



İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt: 2, Sayı: 2, Güz 2011

İNÖNÜ UNIVERSITY
JOURNAL of the FACULTY of DIVINITY

Volume: 2, Issue: 2, Autumn 2011



İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

İnönü University Journal of the Faculty of Divinity

Cilt 2, Sayı 2, Güz 2011
(Volume 2, Issue 2, Autumn2011)

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/Owner

Prof. Dr. Saffet SANCAKLI, Dekan/Dean

Editör/Editor in-Chief

Doç. Dr. Hulusi ARSLAN

Editör Yardımcıları/Co-Editors

Yrd. Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ

Yrd. Doç. Dr. Emir KUŞÇU

Yayın Kurulu/Board of Publication

Prof. Dr. Saffet SANCAKLI	Yard. Doç. Dr. Emir KUŞÇU
Prof. Dr. Zülfikar DURMUŞ	Yard. Doç. Dr. Abdullah Çolak
Doç. Dr. Mustafa ARSLAN	Yard. Doç. Dr. Hamdi ONAY
Doç. Dr. Mehmet KUBAT	Yard. Doç. Dr. Hasan ARSLAN
Doç. Dr. Hulusi ARSLAN	Yard. Doç. Dr. Mehmet YOLCU
Doç. Dr. A.Faruk SİNANOĞLU	Yard. Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ
Yard. Doç. Dr. Muharrem ÇAKMAK	Yard. Doç. Dr. Sabri Türkmen

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Selçuk Üniversitesi	Prof. Dr. Sadık KILIÇ, Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Faruk BEŞER, Sakarya Üniversitesi	Prof. Dr. Turan KOÇ, Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU, Ankara Üniversitesi	Prof. Dr. Ali KÖSE, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, İstanbul Üniversitesi	Prof. Dr. Mustafa KÖYLÜ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU, Uludağ Üniversitesi	Prof. Dr. Mehmet ŞEKER, Dokuz Eylül Üniversitesi

Mizanpaj / Layout

Hulusi ARSLAN & Serkan DEMİR

Grafik-Tasarım/Graphics-Design

Fatih ÖZDEMİR

Baskı/Printing by

İnönü Üniversitesi Matbaası

İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bilimsel bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan görüşler İnönü Üniversitesi'ni ve İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'ni temsil etmez. Makale ve yazılar, kaynak gösterilmek şartıyla sadece iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir.

© İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2011

Yazışma Adresi/Correspondence

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-
Kampus - MALATYA

Tel/Belgeç: 0422 377 35 00- 0422 341 00 61

E-posta: ilahiyatdergi@inonu.edu.tr

ifd@inonu.edu.tr



BAHAR 2011 SAYISI HAKEM KURULU /REFEREE BOARD OF THIS ISSUE

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Gıyasettin ARSLAN, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Saffet SANCAKLI, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Zülfikar DURMUŞ, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Abdulkadir EVGİN, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Doç. Dr. Enbiya YILDIRIM, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Ahmet Faruk SİNANOĞLU, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Arslan TOPAKKAYA, Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Doç. Dr. Ahmet AK, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Mehmet KUBAT, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Abdurrahman ATEŞ, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Mehmet ÖNAL, İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Atik AYDIN, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Mustafa BOZKURT, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Abdulvahid SEZEN, Dicle Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. İbrahim USTA, Bingöl Üniversitesi Arap Dili ve Belağatı

Yrd. Doç. Dr. Nevzat AYDIN, Bayburt Üniversitesi Eğitim Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Berkan ULU, İnönü Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu

Yrd. Doç. Dr. Sabri TÜRKMEN, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Kerim ÖZMEN, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İÇİNDEKİLER

Kur'an'da Haya/Utanma Olgusu Abdurrahman KASAPOĞLU.....	1-47
Kur'an'a Göre Hz. Adem'in Yaratılışı Hüseyin ÇELİK.....	49-70
Vereinbarung von Vernunft und Offenbarungn Bei den Mu'taziliten und Aufklarern Özcan TAŞCI.....	71-79
Erken Dönem Şii Gulat Hareketlerde İmamet-Nübüvvet İlişkisi Hulusi ARSLAN	81-93
Erzurumlu İbrahim Hakkı'da "İnsanın Hakikati" Sorunu Hüseyin Subhi ERDEM	95-113
Çanakkale Zaferi: Dini Duygu Düşünce ve Şuur Hasan ARSLAN	115-135
A Phenomenology of Belief in God and Morality Süleyman AYDIN.....	137-144
Müselmel Hadis: Çeşitleri ve Problemleri Emine Tankuş DEMİR.....	145-163
İsmail Ankaravî'nin Mesnevi Şerhinin İlk Cildinde Yer Verdiği Mükerrer Hadisler ve Kaynak Değerleri Ahmet ÜRKMEZ.....	165-191
"Yesteftûnek" ve "Yüftüküm" Kelimelerinin Türkçeye Çeviri Sorunu Hacı ÇİÇEK.....	193-211
Bilgi Sorunu ve Gettier Durumlar Stephen Hetherington/Çev. Süleyman AYDIN.....	213-239
Kur'an-ı Kerim Bütün Dillere Meydan Okuyor Muhammed Ebu ZEHRE/ Çev. Muhammed YILMAZ.....	241-247
Kitap Tanıtımı/Muhammet Şevki AYDIN, Açık Toplumda Din Eğitimi Esra TUNÇ.....	249-254
Kitap Tanıtımı/Malik Bin NEBİ, Kuran Fenomeni Tamer YILDIRIM.....	255-264

CONTENTS

Testicle in Quran/Fact of Shame Abdurrahman KASAPOĞLU.....	1-47
The Creation of Adam According to Koran Hüseyin ÇELİK.....	49-70
Reconciliation of Reason and Revelation according to Mu'tazila and Enlightenment Özcan TAŞCI.....	71-79
The Relationship Between Caliphate –Prophethood in Extreme Shiaa Hulusi ARSLAN	81-93
The Problem of Truth of Human in Erzurum İsmail Hakkı Hüseyin Subhi ERDEM	95-113
Canakkale Victory: Religious Feeling, Thought and Consciousness Hasan ARSLAN.....	115-135
A Phenomenology of Belief in God and Morality Süleyman AYDIN.....	137-144
Musalsal Hadith: Its Kinds and Problems Emine Tankuş DEMİR.....	145-163
Mukarrar Hadith and Its Resource Values in First Volume of Mesnevi Commentary of Samuel Ankaravî ÜRKMEZ.....	165-191
The Problem of Turkish Translation of the Words of Yesteftûnek and Yüftüküm Hacı ÇİÇEK.....	193-211
The Problem of Knowledge and Gettier Situations Stephen HETHERINGTON/ Çev. Süleyman AYDIN	213-239
The Challenge of Qoran to All Languages Muhammed Ebu ZEHRE/Çev. Muhammed YILMAZ.....	241-247
Book Review/Muhammed Şevki Aydın, The Religious Education in Open Society Esra TUNÇ.....	249-254
Book Review/Malik Bin Nebi The Phenomenon of Qoran Tamer YILDIRIM.....	255-264

Editörden

Çağımızın bir özelliği olarak hızlı iletişim araçları sayesinde bilgiye ulaşmanın önünde bir engel neredeyse kalmadı. Ne var ki bilgi kirliliği denebilecek hususlar da o derece arttı. Farklı amaçlarla doğru ile yanlış iç içe bulunabiliyor. Yahut uzmanı olmayanlar tarafından verilen haber ve bilgiler yanlış yönlendirmelere yol açabiliyor. Onun için haber ve bilginin sahit kaynağa dayandırılması son derece önemlidir. Dinle ilgili meseleler söz konusu olduğunda bunun önemi bir kat daha artıyor.

