcihân, “Murtekezât fi menhec eş-şeyh Muhammed Tâhir b. Âşûr fi tefsîr et-tahrîr ve't-tenvîr”, *Maâlim el-Kur'ân ve's-Sunne* 6 (2010), 94.

²² Beşîr M. Nâfi', “Tâhir b. Âşûr: Tefsîr Çalışması Özelinde Modern Reformcu Bir Âlimin Kariyer ve Düşünce Dünyası”, çev. Hayati Sakallıoğlu, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2012), 275.

²³ en-Neml 27/29-31.

²⁴ Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/1999), 24/554.



sine gönderildiğini zannetmiştir.²⁵ Yine mektubun miskle mühürlendiği²⁶ gibi birtakım fiziki özelliklerinden dolayı farklı olduğunu vurgulayan bazı rivayetler aktarılmıştır. İşte bu vb. hadiselerle karşılaşan Belkis, hayretlere kapılarak mektubun değerli olduğunu ifade etmiştir.

İbn Âşûr, mektubun “değerli” diye nitelendirilmesini izah ederken yukarıda bir kısmı zikredilen İsrâîlî rivayetlerin hiçbirine yer vermemiş onun yerine “كَرِيمٌ” kelimesinin anlamına yoğunlaşmıştır. Mektubun “değerli” sıfatını almasının “...*Müminler için bağışlanma ve değerli bir rızık vardır.*”²⁷ ayetinde olduğu gibi kendi türündekilerin en iyisi olduğu anlamına geldiğini belirtmiştir. Ona göre bu mektubun kağıdının değerli olması, güzel bir hatla kaleme alınması, gösterişli bir görünüşe sahip olması gibi bu türden mektuplarda olması gereken özellikler yönüyle en üstün seviyede olduğuna işaret etmiştir. Yine böyle bir mektubun mühürlü olması gerektiğine, böylece mektubu gönderenin mesajını istediğine gösterip istemediğinden saklayabileceğine dikkat çekmiştir. Müellife göre mektubun değerli/كَرِيمٌ şeklinde nitelendirilmesi olabilecek en önemli vasfıdır. Nitekim bu sıfatın Kur’an için de kullanıldığını²⁸ belirtmiştir.²⁹ İbn Âşûr’un ayetle ilgili İsrâîlî rivayetlere iltifat etmeksizin metinde geçen kelimenin anlamından hareketle yorumlamaya gittiği, onun mefhuma kattığı anlamın çerçevesinden çıkmadığı görülmektedir. Nitekim zikredilen ayet grubundan da anlaşılacağı üzere mektubun önemi, sıra dışı bir şekilde ulaştırılması, bir sultan tarafından yollanması, besmeleyle başlayıp tevhide davet etmesi, aynı zamanda bir ultiatom olması gibi birçok özelliğiyle ilgilidir.³⁰ Dolayısıyla mektubun önemini birçok faktörle izah etmek daha isabetli görülmektedir.

²⁵ Ebû Muhammed er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrül-Kur’ânîl-azim*, thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetu Nezzâr, 1419/1998), 9/2872; Ebû’l-Leyş Semerkandî, *Tefsîru Ebî’l-Leyş*, thk. Ali Muhammed Muavvid-Adil Ahmed Abdulmevcud (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1413/1993), 2/580; Ebû’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *Zâdül-mesir fi ilmi’t-tefsir*, thk. Abdurrezzâk Muhdi (Beirut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1422/2001), 3/360.

²⁶ Nizâmeddin Nisâbüri, *Garâibül-Kur’ân ve regâibül-Furkân*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1416/1995), 5/303.

²⁷ el-Enfâl 8/74.

²⁸ Vâkıa 56/77.

²⁹ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve’t-tenvîr*, 19/258.

³⁰ İbnü’l-Arabî, *Abkâmu’l-Kur’ân*, 3/485; Seyyid Ebu’l Alâ Mevdûdî, *Tefhimül-Kur’ân*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 4/109.



Müellif de mektubun İsrâilî rivayetlerde geçen belli vasıflarına değinmeden değerli/كَرِيمٍ sıfatından hareketle genel yorumlarda bulunmuş böylece metnin sınırlarını aşmadan manayı ortaya koymuştur.

Kur'an'da: “*Binlerce kişi oldukları hâlde, ölüm korkusuyla yurtlarını terk edenleri görmedin mi? Allah, onlara ‘ölün’ dedi, sonra da onları diriltti...*”³¹ şeklinde bir hadiseden söz edilmektedir. Ayette net bir sayıdan, olayın zaman ve mekânından, hangi peygamber döneminde vuku bulduğundan aynı şekilde ölüm korkusunun nedeninden bahsedilmemiştir. Bununla birlikte tefsirlerde konuyla ilgili birbirinden farklı birçok rivayete yer verilmiştir. Hadisenin Hezekiel Peygamber zamanında yaşandığı, Vâsıt civarındaki Daverdan isimli mekânda gerçekleştiği, sayılarının dört, sekiz, dokuz veya otuz bin küsur olduğu, korkularının vebadan, düşmandan, savaşıma dair aldıkları emirden veya cihattan kaynaklandığı, yaşlılarından hiç kimsenin ölmediği³² vb. konuyla ilgili rivayetlerden sadece bir kaçındır.

İbn Âşûr, bu ayeti yorumlarken konuyla ilgili çok farklı haberlerin bulunduğunu ifade etmiştir. O, rivayetlerdeki detaylara iltifat etmemiş sadece korkularının nedeni üzerinde durmuştur. Bunu yaparken de ayet metnini esas almıştır. Ona göre açık olan, topluluğun düşman korkusundan dolayı yurtlarını terk etmiş olmalarıdır. Müellif, bu görüşünü “binlerce kişi oldukları hâlde” ifadesine dayandırmaktadır. Bu ifadenin hal konumunda olduğunu, dolayısıyla cümleye hayret anlamı kattığını, düşman korkusunu ifade etmek amaçlandığı için sayılarının çokluğundan bahsedildiğini, bu kullanımda hayret vurgusunun ağır bastığını iddia etmektedir. Öyle ki kalabalık bir topluluğun yurtlarını korku nedeniyle terk etmeyeceklerini, bunun alışıldık bir durum olmadığını belirtmektedir.³³ Özetle müfessir, ayetle ilgili İsrâilî rivayetlere yer vermeyerek korkularının nedenine dair verdiği

³¹ el-Bakara 2/243.

³² bk. b. Süleyman Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şahhâte (Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâs, 1423/2002), 1/202; Muhammed İbn Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kurân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 5/267; Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 2/217; Ebû İshâk Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Ebu Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1422/2002), 2/202.

³³ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 2/477-478.



bilgiyi de ayetin kendisinden çıkardığı söylenebilir. Böylece metnin çerçevesini aşmayan yorumlarla yetinmiştir.

Müfessirin bu yöntemine bir örnek daha vermek yerinde olacaktır. Kur'an, Hz. Musa'nın kayınpederine vadettiği hizmeti tamamlayıp yola çıktığında yaşadığı hadiselerden birini şöyle nakletmiştir: "*Hani Musa ailesine şöyle demişti: 'Ben bir ateş gördüm. Size oradan bir haber getireceğim veya ısınacağınız bir kor getireceğim.'*"³⁴ Klasik tefsir literatüründe Hz. Musa'nın sözü edilen yolculuğunun detaylarını tasvir eden çok sayıda İsrâîlî rivayete yer verilmiştir. Söz gelimi Hz. Musa'nın bu yolculuğunda annesinin yanına gittiği, kıskançlığından dolayı sadece gece yolculuk yaptığı böylece insanların eşini göremediği, gebe olan eşinin zifiri karanlık ve don olan bir kış gecesi doğum yaptığı, hadisenin cuma günü gerçekleştiği, o esnada yanlarında su bulunmadığı, aslında bir ateş görmediği sadece öyle hissettiği söylenmiştir.³⁵ Ya da Hz. Musa'nın otlatmış olduğu koyunlarının henüz kendisi görmezden önce söz konusu ateşi gördükleri ve korkarak dağıldıkları, Hz. Musa'nın onları üç defa topladığı halde her defasında ateş korkusuyla kaçıştıkları, bundan sonra onun ateşi fark ettiği nakledilmiştir.³⁶ Benzer şekilde yolculuk esnasında eşyalarını üzerlerinde taşıdığı inek ve öküzlerden oluşan sürüsünün dağıldığı, ateşi görüp de ailesine burada bekleyin dediğinde eşinin nasıl olurda bizleri yırtıcı hayvanların bulunduğu bir vadide bırakırsın diyerek ona karşı çıktığı fakat Hz. Musa'nın bunu sizin için yapıyorum diyerek onunla tartıştığı aktarılmıştır.³⁷

İbn Âşûr, bu hadiseyi yorumlarken İsrâîlî rivayetlere rağbet etmeden olayın detayına dair bazı çıkarımlara ayet metninden hareketle ulaşmaya çalışmıştır. Söz gelimi o, ateşin görülmesinden hareketle hadisenin geceleyin vuku bulduğunu, aynı zamanda Hz. Musa'nın ateşe ihtiyaç duyduğunu

³⁴ en-Neml 27/7.

³⁵ Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâkı gâvâmudî't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1407/1987), 3/53; Ebû Muhammed Abdülhak İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-veciz fi tefsiri kitâbî'l-azîz*, nşr. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi (Beyrut: 1422/2001), 4/38; Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî Ebû Hayyân, *Babru'l-mubît fi't-tefsîr*, thk. Sıdkı Muhammed Celil (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1420/1999), 7/315.

³⁶ Ebü'l-Muzaffer Sem'ânî, *Tefsîrül-Kur'an*, thk. Yasir b. İbrahim (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 4/77.

³⁷ Abdulkerim b. Hevâzin Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrâhim Besyûnî (Mısır: el-Heyetu'l-Mısriyyetu-li'l-Kitâb, ts.), 2/447, 3/25.



belirtmiştir. Müellif, ayette geçen aile/أهل kelimesinin eş ve çocukları kapsadığını dolayısıyla eşinin ve çocuğunun onunla beraber bulduklarını ifade etmiştir. Aynı şekilde Hz. Musa'nın امکنوا şeklinde çoğul bir formla hitap etmesinin eşiyile birlikte çocuğunun da orada bulunduğu işaret ettiğini söylemiştir. Devamında Hz. Musa'nın ateşi ailesine haber verirken نبي tekit edatını kullanmasının gördüğü şeyin ne kadar önemli olduğuna dolayısıyla verdiği haberin ailesi için bir müjde niteliği taşıdığına değinmiştir.³⁸ Müellif, yine bu tekit edatına dayanarak ateşin Hz. Musa'nın ailesine gözükmeyeceğine sadece kendisine gözüktüğüne hükmetmiştir. Zira bunun sıradan bir ateş olmadığını aksine Allah Teâlâ'nın sadece Hz. Musa'ya gösterdiği bir nur olduğunu iddia etmiştir. Hz. Musa'nın verdiği haberi نبي edatıyla tekit etmesi eşinin bir tereddüt içerisinde olduğuna, bu da onun ateşi görmediğine işaret ettiğini söylemiştir.³⁹ Müellif, böylece diğer örneklerde olduğu gibi burada da İsrâîli rivayetleri kullanmadan Kur'an metninin anlam çerçevesinden çıkmadan, Arapça dilinin imkânlarından istifade ederek ayeti yorumlamıştır.

2. Sosyo-Psikolojik Yorumlama

İlmî gelişmelerle birlikte çağdaş dönemdeki Kur'an yorumlarında yeni eğilimler ortaya çıkmıştır. Kur'an'ın sosyolojik ve psikolojik yorumu bu eğilimlerden bazılarıdır. Hem zorunlu olarak sosyal bir varlık olan hem de iç dünyasıyla bireyselliğini sürdürmek zorunda kalan insanı muhatap alan Kur'an'ın sosyolojik ve psikolojik anlatımlar barındırması gayet doğaldır. Başka bir ifadeyle insanın konusu hem insanın kendisi ve hem de insanın içinde yaşadığı cemiyettir.⁴⁰ Kur'an'ın sosyolojik yorumlarının hadiselerin arka planını görme noktasında bizlere önemli bir bakış açısı kazandıracaktır. Nitekim Muhammed Abduh (öl. 1905), isabetli bir tefsirin yapılabilmesinin şartları arasında beşeriyetin geçirmiş olduğu merhaleleri bilmeyi de saymıştır. Ona göre bir Kur'an araştırmacısının beşeriyetin belli zamanlarında geçirmiş olduğu kuvvet, zayıflık, gelişme, gerileme, ilim, ce-

³⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrir ve't-tenvir*, 16/194.

³⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrir ve't-tenvir*, 19/225. Benzer örnekler için ayrıca bk. 16/35-36, 28/374.

⁴⁰ Hikmet Koçyiğit, *Mekki Ayetlerde Sosyolojik Unsurlar* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2013), 52.



halet, iman, inkâr gibi şartlardaki ihtilaf nedenlerini göz önünde bulundurması gerekmektedir.⁴¹ Abduh'un bu ifadelerinde açıkça telaffuz etmemiş olsa da Kur'an'ın sosyolojik okumalarına vurgu yapıldığı ortadadır. Ne var ki Kur'an araştırmalarında ihmal edilen yönlerden biri de ayetlerin sosyolojik olaylara bakan tarafıdır. Kur'an'ın bu bakış açısıyla derin ve kapsamlı bir okumaya tabi tutulması önem arz etmektedir. Özellikle Kur'an kıssalarının sosyoloji ilmiyle yakından ilgili oldukları bilinmelidir.⁴²

Kur'an'ın sosyolojik yorumu için ifade edilenlerin aynı şekilde Kur'an'ın psikolojik yorumu için de geçerli olduğu söylenmelidir. Çağdaş dönemde Kur'an'a psikolojik yönelişin bir ihtiyaç olduğu dillendirilmiş, bu bilim dalına ilgi duyan araştırmacılar Kur'an'ın bazı ayetlerini psikolojik veriler ışığından yeniden irdelemeye çalışmışlardır.⁴³ Psikolojik yorumlamaya tabi tutulan ayetlerin daha rahat anlaşılabilmesi için bu ayetlerin kişinin kendi iç dünyasındaki tasavvurlarının dikkate alınması önerilmiştir.⁴⁴ Kur'an'ın insanın iç dünyasını eğitme ve idare etme mekanizması üzerine kurulu olduğunu, Kur'an'ın herhangi bir ayetinin psikolojik zeminin dışında yorumlanmasının doğru olmadığını ifade eden Emîn Hülî (öl. 1966), daha da öteye giderek psikoloji biliminin belli ayetleri değil Kur'an'ın tümünü anlamak için gerekli olduğunu savunmuştur.⁴⁵

Çağdaş dönem tefsirlerinde rivayet ağırlıklı bilgi paradigmasından sosyal bilimlerin ağırlıkta olduğu bilgi paradigması yönüne doğru bir değişimin yaşanmış olması ve yoğun oryantalist tenkitlerin varlığı gibi gerekçelerle İsrâiliyata bir alternatif olarak sosyo-psikolojik yorumlama yöntemine önem verildiği belirtilmelidir. Bu yöntem özellikle Kur'an kıssalarını İsrâilî rivayetlerle izah etmek yerine, toplumsal olguların gözetildiği sosyolojik bilgilerle ve bireysel tecrübelerin göz önünde bulundurulduğu psikolojik bilgilerle izah etmeye dayanmaktadır. Ebû Şehbe (öl. 1983), İsrâiliyatın

⁴¹ Reşid Rızâ, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-bakim -Tefsiru'l-menâr-* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1411/1990), 1/20.

⁴² M. Sait Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1998), 153.

⁴³ Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'ın Psikolojik Tefsiri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2011), 15.

⁴⁴ Sadık Kılıç, *Mitoloji Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim* (İzmir: Nil Yayınları, 1993), 99.

⁴⁵ Emîn Hülî, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, çev. Emrullah İşler-Mehmet Hakkı Suçin (Ankara: Kitâbiyât, 2006), 194, 185-186.



yanlılığını ortaya koymanın bireysel bir çabadan ziyade tıp, astronomi, beşeri ilimlerden sosyoloji, psikoloji ve antropoloji vb. ilimlerde uzmanlığı olanların oluşturacağı bir heyetin işi olduğunu belirterek bu türden bir çalışma önerisinde bulunmaktadır.⁴⁶ Onun bu önerisini aynı zamanda Kur'an araştırmalarında söz konusu ilimlerden istifade edilmesi gerektiği dolayısıyla bu ilimlerin İsrâîlî rivayetlere birer alternatif oluşturabilecekleri şeklinde de okumak mümkündür.

İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de ayetleri tefsir ederken yer yer İsrâîlî rivayetlere dayanan detaylara yer vermek yerine, buna bir alternatif olacak şekilde sosyo-psikolojik yorumlama yöntemine müracaat ettiği dikkat çekmektedir. O, kıssalardaki kimi detayları bu yorumlama yöntemine dayanarak ortaya koymaya çalışmaktadır. Müellifin bu yorumları özellikle Kur'an kıssalarında kendini göstermektedir. Müfessirin bu tür bir yöntem müracaat etmesi onun aynı zamanda tefsiri bir aydın gözüyle kaleme aldığını ve sosyoloji ile psikolojiyi iyi bilen bir entelektüel olduğunu göstermektedir. Müellifin bu türden yorumlama yöntemini bazı örnekler üzerinden inceleyelim.

Nimetler içinde yüzen Sebe halkının nankörlükleri nedeniyle cezalandırıldığı şöyle dile getirilmiştir: *"Fakat onlar yüz çevirdiler. Biz de üzerlerine Arim selini gönderdik. Onların bahçelerini ekşi meyveli ağaçlar, acı ulgın ve biraz da sedir ağacı bulunan iki bahçeye çevirdik."*⁴⁷ Sebe halkının yüz çevirmeleriyle ilgili klasik tefsir literatüründe bir kısmı Vehb b. Münebbih'e (öl. 114/732) isnat edilen bazı rivayetler nakledilmiştir. Bu rivayetlerde Sebelilere on üç peygamber gönderildiği, bu peygamberlerin tebliğ faaliyetlerini nasıl gerçekleştirdikleri, halkın işlediği günahların çeşidinin, Allah'ın gazabını çeken sözlerinin, liderlerin lakabının ve yaptığı çirkin işlerin neler olduğu gibi bilgiler aktarılmıştır.⁴⁸

İbn Âşûr, Sebelilerin yüz çevirmelerine dair aktarılan bu tür rivayet-

⁴⁶ Ebû Şehbe, *el-İsrâîliyyât ve'l-mevduât*, 7.

⁴⁷ Sebe' 34/16.

⁴⁸ bk. Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, 8/83; Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-âbkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdüni-İbrahim Etfayyîş (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964), 14/285; Alâuddin Ali b. Muhammed Hâzin, *Lübâbü't-te'vil fi meâni't-tenzil*, thk. Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 3/445.



lere değinmemiştir. Müellife göre Hz. Süleyman ve Belkıs döneminde güneşe tapmayı terk eden halk sonrasında kendilerine gönderilen peygamberlerin tevhit çağrısından yüz çevirerek tekrar güneşe tapmaya başlamışlardır. Müfessir, bu çıkarsamayı Belkıs'ın iman ettikten sonra halkını güneşe ibadet etmekten vazgeçirdiğini, zira halk kitlelerinin yöneticilerinin dinlerine tabi oldukları sosyolojik gerçeğine dayanarak yapmaktadır.⁴⁹ İbn Âşûr'un ayetin bu kısmını tefsir ederken ilgili rivayetlere müracaat etmek yerine sosyal bir olguya dayandığı görülmektedir. Reayanın yöneticilerinin dini veya mezhebi tercihlerine tabi oldukları sosyolojik bir gerçekliktir. Yöneticilerin hem karizmatik kişilikleri⁵⁰ hem de askeri, siyasi, ekonomik vb. birçok erki ellerinde bulundurmaları aynı zamanda bu imkânları kitleleri kendi tercihleri doğrultusunda kanalize etmede kullandıkları sosyolojik bir gerçektir.⁵¹ Öyle ki sosyologlardan Gaetano Mosca (öl. 1941), tarihte “yönetenler ve yönetilenler” şeklinde sadece iki sınıfın varlığından söz etmektedir.⁵² Nitekim Hz. Peygamber'in tebliğ vazifesinde kabile reislerine ayrı bir önem vermesi, dönemin ileri gelen ülkelerinden Bizans hükümdarı Heraklius'a, yine İran hükümdarı Kısra'ya ve daha birçok yöneticiye davet mektupları göndererek onları İslam'a davet etmesi⁵³ bu olguyla izah edilebilir. Aynı şekilde halkın itikadi veya ameli mezhep tercihlerinde yöneticilerin çok büyük bir etkisi olduğu bilinen bir durumdur.⁵⁴

Hz. Musa'nın Kıptî şahsın ölümüne neden olmasının ardından “*Şebrin öbür ucundan bir adam koşarak geldi: 'Ey Musa! Ülkenin ileri gelenleri seni*

⁴⁹ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 22/168.

⁵⁰ Yöneticilerde karizmanın etkinliğine dair bk. Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1993), 52-53.

⁵¹ Yönetici konumunda olan liderlerin güç kaynakları, yasal, zorlayıcı, karizmatik, uzmanlık ve ödüllendirme gücü şeklinde sıralanmıştır. bk. İbrahim Halil Şimşek, “Kur'an'da Yer Alan Lider Tiplerine Sosyolojik Bir Yaklaşım”, *Sosyolojik Kur'an Okumaları -II-*, ed. Güngör Özcan (İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2020), 97-98.

⁵² Martin Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, Ümit Tatlıcan (ed.), çev. Özlem Balkız vd. (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2017), 89.

⁵³ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (Ankara: Yeni Şafak, 2003), 1/308-423.

⁵⁴ Örneğin Mu'tezile'nin Abbâsiler döneminde gelişip rağbet görmesi halife Ebû Ca'fer el-Mansûr ve sonraki halifelerin desteğini almış olmasındandır. bk. İlyas Çelebi, “Mu'tezile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/392.



öldürmek için görüşme yapıyorlar. Şehirden hemen çık! Şüphesiz ben senin iyiliğini isteyenlerdenim' dedi."⁵⁵ Ayette "şehrin öteki ucundan⁵⁶ koşarak gelen adam" ifadesi hakkında tefsirlerde çoğu İbn Cüreyc'e (öl. 150/767) isnat edilen çok sayıda İsrâilî rivayet zikredilmiştir. Firavun ailesinden (amcasının oğlu) iman etmiş biri olduğu, isminin Şemûn, Semân veya Hazkil olduğu, dağlarda Allah'a ibadet eden zahitlerden olduğu, hadiseyi duyunca Firavun'un adamlarından önce Hz. Musa'ya ulaşmak için kestirme bir yolu takip ettiği⁵⁷ bu rivayetlerden bazılarıdır.

İbn Âşûr'un ayette bahsedilen şahsın tarihi kimliği ve hadise esnasındaki detaylara dair İsrâilî rivayetlere yer vermeksizin "şehrin öteki ucundan gelen" ifadesini bazı sosyolojik gerçekliklere işaret ederek yorumladığı görülmektedir. Müellife göre şehrin öteki ucu sözünden anlaşıldığına göre bu zat Firavun ve kavminin saraylarının bulunduğu yönden gelmiştir. Zira ayaklanma veya saldırı gibi tehlikeler esnasında kolaylıkla orayı terk edebilmek için şehrin dış taraflarında ikamet etmeleri hükümdarların uygulamalarındandır.⁵⁸ İbn Âşûr'un güvenlik nedeniyle yönetici sınıfının halk arasında değil de şehrin dışında inşa edilmiş özel yaşam alanlarında ikamet ettikleri şeklindeki sosyolojik bir gerçekliğe işaret ederek ayeti yorumladığı görülmektedir. O, toplumsal bir duruma işaret ettiği bu yorumuyla İsrâilî rivayetlerden uzak kalmıştır.

Kur'an'da bebeklik çağındaki Hz. Musa'nın Firavun'un sarayına ulaştıktan sonra annesi tarafından emzirilmesi kıssası şöyle anlatılmıştır: "*Biz, daba önce onun, sütanalarının sütünü emmemesini sağladık. Kız kardeşi: 'Size onun bakımını, sizin adınıza üstlenecek ve ona içtenlikle ve şefkatle davranacak bir aile göstereyim mi?' dedi.*"⁵⁹ Ayette Hz. Musa'nın kız

⁵⁵ el-Kasas 28/20.

⁵⁶ Bazı araştırmacılar, bu kişinin yöneticilerin özel toplantıda aldıkları gizli kararı bildiği gerekçesiyle bu ifadeyi "şehrin ileri gelenlerinden koşarak gelen adam" şeklinde çevirmiştir. bk. Mehmet Okuyan, *Kur'an Meal-Tefsir*, Ahmet Selim Okuyan (ed.) (İstanbul: Melisa, 2021), 386.

⁵⁷ bk. Ebû Muhammed Mekki, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye fî ilmi meâni'l-Kur'an ve tefsirihî ve abkâmihî ve cümelin min funûni ulûmih*, thk. Heyet (y.y.: Mecmûatu Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sunne, 1429/2008), 8/5509; Ebu'l-Hasen Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abduldmaksud b. Abdurrahman (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, ts.), 4/244.

⁵⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20/95.

⁵⁹ el-Kasas 28/12.



kardeşinin verdiği cevapla ilgili tefsirlerde bir kısmı İbn Cüreyc'e nispet edilen çok sayıda rivayet nakledilmiştir. Bunlardan bazılarına göre, Hz. Musa'nın kız kardeşi bu cümleyi söylediğinde, Hâmân, ondan şüphelenerek: “sen bu çocuğu tanıyor olmalısın” diyerek cevap verinceye kadar hapsedilmesini emretmiştir. O esnada Allah ona ayette geçen ifadeleri ilham etmiş, o da bunu söyleyince serbest bırakılmıştır.⁶⁰ Başka bir yerde bu kadının annesi olduğunu ve çocuğu kardeşi Harun'un sütüyle besleyeceğini söylemiştir.⁶¹ Firavun, bu sözü söyleyenin İsrâiloğullarından olduğunu anlamış zira onlar çocuklara güzel davranışlarıyla biliniyorlarmış.⁶² Hz. Musa'nın kız kardeşi bunu söyleyip de onların işkencelerinden kurtulduktan sonra onunla birlikte evlerine gitmişler. Hz. Musa annesini emmeye başlayınca çok sevinmişler. Firavun'un eşine müjdeyi ulaştırmışlar. Firavun'un eşi onu saraya davet edip hediyeler vermiş. Ondan çocuğu emzirmesi için yanlarında kalmasını istemiş. Ama o, evde eşi ve çocukları olduğu gerekçesiyle bunu kabul edemeyeceğini fakat çocuğu kendi evinde emzirebileceğini söylemiş. Firavun'un eşi de bunu kabul ederek ona belli bir ücret ödemiş.⁶³

İbn Âşûr, bu ayeti yorumlarken sözü edilen rivayetlere müracaat etmeden Hz. Musa'nın kız kardeşinin söylediği “Onun bakımını sizin adınıza üstlenecek/يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ” ifadesinden hareketle bazı yorumlar yapmıştır. Ona göre bu ifade o toplumda süt emzirecek çocuğun süt anneye teslim edilerek onun evinde kaldığı şeklinde bir geleneğin olduğunu göstermektedir. Aynı geleneğin Araplar arasında da olduğuna işaret ederek hür kadınların kendi evlerini terk ederek süt emzirecekleri çocuğun evinde ikamet etmeye razı olmadıklarını ifade etmekte, Hz. Muhammed'in de çocukluğunda süt annesi Halîme bnt. Vehb'in evinin olduğu Sa'd b. Bekr ismindeki bölgede kaldığını hatırlatmaktadır.⁶⁴ Görüldüğü üzere müellif ayetin ilgili kısmını tefsir ederken İsrâilî rivayetler yerine metinde geçen kelimenin delaletin-

⁶⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 19/534; Semerkandî, *Tefsîru Ebi'l-Leys*, 2/601.

⁶¹ Ferrâ Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, thk. Abdürrazzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420/1999), 3/525.

⁶² İbn Atıyye, *el-Mubarraru'l-Veciz*, 4/279.

⁶³ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 6/224.

⁶⁴ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 20/84.



den yola çıkarak toplumda var olan geleneklere atıfla durumu izah etmiştir. Onun bu geleneğin Hz. Peygamber döneminde de olduğunu hatırlatması ve bu geleneğin gerekçesine işaret etmesi de dikkat çekicidir.⁶⁵

Kur'an'da Hz. Yusuf'un kendisiyle birlikte zindana giren iki gence şöyle dediği bildirilmiştir: “*Ey iki zindan arkadaşım! Çeşitli tanrılar mı daha iyi, yoksa gücüne karşı durulamaz olan bir tek Allah mı?*”⁶⁶ Klasik tefsirlerde bir kısmı Kâ'b el-Ahbâr'a (öl. 32/652) isnat edilen İsrâilî rivayetlerde bu iki gence dair detaylı bilgiler aktarılmıştır. Öncelikle isimleri hakkında birbirinden farklı çok sayıda bilgi zikredilmiş,⁶⁷ Hz. Yusuf'un onların güvenini; tedavi ederek, teselli ederek, ziyaretlerine giderek, karınlarını doyurarak kazandığı nakledilmiştir.⁶⁸ Reyân b. Velîd isimli hükümdarın kölesi oldukları, zindana girme sebeplerinin Mısır'da hükümdara tuzak kurarak onu öldürmek isteyen bir grubun onlara maddi imkânlar vaat edip cinayete azmettirmeleri olduğu,⁶⁹ ne kadar hüküm giydikleri, bu sürenin ne kadarını Hz. Yusuf'la geçirdikleri⁷⁰ bu konudaki İsrâilî rivayetlerden bazısıdır.

İbn Âşûr, bu ayeti yorumlarken Hz. Yusuf'la birlikte zindana giren iki arkadaşı hakkındaki rivayet malzemesine iltifat etmemiştir. Hz. Yusuf'un söz konusu iki kişiye isimleriyle değil de “*Ey iki zindan arkadaşım! يَا صَاحِبِي / السِّجْنِ*” şeklinde hitap etmesi üzerinde durmuştur. Ona göre böyle bir hitap şeklinin iki sebebi olmalıdır. Hz. Yusuf, ya muhataplarının isimlerini bilmiyordu ki böyle bir durumda zindana onunla aynı anda girmişlerdir ve aralarında tanışıp kaynaşabilecekleri kadar bir süre geçmemiştir. Ya da Hz. Yusuf, aralarındaki ortak durumun getirmiş olduğu samimiyetten dolayı böyle bir hitap şekli kullanmıştır. Bu samimiyet, aynı sıkıntılara maruz kalmış olmalarından veyahut da yalnızlık esnasındaki yakınlaşmadan kay-

⁶⁵ Müellifin İsrâilî rivayetlere müracaat etmeden sosyolojik yorumlarla ayetleri tefsir ettiği başka örnekler için ayrıca bk. İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, Hz. Yusuf'un gömleğinden hareketle yöneticilerin kıyafetleri hakkındaki yorumlar 13/51, Sebe Melikesinin kurmaylarıyla olan diyalogundan çıkarılanlar 19/258-259, sosyal hadiselerin sebeplerinin seddinin yıkılmasındaki etkisi 22/170.

⁶⁶ Yûsuf 12/39.

⁶⁷ bk. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2/333.

⁶⁸ Hüd b. Muhakkem Hevârî, *Tefsîru kitâbillâhî'l-azîz*, thk. Bilhâc b. Saîd Şerîfî (Beirut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990), 2/266; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Veciz*, 3/243.

⁶⁹ Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 2/491.

⁷⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, 9/189.



naklanmıştır. Ona göre bu şekildeki ortak durumların sağladığı samimiyet, akrabalığın sağladığı samimiyet gibidir hatta ondan daha da güçlüdür.⁷¹ Görüldüğü üzere müellif, bu yorumlarında Hz. Yusuf'la muhatabı olan iki genç arasında gerçekleşen diyalogdaki hitap üzerinde durmuş, böyle bir hitabın iki gerekçesinin olabileceğine değinmiştir. Müfessir, ayetin bu kısmını iletişim psikolojisiyle yorumlamaya çalışmış, iletişim psikolojisindeki temel bilgilere dikkat çekmiştir. Bilindiği üzere insanlar iletişim sürecinde sürekli psikolojik değişimler geçirmektedir.⁷² Bu nedenle yeni kurulacak iletişimdeki ilk ifadelerin yani hitapların ilişkinin olumlu veya olumsuz bir şekilde devamı konusunda çok önemli etkilere sahip olduğu ifade edilmiştir.⁷³ İbn Âşûr, özellikle Hz. Yusuf'un bu hitabıyla kendisiyle muhatapları arasındaki mekân veya sorunların birlikteliğine yani aralarındaki ortak paydalara vurgu yaparak onlarla samimiyet kurmaya çalıştığına dikkat çekmiştir. Kısacası müellif, bu iki gençle ilgili İsrâîlî rivayetlere müracaat etmektense psikolojik yorumlama yöntemine yönelmiştir.

3. Öngörülere Dayalı Yorumlama

Kur'an kıssalarında sanatsal bir canlandırma ve dramatize bulunmaktadır.⁷⁴ Onlardaki mantıki olay örgüsü kendisini kolaylıkla hissettirmektedir. Kıssaların tam olarak anlaşılabilmesi olay örgüsünü konu bütünlüğü içerisinde yakalayabilmekle mümkün olabilmektedir. Müfessirlerin çoğu, kıssalardaki kapalılıkları veya anlatılma ihtiyacı hissedilmeyen ara geçişleri genellikle İsrâîlî rivayetlerden istifadeyle izah ederken bir kısmı da bunları belli öngörülerde bulunarak ortaya koyma gayretine girmişlerdir.⁷⁵ Sözü edilen ikinci yorumlama yöntemindeki temel mantık, irrasyonel ve hayali olduğu düşü-

⁷¹ İbn Âşûr, *et-Tabir ve't-tenvir*, 12/274. Hz. Yusuf'un hapis hayatının kaynaştırıcı atmosferini gençlerle bir iletişim vesilesi kıldığına dair bk. İlhami Günay, "Kur'an-ı Kerim'de Gençlerin Duygu Gelişimi ve Eğitimi", *Turkish Studies* 10/2 (2015), 448.

⁷² Gökhan Evliyaoğlu, *İletişim Psikolojisi Psikolojik İletişim* (Ankara: Gazeteciler Cemiyeti Yayınları, 1987), 138.

⁷³ Doğan Cüceloğlu, *İletişim Donanımları* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2019), 60.

⁷⁴ Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı el-Fennu'l-Kasasi*, çev. Şaban Karataş (Ankara Ankara Okulu Yayınları, 2017), 185.

⁷⁵ Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, 66.



nülen rivayetlere itimat etmek yerine kıssanın kendi örgüsü ve bütünlüğü içinde kalarak ara kesitleri varsayımlarla tamamlamaktan ibarettir.

İbn Âşûr, İsrâiliyat ve Kitab-ı Mukaddes nakillerine müracaat etmiş olsa da yer yer kıssaların genel gidişatını göz önünde bulundurarak anlatılmayan ara boşluklar hakkında muhtemel öngörülerde bulunmuştur. O, bu yola başvurarak kıssanın arka planını daha belirgin bir hale getirmeye çalışmıştır. Kanaatimizce müellif böyle bir yorumlama yöntemine müracaat ederek her vesileyle Müslümanların aleyhine kullanılan İsrâilî rivayet malzemesine bir alternatif getirmeye gayret etmiştir. Böylece İsrâiliyata yönelme gerekçelerinden biri olan merak dürtüsünü ona kıyasla daha sağlam ve risksiz bir yolla karşılama yoluna gitmiştir.

Bu noktada belirtmek gerekir ki İbn Âşûr, kıssalardaki ara kesitleri muhtemel öngörülerle tamamlamaya çalışırken bunu gelişi güzel bir şekilde yapmamaktadır. Müellif öngörülerini kıssanın genel gidişatına göre tarihsel, kültürel ve teorik varsayımlara veyahut da pratik hayatta karşılaşılabilecek muhtemel hadiselerle dayandırmıştır. Başka ifadeyle yerine göre fiziki, biyolojik, coğrafi, beşeri şartlardan veya duygusal, mantıki vb. gerekçelerden hareket etmiştir. Konuyu bazı örnekler üzerinden irdelemeye çalışalım.

Kur'an'da Hz. İbrahim'le ilgili şu ifadeler yer almaktadır: "*Hani Rabbi, İbrahim'i birtakım sözlerle sınınamıştı; o da onları tam olarak yerine getirmişti...*"⁷⁶ Bu ayette Hz. İbrahim'in sınanmış olduğu kelimelerin neler olduğuna dair klasik tefsir literatürünün çoğunda yaygın bir şekilde yer alan İsrâilî rivayetler aktarılmıştır. Bu rivayetlerden bazularına göre ayette kelimelerle kastedilen beş tanesi baş bölgesiyle, geri kalan beş tanesiyse vücut bölgesiyle ilgili olan temizlik içerikli on emirdir. Baş bölgesindekiler: misvak kullanmak, abdest esnasında mazmaza ve istinşak yapmak, bıyıkları kısaltmak ve saçları ortadan ikiye ayırmaktır. Vücut bölgesindekiler ise: tırnakları kesmek, kasık tıraşı, sünnet olmak, büyük veya küçük abdest sonrası istinca yapmak (veya suyla yıkanmak) ve koltuk altındaki kılları yolmaktır. Başka rivayetlerde söz konusu sınanmaların oğlunu kurban etme, ateşe atılma ve

⁷⁶ el-Bakara 2/124.



yıldızlarla, ay ve güneşle sınanma veyahut da hac farizalarını yerine getirme şeklinde olduğu söylenmiştir.⁷⁷

İbn Âşûr, bu ayeti tefsir ederken bu ifadelerle genel anlamda Hz. İbrahim şeriatının detaylarının veya Hz. İbrahim kıssasının ortaya konulmasının amaçlanmadığını; buradaki asıl maksadın ifa ettiği görevler ve azmi nedeniyle Hz. İbrahim'in faziletinin vurgulanması olduğunu ifade etmiştir. O, daha sonra ayette geçen kelimelerle muhtemelen sayıca az olmasına rağmen büyük sorumluluklar barındıran Hanifliğin temel ilkelerinin kastedilmiş olabileceğini belirtmiştir. Müfessir, benzer şekilde Hz. İbrahim'den oğlunu kurban etmesinin, sünnet olmasının veya eşi Hz. Hâcer'i uzak bir bölgeye götürmesinin istenmiş olabileceği öngörüsünde bulunmaktadır. Müellif devamla bu emirler arasında en ağır olanının Allah tarafından kendisine rüya yoluyla oğlu İsmail'i kurban etme yükümlüğünün olduğu kanaatini paylaşarak bunu desteklemek için "*Şüphesiz bu apaçık bir imtihandır.*"⁷⁸ ayetine atıfta bulunmaktadır.⁷⁹ İbn Âşûr, bu ayeti tefsir ederken konuyla ilgili İsrâîli rivayetlere müracaat etmek yerine "muhtemelen" ifadesini kullanarak bazı öngörülerde bulunmuştur. Ayrıca müellifin gelişi güzel öngörülerde bulunmayıp bunları başka ayetlerle desteklemiş olması da dikkat çekicidir.

Kardeşleri, Hz. Yusuf'tan kurtulma planları yaparken "*İçlerinden biri: 'Yusuf'u öldürmeyin; mutlaka bir şey yapmanız gerekiyorsa onu kuyunun dibine atın da geçen kervanlardan biri onu bulup götürsün' dedi.*"⁸⁰ Tefsirlerde Hz. Yusuf'un kardeşleri tarafından içine atıldığı kuyu hakkında bir kısmı Kâ'b el-Ahbâr'a ve Vehb b. Münebbih'e isnat edilen çok sayıda İsrâîli rivayet nakledilmiştir. Bunlardan bazılarına göre ayette bahsi geçen kuyu Beytülmakdis'te, Şam'da, Ürdün'de, Medyen ile Mısır arasında bir yerdedi veyahut da Hz. Yakub'un evinden üç fersah uzaklıktaydı.⁸¹ Yine kuyunun ağız kısmının dar, dibinin geniş olduğu, içinde Hz. Yusuf'un boğulmasına

⁷⁷ bk. Abdürrezzâk San'ânî, *Tefsiru Abdurrezzâk*, thk. Mahmud Muhammed Abduh (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/289; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/9; Ahmed b. Muhammed Sâvi, *Hâşiyetü's-sâvi alâ Tefsiri'l-Celâleyn*, Muhammed Sîdî el-Attâr (ed.) (Beirut: Dâru'l-Fîkr, 1431/2010), 1/110.

⁷⁸ es-Sâffât 34/106.

⁷⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/703.

⁸⁰ Yûsuf 12/10.

⁸¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 15/566.



neden olabilecek miktarda su bulunduğu fakat onun kuyunun dibindeki bir taşı dikerek üzerinde durmak suretiyle boğulmaktan kurtulduğu ya da kervan Hz. Yusuf'u bulana kadar Allah Teâlâ'nın suyu kuyudan çıkarmış olduğu, Hz. Yusuf'un kuyuda üç gün kaldığı rivayet edilmiştir.⁸²

İbn Âşûr, bu ayeti tefsir ederken yukarıda bir kısmına işaret edilen İsrâîlî rivayetlere değinmeksizin Hz. Yusuf'un içine atıldığı kuyu hakkında bazı muhtemel varsayımları sıralamıştır. Müellif, muhtemelen o bölgede bulunan kuyuların yolcuların ve hayvanlarının su ihtiyacını karşılamak amacıyla kervanların geçiş güzergahları üzerinde belli aralıklarla kazıldıkları ayrıca bölgede oluşan sel sularıyla doldukları tahmininde bulunmuştur. Müfessir devamla kardeşlerin Hz. Yusuf'u kuyuya atacaklarında kemiklerinin kırılmayacağını bildiklerinden hareketle söz konusu kuyunun çok derin olmadığı; yine onun boğulmamış olmasından hareketle de suyla dolu olmadığı⁸³ öngörüsünde bulunmuştur.⁸⁴ Müellif'in bu ayetle ilgili öngörülerde bulunurken coğrafi ve fiziki şartları göz önünde bulundurduğu görülmektedir.

Hz. Musa, bilge kul (Hızır) ile yaptığı yolculuk esnasına iç yüzünü bilmeyerek itiraz ettiği bazı hadiselerle karşılaşmış, Hızır sonunda Hz. Musa'nın kabullenemediği hadiselerin iç yüzünü tek tek izah etmiştir. Bir kasabaya uğrayarak orada yıkılmak üzere olan duvarı onarmaları şöyle açıklanmıştır: "*Duvar ise şehirdeki iki yetim çocuğa aitti. Duvarın altında onlara ait bir gömü vardı. Babaları da iyi bir insandı. Rabbin, onların olgunluk çağına ulaşmalarını ve Rabbinden bir rahmet olarak defnelerini çıkarmalarını istedi...*"⁸⁵ tefsirlerin çoğunda bu ayetle ilgili birtakım İsrâîlî rivayetler aktarılmıştır. Bu rivayetlerde kasabanın ismi, konumu, iki çocuğun, babalarının ve annelerinin ismi zikredilmektedir. Yine söz konusu definenin ilim mi yoksa değerli bir maden mi olduğu, ilim ise ne tür bil-

⁸² İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrül-Kur'âni'l-azîm*, 7/2107.

⁸³ Kuyunun boş olduğu Tekvin, 37/24'te ifade ediliyor. Bu durum İbn Âşûr'un yer yer Kitab-ı Mukaddes'ten etkilendiği fakat bu bilgileri Kitab-ı Mukaddes'e dayandırmadan muhtemel olasılıklar olarak zikretmiş olabileceğini akla getirmektedir.

⁸⁴ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 12/225. Benzer yorumlar için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 18/425.

⁸⁵ el-Kehf 80/82.



giler barındırdığı, değerli madense şeklinin ve özelliklerinin neler olduğu detaylı bir şekilde aktarılmıştır.⁸⁶

İbn Âşûr, bu ayeti yorumlarken işaret edilen İsrâilî rivayetlere yer vermek yerine olayın akışını muhtemel varsayımlarla ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre salih baba, kendi vefatından sonra iki çocuğunun maişetleri hakkında kaygılandığı için duvarın altına bir gömü saklamış olmalıdır. Baba muhtemelen çocukları gençlik çağlarına eriştiğinde duvarın altında bilinçli veya tesadüfen bu gömüyü aramalarını ilham etmesi için Allah'a dua etmiştir. Eğer çocuklar gençlik çağlarına erişmeden önce duvar yıkılacak olsaydı başkaları orayı kazıp gömüyü bulabilir böylece çocuklar ona ulaşamazlardı.⁸⁷ Müellifin rivayet malzemesine müracaat etmeden insanın yaşam serüveninde karşılaşması mukadder olan bazı şartları göz önünde bulundurarak muhtemel öngörülerde bulunduğu görülmektedir.⁸⁸

Buradaki örneklerden de anlaşılacağı üzere muhtemel öngörülerin bir kısmının İsrâilî rivayetlerde geçen bilgilerle paralellik arz etmesi dikkat çekicidir. Bu durum, öngörülerde İsrâiliyatın etkisinin olduğunu akla getirmektedir. Bununla birlikte bazı konularla ilgili İsrâilî bilgilerin günlük hayatın doğal akışı içerisinde cereyan edebilecek hadiseler oldukları da düşünülünce öngörülerle İsrâiliyatın kısmen örtüşmesi izah edilebilir bir hal almaktadır.

Sonuç

İbn Âşûr'un *et-Tabrîr ve't-Tenvîr* isimli tefsirinde yer yer İsrâiliyat denilen harici kaynakların belirleyiciliğine alternatif olarak, Arap dilinden de istimdatla Kur'an'ı kendisinden anlamaya dayalı *metin merkezli yorumlama*, sosyal ve bireysel olgulara dayalı *sosyo-psikolojik yorumlama* ve kıssalardaki ara kesitleri mantıki olay örgüsünden istifadeyle *öngörülere dayalı yorumlama* yöntemlerine başvurulduğu tespit edilmiştir. Müellifin İsrâilî rivayetlere iltifat etmeyerek alternatif yorumlara baş vurması esasında İsrâiliyatın dolaylı bir tenkididir. Müfessirin bu yorumlama yöntemlerini İsrâiliyata birer alternatif oluşturabilecek tarzda başarıyla icra ettiği ifade edilmelidir.

⁸⁶ bk. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2/599; Hevvârî, *Tefsîru kitâbillâhî'l-azîz*, 2/474-475.

⁸⁷ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 16/14.

⁸⁸ Benzer örnekler için ayrıca bk. İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 12/25, 75, 243, 257, 19/270, 276, 20/95, 77, 22/174, 28/377.



et-Tahrîr ve't-Tenvîr özelinde dikkat çektiğimiz yöntemlerin ve bunlara ilaveten ele alınan tefsirde yoğunluklu kullanımına rastlanmayan *arkeolojik okuma* gibi ilave yöntemlerin, özellikle Kur'an kıssalarında sistematik bir şekilde işletilmesi durumunda İsrâiliyata önemli alternatifler oluşturabilecekleri kanaatine varılmıştır. Dolayısıyla Kur'an kıssalarının tefsirinde bazı olumsuzluklardan dolayı İsrâilî rivayetleri kullanmak istemeyen ama aynı zamanda kıssaların arka planını veya hadiseler arasındaki boşlukları aktarmayı ihmal etmeyerek bu verilerden istifade etmeyi arzulayan yorumcuların bir çıkış yolu olarak bu yöntemlere başvurması önerilebilir. Böylece İsrâilî rivayetleri kullandıkları gerekçesiyle eleştirilmemiş aynı zamanda İsrâiliyata kıyasla daha sağlam ve objektif veriler kullanmış olurlar.

Bu noktada İsrâiliyata alternatif yorumlara müracaat edilirken dikkat edilmesi gereken önemli noktalar olduğu vurgulanmalı, ihmali durumunda tenkit edilen İsrâilî rivayetlerde olduğu gibi benzer zaaf ve kusurlara düşüleceği unutulmamalıdır. Çalışmamızın ana teması olan İbn Âşûr'un yorum yöntemleri üzerinden konuşacak olursak, metin merkezli yorumlamanın sağlıklı bir şekilde işletilebilmesi için dil ve belagat argümanlarının doğru bir şekilde ve incelikle kullanılmalıdır. Bunun için çoğu çağdaş dönem tefsirlerinde seyreltilen filolojik yöntem üzerinde klasik tefsirlerin genelinde olduğu gibi tekrar yoğunlaşmak gerekmektedir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'in bu yönüyle güçlü bir metin olduğu belirtilmelidir. Benzer şekilde sosyopsikolojik yorumların İsrâiliyata sağlıklı bir alternatif olabilmesi, yorumcuların bu alanlarda güçlü altyapıya sahip olmalarını gerektirmektedir. Ayrıca bu disiplinlerin İslamî bünyeyle tamamen örtüşmeyen yönlerinin bulunabileceği, bu nedenle onlardan tedarik edilecek referanslara tam olarak dayanmanın bazı sıkıntılar doğurabileceği akılda tutulmalıdır. Aynı şekilde Kur'an kıssalarını muhtemel öngörülerle yorumlarken dönemin imkân, kültür ve yaşam şartlarının göz önünde bulundurulması son derece önemlidir. Aksi halde mutlak bir anakronizme düşme riskinin olduğu bilinmelidir. Son olarak belirtmek gerekir ki *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'de fazlaca iltifat edilmemiş olsa da arkeolojik yorumlama yönteminin İsrâiliyata önemli bir alternatif olması mümkündür. Ne var ki tefsirde arkeolojik verilerden istifade etmenin istenilen olgunluğa ulaşamadığı, bu disiplinde yeterli birikime sahip araştırmacılara ihtiyaç duyulduğu belirtilmelidir.



Kaynakça

- Aydın, İsmail. "Meâni'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/207-209. Ankara: TDV Yayınları, 3. Baskı, 2019.
- Begavî, Ferrâ. *Meâlimü't-tenzîl*. thk. Abdürrazzâk el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420/1999.
- Birişik, Abdulhamit. "İsrâiliyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/199-202. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Büyük, Enes. "Tefsirde İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit ve İddiaların Değerlendirilmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (2019), 765-785.
- Cüceloğlu, Doğan. *İletişim Donanımları*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 59. Basım, 2019.
- Çelebi, İlyas. "Mu'tezile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/391-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Döner, Ertuğrul. *Tefsirde İsrâiliyyâtın Kaynak ve Bilgi Değeri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Düzgün, Şaban Ali. *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî. *Babru'l-muhîb fi't-tefsîr*. thk. Sıdkı Muhammed Celil. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1420/1999.
- Ebû Şehbe, Muhammed. *el-İsrâiliyyât ve'l-mevdûât fi kütübî't-tefsîr*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 4. Basım, ts.
- Evliyaoğlu, Gökhan. *İletişim Psikolojisi Psikolojik İletişim*. Ankara: Gazeteciler Cemiyeti Yayınları, 1987.
- Halefullah, Muhammed Ahmed. *Kur'an'da Anlatım Sanatı el-Fennü'l-Kasasî*. çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017. Basım, 2017.
- Hamidullah, Muhammed. "İslâmî İlimlerde İsrâiliyyât Yâhut Gayri İslâmî Menşeli Rivayetler". çev. İbrahim Canan. *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 2 (1977), 295-319.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. Ankara: Yeni Şafak, 2003.
- Hatiboğlu, İbrahim. "İsrâiliyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/195-199. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Hâzin, Alâuddin Ali b. Muhammed. *Lübâbü't-te'vil fi meâni't-tenzîl*. thk. Muhammed Ali Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.



- Hevvârî, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru kitâbillâbi'l-azîz*. thk. Bilhâc b. Saîd Şerîfî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990.
- Hıdır, Özcan. “Oryantalizmin Günümüzde İslâmî Metinleri (Kur’an ve Sünnet) “Yeniden Okuma”daki Düşünsel ve Metodolojik Etkisi”. *Dinî ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 1/11-26. İstanbul: Ege Basım, 2012.
- Hûlî, Emîn. *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*. çev. Emrullah İşler-Mehmet Hakkı Suçın. Ankara: Kitâbiyât, 2006.
- Günay, İlhamî. “Kur’an-ı Kerîm’de Gençlerin Duygu Gelişimi ve Eğitimi”. *Turkish Studies* 10/2 (2015), 435-460.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-tabrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri kitâbi'l-azîz*. nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi. 6 Cilt. Beyrut: 1422/2001.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed er-Râzî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetu Nezzâr, 3. Basım, 1419/1998.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. çev. Halil Kendir. 2 Cilt. Ankara: Yeni Şafak, 2004.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tîybe, 1420/1999.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*. Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hayât, 1490/1980.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezzâk Muhdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422/2001.
- İbnü'l-Arabî, Ebu Bekir. *Abkâmu'l-Kur'an*. thk. Muhammed Abdülkâdir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Kara, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Haşiyeye Meselesine Dair Birkaç Not*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Basım, 2016.
- Kara, İsmail. *Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 5. Basım, 2016.
- Kaplan, Abdurrahim. *Bikâi'nin Nazmü'd-Dürer'inde İsrâiliyyât*. ed. Hüseyin Kahraman, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.



- Kasapoğlu, Abdurrahman. “Kur’an’ın Psikolojik Tefsiri”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2011), 1-47.
- Kaya, Aykut. “Arkeolojik Çalışmaların Çağdaş Kur’an Tefsirine Yansıması: Nüh Tufanı Örneği”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Haziran 2021), 53-68.
- Kaya, Mesut. *Çağdaş Tefsirlerde İsrailiyat Eleştirisi*. Ankara: İsam Yayınları, 2018.
- Kılıç, Sadık. *Mitoloji Kitâb-ı Mukaddes ve Kur’ân-ı Kerim*. İzmir: Nil Yayınları, 1993.
- Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*. çev. Kitabı Mukaddes Şirketi. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2016.
- Koçyiğit, Hikmet. *Mekki Ayetlerde Sosyolojik Unsurlar*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2013.
- Koçyiğit, Hikmet. “Çağdaş Dönemde Müfessirin Halka Ulaşma Çabalarının Tefsire Etkisi”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 47-72.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi’ li-’abkâmi’l-Kur’ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim Etfayyîş. 10 Cilt. Kahire: Dâru’l-Kütübî’l-Mısriyye, 2. Basım, 1384/1964.
- Kuşeyrî, Abdulkerîm b. Hevâzin. *Letâifü’l-işârât*. thk. İbrâhim Besyûnî. 3 Cilt. Mısır: el-Heyetu’l-Mısriyyetu-li’l-Kitâb, 3. Basım, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te’vîlâtü eblî’s-sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebu’l-Hasen. *en-Nüket ve’l-uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdulmaksud b. Abdurrahman. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kitabi’l-İlmiyye, ts.
- Mekkî, Ebû Muhammed. *el-Hidâye ilâ bulûğî’n-nihâye fi ilmi meâni’l-Kur’ân ve tefsirihî ve abkâmihî ve cümelin min fûnûni ulûmih*. thk. Heyet. 13 Cilt. y.y.: Mecmûatu Buhûsi’l-Kitâb ve’s-Sunne, 1429/2008.
- Mevdûdî, Seyyid Ebu’l Alâ. *Tefhimü’l-Kur’ân*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Mukâtil, b. Süleyman. *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şahhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu’t-Turâs, 1423/2002.
- Na’nâa, Remzi. *el-İsrâiliyyât ve eseruhâ fi kütübî’t-tefsir*. Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1970.
- Nâfi’, Beşir M. “Tâhir b. Âşûr: Tefsir Çalışması Özelinde Modern Reformcu Bir



- Âlimin Kariyer ve Düşünce Dünyası”. çev. Hayati Sakallıoğlu. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2012), 247-276.
- Nisâbüri, Nizâmeddin. *Garâibü'l-Kur'an ve regâibü'l-Furkân*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416/1995.
- Nurnâcihân, b. Ca'fer. “Murtekezât fi menhec eş-şeyh Muhammed Tâhir b. Âşûr fi tefsir et-tahrir ve't-tenvir”. *Maâlim el-Kur'an ve's-Sunne* 6 (2010), 83-114.
- Okuyan, Mehmet. *Kur'an Meal-Tefsir*. ed. Ahmet Selim Okuyan, İstanbul: Melisa, 2021.
- Paçacı, Mehmet. “Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem”. *İslâmiyât* 4 (2001), 91-110.
- Paçacı, Mehmet. “Klasik Tefsir Neydi?”. *İslâmi İlimler Dergisi* 1 (Bahar 2007), 7-20.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420/1999.
- Rızâ, Reşid. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-hakim -Tefsiru'l-menâr-*. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1411/1990.
- Sa'lebî, Ebû İshâk. *el-Kesf ve'l-beyân*. thk. Ebu Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1422/2002.
- San'ânî, Abdürrezzâk. *Tefsiru Abdurrezzâk*. thk. Mahmud Muhammed Abduh. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Sâvî, Ahmed b. Muhammed. *Hâşiyetüs-sâvi alâ Tefsiri'l-Celâleyn*. ed. Muhammed Sıdı el-Attâr, 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1431/2010.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer. *Tefsirü'l-Kur'an*. thk. Yasir b. İbrahim. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys. *Tefsiru Ebi'l-Leys*. thk. Ali Muhammed Muavvid-Adil Ahmed Abdulmevcud. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Slattery, Martin. *Sosyolojide Temel Fikirler*. ed. Ümit Tatlıcan, çev. Özlem Balkız vd. Ankara: Sentez Yayıncılık, 9. Basım, 2017.
- Şimşek, İbrahim Halil. “Kur'an'da Yer Alan Lider Tiplerine Sosyolojik Bir Yaklaşım”. *Sosyolojik Kur'an Okumaları -II-*. ed. Güngör Özcan. 2/91-123. İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2020.
- Şimşek, M. Sait. *Kur'an Kıssalarına Giriş*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2. Basım, 1998.



- Taberî, Muhammed İbn Cerîr. *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kurân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tottoli, Roberto. "İslâmî Literatürde İsrâiliyyât Teriminin Kökeni ve Kullanımı". çev. Mesut Kaya. *Marife* 2 (2010), 201-215.
- Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*. çev. Taha Parla. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 3. Basım, 1993.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *el-İsrâiliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadis*. Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.
- Zemaşşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an bakâtkı ğavâmudî't-tenzil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987.



Mitoloji ve İlahi Dinlerde İnsanın Yaratılışı

The Creation of Man in Mythology and Divine Religions

Ayşegül HAFIZOĞLU

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, İHL. Meslek Dersleri Öğretmeni, Malatya/Türkiye
Dr., Ministry of National Education, İHL. Vocational Lessons Teacher, Malatya/Türkiye
hafizoglu77@gmail.com | orcid.org/ 0000-0002-0572-7917

DOI: 10.47425/marifetname.vi.1064044

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 24 Mayıs / May 2022

Kabul Tarihi | Accepted: 14 Aralık /December 2021

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran /June 2022

Atıf | Cite as

Hafizoğlu, Ayşegül. "Mitoloji ve İlahi Dinlerde İnsanın Yaratılışı [The Creation Of Man In Mythology And Divine Religions]". Marifetname. 9/1 (Haziran/2022), s. 217-244.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: sifdergisi@gmail.com



Mitoloji ve İlahi Dinlerde İnsanın Yaratılışı

Öz: İnsanın nasıl ve niçin yaratıldığı konusu varlığını anlamlı kılma açısından insan için hayati öneme sahiptir. Bu bağlamda en eski uygarlıklarda yaratılışa dair anlatıların olduğunu görmekteyiz. İlahî dinlerde de ilk insanın yaratılış anlatıları ayrı bir önemi haizdir. Bu çalışmada mitolojilerle ilahî dinlerin yaratılış anlatıları arasındaki benzerliklerin ortaya konması ve değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Araştırmada yöntem olarak öncelikle Sümer, Babil, İran ve Türk mitolojilerindeki yaratılış anlatıları incelenmiş daha sonra Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'te ilk insanın yaratılışı ortaya konarak benzerlikler tespit edilmiş ve değerlendirmeler yapılmıştır. Sümer, Babil, İran ve Türk mitolojilerinde ilk insanın yaratılışında kullanılan en temel maddenin toprak olduğu görülmektedir. Bazı mitolojilerde toprakla birlikte tanrılara ait kan ve gözyaşı insanın yaratılışında hammadde olmuştur. İlahî dinlerde de ilk insan topraktan yaratılmış ve ona Tanrı tarafından ruh üflenmiştir. Hem mitolojilerde hem de dinlerde ilk insanın yaratılış gayesi en genel anlamda Tanrı'ya ya da tanrılara hizmet etmektir. Mitolojilerle ilahî dinlerin yaratılış anlatıları arasındaki benzerlikleri Allah'ın her topluma elçiler göndermesi dolayısıyla aynı kaynaktan bilgilendirilmiş olması gerçeğiyle açıklamak mümkün görünmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Mitoloji, Yaratılış, Âdem, Havva

The Creation of Man In Mythology And Divine Religions

Abstract: How and why human was created is vital to his quest for the meaning of life. In this context, it is seen that there are narratives about creation in the oldest civilizations. In divine religions, the creation narratives of the first human have a special importance. In this study, it is aimed to reveal and evaluate similarities between the creation narratives of divine religions and myths. In this research, firstly the creation narratives in Sumerian, Babylonian, Iranian and Turkish mythologies were examined. Secondly the creation of the first man was explained in Judaism, Christianity and Islam. Then, as a method, the similarities between them were determined and evaluations were made. In the Sumerian, Babylonian, Iranian and Turkish mythologies, it is seen that the most basic substance used in the creation of the first human being is soil. In some mythologies, it is told that gods' blood and tears are the raw material in the creation of man. In divine religions, the first human being was created from soil and the spirit was breathed into him by God. In both mythologies and religions, the purpose of creation of the first man is to serve God or gods in the most general sense. The similarities between myths and the creation narratives of divine



religions can be explained by the thought that they were fed from the same source thanks to Allah sent messengers to every society.

Keywords: Kalam, Mythology, Creation, Adam, Eve

Giriş

İnsan düşüncesi açısından yeryüzünde ilk insanın nasıl var olduğu ve yaratılış gayesinin ne olduğu, cevaplanması gereken önemli sorular olarak tarih boyunca zihinleri meşgul etmiştir. Sadece dinlerin kutsal metinlerinde değil, en eski uygarlıkların mitoslarında da bu konuda bilgiler bulunmaktadır. Çalışmada, İslam'ın doğduğu coğrafyaya yakın bölgelerdeki Sümer, Babil, İran ve Türk gibi uygarlıkların mitolojilerindeki yaratılış anlatısı ile Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi vahiy kaynaklı dinlerde mevcut olan yaratılış anlatısı arasındaki benzerlikler tespit edilmeye çalışılmış ve bu benzerliklerin düşünce tarihi açısından ne anlam ifade ettiğine dair genel değerlendirmeler yapılmıştır. Bu çalışmayla tahrif edilmiş Yahudilik ve Hıristiyanlık'taki yaratılış anlatısı ile İslam'daki ilk insan olarak kabul edilen Hz. Adem'in yaratılışı ortaya konulmuş olacaktır. Aynı zamanda bahsi geçen milletlerin ilk insanın yaratılışına dair mitleri ortaya konarak çalışmada yer alan dinlerdeki anlatılar arasında kesişen noktalara dikkat çekilmiştir.

İnsan, evrenin nasıl var olduğuna dair duyduğu ilgi ve merakın belki daha fazlasını kendi varlığının kaynak ve nasıllığına karşı duymuştur. Tarih boyunca çeşitli milletlerin oluşturdukları yaratılış mitlerini, insanın kökenine dair merakının ve yaşamı anlamlı kılma çabalarının bir uzantısı olarak görmek mümkündür. Bu bağlamda insan, varoluşsal sorularına cevaplar üreterek bu dünyadaki varlığını anlamlı kılmaya çalışmıştır. Vahiy kaynaklı dinlerde insanın yaratılış amacına dair bilgiler bulmak mümkündür. Çalışmanın sınırları göz önünde bulundurularak bazı milletlerin yaratılış mitolojilerine yer vermekle yetinilmiştir.

İnsanlığın başlangıcına dair bilgi veren kaynaklar arasında yer alan köken mitlerine geçmeden önce kısaca "mit" ve "mitoloji" kavramlarına yüklenen anlamlara yer vermemiz isabetli olacaktır. Yunanca *muthos* kelimesinden geldiği kabul edilen İngilizce'deki *myth* kelimesi, söz ya da konuşma



anlamına gelir. Tanrıların ve insanüstü varlıkların hikâyesi olarak mitler, temelde dünyanın başlangıcındaki olayları ve gerçekleri ortaya koymaktadır.¹ Tarihte yer almış her uygarlık, volkanik patlamalar ve kuyruklu yıldızlardan hastalık ve ölüme kadar korkunç, anlaşılmasız ya da kontrol edilemez olaylarla ilgili hikâyeler kurgulamışlardır. Mit olarak isimlendirilen bu hikâyeler, ilgili kültürlerin dini inançlarıyla derinden ilişkilidir.² Mitlerin oluşumunda dinî unsurlar başat rol oynadığı için mitolojinin dinî geleneklerden ayrı tutulması onların anlamsızlaşması ve dindışı alanlarda anlaşılmasız hale gelmesi anlamına gelir.³

Gerçekten yaşanmışlarıyla ilgili tartışmalar açısından mitler kimilerine göre tarihte yaşamış toplumların belleklerinde var olmuş gerçek dışı olayların olağanüstü sözlerle ifade edilmiş formu iken; Friedrich Nietzsche'ye (ö. 1900) göre başlı başına dünyaya dair bir tasarım ve düşünme tarzıdır. Dolayısıyla herhangi bir miti ortadan kaldırmak, kültürün üzerinde durduğu sabit ve kutsal aslı mekândan mahrum bırakmak anlamına gelir. Mitler, genel itibarıyla geçmişte olmuş olaylardır; ama aynı zamanda mevcut gerçekliğin olmazsa olmaz koşuludurlar.⁴ Tarihte yaşanmış olayların, neden-sonuç ilişkisi içerisinde günümüz koşullarını etkilediği gerçeğinden hareketle mitlerin de tarihi süreç içerisinde oluşturulduğu toplumlardan günümüze kadar değişik formlara girerek günümüz insanının hayatında farklı şekillerde yer edindiğini söylememiz mümkündür. Bu anlamda mitler her devirde ve toplumda farklı şekillere bürünerek devam eden dinamik bir yapı olmaktadır.

Çağdaş mitoloji anlayışına göre, gerçek bir mitosun dinle doğrudan doğruya hiç ilgisi olmadığı ve asıl ilgisinin doğayla kurulmuş olduğu⁵ ifade edilmektedir. Ancak mitlerin ciddi dinsel tecrübelerden ortaya çıktığını ve dinin temelini oluşturduğunu söyleyen yaklaşımlar da bulunmaktadır.⁶

¹ Kees W. Bolle, "Myth", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (USA: Thomson Gale, 2005), 9/6359.

² Marcelo Gleiser, "Myth", *Encyclopedia of Science and Religion*, ed. J. Wentzel vd. Van Huyssteen (USA: Macmillan Reference, 2003), 590.

³ Cengiz Batuk, *Mitoloji ve Tarihsellik* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 8.

⁴ Batuk, *Mitoloji ve Tarihsellik*, 17-18.

⁵ Edith Hamilton, *Mitologya*, çev. Ülkü Tamer (İstanbul: Varlık Yayınları, 2002), 8.

⁶ Dona Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, çev. Koray Akten vd. (Ankara: İmgé Kitabevi, 2006), 26.



Bunlara göre mit kutsal bir öyküyü anlattığı gibi kozmos ya da onun bir parçası olan insan davranışları ya da bitki türleri gibi gerçekliğin nasıl hayat bulduğunu da anlatır. Mitlerdeki eylemleri gerçekleştiren kişiler de doğaüstü varlıklar yani tanrı ve tanrıçalardır.⁷ Dini inançların etkilediği mitosların kutsal kabul edilen varlıklarla ilgili olması, onların gerçekliğinden önce inandırıcılığının ön plana çıkmasına neden olduğu düşünülebilir. Bu anlamda bir mitin gücünün aslında onun gerçekliğinde değil inandırıcılığında⁸ olduğunu söylemek mümkündür. Günümüzde bazı toplumlardaki ritüellerin mitlerde anlatılan hikâyelerle benzerlik göstermesi, mitlere olan inancın hâlâ devam ettiğinin bir göstergesi olarak kabul edilebilir.⁹

İnsan, yeryüzündeki varlığını anlamlandırma bağlamında kendisine nereden geldiğine ve nereye gideceğine dair varoluşsal sorular sorar. Varlığının başlangıcına şahit olmayan insan, bunu dinî metinler aracılığıyla gidermeye çalışsa bile bu bilgilerle yetinmeyip daha fazlasını, hayal gücüyle üretir. Aynı durum, ölüm ötesi hayat içinde geçerlidir. Dolayısıyla mitleri ya da mitosları içerisinde dini bilgilerin kısmen bulunduğu, çoğunluğunu insanın hayal gücünün oluşturduğu sembolik anlatımları içeren yapılar olarak düşünebiliriz. Bu bağlamda mitler, toplumların düşünsel anlamda ulaştıkları seviye hakkında bilgiler sunarken dinî, ahlakî ve sosyal yaşama dair de tarihi veriler sunmaktadır.

1. Sümer Mitolojisinde İlk İnsanın Yaratılışı

Evren ve insanın yaratılışına dair bilgiler sunan elimizdeki en eski mitlerin Sümerlere ait olduğu ifade edilmektedir. Sümer mitolojisi hakkında önemli bilgiler sunan edebî tabletler, yaklaşık olarak M.Ö. 2000-2500 yı-

⁷ Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat (İstanbul: Om Yayınevi, 2001), 15-16.

⁸ Gleiser, "Myth", 591.

⁹ Hintliler arasındaki bir tedavi şekli dikkat çekicidir. Hintli sihirbazlar hastanın yatağının yanında Mandol deseni çizerler. Mandol kâinatı ve tanrıların ilk oturduğu yeri sembolize eden minyatür şeklindedir. Bu şekilde kâinatın yaratılışı tekrarlanmış olur. Bu esnada bir taraftan da hastanın yanı başında kozmogonik mitlerin şarkısı söylenir. Böylece hastanın başlangıç zamanında, yaratılışın ortaya çıktığı zamanlara, hayatın ilk devirlerine götürülmesi sağlanarak şifa bulması düşünülür. Menşe mitlerini ve kozmogonik mitleri tekrarlamak suretiyle hastalıklara çare bulunacağı inancı çok kuvvetli bir şekilde Tibet'te de yaşamaktadır. Bk. Bilge Seyidoğlu, *Mitoloji Üzerine Araştırmalar* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 25.



lından kalmadır. Sümer efsaneleri, kadim Yakındoğu uygarlık mitlerinin oluşmasında temel bir niteliğe sahiptir. Sümerlerin anlayışlarına göre tanrılar, evrenin yaratılmasından önce vardılar. Yer ile gök birdi. Bu kurguda Tanrıça *Nammu*, “gök ile yere yaşam veren ana” olarak tasvir edilmiştir.¹⁰ Sümer mitlerinde insan var edilmeden önce evren ve yeryüzünün tanrılar tarafından yaratıldığı anlatılmaktadır.¹¹

İnsanın yaratılışının anlatıldığı Sümer mitine göre, tanrılar ekmeklerini sağlamakta çok güçlük çekiyorlardı. Tanrılara yardım edebilecek olan su tanrısı *Enki*, o kadar derin uyumaktadır ki onların yakınmalarını işitmez. Bunun üzerine annesi *Nammu* tanrıların gözyaşlarını ona getirir ve oğlundan tanrılar için hizmetkârlar biçimlemesini ister. *Enki* diğer tanrılar da yardımıyla insanın kilden şekillenmesini ve yazgısının belirlenmesini sağlar.¹² Böylece insan, tanrıların ortaklaşa çabalarının bir ürünü olarak topraktan yaratılarak varlık sahasına çıkar. İnsanın yaratılışında tanrısal bir unsur olarak onların gözyaşlarının kullanılmış olması dikkat çekicidir. İnsanın var oluş amacı da tanrıların iş yükünü hafifleterek onların rahat etmesini sağlamak için hizmetkârlık olarak belirlenmiştir.

Baltaya övgü niteliğindeki bir Sümer ilahisinde, en güçlü tanrı *Enlil*, ilk insanları “Canlı bedeninin yetiştiği yerde” tıpkı bitkiler gibi topraktan bitirir ve bundan hoşnut kalır. Bunu gören diğer tanrılar da *Enlile* yalvararak, ondan kendilerine hizmet edecek başka insanlar yaratmasını isterler. Ana tanrıça *Ninmena* (tacın hanımı), hükümdarlar yaratır ve böylece insanlığa düzen getirir. Ayrıca insanların üreme yoluyla çoğalmasını mümkün kılar.¹³

Sümer mitolojisine göre insan yaratılmadan önce yeryüzünde insan yaşamı için gerekli unsurların her biri bir tanrı tarafından temsil edilmiştir. Yer, gök, hava, su, güneş, ay, bitki ve hayvanlar için düzeni sağlayan kişileştirilmiş tanrılar düşünülmüştür. En sonunda tanrılara hizmet etmek, onları kendi geçimleri için emek harcamak zorunluluğundan kurtarmak üzere ilk insan yaratılmış ve ona soluk verilmiştir. İnsanın yaratılmasında kul-

¹⁰ S. Noah Kramer, *Sümer Mitolojisi*, çev. Hamide Koyukan (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1999), 82.

¹¹ Samuel Henry Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, çev. Alaeddin Şenel (Ankara: İmge Kitabevi, 1993), 26-27.

¹² Kramer, *Sümer Mitolojisi*, 132-133; Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, 30.

¹³ Mustafa Alp Dağıstanlı (ed.), *Mitoloji* (İstanbul: NTV Yayınları, 2010), 23.



lanılan maddeler, kil (toprak) ile tanruların gözyaşları olmuştur. Toprağın insanın maddî yönünü, tanruların gözyaşlarının ise insana kutsallık veren, tanrılarla ilişki kurmasını sağlayan ruhanî yönünü temsil ettiği düşünülebilir. Toprak ve tanruların gözyaşının karışımından oluşan çamur ile insan bedeninin şekillendirilmesinden sonra ona canlılık kazandıracak olan soluk verilmiştir.¹⁴

İnsanlara yüklenen tanrulara hizmetkârlık görevini, o dönemde insanlar arasındaki bir hiyerarşinin varlığına delil olarak düşünmek mümkündür. Tanrılar, aslında şehirleri yöneten ve insanlar üzerinde en hâkim konumda olan idarecileri sembolize ederken, onların yükünü hafifletmek için yaratılan diğer insanların da yönetilen ve çalışan işçi sınıfını temsil ettiği düşünülebilir. İnsanlara böyle bir yaratılış gayesinin sunulması, toplumsal düzenin sağlanmasına dönük olabileceği gibi bireysel olarak varlıklarını anlamlı kılmalarını, buldukları konumu kabullenmelerini ve o günkü hâkim otoriteye itaat etmelerini sağlamış olabilir.

2. Babil Mitolojisinde İlk İnsanın Yaratılışı

Sümerlerin geleneksel yaratılış mitosunu alan Babilliler, onu kendi ulusal, siyasal ve dinsel amaçları için kullanmak üzere yeniden kurgulamışlardır. Babil yaratılış destanı, “gökyüzünde iken” anlamına gelen Enuma Eliş olarak bilinen destandır.¹⁵ Çivi yazısıyla yedi adet kil tablete yazılmış olan bu destanın muhteva yönünden M.Ö. 1900’lü yıllara kadar dayanabileceği ifade edilmektedir.¹⁶

Destan, ilk tanrısal ana *Apsu* (tatlı su okyanusu) ile baba *Tiamat* (tuzlu su okyanusu) ve onların oğulları *Mummu*’dan (iki su kütleleri üzerinde dalgalanan sisi temsil eder) başka hiçbir şeyin olmadığı zamanlara değinerek

¹⁴ “İnsana soluk verildi” ifadesi Sümerlere ait “Sığır ve Tahıl” mitinde geçmektedir. Bk. Kramer, *Sümer Mitolojisi*, 139.

¹⁵ Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, 241-243; Bu destanın yaygın biçimde tanınıp ünlenmesinde başka sebepler olmakla birlikte Tekvin kitabının ilk iki bölümünde anlatılanlarla benzerlik göstermesinden ileri geldiği ifade edilmektedir. Bk. Alexander Heidel, *Enuma Eliş: Babil Yaratılış Destanı*, çev. İsmet Birkan (Ankara: Ayraç Yayınları, 2000), 9.

¹⁶ Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, 241; Bu destana ait tabletlerin bulunma ve yayımlanma süreci için bk. Heidel, *Enuma Eliş: Babil Yaratılış Destanı*, 9-12.



başlamaktadır.¹⁷ Yeryüzü tanrısı *Ea* (Enki), gökyüzü tanrısı *Anu* ve hava tanrısı *Enlil* Babil ilahları arasında yer almıştır. *Ea*'nın oğlu *Marduk*'a, evreni yaratma ve tanrılara hizmet etmek amacıyla insanları yaratma onuru verilir. Bütün tanrılar ve ölümlüler *Marduk*'un emirlerine itaat ederler.¹⁸ Bu mitosta başrolü oynayan tanrı *Marduk*'tur. Mitosa göre tanrı *Marduk*, bir zamanlar kocasını öldüren *Ea*'dan öcünü almak için savaş açan *Tiamat*'ı yenmiş, yazgı tabletlerini ele geçirmiş ve çeşitli yaratıcı faaliyetlerde bulunmuştur.¹⁹ *Marduk*, *Tiamat*'a karşı savaşması karşılığında tanrılardan kendisine en yüce konumun verilmesini şart koşmuştur. Düzenlenen şölen- de içki içerek kendilerinden geçen tanrılar *Marduk*'un isteğini kabul ederek bütün evrenin egemenliğini ona vermişlerdir.²⁰

Amansız bir çarpışmanın ardından *Marduk*, *Tiamat*'ın ölüsüne basarak yeryüzünü yaratmak üzere onun bedenini tıpkı kabuklu bir hayvanı bölercesine iki parçaya ayırır. *Tiamat*'a yardım eden diğer tanrılar da tutsak edilir ve zafer kazanan tanrılarının hizmetine verilir. Bu görev, onlara çok ağır gelmiştir. *Marduk* tutsak tanrılarının isteği üzerine onların yüklerini insanı yaratıp onun üzerine yıkmaya karar verir. *Marduk*, *Tiamat*'ı isyana teşvik eden tanrının kim olduğunu öğrenir ve onun (Kingu) kanıyla bir avuç toprağı karıştırmak suretiyle ilk insanı yaratır.²¹ Sonra *Ea*, insanlara görevlerinin sadece tanrılara hizmet etmek olduğunu anlatır.²² Böylece insanın yaratılış gayesi tanrılarını çalışmaktan kurtarmak için onlara hizmet etmek ve tanrılara yiyecek sağlama görevini yerine getirmek olarak belirlenmiştir.²³

Babil mitolojisinde ilk insanın yaratılışında temel unsur olarak toprağı ve onun şekil almasını sağlayan tanrısal bir sıvının kullanıldığını görmekteyiz. Bu sıvı Sümer'de gözyaşı olurken Babil'de kan olarak ifade edilmiştir.

¹⁷ HeideI, *Enuma Eliş: Babil Yaratılış Destanı*, 12.

¹⁸ Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, 243.

¹⁹ Hooke, *Ortadoğı Mitolojisi*, 51; HeideI, *Enuma Eliş: Babil Yaratılış Destanı*, 14-17.

²⁰ HeideI, *Enuma Eliş: Babil Yaratılış Destanı*, 18-19.

²¹ Karen Armstrong, *Mitlerin Kısa Tarih*, çev. Dilek Şendil (İstanbul: Merkez Yayınları, 2005), 48; Félicien Challaye, *Dinler Tarihi*, çev. Semih Tiryakioğlu (İstanbul: Varlık Yayınları, 1960), 113; HeideI, *Enuma Eliş: Babil Yaratılış Destanı*, 21-22.

²² Armstrong, *Mitlerin Kısa Tarih*, 241-254; Joseph Campbell, *Batı Mitolojisi*, çev. Kudret Emiroğlu (Ankara: İmge Kitabevi, 2003), 72-85.

²³ Hooke, *Ortadoğı Mitolojisi*, 56.



Her ikisinde de kullanılan kan ve gözyaşı tanrılara aittir. Bu durumu insana kutsal bir anlamın yüklenmesi olarak değerlendirmek mümkündür.

3. Zerdüştilikte İlk İnsanın Yaratılışı

İran mitolojisine göre *Ahura Mazda*,²⁴ başlangıçta sonsuz aydınlıklar içerisinde ve yücelerde, *Ebrimen*²⁵ ise karanlıklar içerisinde, aşağılar aşağısında bulunuyordu. *Ahura Mazda* ilk aşamada *İmşâspendler*'i (büyük melekler/iyilik nitelemeler), *Ebrimen* ise *Kemârikler*'i (Şer güçler/kötülük nitelemeler) yarattı. Yaratılış her biri üç bin yıl süren üç aşamadan geçmiştir. Zaman ve mekân kavramlarının olmadığı Cennet/mino döneminde evren maddeden ve hareketten yoksundur. İyiliklerle dolu *Ahura Mazda* evreni ile kötülüklerle dolu *Ebrimen*'e ait evren bulunmaktadır. Kargaşalar döneminde ise *Ahura Mazda* ile *Ebrimen* çatışma halindedir. Üçüncü dönem *Ahura Mazda*'nın *Ebrimen* karşısında zafer kazandığı dönemdir.²⁶

Ahura Mazda dünyayı altı aşamada yaratmıştır. Her aşamadan sonra beş gün dinlenmiştir. İlk aşamada gökyüzü, ikinci aşamada su, üçüncü aşamada yeryüzü, dördüncü aşamada bitkiler, beşinci aşamada canlılar ve altıncı aşamada *Keyumers* (Gayomart)/insan yaratılmıştır.²⁷ Zerdüştlük inancına göre yaratılan ilk insan *Keyumers*²⁸ ve ilk hayvan olan boğa öldüğü zaman insa-

²⁴ Ahura Mazda; Ahura ve Mazda gibi iki kelimededen oluşmuştur. Ahura "Rab", Mazda da "Her şeyi bilen, Hakim" anlamına gelmektedir. Ahura Mazda âlemin tanrısıdır. Bk. Abdurrahman Küçük vd., *Dinler Tarihi* (İstanbul: Berikan Yayınevi, 2015), 144; Mircea Eliade, *Dinler Tarihi-İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, çev. Mustafa Ünal (Konya: Serhat Kitabevi, 2005), 104-106. Fars edebiyatında Ahura Mazda genellikle, "Hürmüzd", "Hurmezd", "Ormuzd", "Hormuzd" ve "Hormez" şeklinde geçmektedir. Bk. Nimet Yıldırım, *İran Mitolojisi* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012), 483.