Bu bağlamda dinî bilgi ve hükümlerin doğru kaynaklardan belli bir yöntemle elde edilmesi gerekliliği kendisini daha yoğun bir biçimde hissettiriyor. Bu açıdan İlahiyat Fakültelerinin ve orada yapılan bilimsel ve eğitim-öğretim faaliyetinin önemi büyüktür. Dünya bilgi pazarında her çeşit bilginin sergilendiği günümüzde, son ve gerçek din olan İslam'ın bütün dünyaya doğru bir şekilde anlatılabilmesi için, temel kaynaklarımız olan Kur'an ve sahit sünnet'in esas alınması gerekir. Öte yandan bu iki kaynağın doğru anlaşılması için aklî esaslardan; ayrıca diğer bütün bilim dallarının kesinleşmiş verilerinden yararlanılmalıdır. İslam'ın son ve evrensel din olması yönüyle, dinî yorumlarımızın dünyanın başka yerlerinde yaşayan diğer insanların da anlayabileceği tarzda rasyonel ve evrensel yorumlara doğru açılması kanaatindeyim. Din yalnızca akla hitap etmez elbette; onun kalbe ve duyguya hitap eden boyutları da var. Bu yönlerin de ihmal edilmemesi gerekiyor.

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi bu düşünce ve gayret içerisinde yeni bir sayı ile huzurunuzdadır. Bu sayıda da yine bilim insanları tarafından kaleme alınan önemli yazılara yer verilmiştir. Bu yeni sayının yayınlanmasında katkıları bulunan müelliflerimize, yazıları değerlendiren bilim adamlarına, yayın kurulu üyelerine, editör yardımcılara ve bilhassa İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin bilimsel ve eğitim-öğretim faaliyetlerine yeniden başlamasında çok önemli destekleri olan Rektörümüz sayın Prof. Dr. Cemil Çelik'e şükranlarımızı arz ediyoruz.

Yeni bir sayıda buluşmak dileğiyle...

Doç. Dr. Hulusi Arslan

Kur'an'da "Hayâ"/Utanma Olgusu

Abdurrahman Kasapoğlu *

Öz-Kur'an'da birçok âyette, gerek utanma duygusunu ifade eden kelimelere, gerekse utanma olgusuna işaret eden beden dili tasvirlerine rastlarız. Bu âyetleri birlikte değerlendirmek suretiyle Kur'an'ın utanma konusuna getirdiği bakış açısını anlamak mümkündür. Böylece Kur'an'ın hedeflediği ideal müminin kişilik yapısında utanma duygusunun yeri ve işlevi hakkında genel bir bakış açısı ortaya koyabiliriz.

Anahtar Kelimeler: Utanma, kişilik, karakter, ahlâk.

Abstract-Testicle in Qoran/Fact of Shame-We encounter with words about feeling of shame and depictions of body language indicating fact of shame in Qoran. It's possible to understand Qoran's perspective on shame by evaluating the verses in their enterity. Thus we can develop a general perspective about position and function of feeling of shame in structure of personality of ideal Muslim in Qoran.

Key Words: Shame, Personality, Character, Morality

Giriş

Çağımızda etkili olan modernizmin; özgürleşme ve bireysellik adı altında "utanma duygusu"nun değersizleşmesine sebep olduğu ileri sürülmektedir. Batı toplumlarında, utanma duygusunu muhafaza etmeye çalışan kimselere, çekingen, kaçınan muamelesi yapılmakta, hatta bu durum kişilik bozukluğu gibi değerlendirilebilmektedir. Utanma duygusunu koruma çabası içerisinde olanlara "sosyal kaygı" tanısı koyma eğilimi kendini göstermektedir. Hastalık boyutundaki, utangaçlık ve çekingenliği bir yana bırakacak olursak, "utanma"nın değersizleştirilmesi toplum sağlığı üzerinde kalıcı etkiler bırakabilmektedir.¹ Görüldüğü gibi, utanma duygusunun değeri, onun yitirmeye yüz tuttuğu koşullarda daha iyi anlaşılmaktadır. Biz, bu duygunun

* Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, abdurrahman.ksapoglu@inonu.edu.tr

¹ Nevzat Tarhan, *Güzel İnsan Modeli*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011, s. 137.

değerini, birey ve toplum hayatındaki kıymetini, İslâm kültürünün ana kaynakları olan Kur'an ve hadislerden yola çıkarak ortaya koymaya çalışacağız.

Kur'an'da birçok âyette, gerek utanma duygusunu ifade eden kelimelere, gerekse utanma olgusuna işaret eden beden dili tasvirlerine rastlarız. Bu âyetleri birlikte değerlendirmek suretiyle Kur'an'ın utanma konusuna getirdiği bakış açısını anlamak mümkün olacaktır. Böylece Kur'an'ın oluşturmak istediği mümin kişilik yapısında utanma duygusunun yeri ve işlevi hakkında genel bir kanaat oluşturulabilecektir. Utanma duygusunu yönlendirme, şekillendirme ve bu duygunun gücünden faydalanarak ideal bir mümin kişiliği oluşturma konusunda Kur'an'dan ilham alabilmek için bu âyetlerin birlikte / bir arada değerlendirilmesine ihtiyaç vardır.

Utanma bir duygu çeşidi olarak psikolojinin, kişilik üzerindeki etkisi ve bir insani karakter olması dolayısıyla ahlâk ilminin konusu olmuştur. Özellikle İslâm ahlâkı ve tasavvufi ahlâk alanında utanma konusuna önemli bir yer verilmiştir. Araştırmamıza bu disiplinlerin utanma konusundaki verilerini aktararak başlayacağız. Yeri geldiğinde bu verilerden utanmayla ilgili âyet ve hadisleri yorumlarken yararlanacağız.

I. Psiko-Sosyal Açıdan Utanma

A. Bir Duygu Olarak Utanma

İnsan kişiliğinde duygu merkezi, ihtiyaç duyulan şeyleri isteme ve bunlara yönelme, hoş gitmeyen şeyleri ise istememe amacına yönelik işleve sahiptir. Bu merkezin doğal özelliklerinden birisi de utanmadır. Utanç, diğer heyecanlara göre, yoğunluğu daha az olmakla birlikte sürekliliği ve kalıcılığı daha fazla olan duygulardan birisidir. Utanç, aynı zamanda bireyler arası duygulardan sayılır.²

Utanma duygusu, beynin ön bölgesinde, sosyal becerileri kapsayan alana kaydedilmiş olarak bulunur. Bu duygunun zıddı ise, yüzüzlük, duyarsızlıktır.³

Hem ayırıcı hem de birleştirici bir duygu olan utanma, toplumsallık duygusundan kaynaklanır. Bu özelliğiyle insanın psikolojik yaşantısının ayrılmaz bir parçasıdır. Utanma duygusu olmaksızın insan toplumundan söz etmek mümkün değildir. Bu duygu, ruhsal alanına müdahale sonucu insanın kişiliğinin değerinde azalma tehlikesi baş gösterdiğinde ortaya çıkar. Yine her

² Günsel Koptagel-İlal, *Tıpsal Psikoloji*, Beta Basım Yayım, İstanbul, 1984, s. 93; Lütfü Kaan Özdemir, İsmail Acarkan, *Çocuklarda Mizaç Farklılıkları ve Kişilik Gelişimi*, Vural Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 26-27.