²⁵ "Yok eden ruh" "kötü akıl" anlamlarına gelen "Angra" ve "mainyeva" kelimelerinden oluşan bileşik kelime daha sonraları Ehrimen şeklini almıştır. "Kötü akıl" ve "şeytan" anlamlarında kullanılan Ehrimen bütün kötülüklerin, anlaşmazlıkların, kavgaların ve zulmün kaynağıdır. Aynı zamanda Ahura Mazda'nın en büyük düşmanıdır. Bk. Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 494-495.

²⁶ Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 499.

²⁷ Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 500-501.

²⁸ İran ve Hint tarihinde Keyumers'in Âdem olduğu rivayet edilmektedir. Bk. Ebu'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b Abdilkerîm Şehristânî, *el-Milel ve'n-nibal*, thk. Emîr Ali Mehnâ - Ali Hasan Faûr (Beyrut: Dârü'l-Marife, 2001), 278; İran ve Hint tarihinde Keyumers'in Âdem (a.s) olduğu rivayet edilmektedir. Bk. Mesudî, *Murûc ez-Zeheb-Altın Bozkırlar*, çev. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2011), 190.



nın düştüğü yerden iki varlık, *Mashye* ve *Mashyane* ortaya çıkar. Bu ikisi, insanoğlunun atası kabul edilmektedir. Başlangıçta birbirine sarılmış “rivas/ribâs” otunun bir filizi formunda²⁹ birlikte büyümüşlerdir; boğanın düştüğü yerden de diğer hayvanlar ortaya çıkmıştır.³⁰ Başka bir rivayete göre ilk insan çifti, mitsel ata (Gayomart) ve yeryüzü anadan doğar. *Abura Mazda* ilk biçimleri bitkisel olan bu varlıklara iyilik yapmaları, kötü varlıklara tapmalarını ve besinlerden uzak durmaları konusunda uyarıda bulunur. *Masybe* ve *Masyhane*, *Abura Mazda*'yı yaratıcı olarak tanır; ancak *Ehrimen*'in baştan çıkarmasıyla onlar da toprağı, suyu ve bitkileri *Ehrimen*'in yarattığını söylerler. Bunun üzerine çift lanetlenir, kıyamet gününe kadar ruhları cehennemde kalacaktır. Bundahişn'de,³¹ ilk insan *Gayomart*'ın çocukları *Mashye* ve *Mashyane*'nin insanoğlunun atası olduğu ve onların ilk yavrularının erkek ve dişi olmak üzere ikiz doğduğu belirtilmektedir. Bu ilk çocukları ölmüştür; fakat bunları izleyen yedi çift çocukları ise sağ kalmıştır. İnsanlık ailesi bu yedi çift çocuktan bir tanesinden devam etmiştir.³²

Zerdüştlük inancına göre insanlığın ilk atası olan *Masybe* ve *Masyhane*'nin ilk ortaya çıkışlarının bitki formunda düşünülmesi ile Sümer mitindeki ilk insanların bitkiler gibi topraktan filizlenmesi arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Yine *Ehrimen*'in ilk insan çiftini baştan çıkararak cezalandırılmalarına neden olması da İslam'daki Âdem ve Havva'nın şeytan tarafından kandırılması ile benzerlik göstermektedir.

4. Türk (Altay) Destanlarında İlk İnsanın Yaratılışı

Altay Türklerinin yaratılış destanına göre, dünya yaratılmadan önce sadece *Tanrı Kara Han* (Tanrı Ülgen) ve uçsuz bucaksız su vardı. Onun yal-

²⁹ İlk insan formunun bitkilerden meydana geldiğine inanan ya da atalarının farklı bitki türleri olduğunu kabul eden toplumlar bulunmaktadır. Bk. Eliade, *Dinler Tarihi-İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, 355-358.

³⁰ Şehristâni, *el-Müel*, 279; Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 504.

³¹ “İlk yaratılış veya varlığın başlangıcı” anlamına gelen Bundahişn, bir söylentiye göre tamamen ortadan kaybolmuş olan Avesta'nın Zamyadnask adlı bölümü temel alınarak yazılmıştır. Bk. Asiye Tıgılı, *Zerdüş, Hayatı ve Öğretisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2004), 355-358.

³² “The Bundahishn ('Creation'), or Knowledge from the Zand”, çev. Edward William West (Erişim 22 Mart 2021); İskender Oymak, *Zerdüştilik (İnanç, İbadet, Adetler)* (Elazığ, 2003), 37-38, 43.



nızlıktan sıkıldığını gören su perisi *Ak Ana*, *Tanrı*'ya yaratmasını söyleyerek suyun derinliklerinde kaybolur. Ve *Tanrı Kara Han Er Kişi*'yi yaratır. *Er Kişi*, kara bir kaz olarak *Tanrı Kara Han* ile birlikte suyun üzerinde uçup dururlar. *Er Kişi* yaratıldığından beri hep kibirlenmiş kendini *Tanrı*'nın yerine koymaya çalışmıştır. *Tanrı Kara Han*, onu bu büyülenişine karşılık yerin altındaki karanlıklar ülkesine hapsedmiştir. Daha sonra *Tanrı Kara Han*'ın emriyle yeryüzünde dokuz dallı, üzerinde meyveler olan bir ağaç büyür. *Tanrı* ağacın her bir yaprağınca kuşlar yaratır. Ancak kuş sesleri de *Tanrı*'nın yalnızlığını gidermez. Sonunda *Tanrı* bu ağacın dalının her bir kökünden dokuz insan türemesini emreder. Bu insanların dördü kadın, beşi erkektir. *Tanrı Kara Han* bu güzellikleri görmesi için karanlıklar ülkesine gönderdiği *Er Kişi*'yi yanına çağırır. *Er Kişi* bu güzellikleri görünce bunlara ortak olmak istemiş ancak *Tanrı Kara Han* bu ortaklığı *Tanrı* olmasından dolayı reddetmiştir. Yalnızca insanlardan kandırabildiklerini *Er Kişi*'nin alabileceğini söylemiştir. Destana göre *Er Kişi*'nin başlıca görevi insanları kandırmak, onların yüreklerine fesat sokmak ve onları bahtsız kılmaktır. *Tanrı Kara Han*, insanlara zarar vermesini önlemek için ayakları olan uzunca boylu bir yılan ve bir köpek yaratmıştır. Dokuz insanın dalları meyvelerle dolu ağacın sadece doğuya bakan dallarındaki meyvelerden yediğini gören *Er Kişi*, insanlara yaklaşır ve kuzeye bakan dallardaki meyvelerin daha iri ve daha güzel olduğunu söyleyerek niçin onlardan yemediklerini sorar. İnsanlar *Tanrı*'nın kendilerine o dallardan yemeyi yasak ettiğini söylerler. *Er Kişi* insanlara *Tanrı*'nın da yalan söyleyebileceğini söyleyerek onları kandırmaya çalışır. Ancak dokuz kişiden sadece bir kadının içine fitne sokabilmiştir. *Er Kişi*'nin vesveseleri ile önce kadın meyveden yiyerek yasağı çiğnemiş sonra da sevdiği erkeği yemeğe ikna ederek onun da yasağı çiğnemesine neden olmuştur. İkisi de yasak meyveden yedikleri anda çıplak olduklarının farkına vararak büyük utanç duymuşlardır. İşlenen bu günaha karşılık *Tanrı Kara Han* kadına, erkeğe, yılan, köpeğe ve *Er Kişi*'ye çeşitli cezalar vermiştir. Erkeğin cezası zahmetlerle dolu dünya hayatına gönderilmek, kadının cezası sancılarla doğum yapmak, yılanın cezası yerde sürünmek ve insanlarla arasına konulan düşmanlık ve köpeğin cezası insanlar tarafından sevmekle birlikte hor görülme olmuştur. *Tanrı Kara Han* cezaları verdik-



ten sonra göğe çekilmiş, kendisini *Ülgen* olarak isimlendirmiş ve *Gök Oğlu* u insanlara yardımcı olması için göndermiştir.³³

Lebed Tatarları'nın yaratılış mitolojilerinde kadının yaratılmasına tamamen şeytan neden olmaktadır. Tanrı önce yeryüzünde yalnız yaşayan erkek insanı yaratmıştır. Bir gün erkek uyurken şeytan onun göğsüne basmış bunun üzerine erkeğin kaburga kemiklerinden biri ayrılarak yere düşmüştür. Uzayan kaburga kemiğinden kadın meydana gelmiştir.³⁴

Altay Türklerinin efsanelerine göre Tanrı, insanın yaratılışında toprak, kil, su, kamış gibi malzemeleri kullanarak insan formundaki canlı varlığı meydana getirmiştir. İnsana canlılığını veren şey ise Tanrı'nın soluğudur. Türk-Memluk efsanesinde ise insanın yaratılışı tamamen tabiattaki doğal bir olayın sonucudur. Türk efsanelerinde kadının yaratılışı genelde erkekten sonraya bırakılmış, bazılarında erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığı da açıkça ifade edilmiştir. *Tanrı Ülgen*'nin insanın yaratılışında toprağı kullanması, ona nefes vererek canlı kılması, kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratılması, şeytanı temsil eden *Erlık* (Er Kişi) tarafından aldatılması ve Tanrı tarafından cezalandırılmaları bize daha sonraki bölümde ele alınacağı üzere Tevrat'taki yaratılış öyküsünü hatırlatmaktadır.

Altay Türklerinin yaratılış mitolojileri ile İran mitolojisi arasında benzerlikler olduğu görülmektedir. Bu benzerliğin temel nedenleri arasında farklı dinlerin unsurlarını taşıyan Mani dininin Türkler arasında yaygın olması gösterilmektedir. İran mitolojisinin temelinde düalist bir düşüncenin hâkim olduğu görülmektedir: İyilik tanrısı *Hürmüz* ve kötülüklerin yaratıcısı *Ebrimen*. Türk mitolojisinde de kâinatın başlangıcında yalnızca iki varlık vardır: *Tanrı Ülgen* ile *Erlık*. Başlangıçta Tanrının verdiği sorumlulukları yerine getiren ve bir insan olan *Erlık*, sonradan şeytan olmuş ve *Ebrimen*'in yerine geçmiştir. Bu düalist dü-

³³ Destanda geçen isimler, Çin kaynakları tarafından yazı diline geçirilirken Çinleştirildiği gerekçesiyle yazar tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Ayrıca eser oluşturulurken İslamiyet'ten önceki rivayetler esas alınmıştır. Bk. M. Necati Sepetçioğlu, *Yaratılış ve Türeyiş* (İstanbul: İrfan Yayınevi, 2010), 15-49; Ayrıca bk. Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi* (Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010), 1/451-465; Seyidoğlu, *Mitoloji Üzerine Araştırmalar*, 39-45; Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983), 1/12.

³⁴ Seyidoğlu, *Mitoloji Üzerine Araştırmalar*, 50.



şünce sisteminin Türk yaratılış efsanelerinde açık bir şekilde görüldüğü ifade edilmiştir.³⁵

5. İlahî Kaynaklı Dinlerde İlk İnsanın Yaratılışı

Yahudilikte ilk insanın yaratılışına dair bilgiler, kutsal kitapları Tanah'ın (Eski Ahit) bir bölümünü oluşturan Tora (Tevrat) kitabının Tekvin bölümünde yer almaktadır. Tekvin'in ilk beş babında "adam" kelimesi hem özel isim olarak,³⁶ hem de "insan türü"³⁷ ve "ilk insan"³⁸ manalarında kullanılmıştır.³⁹ Tekvin'de "Âdem" kelimesi ile ilk insandan müşahhas olarak bahsedildiği için⁴⁰ bu bölümde ilk insan ifadesiyle birlikte Âdem ismini kullanmakta bir sakınca görmedik.

Tevrat'ta iki ayrı yaratılış öyküsü bulunmaktadır. Ruhban metninde⁴¹ (M.Ö. 6-5.yy.) yer alan ilk yaratılış öyküsünde insanın yaratılışı ve daha sonraki yaşamıyla ilgili ayrıntılı bilgilere yer verilmezken, evren ve insan dışındaki diğer canlıların yaratılışına önem verilmiştir. İkinci ve üçüncü bölümde yer alan daha erken bir döneme ait olan Yahvist metindeki⁴² (M.Ö. 9-8. yy.) ikinci yaratılış öyküsünde, insanın yaratılışı ile ilgili bilgilerin yanında onun Aden'deki bahçeye yerleştirilmesi, kadının yaratılması, yasağa tabi tutulma, yasağın çiğnenmesi ve arkasından verilen cezalar ayrıntılı olarak anlatılmaktadır.

Tekvin'in birinci bölümündeki ilk yaratılış öyküsüne göre Allah,⁴³ yeryüzünde insanı yaratmadan önce onun yaşamasına olanak sağlayacak bütün imkânları var etmiştir. Yer ve gök, bir bütün iken birbirinden ayrılmış, sularla kaplı yeryüzünde toprak parçaları oluşturulmuş ve nihayet insa-

³⁵ Altay Yaratılış Efsanesi üzerinde etkisi olan farklı din ve kültürler için bk. Ögel, *Türk Mitolojisi*, 419-422.

³⁶ *Kitab-ı Mukaddes* (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1991), Yar.5:1-5.

³⁷ Yar.1:26-28.

³⁸ Yar.2:5, 4:26.

³⁹ Süleyman Hayri Bolay, "Âdem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/358.

⁴⁰ Yar.5:3.

⁴¹ Kudüs Tapınağı'ndaki din adamları tarafından yazıldığı için bu isim verilmiştir.

⁴² Metinde Allah'a Yahve (Yahova) denildiği için bu isim verilmiştir.

⁴³ "Allah" ismi tercümede kullanıldığı için kullanılmıştır. Yahudilik'te Tanrı'nın isimleri için bkz. Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 80-82.



nın yaşamı için zarurî olan farklı çeşitteki bitki ve hayvanlar yaratılmıştır. Tüm varlıklar yaratıldıktan sonra Tanrı bunların değerlendirmesini bizzat kendisi yaparak “iyi” olduğuna karar vermiştir.⁴⁴ Sıra insanın yaratılmasına geldiğinde, Tekvin’de geçen; “*Allah dedi: Suretimizde, benzeyişimize göre insan yapalım*”⁴⁵ ifadesiyle insanın Tanrı suretinde yaratılmasına karar verilmiştir. Aynı zamanda insana yeryüzündeki ve gökyüzündeki bütün canlılara hükmetme misyonu da yüklenmiştir.⁴⁶ İnsanın yaratılmasından sonraki değerlendirmede Tanrı, her şeyin “çok iyi” olduğunu görmüştür.⁴⁷ Tevrat’taki birinci yaratılış öyküsü altıncı günde insanın yaratılmasından sonra Tanrı’nın yedinci günde istirahate çekilmesi ve o günü mübarek kılması ile tamamlanmıştır.⁴⁸

Tekvin 1/27’de “...onu Allah’ın suretinde yarattı” ifadesinde “onu” zamiiriyle ilk insan (erkek) kastedilirken pasukun hemen devamında “...onları erkek ve dişi olarak yarattı” ifadesiyle, aslında ilk insanın bir kadın ve bir erkek olduğu belirtilerek bir düzeltme yapıldığı hatta ilk insanın gerçekte çift cinsiyetli olduğu da ifade edilmiştir.⁴⁹ Midraş’ta da ilk insanın erkek ve dişi olmak üzere çift cinsiyetli olduğuna ve bunların birbirinden ayrılmasıyla erkek ve kadın cinsinin meydana geldiğine dair yorumlar bulunmaktadır.⁵⁰

İkinci yaratılış öyküsünde, insanın ıslatılmış yerin toprağından yaratıldığı ve burnuna hayat nefesi üflendikten sonra yaşayan bir can olduğu belirtilmiştir.⁵¹ Tevrat’ta insanın Allah tarafından çamurdan yaratıldığı açıkça ifade edilirken bu yaratılışın nasıl olduğu dile getirilmemiştir. İlk

⁴⁴ Yar.1:1-25.

⁴⁵ Yar.1:26.

⁴⁶ Yar.1:26.

⁴⁷ Yar.1:31.

⁴⁸ Yar.2:1-3; Yedinci günü kutsallaştırma özelliğinin, Yahudilerin Babillileri taklitlerinin bir neticesi olarak doğduğu ileri sürülmüştür. Babilliler de kötülük ve hastalık getireceği korkusuyla Cumartesi çalışmamışlardır. Bz. Erdem, *Hız. Âdem*, 19, 7. dipnot.

⁴⁹ Michael Fishbane, “Eve”, *Encyclopedia of Religion*, thk. Lindsay Jones (USA: Thomson Gale, 2005), 5/2896; Leigh N. B. Chipman, “Mythic Aspects of the Process of Adam’s Creation in Judaism and Islam”, *Studia Islamica*, (2001), 22.

⁵⁰ Salime Leyla Gürkan, “Yahudi ve İslam Kutsal Metinlerinde İnsan’ın Yaratılışı ve Cennet’ten Düşüş”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 9 (2003), 20.

⁵¹ Yar.2:6-7.



insanın yaratıldığı toprağın yeryüzünün çeşitli yerlerinden alındığına dair rivayetler bulunmaktadır.⁵²

Allah, insanı yarattıktan sonra bakıp koruması için onu Aden'de hazırladığı bahçeye yerleştirmiştir.⁵³ Metinde geçen ifadelerden ve özellikle bugün isimlerini bildiğimiz Fırat ve Dicle nehirlerinin kullanılmasından Aden'in bu dünyadaki bir bölge, buradaki bahçenin de bir dünya bahçesi olduğunu söyleyebiliriz. Bahçedeki bütün meyvelerden yeme konusunda insana izin verilirken bahçenin ortasındaki "iyilik ve kötülüğü bilme ağacı"ndan yemesi mutlaka öleceği gerekçesiyle yasaklanmıştır.⁵⁴ İnsana bu yasağın konması henüz kadın yaratılmadan önce iken kadın da yaratıldıktan sonra bu yasağı çiğnememekle sorumlu tutulmuştur.⁵⁵

İlk insana yardımcı olarak düşünülen kadının yaratılış maddesi erkeğin kaburga kemiklerinden birisi olmuştur. İlk insan uyutularak kaburga kemiklerinden biri alınmış ve ondan kadın yaratılmıştır.⁵⁶ Kadının yaratılma şekli ve ona verilen "havva" ismiyle Sümer mitolojisindeki tanrıça Ninti'nin (Nin: kadın, ti: kaburga/yaşam) yaratılması arasında benzerlikler bulunmaktadır. Mitolojik anlatıya göre Tanrıça Ninhursaga, yasak bitkiden yiyen tanrı Enki'yi cezalandırdığında bedeninin birçok yerinde ciddi hastalıklar ortaya çıkar. Bunun üzerine Ninhursaga pişmanlık duyar ve Enki'nin iyileşmesi için bedeninin rahatsız olduğu her bölge için bir tanrıça yaratır. Enki'nin kaburga kemiğindeki hastalığı iyileştirmek için de Ninti'yi yaratır. Tevrat'ın Tekvin kitabında Havva'nın Adem'in kaburga kemiğinden yaratılması bu anlatı ile örtüşmektedir. Sadece mitolojik anlatı değil filolojik açıdan da benzerlik söz konusudur. Zira Sümer dilinde "kaburga kadın" veya "yaşam kadını" gibi anlamları karşılayan Ninti kelimesinin İbraniceye "haya" (yaşamak) ya da "hava" (var olmak) kelimelerini çağrıştıran "havva"

⁵² Erdem, *Hz. Âdem*, 23.

⁵³ Yar.2:8-15.

⁵⁴ Yar.2:17.

⁵⁵ Yar.3:3.

⁵⁶ Yar.2:21-22.



şeklinde geçmiş olması mümkündür.⁵⁷ Yaratılan kadın kendisine sunulduğunda Âdem memnuniyetini dile getirmiş ve ona Nisa ismini vermiştir.⁵⁸

İki yaratılış öyküsü arasındaki belirgin farklar bulunmaktadır. İlk öykü de insanın yaratılış zamanı diğer canlılardan sonraya bırakılmış ve yaratılış maddesi belirtilmemişken, ikinci yaratılış öyküsünde insanın diğer bütün canlılardan önce topraktan yaratıldığı açıkça ifade edilmiştir. Kadının yaratılışı ilk öyküde erkekle eş zamanlı iken ikinci öyküde erkekten sonraya bırakılmış ve onun kaburga kemiklerinden yaratıldığı belirtilmiştir. Diğer taraftan ikinci yaratılış öyküsünde kadın cinsine karşı olumsuz bir anlayışın yansıtıldığını görmekteyiz.

Sümer ve Babil yaratılış mitleri ile Eski Ahit'teki yaratılış öyküsü arasındaki benzer noktaların belki de en önemlisi, insanın yaratılış gayesidir. Sümer ve Babil mitlerinde insan tanrıların yükünü azaltmak ve onlara hizmet etmek için yaratılırken Eski Ahit'te de insan Tanrı'nın Aden'de hazırladığı bahçeye bakmak ve onu korumak için yaratılmıştır.

Yahudilikte olduğu üzere Hıristiyanlar da ilk insan olarak Tevrat'ın Tekvin bölümünde yer alan Adem'in yaratılış anlatısını kabullenmişlerdir. Ancak gerek dört İncil gerekse bunların dışındaki mektuplarda ilk insanın yaratılış hakkında bilgiler bulunmayıp, daha ziyade Allah-insan arasındaki ilişkilere yer verilmektedir. Hıristiyan yorumcular ve teologlar ilk insan Adem'in yaratılışındaki maddi unsurlara değil de konunun felsefi boyutuna ağırlık vermişlerdir. Zira onlara göre Adem, gerçek bir şahsiyet olmaktan ziyade genel anlamda insan cinsinin kendisinden türediği sembol bir varlıktır. Kitab-ı Mukaddes'de yer alan bilgilerden hareketle yapılan açıklamalarda Adem, daha önceleri kendi cinsinden hiçbir varlığın bulunmadığı ve tüm insanların kendisinin zürriyetinden türediği prototip olarak ifade edilmiştir.⁵⁹

Âdem'in nüvesi sıcaklık, soğukluk, rutubet ve kuraklık gibi dört unsurdan meydana gelmektedir ki bunların da özü topraktır. Adem'in maddi olan formu yaratıcı gücün yetki verdiği toprağın bizatihi kendisi tarafından oluşturulmuştur. Bu forma değer kazandıran onu diğer canlılardan üstün

⁵⁷ Gürkan, "Yahudi ve İslam Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve Cennet'ten Düşüş", 28-29; Fishbane, "Eve", 5/2896; Kramer, *Sümer Mitolojisi*, 113.

⁵⁸ Yar.2:23-25.

⁵⁹ Erdem, *Hız. Âdem*, 49-51.



kılan ve manevi yönünü oluşturan ruh ise bizzat Tanrı tarafından üflenmiştir. Neticede insan toprak gibi maddi ve ruh gibi manevi iki temel unsurun birleşiminden meydana gelmiştir.⁶⁰

Hıristiyan teolojisine göre, Âdem'in yaratılışı aslında ikinci Âdem olarak kabul edilen ve birinci Âdem tarafından kaybedilen dürüstlüğü insanlığa yeniden iade eden İsa'nın⁶¹ gelişinin simgesidir.⁶² Âdem'e günah işlemeyen önce cinsel arzularından yoksunluk, ölümsüzlük ve acı hissinden yoksunluk gibi bazı olağanüstü ayrıcalıklar verilmiştir. Ancak günahla birlikte o, bu ayrıcalıkları kaybetmiştir.⁶³ Hıristiyan dünyasında ilk insan çiftinin konumu hakkında çok sayıda farklı yorumlar yapılmıştır. Bu yorumlardan bir kısmı, Âdem ve Havva'yı tarihsel birer kişilik olarak kabul etmiştir. Diğer bir kısım yorumlarda ise Âdem ve Havva hikâyesinin aslında sembolik olduğu, hikâyedeki kişilerin tarihsel bir gerçekliğinin olmadığı ileri sürülmüştür.⁶⁴

Yaratılışın ilk hikâyesindeki, “Allah dedi: Suretimizde, benzeyişimize göre insan yapalım”⁶⁵ ifadesindeki benzeyişten kastın, Allah'ın et ve kandan münezzeh olması sebebiyle maddî anlamda olmadığı şeklinde yorumlar yapılsa da bazı yönlerden maddî anlamda benzerlikler tespit edilmeye çalışılmıştır. Allah'ın Aden'de dolaşması⁶⁶ ve Âdem'e verilen yüce makam ile Allah'ın yüceliğinin aynı yerde bahsedilmesi⁶⁷ Âdem'in Allah ile bazı ortak noktalara sahip olduğu görüşünü doğurmuştur. Diğer taraftan Âdem'e hayat nefesinin üfürülmesi, ona ruhun verilmesi⁶⁸ benzeme hadisesinin manevi yönü olarak gösterilmiş, insanın hiçbir şekilde Allah ile benzer olmayacağı belirtilmiştir. Kitab-ı Mukaddes'in muhtevasıyla uygunluk gösteren bu düşüncelere rağmen genel Hıristiyanlık prensipleri çerçevesinde “benzeme” hadisesi çok değişik şekillerde yorumlanmıştır. Bu yorumların başında Allah-İsa arasında benzerlik kurulması gelmektedir. İsa'nın Allah'ın oğlu

⁶⁰ Erdem, *Hız. Âdem*, 51.

⁶¹ “Adam”, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. Frank Leslie Cross (New York: Oxford University Press, 1997), 15.

⁶² Rom.5:14.

⁶³ “Adam”, 15.

⁶⁴ Erickson J. Millard, *Christian Theology* (USA: Baker Book House Company, 1990), 474.

⁶⁵ Yar.1:26.

⁶⁶ Yar.3:8.

⁶⁷ Mez.8:1-9.

⁶⁸ Yar.2:7.



olduğu kabulünden hareketle, Allah ile Âdem arasında bir soy bağı kurma düşüncesi oluşmuştur.⁶⁹

Hıristiyan teolojisinde İsa'yla Âdem arasında sadece soy bakımından bağlantı kurulmakla yetinilmemiş,⁷⁰ Aziz Pavlus tarafından İsa “yeni ya da son Âdem” olarak isimlendirilerek ikisinin işlediği fiiller mukayese edilmiş ve Âdem-Havva hikâyesinden “Aslı günah” doktrini ortaya konmuştur. İlk Âdem işlediği günahın bir sonucu olarak ölüm mirasını çocuklarına bıraktığı halde, İkinci Âdem olan İsa onun aksine restore edilmiş bir dürüstlük prensibini canlandırmıştır.⁷¹

Tekvin'deki iki yaratılış anlatısını yorumlayan bazı düşünürler, ilk insanın erkek ve dişilik özelliklerini taşıyan bir canlı olduğunu, cinsiyet ayrımının ise sonradan gerçekleştiğini iddia etmektedirler. Tanrı daha sonra bu canlıyı, gök ve yeri, ışık ve karanlığı birbirinden ayırdığı gibi kadın ve erkek olarak (ish ve ishah) ikiye ayırmıştır. Birbirinden ayrılan bu varlıkların hem benzer hem de farklı yönleri bulunmaktadır. Bu varlıkların cinsiyetlerinin farkına varmaları yasak meyveyi yedikten sonra olmuştur.⁷²

İslam'a göre Hz. Âdem, ilk insan ve ilk peygamber olarak kabul edilmiştir. Hz. Âdem'in yaratılışına dair bilgiler, Kur'an'da farklı sureler içerisinde bulunmaktadır. Kur'an'a göre Hz. Âdem, topraktan yaratılmıştır. İlk insanın topraktan yaratıldığından bahseden ayetlerin bazılarında Âdem'in ismi zikredilmeden tüm insanlık muhatap alınmıştır.⁷³ İnsanın yaratılışından bahseden birçok ayette ahiretteki yeniden dirilişin ilk yaratılışa dayandırılarak ispat edilmeye çalışıldığını görmekteyiz. Bu bağlamda yaratılış konu edinen ayetlerdeki asıl gayenin Allah tarafından insanlığa sunulan nimetlere karşı, onun yaratılış gayesi olan evreni imar ederek şükürlerini görünür kılmalarını beklemek olduğunu söyleyebiliriz. Böylece insan hem

⁶⁹ Erdem, *Hz. Âdem*, 55-56.

⁷⁰ Luk.3:23.

⁷¹ “Catholic Encyclopedia: Adam”, *New Advent* (Erişim 07 Kasım 2021).

⁷² Cengiz Batuk, “Âdem ve Havva'nın Kitabı: Eski Ahit Apokrifasında Âdem ve Havva'nın Hayatı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (Aralık 2006), 67-68.

⁷³ Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâlî* (Ankara: DİB Yayınları, 2008), el-Hac 22/5.



yeniden yaratılışın hem de sorumluluklarının bilincinde olarak hayatına yön verebilecektir.⁷⁴

Allah, Kur'an'da canlı cansız birçok varlığın yaratılışına dikkat çekerek bütün bunları kendi varlığına ve kudretine delil olarak gösterdiği gibi insanın yaratılışını da, aynı gaye için delil olarak sunmuştur. Nitekim: “*Şüphesiz göklerde ve yerde, inananlar için nice deliller vardır. Sizin yaratılışınızda ve Allah'ın (yeryüzüne) yaydığı her bir canlıda da kesin olarak inanan bir toplum için elbette nice deliller vardır.*”⁷⁵ ayeti bu gerçeği dile getirmektedir.

Allah insanların dünyadaki varlık nedenlerini; “*Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım*”⁷⁶ ve “*O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır*”⁷⁷ ayetlerinde açıklamaktadır. Bu gayeye hizmet için de Allah öncelikli olarak yeryüzünü var etmiştir ki bu durum “*O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı konusunda sizi imtihan için, henüz Arş'ı su üstünde iken gökleri ve yeri altı gün içinde yaratandır...*”⁷⁸ ayetinde açıklanmıştır.

İnsanın yaratılış maddesinden ve nasıl yaratıldığından bahseden ayetler bir bütün olarak bir sûre içerisinde değil de farklı sureler içerisinde bulunmaktadır. Kur'an ilk insanın yaratılış maddesini toprak ve toprakla suyun karışımından oluşan çamur olarak belirlemiştir.⁷⁹ Allah insanın yaratılış maddesini toprak olarak belirlemekle birlikte toprağın farklı formlarından bahsetmektedir. Bu formları şu şekilde sıralayabiliriz:

- a) Toprak (Turab)⁸⁰
- b) Yapışkan cıvık çamur (Tîn lazib)⁸¹
- c) Değişken cıvık çamur (Hame-i mesnun)⁸²

⁷⁴ Harun Çağlayan, “Müslüman Kültürü Açısından Yaratılış ve Evrim Konularına Bir Bakış”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/2 (20 Temmuz 2020), 489.

⁷⁵ el-Câsiye 45/3-4.

⁷⁶ ez-Zâriyât 51/56.

⁷⁷ el-Mülk 67/2.

⁷⁸ Hüd 11/7.

⁷⁹ “*Sizi topraktan yaratması, O'nun delillerindedir. Sonra siz, (her tarafa) yayılan insanlar oluverdiniz.*” er-Rûm 30/20; “*O ki, yarattığı her şeyi güzel yapmış ve ilk başta insanı çamurdan yaratmıştır.*” es-Secde 32/7.

⁸⁰ Âli İmrân 3/59; el-Kehf 18/37; el-Hac 22/5; er-Rûm 30/20; Fâtr 35/11.

⁸¹ es-Sâffât 37/11.

⁸² el-Hicr 15/26, 33.



d) Kuru çamur (Salsal)⁸³

e) Çamurdan süzölmüş öz (Sülaletin min tîn)⁸⁴

f) Biçimlenmiş kuru çamur (Salsalin kel fahhar)⁸⁵

Çeşitli ayetlerde insanın yaratılış maddesi olarak toprağın farklı şekillerinden bahsedilmesini insanın yaratılışının farklı evrelerde gerçekleştiği şeklinde yorumlamak mümkün görünmektedir. Kur'an'da bu durum; “*Hâlbuki O, sizi evrelerden geçirerek yaratmıştır*”⁸⁶ şeklinde ifade edilmiş olup ayetin anne karnındaki nutfenin geçirdiği aşamaların kastedildiği gibi, ilk insanın yaratılışında geçirdiği aşamalara da işaret ettiği düşünülebilir.⁸⁷

İlk insanın topraktan yaratıldığını ifade eden ayetler, aslında insanların bildikleri, var olan bir inancı vurgulamıştır. Çünkü en eski medeniyetlerde de insanın topraktan yaratıldığı inancı vardı. Sümerlerde insanın tanrılar tarafından topraktan yaratıldığına inanılıyordu. Tek fark insanın yaratıldığı toprağa su değil de tanrısal bir sıvının (kan, ter gibi) karıştırılmış olmasıydı. Babil ve Türk yaratılış mitolojilerinde de aynı benzerliği görmek mümkündür. Mitolojiyle dinlerdeki yaratılış öykülerindeki tek benzerlik insanın yaratılış maddesi değil, yaratılış gayesinde de kendini göstermektedir. Sümer mitolojisine göre insan tanrılara hizmet etmek için yaratılırken Kur'an'a göre de insanlar Allah'a kulluk için yaratılmıştır.⁸⁸

Kur'an-ı Kerim'de, Âdem'in yaratılışı hakkında bilgiler verilirken Havva'nın yaratılış konusu daha kapalıdır. Kur'an'da Havva'dan eş olarak bahsedilirken hiçbir ayette isim zikredilmemiştir. Müslüman literatüründe Âdem'in eşinin isminin Havva olarak kabul edilmesi hatta yaratılışı ile ilgili rivayetler dikkate alınırsa bunun tamamen Tevrat kökenli olduğu ortaya çıkacaktır. Kur'an'da, Havva'nın yaratılışını ifade eden ayetler oldukça kapalı iken, “*Ey İnsanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan; ikisinden birçok erkek ve kadın (meydana getirip) yayan Rabbinize karşı gel-*

⁸³ el-Hicr 15/26, 33.

⁸⁴ el-Mü'minûn 23/12.

⁸⁵ er-Rahmân 55/14.

⁸⁶ Nûh 71/14.

⁸⁷ Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, 1995. (İstanbul: Milliyet Gazetecilik, 1995), 6/2817.

⁸⁸ ez-Zâriyât 51/56.



mekten sakının”⁸⁹ ayetindeki “tek nefis” müfessirler tarafından Âdem olarak kabul edilmiş ve eşinin de ondan yaratıldığı şeklinde yorumlanmıştır.⁹⁰ Bu yorumlarla birlikte Müslüman literatüründe Havva’nın kaburga kemiğinden yaratıldığıyla ilgili birçok rivayet yer almaktadır. Ancak bu rivayetlerin isrâiliyât olduğu da ifade edilmiştir.⁹¹

Âdem kıssasında Hz. Âdem’in nasıl yaratıldığına dair bilgi verilmezken daha çok yaratılıştan sonraki süreçte yaşananlara dikkat çekilmiştir. “*Hani, Rabbin meleklere: “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti.*”⁹² ayetinde geçen insanın halifelîği konusunda müfessirler farklı yorumlarda bulunmuşlardır.⁹³ Halife kavramını, insanoğlunun kendisine verilen akıl ve irade ile diğer canlı cansız varlıklardan farklı bir konumda bulunması, bu ayrıcalıklarıyla yeryüzündeki her şeyden istifade edebilmesi, yeryüzündeki mevcudatı kullanarak yeni şeyler üretmesi, üretkenliğiyle birlikte varlıklara hâkim konuma gelmesi ve bu sürecin nesilden nesle aktarılması şeklinde anlamak mümkündür.

Allah; “*Ben sizin bilmediğinizi bilirim*” buyurduktan hemen sonra “*Âdem’e bütûn isimleri öğretti. Sonra onları meleklere göstererek, “Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi bana bunların isimlerini bana bildirin” dedi.*”⁹⁴ Bir önceki ayette Allah meleklere ağzından halife olarak yaratılan insanın bozguncu, kan dökücü yani kötümser yönüne dikkat çekerken; sonraki ayette insanın öğrenme, bilme, üretme yönünü yine meleklere de konuya dâhil ederek ortaya koymuştur. Aslında ayette Âdem’e nelerin isminin öğretildiğinden

⁸⁹ Bk. en-Nisâ 4/1; el-A’raf 7/189; ez-Zümer 39/6.

⁹⁰ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî *ez-Zemahşerî, el-Keşşâf ‘an bakâ’iki gâvâmizi’t-tenzil ve ‘uyûni’l-ekâvil fi vüçûbi’t-te’vil*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcüd - Ali Muhammed Muavvid (Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1998), 2/5.

⁹¹ Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât* (Ankara, ts.), 251-252.

⁹² el-Bakara 2/30.

⁹³ Bu yorumlardan bazıları için bk. Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiü'l-beyân an te’vili âyi’l-Kurân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2000), 1/283; Benzer bir rivayet için bk. İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur’âni’l-Azîm*, 1/65-66; İbni Kesîr, *Hadislerle Kur’an-ı Kerim Tefsiri*, çev. Bekir Karlığa - Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984), 2/272; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Ku’an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, ts.), 1/299; Seyyid Kutub, *Fizilâl-il-Kur’an*, çev. İ. Hakkı Şengüler vd. (İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.), 1/114; Ebu’l-A’lâ Mevdudî, *Tefhimül-Kur’an, İnsan Yay., İst-1986*, çev. Muhammed Kayan vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1988), 7/1/55.

⁹⁴ el-Bakara 2/31.



çok O'nun öğrenme potansiyeline sahip bir varlık olduğuna vurgu yapılarak meleklerin böylesi bir yeteneğinin olmadığı yine onların dilinden ifade edilmiştir: “*Senin bize öğrettiklerinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur.*”⁹⁵ Böylece Âdem’in yaratılışındaki farklılık ortaya konmuş ve onun kötümser yönüne rağmen “halife” kılınmasındaki hikmette, onun ilminin izhar edilmesi suretiyle açığa çıkmıştır. Âdem’in isimleri öğrenmesi, onun peygamberliğine delalet eden bir mucize olarak da değerlendirilmiştir.⁹⁶ Allah, meleklerin bilmediği, Âdem’in şahsında tüm insanoğlunun fitratında var olan ve onu meleklerden de üstün bir konuma taşıyan hatta onların saygı ile Âdem’in önünde eğilmesine neden olan bilme ve bildiklerini ortaya koyarak yeni şeyler üretebilme özelliğini açıklamıştır. Bu bilişi, salt isimleri öğrenme ve bunları sıralama olarak düşünmek, insanlığın fikrinsel, bilimsel ve teknolojik açıdan bugün geldiği konumu görmemezlikten gelmek demektir. İnsana verilen bu özellik, onun zihinsel eylemlerini içerdiği gibi aynı zamanda üretken bir varlık olmasını ve yaratıcılığını da ortaya çıkarır.⁹⁷

Allah’ın Âdem’e ve eşine cennete yerleşmelerini emretmesiyle⁹⁸ Havva’da kıssaya dâhil olmuştur. Müfessirler, buradaki “eş”ten kastın Havva olduğu konusunda Nisa 4/1 ve Araf 7/189. ayetlerini delil göstererek ittifak etmişlerdir.⁹⁹ Ancak Havva’nın ne zaman yaratıldığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Rivayetlere göre Allah, Hz. Âdem’i cennete yerleştirdiğinde Âdem orada yalnız kaldı. Onun yalnızlığını gidermek üzere Allah, Adem uyku halinde iken kaburga kemiklerinden birinden Havva’yı yarattı. Hz. Âdem uykudan uyanınca ona “Sen kimsin?” diye sordu. O, “Bir kadın” cevabını verdi.¹⁰⁰ Âdem’in eşinin nasıl ve ne zaman yaratıldığına dair Kur’an’da açık bir bilgi bulunmadığından ve âlimlerin kıssayı tamamlama arzularından olsa gerek Tevrat’ta geçen bu bölüm İslamî kaynaklara alınmıştır. Havva’nın cennete yaratıldığına dair aktarılan bu rivayet; “*Ey Âdem! Sen ve eşin cennete*

⁹⁵ el-Bakara 2/32.

⁹⁶ Ebû Abdillâh Zeynüddin Muhammed b. Ebî Bekr Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981), 2/193.

⁹⁷ Erkan Yar, “Kur’an’ın İnsan Öğretisi”, *İslâmî İlimler Dergisi* 1/3 (2007), 23.

⁹⁸ el-Bakara 2/35-37.

⁹⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 9/166-168; 15/90.

¹⁰⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 9/166-167; Taberî, *Câmiü’l-beyân*, 1/320.



yerleşin” ayetiyle uygunluk arz etmemektedir. Bu emre göre henüz cennete yerleşmeden önce Âdem’in eşinin yaratılmış olması zorunludur.

Tevrat’taki yaratılış öyküsünde Âdem ve eşine yasaklanan ağaç “iyi- yi ve kötüyü bilme ağacı” idi. “Hayat ağacı”ndan bahsedilmesine rağmen onun yasaklandığına dair bir ifade yoktur. Yahudi geleneğinde yasak ağacın bir sembol olduğu hatta cinsî ilişkiyi ifade ettiği şeklinde yorumlar yapılmıştır.¹⁰¹ Hıristiyanlara göre de bu ağaç, kadınla erkeğin cinsel münasebetinden kinayedir. Yasaklanan bu ağaç hakkındaki rivayetlerde ağacın ne olduğu da (asma, buğday, hurma, incir gibi) ihtilafıdır.¹⁰² Âdem ve eşi, şeytanın kandırması nedeniyle yasağı çiğnedikten sonra buldukları komundan çıkarılmışlardır. Böylece insanoğlunun yeryüzündeki serüveni de başlamış oldu.

Hz. Âdem’in yaratılışına dair detaylı bilgiler veren, Hz. Peygamber’den rivayet edilen hadisler de bulunmaktadır.¹⁰³ Hadislere göre Âdem yaratılmadan önce yeryüzü onun yaşayabileceği şekle getirilmiştir. Âdem’in yaratılışı en sona bırakılmıştır. Yaratılış olayının günlere taksim edilerek ifade edildiği hadis,¹⁰⁴ bize Tevrat’ta geçen yaratılış anlatısını anımsatmaktadır.

Ebü Hureyre’den rivayet edilen bir hadise göre Hz. Peygamber; “*Sizden biri, bir kardeşiyle kavga ettiğinde yüzüne vurmaktan sakınsın. Çünkü Allah Âdem’i kendi suretinde yaratmıştır.*” buyurmuştur. Hadiste geçen “*Allah Âdem’i kendi sûretinde yaratmıştır*” ifadesindeki zamir bazı âlimlere göre dövülen kimseye işaret ederken, bazı âlimlere göre de Allah’a işaret etmektedir. Çünkü hadisin bazı tariklerinde: “*Allah Teâlâ Âdem’i Rahman’ın sûretinde yaratmıştır*” denilmiştir. Bu rivayete bakarak bazı âlimler: “Biz bu cümlenin hak olduğuna itikâd eder; tevilinden kaçınıyoruz. Cümlenin zâhirî manası murad değildir. Onun kendine lâyıf manası vardır” demişlerdir.¹⁰⁵

¹⁰¹ Bolay, “DİA”, 1/361.

¹⁰² Ebü'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.), 1/73.

¹⁰³ Konu ile ilgili hadislerin hepsine bu çalışma içerisinde yer vermemiz mümkün değildir. Bu sebeple sadece bir kaçına yer verilmiştir. Hz. Âdem’le ilgili hadisler için bk. Nurullah Agitoğlu, *Hz. Âdem İle İlgili Rivayetlerin Tespiti ve Değerlendirilmesi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005).

¹⁰⁴ Bk. Ebu'l-Hasan el-Kuşeyri el-Haccac Müslim, *Sabihu Müslim* (Beyrut: Dâru Türası'l-'Arabîyye, ts.), "Kitâbu sifati'l-münâfikin ve ahkâmihim", 27.

¹⁰⁵ Müslim, *Sabih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, çev. Ahmed Davudoğlu (İstanbul: Sönmez Neşri-



Hadislerde yer alan bu ifade, Tevrat'ta geçen “*Allah dedi: Suretimizde, benze-yişimize göre insan yapalım*” ifadesiyle benzerlik arz etmektedir.

Sonuç

İnsanoğlu, bilinen tarihin başlangıcından itibaren varlığının nasıl meydana geldiğini merak etmiş ve bu konuda birçok fikirler üretmiştir. Bu fikirlerin en eski örneklerini mitolojilerde görmekteyiz. Mitolojilerin gerçek ya da hayal ürünü olduğu tartışmaları bir tarafa, bu öykülerin o günkü insanların yaşamlarını, düşünce dünyalarını en önemlisi de dini değerlerini ortaya koyması açısından oldukça önemlidir. Farklı uygarlıklara ait mitolojilerde insan, bir ya da birden fazla tanrı tarafından belirlenmiş bir amaç için yaratılmıştır. İlk insanın yaratılış maddesinin mitolojilerde de toprak olduğunu görüyoruz. Bazı mitolojilerde insanın bitkiler gibi topraktan bitirildiği, insanın bitki formatında topraktan yaratıldığı ifade edilmiştir. Kötülüğü simgeleyen bir varlık, ağaç ve yılan motifi, rahat bir yaşamın olduğu bir mekân mitolojilerde kullanılan unsurlar olarak tespit edilebilir.

Yahudiliğin kutsal kitabındaki yaratılış öyküsündeki başlıca kahramanlara ve kullanılan motiflere baktığımızda mitolojilerle benzerlikler olduğunu görmekteyiz. Tespit ettiğimiz bu benzerlikler, Tevrat'ta anlatılan öykünün tamamen bir mitoloji olarak kabul edildiği anlamına gelmemelidir. Ancak bu durum, Tevrat yazarlarının bu hikâyeleri yazarken mitolojilerdeki unsurları kullandıkları düşüncesini desteklemektedir. Tevrat'taki yaratılış öyküsü Yahudiler tarafından lafzî anlamda yorumlanırken Hıristiyanlar tarafından daha çok sembolik olarak yorumlanmıştır. İsa'nın çarmıha gerilerek öldürülmesi ile Adem'in işlediği günah arasında bağlantı kuran Hıristiyanlar, Adem'i işlediği günah sebebiyle kötülerken İsa'yı yüceltmişlerdir. “Aslı Günah” doktrini bu anlayışın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

İslam'ın yaratılış öyküsü ile Tevrat'ta geçen yaratılış öyküsü arasında benzerlikler olduğunu görmekteyiz. Tevrat'ta yer alan Adem'in yaratılış, cennete konulması, yasak ağaçla imtihan edilmesi, yasağın çiğnenmesi gibi hususlar Kur'an'da da yer almaktadır. Bununla birlikte Kur'an ile Tevrat arasında uyuşmayan noktalar da mevcuttur. Havva'nın kaburga kemiğinden



yaratılmış olması, Adem'i yasak ağaçtan yemeye Havva'nın teşvik etmesi ve onlara çeşitli cezaların verilmesi gibi hususlar Kur'an'da yer almamasına rağmen Müslüman literatüründe yer almaktadır.

Kur'an'da hiçbir surede ilk insanın yaratılışı bir bütün olarak baştan sona kadar anlatılmamıştır. Adem'in topraktan yaratıldığını ifade eden ayetler ile cennete konulması ve orada yaşananlar farklı sureler içerisinde. Ayetler siyak ve sibaklarıyla birlikte incelendiğinde bu ayetlerde yaratılışa dair bilgi verilmesinin yanında asıl gayenin Allah'ın varlığının, kudretinin ve ahiretteki yeniden yaratılışın delillendirilmesi olduğu görülecektir. Çünkü ilk insanın topraktan yaratıldığı hususu önceki dinlerin etkisiyle zaten bilinen bir husustur. Allah, bilinen bir hususu delil olarak kullanarak inkâr edilen hususları ispatlamaktadır.

Kur'an'da yaratılış bağlamında insan fitratına yerleştirilen birçok özelliğe dikkat çekilmiştir. Allah insana fiziksel anlamda en güzel şekli vermiştir. Bununla birlikte insan akıllı bir varlık olarak öğrenme-bilme gibi üstün bir meziyete sahiptir. Diğer taraftan insan, fitratında var olan çevresindeki uyarıcılardan etkilenme özelliği ile şeytanın vesveselerine kanarak kan döken ve bozgunculuk çıkaran olabilmektedir. Ebedi yaşama hırsıyla insan yaratanına isyan edebildiği gibi hatasını anlayıp Rabb'inin huzuruna da yönelebilmektedir.

İlk insanın yaratılışı bağlamında mitolojilerle ilahi kaynaklı dinler arasındaki benzerlikleri Allah'ın her topluluğa bir uyarıcı göndermiş olduğunu¹⁰⁶ ifade eden ayetle birlikte düşünmek mümkündür. Adem'den itibaren her topluma gönderilmiş olan elçilerin insanlık için elzem olan varoluşsal sorulara vahiy yoluyla cevaplar vermiş olması büyük olasılıktır. Nitekim ilk insanın topraktan ve ilahi bir nefesten yaratılmış olması ve ona tanrıya hizmet etme görevinin verilmesi hususunda mitolojilerle dinler arasındaki benzerlik bu görüşü desteklemektedir.

Kaynakça

Agitoğlu, Nurullah. *Hız. Âdem İle İlgili Rivayetlerin Tespiti ve Değerlendirilmesi*.

Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.

¹⁰⁶ Fâtır 35/24; en-Nahl 16/63; el-Hicr 15/10; Yunus 10/47.



- Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: DİB Yayınları, 12. Basım, 2008.
- Armstrong, Karen. *Mitlerin Kısa Tarihi*. çev. Dilek Şendil. İstanbul: Merkez Yayınları, 2005.
- Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerim Tefsiri, 1995*. 6 Cilt. İstanbul: Milliyet Gazetecilik, 1995.
- Aydemir, Abdullah. *Tefsirde İsrâiliyyât*. Ankara, ts.
- Banarlı, Nihad Sami. *Resimli Türk Edebiyatı Ansiklopedisi*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983.
- Batuk, Cengiz. “Âdem ve Havva'nın Kitabı: Eski Ahit Apokrifasında Âdem ve Havva'nın Hayatı”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (Aralık 2006), 51-96.
- Batuk, Cengiz. *Mitoloji ve Tarihsellik*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Bolay, Süleyman Hayri. “Âdem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/358-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Bolle, Kees W. “Myth”. *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 9/6359-6371. USA: Thomson Gale, 2005.
- Campbell, Joseph. *Batı Mitolojisi*. çev. Kudret Emiroğlu. Ankara: İmge Kitabevi, 2003.
- Challaye, Félicien. *Dinler Tarihi*. çev. Semih Tiryakioğlu. İstanbul: Varlık Yayınları, 1960.
- Chipman, Leigh N. B. “Mythic Aspects of the Process of Adam's Creation in Judaism and Islam”. *Studia Islamica*, 5-25. <https://doi.org/10.2307/1596106>
- “Adam”. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. ed. Frank Leslie Cross. New York: Oxford University Press, 1997.
- Çağlayan, Harun. “Müslüman Kültürü Açısından Yaratılış ve Evrim Konularına Bir Bakış”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/2 (20 Temmuz 2020), 480-507.
- Dağistanlı, Mustafa Alp (ed.). *Mitoloji*. İstanbul: NTV Yayınları, 3. Basım, 2010.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihi-İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*. çev. Mustafa Ünal. Konya: Serhat Kitabevi, 2005.
- Eliade, Mircea. *Mitlerin Özellikleri*. çev. Sema Rifat. İstanbul: Om Yayınevi, 2001.
- Erdem, Mustafa. *Hız. Âdem*. Ankara: TDV Yayınları, 2007.



- Fishbane, Michael. "Eve". *Encyclopedia of Religion*. thk. Lindsay Jones. 5/2896-2897. USA: Thomson Gale, 2005.
- Gleiser, Marcelo. "Myth". *Encyclopedia of Science and Religion*. ed. J. Wentzel vd. Van Huyssteen. 590-591. USA: Macmillan Reference, 2003.
- Gürkan, Salime Leyla. "Yahudi ve İslam Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve Cennet'ten Düşüş". *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 9 (2003), 1-48.
- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Hamilton, Edith. *Mitologya*. çev. Ülkü Tamer. İstanbul: Varlık Yayınları, 2002.
- Heidel, Alexander. *Enuma Eliş: Babil Yaratılış Destanı*. çev. İsmet Birkan. Ankara: Ayraç Yayınları, 2000.
- Hooke, Samuel Henry. *Ortadoğu Mitolojisi*. çev. Alaeddin Şenel. Ankara: İmge Kitabevi, 1993.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîrül-Kur'âni'l-Azîm*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmâîl b. Şihâbiddin Ömer. *Tefsîrül-Kur'âni'l-azîm*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.
- İbni Kesir. *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*. çev. Bekir Karlığa - Bedrettin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984.
- J. Millard, Erickson. *Christian Theology*. USA: Baker Book House Company, 1990.
- Kramer, S. Noah. *Sümer Mitolojisi*. çev. Hamide Koyukan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1999.
- Küçük vd., Abdurrahman. *Dinler Tarihi*. İstanbul: Berikan Yayınevi, 2015.
- Mesudî. *Murûc ez-Zeheb-Altın Bozkırlar*. çev. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2011.
- Mevdudi, Ebu'l-Alî. *Tefhimül-Kur'an, İnsan Yay., İst-1986*. çev. Muhammed Kayan vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 1988.
- Müslim. *Sabih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*. çev. Ahmed Davudoğlu. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1983.
- Müslim, Ebu'l-Hasan el-Kuşeyrî el-Haccac. *Sabihu Müslim*. Beyrut: Dâru Tûrâsi'l-'Arabîyye, ts.
- Oymak, İskender. *Zerdüştilik (İnanç, İbadet, Adetler)*. Elazığ, 2003.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010.
- Râzî, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr Fahrüddin er-. *Mefâtihü'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1981.



- Rosenberg, Dona. *Dünya Mitolojisi*. çev. Koray Akten vd. Ankara: İmge Kitabevi, 4. Basım, 2006.
- Sepetçioğlu, M. Necati. *Yaratılış ve Türeyiş*. İstanbul: İrfan Yayınevi, 2010.
- Seyidoğlu, Bilge. *Mitoloji Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- Seyyid Kutub. *Fizilâl-il-Kur'an*. çev. İ. Hakkı Şengüler vd. 16 Cilt. İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Emîr Ali Mehnâ - Ali Hasan Faûr. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 2001.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmiül-beyân an te'vili âyi'l-Kurân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tıǧlı, Asiye. *Zerdüş, Hayatı ve Öğretisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2004.
- "The Bundahishn ('Creation'), or Knowledge from the Zand". çev. Edward William West. Erişim 22 Mart 2021. <http://avesta.org/mp/bundahish.html#chapter15>
- Yar, Erkan. "Kur'an'ın İnsan Öğretisi". *İslâmî İlimler Dergisi* 1/3 (2007), 21-43.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, ts.
- Yıldırım, Nimet. *İran Mitolojisi*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûbi't-te'vil*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvid. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1998.
- New Advent. "Catholic Encyclopedia: Adam". Erişim 07 Kasım 2021. <https://www.newadvent.org/cathen/01129a.htm>
- Kitab-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1991.



Sühreverdî'nin İrfanî Risâlelerinde Misâl Âlemi Sembolü

The Symbol of the Imaginal World in Suhrawardi's Gnostic Treatises

Buşra ARSLAN MEÇİN

Dr., Temel İslam Bilimleri Tasavvuf Ana Bilim Dalı

Phd, Department of Major Islamic Sciences

busrarslanm@hotmail.com | orcid.org/0000-0001-6117-6024

DOI: 10.47425/marifetname.vi.1078820

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 24 Şubat /February 2022

Kabul Tarihi | Accepted: 7 Haziran /June 2022

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran /June 2022

Atıf | Cite as

Arslan Meçin, Buşra. "Sühreverdî'nin İrfanî Risâlelerinde Misâl Âlemi Sembolü [The Symbol of the Imaginal World in Suhrawardi's Gnostic Treatises]". Marifetname. 9/1 (Haziran/2022), s. 245-269

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: sifdergisi@gmail.com



Sühreverdî'nin İrfânî Risâlelerinde Misâl Âlemi Sembolü

Öz: Sühreverdî'nin daha çok Farsça olarak kaleme aldığı irfânî risâleleri, rûhânî âlemin sınırsız özgürlükler alanından, maddî âlemin hapisanesi ve beden kafesine esir düşen insanoğlunun hakikat arayışını konu edinmektedir. Bu risâlelerde anlatılan hadiseler sembolik hikâyelerdir ve bu hikâyelerde yaşananlar misâl âlemine çıkan sâlikin başından geçen hakikatlerin ifadesidir. Bu nedenle bu semboller, aslı vatanından koparıldığı için bellek yitimi-ne maruz kalan ve böylece gaflete düşen insanoğlunun hakikî özünü arayıp bulmada kilit rol oynamaktadır. Bu hikâyeleri bilmek ve anlamak için misâl âlemini ve o âlemin içinde bulunduğu mertebeyi bilmek gerekir. Ancak bu mertebe, akli ve felsefî burhanla değil kalbi ve zevkî mârifetle bilinebilir. Bu çalışmada amaç, Sühreverdî'nin, hissedilir âlemden misâl âlemine ve misâl âleminden akıllar âlemine tırmanan içsel ve rûhânî seferlerini remzettığı irfânî risâlelerindeki sembolizmi misâl âlemi çerçevesinde yorumlamaktır. Bu çalışmayla duyuşal âlemdaki albenilerin cazibelerine kapılan ve bellek yitimine uğrayan sürgün diyarındaki insanın yaşadığı trajik yabancılaşmaya dikkat çekmek ve anavatanı hatırlatmak sûretiyle derin gafletten kurtuluşu-na perde aralama yolunda küçük bir çaba olması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Sühreverdî, Misâl Âlemi, Sembolizm, Sahra, Sürgün, Yabancılaşma.

The Symbol of the Imaginal World in Suhrawardî's Gnostic

Abstract: Suhrawardî's gnostic treatises, mostly written in Persian, are about the search for truth of human beings, who are captured from the realm of unlimited freedom of the spiritual World to the prison of the material world and the cage of the body. The events described in these treatises are symbolic stories, and the experiences in these stories are the expressions of the truths experienced by the spiritual traveler who rise to the imaginal world (al-alam al-mithal). For this reason, these symbols play a key role in seeking out the true essence of human being, who is exposed to amnesia due to being taken away from his or her original homeland and thus fall into heedlessness. Understanding and evaluating these stories requires knowing the imaginal world and the level of that world. However, this level can be known not by mental and philosophical proof, but by heart and taste-based knowledge. The aim of this study is to interpret the symbolism in Suhrawardî's gnostic treatises, in which he describes his inner and spiritual journeys from the material world to the imaginal world and from there to the transcendental world, within the framework of the imaginal world. With this study, it is aimed to draw attention to the tragic alienation experienced by the man in the land of exile, who is tempted by the charms of the sensual realm and



suffer amnesia and to make a small effort to open the curtain for salvation from deep negligence by reminding man of his homeland.

Keywords: Sufism, Suhrawardi, Imaginal World, Symbolism, Desert, Exile, Alienation.

Giriş

Beyan, burhan ve irfana dayalı kurduğu İşrâk felsefesi ile İslam'ın mânevî ve düşünce dünyasında bir çığır açan, aynı zamanda tasavvufî düşüncenin ve felsefe tarihinin unutulmaz isimlerinden biri olan Sühreverdî (ö. 587/1191), özellikle İbn-i Sînâ'nın (ö.428/1037) fikirlerine duyduğu büyük ilgiden dolayı önce Meşşâî felsefede ilerleme kaydeder. Ancak İsfahan'da birçok şeyh ve tasavvuf erbabıyla görüşmenin ardından tasavvufî düşüncenin etkisi altına girer ve Sühreverdî'den birçok İran şehri, Anadolu ve Halep'e uzayan dış seferlerle birlikte inzivaya çekilerek rûhânî bir yolculuk gerçekleştirir. 36 yıllık kısa yaşamında yaptığı bu seferlerin sonucunda kesb ve keşf yoluyla elde ettiği ilimleri kitaplaştırıp geride önemli bir külliyat bırakarak dünya zindanının tensel kafesinden, "halkı zalim olan bu şehir"den ya da kendi tabiriyle Kayrevan'dan¹ kurtulur ve anayurdu olan melekûtî âleme kavuşur.

Geride bıraktığı eserler içerisinde şüphesiz en önemlileri, İşrâkî düşüncenin yapı taşını oluşturan *Hikmetül-İşrâk* isimli eseri ve neredeyse bu şaheseri kadar önemli olan sembolik hikâyeleridir. Bu hikâyelerde Sühreverdî hakikat ülkesi olan melekût semasından maddî ve sınırlılıkların olduğu dünya zindanına düşerek orada hapsedilen ruhun tragedyasını tasvir eder. Bu risâlelerde Sühreverdî'nin, tasavvufî bir metot izlediği görülür. Felekler ve akıllar konusunda her ne kadar felsefî konulara değinse de bu düşünceleri tasavvufî kodlarla harmanlayarak, söz konusu düşüncelerin felsefî alt yapısını ustaca hazırlamayı başarır.²

¹ Sühreverdî "halkı zalim olan ülke" ve "Kayrevan" şehri ile içinde mutlak huzur ve sükûnetin olmadığı, hak ve adaletin icra edilmediği, her daim oluş ve bozuluş halinde olan, kavga, savaş ve keşmekeşin eksik olmadığı ve bu yüzden özgür olan insan ruhunun bir türlü sükûnet bulamadığı madde âlemini kastetmektedir. Bkz. Sühreverdî, "Kıssatü'l Ğurbeti'l Ğarbiyye," *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 2/277.

² Sühreverdî, *Mecmua-yi Musannefât-i Şeyb-i İşrâk*, ed. Henry Corbin v.dğr., 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutâlaât ve Tahkikât-i Ferhengi, 1375), 48.



Bu risâleler sâlikin, duyusal dünyanın dışında, misâl âleminde meleklerle mülakat halinde gerçekleştirdiği irfânî tecrübeleridir. Bu âlemde salike, “Bilge Pîr” şeklinde görünen melek tarafından ulvî hakikatler ve mârifet öğretilir. Bu nedenle risâlelerin dili sembolik ve misâlîdir ve insanlar onu ancak kabiliyetleri ölçüsünde anlayabilir. Hikâyelerde geçen olaylar misâl âleminde gerçekleştiği için keşfi ve kalbî yolla elde edilen İshrâkî hikmetin anlaşılmasında kilit rol oynar ve aynı zamanda seyrüsülûk yolcuları için bir kılavuz mahiyetindedir. Bu nedenle ehil olmayanlar için sır, rûhânî yolculuğa giren müritler için yüce âlemden gelen mârifetlerdir. Bu hikâyeleri anlamak ve değerlendirmek misâl âleminin varlığına olanak tanımayı gerektirir. Çünkü burada gerçekleşen vakıalar, fiziksel bir varoluşun ötesinde misâlî bir varoluşa doğru sefere çıkan sâlikin karşılaştığı hakikatlerin beyanıdır.³

Çalışmamızda Sühreverdî'nin irfânî risâlelerinde geçen misâl âlemi sembollerini ele alacağız. Her biri birer sembol hazinesi olan bu hikâyelerde misâl âlemi sembolü üzerinde durmamızın nedeni Sühreverdî'nin, bu âlemi İshrâkî düşünce sisteminde merkezî bir yere konumlandırarak onun özelliklerine ve varlık hiyerarşisindeki yerine genişçe yer vermesinden dolayıdır.

1. Sühreverdî'nin İrfânî Risâlelerine Kısa Bir Bakış

Sühreverdî'nin felsefî derinliğinin yanı sıra hayal gücünü ve edebî dehasını da yansıtan irfânî hikâyelerinin ortak noktası, dünya hapisanesinde beden kafesine esir edilen insan ruhunun yaşadığı “bellek yitimi”ne yakılan ağıttır. Hikâyenin kahramanı, Sühreverdî'nin bizzat kendisidir. Ulvî âleme ait olan hikâye kahramanı (ruh), nâmütenâhî özgürlükler alanı olan melekût ülkesinden maddî duvarlarla örülü kevn u fesâd âlemine esir düşer. Burada maddî ve cismânî meşguliyetlere dalan ruh, kim olduğunu ve nereden geldiğini unutur ve bir süre dünyevî meşguliyetlerle ve gafletle yaşar. Ancak bir müddet sonra bu gaflet ve mahkûmiyetinin farkına varır ve bu zindandan kurtulmanın çarelerini aramaya başlar. Uzun ve meşakkatli riyâzet tem-

³ Cafer Muderris Sadıkî, *Kıssahâ-yi Şeyb-i İshrâk*, 2. Bs (Tahran: Neşr-i Merkez, 1377), 18; Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, trc. Hüseyin Hatemî, 9. Bs (İstanbul: İletişim yay., 2013), 1/371-372.



rinleri sonucu ayaklarındaki prangalarının bağlarını gevşetir ve ten kafesinden, maddî hapishaneden çıkarak mânevî bir yükselişle misâl âlemi ya da melekût ülkesine varır. Bu mânevî yükseliş ve rûhânî miraçta “Cebrail, onuncu akıl, nuru’l- akreb ya da akl-ı faâl” de denilen bilge pîr ile karşılaşır. Aralarında uzun bir diyalog başlar. Sühreverdî’nin ya da Sühreverdî şahsında insan ruhunun karşılaştığı bu bilge pîr aslında onun kendi hakikati, göksel arketipi, âsumânî “ben”i yani Sühreverdî’nin bizzat kendisidir. Bu yüzden zâhirde ikili bir diyalog gibi görünen sohbet aslında sâlikin kendisiyle yaptığı bir monologdur. Sühreverdî misâl âleminde girdiği bu diyalog görünümlü monologda bilge pîrden mârifet elde ederek döner. Ancak o, henüz doğal ölümlü bu beden kafesinden tamamen ayrılmadığı için sürgün olduğu yere, maddî âleme tekrar geri dönmek zorunda kalır.⁴

Sühreverdî irfanî risâlelerinde de tıpkı felsefî risâlelerinde olduğu gibi İbn-i Sînâ’yı takip etmiştir.⁵ İbn-i Sînâ’nın *Salaman ve Absal, Hay bin Yakzan* ve *Risâletü’l-tayr* adlı üç sembolik hikâyesi Sühreverdî’nin en çok etkilendiği hikâyelerdir.⁶ Çünkü bu hikâyeler, peşinde olduğu hikmet, bilgi ve hakikatin maddî âlemin ötesinde daha soyut ve daha kutsal bir mekânda olduğunu ona gösterir. Ancak Sühreverdî, bu üç risâlenin göz ardı edilemez etkisine rağmen ulvî hakikatlere erişmede onları yetersiz bulur ve *Kıssatü’l-ğurbeti’l-ğarbiye (Batı Sürgün Hikâyesi)* adlı risâlesinin girişinde *Salaman ve Absal* ile *Hay bin Yakzan* isimli İbn-i Sînâ’nın sembolik hikâyesine gönderme yapar.⁷ Sühreverdî’nin ifadelerinden bir bakıma *Kıssatü’l-ğurbeti’l-*

⁴ Sühreverdî, “Kıssatü’l-Ğurbeti’l-Ğarbiyye,” 2/ 273-297; Sühreverdî, “Akl-ı Surh”, *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3/226-238; Sühreverdî, “Âvâz-i Per-i Cibrîl”, *Mecmua-yi Musannefât-i Şeyb-i İşrâk*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3/208-224; Sühreverdî, *Risâletü’l-tayr*, ed. Henry Corbin v.dğr. (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3/198-205; Sühreverdî, “fi Hâleti’t-Tufûliyye”, *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3/251-267; Müjgan Hamzalo, “Nigahî Be Şerh-i ‘Resail’ Farsi-yi Sühreverdî”, *Tahkikat-i İslami*, 1 ve 2 (1378): 277-282.

⁵ Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, 1/358; Nesim Doru v.dğr., *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi*, 2014, 86.

⁶ İbn-i Sînâ ve Sühreverdî’nin sembolik hikâyelerinin mukayesesi için bkz. Doru v.dğr., *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi*, 122-128.

⁷ Bu konuyla ilgili Sühreverdî şöyle söyler: “Hay b. Yakzan (dirinin oğlu canlı) hikâyesini okuduğumda her ne kadar ilginç, ruhanî sözleri ve derinlikli işaretleri içerse de onu ilahî mek-



ğarbiye'yi gerçekte İbn-i Sînâ'nın sembolik hikâyelerinin tamamlayıcısı olarak gördüğü anlaşılır.

Sühreverdî'nin bir filozof ve sûfi olmasının yanı sıra edebî bir dehaya da sahip olduğunu gösteren sembolik hikâyeleri, İslam düşünce tarihi, tasavvuf edebiyatı ve dünya edebiyatı açısından da önem arz eder. Zira bu risalelerdeki anlatılar, varlığın başlangıcından beri insanoğlunun dünya zindanındaki tragedyasını ve bu zindandan kurtulma teşebbüslerini konu alan rûhânî yolculuklara dairdir. Yolcuları peygamberler ve âriflerden oluşan bu kutsal seferler, insanoğlunun köken, asalet, öz ve hakikat arayışlarının çırpınışları olarak okunabilir. Bu köken arayışları ve kutsal seferler sadece İbn-i Sînâ ve Sühreverdî ile değil, insanoğlunun başlangıcından beri var olagelen arayışlardır.⁸ Hermes,⁹ Zerdüş¹⁰ Bâyezid-i Bistamî (ö. 234/848?)¹¹ İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240)¹² gibileri ve ismini sayamadığımız birçok ârif ve bilgenin çıktıkları kutsal sefer ve miraçlar insanın girdiği hakikat arayışı örneklerinden sadece birkaçıdır. Bu miraç ve seferlere çıkan kimselerin yaşadığı bu görünür varoluşun ötesindeki hadiseler ve burada yaşanan olay-

tuplarda saklı, hekimlerin sembollerinde gizli ve Hay b. Yakzan'ın yazarının kaleme aldığı *Salaman ve Absal* hikâyesinde de örtük olan büyük olay yani büyük sarsıntıya (tâmetü'l kubra) değinen işaretlerden yoksun buldum. Tasavvuf takipçilerinin ve mükâsefe ehlinin makamlarının dayandığı bir sır vardır. Hay b. Yakzan risalesinde kitabın sonlarında yer alan *insanlardan biri ona yaklaşabilir* cümlesinden sonuna kadar olan kısım hariç bu sırda dair herhangi bir işaret yer almaz. Bu yüzden ben Batı Sürgün Hikâyesi adıyla bazı kıymetli dostlar için hikâye tarzında o sırdan kısmen söz etmeye koyuldum." Bkz. Sühreverdî, "Kıssatü'l Ğurbetü'l Ğarbiyye," *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaa ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 2/275.

⁸ Mehmet Alıcı, "Sühreverdî'nin İşrâk Felsefesi ve Kadîm İnan Dinleri", *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi* (İstanbul: Divan Kitap, 2015), 95-96.

⁹ Hermes'in miracı için bkz. Henry Corbin, *İslam-i İran: Çeşmendâze-yi Felsefî ve Manevî*, trc. Seyyid Ziyauddin Dehşir, 1. Bs (Tahran: İntişârât-i Sofya, 1391), 2/266; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, trc. Burhan Köroğlu v.dğr. (İstanbul: Kitabevi, 2001), 343-350.

¹⁰ Zerdüş'ün miracı için bkz. Mehmet Mekin Meçin, *Zerdüştiliğin Temel Öğretileri*, 1. Bs (Ankara: Akademisyen yay., 2019), 30-31.

¹¹ Bistamî'nin miracı için bkz. Muhammed Rıza Şefii Kedkenî, *Defter-i Rüşenâyî: ez Miras-i İrfânî-yi Bayezid Bistamî*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i İlmi, 1384), 326-337; Feriduddin Attar, *Tezkiretül-Evliyâ*, ed. Reynold Alleyne Nicolson, 1. Bs (Leiden: Neşri Matbaa-yi Leiden, 1905), 172-176.

¹² Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütübât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, 4. Bs (İstanbul: Litera yay., 2016), 1/17; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Hatmu'l Kur'an (Kur'an Mührü)*, ed. Abdulkaki Miftah, trc. Vahdettin İnce, 1. Bs (İstanbul: Kitsan yay., 2007), 372.



lar, âriflerin rûhânî hallerinin yanı sıra, sembolizm dünyasını anlamaya ve misâlî bir varoluşa ışık tutan hadiseler olarak okunmalıdır.

2. Misâl Âlemi

Misâl âlemi, lügatte benzemek, gibi görünmek, şebih ve manend anlamlarına gelen *m-s-l* kökünden gelir.¹³ Bu âlem, kavranabilir ma'kul âlem ile hissedilebilir mahsus âlem arasında bir aracı konumundadır. Maddeye bulaşmayan ve ma'kul âlemin salt rûhânî varlıkları bu âlemde maddî varlıkların özellikleri gibi bir sûrete sahip olurlar ancak bu sûretler rüyada görülen varlıklar gibi bir niteliğe sahiptirler. Maddî özelliklere sahip mahsus âlemin varlıkları ise bu âlemde rüyada görülen varlıklar gibi soyut bir hale gelirler. Misâl âlemi maddî bir heyulaya sahip olmadığı ve muallâk (asılı) bir durumda olan sûret ve imgelerin âlemi olduğundan dolayı muallâk sûretler âlemi olarak isimlendirilir. Misâl âlemindeki bu sûretler, duyusal olarak algılanan âlemin bütün çeşitliliğini taşımakla birlikte duyusal âlemdeki maddî varlıkların sûretleri gibi değildir. Çünkü somut sûretlerin aksine latiftirler. Bu dünyaya tenezzül edecek her bir varlık önce misâl mertebesinde şekillenir ve bu şekle göre madde âleminde tezâhür eder. Bu âlem, faal muhayyile vasıtası ile idrak edilebildiği için hayal âlemi olarak da isimlendirilir.¹⁴

Bu âlem, maddeden ve maddî tüm özelliklerden arınık olduğu için soyut/aklî âlemle, ancak cismânî özelliklere sahip olduğu için somut/maddî âlemle ilişkilidir. Soyut varlıklar tenezzül yoluyla forma bürünerek rüyada görülen varlıklar gibi somutluk kazanır ve maddî âlemde belirir, maddî varlıklar ise suûd yoluyla yükselerek maddî özelliklerden arınır.¹⁵ Mahsus âlemde

¹³ Hasan el-Mustafavî, *Lugatnâme-i Rişe, et-Tabkik fî Kelimâti'l Kur'ani'l-Kerim* (Tahran: Merkez-i Neşr-i Asâr-i Allâme el-Mustafavî, 1393), 11/22; Ebu'l-fazl Cemaluddîn Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 2003), 11/210.

¹⁴ Dâvûd Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l Hikem*, ed. Seyyid Celaleddin Aştıyani, 1. Bs (Tahran: Şirket-İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1375), 99; Abdurrezzak Kâşânî, *Letâifü'l-a'lam fî İşârât-i ehlil-İlham*, ed. Ahmed Abdurrahim es-Sayih v.dğr. (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1326), 2/213; Seyyid Cafer Seccadi, *Ferheng-i Maarif-i İslamî* (Tahran: İntişârât-i Danişgâh-i Tahran, 1373) Hayal Maddesi; Ahmet Avni Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 4. Bs (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., 2005), 33.

¹⁵ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengî, 1373), 2/138; Sühreverdî, "Akl-ı Surh", 3/232; Sühreverdî,



meydana gelen her şey misâl âlemindeki hakikatleri, misâl âlemindeki arketipler de ruhlar âlemindeki hakikatleri akseder.¹⁶ Sühreverdî'ye göre aklî ve cismânî âlemin arasında yer alan ve her iki âlemin özelliklerine sahip, maddî âlemin karanlık ve rûhânî âlemin aydınlık sûretlerinin muallâk (asılı) olduğu böyle bir âlem misâl âlemidir.¹⁷

Misâl âleminde insanın düşünce, amaç ve eylemleri bir forma büründüklerinden dolayı rûhânî vakaların gerçekleştiği âlem olarak telakki edilir. Çünkü bu âleme girebilmek, bedensel ağırlığın yük ve baskısından kurtulmayı ve misâlî bir bedenle yükselmeyi gerektirmektedir.¹⁸ Bu gizemli dünyayı keşfetmek için doğal yoldan ölüm gerekmez, zira kendi nefislerini, emellerini madde âleminin karanlık kuyularına gömerek, riyâzetle, keşf ve şuhûdla varlığını Hakk'ın varlığında fani kılarak ve ölmeden önce ölerек bu âleme çıkma şansı elde edilebilir. Kısacası müşahedeye dayanan bütün mistik tecrübeler, velilerin ruhânî halleri, gösterdikleri kerametler, peygamberlerin tasvir ettikleri simgeler, gösterdikleri mucizeler, yaşadıkları keşfi hakikatler misâl âlemi vasıtasıyla gerçeklik kazanır. Bu nedenle kelimeyi manevi gerçekliğine götüren te'vil de bu âlem vasıtasıyla anlaşılır hale gelir. Peygamber ve velilerin irfânî tecrübe, mucize ve kerametlerini idrak bu âlemi müşâhede etmekle mümkün olduğundan dolayı misâl âlemi son derece önem arz eder.¹⁹

“Âvâz-i Per-i Cibrîl”, 3/211; Sühreverdî, “fi Hakikati'l Aşk”, *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3/273; Şemseddin Muhammed Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, ed. Hüseyin Ziyai Tarabbeti, 1. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1373), 544-545, 574, 594; Kutbeddin Şirazî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, ed. Abdullah Nuranî - Mehdi Muhakkik, 1. Bs (Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 1383), 493-495, 514; Oliver Leaman - Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Felsefesi Tarihi*, trc. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu, 2. Bs (İstanbul: Açılım Kitap yay., 2011), 2/131.

¹⁶ Şirazî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 252.

¹⁷ Sühreverdî, “Hikmetü'l-İşrâk”, 2/232.

¹⁸ Alıcı, “Sühreverdî'nin İşrâk Felsefesi ve Kadim İnan Dinleri”, 91-92.

¹⁹ Sühreverdî, “Hikmetü'l-İşrâk”, 2/138, 232-234; Sühreverdî, “el Meşarî ve'l-Mutârahât”, *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 1: 502-503; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 544-545; Şirazî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 493-495; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, ed. Osman Yahya, 2. Bs (Beirut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 1994), 2/257-274; Kayserî, *Şerhu Fusûsî'l-Hikem*, (Mukaddime): 97-102; Henry Corbin, *Arz-ı Melekût*, trc. Ziyaüddin Dehşirî, 4. Bs (Tahran: İntişârât-i Tahuri, 1378), 295-296; Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, 1/369-371.



3. Sühreverdî'nin Risâlelerinde Misâl Âlemi Sembolleri

Sûfiler tıpkı kutsal metinlerde görüldüğü üzere sembolizme başvurur ve ulaştıkları derin manaları sembollerle anlatma yolunu tercih ederler. Çünkü onlar zâhir anlam ehli ya da tefsirci değil, bâtinî anlam ehli ya da te'vilcidirler. Dîni metinlerin benimsedikleri mitik, sembolik, misâli, müteşâbih veya ikonik dili tercih eden sûfiler misal âleminde cereyan eden vakaların tanıkları olarak şahadet âleminde şahitlik ederler. Rüyada görülen ya da hayali kurulan bir olayın râvileri olarak gördüklerini ve yaşadıklarını olduğu gerçek hal üzere değil sembollere dökerek aktarırlar. Bu manada sûfiler tıpkı rüyaların tabircileri gibi kelimeleri, olayları veya varlıkları ilk kaynağına götürerek, evvel emirde buldukları hal üzere görerek, evveliyata dönerek te'vil ederler. Sühreverdî, sembolizmi en etkili kullanan sûfilerden biri olarak bu sûfi yolun mimarlarından sayılır. Eserlerinden misâl âleminin sürekli yolcusu olduğu anlaşılan Sühreverdî'nin düşüncelerini misâli ya da sembolik olarak aktarması özellikle irfânî risâlelerinde oldukça belirgin hale gelmektedir. Bu çalışmada Sühreverdî'nin sembolik-irfânî risâlelerinde sıklıkla geçen misâl âlemine dair semboller ve bu sembollerin altında yatan mana dünyasına inmek hedeflenmiştir.

3.1. Sahra:

Sözlükte “berrak arazi, saf çöl ve uçsuz bucaksız ova” anlamına gelen “sahra” kelimesi Sühreverdî’de, “şehir” sözcüğünün karşısında yer alır ve hissedilir dünyanın sembolü olan “şehir”e karşılık *sahra* maddî varoluşun bir üst mertebesinde yer alan misâl âlemi ile özdeşleştirilir. Tasavvuf edebiyatında da sahra kelimesi madde âleminin karşısında yer alan rûhânî âlemin sembolik bir karşılığı olarak kullanılır. Eserlerinde “Sahra-yı Bîçun”,²⁰ “Morgzâr-i Rûhânî”,²¹ “Sahra-yı Kudüs”²² gibi ifadelerle yer veren sûfiler, bu kavramlarla madde ötesi âlemleri betimleyerek ruhî müşâhede ve mülakatların gerçekleştiği yer olan berzah âlemine işaret ederler.

²⁰ Mevlânâ, *Mesnevi-yi Mânevi*, 18. Bs (Tahran: İntişârât-i Tulu, 1385), 1/398.

²¹ Mevlânâ Celâleddîn-i Muhammed Rûmî, *Kulliyât-i Şems yâ Dîvân-i Kebîr* (Tahran: İntişârât-i Emir Kebir, t.y.), 319.

²² Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî, *Divân-i Feyz-i Kâşânî*, 2. Bs (Kum: İntişârât-i Usve, 1381), 2/693.



Akl-ı Surh hikâyesinde Sühreverdî sahrayı, hayal ve ruhun ülkesi misal âleminin sembolü olarak görür. O, bu hikâyede kendisini yaradılışın ilk oğlu olarak tanıtan ve Kafdağı'ndan geldiğini söyleyen *Kızıl Akıl (Akl-ı Surh)* ile olan mülakat hikâyesini açıklar. Hikâyede kendini bir atmacaya benzeten râvî, melekûtî âlemden cismânî âlemin beden hapisanesinde esir edilerek gözleri bağlanmış; zâhiri ve bâtını on duyusal güç²³ ile sembolize edilen bekçiler tarafından kuşatılmıştır.²⁴ Ancak kısa bir süre sonra beden hapisanesine düşüşünün farkına vararak mârifet gözü açılan râvî, riyâzetle kendisini kuşatan bekçileri gafil avlar, el ve ayaklarında bentler olduğu halde firar ederek cismânî âlemden sahraya yönelir. Orada kendisini yaradılışın ilk oğlu olarak tanıtan ve Kafdağı'ndan geldiğini söyleyen *Kızıl Akıl* ile karşılaşır. *Kızıl Akıl*, görünüşte genç, kızıl sakallı, güzelliklerle süslenmiş yaşlı bir bilge ve dünya görmüş bir seyyahdır. Şeriatte Cebrâil olarak sembolize edilen *Kızıl Akıl* ile kutsal sefere çıkan sâlik arasında uzun bir mülakat gerçekleşir.²⁵ *Kızıl Akıl*, buraya sürgün olduğunu ve asıl memleketinin Kafdağı'nın ötesinde olduğunu söyler.²⁶ Mülakatın içeriğinden, buldukları yerin miraçların ülkesi, vahiy ve ilhamların yurdu olan “misal âlemi” olduğu anlaşılmaktadır. Ancak tekrar dünyaya dönmek üzere miraçlar ülkesine yükselen sâlikin ayaklarında henüz çözülmemiş prangalar bulunmaktadır ve ruhu beden içine hapseden madde dünyasından doğal ölümle sıyrılmadıkça aslî vatanı olan bu ülkeye daimi olarak giriş yapamaz.