³ Nevzat Tarhan, *Duyguların Dili*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2006, s. 166.

bireyin bilincinde olduğu onur / şeref duygusunda zayıflama belirtisinin görüldüğü durumlarda kendini açığa vurur.⁴

Utanma, uygun olmayan bir davranıştan dolayı bireyin öz saygısını yitirme durumuyla karşı karşıya gelmesidir. Utanma duygusu, onur / izzeti nefis ve korku duygularını da içeren bileşik bir coşkudur. Onurdan türemiş öğeleri kapsayan utanma, dış belirtileriyle korkuya yaklaşır.⁵

Utanmanın bir içgüdü mü yoksa sonradan kazanılan bir özellik mi olduğu tartışılmıştır. İçgüdü ve doğuştan olduğunu belirtenlerin yanında, bunun aksini savunanlar da vardır. Utanmanın içgüdü olduğunu savunanlar, bunun evrensel bir nitelik arz etmesini, her insanda, her toplumda bu duygunun mevcudiyetini kanıt göstermişlerdir. Utanmanın bir içgüdü olmayacağı, eğitim yoluyla öğrenildiğini savunanlar ise, çocuklarda, ilkel topluluklarda utanmanın olmayışını kanıt gösterirler. "Utanma duygusu doğuştan olsaydı, tüm toplumların mensuplarının utanma duygusuna sahip olmaları gerekirdi, oysa böyle bir şey yoktur." derler.⁶

Eklektik yaklaşıma göre, utanma duygusunun insandan insana doğuştan gelen farklı bir yönü yoktur. Bu duygu açısından bireylerdeki farklılık, sonradan yani doğduktan sonra çevre etkisi ve eğitim sayesinde oluşmaktadır. Her insan utanma duygusuyla dünyaya gelir, ama farklı utanma görüntülerine sahip olmaları eğitimle şekillenir.⁷

Heyecanların, duyguların çoğu nesnelere karşısında ortaya çıkabildiği halde, mahcubiyet hissi ancak, insanlar ve toplum karşısında kendini gösterir. Kişi başkalarıyla ilişki içerisindeyken utanma duyar. Buna göre, utangaçlığın ortaya çıkması için sadece başkalarının bulunması yeterli olmaz, onların sözü konusuna kişiye dikkat eder durumda bulunmaları gerekir. Mahcubiyet, bireyin başkaları nazarında gülünç olduğunu, onurunun kırıldığını, itibarının zedelediğini, mahrem yönlerinin ortaya çıktığını fark etmesinden ileri gelir. Bir gurup insanın ya da bir başka kişinin bizi olumsuz yargıladığına dair bir çıkarım yapmadan kendimizi utanmış hissetmemiz zordur. Benliğimizi utancın sardığını hissedebilmemiz için böyle bir yargı gurubunun varlığı işe yarasa

⁴ Alfred Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, Çev. Kâmuran Şipal, Say Yayınları, İstanbul, 1996, s. 308.

⁵ Ann Vernon, *Düşünce Duygu Davranış Ergenler İçin Duygusal Eğitim Programı*, Çev. Ayşe Rezan Çeçen, Fulya Cenkseven, Nobel Kitabevi, Adana, 2008, s. 125; Orhan Hançerlioğlu, *Ruhbilim Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 362.

⁶ Helmut Kentler, *Anneler ve Babalar Cinsel Eğitimi Öğreniyorlar*, Çev. Gülderen Pamir, AFA Yayınları, İstanbul, 1988, s. 91; Hançerlioğlu, s. 362.

⁷ Bayraktar Bayraklı, *Kadın Sevgi ve Temel Haklar*, Bayraklı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 30.

da, fiziksel varlıkları zorunlu değildir. Bu gurubun bizi olumsuz yargıladığını hayal etmek utanç duymak için yeterli olur. Utanma duygusunun ortaya çıkış sebeplerinden birisi, bireyin kendi güç ve yeteneklerine güvenmemesidir. Bir yetersizlik veya davranışlardaki uygunsuzluğun bilincine varınca utanma duygusu ortaya çıkar.⁸

B. Cinsel ve Bedensel Yönden Utanma

Mahrem yerlerinin açılmasından, başkaları tarafından görülmesinden duyulan hisse “tabii utanma” denir. Bedenin ayıp ve mahrem yerlerini kapamak utanma duygusundan kaynaklanır. Utanma duygusu, örtünme ve saklanma biçiminde görülebilir. Mahrem yerlerini kapatmayıp aksine açanların utanmaz kimseler oldukları söylenir. Açıktan hayâsız davranışlar sergilemek, bedenin mahrem yerlerini göstermek ya da görülmesinden sakınmamak, konuşurken ayıp sayılacak sözler sarfetmek, yine yazarken, çizerken aynı şekilde davranmak utanmazlık olarak değerlendirilir.⁹

Bazı sosyologlara göre utanma duygusu doğuştan değildir. Ne biyolojik hayat ne de ruhsal yaşantı utanmanın doğası için gerekli koşulları vermez. İnsan toplumlarının evrimine ve çeşitli kültür çevrelerine bakıldığında utanmanın farklı görünüşleri olduğu, her yerde, her zaman aynı tarzda olmadığı anlaşılır. Örtünme de aynı şekilde farklı zaman ve toplumlarda artmış ya da azalmıştır. Bazı toplumlarda utanma duygusu cinsel organlarda odaklanmıştır. Nadir de olsa, hiç utanmadan cinsel organları ortalıkta dolaşan, çıplak gezen, buna karşın yüzlerini yabancılardan saklayan topluluklar da vardır. Kimi kültürlerde ise, kadınlar erkeklerle karşılaştıklarında oldukları yerde kalıp sırtlarını dönerler ve erkeklerin geçip gitmelerini beklerler.¹⁰

Her toplumda bireylere nelerin utanma konusu olduğu, kültür aracılığıyla benimsenir. Utanma ile ilgili değer yargıları kültürel olarak ifade edilirler ve bir topluluktan diğerine farklılık gösterirler. Utanmayla ilgili normlar, daha ziyade giyim kuşama ilişkin alanda kendini gösterirler. Örneğin çıplaklık ya da yarı çıplaklık kimi toplumlarda doğal olarak kabul edilirken, bazılarında ise yadırganır. Örneğin, Amazon havzasında tamamen çıplak gezerken

⁸ Ali Haydar Taner, *Psikoloji*, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940, s. 192; Mithat Enç, *Ruhbilim Terimleri Sözlüğü*, Karatepe Yayınları, Ankara, 1990, s. 150; İbrahim Alaettin Gövsa, *Çocukta Duygusal Gelişim*, Hayat Yayınları, İstanbul, 1998, s. 46; Windy Dryden, *Mutsuzluk Emrinizde*, Çev. Elvan Kandemir, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 57; Rasim Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Psikoloji Sözlüğü*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2006, s. 219.