Sahra tabiri Sühreverdî'nin diğer irfânî risâlelerinde de sıkça geçer. Ruhun, ayağındaki bent ve prangalarla firar edip sahraya yönelmesi, *Akl-ı Surh* hikâyesi dışında *Kıssatü'l-ğurbeti'l-ğarbiyye (Batı Sürgün Hikâyesi)*, *Âvâz-i*

²³ Sühreverdî, beden hapisanesinde esir edilen ruhun başında bekleyen bekçileri hayvanî nefsin potansiyellerinden olan beş zâhiri ve beş bâtını kuvve ile sembolize etmiştir. Bunlardan zâhiri kuvveler; görme, işitme, tatma, koklama ve dokunmadan ibarettir. Bâtını kuvveler ise müştterek his, hayal, mütefekkire, vehime ve hafızadır. Bkz. Sühreverdî, “Akl-ı Surh”, 3: 386; Sühreverdî, “Kıssatü'l Ğurbeti'l Ğarbiyye,” 2: 288; Taki Purnamdariyân, *Remz ve Dastanhâ-yı Remzî der Edebi-i Farsî*, 8. Bs (Tahran: İntişârât-i Sohan, 1390), 337-340; Taki Purnamdariyân, *Akl-ı Surh: Şerh ve Te'vil-i Dastanhâ-yi Remzî-yi Sühreverdî*, 1. Bs (Tahran: İntişârât-i Sohan, 1390), 235.

²⁴ Sühreverdî, “Akl-ı Surh”, 3/226-227.

²⁵ Sühreverdî, “Akl-ı Surh”, 3/227-228.

²⁶ Sühreverdî, “Akl-ı Surh”, 3/228-237.



Per-i Cibrîl (Cebrail'in Kanat Sesi), Fî Hâleti't-tufûliyye (Çocukluk Halleri) ve Risâletü't-Tayr (Kuşlar Risâlesi) risâlelerinde dikkat çekici bir şekilde işlenir.

Âvâz-i Per-i Cibrîl hikâyesinde Sühreverdî, misâl âlemi olarak sembolize edilen Pederin hânkâhına girdikten sonra hânkâhın iki kapısı olan şehrin kapısını kapatıp sahraya açılan kapıya yöneldiğini ifade eder.²⁷

Fî Hâleti't-tufûliyye adlı risâlesinde sahrada oturan şeyhle yaptığı diyalog, gerçekte meydana gelmiş olan bir tecrübenin sembolik olarak ifade edilmiştir. Burada anlatılan hadiseler, Sühreverdî'nin yaşadığı tecrübeler olarak okunabilir. Risâlede râvi, dağ başında oyun oynarken öğrenim amacıyla yanından geçip giden bir grup çocuktan söz eder. Niçin ilim öğrendiklerini merak eden hikâyeye kahramanı, çocukların önünde yürümekte olan hocaya ulaşmaya çalışır. Hikâyenin bundan sonraki bölümü artık râvî ile üstat arasında geçen bir diyaloga dönüşür.²⁸ Râvînin bu diyalogdan edindikleri aynı zamanda mârifet hakkında ilk öğrendikleridir. Burada geçen çocukluk hali, tasavvufta mânevî yolculuğa çıkan sâlikin seyrüsülûk halinin ilk aşamasıdır. Öğrenim amacıyla okula giden çocuklar ise sülûka başlayan sâliklerin tasavvufta kat ettikleri mânevî yolculuğun ilk merhaleleridir. Çocukların oyun oynaması, dünyevi işlerle meşgul olup ilim öğrenmekten uzak kalma olarak sembolize edilirken şeyh ya da hoca akl-ı faâl, ya da kişinin melekûti benî, sahra ise misâl âlemi olarak sembolize edilmiştir.²⁹ Burada İbn-i Sîna'nın *Hay b. Yakzan* 'ı ile Sühreverdî'nin *Âvâz-i Per-i Cibrîl* ile *Akl-i Surh* risâlesinde de geçen pîr ile aynı kişi olan şeyh, sâlik ile misal âleminde mülakat eden melek ya da Cebrail olarak sembolize edilmiştir.

Burada Sühreverdî'nin misâl âlemini sembolize ederken sahrayı seçmesi irfânî edebiyatta sahranın metoforik olarak ne denli önem arz ettiğini göstermektedir. Bilge pîr ile yaptığı bu önemli mülakat başka yerde değil de neden sahrada gerçekleşmektedir? Henry Corbin'e göre Sühreverdî'nin bu kavramı seçmesinin nedeni sahranın her şeyden arınık, her türlü bağ ve bağımlılıktan uzak münzevi bir yer olmasındandır. Nitekim sahranın

²⁷ Sühreverdî, "Âvâz-i Per-i Cibrîl", 3/210.

²⁸ Sühreverdî, "fî Hâleti't-Tufûliyye", 3/251-253.

²⁹ Behnamfer Muhammed, "Tahlil-i Dastan ve Beyan-i Remzha ve Temsilat (Fî Hâleti't-tufûliyye)", *Pejuheşname-i Edeb-i Ğenayi*, 1 (1380): 54-55.



özelliklerine baktığımızda onda insanı cezbeden, kendisi dışındaki şeylerle meşgul eden, insanın dikkatini kendinden alan ve kendine çeken hiçbir şey yoktur. İnsanı kendinden alan her türlü doğal güzelliklerden uzak, kişinin sadece kendi ben'iyle baş başa kalabileceği bir yerdir. Sahra, bomboş olduğu ve orada herhangi bir engel olmadığı için insan kendisiyle yüzleşebilir. İnsanın kendi varlık aynasında kendisiyle yüzleşip cevherini tanıması ve özüne dönebilmesi için sahra en ideal yer olarak görülür.³⁰

Bu nedenle Sühreverdî'ye göre sahra, insanı kendi hisarlarında esir etmiş olan her türlü bağıllık ve bağımlılıklarından kurtuluşunun ve insanı özgürlüğün sembolü olarak görülür. Yalnızca tüm bent ve bağlardan, kayıtlardan azat olan insan içsel bir yolculuğa çıkarak nefis ülkesine giriş yapabilir, kendini tanıyabilir, kendisiyle yüzleşebilir ve kendisiyle mülakat edebilir. Öyleyse insanın, sahip olduğu potansiyellerinin farkına varması ve kendisiyle karşı karşıya gelip benliğiyle yüzleşebilmesi için her türlü maddî bağıllık ve bağımlılıktan kurtulması ve özgür olması gerekir. Burada da Sühreverdî, zâhirî ve bâtinî tüm duysal güçlerini devre dışı bıraktığında, maddî âlemin tüm bent ve bağlarını, bağımlılıklarını kendisinden uzaklaştırdığında yani sahraya girdiğinde kendi hakikati, melekûtî ben'i olan *Kızıl Akıl* ile karşılaşmaktadır.

Sühreverdî'nin kendisiyle yüzleştiği yerin sahra olarak sembolize edilmesinin nedeni budur. O sahraya girdiğinde yani bağımlılıklarını kendisinden uzaklaştırdığında yaradılışın ilk oğlu ve hakikatin mesaj getiricisi olan *Kızıl Akıl* ile karşı karşıya gelmektedir. Çünkü insan, kendi varlık sahrasına girdiğinde ve içsel seferini başlattığında bizzat varlığının hakikati ile yüzleşir. Hayal ülkesine giriş, nefis ülkesine giriş yani sahraya giriş içsel bir yolculuktur. O halde *Kızıl Akıl* insanın bizzat kendisidir ve onun mükemmel prototipidir. Sühreverdî epistemolojisinde “kendini bilme”den kasıt tam da insanın kendi beniyile, varlığının asli cevheri ve ruhsal kimliğiyle yüzleşmesidir.³¹

Burada Allah ile âlem arasında bir berzah konumunda olan insanı da

³⁰ Corbin, *İslam-i İran*, 357-360; Emir Hüseyin Şah Halili, *Şerb-i Ber Risâle-i Akl-i Surb-i Sühreverdî* (Bunad-i Mevlana, 1388), 21-23.

³¹ Adem Çatak, “Sühreverdî'nin Felsefî Tasavvufunda Marifet”, *Sühreverdî ve İsrak Felsefesi*, ed. M. Nesim Doru v.dğr. (İstanbul: Divan Kitap, 2015), 202.



zikretmek önem arz eder. Çünkü yaradılış her ne kadar içinde makro ve mikro düzeyde çok sayıda âlemleri barındırsa da bu âlemler, gayb ve şehadet âlemlerini kavrayan bir gerçeklik olan insanı, Allah ve âlem arasında berzah olarak görmemize olanak tanır. Nitekim insan, madde âlemi ile semavî âlem arasında yer alan, her iki âlemin özelliklerini kendinde barındıran ve bir yönüyle ilahî isim ve sıfatların tecelligâhı olduğu için Hak, diğer bir yönüyle imkânî bir varoluş taşıdığı için halk olan bir varlıktır. Dolayısıyla ilahî ruh ile karanlık beden arasında kaldığı için Allah ve âlem arasında bir berzah ve misâl rolünü üstlenmiştir. Bu nedenle Sühreverdî insanın hakiki ben'ini *Kızıl Akıl* ile remzeder. Kızıl rengi, mücerred nur olan bir varlığın rengidir ve parlaklığı yeryüzündeki varlıkların dünyasının üzerine hâkim olan siyahlık vasıtasıyla şafağın kızılığına inmiştir. Çünkü maddî âleme ait olmayan nurânî pîr, nurun kaynağından uzaklaşıp maddeye yakınlaştıkça yarı nurani bir duruma gelir ve böylece yukarı âleme bakan tarafı nurlu ve aydınlık iken, aşağı âleme bakan tarafı siyah ve karanlık olduğundan kızıl olarak görünür. Şöyle ki; tıpkı bir çukurun içindeki ateş halinde olan kömürün bir tarafı siyah ve karanlık iken diğer tarafının aydınlık olması ve bu nedenle kızıl görünmesi gibi ruhun da maddeye bakan tarafı siyah iken manaya bakan tarafı aydınlık ve nurdur. Bu sebeple insanın; his ve manayı, somut ve soyut dünyayı birleştiren misâlî bir varoluşa da sahip olduğunu söyleyebiliriz.

3.2. *Nâkocaâbâd*

“Hiçbir yerde olmayan mekân” veya belirgin bir mevki ve her türlü mevziden yoksunluğa işaret eden nâkocaâbâd terimi, Sühreverdî'nin, salt Farsçanın köklerinden istifade etmekle vazettiği bir kavramdır. Bu nedenle büyük bir öneme sahiptir.³² Vücub ve vücûd, imkân ve adem'in bütün bir varoluşta mevcut olduğu zıtlık ve diyalektiğin, Cebrail'in sağ ile sol iki kanadıyla ilişkilendirilerek³³ sembolize edildiği *Âvâz-i Per-i Cibril* isimli hikâyede Sühreverdî, hiçbir yer olmayan (lâmekân) anlamına gelen

³² Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge: İbn Sina, Suhreverdî, İbn Arabî*, trc. Ali Ünal, 4. Bs (İstanbul: İnsan yay., 2009), 100-101.

³³ Mesut Kasımî, ed., *Şerh-i Âvâz-i Per-i Cibril* (Tahran: Kitaphane-i Danışgah-i Tahran, 731).



*nâkocaâbâd*³⁴ kavramını kullanır. Bu hikâyede râvî, maddî âlem olarak sembolize edilen kadınların ve çocukların hücrelerinden çıkararak Peder'in hücre-sine (hânkâh) gider ve orada Sühreverdî'nin on akıl ile remzettği on güzel yüzlü pîrden birisiyle görüşür.³⁵ Pîr ona: biz "nâkocaâbâd"³⁶ tarafından gelmiş mücerred³⁷ bir topluluğuz" der. Böylece râvî, sedirin kenarında bulunan yaşlıyla sohbette koyulur. Hikâyede Sühreverdî, kendi hakikati ve melekûtî beni olan Cebrail'e (pîr) bazı sorular sorar ve karşılığında cevaplar alır. Bir diyalog gibi görünen ama aslında monolog olan bu sohbette pîr terzilik işiyle uğraştığını, Allah'ın kelamının muhafızı olduğunu ve sürekli seyahat ettiğini söyler. Sâlik ondan Allah'ın kelamını öğrenmek ister ancak pîr, dünyada olduğu sürece bunun mümkün olmadığını söyler.³⁸

Burada Sühreverdî, coğrafi olarak haritalarda mevcut olmayan misâl âlemi için *nâkocaâbad* terimini kullanır.³⁹ Bilindiği üzere mekâna işaret eden ve ona karşılık gelen "burası, orası" gibi terimler maddî özellikler taşıyan yapılar için kullanılır. Bu âlemde yön kavramı, cismânî âlemdeki kavramın taşıdığı anlamın dışında kalır. Ancak maddî özelliklerden tamamen arınmış olan aklî varlıkların herhangi bir yer ve mekâna ihtiyacı olmadığından lâmekân niteliktedir ve madde âleminin sınırlayıcı yüzeylerinden belirginliklerinden uzak olduğu için bedenle çıkılabilecek bir yer değildir. Burada rûhânî hakikatler maddî gerçekliği de kuşatıp her şeyin mekânı olduğundan son derece geniş ve sınırsızdır ve belirli bir mekâna ihtiyaç duyulmaz. Bir yere ait mekân algısı duyuşal fezada yer alan bir yere işaret eder ve onun mamur oluşu maddi gerçekliklerle açıklanabilir. Bu nedenle duyuşal ve maddî formları kabul etmeyen bir özelliğe sahip olan akıllar âlemi ile madde âlemi arasında ara bir mekânda yer alan misâl âlemi de *nâkocaâbad* olarak isimlendirilir.⁴⁰ İrfânî tecrübe ve nefsin bu maddî mekân

³⁴ Sühreverdî'nin bununla kastettiği yönü, ciheti ve maddi kayıtlarla sınırlandırılmış bir bölge olmayan başı mamur yerdir yani âlem-i misaldir.

³⁵ Sühreverdî, "Âvâz-i Per-i Cibril", 3/210.

³⁶ Sühreverdî'nin *Fî Hakikati'l Aşk* adlı hikâyesinde de adı Hüzün olan melek Yakup'un mabedine girdiğinde Yakup ona nereden geldiğini sorunca yine aynı cevabı verir: "Nâkocaâbâd bölgesi, pakların şehriden!" Bkz. Sühreverdî, "fî Hakikati'l Aşk", 3/273.

³⁷ Maddî tüm bağımlılıklardan arınmış zahitler topluluğu.

³⁸ Sühreverdî, "Âvâz-i Per-i Cibril", 3/211.

³⁹ Sühreverdî, "Âvâz-i Per-i Cibril", 3/211; Sühreverdî, "fî Hakikati'l Aşk", 3/273.

⁴⁰ Buşra Arslan Meçin, *Sühreverdî'nin Akl-ı Surb, Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye ve Âvâz-i Per-i*



ve âlemden koparak yükselişi bizim duyusal âlemlerle bağımızı koparır ve duyusal âlemdeki varlıkların göremediği gizli sırlar ve hakikatler, tıpkı rüyada duyusal âlemden koparak bu dünyada mekânı olmayan bir yerde varlıkları görebildiğimiz gibi bize aşikâr olur.⁴¹ Bu nedenle Sühreverdî ile pîr ya da meleklerle olan diyalog nâkocaâbâd olarak isimlendirilen misâlî bir mekânda gerçekleşmiştir.

3.3. *Tûr-i Sînâ*

Kıssatü'l-Ğurbetî'l-Ğarbiyye insan ruhunun, asıl yurdu nurlar âleminde alçak âlem olan cismânî âleme sürgünü ve ulvî âleme ait ruhun, beden karanlık zindanındaki esaretinin ardından beden zindanından kurtularak anavatanına yeniden yükselmesini anlatan çift yolculuklu bir hikâyedir. Bu hikâyede Sühreverdî, kardeşi Asım'la birlikte Mâverâünnehir'den batıya doğru yaptığı bir seferde “halkı zalim olan” Kayrevan⁴² şehrinde esir edilir. Ancak Hüdühüd kuşunun, melekût âlemi olarak sembolize edilen Eymen Vadisi'nden getirdiği bir mektup oradan nasıl kurtulacağını anlatır. Böylece ravî dalgalar arasında gemiye binerek babalarının mabedi olan *Tûr-i Sînâ*'ya gitmek üzere yola koyulur ve nihayet babasıyla görüşür. Ancak babası onlara üzerindeki bentleri tamamen söküp atmadığı için batı zindanına tekrar dönmesi gerektiğini söyler.⁴³ Hikâyede geçen Asım insanın göksel ikizi ya da nurânî benini sembolize ederken, Mâverâünnehir nurlar âlemini, batıya da Kayrevan şehri madde âlemini, Hüdühüd ise ruha gelen ilhamı sembolize eder.⁴⁴ Rûhânî âlemden başlayıp misâl âlemine, oradan da maddî âleme inen ruhun bu zindandaki ıstıraplarını ve babadan gelen mektupla anavatanını hatırlayan ruhun, özüne kavuşmasının çırpınışlarının anlatıldığı bu risâlede, hikâyeye kahramanının mârifet, tarikat ve hakikat yolunda girdiği meşakkatli yolculuk anlatılır.

Cibril İsimli Sembolik Hikâyelerinin Tablîli (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 198.

⁴¹ Sühreverdî, “Âvâz-i Per-i Cibril”, 3/211; Sühreverdî, “fi Hakikati'l Aşk”, 3/273.

⁴² Sühreverdî, “Kıssatü'l Ğurbetî'l Ğarbiyye,” 2/277.

⁴³ Sühreverdî, “Kıssatü'l Ğurbetî'l Ğarbiyye,” 2/277-280.

⁴⁴ Sühreverdî, “Kıssatü'l Ğurbetî'l Ğarbiyye,” (Şerh): 276-277; Corbin, *İslam-i İran*, 2/417; Meçin, *Sühreverdî'nin Akl-ı Sürb, Kıssatü'l-Ğurbetî'l-Ğarbiyye ve Âvâz-i Per-i Cibril İsimli Sembolik Hikâyelerinin Tablîli*, 144.



Sühreverdî, “baba” olarak sembolize ettiği Nûr’ul-Envâr’ın mabedi Tûr-i Sînâ’yı, yükselerek çıkılan rûhânî âlem olarak sembolize eder. Ancak risâlenin şerhlerinden anlaşıldığı kadarıyla burada rûhânî âlemden maksat misâl âlemidir. Neredeyse tüm cümlelerinde Kur’an ayetlerinden iktibas yapıldığı bu hikâyede Sühreverdî’nin beden olarak sembolize ettiği gemiye binerek Tûr-i Sînâ’ya gitmesi, ruhun ana rahmine düştükten ya da maddî bedene yerleştikten sonra tekâmül sürecine girerek yükselişine işaret edildiği görülmektedir. Hikâyede geçen “gemiye bindik, dağ gibi olan dalgalar arasında akmakta olan gemi ile babamızın mabedini ziyaret etmek üzere Tûr-i Sînâ’ya gitmek istedik” ifadesinin, Nuh (a.s)’ın dalgaları delip geçen gemisinden mülhem, madde âleminden başlayıp melekûti âleme doğru gidilen rûhânî yolculuğun azgın dalgalar üzerinden yüce âleme yükselişine, çile ve riyâzetle yüksek ve azgın dalgaları kat ederek gerçekleştirdiği rûhânî yolculuğa işaret ettiği görülür. Burada Tûr-i Sînâ’nın dağ şeklinde betimlenmesi, girilen rûhânî seferlerin dikey olmasından dolayıdır. Misâl âlemine yapılan rûhânî seferler de, maddî âlemden soyutlanarak yükselmeyi, adeta dağcı gibi zorlu bir tırmanma gerektirdiği için dağ gibi dalgalar şeklinde betimlenmiştir.⁴⁵ Yine Kur’an-ı Kerim’de Tûr-i Sînâ’nın, Hz. Musa ve Allah arasındaki diyalogun gerçekleştiği, vahiy ve ilhamın alındığı kutsal yer olarak geçmesi,⁴⁶ Sühreverdî’nin bu beldeyi misâl âlemi olarak sembolize ettiği düşüncesini güçlendirmektedir.

3.4 Hânkâh

Mânevî aşkın sembolik bir dille tasvir edildiği ve Hz. Yusuf kıssasının irfânî bir yorumla anlatıldığı *Fî Hakikati’l-Aşk (Aşkın Hakikati)* isimli hikâyesinde hüsn, aşk ve hüzn kavramları Sühreverdî tarafından Yusuf, Yakup ve Züleyha’ya dönüştürülerek melekût âlemindeki varlıkların somut gerçeklikleri olarak sembolize edilir. Yaradılışın aşk ile başladığını anlatan hikâyede bedene yerleşen hüsn, aşk ve hüznün birlik ve bağlılığına gönderme yapılır. Hikâyede vâcibü’l vücûd ya da Nûr’ul-Envâr’dan sâdır olan ilk

⁴⁵ Purnamdariyân, *Akl-ı Surb*, 376; Corbin, *İslam-i İran*, 2: 423; Sühreverdî, “Kıssatü’l-Ğurbeti’l-Ğarbiyye,” (Şerh), 2/283; Meçin, *Sühreverdî’nin Akl-ı Surb, Kıssatü’l-Ğurbeti’l-Ğarbiyye ve Âvâz-i Per-i Cibril İsimli Sembolik Hikâyelerinin Tablîli*, 152.

⁴⁶ Tin, 95/1-4



şeyin akıl olduğu, bu ilk akıldan da hüsn, aşk ve hüznün meydana geldiği ve bu üçünden ise diğer akıllar, nefisler ve feleklerin meydana geldiği anlatılır.⁴⁷ Meşşâî felsefede geçtiği üzere vahdetten (teklik) kesretin (çokluk) sudur ettiği gibi,⁴⁸ burada da hüsn, aşk ve hüznün hakikatte ilk akıldan meydana gelmiş ve hüsn akla (ya da ikinci akıl), aşk nefse veya (ya da ilk nefis), hüznün ise feleğe (ya da ilk felek) tekabül eder. Maddî âlemde ise Yusuf, Züleyha ve Yakup'a karşılık gelen bu üç ayrılmaz kardeşin misâl âlemindeki karşılıkları ise akıl, nefis ve felektir.⁴⁹

Hikâyenin devamında Yusuf'un varlık bahçesine yerleşen güzellik, aşkı önemsemeyip reddetmesinden dolayı aşk hüznüyle beraber çöllere düşer ve hüznün teklifiyle riyâzet ve çile yoluna girmek için her biri bir tarafa yönelirler. Aşk Mısır'ın yolunu tutarken Hüznün Kenan şehrine yönelir. Sühreverdî hikâyede Yakup (a.s)'ı, tarikat pîri olarak görmüş ve kaldığı evi de (beytü'l-ahzân) mabet ve *hânkâh* olarak remzetmiştir. Sâlik, hakiki aşka erişmenin çileli yollarını seyrüsülûkla kat etmek ve bilge pîrin yanında olgunlaşmak için Kenan'a Yakup'un mabedine giderek onunla bütünleşir.⁵⁰ Burada hâhkâhın, misâl âlemi olarak remzedilmesinin nedeni, hânkâhın tıpkı cami gibi ibadet, tefekkür, itikâf ve inziva mekânı olmasından dolayıdır. Çünkü hânkâh, nefis tezkiyesi yapmak ve riyâzete girmek üzere Allah ile irtibata geçilen bir miraç alanıdır. Ancak cami kapısı avam ve havas herkese açık iken hânkâh kapısı, misâl âlemi kapısının da herkese açık olmadığı gibi sadece tarikata gönül vermiş, nefis tezkiyesi ve belli riyâzet temrinleri ile dünyadan ilişkisini kesmiş riyâzet ehli kimselere açıktır. Misâl âleminin kapıları sadece bir gömlekten sıyrılır gibi bedenden sıyrılarak Muhammedî hakikat libasına bürünen, nurlar âleminin nuru ile maddî âlemin karanlığının kesiştiği kızıl sahraya kutsal seyahatlere çıkan, riyâzet temrinleriyle ölmeden önce iradi ölümü gerçekleştirerek maddenin ruhu esir alan tüm bent ve bağlarından kurtulan Allah'ın veli kullarına açıktır.⁵¹ Bu nedenle

⁴⁷ Sühreverdî, "fî Hakîkati'l Aşk", 3/268-269.

⁴⁸ İbn-i Sînâ, *eş-Şîfa, et-Tabîyyât, Nefs*, ed. Said Zayid vd. (Kum: Mektebetu Ayetullah el-Marâşi, 1404), 22-23.

⁴⁹ Purnamdariyân, *Akl-ı Surb*, 290.

⁵⁰ Sühreverdî, "fî Hakîkati'l Aşk", 3/272-275.

⁵¹ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", 2/142; Sühreverdî, "et-Telvihât", *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 1/112;



Yakup'un kapısı herkese açık değildir ve o, sadece tüm dünyevî bağlardan ve maddî libasından sıyrılıp riyâzet ve nefis tezkiyesi ile hânkâhına yani hakiki bilginin kaynağı olan vahyin, şühûdun ve miracın anavatını olan misâl âlemine giren kimselerle muhabbet sofrasını paylaşır.

Hânkâh, Sühreverdî'nin *Âvâz-i Per-i Cibrîl* adlı risâlesinde de seyrüsülûk yolculuğuna çıkan sâlikin, akl-ı faâl veya Cebrail olarak sembolize edildiği pîr ile görüştüğü duyusal âlemin dışında yer alan mekân olarak geçmektedir:

*"Hasretin kederiyle elime bir mum aldım ve bizim sarayımızın adamları (babaları)nın yanına gitmeye koyuldum ve o gece fecir doğana dek orada tavaf etmekle meşgul oldum. Derken içimde babamın hânkâhına girme isteği doğdu..."*⁵²

Hikâyede akl-ı faâl, pîr ya da mürşid iken nefis ise pîrin eğittiği sâlik konumundadır. Sâlik pîrden aldığı feyz ile kalbî mârifet elde ettiğinden dolayı akl-ı faâl ya da Pîr'in bulunduğu mekân suffi âlemden yüz çevrilerek hakikat ve mârifet elde edilen hânkâh ile ifade edilmiştir. Çünkü insanın düşünen nefsi, akl-ı müstefad ya da mutmain nefis mertebesine ulaşır hikmet elde ettikten sonra akl-ı faâl ya da pîr ile iletişim kurma potansiyeli elde eder. Bu da kişinin uyanıp iradî bir arzuyla harekete geçip mârifet elde etmesiyle gerçekleşir.⁵³ Bu nedenle sâlikin kalbinde Babanın hânkâhına girme isteği doğar. Buradan da anlaşılacağı üzere maddî âlemden yüz çevirerek yüce âleme gitmek için Baba'nın hânkâhı olarak bahsettiği yer misâl âlemdir.

3.5. Hücrenin İki Kapısı

Sühreverdî *Âvâz-i Per-i Cibrîl* hikâyesinin devamında mârifet elde etmek üzere girdiği Baba'nın hânkâhının iki kapısından söz eder. Bu iki kapı misâl âleminin biri duyusal âleme biri aklî âleme açılan iki yönünü sembolize etmektedir. Nitekim misâl âlemi soyut ve somut iki âlem arasında yer alan bir köprü, geçiş veya berzahdır. Varlık mertebelerinde aklî

Purnamdariyân, *Akl-ı Surb*, 36-37; Corbin, *Arz-ı Melekût*, 169 ve sonrası.

⁵² Sühreverdî, "Âvâz-i Per-i Cibrîl", 3/210.

⁵³ Sühreverdî, "Kıssatü'l Ğurbetü'l Ğarbiyye," 2/276; Corbin, *İslam-i İran*, 417.



âlemin altında maddî âlemin ise üstünde yer alır ve bu âlemdeki varlıklar taşıdıkları üçboyutlu özellikleriyle maddî âlemdeki varlıklarla ilişki-
liken cismânî ve maddî unsurlardan uzak olma özellikleriyle soyut ve
rûhânî varlıklarla ilişkilidirler. Akledilir ve hissedilir âlemdeki varlıklar
bu âlemde misâlî bir sûrete sahip olurlar. Ancak bu sûretler ne akledilir
âlemin sûretleri gibi tamamen soyutturlar ne de duyusal âlemin sûretleri
gibi maddî özellikler taşırlar. Bu sûretler maddî özellikler taşıdığı halde
maddî olmayan, belli bir mekâna özgü olmayan ve her iki âlemin özel-
liklerini taşıyan misâlî sûretlere sahiptirler. O halde çift boyutlu özelliğe
sahip bu âlemin biri maddeye, biri manaya bakan iki kapısı vardır. Bu
nedenle biri zemine diğeri göğe olmak üzere hânkâhın iki kapısına işaret
edilmiştir.⁵⁴

3.6. Beytü'l-Mukaddes

Fî Hakîkati'l-Aşk hikâyesinde seyrüsülük halinde ve aynı zamanda mef-
tun ve vurgun olan aşk Mısır pazarına gider ve Mısırlı azizin adresini sorar.
Aşk orada Züleyha ile karşılaşır. Züleyha aşka nereden geldiğini sorar. Aşk
ona şu cevabı verir: “*Ben Beytü'l-Mukaddesin ruhlar mahallesinin güzellik
kapısından geliyorum. Hüznün komşusuyum. Mesleğim seyahattir ve mücerred
bir dervişim...*”⁵⁵

Hikâyede Beytü'l-Mukaddes maddeden hiçbir alamet bulunmayan
akıllar âlemini sembolize eder.⁵⁶ Ancak Purnamdariyan burada Beytü'l-
Mukaddes'ten maksadın misâl âlemi olabileceğini ifade eder.⁵⁷ Çünkü
misâl âlemi her ne kadar maddî özelliklere sahip bir âlem olsa da maddî
ve cismânî varoluştan uzak daha üstün varoluşa sahiptir. Ruhlar mahalle-
sinin sakinleri olan ve hakikatte hüsnenden meydana gelen aşk ve hüznü de
hüsn kaynaklı oluşlarından dolayı rûhânî varlıklardır ve misâl âlemindeki
semboller de rûhânîdir. Misâl âlemindeki varlıklar maddî âlemle mukayese

⁵⁴ Corbin, *Arz-ı Melekût*, 150-169; Purnamdariyan, *Remz ve Dastanhâ-yı Remzî*, 227-242;

Purnamdariyan, *Akl-ı Surb*, 34-40.

⁵⁵ Sühreverdî, “*fî Hakîkati'l Aşk*”, 3/275.

⁵⁶ Sühreverdî, “*Âvâz-i Per-i Cibrîl*”, 3/211.

⁵⁷ Purnamdariyan, *Akl-ı Surb*, 200.



edildiklerinde mahsus âlemdeki varlıkların özelliklerinden uzak rûhânî bir varoluşa sahiptirler.

3.7. Can Şehri

Fi Hakikati'l-Aşk hikâyesinin altıncı bölümünde Sühreverdî, can şehri olarak sembolize ettiği misâl âlemine yükselişin meşakkatli yolculuğunu hikâye eder.

“Bil ki bu dokuz katlı köşkün üstünde bir teras vardır. Ona can şehri derler. O şehrin devasa duvarı ve görkemli bir hendeği vardır. O şehrin giriş kapısında genç bir pîr nöbetçidir. Onun adı Ebedi Akıl (Câvid-i Hired)’dir... O şehre ulaşmak isteyen kimse bu dört ayaklı terasın altı halatını çözmeli ve aşktan bir kement yapmalı. Şevk merkebine zevk eyerini vurmali. Açlık milîyle göze uyanıklık sürmesi çekmeli, bilgi kılıcını kuşanmalı ve küçük dünyanın yolunu sormalı. Kuzeyden çıkmalı ve (dünyanın) meskûn olan dörtte birini talep etmelidir.”

Hikâyede “dokuz katmanlı köşk” ile kastedilen “dokuz katmanlı felek”, “altı katmanlı dört kemer” ise canlı ve cansız tüm varlıkların yaşam alanı olan ay feleğinin altında olan felekler âlemidir. Nitekim felekler âlemi hem dört elementten, hem de ay feleğinin altında, yukarıdan aşağıya doğru dört katmandan oluşur. Dört ayaklı terasın altı halatı ise aşağı-yukarı, sağ-sol, ön-arka olmak üzere altı yöndür. Bu dört katmanın yıkılması, insan ruhunun duylar vasıtasıyla kendini meşgul eden birleşik varlıklar âleminden kopmasıdır. Bu da rûhânî yükselişin ve can şehri olarak ifade edilen nefsin derin katmanlarında yapılan rûhânî yolculuğa girişin ilk adımıdır. Bunun yolu da tasavvuf ve irfanın en önemli temeli ve şartı olan aşktan bir kementtir. Sühreverdî burada sâlikî, hedefine ulaşmak için her türlü bela ve tehlikeye göğüs geren ona tahammül etmeyi göze alan cesur bir savaşçıya benzetir. Sâlikin nefisle cihadın tehlikeleri ve mâşukuna kavuşmanın ağır bedelleri altında kuşandığı silah; aşk, zevk, şevk ve bilgi silahıdır. Bu yüzden aşkı kemend’le, zevki eyerle, şevki binekle ve bilgiyi de keskin kılıçla sembolize eder. Az yemek ve az uyumak yekdiğerini gerektiren sûfiyâne riyâzetin erkânındandır. Bu sebepten dolayı Sühreverdî de açlığı göze çekilen uyanıklık sürmesi olarak gösterir. Sühreverdî ilim kılıcını hak yoluna girecek olan sâlik için mutlak sûrette gerekli olan bir teçhizat olarak görmektedir.



Çünkü ona göre felsefî bilgi mânevî sülûkun mukaddimesidir ve felsefe ile kesbi bilgi olmaksızın sâlikin her an yolunu kaybetme riskiyle karşı karşıya kalması mümkündür. Ona göre eğer felsefî ya da kesbî bilginin keskin kılıcı belde olmazsa sâlik rabbanî ilhamları vesveselerden ayırt edemez ve dosdoğru yoldan sapar. Ebedi Akıl olarak isimlendirilen pir, gerek İbn-i Sînâ gerekse Sühreverdî'nin sembolik hikâyelerinde merkezi bir konum işgal eden ve tüm insanların pîri veya babası hükmünde olan, metafizik veya misâl âleminde sâlikle mülakata koyulup ona ilham, peygambere ise vahiy bildiren onuncu akıl, “akl-ı faâl”, “Rûhu'l-kudüs” veya “Cebrail”dir.⁵⁸

Metnin devamında, dokuz katmanlı engelleri aşıldıktan sonra can şehrinin dış kapısı görünmektedir. Bu kapının, dokuz geçit ile sembolize edilen dokuz feleğin ardındaki gayb âlemine girişin ilk merhalesi olan misâl âlemi olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü devamında can şehrinin üstünde başka şehirlerin olduğu ifade edilmektedir.⁵⁹ Bu şehirler ile kastedilenin, akıl ve nefislerin ya da soyut ve latif ilahi nurların yer aldığı misâl âleminin bir üst mertebesi olan ruhlar âlemi olduğu görülmektedir. Burada sâlik, nefsindeki zâhir ve bâtinî duyular engellerden oluşan katmanları bir bir aşıttıktan sonra can şehrinin merhalelerini de kat ederek Allah'a varıncaya kadar bu yolculuğu devam ettirmelidir. Dış âlem olan dünyanın karşısında insan küçük âlem olarak ifade edilmiştir. İnsan ruhunun küçük âlem olan nefsi ile büyük âlem olan felekler âleminde sınırlı melekûti âleme yükselmesi için onu tuzaga düşürüp esir eden tüm iç ve dış bağlardan, ağlardan ve bentlerden kurtulması gerekir.

Sonuç

On ikinci yüzyılda yaşamış olan ve kadîm İnan hikmetinin ihya edicisi olduğunu ifade eden Sühreverdî'nin hem mükâşefe ürünü olan hem de rûhânî sınırların öğrenimini konu alan irfânî risâleleri, İslam düşünce tarihine önemli ölçüde katkı sağlayan hikâyelerdir. Bu hikâyeler gnostik bir ârifin müşâhedelerini “yabancılaşma” formatında takdim eder ve

⁵⁸ Bkz. Sühreverdî, “Âvâz-i Per-i Cibrîl”, 3/210; Sühreverdî, “Akl-ı Surh”, 3/228; Purnamdariyân, *Remz ve Dastanbâ-yı Remzî*, 292.

⁵⁹ Sühreverdî, “fî Hakikatî'l Aşk”, 3/281.



ülkesine yabancılaşarak vatana dönme hasreti taşıyan “yabancı”nın kendisiyle yüzleşmesine imkân sunar. Sâlik her hikâyenin başında doğaüstü bir varlıkla karşılaşır ve ona nereden geldiğini sorar. İslamî literatürde Cebrail, Sühreverdî sembolizminde pîr olarak ifade edilen bu doğaüstü varlığın; sâlike, irfânî edebiyatın ontoljik dağı olan Kafdağı’nın ötesi olan lâmekân vatanı (nâkocaâbâd) işaret etmesi, aslında Kafdağı’nın ötesinde peyda ettiği kendi üstün benine bir gönderme ve tıpkı kişinin bir aynanın karşısına geçip kendisiyle yüzleşmesi gibi varlığının hakikatiyle karşı karşıya gelmesidir. Bu nedenle hikâyelerde geçen her sohbetin, sâlik ile sembolize edilen insanın kendisiyle yaptığı sohbet olduğu anlaşılmaktadır. Ancak, kişinin hakikatiyle yüzleşebilmesi ve içsel hakikatleri görebilmesi için mekân kavramından, dışsal ya da doğal görüngülerden geçmesi gerektiği, bunun da cismanî bedeni saran dört unsuru (su, toprak, ateş, hava) aşarak varlığının neyistanı olan misâl âlemine geçmesiyle mümkün olduğu görülmektedir.

Sühreverdî’nin irfânî risâlelerinin merkez noktasının misâl âlemi olduğu dolayısıyla karanlık madde âleminden nurlar âlemine yolculuk yapan sâlikin yaşadığı dinî tecrübe ve irfânî keşif ve şuhûdun bu âlemde gerçekleştiği görülmektedir. Hikâyelerde misâl âlemi olarak sembolize edilen sahra, nâkocaâbâd, hânkâh ve diğer isimlerin, her ne kadar kelime olarak farklılık gösterse de gerçekte eş anlamlı oldukları ve hakikatte misâl âlemine delalet ettikleri anlaşılmaktadır. Bu nedenle Sühreverdî’nin risâlelerin tamamının özel bir dile sahip olduğu, risâlelerde anlatılan hikâyelerin nasıl bir arka planda meydana geldiği ve hangi dille ifade edildiğinin anlaşılabilmesi için kelimeyi aslına döndürmek olan rûhânî te’vili ve dolayısıyla onun anlam dünyası olan misâl âlemini bilmenin gerekli olduğu ve bu kavramların misâl âlemi ile ilişkilendirilerek okunması ve yorumlanması gerektiği sonucuna varılmaktadır.

Kaynakça

- Alıcı, Mehmet. “Sühreverdî’nin İşrâk Felsefesi ve Kadim İnan Dinleri”. *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi*. 53-104. İstanbul: Divan Kitap, 2015.
- Attar, Feriduddin. *Tezkiretül-Evliyâ*. Ed. Reynold Alleyne Nicolson. 1. Bs. Leiden: Neşr-i Matbaa-yi Leiden, 1905.



- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*. Trc. Burhan Köroğlu - Hasan Hacak - Ekrme Demirli. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Corbin, Henry. *Arz-ı Melekût*. Trc. Ziyauddin Dehşirî. 4. Bs. Tahran: İntişârât-i Tahuri, 1378.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*. Trc. Hüseyin Hatemî. 9. Bs. İstanbul: İletişim yay., 2013.
- Corbin, Henry. *İslam-i İran: Çeşmendâze-yi Felsefi ve Manevi*. Trc. Seyyid Ziyauddin Dehşir. 1. Bs. Tahran: İntişârât-i Sofya, 1391.
- Çatak, Adem. “Sühreverdî'nin Felsefi Tasavvufunda Marifet”. *Sühreverdî ve İsrak Felsefesi*. Ed. M. Nesim Doru - Kamuran Gökbağ - Yunus Kaplan. 187-223. İstanbul: Divan Kitap, 2015.
- Doru, Nesim - Gökdağ, Kamuran - Kaplan, Yunus. *Sühreverdî ve İsrak Felsefesi*. 2014.
- Feyz-i Kâşânî, Molla Muhsin. *Divân-i Feyz-i Kâşânî*. 2. Bs. Kum: İntişârât-i Usve, 1381.
- Halilî, Emir Hüseyin Şah. *Şerb-i Ber Risâle-i Akl-i Surb-i Sühreverdî*. Bunyad-i Mevlana, 1388.
- Hamzalo, Müjgan. “Nigahî Be Şerb-i ‘Resail’ Farsi-yi Sühreverdî”. *Tabkikat-i İslami*. 1 ve 2 (1378): 273-282.
- İbn Manzûr, Ebu'l-fazl Cemaluddîn Muhammed b. Mukerrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 2003.
- İbn-i Sînâ. *eş-Şifa, et-Tabiiyyât, Nefs*. Ed. Said Zayid vd. Kum: Mektebetu Ayetullah el-Marâşî, 1404.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*. Ed. Osman Yahya. 2. Bs. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1994.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütühât-ı Mekkiye*. Trc. Ekrem Demirli. 4. Bs. İstanbul: Litera yay., 2016.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Hatmu'l Kur'an (Kur'an Mübrû)*. Ed. Abdalbaki Miftah. Trc. Vahdettin İnce. 1. Bs. İstanbul: Kitsan yay., 2007.
- Kasimî, Mesut, ed. *Şerb-i Âvâz-i Per-i Cibril*. Tahran: Kitaphane-i Danışgah-i Tahran, 731.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *Letâifü'l-a'lam fi İşârât-i ehli'l-İlham*. Ed. Ahmed Abdurra-



- him es-Sayih - Tevfik Ali Vehbe - Amir en-Necar. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1326.
- Kayserî, Dâvûd. *Şerhu Fusûsi'l Hikem*. Ed. Seyyid Celaleddin Aştıyani. 1. Bs. Tahran: Şirket- İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1375.
- Kedkenî, Muhammed Rıza Şefii. *Defter-i Rüşenâyî: ez Miras-i İrfâni-yi Bayezid Bistamî*. 2. Bs. Tahran: İntişârât-i İlmî, 1384.
- Konuk, Ahmet Avni. *Fusûsül-Hikem Tercüme ve Şerhi*. 4. Bs. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., 2005.
- Leaman, Oliver - Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam Felsefesi Tarihi*. Trc. Şamil Öçal - Hasan Tunçay Başoğlu. 2. Bs. İstanbul: Açılım Kitap yay., 2011.
- Meçin, Buşra Arslan. *Sübrevverdi'nin Akl-ı Surh, Kıssatül-Ğurbeti'l-Ğarbiyye ve Âvâz-i Per-i Cibril İsimli Sembolik Hikâyelerinin Tablîli*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Meçin, Mehmet Mekin. *Zerdüştülüğün Temel Öğretileri*. 1. Bs. Ankara: Akademisyen yay., 2019.
- Mevlânâ. *Mesnevi-yi Mânevi*. 18. Bs. Tahran: İntişârât-i Tulû, 1385.
- Muhammed, Behnamfer. "Tahlil-i Dastan ve Beyan-i Remzha ve Temsilat (Fî Hâleti't-tufülüyye)". *Pejubeşname-i Edeb-i Ğenayi*. 1 (1380): 51-60.
- Mustafavî, Hasan el-. *Lugatnâme-i Rişe, et-Tabkik fî Kelimâti'l Kur'ani'l-Kerim*. Tahran: Merkez-i Neşr-i Asâr-i Allâme el-Mustafavî, 1393.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Üç Müslüman Bilge: İbn Sina, Sübrevverdi, İbn Arabî*. Trc. Ali Ünal. 4. Bs. İstanbul: İnsan yay., 2009.
- Purnamdariyân, Taki. *Akl-ı Surh: Şerb ve Têvil-i Dastânâ-yi Remzî-yi Sübrevverdi*. 1. Bs. Tahran: İntişârât-i Sohan, 1390.
- Purnamdariyân, Taki. *Remz ve Dastânâ-yi Remzî der Edebi-i Farsi*. 8. Bs. Tahran: İntişârât-i Sohan, 1390.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddin-i Muhammed. *Kulliyât-i Şems yâ Dîvân-i Kebir*. Tahran: İntişârât-i Emir Kebir, t.y.
- Sadıkî, Cafer Muderris. *Kıssêhâ-yi Şeyh-i İsrâk*. 2. Bs. Tahran: Neşr-i Merkez, 1377.
- Seccadî, Seyyid Cafer. *Ferheng-i Maarif-i İslamî*. Tahran: İntişârât-i Danişgâh-i Tahran, 1373.
- Sührevverdi. "Akl-ı Surh". *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 3. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.



- Sühreverdî. “Âvâz-i Per-i Cibrîl”. *Mecmua-yi Musannefât-i Şeyb-i İsrâk*. 2. Bs. 3. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- Sühreverdî. “el Meşari’ ve’l-Mutârahât”. *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 1. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- Sühreverdî. “et-Telvihât”. *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 1. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- Sühreverdî. “fi Hakîkati’l Aşk”. *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 3. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- Sühreverdî. “fi Hâleti’t-Tufûliyye”. *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 3. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- Sühreverdî. “Hikmetü’l-İsrâk”. *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 2. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1373.
- Sühreverdî. “Kıssatü’l Ğurbeti’l Ğarbiyye,”. *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 2. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- Sühreverdî. *Mecmua-yi Musannefât-i Şeyb-i İsrâk*. Ed. Henry Corbin - Seyyid Hüseyin Nasr - Necefkuli Habibi. 2. Bs. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutâlaât ve Tahkikât-i Ferhengî, 1375.
- Sühreverdî. *Risâletü’t-Tayr*. Ed. Henry Corbin - Seyyid Hüseyin Nasr - Necefkuli Habibi. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutâlaât ve Tahkikât-i Ferhengî, 1375.
- Şehrezûrî, Şemseddin Muhammed. *Şerhu Hikmeti’l-İsrâk*. Ed. Hüseyin Ziyai Tarabbeti, 1. Bs. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1373.
- Şirazî, Kutbeddin. *Şerhu Hikmeti’l-İsrâk*. Ed. Abdullah Nuranî - Mehdi Muhakkik. 1. Bs. Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 1383.



Elvan Çelebi Türbesi Ziyaretçilerinin Görüşlerinin İncelenmesi

Examining the Opinions of Elven Çelebi Tomb Visitors

Eyyüp KAYACI

Dr., Milli Eğitim Müdürlüğü, Ölçme Değerlendirme Merkezi, Çorum/Türkiye
PhD., Directorate of National Education, Measurement Evaluation Center, Çorum/Turkey
eyyupkayaci@gmail.com | orcid.org/0000-0002-5687-1441

DOI: 10.47425/marifetname.vi.1011369

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 18 Ekim/ October 2021

Kabul Tarihi | Accepted: 01 Mart/ March 2022

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran /June 2022

Atf | Cite as

Kayacı, Eyyüp. "Elvan Çelebi Türbesi Ziyaretçilerinin Görüşlerinin İncelenmesi [Examining the Opinions of Elven Çelebi Tomb Visitors]". Marifetname. 9/1 (Haziran/2022), s. 271-298

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: sifdergisi@gmail.com



Elvan Çelebi Türbesi Ziyaretçilerinin Görüşlerinin İncelenmesi*

Öz: Anadolu'nun her bölgesinde halk tarafından veli, ermiş, dede, pir gibi adlar verilen şahıslara ait türbelere rastlanmaktadır. Dinî-tasavvufi bağlamda halk tarafından Allah dostu olarak kabul edilen bu kişiler, anlatılan kerametleri ile ölümlerinin ardından inandırıcılık özelliklerini daha da arttırmışlardır. Bunun sonucu olarak kutsallaştırılan bu türbelere yapılan ziyaretlerin birey ve toplum üzerinde birtakım yansımaları olduğu görülmektedir. Buna bağlı olarak, Elvan Çelebi türbesine yapılan ziyaretlerin birey ve toplum üzerindeki etkileri araştırılmıştır. Bu çalışmada, kutsal, kutsal mekân ve türbe ziyaretinin kavramsal çerçevesi ortaya konduktan sonra, Elvan Çelebi'nin kim olduğu ve sosyo-kültürel hayattaki yeri üzerinde durulmuş, türbe ve bulunduğu bölge hakkında bilgiler verilmiştir. Bu bağlamda, Elvan Çelebi Türbesini ziyaret edenler ile mülakat yapılarak elde edilen veriler yorumlanmıştır. Araştırma sonucunda, yapılan türbe ziyaretlerinin bireyin dini düşünce, duygu, tutum ve inançları üzerinde etkilerinin olduğu tespit edilmiştir. Gerek geçmişte gerekse günümüzde, stresli olanların, hastalıklarına şifa arayanların, çocuğu olmayanların, adak adayanların, dua ve ziyaret ile huzurlu bir yaşam isteyenlerin ziyaret ettikleri Elvan Çelebi Türbesinin Çorum'un dini ve sosyo-kültürel hayatına canlılık katmaya devam ettiği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Çorum, Türbe, Ziyaret, Elvan Çelebi.

Examining the Opinions of Elven Çelebi Tomb Visitors

Abstract: In every region of Anatolia, there are shrines belonging to people named as veli, saints, grandfather, and pir. These people, who are accepted by the people as a friend of God in the religious-mystical context, have further increased their credibility characteristics after their deaths with their explained miracles. As a result, it is seen that the visits to these sanctuary tombs have some reflections on the individual and the society. Accordingly, the effects of the visits to the Elvan Çelebi Tomb were investigated on the individual and the society. In this study, after revealing the conceptual framework of the visit to the sacred, sacred space and shrine, Elvan Çelebi's identity and his place in the socio cultural life are discussed and information is given about the shrine and its region. In this context, the data obtained by interviewing the visitors of the Elvan Çelebi Tomb was interpreted. As a result of the research, it was determined that the visits to the tomb have effects on the religious thoughts, feelings and beliefs of the individual. It

* Araştırma öncesinde Hitit Üniversitesi Girişimsel Olmayan Araştırmalar Etik Kurulu'ndan 07.06.2021 tarih ve 2021/165 karar sayılı Etik Onay alınmıştır.



can be said that the Elvan Çelebi Tomb, which is visited by those seeking healing for their stresses and illnesses, those who have no children, those who make a vow, and those who want a peaceful life with prayer and visit, continues to enliven Çorum's religious and socio-cultural life.

Keywords: The Psychology of Religion, Çorum, Shrine, Visit, Elvan Çelebi.

Giriş

Din deyince her şeyden üstün olan güçlü bir varlığı kutsal kabul etme ve ona bağlanıp tapınma davranışlarını içeren kurallar bütünü anlaşılır. Yani dinlerde kutsal olanla olmayan ayrımı yapılır, dini olan da tabiatüstülük, kutsallık inanç ve anlayışına dayanır.¹ Diğer taraftan hem bireyi hem de toplumu etkileyen yönüyle din, insanın duygu, düşünce ve davranışlarına hitap etmesi yönüyle insanın günlük yaşantısındaki eylemlerini ve diğer insanlarla olan ilişkilerini yönlendiren önemli bir etkidir.²

Birey ve toplumu etkileyen, birçok din ve inanç sistemindeki olgulardan biri de kutsal mekanlar ile buralarda gerçekleştirilen ziyaretlerdir. Dini duygunun somut ve etkili şekilde hissedildiği ortam olan kutsal mekanların bireylerin dini düşünce, duygu, tutum ve davranışları üzerinde etkisi bulunmaktadır. İnsanların kutsal mekanları ziyaretlerinin temelinde ise önemli ölçüde kutsalı arama, kutsal atfedilenden yardım dileme duygusu ve inancı yatmaktadır.³

Elvan Çelebi Türbesi'ne yapılan ziyaretler bu mekânın kutsal olma özelliğine sahip olduğu düşünüldükçe yapıldığı için kutsal, kutsal mekân ve türbe kavramlarına değinmenin yerinde olacağı düşünülmektedir.

Türkçe sözlükte kutsal, güçlü bir dinî saygı uyandıran, tapınılacak veya uğrunda can verilecek kadar sevilen, üstüne titrenilen, kutsî, mukaddes anlamlarında kullanılmaktadır.⁴ Türbeler ise, “*genellikle ünlü bir kimse için*

¹ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2015), 31.

² Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din* (İstanbul: Dem Yayınları, 2004), 13; Habil Şentürk, *Din Psikolojisine Giriş* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 145-148.

³ Hüseyin İbrahim Yeğin, “Din Psikolojisi Açısından Kutsal Mekân İnsan İlişkisi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/27 (2012), 54.

⁴ *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu (Ankara: TDK Basımevi, 1998), 1/1424.



yaptırılan ve içinde o kimsenin mezarı bulunan yapı”⁵ şeklinde tanımlanmaktadır. Buldukları bölgede, yaşadıkları dönemde özellikle çevresindeki insanlara manevi anlamda rehberlik etmiş, toplum önderi olmuş, çevresine faydalı olarak tanınan ve saygı duyulan insanlara gösterilen tazimin, yaşadıkları dönemlerden itibaren belki yüzyıllar boyunca devam eden saygının bir göstergesi olarak bugün de bu kişilerin türbeleri ziyaret edilmektedir.

Toplum içerisinde veli, evliya, eren ve ermiş gibi adlarla anılan kişilerin, Allah tarafından sevilen kullar olduklarına ve bundan dolayı bu kullara olağanüstü haller verildiğine inanılmaktadır. Velilerin hayattayken gösterdikleri olağanüstü haller, onların ölümlerinin ardından daha da efsaneleştirilerek anlatılmaya devam edilmekte ve bununla birlikte velilerin inandırıcılık özellikleri daha da artmaktadır. Bunun sonucu olarak da velilerin türbeleri kutsallaştırılmaktadır.⁶ Bu özelliğiyle kutsal mekân olarak görülen türbeler halk dindarlığının önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Bu bağlamda *eren*, *evliya*, *seyit*, *gazi*, *pir*, *dede*, *sofu* vb. isimlerle anılan kişilerin ebedi istirahat yerleri olarak bilinen *türbe*, *tekke*, *yadır* vb. adlarla anılan kutsal mekanlar manevi anlatılarla çok güçlü birer çekim merkezi haline gelmekte ve insanlar farklı dilek, istek ve amaçlarla bu mekanları ziyaret etmeye devam etmektedirler.⁷ Yapılan bu ziyaretlerin Türkçedeki “adak” kelimesiyle yakın ilişkisinin olduğu düşünülmektedir. Çünkü adak kelimesi; evlenme, zor bir durumdan kurtulma, çocuk sahibi olma gibi isteklerin gerçekleşmesi amacıyla kutsallık atfedilen varlıklara ve mekanlara adanan kurban, eşya, yiyecek, oruç gibi şeyleri içermektedir. Ziyaret ise kendilerinde birtakım insanüstü güçler ve kudretler taşıdığına inanılan mezar, türbe vb. yerlerin çeşitli usul ve amaçlarla ziyaret edilmesini anlatmaktadır. Bu ziyaret yerleri için insanları cezbeden şey, ritüelleri yerine getirerek kutsalla ilişkiye giren bireyin fayda göreceğine yönelik inanışıdır.⁸

⁵ *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu (Ankara: TDK Basımevi, 1998), 1/2265.

⁶ Nilgün Çıblak Coşkun, “Yadır ve Ziyaretlerin Halk Kültüründeki Rolü Bağlamında Mersin’deki Muğdat Dede Türbesinin İncelenmesi”, *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8/1 (2013), 1206.

⁷ Ünver Günay, “Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15/2 (2003), 7.

⁸ Galip Atasağun, “Ziyaret Fenomeni”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2006), 34-35.



İnsanların çaresiz kaldıkları durumlarda Tanrı'ya ulaşma çabasında oldukları görülmektedir. Bu bağlamda halk kutsal mekânları bir araç olarak görerek konuya pragmatik yaklaşmaktadır. Tanrı'ya ulaşmak için kutsal mekân olarak görülen ziyaret yerlerindeki yatan kişileri aracı koyarak yapılan ritüellerde, eski Türk inanışlarının etkisiyle birlikte İslam inancı ve kolektif bilinçaltında yer edinen eski inanış ve uygulamaların iç içe geçtiği görülmektedir.⁹

Ziyaret yerleri hemen her coğrafyada önemli fonksiyonlar üstlenmektedir. Taşındığı dini ve mistik unsurlarla eski dönemlerden beri dünya tarihinde yer edinmiş bir olgudur. İnsanların ümitsizlik yaşadıklarında derman olarak gördükleri kutsal değerlerle özdeşleşerek toplumda yer edindiği ölçüde ziyaret yerleri kutsal olarak görülmeye ve toplum hayatında yer edinmeye devam edeceklerdir.¹⁰

En eski türbelerin çoğunlukla Anadolu'nun İslamlaştırılma mücadelesinde kahramanlık ve fazilet gösteren insanlara ait olduğu düşünülmekle birlikte bunları birer tarikata bağlı olan tarikat öncülerinin, şeyhlerin, pirlere ve dedelerin takip ettiği belirtilmektedir. Günümüzde de tarikatlarla mensup kişilerin türbe ziyaretlerine çoğu zaman katıldıkları ve bu tür ziyaretlere çevresini de teşvik ettikleri görülmektedir.¹¹ Türkiye'de halk dindarlığının önemli göstergelerinden biri olan ziyaret dindarlığının merkezinde veli inancı yer almaktadır. Genel anlamda sufi gelenekten beslenen veli inancı, toplumsal yaşamda ziyaret dindarlığı şeklinde görülmektedir. Bugün halk dindarlığının ve türbe ziyaretlerinin geniş ölçüde tasavvufun etkisini taşıdığı veli kültü merkezli olduğu görülmektedir.¹²

Birtakım ihtiyaçları olan insanların bazı ihtiyaçlarını ya doğrudan doğruya türbede yatan kişilerden ya da bu kişiler aracılığıyla Allah'tan istemeye başlamasıyla birlikte türbe ziyaretleri toplumumuzda yaygınlaşmıştır.

⁹ Berna Ayaz – Aykut Günaydın, “Zonguldak Yöresi Türbe, Yatır ve Ziyaret Yerleri Etrafında Oluşan İnanış ve Uygulamalar Üzerine Bir Değerlendirme”, *Kültür Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2019), 146.

¹⁰ Atasağun, “Ziyaret Fenomeni”, 59-60.

¹¹ İskender Oymak, “Malatya ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri Üzerine Bir Araştırma”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 289.

¹² Muammer Ak, “Türk Halk Dindarlığı ve Evliya İnanç: Sosyolojik Bir Yaklaşım”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 86 (2018), 96.



Türbe ziyaretlerinin toplumumuzda yaygınlaşmasının nedeni ise türbelere yatan kişilerin Allah'ın emirlerine sıkı sıkıya bağlı olan Allah'ın sevdiği kişiler olduğu inancı ve dolayısıyla bu kişilerden dolayı mekanların da kutsal olarak düşünülmesidir.¹³ Bir mekân, eşya ve zamanın kutsal kabul edilmesi farklı nedenlere bağlanabilse de merkezde bizzat kendi kutsal kabul edilen bir Tanrı ya da varlıklar içerisinde kutsalı idrak yeteneği en iyi olan ve yardımlığında kutsallık duygusu yer alan tek yaratık olan insanın bulunduğu göz ardı edilmemelidir.¹⁴

İnsan kutsallık atfettiği şeye saygı duyar ve birtakım isteklerde bulunarak fayda göreceğini düşünse de Peygamberler, Allah nezdinde makbul olan sıddikler, salihler, şehitler ve insanların hüsnüzan beslediği ermiş ve veliler, hatta meleklerin hiçbiri “yaratılmışlık üstü ve aşkın” özelliği taşımazlar. Ancak yaratılmışlık üstü bir nitelik nispet etmemek koşuluyla “çok saygı gösterilen, karşı çıkılmaması gereken” anlamı dâhilinde kutsal kavramının kullanılmasının mümkün olduğu ifade edilebilir.¹⁵

Bugün bilim ve teknoloji ilerlemiş, ekonomik seviye yükselmiş ve modern yaşam biçimi insanları rasyonelleştirmiş olsa da sosyo-ekonomik sorunlar yaşamları etkilemeye, psikolojik rahatsızlıklar var olmaya devam ettiği sürece türbelere yapılan ziyaretler de kaçınılmaz olarak devam edecektir. Çünkü günümüz modern dünyası insanların güvenlik ihtiyacını sonlandıramamıştır. Bu nedenle insanların problemlerinden kurtulma isteği, hastalıkları için çare bulma ümidi insanları türbelere çeken önemli bir motivasyon olarak devam edecektir.¹⁶ Modernite, sosyal, kültürel ve mekânsal koşulları tek tarafı olarak değiştiren her şeye gücü yeten bir güç değildir. Modernliğin koşullarına yerel koşullar aracılığıyla aracılık edilir ve modernite güçlerinin yerel koşullarla özgül kesişimi, yalnızca belirli ampirik

¹³ Hüseyin Peker, “Türbe Ziyaretlerindeki Dini ve Psiko-Sosyal Nedenler”, *Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu* (İstanbul: Mezarlık Vakfı Yayınları, 1999), 448-449.

¹⁴ Ahmet Güç, “Kur'an'da Kutsallık Anlayışı” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 246.

¹⁵ Günay Haral, “İslam'da Kutsiyet”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/497.

¹⁶ Ali Köse - Ali Ayten, *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 319.



bağlamlara dayandığında anlamlı bir şekilde incelenir. Modernitenin gücü dini uygulama ve mekân kavramında değişimi etkilemek için genişlese de bu gücün dinin ve kutsal mekânın önemini ortadan kaldırmadığı görülür. Diğer bir deyişle, ritüellerin biçimi değişebilir ama özü ve anlamı kalır.¹⁷

1. Elvan Çelebi ve Türbesinin Bulunduğu Bölge Hakkında Bilgi

Elvan Çelebi Âşık Paşa'nın oğludur ve Kırşehir'de dünyaya geldiği tahmin edilmektedir. Ailesi ve babasının arkadaş çevresi dolayısıyla zengin bir kültürel ortamda yetişen Elvan Çelebi'nin Arapça ve Farsça öğrendiği, döneminin tanınmış bir mutasavvıfı olduğu,¹⁸ babasından aldığı izinle Kırşehir'den ayrılarak Mecitözü'ne geldiği ve Eretna Beyliği veziri olan Alaaddin Ali Şah-i Rumi'nin Mecitözü bölgesindeki geniş bir araziye Elvan Çelebi'ye vakfettiği bilinmektedir. 753/1352 yıllarında vakfedilen bölgeye bir cami, bu caminin ön kısmına bir türbe, batı kısmınaysa hamam, imarethane ve zaviye yaptırılmasıyla birlikte Elvan Çelebi zaviyesinin bulunduğu köyün, "Elvan Çelebi Köyü" adıyla anılmaya başlandığı görülmektedir.¹⁹

Elvan Çelebi Zaviyesi, Çorum ilinin Mecitözü ilçesine 12 kilometre uzaklıkta bulunan Elvan Çelebi Köyü'nün girişinde düz bir alana kurulmuştur. Elvan Çelebi Zaviyesi ve türbesinin yapımında kullanılmış olan devşirme malzeme Elvan Çelebi Zaviyesinin İlkçağ'a ait bir yerleşme yerinde kurulduğuna işaret etmektedir. Bizans döneminde ise Elvan Çelebi Zaviyesinin (Eukhaita) Hristiyanların önemli bir ziyaret mekânı olduğu düşünülmektedir. Bir rivayete göre IV. Yüzyıl başlarında azizlerden olan Theodoros'un ölümü üzerine Eusebia isminde bir kadın onun kutsal kalıntılarını buraya getirmiştir. V. Yüzyılda bu ziyaret yeri yanına kurulan manastır köyü bir şehre dönüştürmüş ve burası başpiskoposluk olmuştur. İmparator Loannes Tzimiskes ise (969-976) bu manastırı yıktırarak yerine yeni bir tesis yaptırmıştır. XI. Yüzyılda Türk idaresine geçen bölge 1398

¹⁷ Chee Kiong Tong – Lily Kong, "Religion And Modernity: Ritual Transformations And The Reconstruction Of Space And Time", *Social and Cultural Geography* 1/1 (2000), 41.

¹⁸ Sümevra Tozlu, *Çorum İli Halk İnançları ve Halk Hekimliği* (Artvin: Artvin Çoruh Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 84.

¹⁹ Ethem Erkoç, *Çorum'da Sababe ve Evliya Makamları* (Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayını, 2017), 44.



yılında Osmanlı topraklarına dahil edilmiştir. Âşık Paşa'nın torunu ve tarih yazarı olan Aşıkpaşazade, Gazi Mihaloğlu Mehmed Bey'in 1422'de Elvan Çelebi Zaviyesine uğradığını ve bu tarihte tekkenin mevcut olduğunu bildirmiştir. H. Dernschwam da 1555 yılında Kanuni Sultan Süleyman ile görüşmek üzere giderken Elvan Çelebi Zaviyesine uğramış, burası ile ilgili bilgi vermiş ve buranın krokisini çizmiştir. Dernschwam ve Busbek, Hristiyanların Georgios (Aya Yorgi) efsanesinin Hızır İlyas ismiyle İslamlaşarak Elvan Çelebi'de yaşadığını belirtmişlerdir.²⁰ Bu doğrultuda bir değerlendirme yapan Gündüzöz ise, Batılı bilim adamlarının ulaştıkları bütünlüğü olmayan bilgilerden hareket ederek her mimarîde çifte kutsallık unsuruna yönelmelerinin onların İslâmî kültürün iç dinamiklerini yeteri kadar dikkate almadıklarına işaret ettiğini ve Elvan Çelebi zaviyesindeki çift yönlülüğü Anadolu'nun İslâm hüviyeti kazanmasındaki derviş teşebbüslerinin bir parçası şeklinde değerlendirmenin daha tutarlı gözüktüğünü ifade etmiştir.²¹

2. Elvan Çelebi'nin Sosyo-Kültürel Hayattaki Yeri

Anadolu'nun fethi sürecinde Elvan Çelebi Zaviyesinin hem Hristiyanlar hem de Müslümanlar için kutsal kabul edildiği ve Hızır-İlyas inancıyla bağdaştırılarak kültürel ve dini bir unsur olarak toplumda kabul görmüş bir ziyaret yeri olduğu görülmektedir. Geçmişte olduğu gibi bugün de insanların sıklıkla ziyaret ettiği mekanlardan olan Elvan Çelebi'nin şöhretini ve önemini Evliyâ Çelebi ve Kâtip Çelebi de tasdik etmektedirler.²²

Kâtip Çelebi (1608-1657) Cihannümâ adlı eserinde, Elvan Çelebi Zaviyesini Çorum'un bir menzil doğusunda misafirlerin ağırlandığı bir mekân olarak anmaktadır. Evliyâ Çelebi ise, Çorum Orhan Gazi meşayihinden

²⁰ Semavi Eyice, "Elvan Çelebi Zaviyesi", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11/65-66; a.mlf., "Çorum'un Mecidözü'nde Âşık Paşa-Oğlu Elvan Çelebi Zâviyesi", *Türkiye Mecmuası* 15 (1968), 212-215; Yakup İlhan, *Mecidözü İlçe Merkezi ve Çevresinde Dini Ziyaret Yerleri* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 44-45.

²¹ Güldane Gündüzöz, "Hızır-İlyas Kabulü Bağlamında Anadolu'da Kutsal Mekân Algısının Yeniden İnşası Sorunu- Elvan Çelebi Zâviyesi Örneği-", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (2017), 602.

²² Gündüzöz, "Hızır-İlyas Kabulü Bağlamında Anadolu'da Kutsal Mekân...", 584.



olan Şeyh Elvan Çelebi'nin ziyaretgâhı ve eserleri vardır diyerek Elvan Çelebi'den bahsetmektedir.²³

Anadolu'nun İslamlaştırılması ekseninde oluşan Türk tasavvuf şiirinin şöhretli şairlerinden biri olan Âşık Paşa'nın oğlu Elvan Çelebi, tasavvufi, manevi eğitimini Âşık Paşa'nın halifesi olan şeyh Fahreddin'den alarak 1324'de Elvan Çelebi Köyüne gelip yerleşmiş ve burada bir zaviye kurarak 1358 tarihinden sonraki yıllarda vefat etmiştir.

Elvan Çelebi tanınmış bir mutasavvıf şairdir. Şiirleri, farklı dergilerde yayımlanmış ve bazı makalelere konu olmuştur. En önemli eseri 1358'de tamamladığı 2081 beyitten meydana gelen Menakıb-i Kudsiye fi Menakıb-i Ünsiye'dir. XIV.yüzyıl Türkçesinin özelliklerini yansıtan bu eser, Anadolu'da yazılan ilk menakıpnamedir. Elvan Çelebi'nin bu eserinde dedesi Muhlis Paşa'ya ve babası Âşık Paşa'ya nazım biçiminde yazdığı şiirler vardır.²⁴ Elvan Çelebi'nin bu eseri, içinde doğduğu karmaşık toplum yapısında etkin bir işlev gerçekleştirmiştir. Menakıb-i Kudsiye genel dilsel yapısıyla sosyal yaşamın sözlü kültürüne uygun olan dil ve üslup özellikleriyle birlikte kurucu bir metin şeklinde öne çıkmıştır.²⁵

3. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi

3.1. Araştırmanın Amacı

İnsanlar kutsallık atfedilen kişilerin mezarlarında dileklerde bulunmaktadırlar. Halk türbede yatan kişinin dileğini gerçekleştirmesinden ziyade, o dileğini Allah'a iletmesini, yani aracılık etmesini istemektedir. Bundan dolayı insanlar kutsal kabul edilen bu insanları büyük bir saygıyla yüceltmelerinin sonucu olarak mezarlarının üzerine türbe adını verdikleri görkemli yapılar inşa ederek, bulunan bölgede önemli birer ziyaret mekânı haline getirmektedirler.²⁶ Türbe ziyaretleri konusunun ele alınması, halk dindarlığının anlaşılıp çözümlenmesi ve ziyaretlerdeki dilekte bulunmaya ısrarla devam etmenin psikolojisinin anlaşılması için önemlidir. Zira insanların

²³ Eyice, "Çorum'un Mecidözü'nde Âşık Paşa-Oğlu Elvan Çelebi Zâviyesi", 215-216.

²⁴ İlhan, *Mecitözü İlçe Merkezi ve Çevresinde Dini Ziyaret Yerleri*, 44.

²⁵ Gündüzöz, "Hızır-İlyas Kabulü Bağlamında Anadolu'da Kutsal Mekân...", 596-597.

²⁶ Mustafa Doğan Karacoşkun, "DiLE BENDEN NE DiLERSEN: Türbe Ziyareti ve Dileklerine Sosyopsikolojik Çözümlemeler", *İslami İlimler Dergisi* 7/13 (2012), 74.



türbe ziyaretlerinin sebepleri, oralardan beklentileri ve ziyaret sonrasındaki dini tutum ve düşüncelerinin bilimsel bir yöntemle çözümlenmesine ihtiyaç vardır.

Halk dindarlığındaki veli inancı ile ziyaret fenomeninin literatürde daha çok dinler tarihi ile din sosyolojisi alanlarında çalışıldığı görülmüş, konunun psikolojik yönünün de çalışılması gerektiği düşünülmüştür. Ancak konu psikolojik boyutuyla incelenirken din sosyolojisi ve dinler tarihi çalışmalarından da faydalanılmıştır. Kutsal sayılan türbe vb. mekânlara yapılan ziyaretlerin hem bireyin duygu, düşünce ve davranışlarında, hem de toplum hayatında birtakım yansımaları vardır. Bu bağlamda, araştırmada ziyaret fenomeni türbe ziyaretçilerinin görüşleri ile birlikte ele alınmaktadır. Araştırmamızın amacı da Elvan Çelebi Türbesine yapılan ziyaretlerin ziyaretçiler üzerindeki yansımalarını ve oluşan bakış açılarını tespit ederek ortaya koymaktır. Ayrıca bireylerin Elvan Çelebi türbesini ziyaret nedenleri ve sıklıkları ile yapılan ziyaretlerin dini duygu, tutum ve davranışları üzerindeki etkileri ve yapılan ziyaretlerin dini yaşantıları üzerinde etkilerinin olup olmadığını araştırmak amaçlanmıştır. Bu doğrultuda çalışmada aşağıdaki şu soruların cevabı aranmıştır:

- 1- Elvan Çelebi türbesini ziyaret etme sebebiniz nedir?
- 2- Elvan Çelebi türbesini hangi sıklıkla ziyaret edersiniz?
- 3- Elvan Çelebi türbesi ziyaretleri sizi dini ve duygusal olarak nasıl etkilemiştir?
- 4- Elvan Çelebi türbesini ziyaretinizden sonra dini yaşantınızda ne gibi değişiklikler olmaktadır?

3.2. Araştırmanın Yöntemi

3.2.1. Çalışma Grubu

Nitel çalışmalar çoğunlukla amaçlı olarak belirlenmiş az sayıdaki kişilerden oluşan bir örnekleme gerçekleştirilir. Araştırmacının araştırdığı konuyu açıklamasında yardım edecek kişi, durum ve mekânları araştırma için tercih etmesi amaçlı bir seçimin sonucudur. Çünkü bir amaç ile seçilen örneklem, problemin çözümü, incelenen olgunun anlaşılması ve derinlemesine bilgi edinilmesine yönelik zengin bilgiler sunacak niteli-



ğe sahiptir.²⁷ Hitit Üniversitesi Girişimsel Olmayan Araştırmalar Etik Kurulu'ndan 07.06.2021 tarih ve 2021/165 karar sayılı Etik Onay alındıktan sonra araştırmanın katılımcıları, çalışma amacına uygun olarak Temmuz-Ağustos 2021'de Çorum il merkezinde yaşayan ve Elvan Çelebi Türbesini ziyaret etmiş olan olasılıklı olmayan *Amaçlı Örneklemeye* yöntemiyle seçilen 8'i kadın ve 12'si erkek olmak üzere 20 kişiden oluşmaktadır. Çalışmada 20-34 yaş arası (genç yetişkinlik) 4 kişi, 35-49 yaş arası (orta yetişkinlik) 11 kişi ve 50-68 yaş arası (ileri yetişkinlik) 5 kişi yer almıştır. Katılımcıların 1'i bekâr, 19'u evlidir. Katılımcıların mezuniyet durumu incelendiğinde, 1'i okuma yazma bilmiyor, 2'si ilkokul, 1'i ortaokul, 10'u lise, 1'i yüksek okul, 3'ü lisans ve 2'si yüksek lisans mezunudur. Katılımcıların meslek durumu incelendiğinde, 1'i öğrenci, 3'ü öğretmen, 4'ü memur, 1'i emekli, 2'si esnaf, 4'ü serbest meslek, 5'i ev hanımıdır. Katılımcıların ekonomik durum algıları incelendiğinde, 6'sı düşük, 11'i orta ve 3'ü yüksek gelir düzeyine sahip olduklarını düşünmektedir. Katılımcıların türbeyi ziyaret sıklıkları incelendiğinde, 13'ü yılda 1-2 defa, 5'i yılda 2-3 defa ve 2'si yılda 4 ve üzeri türbeyi ziyaret etmektedirler.

3.2.2. Veri Toplama Metodu

Teorik ve pratik olarak iki bölümden oluşan çalışmamızın teorik bölümünde farklı bilim dallarında din, kutsal, kutsal mekân, ziyaret fenomeni, Elvan Çelebi ve türbesinin bulunduğu bölge ile Elvan Çelebi'nin sosyo-kültürel hayata etkileri üzerine gerçekleştirilmiş olan araştırmalar incelenmiştir.

Araştırmanın pratik kısmındaysa, nitel araştırma yöntemlerinden olan tarama modeli içerisinde yer alan *Yarı Yapılandırılmış Görüşme* (mülakat) tekniği kullanılmıştır. Görüşme tekniğinde veriler sözlü iletişim yoluyla toplanır. Görüşme, bireylerin farklı konulardaki düşünce, tutum ve davranışlarının nedenleriyle birlikte öğrenilmesini sağlayan, derinlemesine bil-

²⁷ Ali Baltacı, "Nitel Araştırmalarda Örneklemeye Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme", *BEÜ SBE Dergisi* 7/1 (2018), 266; Keith F. Punch, *Sosyal Araştırmalara Giriş Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*, çev. Dursun Bayrak vd. (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2016), 183-185.



giler sunan bir tekniktir.²⁸ Yapılandırılmış görüşmeden daha esnek olan yarı yapılandırılmış görüşmede ise, araştırmacı görüşme formunu önceden hazırlar ve görüşme esnasında farklı sorularla kişinin cevaplarını detaylandırmasını sağlayabilir. Görüşme anında görüşülen kişi bazı soruların cevaplarını başka sorular içinde cevaplamışsa araştırmacı bu soruları atlayabilir.²⁹ Yarı yapılandırılmış görüşme tekniği araştırmacıya belli oranda esneklik sağlaması nedeniyle çoğu görüşme bu teknik ile yapılır.³⁰ Araştırmada da mülakat 20 kişiyle yapılmış, katılımcıların bazıları forma yazarak cevap verirken bazılarıyla sözlü mülakat gerçekleştirilmiş ve katılımcı cevapları araştırmacı tarafından yazıya aktarılmıştır. Araştırmanın yöntemi *yarı yapılandırılmış mülakat* tekniğidir. Katılımcılara görüşmeden önce adlarının kaydedilmeyeceği söylenmiş ve ulaşılan veriler katılımcı bilgilerine yer verilmeden kullanılmıştır. Bulgular ve yorumlar bölümünde katılımcıların fikirlerini aynen yansıtmak amacıyla tırnak içerisinde “aynen alıntılara” sık sık yer verilmiştir. Katılımcılar farklı ifade şekilleriyle yakın noktalara temas ettikleri için aynı düşünceleri paylaşan katılımcıların yorumlarına aynı grupta yer verilmiştir. Elde edilen bilgiler aynen alıntılar şeklinde ilgili başlığa yazıldıktan sonra araştırmacı ilgili literatürden önemli ölçüde yararlanarak bu bulgularla ilgili yorum ve açıklamalar yapmıştır. Ayrıca katılımcıların yaş, cinsiyet, öğrenim durumu, medeni durum, meslekî durum, sosyo-ekonomik durum ve türbeyi ziyaret sıklıklarının tespit etmek için kişisel bilgi formu kullanılmıştır.

4. Bulgular ve Yorumlar

Çalışma sonucunda da ortaya çıktığı gibi dini ve kültürel uygulamalar sosyal hayatın birçok alanında olduğu gibi türbe ziyaretlerinde de karşımıza çıkmaktadır. Türbe ziyaretlerinde dini ve mistik bir form kazanan sosyal

²⁸ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık, 2016), 210-212; Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2005), 158-159; Ali D. Arseven, *Alan Araştırma Yöntemi (İlkeler, Teknikler, Örnekler)* (Ankara: Gül Yayınevi, 1993), 120-122.

²⁹ Durmuş Ekiz, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015), 63.

³⁰ Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*, 213.



hayatla ilgili bazı uygulamalar, toplum hayatındaki uygulamalara dini destek sağlamaktadır.

Çalışmamızda Elvan Çelebi türbesine yapılan ziyaretlerin Çorum halkının hayatına yansımalarını dört başlık altında tespit ettik. Bunlar: “Çocuğu Olmadığı İçin Ziyaret”, “Stresten ve Hastalıklardan Kurtulmak ve Huzur Bulmak Amacıyla Ziyaret”, “Dua ve İbadet Etmek Amacıyla Ziyaret”, “Şükür Amaçlı Ziyaret”.

4.1. Çocuğu Olmadığı İçin Ziyaret

Evlilikten sonra çiftlerin yuvalarına renk getirecek, onları mutlu ve huzurlu kılacak unsurların en önemlilerinden biri çocuk sahibi olmaktır. Çocuğu olmayan, çocuk özlemi çeken kadınlar türbedeki kabrin etrafında dönerek dua eder ve çocuk olması için adakta bulunurlar. Çok yaramaz ve sinirli olan çocukların uslanması için de türbe ziyaret edilmektedir. Kimi zaman çiftlerin beraber ziyaret yaptıkları ve dua ederek çocuk isteğinde buldukları gözlenmektedir. Sadece Çorum'dan değil çevre illerden de çocuk özlemi çeken çiftlerin Elvan Çelebi'yi ziyaret ederek çocuk sahibi olmak için dua ettikleri görülmektedir.

Dua ve dilek sonucunda bir çocuğa sahip olanlar erkek çocuklarına genellikle Elvan adını vermektedirler. Bu ziyaret yeri özellikle erkek çocuk isteyenler tarafından ziyaret edilmektedir. Bu durum, toplumun erkek çocuğa daha fazla önem atfetmesinin bir sonucudur.³¹

Türbe ziyaretleri gerek ferdi, gerekse toplumsal hayatla hem yapısal hem de fonksiyonel olarak bütünleşmiş bulunmakta, çocuk sahibi olmak gibi hayatın kritik zamanları içinde güven ve ümit kaynağı olmaktadır.³² Ayrıca türbeden fayda görüldüğüne dair bilgileri sözlü yolla insanların birbirleriyle paylaşım yaymaları onları bu mekânlara daha çok çekmekte ve ziyaret yerinin kutsallaştırılmasına destek sağlamaktadır.

Görüşmelerden ulaştığımız ziyaretçilere ait verilerin bir kısmı şöyledir:

Erkek, 42 Yaşında, Lisans Mezunu

³¹ İlhan, *Mecitözü İlçe Merkezi ve Çevresinde Dini Ziyaret Yerleri*, 47-50.

³² Günay, “Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri”, 26.



“Elvan Çelebi türbesi benim için çok önemli. Çoğunlukla çocuğu olmayanlar bu türbeyi ziyaret eder ve çocukları olursa adını da Elvan koyarlar. Benim babam da bu türbeyi ziyaret edip dua ettikten sonra ben doğmuşum ve benim adım bu türbede yatan kişiden dolayı Elvan konmuştur.”

Erkek, 39 Yaşında, Lise Mezunu

“Çocuğu olamayanlar ziyaret edip dua ederlerse çocuğu oluyormuş. Ben de eşimle birlikte bu nedenle ziyaret etmişim. Yine ziyaret ediyoruz ama nasip bakalım. Çok güzel bir camisi ve türbesi var. Bu güzel mekânı ve manevî havasını çok sevdim. Allah dostu olan bir evliyayı ziyaret etmek, istekte bulunmak, dua etmek ve Allah'ın rızasını kazanmak için ziyaret ediyorum.”

Erkek, 44 Yaşında, Lise Mezunu

“Ne zaman kendimle baş başa kalmak istersem yiyecek bir şeyler alır ve türbeye giderim. Babam beni buraya adadıktan sonra ben dünyaya gelmişim. Bu nedenle benim için özel bir değeri vardır. Babamla birlikte yaptığımız ziyaretleri özlüyorum. 6 ay önceydi, Kırıkkale'den çocuğu olmayan bir arkadaşım ailesiyle geldi, birlikte ziyaret ederek çocuğu olması için dua ettik. Burada namaz kılıp, Kur'an okuyorum. Her defasında sıkıntısı olanlara, hastası olanlara, çocuğu olmayanlara, kendime, aileme, çocuklarıma, komşularıma, vatanıma, milletime, sınırda nöbet tutan askerlerimize dua ediyorum.”

Kadın, 45 Yaşında, Ortaokul Mezunu

“Genellikle Elvan Çelebi'ye uyuyamayan çocuklar ve bir de çocuğu olmayanlar geliyor, dua ediyorlar. Çok ziyaret ettiğim için aşına oldum artık. Ben manevî dünyamı kuvvetlendirmek ve huzur bulmak için ziyarete gidiyorum.”

Kadın, 40 Yaşında, Lisans Mezunu

“Elvan Çelebi Hazretlerinin yüce bir şahsiyet olduğunu bildiğim ve mekânın manevî havasını teneffüs ederek Kur'an okumak ve tesbihat yapmak için ziyaret ederim. Ayrıca çocuğu olmayan kadınlarla da karşılaştım. Burada dua edip çocuğa sahip olanların olduğunu biliyorum.”

4.2. Stresten, Hastalıklardan Kurtulmak ve Huzur Bulmak

Amacıyla Ziyaret

Elvan Çelebi Türbesi, psikolojik rahatsızlığı olanlar, stresli olup içi sıkılanlar, bedenlen ve ruhen rahatlamak isteyenler tarafından ziyaret edilmektedir. Türbe bahçesi yeşil alan olduğu için bu alanda sohbet etmek, piknik



yapmak ve stres atmak amacıyla da ziyaretçiler burayı tercih etmektedirler. Elvan Çelebi Türbesi hem ibadet ve dua etmek hem de iç sıkıntılarından, maddi ve manevi hastalıklarından kurtulup huzur bulmak için özellikle yaz mevsimlerinde ziyaretçi akınına uğramaktadır.

Türbeye selam ve niyaz ederek giren hastaların türbenin etrafında birkaç kez döndüğü, dualar okuduğu ve kabrin yanında bir süre uyuduğu görülmektedir. Elvan Çelebi'nin sandukasının ayakucundan toprak alarak rahatsız olan kişinin dudağına ya da rahatsızlık olan yerine sürdükleri ve yine hastaların ya da yakınlarının bu topraktan alıp yanlarında götürdükleri görülmektedir. Bu toprağın her türlü hastalığa şifa olacağı düşünülmektedir. Bu toprağa “Cüher” denilmektedir. Aslında hastalıklara şifa veren bir “Cevher” anlamında düşünüldüğü için bu toprağa, değişime uğramış şekilde “Cüher” denilmektedir. Ayrıca türbeyi bekleyen ve türbenin temizliğiyle ilgilenen kişiye “Tekkeş” denilmektedir. Bazı kelime ve kavramlar zamanla fonetik olarak değişime uğramaktadır. “Tekke Nişin” kavramı da zamanla “Tekkeşin” ve Elvan Çelebi türbesinde “TEKKEŞ” ismine dönüşmüştür.

Hasta, çaresiz ya da aşamadığı bir sıkıntısı olan insanlar için türbe ziyaretleri bir sığınak, güven ve ümit kaynağıdır. Hayatın kritik safhalarında insanın her türden istek, dilek ve arzusu türbe ziyaretleriyle beklenti ve huzura dönüşmektedir. Buradaki görüntüden din, kültür ve toplumun iç içe olduğu anlaşılmaktadır.³³

İnsanlar yaşamlarının bir bölümünde hayatlarını derinden etkileyen, travmaya yol açan tecrübeler yaşayabilmektedirler. İş sıkıntıları ve gelecek endişesiyle yaşadıkları travmatik tecrübeyi yenebilmek için hem maddi hem de manevi çaba gösterirler. Türbe ziyaretleri de manevi çaba örneği olarak değerlendirilebilir. İnsanlar kutsal olarak gördüğü mekânda bulunarak rahatlamaya çalışabilirler. Türbeyi ziyaret eden insanlar, kutsal zâtın manevi gücüne sığınarak yardım geleceğine inanmakta, yaşadıkları problemlerden kurtulup yaşamlarının kolaylaşacağını hissedebilmektedirler.³⁴ İnsanlar çok

³³ Rukiye İçli, *Sosyolojik Açıdan Ziyaret Fenomeni (Erzurum Abdurrahman Gazi Türbesi Örneği)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 7.

³⁴ Köse - Ayten, *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları*, 52-53.



mutlu olduklarında ya da çok iyi bir haber aldıklarında daha az türbe ziyareti yapmaktadırlar.

İhtiyaçlar çok çeşitli olduğu için şifa bulmak, rahata kavuşmak, sevap kazanmak vb. hangi nedenle yapılırsa yapılsın türbelere yapılan ziyaretlerin en önemli işlevlerinden biri de insanlara üstesinden gelemedikleri olumsuz durumlarla karşılaştıklarında buraların bir sığınak olması, manevi huzur ve destek sağlamasıdır. İnanç insanın yaşantısında önemli bir güç kaynağıdır. İnsanlar en ümitsiz anlarında bile bir çıkış yolu arayarak gelenek ve inançlardan da yararlanarak gerekli dini ritüelleri yerine getirerek bir ümit ışığının yanabileceğine inanmışlardır. Bu ziyaretler ile insanlar karamsarlıktan kurtularak hayata daha umutla sarılmaktadırlar.³⁵ İnsanlar sorunlarına çözüm bulamadıklarında, dertlerine çare ararken bir sığınak olarak dine başvurabilirler. Birtakım problemler karşısında tamamen çaresiz kalıp ümitsizliğe düştüklerinde duanın yanında kendi varlıklarını aşan, kendilerine ümit verebileceğine inanılan birtakım uygulamalar ve farklı yönelişlerde de bulunulabildikleri görülmektedir.

Türbeyi ziyaret ederek bunu başkalarıyla paylaşmanın sebebi halkın kutsallık atfettiği, yücelttiği türbedeki kişilikle özdeşim kurma ile ilgili olduğu da düşünülebilir. Çünkü kişi bu yolla kendi beğenilme duygusunu ve değerliliğini güçlendirmektedir. Kendini çok da kıymetli görmeyen kimileri için bu tarzdaki özdeşim kurmalar bir telafi işlevi de görmektedirler.³⁶ Halk asırlardır kutsal mekânların manevi ikliminden etkilenip bu mekânların bilgisini başkalarına aktararak o insanların da bu manevi iklimi yaşamalarını isteyebilmektedir. Bir ziyaretçi, ziyarete hiç yalnız gitmem bir arkadaşımı yanıma alırım, derken aslında bu durumu ifade etmektedir.

Ülkemizde kadınlar camiye erkeklerin mekânı olarak görmekte, bu yüzden camiye gitmekten çekinmektedirler. Ancak türbelere kadınlar daha kolay giderek orada hem Kur'an okuyup dua edebilmekte, hem de sosyalleşebilmektedirler. Kadınlar aslında aynı etkinlikleri cami içerisinde de rahatça

³⁵ Coşkun, "Yatır ve Ziyaretlerin Halk Kültüründeki Rolü Bağlamında Mersin'deki Muğdat Dede Türbesinin İncelenmesi", 1216.

³⁶ Karacoşkun, "DiLE BENDEN NE DiLERSEN: Türbe Ziyareti ve Dileklerine Sosyopsikolojik Çözümlemeler", 118.



yapma imkânına sahip olmalıdırlar.³⁷ Elvan Çelebi Türbesi, cami içerisinde yer alması dolayısıyla cami atmosferini kadın ziyaretçilerin yaşamasına da olanak sağlamaktadır.

Güzel mekânı ve manevi atmosferi ile Elvan Çelebi Türbesi, çağımız insanının maruz kaldığı yoğun iş ve yaşam stresinden kısa süreli de olsa kurtulmasına, olumlu duygular yaşamasına, mutlu ve huzurlu hissetmesine vesile olan kutsal bir mekân olarak düşünülebilir.

Görüşmelerden ulaştığımız ziyaretçilere ait verilerden bir kısmı şöyledir:

Erkek, 50 Yaşında, Lisans Mezunu

“Diğer insanlar gibi ben de kabir ziyareti yapıp dua edince mutlu ve huzurlu oluyorum. Genellikle çocuğu olmayanlar, psikolojik rahatsızlığı olanlar ve içi sıkılanlar bu türbeyi ziyaret ederler. Rahatsızlığı olan hastaların ağzına türbedeki sandukanın ayakucundan toprak alınarak sürülür. Sandukadan alınarak hastanın dudağına sürülen toprağın adına oradaki köylüler “CÜHER” diyorlar. Galiba cevher anlamından geliyor. Değerli bir toprak olarak görülmüş. Ziyaretlerimde böyle birçok bilgi de öğrendim. Bir de türbeyi bekleyen ve oranın hizmetini yapan kişi var ve köylü ona “Tekkeş” diyor. Adak kurbanı kesmek için uygun yerler var ve piknik için de çok müsait. Hem ailece namaz kılıp türbe ziyareti hem de piknik yapabiliyoruz. Huzurlu bir gün geçiriyoruz bu nedenle özellikle yaz aylarında çocuklarımla buraya giderim. Buranın tarihi dokusu ve öğrendiğim yaşanmışlıklar bana huzur veriyor. Ailemle burada huzur buluyorum.”

Erkek, 44 Yaşında, Lise Mezunu

“Bir Allah dostunu ziyaret edip kabrinin başında Yasin suresini okumak ve dua ederek bedenlen ve ruhen rahatlama hissiyatımdan dolayı ziyaret ediyorum. Yaz aylarında arkadaşlarımla birlikte ziyaret eder ve dışarda sohbet ederiz. Çok güzel bir muhabbet oluyor. Dualar, tespihler ve ilahilerle yaz ayında bu güzel mekânda huzurlu bir gün geçiriyoruz.”

Kadın, 68 Yaşında, Okuma Yazma Bilmiyor

“Kendimi iyi hissetmediğimde burada rahatlayıp şifa buluyorum. Ziyaret süresini uzatırsam Elvan Çelebi’ni beni çağırır ve çağrılınca gitmem gerekir.

³⁷ Aysel Tan, “Bir Dini Tecrübe Türü Olarak Türbe Ziyaretleri/Baskıl Örneği”, *Her Yönüyle BASKIL*, ed. Hasan Kürüm vd. (İstanbul, Türkiye: Fırat Üniversitesi Yayınları, 2020), 1/406.



Kur'an okur, namaz kılar ve dua ederim. Orada ayrı bir huzur var. Gün boyunca orada otursam oradan ayrılmayı istemem. Ayrılacağı zaman hüzünleniyorum. İnsanın sevdiğiinden ayrılması kolay olur mu? Allah için seviyorum Elvan Çelebi'min manevi faydalarını çok gördüm. Komşumuz Nadire Hanım vardı. Elinde 7 yıl iyileşmeyen yara vardı. Elvan Çelebi'mden toprak getirdim eline sürdü ve iyileşti."

Kadın, 52 Yaşında, Lise Mezunu

"Canım sıkıldığında arabama biner ve türbeyi ziyarete giderim. Allah dostları kabirlerinde diridirler. Gittiğimde türbe ile dertleşirim. Sanki beni dinler ve benimle dertleşir. Bana nasihat eder. İçim sıkıldığı için ziyaret ederim. Allah dostu ve Peygamberimizin varisi bir evliya olduğu için ruhumu ferahlatıyor, huzurlu hissettiriyor. Dünyanın gelip geçici olduğunu hatırlatıyor. Feyzim artıyor ve Allah'a yakınlaştığımı hissediyorum."

Kadın, 58 Yaşında, İlkokul Mezunu

"Evliyayı ziyaret etmenin mükâfatları vardır. Ziyaret eden kişi hastaysa şifa bulur, gafletteyse gafletten uyanır. Manevi feyz almak için ziyaret ediyorum. Allah dostu diyorum. Rasûlullah'ı ziyaret edemiyorum bari varislerini ziyaret edeyim diye düşünerek ziyaret ediyorum. Genellikle ziyarete gideceğim zaman çevremden birilerinin de benimle gitmesini isterim. Onların da faydalanmasını isterim. Komşum Firdevs Hanım ile ziyarete gitmiştik. Konuşamayan ve zaman zaman bayılan bir çocuk getirdiler. Çocuk orada yattı ve uyudu. Biz de orada dua ettik. Çocuğun annesiyle tanıştık, telefon numaralarımızı birbirimize verdik. Çocuğun durumunu bildir dedik. Çocuğun annesi kısa bir zaman sonra arayarak çocuğunun iyileştiğini söyledi dua ederek telefonu kapattı. Çok sıkıldığımda ziyaret ettiğimde feyz alıyor ve rahatlıyorum. Allah'a karşı sevgi ve muhabbetim artıyor."

4.3. Dua ve İbadet Etmek Amacıyla Ziyaret

Elvan Çelebi Türbesi, herhangi bir özel dileği olmadan sadece dua ve ibadet ederek manevi huzur elde etmek, Allah'a niyazda bulunmak ve feyz almak amacıyla gelen vatandaşlar tarafından da ziyaret edilmektedir. Bu ziyaretçiler namazlarını burada kılarak, bir Fatıha, üç İhlas okuyup Elvan Çelebi'nin ruhuna bağışlayıp, türbeden hiçbir şey talep etmeden ziyaret ederek buradan ayrılmaktadırlar.



Zaman zaman türbelerdeki kişilere duyulan saygı o kadar ileri boyutlara varmış ki bu kişilerin türbeleri kutsal mekânların içerisine taşınmıştır. Ülkemizin birçok yerinde cami ya da mescitlerin içerisinde türbeler görülmektedir. Elvan Çelebi Türbesi, Amasya Çorum yol güzergâhında tarihi bir mimariye sahip olan bir cami içerisinde ve türbe etrafında dinlenme, yeşil piknik alanları ile çocuk oyun alanı da mevcuttur. Türbe özellikle yaz dönemleriyle cuma ve pazar günlerinde ziyaretçi akınına uğramaktadır. Türbe ziyaret yerine gidişler her ne kadar dini bir ritüel özelliği gösterse de bu ziyaret yerine devam edenlerin hepsinin kutsal bir amaç peşinde oldukları da söylenebilir. Fakat insanlar farklı sebeplerle de gelseler bu türbeye uğramaktadırlar. Dolayısıyla insanların türbeyi belli dönemlerde daha fazla ziyaret etmesi, türbe etrafında dini ve kültürel hareketliliğe sebep olmaktadır.

Kutsal yerler diğer yerlerden farklı olmakla birlikte fiziki olarak da diğerlerinden ayrılmışlardır. Mekânda bir farklılık olduğuna inanılır. Kutsalın bu mekânlarda manen bulunduğu inanılır³⁸ ve türbede yatan kişinin de ruhaniyetinden istifade edileceği düşünülür. Kutsalla temas kurduğunu ve yakınlık hissi oluştuğunu hisseden kişide ibadet ve dualarından sonra deruni bir huzur ortaya çıkar.

Köse ve Ayten, türbelerin dini ve manevi amaçla ziyaret edildiğinde ziyaretin amacına uygun olarak sonuçlar ortaya çıkardığını düşünmektedirler. Türbe ziyareti yapan insanların birçoğu hem kendini psikolojik olarak rahatlamış hissetmekte, hem de dinen ve manen dönüştürebilmektedirler.³⁹

Görüşmelerden ulaştığımız ziyaretçilere ait verilerden bir kısmı şöyledir:

Erkek, 43 Yaşında, Yüksek Lisans Mezunu

“Ben sık sık Amasya’ya gidiyorum ve genellikle namazımı Elvan Çelebi’de kılıyorum. Daha sonra kabri ziyaret edip dua ediyorum. Tarihi bir mimariye sahip olan Camisi ve türbesi ile insanı etkileyen manevi bir havası var. Şadırvanın orada oturup Kur’an okumayı çok seviyorum. Ben sakin olduğunda orayı daha çok seviyorum. Zaman zaman çok kalabalık oluyor. Çok kalabalık olduğunda samimi bir şekilde dua eden insanları izliyorum. Samimi dua etmeleri

³⁸ İlhan, *Mecitözü İlçe Merkezi ve Çevresinde Dini Ziyaret Yerleri*, 19.

³⁹ Köse - Ayten, *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları*, 320.



hoşuma gidiyor. Namaz kılıp, ibadet ve dua ettiğim için oldukça rahathyorum. Sessiz ve tarihi ortamda namazımı kendi kendime kaldığım için Allah'a daha çok yakınlaştığımı hissediyorum. Kendi kendime nefis muhasebesi yapıyorum ve bana manevi olarak fayda veriyor.”

Erkek, 62 Yaşında, İlkokul Mezunu

“Allah rızası için ziyaret ederim. Dua etmek ve manevi olarak gıda almak için ziyaret ederim. Manevi duygular oluyor. İbret alıyorum ve ibadetlerimi daha iyi yapmaya gayret ediyorum. İnsanın içine huzur doluyor.”

Erkek, 45 Yaşında, Lise Mezunu

“Elvan Çelebi türbesini ziyaret ettiğimde onun ruhaniyetinin orada tasarruf ettiği hissini duyuyorum. Yapılan ibadet ve dualarla orada manevi bir atmosfer oluşuyor. Kabir başında kendi kendime kalıyorum. Zaman zaman ilahiler okuyorum. Bu atmosfer ruhuma huzur veriyor. Stresli bir işim var. Ticaret yapıyorum. Sık sık il dışına gidiyorum. Stres içerisindeki ruhumu bu türbeyi ziyaret etmek dinlendiriyor. Ölüm ve dünya hayatının geçiciliği hissi ile ferahliyorum. Ziyaretin amacı duadır ve dua bizi duygusal olarak rahatlatıyor. Dua-da isteklerimi Allah'tan istiyorum ama mekânın ruhani ortamında da duygusal olarak mutlu ve huzurlu oluyorum.”

Erkek, 37 Yaşında, Yüksek Okul Mezunu

“Kabir ziyareti Peygamberimiz tarafından yapıldığı ve tavsiye edildiği için ziyaret ediyorum. Dünya ve ahiret hayatını tefekkür etmek için faydalı. İnsan dünyada peşinden koştuğu birçok şeyin çok önemsiz olduğunun farkına varıyor. Dini olarak dünya hayatını, yaşantımı, ibadet hayatımı düşünmeme vesile oluyor. Allah ibadetleriniz olmasa ne kıymetiniz olur diyerek bizden ibadet yapmamızı istiyor. İbadet ve dua ile otokontrol mekanizması gibi bu ziyaretler. Genellikle pazar günleri farklı bir gün yaşamama vesile oluyor.”

4.4. Şükür Amaçlı Ziyaret

Elvan Çelebi Türbesinde eskisi kadar yaygın olmasa da adak ritüelinin devam ettiği görülmektedir. Çocuk sahibi olmak isteyenlerin ve hastası olanların türbeye gelerek dua ettikleri ve dileklerinin gerçekleşmesi sonucunda şükür amaçlı türbe ziyareti yaparak camiden ayrı bir yerde kurban kestikleri görülmektedir. Türbeyi adak amaçlı hem Alevi hem de Sünni vatandaşların ziyaret ettikleri görülmektedir.



Türbe ziyaretlerinin ecdadımıza olan vefa borcunu bir görev olarak yerine getirmede önemli bir etkisi vardır. Bu ziyaretler, türbelerde yatan kişilere karşı bir saygı ve vefa ifadesi olarak da gerçekleşebilmektedir. Ziyaretçiler kendi dönemlerinden çok önce yaşamış büyük insanlara karşı vefa gösterdiklerini düşünerek rahat ve mutlu bir psikoloji ile huzur bulmaktadırlar.⁴⁰ Elvan Çelebi türbesi asırlardır manevi ve kültürel olarak bu işlevi yerine getirmektedir.

Türbe ziyareti yapan insanlar, ziyaretle birlikte isteklerinin gerçekleştiğini, buraya gelen diğer insanlarla dertleştiklerini ve bu yönüyle türbe ziyaretinin kendileri için bir çeşit psiko-sosyal ve manevi destek hizmeti sağladığını işaret etmektedirler. Bu açıdan türbeye gitmek ziyaretçiler için bir “sosyalleşme platformu”na da dönüşmektedir. Çünkü türbe ziyareti yaparken benzer niyetler taşıyan ziyaretçilerin kısa süreliğine de olsa bir araya gelerek tanışıp dertleşmeleri ve paylaşımında bulunmaları kendilerini rahatlatmaktadır. Bu yönüyle türbeler bir çeşit “paylaşım alanı” fonksiyonu da görmektedirler.⁴¹

Hem ibadet ve dua ile rahatlama, hem de bir paylaşım ortamı sağlayan Elvan Çelebi Türbesi’nden fayda gören insanların bu ziyaretleri bir nimet olarak gördükleri ve şükrederek tekrar tekrar ziyarette buldukları görülmektedir.

Görüşmelerden ulaştığımız ziyaretçilere ait verilerden bir kısmı şöyledir:

Kadın, 41 Yaşında, Lise Mezunu

“Eşim ve çocuğumu alıp özellikle yaz mevsiminde dinlenip ibadet ettiğimiz, huzur bulduğumuz bir dua makamı olduğu için ziyaret ediyorum. Tesadüf mü bilmiyorum ama ziyaret ettiğim zaman çoğunlukla güzel haberler alıyorum. En son ziyaretimde oğlumdan güzel bir haber aldım ve çok mutlu oldum. Allah’ın veli kullarını sık sık ziyaret etmeyi bana nasip eden Rabbime binlerce kez şükrediyorum. Allah’ın bana verdiği nimetlerin şükürü için tekrar tekrar ziyaret ediyorum.”

⁴⁰ Emre Yılmaz, “Türbe Fenomeni Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma: Şeyh Edebalı Türbesi”, *Edebalı İslamiyat Dergisi* 1/2 (2017), 41.

⁴¹ Köse - Aytan, *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları*, 55.



Erkek, 30 Yaşında, Lise Mezunu

“Ülkemize, beldemiz insanına ilmi ve manevi katkılar sunmuş bir veli kulu anmak ve Ona Çorum’a katkılarından dolayı minnettarlığımı ifade etmek, veli kulları tanınmanın şükürünü eda etmek ve dua amaçlı ziyaret ederim.”

Erkek, 32 Yaşında, Lise Mezunu

“Yol yorgunluğumu alıyor ve manevi huzur ile daha rahat yolculuk yapıyorum. Yolculuğumun güvenli olacağına inanıyorum. Ziyaretten sonra kendimi manen hafiflemiş ve rahat hissediyorum. Şadırvanda abdest alıp su sesiyle huzur buluyorum. Orada tespih çekip dua ediyorum. Genç yaşta Allah dostlarını ziyaret nasip olduğu için şükrediyorum. Şükrettikçe Allah nimeti artırır deyip tekrar şükür ziyareti yapıyorum.”

Erkek, 35 Yaşında, Yüksek Okul Mezunu

“Türbeye geldiğimde rahatlıyorum. Maneviyatımın arttığını ve temizlendiğimi hissediyorum. Burada insanlar dua ediyorlar. Bazen ben de oradaki insanlar dua istediğinde içten dua ediyorum. Tanımadığın insanlarla tanışıp, dertleşip dua etmek insana kendi sıkıntılarını da unutturuyor. Çok farklı yerlerde farklı hayatlar da yaşayabilirdim. Beni kendi dostlarıyla rahatlatan Rabbime şükrediyorum. İnsan için sayısız nimetler veren Rabbini anmak ve dostlarını ziyaret etmek benim için çok önemli. Çok rahat ve huzurluyum, bu nedenle şükürümü kabir başında dua ederek Rabbime sunuyorum.”

4.5. Yapılan Türbe Ziyaretlerinin Bireylerin Dini Hayatına Yansımaları

Türbeyi ibadet ve dua için ziyaret edenlerin büyük bir kısmı yoğun bir dini duygu ve iç huzuru hissetmektedirler. İbadet ve dua etmek için ziyaret edenlerin önkabul olarak bu duygusal hale uygun oldukları ifade edilebilir. Türbedeki kişinin Allah tarafından sevilen bir kul olduğu ve bu kimseleri ziyaret etmenin Allah’ın hoşnutluğunu kazandıracığı inancı ziyaretçilerde bu beklentilere uygun olan bir duygusal hali ortaya çıkarmaktadır. Çünkü ziyaretçiler, ziyaretleri neticesinde kutsala biraz daha yaklaştıklarını düşünmektedirler.⁴²

⁴² Muammer Cengil, “Süheyb-i Rumi, Kereb-i Gazi ve Ubeyd-i Gazi Türbelerinin Çorum’un Dini Hayatına Yansımaları”, *Uluslararası Osmanlı’dan Cumhuriyete Çorum Sempozyumu*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez vd. (Çorum: Çorum Belediyesi Yayınları, 2008), 2/941.



Aynı dini ve duygusal hisler çocuk sahibi olmak, hastalıklardan kurtulmak ve şükür nedeniyle Elvan Çelebi Türbesi'ni ziyaret edenlerde de görülmektedir. Çünkü onlar da yapmış oldukları bu ziyaretlerle dua ederek kutsala yaklaşmanın huzurunu yaşadıklarını ifade etmektedirler.

Elvan Çelebi Türbesi ziyaretlerinde dayanışma, sosyalleşme gibi sosyal, stresten kurtulma, rahatlama gibi psikolojik ve kutsala yaklaşma gibi dini etkiler görülmektedir. Türbe ziyaretlerinin insanların duygu, düşünce ve davranışlarını, yani dünya görüşlerini önemli ölçüde etkilediği söylenebilir.

Türbe ziyaretleri ölümü hatırlatmakla birlikte ölüm kaygısını aşmada da destek olmaktadır. Bir mekân içerisindeki türbe ölüm ötesini algılamayı ve kabullenmeyi kolaylaştırırken ölen zâtın ruhunun varlığının devam ettiğini hissettirmektedir. Bu sayede ziyaretçiler psikolojik olarak rahatlar, yaşam ve ölümün iç içeliğini kabullenebilmelerine destek sağlamaktadır.⁴³

Kişi bir dilekte bulunacağı zaman dileğinin kabul edilmesini istediği için karşısındakinin hoşuna gidecek söz ve davranışlar ile saygı ile tazimde bulunur. Türbe ziyaretinde bulunan insanlar da benzer güdülerle hareket eder, önceden belirlenen kalıp davranışları yaparak dileklerinin kabulünü güçlendirdiğini düşünür, dileklerinin kabul edildiğine inandığında da şükran ifadesi olarak yine önceden belirlenen kalıp davranışları tekrarlar.⁴⁴

Katılımcıların “Yapmış olduğunuz Elvan Çelebi Türbesi ziyareti sizde dini ve duygusal anlamda nasıl etkiler uyandırmıştır?” şeklindeki sorumuza verdikleri cevapların bazıları şöyledir:

Kadın, 41 Yaşında, Lise Mezunu

“Dünya hayatında çoğu zaman gaflete düşüyorum. İbadetlerimi de huşu içinde yapamıyorum. İş yoğunluğu ve stres beni çok yoruyor. Fakat türbe ziyareti gafleti biraz da olsa geçiriyor, ahireti daha çok düşünüyor ve kendimi kontrol edip Allah'a yakınlaşmaya çalışıyorum.”

Erkek, 35 Yaşında, Yüksek Okul Mezunu

“Dünyadaki yaşantımın asıl amacının sadece dünyayı elde etmek olmadığını

⁴³ Köse - Ayten, *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları*, 319.

⁴⁴ Karacoşkun, “DİLE BENDEN NE DİLERSEN: Türbe Ziyareti ve Dileklerine Sosyopsikolojik Çözümlemeler”, 119.



ve ahiretim için de çalışmam gerektiğini düşünüyorum. Dolayısıyla dini vecibelerimi daha samimi yapmama vesile olmaktadır.”

Kadın, 20 Yaşında, Lise Mezunu

“Manevî bir ortama girdiğim için özellikle namazlarıma çok daha dikkat ediyorum. Hayatta iyi insan olmam gerektiğini ve iyi bir insan olarak yaşarsam Allah'ın bana yardım edeceğini ve beni seveceğini düşünüyorum. Yolun sonunda ölüm olduğunu daha iyi düşünüyorum. Ahirette Allah'ın sevdiği bu kullarla beraber olmak istiyorum ve bunun için onları sık sık ziyaret ederek hayatımı şekillendiriyorum.”

Erkek, 44 Yaşında, Lise Mezunu

“Namazlarıma ve günlük ibadetlerime daha çok dikkat ediyorum ve daha titiz davranıyorum. Kabirde metfun olan zât gibi Allah'ın istediği gibi temkinli ve günahlardan uzaklaşarak bir hayat yaşamaya çalışıyorum. Kabirde soru sual var diyorum. Alışverişte ve tüm işlerimde kul hakkına daha çok riayet ederek yaşamaya çalışıyorum. Dünya hayatının geçici olduğunu gönülden hissediyorum. Dini yaşantımda olumlu değişiklikler sağlıyor. Bana yaşama sevinci kazandırıyor. Elvan Çelebi'yi türbesi başında düşünmek kendi hayat muhasebemi yapmama ve mutlu olmama sebep oluyor. Huzur veren bu makamı ziyaret ettiğimde güncel hayatta vücudumda biriken stres, kötü enerji dağılıyor ve Allah aşkı ile şarj olduğumu hissediyorum. Çok yorulduğumda mutlaka ziyaret eder ve şarj olurum.”

Erkek, 39 Yaşında, Lise Mezunu

“Hıdırlık, Erzurum Dede ve Elvan Çelebi'yi sık sık ziyaret ederim. Allah dostlarını kendime örnek alıyorum. İnsanlara faydalı olmuşlar, ibadetlerine dikkatli davranmışlar diyerek daha çok ibadet yapmaya çalışıyorum. İnsan ölmekten korkacağı yere gitmemeli diyorum ve her zaman güzel mekânlarda ömrümü geçirmeye gayret ediyorum.”

Erkek, 42 Yaşında, Lise Mezunu

“Benim eskiden çok fazla kahvehanede kâğıt oynama alışkanlığım vardı. Bir kahvehanede kâğıt çarpan ile Elvan Çelebi gibi bir Allah dostunu ziyaret eden kişinin aldığı gıda farklı farklıdır. Şimdi bile yaptığım ziyaretleri tekrar hatırlayınca huzur buldum. Allah dostlarını çok seviyorum. Bana manevî olarak zihin olarak güç veriyorlar.”



Sonuç

Yaptığımız çalışma neticesinde geçmişte ve günümüzde Çorum halkı, feyz ve bereket kaynağı olarak gördüğü Elvan Çelebi Türbesini birçok dini pratiğe başvurarak ziyaret etmeye devam etmektedir.

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de çocuğu olmayan çiftler, psikolojik rahatsızlığı olan hastalar türbe ziyaretini bir sığınak, güven ve ümit kaynağı olarak görmekte, dua etmek için buraya gelmektedirler. Ayrıca Elvan Çelebi Türbesi Çorum Amasya yol güzergâhında olduğu için özellikle yaz mevsiminde daha yoğun ziyaret almakta, adaklarını yerine getirmek için türbeye gelenlerle birlikte burası dolup taşmaktadır.

Elvan Çelebi Türbesini dua ve ziyaret amacıyla birçok kişi ziyaret etmektedir. Elvan Çelebi Camisinin bir süre imamlığını yapan bir din görevlisinden aldığımız bilgilere göre, çok sık olmasa da zaman zaman burada duası gerçekleşen kişiler kurban kesmekte ve etini muhtarlık aracılığıyla ihtiyaç sahiplerine ulaştırmaktadırlar. Daha önceleri çaput bağlamak, türbedeki yeşil sütünü kucaklamak ve şadırvana mendil atmak gibi birtakım batıl ve hurafe davranışlar görülmekteyse de Diyanet İşleri Başkanlığı'nın uyarı amaçlı çalışmaları ve camideki din görevlilerinin ziyaretçileri bilgilendirmeleri neticesinde bu tür hurafelere günümüzde çok nadir rastlandığı ifade edilmektedir.

Genel olarak Elvan Çelebi türbesine yapılan ziyaretlerin ziyaretçiler üzerinde psikolojik olarak olumlu bir etki yaptığı ve bu etkinin bireylerin dini düşünce ve davranışlarını, dini yaşantılarını olumlu yönde etkilediği belirtilmektedir. Bu etkinin bireylerin dine olan ilgilerini artırdığı, olumlu duygularını geliştirdiği, stres ve hastalıklara karşı psikolojik destek sağlayarak iyi oluşlarına katkı sağladığı tespit edilmiştir. Ayrıca türbe ziyaretleri, ziyaretçilerin manevî haz duymalarına ve manevi yönden rahatlamalarına katkı sunmakla birlikte mekânın bulunduğu bölgeye dikkat çekici bir hareketlilik de kazandırabilmektedir.

Anadolu'daki birçok ziyaret yerinde olduğu gibi, Elvan Çelebi Türbesi'nin de eğitilmiş eğitimsiz, zengin fakir ve farklı dindarlık seviyelerinden kişiler tarafından bir umut kapısı olarak görülmesi, bu ziyaret yerinin halkın geniş bir kesiminde etkili olduğunu açıkça göstermektedir. Farklı sosyal tabakalardan insanları bir araya getirmesi de türbenin diğer bir sosyal fonksiyonudur.



Kaynakça

- Ak, Muammer. “Türk Halk Dindarlığı ve Evliya İnancı: Sosyolojik Bir Yaklaşım”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 86 (2018), 95-110.
- Arseven, Ali D. *Alan Araştırma Yöntemi (İlkeler, Teknikler, Örnekler)*. Ankara: Gül Yayınevi, 1993.
- Ataşağun, Galip. “Ziyaret Fenomeni”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2006), 33-60.
- Ayaz, Berna – Günaydın, Aykut. “Zonguldak Yöresi Türbe, Yatır ve Ziyaret Yerleri Etrafında Oluşan İnanış ve Uygulamalar Üzerine Bir Değerlendirme”. *Kültür Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2019), 134-148.
- Baltacı, Ali. “Nitel Araştırmalarda Örneklem Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorun- salı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme”. *BEÜ SBE Dergisi* 7/1 (2018), 231-274.
- Cengil, Muammer. “Süheyb-i Rumi, Kereb-i Gazi ve Ubeyd-i Gazi Türbelerinin Çorum’un Dini Hayatına Yansımaları”. *Uluslararası Osmanlıdan Cumhuriyete Çorum Sempozyumu*. Ed. Mehmet Mahfuz Söylemez vd.. 2/929-946. Çorum: Çorum Belediyesi Yayınları, 2008.
- Çıblak Coşkun, Nilgün. “Yatır ve Ziyaretlerin Halk Kültüründeki Rolü Bağlamında Mersin’deki Muğdat Dede Türbesinin İncelenmesi”. *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8/1 (2013), 1205-1219.
- Ekiz, Durmuş. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2015.
- Erkoç, Ethem. *Çorum’da Sababe ve Evliya Makamları*. Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayını, 2017.
- Eyice, Semavi. “Çorum’un Mecidözü’nde Âşık Paşa-Oğlu Elvan Çelebi Zâviyesi”. *Türkiyat Mecmuası* 15 (1968), 211-246.
- Eyice, Semavi. “Elvan Çelebi Zaviyesi”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 11/65-66. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Güç, Ahmet. “Kur’an’da Kutsallık Anlayışı” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 245-252.
- Günay, Ünver. “Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15/2 (2003), 5-36.
- Gündüzöz, Güldane. “Hızır-İlyas Kabulü Bağlamında Anadolu’da Kutsal Mekân



- Algısının Yeniden İnşası Sorunu- Elvan Çelebi Zâviyesi Örneği-. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (2017), 583-605.
- Haral, Günay. "İslam'da Kutsiyet". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 26/497. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- İçli, Rukiye. *Sosyolojik Açından Ziyaret Fenomeni (Erzurum Abdurrahman Gazi Türbesi Örneği)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- İlhan, Yakup. *Mecitözü İlçe Merkezi ve Çevresinde Dini Ziyaret Yerleri. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi*, 2019.
- Karacoşkun, Mustafa Doğan. "DİLE BENDEN NE DİLERSEN: Türbe Ziyareti ve Dileklerine Sosyopsikolojik Çözümlenmeler". *İslâmi İlimler Dergisi* 7/13 (2012), 69-121.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık, 2016.
- Köse, Ali - Ayten, Ali. *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Kişilik ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.
- Oymak, İskender. "Malatya ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri Üzerine Bir Araştırma", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 287-300.
- Peker, Hüseyin. "Türbe Ziyaretlerindeki Dini ve Psiko-Sosyal Nedenler". *Geçmiş-ten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu*. İstanbul: Mezarlık Vakfı Yayınları, 1999.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2015.
- Punch, Keith F. *Sosyal Araştırmalara Giriş Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*. çev. Dursun Bayrak vd.. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2016.
- Şentürk, Habil, *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.
- Tan, Aysel. "Bir Dini Tecrübe Türü Olarak Türbe Ziyaretleri/Baskil Örneği". *Her Yönüyle BASKİL*. ed. Hasan Kürüm vd.. 1/398-410. İstanbul, Türkiye: Fırat Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Tong, Chee Kiong- Kong, Lily. "Religion And Modernity: Ritual Transformations And The Reconstruction Of Space And Time". *Social and Cultural Geography* 1/1 (2000), 29-44.
- Tozlu, Sümeyra. *Çorum İli Halk İnançları ve Halk Hekimliği*. Artvin: Artvin Çoruh Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.



- Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu 1 Cilt. Ankara: TDK Basımevi, 1998.
- Yeğın, Hüseyin İbrahim. “Din Psikolojisi Açısından Kutsal Mekân İnsan İlişkisi”,
Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17/27 (2012), 53-91.
- Yıldırım, Ali ve Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2005.
- Yılmaz, Emre. “Türbe Fenomeni Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma: Şeyh Edebali Türbesi”. *Edebali İslamiyat Dergisi* 1/2 (2017), 17-42.



Müslüman Kardeşler, Seyyid Kutub ve Gelecek
(Münir M. Gadban, Der. Asım Öz, Pınar Yayınları, İstanbul, 2. Baskı, 2017, ss. 208)

Tamer YILDIRIM

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Felsefe Tarihi
Assoc. Dr., Sakarya University, Faculty of Theology, Philosophy and Religious Sciences, Philosophy
tyildirimakademi@hotmail.com

orcid.org/ 0000-0003-0033-0539

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Kitap Tanıtımı | Book Review

Geliş Tarihi | Received: 21 Ocak /January 2022

Kabul Tarihi | Accepted: 24 Mart /March 2022

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran /June 2022

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: sifdergisi@gmail.com



Müslüman Kardeşler, Seyyid Kutub ve Gelecek
(Münir Muhammed Gadban, Der. Asım Öz, Pınar Yayınları,
İstanbul, 2. Baskı, 2017, ss. 208)

Münir Muhammed Gadban (1942-2014) Suriye'deki Müslüman Kardeşler'in önde gelen isimlerinden biri idi. Türkiye'de *Resulullah'ın Hareket Metodu/Nebevi Hareket Metodu* ve *Fıkhu's-Sire* adlı eserleriyle tanınmıştır. Özellikle *Resulullah'ın Hareket Metodu* veya ilk çevrildiği dönemdeki adı ile *Nebevi Hareket Metodu* radikal grupların önem verdiği bir eser haline gelmiştir. Elimizdeki eser Gadban'a ait üç farklı yazıdan oluşmaktadır. Bunlardan ilki olan "Müslüman Kardeşler'in Yerel Sistemlere Karşı Siyasal Mücadelesi" (s. 21-53) adlı yazısı 2012'de Ankara'da düzenlenen "Hasan el-Benna ve Müslüman Kardeşler" adlı sempozyumda sunulan bildirinin çevirisidir. Bu yazının önemi hareketin içerisinde bulunan ve önde gelen birisi tarafından hareketin ve kurucu liderin değerlendirmesini içermesidir. Bildiride Hasan el-Benna'nın istibdat ve otoriter devlet konusundaki düşüncelerine değinilmiş ve bu ekseninde Seyyid Kutub'un (1906-1966) düşünceleri incelenmeye çalışılmıştır. Buna göre Kutub'un yaşadığı dönemde kendisinin ve Müslümanların tek adam (Cemal Abdunnasır) tarafından hapse atılması, idam edilmesi *Yoldaki İşaretler* adlı eserinde bir öfke olarak yansımış ve Kutub'un düşüncesi ilkin Allah'ın indirdikleri ile hükmetmeyen tağut yöneticilerin devrilmesi devamında toplumun değişmesinin terbiye yoluyla gerçekleştirilmesini içermektedir. Gadban'a göre Kutub'un öldürülmesini enternasyonal Komünizm istemiş ve Abdunnasır, Müslüman Kardeşler'e saldırıyı Moskova'dan ilan etmiştir (s. 24). Bu bölümde ayrıca Müslüman Kardeşler'in çeşitli Arap ülkelerindeki ilk kuruluş dönemine, kurucu isimlerine ve Hama olaylarına değinilmiştir. Sonuç olarak Gadban, İslami hareketlerin sözde demokratik olan sistemlerin koşullarına göre farklı ülkelerde diyalog kurma metoduyla hareket ettiğini belirtmiştir (s. 51). Bu bölümde dipnotta eserlerin künyelerinin gösterilmesinde sorunlar bulunmaktadır.