⁹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1977, s. 229; Halim Hilmi Bilsel, *İyi Ahlâk Güzel Huy*, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1978, s. 37; M. Zerrin Akgün, *İlim Bakımından İslâmiyet*, Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, Ankara, 1955, s. 85-86.

¹⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, M.E.B., İstanbul, 1969, s. 306-307; Kentler, s. 91.

utanan bir kadın, boncuklu şerit taktığında kendini giyinmiş kabul eder ve utanma hissetmez.¹¹

Duerr, yapmış olduğu araştırmada, yalnızca ilk çağda ve orta çağda değil, ilkel topluluklarda bile bedeninin cinsel bölgelerinden utanmanın tarihsel bir rastlantı olmadığını, insanın özünden kaynaklandığını ortaya koyan sayısız kanıtlar sunmuştur. Bu kanıtların konuyla ilgili ilâhî öğretiyi desteklediğini ileri sürmüştür.¹² Çıplaklıktan dolayı yaşanan utanç, tarih öncesi dönemlerden itibaren bilinen bütün toplumlarda bir şekilde örtünme pratiğinin yer almasına sebep olan etnik ve coğrafi ayırım tanımayan fitrî bir duygudur. İnsanlar ilk çağlardan itibaren, gerek iklime uyum sağlamak gerekse utanma duygusunun etkisiyle önce yapraklar, hayvan postları, sonraları kumaşlar ve elbiselerle örtünmüşlerdir.¹³

C. Utanmanın Kişilikteki İşlevleri

Erikson'a göre, insanların yaşadıkları ikinci psiko-sosyal dönem, "özerkliğe karşı utanç ve şüphe" olarak adlandırılır. Çocuklar özerk olmak ve kendi bedenlerini kullanmak, çevrelerindeki eşyalara hükmetmek konusunda bağımsız olmayı isterler. Çocuğun özerklik yönündeki mücadelesi, anne babaların bunu utanç yoluyla kontrol etmek istemesi bu evrenin temel karmaşasını oluşturur. Çocuklar kazanmaya çalıştıkları bedensel yetilerini diledikleri gibi kullanarak kendilerini ifade etmek istediklerinde bu isteklerinin bir kısmını engellemeye çalışan bir kültür ortamı içerisinde olduklarını fark ederler. Özerkliğe karşı utanç karmaşasının başarılı bir şekilde çözümü, ikinci temel güç olan iradenin kazanılmasını sağlar. Çocukların kendi bedenlerini ve çevrelerindeki eşyaları kendi başlarına kontrol etmeleri yönündeki girişimlerine izin verilmez ve bu çabaları gereğinden fazla utançla sonuçlanırsa, irade gücünün geliştirilmesi beklenemez.¹⁴

Psikanalizde ilk olarak ergenlikle ilişkisi açısından utanmadan bahsedilmiştir. Freud yaşamın bu evresiyle utanç duygusu arasında ilişki kurmuştur. Psikanaliz, utancı benlik idealine ve onun narsizm üzerine olan etkisine

¹¹ Mahmut Tezcan, *Kültürel Antropoloji*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1997, s. 201.

¹² Hans Peter Duerr, *Çıplaklık ve Utanç Uygarlaşma Sürecinin Miti*, Çev. Tarhan Onur, Dost Kitabevi, Ankara, 1999, s. 284.

¹³ Üstün Dökmen, *İnsanın Korunakları Deriden Kültüre*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2010, s. 29; Huriye Martı, "Hz. Peygamber'in Hadislerinde Bir Değer Simgesi Olarak Beden ve Mahremiyeti", *Beden Sosyolojisi*, Ed: Kadir Canatan, Açılım Kitap, İstanbul, 2011, s. 239.

¹⁴ Banu Yazgan İnanç, Esef Ercüment Yerlikaya, *Kişilik Kuramları*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara, 2010, s. 167-168; Bkz., Engin Gençtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, Metis Yayınları, İstanbul, 2002, s. 104; Beee, Boyd, s. 523.

bağlamıştır. Buna göre, utanma, bireyin kendisiyle olan ilişkisinde yani narsistik düzlemde ortaya çıkar. Utançta ötekinin bakış açısı ve bu bakışın ışığında bir eylemin ya da düşüncenin değil, varoluşun bizzat kendisinin eksikliği, yanlışlığı söz konusudur. Utanç böylece değerliliğin yanı sıra kimlik duygusuna da göndermede bulunur.¹⁵

Ahlâkî bakımdan olgunlaşma; doğruyu yanlıştan ayırt etme, bu ayrıma göre davranma, dürüst davranışlarda bulunma, bir kimsenin standartlarını bozan suç ve utanç gibi kavramlarla ilgili ilkelerin, fikirlerin bütünüdür. Utanma, ahlâkî gelişimin temelini oluşturur. Çocukta, vicdanın uyanmaya başlamasının en önemli belirtilerinden birisidir. Gençler kendilerine birtakım ahlâkî değerleri seçerler. Bu çağda, ahlâkî değerlere uygun davranışlar edinme eğilimi oldukça güçlüdür. Eğer zihinlerinde tasarladıkları yüksek ahlâkî ölçütlere ulaşmada başarı gösteremezlerse utanma duygusu geliştirirler. Utanma, insanın benliğinde yer alan, hem kendisiyle ilgili hem de dış çevreden gelen uyaranları ahlâkî bakımdan eleyen, süzgeçten geçiren bir kontrol mekanizmasıdır.¹⁶

Ahlâkî duygularda bireyin kendi kişisel yaşantısı ve davranışları açığa çıkar. Ayrıca başkalarının davranışları karşısında kişiliğin durumu da kendini belli eder. İnsan, kendi duygu, düşünce ve davranışlarından dolayı utanan bir varlıktır. Bazen herhangi bir içgüdüünün dürtmesi sebebiyle bile utanma yaşayabilir. İnsanı diğer biyolojik canlılardan ve davranışlarını diğer hayvânî içgüdülerden ayıran en belirgin özelliklerden birisi utanma duygusuna sahip oluşudur. Utanma, insanlara özgü bir niteliktir; hayvanlarda utanma gibi ahlâkî duygular bulunmaz. İnsan bu duygu sayesinde içgüdü ve eğilimlerinin her istediğini yapmaktan kendini alıkoymak suretiyle hayvandan ayrılır. İnsanda daima ahlâkî yargıda bulunabilmesini sağlayan utanma duygusu vardır. Bu duygu, ahlâkî besleyen dinamik bir özdür.¹⁷

Her toplumda bireylerin tutum ve davranışlarını düzenleyen kurallar vardır. Bu kurallar yazılı ya da yazılı olmayan değerlerden / normlardan oluşabilir. Kişi bu kurallara uyduğunda toplumda kabul görür ve onay alır. Uy-

¹⁵ Talat Parman, *Ergenlik ya da Merhaba Hüzün*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2000, s. 66-67.

¹⁶ Esra Ömeroğlu, İlkey Ulutaş, *Çocuk ve Ergen Gelişimi*, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul, 2007, s. 87; Zeynep Nezahat Özeri, *Okul Öncesi Din ve Ahlâk Eğitimi*, s. 195; İbrahim Ethem Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, Gül Yayınevi, Ankara, 1996, s. 191; Hökelekli, s. 126.

¹⁷ Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlık ve Kur'an-ı Kerim'den Âyetlerle İslâm Esasları*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002, s. 150; Kerim Yavuz, *Çocuğun Dünyası ve Gelişme*, Çocuk Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 38-39; Latif Erdoğan, *İman Ahlâk Aksiyon*, Nesil Yayınları, İstanbul, 2007, s. 154; Musa Bilgiz, *Hayırlı Çocuk Yetiştirmenin Temel İlkeleri*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2006, s. 72.

madığında ise dışlanır ve cezalandırılır. Her insan içinde yaşadığı toplumda kabul görmek ister; başkaları üzerinde iyi bir izlenim bırakma isteği duyar. Bu nedenle sosyal imajı ile ilgili beklentileri ve olumlu izlenim bırakma isteği tehlikeye girdiği zaman utanma hissine kapılır.¹⁸

Vicdan sahibi bir kimse, kötü niyetli ve her şeye karşı çıkan bir topluluk içerisinde bulunduğu zaman utanır.¹⁹

Utanma, ahlâkî duygulardan birisidir. İnsan eğer kötü bir davranışta bulunmuşsa, utanma hissi yaşar. Utanma, kişinin içinde yaşadığı toplumun temel bir değerini, kuralını, töresini çiğnediği, dürüst davranmadığı kanaatine vardığında hissettiği bir duygudur. Utanmak, gerek kendi, gerekse başkalarının gözünde düştüğünü, değer kaybettiğini hissetmektir. Utanmaya sebep olan tutum ve davranış başkalarının gözünün önünde gerçekleşmiş olsa bile, bireysel bir yargıdır.²⁰

Ahlâkçılara göre utanma duygusu, iyi insan olmanın önemli belirtirelerinden birisidir. Utanma duygusundan yoksun olmuş bir kimseyi, kötülükten alıkoyacak şahsi bir engel kalmaz. Böyle bir kimsenin her türlü kötülüğü yapabilme olasılığı vardır. Utanmaz insan kimsenin yapmaya cesaret edemediği şeyleri gözü kapalı bir şekilde yapar. Arsızlık, insanın utanç verici bir şekilde davranma ve konuşma çüretidir. Buna göre, arsız insan, olmadık yere yemin eder, her an ağzından kötü söz çıkabilir, ahlâk dışı her türlü kazanç yolunu dener, yüz kızartıcı hiçbir işi geri çevirmez. Hırsızlık yaparken, yalan söylerken, iftira atarken pervasızlığı elden bırakmaz. Yalancılıkla ilgili utanma duygusunun yok edilmesi, bir değer olarak dürüstlüğü zayıflamasına sebep olur. Yalan söylediği halde yüzü kızarmamak, utanma duygusundaki yozlaşmanın göstergesidir. Normal bir insanın yalan söylerken hissettiği utanma duygusu, cinsel utanmadan daha baskındır. Örnekleri çoğaltabiliriz. Utanmaz bir insanın bu tür ahlâk dışı işleri yaparken yakalanması, kendini ele vermesi umurunda bile değildir.²¹

¹⁸ Ahmet Koyuncu, *Utangaçlık Çekingenlik ve Sosyal Fobi*, Liman Yayınları, İstanbul, 2011, s. 14.

¹⁹ İmmanuel Kant, *Ethica Etik Üzerine Dersler*, Çev. Oğuz Özügül, Pencere Yayınları, İstanbul, 2007, s. 137.

²⁰ Ziya Gökalp, *Felsefe Dersleri*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2005, s. 740; Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2000, s. 784.

²¹ Theophrastos, *Karakterler*, Çev. Candan Şentuna, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1998, s. 35-37; Rasim Özdenören, *Yüzler*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 137-138; Ali Seyyar, *Davranış Bilimleri Terimleri*, Beta Basım Yayım, İstanbul, 2004, s. 306; Tarhan, *Güzel İnsan Modeli*, s. 142.

İnsan hayâ duygusunu yitirince yaptıklarının hesabını verme bilinci taşımaz. İnsanlara kötülük yaparken, çıkarı için başkalarına zarar verirken kimse kınamasına aldırılmaz. Sözüne güvenilmeyen, başkalarının maddi ve manevi değerlerine önem vermeyen, saygı duymayan, sözünde durmayan, yükümlülüklerini yerine getirmeyen, bütün bunları yaparken de arlanmayan birisi olur. Toplum ve değerler karşısında yıkıcı, bozguncu, arzu ve eğilimleri için olumlu karakterleri bastıran ölçsüz bir kimse olur. Utanma duygusundan yoksun kimsede görev bilinci, kişisel ve toplumsal onur şuuru bulunmaz. Utanma duygusu olmayan ya da eksik olan birey üzerinde ahlâki uyarı ve yönlendirmeler etkili olmaz. Utanma duygusunun kişilik üzerindeki etkisinin azalması oranında insan içgüdülerinin yönlendirdiği hayvanî bir yaşama mahkûm olur.²²

Utanma, toplumsal düzeni koruma ve toplumsal ilişkileri şekillendirmede önemli rol oynayan bir duygudur. Utanma, övünçle birlikte birincil toplumsal duygulardan kabul edilir. Bunlar, toplumsal bağın halini ileten içgüdüsel sinyallerdir. Övünç sağlam bağın sinyali olurken, utanç tehdit altındaki bağın sinyalidir. Övünç / ün ümit ile, utanma ise kaygı ile insanları erdemlere motive ederek aynı işlevi görürler. Utancın, bireyin kendi davranışlarını sürekli olarak izlemesi sonucunda üretildiği öne sürülür. Bu sebeple hem kendi kendini düzenlemekteki işlevi hem de başkalarının o kişinin davranışları hakkında ne düşündüğünün bir göstergesi olarak "utanma", en önemli toplumsal duygulardan birisidir. Toplumda geçerli olan normlara uymak, başkalarının itibar göstermesiyle ödüllendirilir ve buradan övünç hissi doğar. Toplumsal değerlere uyum göstermemek ise, itibar kaybı ve utanç hissiyle cezalandırılır.²³

Utanma duygusu, onurun, haysiyetin insandaki bekçisidir. Bu duygu sayesinde insan hem kendi onurunu korur hem de başkalarının onuruna saygı duyar. En çok utanmasını bilen kimse, kendi ruhuna en fazla saygı duyanıdır. İnsanlara karşı sevgi besleyen kimse onların onurunu kırmaktan utanır. Utanmayan kimse sevgi ve insanlık değeri gibi kıymetlerden yoksundur. Utanma duyguları zayıflayan bireyler, kendi ruhlarında değerler aramadıkları için başkalarının ruh değerlerini kolayca çiğnerler. İnsanın ahlâkî olgunluğuna katkıda bulunan utanma duygusunu yok etmek, kişinin bencilleşmesi-

²² A. Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî Tabîi ve Umumî Bir Dindir*, Sebil Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 495-496; Muhammed Gazali, *Müslüman'ın Ahlâkı*, Çev. Abdülcelil Candan, Ribat Yayınevi, Konya, 1997, s. 218.

²³ Rene Descartes, *Ruhun İhtirasları*, Çev. Mehmet Karasan, M.E.B., İstanbul, 1997, s. 158-159; Deborah Lupton, *Duygusal Yaşantı*, Çev. Mustafa Cemal, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2002, s. 36-37.

ne, empati yoksunluğuna, sorumsuzluğuna sebep olur. Utanma duygusu az olan ya da olmayan kimseler, genellikle anti sosyaldirler. Toplumsal kurallara uymazlar, sosyal sınırları çiğnerler. Sergiledikleri bu tür davranışlar kişiliklerinin bir parçası olduğu için vicdani kaygı duymazlar.²⁴

Utanma, insanın gücünün nelere yetip nelere yetmediğini anlamasına yardım eder. Bu duygu sayesinde insan, alçak gönüllü olmayı, kendi gücünün sınırlarını bilmeyi öğrenir. Utanma, insana sınırlarını, birey olarak zayıf yönlerinin olduğunu gösterir. Böylece hem kendisinin hem de başkalarının hatalarına karşı hoşgörülü olmayı sağlar.²⁵

E. Utanmanın Belirtileri / İnsan Üzerindeki Etkileri

Utanma, çirkin şeylerden nefsin sıkıntı duyması, toplumda geçerli olan kurallara aykırı davranmaktan, ayıplanmayı, kınanmayı gerektiren bir kötülük işlemekten dolayı, ruhun daralması, kalbin ıstırap ve üzüntü içerisinde kalmasıdır. Utanan insan güvensizlik duyar, bazen oldukça sıkıntı veren manevi ıstırap hisseder. Utanmayı gerektiren bir durum karşısında nefis teessür içinde kalır, infial gösterir. İnsanın benliğini ayıplanma kınanma korkusu sarar. Utangaçlık halinde insan zihni adeta yoğun bir sis altındaymış gibi olur, düşünceler bulanıklaşır, gözlem ve değerlendirme yeteneği azalır.²⁶

Utanmanın yaşandığı süreçte birey, kendini rahatsız, gergin ve ketlenmiş olarak hisseder. Onun hissettiği bu rahatsızlık bütün benliğiyle ilişkilidir. Benliğini olumsuz olarak değerlendirdiği için kendini aşağılanmış, küçülmüş, değersiz, kusurlu, uygunsuz, eksik ve güçsüz hisseder. Utangaçlık, bireyde boşluk bilinci, terk edilmiş olma bilincine benzer bir ruh hali oluşturur. Kendi farkındalığı ile ilgili acı çekme, düşük özgüven, üzgün olma hali, yalnızlık, depresyon, kaygı utangaçlığın duygusal belirtilerindedir. Özellikle utangaç insan başkalarıyla ilişki kurarken kendini rahatsız, gergin ve endişeli hisseder. Yalnızlık ve değersizlik hisleri artar, özgüveni azalır, kaygı düzeyi yükselir.²⁷

²⁴ Nurettin Topçu, *Ahlâk*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2005, s. 44; Tarhan, s. 166-167.

²⁵ Doğan Cüceloğlu, *İçimizdeki Çocuk*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996, s. 89; Hayati Hökelekli, *Psikolojiye Giriş*, Düşünce Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 98-99.

²⁶ A. Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri*, Üç Dal Neşriyat, İstanbul, 1968, s. 169; A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini*, Nur Yayınları, Ankara, tsz., s. 247; Ali Seyyar, *Ahlâk Terimleri*, Beta Basım Yayım, İstanbul, 2003, s. 172; Mustafa Önder, *Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimi*, Işık Akademi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 309; Mehmet Dikmen, *Huzurlu Yaşamak İçin 100 Altın Kural*, Sevgi Yayınları, İstanbul, 2002, s. 81; Kenan Çölgeçen, *Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimi*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2007, s. 319; Gövsa, s. 47.

²⁷ Refia Uğurel Şemin, *Gençlik Psikolojisi*, İ.Ü.E.F. Yayınları, İstanbul, 1984, s. 90; Leylâ Navaro, *Tapmağın Öbür Yüzü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 60; Seher Balcı, Melek

Şiddetli utanma duygusunun etkisi altında insanda gizlenmek için aşırı bir istek oluşur. Bir anlamda saklanma çabasıyla bütün bedenini, özellikle yüzünü çevirir. Utanan kişi o ortamda bulunan kimselerin bakışlarına dayanamaz, bu nedenle gözlerini yere çevirir ve göz ucuyla bakar. Bakışlardan kaçır, başını öne doğru eğerek saklanmaya çalışır. Utanan kişi hemen oracıkta yüzünü toprağa gömme, yer yarıp da içine girme isteği duyar. O ortamdan sonsuza dek kaçmayı temenni eder. Belki de bu durum, bireyin kendisine yönelen öfkesidir. Utanan kişi, dünyayı kendisine bakmamaya, kendi görüntüsünü görmemeye zorlar gibidir. Elinden gelse dünyanın gözlerini kör edecektir.²⁸

Utama sırasında vicdanın sızlaması, yüz kızarması, kalp çarpması, ellerin üşümesi, vücudun terlemesi, konuşurken dilin dolaşması, kekeleme, beden hareketlerinin düzensizleşmesi gibi durumlar ortaya çıkar. Titremek, soğuk soğuk terlemek, hızlı konuşmak, kaskatı kesilmek, göğsün sıkışması ve buna bağlı olarak endişeye kapılmak, aniden solmak, kendini güçsüz hissetmek utangaçlık belirtisidir. Utangaçlık, hareketlerin kontrolünü zorlaştırdığı için yürürken adımlarda düzensizlik gözlenir, ayaklar yere sürünerek yürünür, omuzlar düşüktür, baş öne doğru eğiktir. İnsanların bakışlarından kurtulmak için gözler kaçırılır. Utangaçlık yaşanırken kişinin salgı sistemi bozulur, ağız ve dudaklar kurur. Utangaç insan yaşadığı endişenin karmaşası içerisinde kalır, boğazında kocaman bir düğüm varmış gibi hisseder. Vücudunda meydana gelen gerilmeler, kasılmalar, kaskatı olmalar daha sonra yerini yorgunluk ve bitkinliğe bırakır.²⁹

Yüz kızarması, çekinme ve utanma belirtisidir. Hayvanlarda utanma diye bir şey olmadığı için yüz kızarması da yoktur. Zira hayvanlarda ahlâkî yaşantı söz konusu değildir. İnsan yalan söylediğinde, utanma hissinin sebep olduğu kızarma, yalanı meydana çıkarır. Karşı cinsler göz göze geldiklerinde

Kalkan, "Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Beceri Düzeylerinin Utangaçlık Düzeyleri ile İlişkisi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, sayı: 13, 2001, s. 2; Tutku Kozanoğlu, *Utangaçlıkla Baş Edebilme Sosyal Beceri Eğitim Programının Ergenlerin Utangaçlık Düzeylerine Etkisi*, Basılmamış Yüksek Lisan Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2006, s. 15; Linda S. Weilburger, *Çocuk ve Disiplin*, Çev. Zehra Gizem Çelik, Ekinoks Yayınevi, İstanbul, tsz., s. 298-299.

²⁸ Charles Darwin, *İnsan ve Hayvanlarda Beden Dili*, Çev. Orhan Tuncay, Gün Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 341; Erik H. Erikson, *İnsanın Sekiz Çağı*, Çev. T. Bedirhan Üstün, Vedat Şar, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1984, s. 12; Koyuncu, s. 13-14.

²⁹ Francois Sousarinie, *Utangaçlığı Yen Başarılı Ol*, Çev. Murat Arısal, Uysal Kitabevi, Konya, 2000, s. 51-53; Remzi Öncül, *Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü*, M.E.B., İstanbul, 2000, s. 1096; Taner, s. 192; Bilsel, s. 37.

kadının yüzünün kızarması, insanlık tarihi boyunca bütün toplumlarda dışının namuslu, terbiyeli oluşunun simgesi olarak kabul edilmiştir.³⁰

II. İslâm Ahlâk Düşüncesi ve Tasavvufta Hayâ

Müslüman ahlâkçılar tarafından nefsin üç temel gücü olduğu kabul edilmiştir. Bunlar akıl, gazap ve şehvettir. Söz konusu güçlerin uyum ve dengesi sayesinde insanda hikmet, şecaat, iffet ve adalet olmak üzere dört temel fazilet oluşur. İffet ana erdeminin birçok yan / alt erdemi vardır. İffet faziletinin ürünü olan alt faziletlerden birisi hayâdır. İffetin özellikle hayâ ile ilişkili olduğu kabul edilmektedir. Bazı ahlâkçılara göre iffetin en esaslı kısmı hayâdır.³¹

Araştırmamızın bu bölümünde İslâm düşünce tarihinde ahlâki konu edinen ilim adamlarının hayâ ile ilgili görüşlerine yer vereceğiz.

İhvân-ı Safâ'nın öne çıkardığı değerlerden birisi zühüttür. İhvân, züht sahibi insanların bu temel fazilet sayesinde başka birçok fazilete daha ulaşacağını savunur. Bu faziletlerden birisinin de hayâ olduğunu belirtir.³²

İbn Sinâ, dört temel erdemi iffet, şecaat, hikmet ve adalet olarak sıraladıktan sonra, ikinci dereceden erdemlerden bahseder. Bunlar arasında utanmayı / hayâyı da zikreder. Hayâyı, nefsin yapılmasından kötülük doğan fiilleri, bu kötülüğün ortaya çıkmaması için terk etmeyi tercih etmesi olarak tarif eder.³³

Erdemleri, hikmet, iffet, şecaat diye sınıflayan düşünürlerden birisi İbn Miskeveyh'tir. O da, hayâyı / utanmayı iffet erdeminin altında yer alan tali faziletlerden birisi olarak kabul eder; iffetin alt bölümlerinden biri sayar. Ona

³⁰ İmmanuel Kant, *Pedagoji Üzerine*, Çev. M. Rahmi, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul, 2005, s. 67; Özcan Köknel, *İnsanı Anlamak*, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1994, s. 81; Süleyman Hayri Bolay, *Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2009, s. 220.

³¹ Ahmet Yaman, "İslâm Ahlâkının Amelî Boyutu: İlkeler ve Uygulamalar", Tartışmalı İlimi Toplantılar Dizisi: Çağımızın Ahlâk Bunalımı ve Çözüm Arayışları, 24-26 Nisan 2009, Ensar Neşriyat, İstanbul, s. 208-209; Cafer Sadık Yaran, *İslâm Ahlâk Felsefesine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2011, s. 53-54; Cafer Sadık Yaran, *İslâm'da Ahlâk'ın Şartı Kaç*, Elif Yayınları, İstanbul, 2005, s. 128.

³² Ahmet Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul, 1999, s. 151-152.

³³ Abdurrahman Dodurgalı, *İbn Sina Felsefesinde Eğitim*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul, 1995, s. 128-129, 135-136.

göre utanma, nefsin kötülük yapmaktan kaygı duyması, kınanmaktan ve yerilmekten sakınmasıdır.³⁴

Nasîruddîn Tûsî, erdemlerin türleri arasında iffeti saydıktan sonra, iffet cinsinin altında on iki erdem daha sıralar. Bunlardan birisi olan hayâyı, nefsin kötü bir davranışta bulunduğu farkına vardığında azarlamayı hak etmekten kaçınmak için kendini sınırlaması olarak tanımlar.³⁵

Ahlâkın asılları dördtür, diyen Gazâlî, bunları hikmet, şecaat, iffet ve adalet olarak sıralar. İffetten doğan durumları sayarken, bunlar arasında hayâyı da zikreder. Ona göre, iffet karakterinin denge üzere bulunmasının altında hayâ gibi yapıcı huylar vardır. İffet ahlâkını hayâ gibi karakterlerin kaynağı kabul eder. İffet karakterindeki bozulmanın arkasında ise hayâsızlık gibi özelliklerin yattığını söyler.³⁶

el-Mâverdî, kişinin yüzünde, onun ahlâkını gösteren hayır gibi bir şahit olduğunu söyler. Burada sözü edilen hayır belirtisi hayâdır / utanmadır. Hayâ karakterinden yoksun olan kimseyi olumsuz davranışlardan alıkoymak mümkün değildir. Utanmayan kimse, arzu ve eğilimlerinin yönlendirmesi altına girer. el-Mâverdî'ye göre, İnsan, üç şeyden utanır; bunlar Allah, insanlar ve kişinin kendisidir. Allah'tan utanmak, O'nun emirlerini yerine getirmek yasaklarından sakınmak şeklinde gerçekleşir. Allah'tan utanmak kişinin dindarlığının sağlamlığından, imanının kuvvetinden kaynaklanır. İnsanlardan hayâ etmek, açıktan başkalarına karşı kötülük yapmamak, zarar vermemektir. Utanmanın bu şekli kişilik olgunluğundan, erdemli olmaya duyulan eğilimden ileri gelir. Kişinin kendinden hayâ etmesi, her zaman tutum ve davranışlarında ölçülü olması, yalnızken bile kötülük yapmaktan uzak durması şeklinde gerçekleşir.³⁷

³⁴ Ebû Ali İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, Çev. Abdulkadir Şener ve diğerleri, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1983, s. 26; Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, Çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 160; Mustafa Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul, 1998, s. 123-124.

³⁵ Nasîruddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, Çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 94-95.

³⁶ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Çev. Çev. Sıtkı Güllü, Huzur Yayın Dağıtım, İstanbul, 2008, III/120; Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *Halikat Bilgisine Yükseliş: Medâricü'l-Kuds*, Çev. Serkan Özburun, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002, s. 74; Mahmut Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazali*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul, 1994, s. 173-175.

³⁷ Ebu'l-Hasan el-Mâverdî, *Maddî ve Manevî Yüce Hedefler*, Çev. Bergamalı Cevdet Efendi, M.E.B., İstanbul, 1993, s. 637-644; Celil Kiraz, *Kur'an'da Ahlâk İlkeleri*, Emin Yayınları, İstanbul, 2007, s. 276.

Hâris el-Muhâsibî, Allah'tan utanmayı insanlardan utanmaya tercih etmek gerektiğini söyler. Bir kötülüğe bulaşan kimsenin, o kötülük insanlar tarafından görülecek diye titrediğini belirtir. Allah'tan korkarak bir şeyler yapmanın, insanlardan utanarak yapmaktan daha faziletli bir davranış olduğunu açıklar. el-Muhâsibî, Allah'tan utanmayı şu şekilde açıklar: Allah'tan utanma, O'nun insanın iç yüzünü bildiği için, kalbin sıkılmasıdır. Allah'ın razı olmayacağı bütün ahlâkî kötülüklerden uzak durmasıdır.³⁸

Abdürrezzak Kâşânî'ye göre hayâ, tasavvuf yolunda ilerleyenlerin kaydettikleri aşamalarla ilişkisi olan ve bu bağlamda Allah'a saygı göstermeye verilen addır. Avamın hayâsı, Yüce Allah'ın kendilerini gördüğü bilincini taşıyanların yaşadıkları deneyimdir. Kul, Allah'ın kendisini gördüğünü bildiği için ondan utanır. Bu durum kulun nefsinin isteklerine karşı koymaya tahammül etmesine yardımcı olur. Kul Allah'ın emrettiklerinde istekli, yasakladıklarında ise mesafeli bir tavır içerisinde olur. Seçkinlerin hayâsı, tasavvufi gelişimde müşâhedeyle gerçekleşen durumdur. Bu müşâhede, kulun başkasına sığındığını Allah'ın görmesinden utanmasıdır. Kişi, bütün işlerin Allah'a ait olduğunun bilincindedir.³⁹

Kuşeyrî, hayâ sahibi olmanın belirtisinin, kişinin utanılacak bir durumda bulunmaması olduğunu nakleder. Allah'ın azameti karşısında kalbin sıkılmasının hayâ olduğunu aktarır. Hayânın çeşitli görüntülerinin olduğunu, dolayısıyla türlerinin bulunduğunu açıklar. Günah işleme sebebiyle duyulan hayâyâ, yasak ağaca yaklaştıktan sonra Hz. Âdem'in hissettiği hayâsını örnek verir. Allah'ı tesbîh ve tenzîh eden meleklerin hayâsını "kusur hayâsı" olarak ifade eder. Allah'tan hayâ ettiği için kanadını kapayan İsrâfil'in hayâsı, "ta'zim ve iclâl hayâsı" olarak adlandırılır. Sahâbilerinden hayâ ettiği için, evinde uzun kalan misafirlere artık gidin diyemeyen Hz. Peygamberin hayâsı "kerem hayâsı" olarak nitelenir. Hz. Peygamberin kızı Hz. Fâtıma ile evli olan ve cinsel bir meselede dinin hükmünü peygambere sormaktan çekinen Hz. Ali'nin duyduğu utanma hissi, "haşmet hayâsı" olarak değerlendirilir. Kişisel dünyevî ihtiyaçlarını Yüce Allah'a arzetmekten utanan Hz. Mûsâ'nın hayâsı,

³⁸ Hâris el-Muhâsibî, *er-Riâye*, Çev. Şahin Filiz, Hülya Küçük, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s. 382; Hâris el-Muhâsibî, *Allah'ı Arayış*, Çev. Osman Arpaçukuru, İlke Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 120; Hâris el-Muhâsibî, *Nefsin Terbiyesi*, Çev. Mehmet Zahit Tiryaki, Hayy Kitap, İstanbul, 2008, s. 152.

³⁹ Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, Çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 225-226.

“tevazu hayâsına” misal getirilir. Bir de Yüce Allah’ın affettiği ve cennetine koyacağı kulları karşısında duyduğu “nimet hayâsı” vardır.⁴⁰

İslâm ahlâkçıları ahlâkî erdemleri sınıflandırırken, İslâm öncesi, özellikle Yunan ahlâk telakkilerini görmezden gelmemişlerdir. Bununla birlikte gerek ana ahlâkî erdemlerin gerekse tali erdemlerin muhtevalarını oluştururken Kur’an ve hadisleri esas almışlardır. İffet ana erdemi altında tali bir erdem kabul ettikleri hayâ olgusunu ve işlevlerini Kur’an ve hadislerin yönlendirmeleri doğrultusunda, ilâhî öğretiye uygun bir şekilde izah etmişlerdir.

III. Kur’an’da Utanma Olgusunu Konu Edinen Âyetler

A. Kavramsal Çerçeve

Kur’an’da “el-hayâu”,⁴¹ “el-iffetü”,⁴² “el-fadh”,⁴³ “el-hızy”,⁴⁴ köklerinden türetilen kelimelerle utanma olgusu anlatılmıştır. Yine utanma sebebiyle sarfedilen bazı sözler⁴⁵ ve utanmanın beden diline yansımaları ifade eden jest ve mimikler⁴⁶ aracılığıyla utanma durumu dile getirilmiştir. Yine Hz. Âdem kıssasında yasak ağaçtan yemenin sonucunda, çıplaklığının farkına varan, utanma duygusunun etkisiyle örtünme çabası içine giren Hz. Âdem ve Hz. Havva’nın yaşadıkları deneyimleri anlatan tasvirler vardır.⁴⁷

“el-Hayâu” kelimesi, herhangi bir çirkinlik ya da hak sahibi bir kimse hakkı konusundaki ölçsüzlük karşısında nefsin sıkıntı ve darlık çekmesi, bu sebeple onu terk etmesi manasına gelir. Bu kelime, utangaçlık, çekingenlik, tövbe, devenin rahmi / döl yatağı gibi anlamları içerir. “İstihyâ” kalıbı da aynı manayı ifade etmek için kullanılır. Bu kelime Allah’ın bir sıfatı⁴⁸ olarak kulla-

⁴⁰ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1999, s. 295-297.

⁴¹ Bakara, 2/26; Ahzâb, 33/53; Kasas, 28/25; Ahzâb, 33/53.

⁴² Bakara, 2/273.

⁴³ Hicr, 15/68-69.

⁴⁴ Bakara, 2/114; Mâide, 5/33; Tevbe, 9/63; Yûnus, 10/98; Hûd, 11/39; Hicr, 15/68-69; Hac, 22/8-9; Şuarâ, 26/83-88; Zümer, 39/26; 39-40; Fussilet, 41/16; Tahrim, 66/8.

⁴⁵ Nisâ, 4/42; Meryem, 19/22-23.

⁴⁶ Kasas, 28/25; Secde, 32/12; Şûrâ, 42/45.

⁴⁷ A’râf, 7/19-27; Tâhâ, 20/117-121.

⁴⁸ “Allah, bir sivrisineği, ondan daha da ötesi bir varlığı örnek olarak vermekten çekinmez. İman edenler onun, Rablerinden (gelen) bir gerçek olduğunu bilirler. Küfre saplananlar ise, “Allah, örnek olarak bununla neyi kastetmiştir?” derler. (Allah) onunla birçoklarını saptırır, birçoklarını da doğru yola iletir. Onunla ancak fasıkları saptırır.” (Bakara, 2/26) Yüce Allah ilâhî gerçekleri anlatmak için bir konuda “mesel” getirmekten / irat etmekten, her türlü misali vermekten çekinmez, geri durmaz. O şey, bir sivrisinek veya sineğin kanadı gibi küçük bir şey -

nıldığında, kötü bir şey karşısında Allah'ın nefsinin daralması gibi bir manaya gelmez. Zira Allah bu tür nitelermelerden münezzehtir. Gerçek anlamda hayâ yani insanlar için söz konusu olan hayâ, ilâhî makam için geçerli değildir.⁴⁹

başka bir yoruma göre ise sineğin daha büyüğü bir şey- olsa bile Allah onu mesel olarak sunar. Böyle şeyleri misal vermekten "istihyâ" etmez, arsızmaz, çekinmez. Burada "hayâ", geri durmak, çekinmek, terk etmek anlamındadır. (Ebû