İkinci bölüm Abdi Keskinsoy tarafından tercüme edilen "Seyyid Kutub Şiddete Karşı" (s. 55-192) adlı bölüm aslında yazar tarafından Kutub'un düşüncesinin bir kritiğini yapmak için yazılmıştır. Buna göre *Yoldaki İşaretler* yazıldığı dönemden itibaren İslam'ın stratejik hareketini



oluşturanların önemli bir başvuru eseri olmuştur. Gadban özellikle tebliğin aşamalı olarak gerçekleşmesi ve bu aşamaların belirlenmesi konusundaki fikirlerini Kutub'tan almasına rağmen ondan farklı düşündüğü noktalarda vardır. Burada en sorunlu olan husus Kutub'a ait olduğu iddia edilmesine rağmen içerik ve üslup açısından ona ait olmayan ve idamından sonra basılan *Niçin Beni İdam Ettiler?* adlı eserden hareketle Gadban'ın konuyu ele alması gibi bir problemi kendinde bulundurmasıdır. Gadban'a göre Kutub, Allah'ın hükümleriyle hükmetmeyenleri tağut olarak nitelendirmiş fakat yönetimlerin değiştirilmesi noktasında gücü önermemiş toplumun vahye uygun bir davetle dönüştürülmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu, kabul edilen ve yaygın olan Kutup değerlendirmelerinden farklı bir yerde bulunmaktadır. Bir anlamda Gadban, Kutub'a aidiyeti sorunlu olan *Niçin Beni İdam Ettiler?* adlı eserden hareketle *Yoldaki İşaretler* ve *Fi Zılalil-Kuran*'ın yeniden ele alıp değerlendirmeye çalışmaktadır. Yazar, *Fi Zılal*'in kişiliğinin gelişiminde oldukça etkili olduğunu, kendisini Kutub'un öğrencisi olarak gördüğünü fakat onun düşüncelerinin tamamını kabul etmediğini belirterek asıl başvurulması gereken kaynakların Allah'ın kitabı ve Peygamberin sünneti olduğunu belirtmiştir (s. 58).

Kutub'un farklı aşamalardan geçen hayatında en fazla eleştirilen eylemlerinden biri devrim komutasıyla olan ilişkisidir. 1975 yılında Muhammed Kutub'a abisi Seyyid Kutub'un devrimin komuta kademesiyle olan ilişkisi sorulmuş ve şöyle cevap vermiştir: "İlk andan itibaren onların Müslüman Kardeşler'e düşman olduklarını anlayınca iki tarafı uzlaştırma çabası içine girdi. Çok geçmeden böyle bir uzlaşmanın mümkün olmayacağını anlar anlamaz onlarla olan ilişkisini kesti" (s. 76). Hatta kendisi Milli Eğitim Bakanlığı için aday gösterilmiş fakat kendisi radyo müdürlüğü ardından tahrir heyeti sekreterliğinden ayrılmış ve Müslüman Kardeşler teşkilatına katılmıştır. Çünkü Kutub için devrimin amacı ülkenin yeniden İslam'a döndürülmesiydi. 1952'de Abdunnasır, Kutub'a saygı töreninde kendisine dokunulmayacağı konusunda söz vermiş fakat 1954 yılında tutuklatmıştı. Gadban'a göre bunun nedeni Abdunnasır'ın teşvikleriyle İhvan yöneticileri İhvanın lideri Hasan el-Hudaybi'nin yanından uzaklaşırken Kutub'un genel başkanla birlikte kalmasıdır. Gadban devrim ile ihvan arasında gerilimin oluşmasında Amerika'nın parmağı olduğunu belirtmiştir (s. 87). Fakat



keşke Gadban, Kutub idam edilirken Hudaybi'nin serbest bırakılmasının gerçek sebebini ve *Yoldaki İşaretler*'deki radikal anlayışa karşı *Kadı Değil Davetçiyiz* adlı eseri yazdığı da açıklasaydı.

Gadban'ın değindiği önemli bir konuda Abdunnasır'a karşı yapılacak bir saldırı girişiminin halkın dikkatini onun cesareti, sarsılmazlığı, korkusuzluğu ve sebatını görmesini sağlayacağı için bizzat kendisi tarafından düzenlenmiş olduğu düşüncesidir. Gadban'a göre Kutub şiddete karşıydı ve Kutub'un inancına göre mesaj söz ve kitaptı, değişim eğitimle mümkündü, mevcut rejimlere başkaldırma İslami hareketi yıkıma vardırırdı ve bu İslam düşmanlarının bir planı olduğu için böyle bir plana göre hareket edilmemelidir. Zaten Kutub'un İslami hareket içinde görevi sadece davetle sınırlıydı hatta Müslüman Kardeşler'in gazetesinin başyazarlığını yapıyordu ve hükümet ifade hürriyetini engellediği için Kutub, gazetenin yayın hayatına son vermiş ve hürriyet talebinin bedelini önce hapis sonra idamla ödemiştir. Gadban, Abdunnasır'a suikast girişimiyle ilişkilerinin olmadığını bunun Amerika eliyle yapıldığını belirterek bütün bunları Kutub'un şiddeti reddeden Müslüman Kardeşler programına inandığının ifadesi olarak değerlendirmiştir (s.97-99). Kutub da Müslüman Kardeşler'le rejim arasındaki çatışmanın yabancılar tarafından hazırlanmış bir plan olduğu görüşündeydi. Bu noktada Batıla karşı haktan yana olmaya karar veren ve bu kararı verirken bu taraftarlığın bedelinin ne denli ağır olduğunu bilen Kutub'un hareket fikrini oluşturan üç unsur bulunmaktaydı: ilkin bugünkü harekete karşı toplumun tutumu Mekke dönemindeki duruma benzemektedir, ikinci olarak İslam'dan uzaklık İslam akidesinin hakikatine yönelik bilgisizlikten kaynaklanan bir benzerliktir ve son olarak İslam'a karşı günümüzde bazı kamplar var ki Mekke dönemindeki durumda böyledir (s.112, 120).

Niçin Beni İdam Ettiler? adlı eserinde Kutub, işe İslami akidenin işaret ettiği anlamı akıllarda ve kalplerde ihya etmek gerektiğini politik olaylarla zaman yitirmemek gerektiğini, toplumun temel kuralı özümsemesi gerektiğini ifade etmiş Gadban da buna dayanarak şunları belirtmiştir; "Kutub adına konuşanları, kendini Kutub cemaati olarak görenler onun adına güç kullanarak cahiliye sistemlerini değiştirmek için mücadele veren aşırılık yanlısı davetçileri ve diğer şiddet yanlılarını Kutub'un bu sözlerini



dinlemeye davet ediyorum” (s. 124). Çünkü Gadban’a göre Kutub’un yeni düşüncesi şiddetten uzaktır. Yeni düşüncesinde davetçilerden Müslüman topluluklar İslam akidesini kavramaktan, koruma gayretinden, İslam ahlakından uzak iken mevcut hükümetlerden İslam nizamını ve hükümlerini uygulamalarını isteme çabası içine girmelerini tavsiye etmektedir. Kutub şiddetten uzak bir metot olan eğitim öğretim metodunu teklif ederek toplulukları İslam üzere eğitmeyi tercih etmektedir. Güç kullanarak devrimle değişimi gerçekleştirme yolu Kutub tarafından reddedilmiştir. Çağdaş İslami hareketler de güç yoluyla değişimi gerçekleştirme nazariyesini reddetmektedirler. Bu demokratik düzen bağlamında İslam’ın uygulanmasını talep etmeye mani değildir. Sorun akideden değil İslam hakkındaki yanlış anlayışlardan kaynaklanmaktadır (s. 125, 126).

Gadban, Kutub’un *Fi Zılal* adlı eseri hakkında değerlendirme yazan Dr. Salah el-Halidi’den hareketle şunları belirtmektedir: *Fi Zılal*’in ilk baskısı Kutub’un ayetlerle ilgili hatırında kalan bilgilerin kaydedilmesinden, ayetlerdeki sanat ve estetik unsurların açıklanmasından, içerdiği ilke ve metotların sunumundan ibaretti. Fakat hapisneden etkilenen Kutub daha sonrasında *Fi Zılal* adlı tefsirinde ilk 13 cüzü yeniden ele almış ve yeni düşünceleri bu ilk on üç cüzde bulunmaktadır. Tefsirinin tamamını yeniden ele alamadan şehadeti gerçekleşmiştir. Gadban, Kutub’un *Yoldaki İşaretler* ve *Fi Zılal*’de yer alan şiddet içerikli söyleminin ve düşüncelerinin *Niçin Beni İdam Ettiler?* ve *Fi Zılal*’in yeni baskısıyla bizzat Kutub tarafından ötelendiğini, onun metodunun toplumun mümin haline gelinceye kadar eğitilmesi iken İslamcılar bu metodu uygulamaya sabredemeyerek onun teklif ettiği doğrultuda kendisiyle ilişki kuramadıklarını belirtmiştir. Çünkü onlar demokratik veya diktatörlük yolunun daha kısa olduğunu düşünmüşlerdir. Kutub’un terörle ve şiddetle alakası olmaması, bu kavramları ona yakıştıranlar düşünce kavramıyla üslup ve metot kavramını birbirine karıştırmaktadırlar. Devlet ve davet kavramları bağlamında ortaya koyduğu görüşlerin tamamına egemen olan tedricilik anlayışını kavrayamamaktadırlar. Gadban cahiliyeyi bütün dünyaya, özellikle İslam dünyasının tamamına teşmil etme konusunda Kutub’a katılmamaktadır. Temel sorumuz şu; güç kullanma yöntemiyle değişim gerçekleştirilebilir



mi? Gadban'a göre bu konuda yol diyalog ve eğitimden geçer, yol çetindir ancak bunun dışında başka yol yoktur (131-2, 171, 174, 176).

Eserin son metni “Demokrasi Konusunda Bir Açıklama Yapmak Zorundayız”(s.193-203) adlı Gadban'la yapılan bir söyleşiden oluşmaktadır. Arap Baharının hareketli olduğu dönemde yapılan söyleşi farklı konular içerisinde özellikle demokrasi konusunda değerlendirmeleriyle öne çıkmaktadır. Gadban *Resulullah'ın Hareket Metodu ve Fıkhu's-Sire* adlı eserinin peygamber hayatında siyasi yöntemlerle ilgili konuları içerdiğini belirtmiştir. Bu esere baktığımızda yazarın İslami hareket için bir yönetime sahip olduğu ve Kutub'un görüşlerini hafifletirerek kendi metoduna çekmeye çalıştığı gözükmektedir. Kutup tefsir ekseninde kendi görüşlerini temellendirirken Gadban siyer temelinde bunu gerçekleştirmeye çalışmaktadır (konuyla ilgili olarak bkz. Mehmet Ali Büyükkara, *İslami Davanın Güzergâhı: Metodik İslamcı İktidar Teorileri*, (İstanbul: Klasik Yayınları,2021), 49-85). Yapılan söyleşide İran'ın dini lideri Ali Hamaney'in Mısır, Libya ve Tunus'ta tüm Arap ülkelerindeki direnişleri desteklediği fakat Suriye'deki olayları desteklemediği ile ilgili soru sorulmuş (s. 198) burada mezhebi bir durumun olduğu belirtilmek istenmiştir. Fakat bunun gibi Bahreyn'de yaşanan olayların da sorulması gerekirdi. Bu konuda Yusuf el-Kardavi'nin Bahreyn'deki Şii kitlenin ayaklanmasına karşı olması Hamaney üzerinden yapıldığı gibi mezhebi bir taassuba dayanıp dayanmadığının da irdelenmesi gerekirdi.

Derleyenin de belirttiği gibi Gadban daha ziyade başkaları üzerinden konuyu ele almayı ve yazmayı benimsemiş olan birisidir (s. 7). Bu eserde de yapılan daha ziyade Kutub üzerinden konuların ele alınması olmuştur. Fakat bu değerlendirme büyük ölçüde Kutub'a ait olmayan *Niçin Beni İdam Ettiler?* adlı eserden hareketle Kutub'un düşüncelerini hafifletirerek daha farklı olarak ele alarak gerçekleşmiştir. Yazar, Kutub'un mahkeme sırasında idamından önceki sözlerini içeren en son yazdığı küçük bir kitapçık (s. 25) olarak değerlendirse de başta da belirttiğimiz gibi içerik ve üslup açısından bunu kabul etmek mümkün değildir. Dolayısıyla eserde çizilen Kutub profili gerçeklerle çok da uyuşmamaktadır. Bundan dolayı Kutup ile ilgili verilen bilgileri ihtiyatla karşılamak gerekir kanaatindeyiz.



Din ve Mizah
(Yusuf Emre, Eskiyeeni Yayınları, 2020, 192 sayfa)

Eminenur BEYAZKILINÇ

Arş. Gör., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Siirt/ Türkiye
Res. Asst., Siirt University Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion, Siirt/ Turkey
eminebyzkilnc@gmail.com | orcid.org/0000-0003-4815-7675

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Kitap Tanıtımı | Book Review

Geliş Tarihi | Received: 12 Mayıs /May 2022

Kabul Tarihi | Accepted: 14 Haziran/ June 2022

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran /June 2022

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: sifdergisi@gmail.com



Din ve Mizah

Sosyal etkileşimin en esnek araçlarından biri olarak görülen mizah, geçmişten bugüne önemli bir ilgi alanı olagelmıştır. Son yıllarda sosyal medyanın yayılmasıyla hemen her olayın mizah açısından yorumlanması mizaha olan ilginin göstergesi olarak kabul edilebilir. Mizah insana ait olan hemen her şeyi konu edindiği gibi dini temaları da konu edinmektedir. Bu açıdan bakıldığında mizah, mizahi tutum ve dindarlık biçimleri arasındaki ilişkiler Din Psikolojisinin araştırma konusuna girmektedir.

Yusuf Emre tarafından doktora çalışması kapsamında hazırlanan “Din ve Mizah” adlı eser, mizah anlayışı ile dinî yaşayışın farklı görüntüleri arasındaki ilişkiyi kuramsal ve uygulamalı olarak araştırmak amacıyla hazırlanmıştır. Kitap, *Giriş, Kuramsal Çerçeve, Araştırma ve Yöntem, Bulgular, Tartışma ve Yorum, Sonuç* olmak üzere yedi bölümden oluşmaktadır.

Giriş (15-20) bölümünde yazar, mizahın insan doğasının temel bir parçası olmasına karşın bilimsel olarak çok az incelendiğini ve bu konuda ülkemizdeki çalışmaların eksikliğine dikkat çekmiştir. Ardından mizahın “ne”liği, ne tür özelliklere sahip olduğu ve hangi yönlerinin din ile uyumlu, hangilerinin uyumsuz olduğunu ortaya koymanın mizah ve din ilişkisinin anlaşılması konusunda büyük önem arz ettiğini belirtmiştir.

Çalışmanın kuramsal çerçevesinde (21-128) gülme ve mizah kavramları üzerinde durulmuştur. İnsana özgü ve evrensel bir tepki olan gülmenin tanımı, çeşitleri ve özelliklerinden bahseden araştırmacı, “Gülmenin amacı ve işlevi nedir?” ve “Komik olanı hangi faktörler belirler?” gibi sorulara cevap aranmasına yönelik gülme kuramlarına yer vermiştir. Bu kuramlara göre gülme bazen enerjinin boşaltılmasına yönelik bir rahatlama olarak görülürken bazen de zayıf insanlar üzerinde üstünlük duygularının bir ifadesi olarak tanımlanmıştır. Ardından mizah kavramının etimolojisi ve tarihsel arka planına dikkat çekilmiştir. Daha sonra yazar, mizahın göreceli doğası ve değişen bağlamı hakkında bilgi vererek komik olanın kişiden kişiye ve içinde bulunulan duruma göre farklılık gösterdiğini belirtmiştir. Buna göre bir şeyin mizahi olabilmesi için öncelikle onun alışılmadık, uyumsuz ve tuhaf yönlerinin bir arada algılanıp karıştırılması gerekmektedir. Yapılış amacına göre olumlu ve olumsuz mizah türlerinden bahseden yazar, şakanın içeriğine göre kara mizah, hasta mizah, politik mizah, etnik mizah ve cinsel



mizah gibi sınıflandırmalar yaparak açıklamaya gitmiştir. Peşi sıra, mizahın gelişimsel açıdan nasıl bir seyir izlediği, bireyin hayatında ne gibi fonksiyonlara sahip olduğu ve kişilik özelliği olarak mizah anlayışının ne anlama geldiğini anlatmıştır. Buna göre mizah, bilişsel esnekliği artırma, kişisel arası iletişimi kolaylaştırma, eleştirel bir bakışla olayları değerlendirme ve ruhsal gerilimi azaltma gibi bireye çok yönlü katkılar sunabilmektedir. Ardından mizah, din ve dindarlık genel başlığı altında dinlerde mizahın nasıl değerlendirildiği dinî metin ve kültür başlıkları altında ele alınmıştır. Buna göre tek tanrılı dinlerde dinî metinlerin içeriği daha çok ciddi ve hüzünlü bir perspektife yakın dururken Antik dinlerde ve Uzak Doğu dinlerinde gülme ve mizaha ait herhangi bir sınırlandırma görünmemektedir. İslam geleneğinde ise mizah konusund olumlu ya da olumsuz farklı yorumlar olsa da gülme ve şakalaşmanın varlığı sorgulanmamıştır. Genel temayül mizah, şaka ve gülmede aşırılığa kaçılmaması ve alay gibi olumsuz ve yıkıcı mizaha mesafeli olunması gerektiği şeklinde olmuştur. Peşi sıra yazar yapısal-fonksiyonel açıdan mizah ve din ilişkisine değinmiştir. Mizahın, uyumsuzluğu algılamayla ortaya çıkması, kontrolsüzlüğe neden olabilmesi, saldırgan ve müstehcen içerik taşıyabilmesi gibi birçok özelliği dinin doğası ile uyuşmayan yönleri olarak bahsedilmiştir. Daha sonra iki olgu arasındaki ortak amaç ve hedeflerden söz edilmiştir. Buna göre mizahın başa çıkma konusunda bireye destek ve rahatlama sağlaması din ile paylaştığı ortak bir yönüdür. Bu yüzden hem mizah hem de din rutin çerçeveden çıkarak hayatın problemlerine yeni bir ışık tutabilir. Son söz olarak yazar, üzerinde konuşulan ilişkilerin tek tarafı genelleme yapılamayacak kadar çok boyutlu ve karmaşık olduğunu belirtmiştir.

Araştırma ve yöntem (121-128) bölümünde üniversite öğrencilerinin mizah anlayışı ile dinî yaşayışın farklı görüntüleri arasında anlamlılık seviyesine ulaşan herhangi bir ilişki olup olmadığını tespit üzere çeşitli hipotezler sunulmuş, evren ve örneklem tanıtılmıştır. Evreni Çukurova Üniversitesi oluştururken, örnekleme basit rastlantısal teknik ile seçilen 325'i (%56,3) kadın, 252'si (%43,7) erkek olmak üzere toplam 577 öğrenci oluşturmuştur. Veri toplamaya yönelik cinsiyet, yaş, fakülte gibi demografik değişkenlere ait bir anket formu, Thorson ve Powell (1993) tarafından geliştirilmiş olan ölçeğin Türkçeye uyarlanarak geçerlik ve güvenilirlik analizleri



Aslan ve diğerleri (1999) tarafından yapılan “*Çok Boyutlu Mizah Duygusu Ölçeği*”, Hoge (1972) tarafından geliştirilen ve Karaca'nın (2000) Türkçeye uyarlayarak geçerlik ve güvenilirlik analizlerini yaptığı “*İçsel Dinî Yönelim Ölçeği*”, Rokeach (1960) ve Kağıtçıbaşı'na (1973) dayanarak Yapıcı (2002, 2004; Yapıcı ve Zengin, 2003) tarafından geliştirilen “*Dinî Dogmatizm Ölçeği*” kullanılmıştır. Verilerin çözümlenmesinde ise bağımsız gruplar *t* testi, Pearson Moment korelasyon analizi ve çoklu doğrusal regresyon teknikleri kullanılmıştır.

Bulgular (129-136) bölümünde yazar, mizah anlayışı, öznel mizah algısı ve dindarlık değişkenleri ilişkisini; demografik değişkenlere göre mizah ve dindarlık değişkenleri arasındaki ilişkiyi elde ettiği veriler eşliğinde değerlendirmiştir.

Tartışma ve Yorum (137-156) bölümünde elde edilen bulgular, mizah ve dindarlık arasındaki ilişkinin alt boyutları ve farklı görüntüleri, sosyo-demografik değişkenlere göre mizah ve dindarlık başlığı altında yorumlanmıştır. Yerli ve yabancı literatürden elde edinilen sonuçlar ile çalışmanın sonuçları arasında benzerlik ve farklılıklar değerlendirilmiştir.

Sonuç (159-163) bölümünde araştırmacı mizah anlayışı ile çeşitli dindarlık değişkenleri arasındaki ilişkileri konu edinen çalışmasında ulaştığı sonuçları açıklamıştır. Bu verileri şu şekilde ifade etmek mümkündür:

1) Mizah anlayışı ile dindarlık değişkenleri arasındaki en yüksek korelasyon dinî dogmatizm hususunda ortaya çıkmıştır. İkinci olarak dine önem verme düzeyi ve üçüncü olarak içsel dinî yönelim değişkeniyle olan ilişki anlamlılık seviyesine ulaşmıştır. Mizah anlayışı ile öznel dindarlık algısı arasındaki ilişki anlamlı değildir. Genel olarak bakıldığında mizah anlayışı ile dindarlık değişkenleri arasında negatif yönde ve zayıf ilişkiler söz konusudur.

2) Dindarlık değişkenlerinden sadece dinî dogmatizm, mizah anlayışını yordama hususunda düşük düzeyde bir etkiye sahiptir.

3) Öznel dindarlık algısı ile öznel mizah algısı arasında pozitif yönde zayıf düzeyde anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca dindarlık değişkenlerinden sadece öznel dindarlık algısının öznel mizah algısını yordama hususunda düşük düzeyde bir etkiye sahip olduğu görülmüştür.

4) Mizah anlayışı genelinde, mizah üretme ve mizah yoluyla başa çık-



ma alt boyutlarında cinsiyete göre anlamlı farklılığın olmadığı görülmüştür. Ancak mizaha olumlu tutum ve mizahı takdir etme alt boyutlarında kadınlar; öznel mizah algısı konusunda ise erkekler daha fazla puan almıştır.

5) Dindarlık değişkenlerinden öznel dindarlık algısı, içsel dini yönelim ve dine önem verme düzeyi açısından kadın ve erkekler arasında anlamlı bir farklılık ortaya çıkmamış; erkeklerin dini dogmatizm düzeyinin kadınlara göre daha yüksek olduğu bulunmuştur.

6) Yaş arttıkça öğrencilerin mizah anlayışı genel puanlarının yükseldiği, mizah üretme ve mizah yoluyla başa çıkma eğilimlerinin ise arttığı görülmüştür.

7) Üniversite öğrencilerinin buldukları sınıf düzeyi yükseldikçe mizah anlayışı da yükselmiş, mizah yoluyla başa çıkma, mizaha olumlu tutum ve mizahı takdir etme eğilimleri artmıştır.

8) Katılımcıların yaşamlarının önemli bir kısmını geçirdikleri yerleşim yerlerinin büyüklüğüne göre mizah anlayışı, mizah üretme eğilimleri ve kendilerini mizah konusunda yetenekli algılama düzeyleri yükselirken içsel dinî yönelim ve dinî dogmatizm düzeyi azalma eğilimi göstermiştir.

Sonuç bölümünden sonra kitabın son kısmında 17 sayfalık bir kaynakça bulunmaktadır (165-181). Ekler kısmında ise ek tablolara ve anket formu örneğine yer verilmiştir (183-369).

Tanımı zor iki kavram olması bakımından mizah ve dindarlık arasındaki ilişkiyi belirlemek kolay değildir. Zira yakından bakıldığında ilişkilerin çok boyutlu bir nitelik arz ettiği görülmektedir. Bu haliyle din ve mizahın farklı boyutlarıyla çalışılmayı bekleyen bir konu olduğu ifade edilebilir. Bu çalışmanın ele aldığı konuları hem geniş bir şekilde tartışması hem de uygulamalı olarak sunması açısından literatüre katkı sağlayan önemli bir eser olduğunu söyleyebiliriz.



Tüketim Toplumu ve Din
(İsmail Demirezen, Ensar Yayınları, İstanbul, 2015, ss.152)

Şeyma SEVGİ ÖZMEN

Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi
Master's Degree Student of Social Sciences Institute of Siirt University
sseymasevgi@gmail.com orcid.org/0000-0003-0019-6720

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Kitap Tanıtımı | Book Review

Geliş Tarihi | Received: 19 Ocak /January 2022

Kabul Tarihi | Accepted: 21 Mart /March 2022

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran /June 2022

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: sifdergisi@gmail.com



Tüketim Toplumu ve Din

(İsmail Demirezen, Ensar Yayınları, İstanbul, 2015, ss.152)

Tüketim Toplumu ve Din kitabı 2015 yılında Ensar Neşriyat tarafından basılmıştır. Akıcı bir üslupla yazılan kitap, beş temel bölümden oluşmaktadır. Kitabın girişinden sonra temel kavramlar olan din, dindarlık ve sekülerleşmenin tanımı yapılmıştır.

Birinci bölüm “Tüketim Toplumu” başlığı altında iki kısma ayrılmıştır. ‘Tüketim Toplumunun Ortaya Çıkışı’ ve ‘Tüketim Toplumunun Özellikleri’ anlatılmıştır. İkinci bölüm “1980 Sonrası Türkiye’nin Politik ve Ekonomik Gelişimi” başlığı altında dört kısma ayrılmıştır. Bu bölümde ‘1980-1991 Dönemi’, ‘Refah Partisinin ve Dindar Burjuvanın Yükselişi’, ‘28 Şubat Postmodern Darbesi, 1997-2002’ ve ‘Adalet ve Kalkınma Partisi, 2002-2009’ alt başlıkları yer almaktadır. Üçüncü bölüm “Tüketim Toplumunun Dinle Etkileşimi” başlığı altında üç kısma ayrılmıştır. Birinci kısımda ‘Dini Değerlerin Metalaşması ve Metalar Sistemine Entegre Edilmesi’ ve ikinci kısımda ‘Dini Sembollere Bir Meta Olarak Yaklaşım’ alt başlıklarıyla bu bölüme dair ‘Sonuç’ kısmı yer almaktadır. Dördüncü bölüm ‘Sekülerleşme Kuramları ve Tüketim Toplumu’ başlığı altında üç kısma ayrılmıştır. Birinci kısımda ‘Sosyolojinin Kurucuları ve Sekülerleşme’ ve ‘Günümüz Sekülerleşme Kuramları’ alt başlıklarıyla bu bölüme dair ‘Sonuç’ yer almaktadır. Beşinci bölüm “Dindarlık Yönelimleri ve Tüketim Toplumu” başlığı altında dört kısma ayrılmıştır. Birinci kısımda ‘Dindarlık Yönelimleri’ ikinci kısımda ‘Klasik Sekülerleşme Kuramı’ üçüncü kısımda ‘Rasyonel Tercih Kuramı’ ve dördüncü kısımda ‘Tüketim Toplumu ve Dindarlık Yönelimleri’ alt başlıkları, son kısımda ise “Genel Değerlendirme ve Sonuç” yer almaktadır.

Bu bölümleri biraz daha ayrıntılı ele alacak olursak; ilk bölümde tüketim toplumu genel hatlarıyla incelenmiştir. Günümüz toplumunda tüketim önemli bir rol oynadığından, bugünkü toplum “tüketim toplumu” olarak adlandırılmaktadır. Tüketim toplumu ve din ilişkisini inceleyen bu çalışmada da ilk olarak tüketim toplumunun özellikleri ve nasıl ortaya çıktığı anlatılmaya çalışılmıştır. Özellikle tüketim toplumunun modernite ve kapitalizmle olan ilişkisi tarihsel olarak ele alınmıştır. Kapitalizmin dünya çapında yaygınlaşması, kültürel değerleri de içine alması, kapitalizmin büyüdüğünü göstermiştir. Bu büyüme tüketim toplumunu ortaya çıkarmış-



tır. Diğer taraftan modernitenin köklü eleştirisini yapan post-modernite, modernitenin sunduğu dayanak noktalarını buharlaştırmaya çalışmış, bu anlamda kimlik ve kişilik problemlerine sebep olmuştur. Tüketim toplumu post-modernitenin boşluğunu doldurmak adına işaret değerleri, oluşturulmuş istek ve arzular bir de iletişim medyasıyla öne çıkmıştır. Böylelikle insanoğlunun en temel faaliyeti olan tüketimin, ekonomik olarak gelişmiş toplumlarda toplumsal ilişkilerin, sosyalleşmenin, sosyal tabakalaşmanın ve kimlik oluşumlarının belirleyici unsuru haline geldiği birinci bölümde açıklanmıştır.

Tüketim malları üzerinden kimlik, kişilik, benlik oluşturma çabaları, değerler kaosuna ve kimlik krizine yüzeysel cevaplar sunmaktadır. Bununla beraber insanın daha da kendine yabancılaşmasına neden olmaktadır. Eserde tüketim toplumunun başlıca özellikleri, “metalaşma, kültür endüstrisi, kültür emperyalizmi ve tüketim mallarının kültürleşmesi” başlıkları altında açıklanmıştır. Küreselleşen dünyadaki tüketim kodları üzerinden kültürel emperyalizmin gerçekleşmekte olduğu belirtilmiştir.

Tüketim toplumlarının en önemli özelliklerinden birisi, medya aracılığıyla istek ve arzuların oluşturulması ve var oluşun metaların tüketimi üzerinden hedonistik bir var oluşa indirgenmesidir. Aynı zamanda kültür dahil her şeyi metalaştırması, kutsal olanları profanlaştırması da söz konusudur. Diğer bir özelliği de metaların işaret değeri kazanarak insanoğluna hükmeder hale gelmesidir. İnsanlar artık malları kullanım veya market değeri için değil, işaret değeri için satın almaktadır. Satın aldığı mallar üzerinden kimlik inşa etmekte ve diğer insanlarla işaret değerleri üzerinden iletişime geçmektedir. Bir sonraki alacağı mal ile de mutlak mutluluğa ulaşacağı yanılsamasıyla da insan kendine yabancılaşmaktadır.

Dini değer, inanç ve semboller de bu süreçte metalaşmaktadır. Tüketim toplumunun kodlarını içselleştiren insanlar dinlere de bir meta olarak yaklaşabilmektedir. Dolayısıyla varoluşsal soru ve sorunlara cevap üreten dine yabancılaşmayla karşı karşıya kalmaktadırlar.

İkinci bölümde “1980 Sonrası Türkiye’nin Politik ve Ekonomik Gelişimi” başlığı altında Türkiye’deki dindar kesimin son yıllarda refah düzeyinin artması ve muhafazakârların bu durumdan nasıl etkilendiği anlatılmıştır. Türkiye’de 1980’lerde, Turgut Özal döneminde serbest piyasa ekonomisine



geçilmiştir. Bu durum hem ekonomik kalkınmayı hem de kapitalist sistemin derinleşmesini sağlamıştır. Kapitalist sistemin derinleşmesi de her şeyin metalaşma temayülünü güçlendirmiştir.

1990'lı yıllarda özel radyo ve televizyon yayınlarına izin verilmesiyle birlikte kültür endüstrisi ortaya çıkmaya başlamıştır. Böylece kültürel değerler bir meta olarak tüketilmeye başlamıştır. 1990'lı yılların sonuna doğru kapitalist sistemin derinleşmesi, kültür endüstrisinin yaygınlaşması ve ekonomik refahla birlikte Türkiye toplumu her şeyin metalaşması, malların işaret değeri kazanması ve oluşturulmuş istek ve arzuların yaygınlaşması gibi tüketim toplumu belirtilerini göstermeye başlamıştır. Turgut Özal'ın İslami finans kurumlarına izin vermesi, küçük işletmelerin kredi bulmasını kolaylaştırmıştır. Anadolu'daki dindar küçük işletme sahipleri 1990'lı yıllarda büyümeye ve kapitalist sistemle bütünleşmeye başlamıştır. Dindar iş adamları kendi aralarındaki birliği ve kendi menfaatlerini temsilen MÜSİAD'ı kurmuşlardır. Süreç içerisinde modern kurumları İslamileştirmeye çalışmışlardır. İslami tatil, İslami televizyon, İslami banka ve İslami radyo gibi birçok kurumsal yapı ortaya çıkmaya başlamıştır.

2002 yılında AKP'nin seçim zaferi, oylarını sürekli arttırması ve ekonomiyi iyi yönetmesi 2002 - 2006 yılları arasında Türkiye ekonomisinde gözle görülür bir iyileşme sağlamıştır. Kapitalist sistem dindar kesim arasında da meşrulaşmaya başlamış, alım gücünün artmasıyla tüketim toplumu kodlarını özümseyen yeni bir dindar kesim de ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu durum din ile tüketim toplumunun etkileşimini sağlamış ve dinî sembollerin yeni bir serüvene maruz kalmaları için gerekli sosyolojik alt yapıyı oluşturmuştur.

Üçüncü bölümde tüketim toplumunun din ile nasıl etkileşime girdiği genel olarak açıklanmıştır. Tüketim toplumunda dinî değerlerin metalaşması ve metalar sistemine entegre olarak asıl anlamlarından soyutlanmaları anlatılmıştır. Örneğin dinî musiki, tesettür, hac ve umre ziyaretleri tüketim toplumunda metalaşarak asıl anlamlarından soyutlanmaktadır. Dinî musiki diğer müzikler gibi melodiye; tesettür, diğer örtünme tarzları gibi güzellik ve gösteriş aksesuarına; hac ve umre ziyaretleri, inanç turizmine indirgenme temayülleri göstermektedir.

Dinî değerlere meta olarak yaklaşan bireyler arasında bir haftalık Müs-



lümanlık veya Hristiyanlık gibi kültür turizmleri yaygınlaşmaktadır. Dinin asıl kaynaklarına ve metinlerine de söz konusu önyargılarla yaklaşılmakta ve yorumlanmaktadır.

Dördüncü bölümde, tüketim toplumu ile sekülerleşme arasında kurulabilecek ilişkiye bakılmış ve bu toplumdaki dindarlık yönelimlerini açıklamak için sekülerleşme tartışmalarına değinilmiştir. Sekülerleşme hemen hemen tüm sosyologları meşgul eden bir konu olmuştur. Örneğin Karl Marx, dini, üst yapının bir parçası olarak görmüş ve alt yapı tarafından belirlenen bir olgu olarak değerlendirmiştir. Max Weber ise rasyonelleşme ile dünyanın büyüünün bozulduğunu ifade ederek olayların açıklanmasında aşkın güçlere daha az atıf yapıldığını iddia etmiştir. Emile Durkheim ise dinin toplumsal yapısına vurgu yaparak kendi dönemindeki sekülerleşmeyi eski ilahların ölmesi, yeni ilahların ise henüz doğmamasına bağlamıştır.

Son bölümde ise yazar, tezini ampirik olarak test etmektedir. Dünya Değerler Araştırmasının verilerini kullanarak 1990' dan 2007 yılına kadar geçen zaman diliminde Türkiye'deki sekülerleşme temayülü incelenmiştir. Klasik dünyevileşme kuramları ve rasyonel tercih teorilerine göre Türkiye'de tüketimin dini davranışlara nasıl bir etkisi olduğu araştırılmıştır.

Bu çalışmanın hipotezine göre, Türkiye 1980'lerden sonra ama özellikle 2000'li yıllardan itibaren, tüketim toplumu özelliklerini kendinde barındırmaya başlamıştır. 2000'li yıllardan itibaren tüketim toplumu kodlarının desteklediği namaz gibi ibadetlerde veya dini değer ve inançlarda ya bir ilerleme görülmeyeceği veya az da olsa azalma görüleceği ileri sürülmüştür. Bu iddiaya dair dünya değerler araştırmasının dine ve sekülerleşmeye dair soruları kullanılmıştır. Üç bölümde araştırma yapılmıştır: (i) ibadetler (ii) dini değerler ve (iii) dini inançlar. Ek olarak hac ve umreye gitme oranları da incelenmiştir.

Yapılan bu çalışmaya bakılarak Türkiye toplumunda dini canlılığın sürdüğü belirtilmiştir. Dini inançlar, dini değerler ve dini pratikler yüzde ellilerin üstünde bir rakamda seyretmiştir. 1990 – 1996 yıllarında tüm bu boyutlarda dini canlılıkta artış gözlenmiştir. 2000'li yıllarda ise bu değerlerde sabitlik söz konusudur. 2000'li yıllarda diğer değerler aşağı yukarı sabitken umre gezilerinde bir patlama olmuştur. Bunun sebebi ekonomik gücün artması, seyahat imkanlarının kolaylaşması ve umre gezilerinin tüketim kod-



larıyla desteklenmesidir. Seküler kesim her sene yurt dışı veya yurt içinde seyahatler yaparken dindar kesim de seyahat mekânı olarak umreyi tercih etmektedir. Yani tüketim toplumunda yetişen dindar bireylerin tüketim alışkanlıkları değişmiştir.

Sonuç olarak; günümüz toplumları üretim merkezli bir toplumsal yapıdan tüketim merkezli bir toplumsal yapıya dönüşmüş ve tüketim toplumu olarak tanımlanmaya başlanmıştır. Kapitalist sistemin dünya çapında yaygınlaşması ve tüketim toplumsal yapısının oluşmasıyla birlikte insan sadece kendine değil, aynı zamanda arzularına da yabancılaşmaya başlamaktadır.

Gerekli ekonomik alt yapısı sağlanmış olan Türkiye’de de tüketim toplumu ve kültürü oluşmuştur. Dinî değerler ve semboller de metalaşmış, tüketim toplumunda anlam kayması yaşamaya başlamıştır.

MARİFETNAME YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

- Marifetname, 30 Haziran ve 30 Aralık tarihlerinde yılda iki sayı olarak Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan akademik bir dergidir (Makale kabul tarihleri: 30 Haziran tarihli sayı için 01 Ocak - 15 Mayıs; 30 Aralık tarihli sayı için 01 Temmuz - 15 Kasım).
- Marifetname, dini araştırmalar alanına dair (Sosyal ve Beşeri Bilimler/Din) makale, kitap kritiği ve sempozyum değerlendirmesi gibi çalışmalarını yayınlamayı ve kamuoyu ile paylaşmayı amaçlamaktadır.
- Makale hacmi, 8.000 kelimeyi geçmemelidir.
- Her makalenin en az 150 en fazla 250 kelimelik öz/abstract ve en fazla 5 kelimelik anahtar kavramlar/keyword içermesi gerekir.
- Metin yazı tipi Times New Roman ve boyutu 12 punto, dipnotlar ise 10 punto olmalıdır.
- Yayımlanmak üzere gönderilen makaleler ÖN KONTROL, İNTİHAL TARAMASI, HAKEM DEĞERLENDİRMESİ ile TÜRKÇE-İNGİLİZCE DİL KONTROLÜ aşamalarından geçirilmektedir. Ön Kontrol aşamasında üç defa incelendiği halde bu süreçten geçemeyen çalışma, yazara iade edilmekte ve aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmamaktadır. Ön Kontrol aşamasını geçen çalışmalar ise çift taraflı kör hakemlik ilkesi çerçevesinde en az iki hakemin görev aldığı değerlendirme sürecine alınmaktadır.
- Marifetname, İsnad Atıf Sistemini (The Isnad Citation Style) kullanmaktadır.
- İsnad Atıf Sistemi Akademik Yazım Kılavuzu (<https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/>)
- Dergide yayımlanması için hazırlanan yazılar Microsoft Office Word programında Sayfa Ebadı: 17x24 olacak şekilde ve içerişi “Times New Roman” yazı stiline, “12 punto” ve “Tek” satır aralıklı olarak yazılmalıdır. Metnin kenar boşlukları, üstten 2,5 cm., alttan 2,5 cm., soldan 2,5 cm, sağdan 2,5 cm. ve cilt payı 0 cm.; paragraf aralıkları ön 6 nk olarak ayarlanmalıdır. Dipnotlar ise aynı formatta, “10 punto”; “tek” satır aralıklı ve ilk satır “asılı- 0.5 cm.” olarak ayarlanmalıdır.
- Latin dillerinde Times New Roman; Arapçada Traditional Arabic; Farsçada Traditional Arabic yazı stili kullanılmalıdır.

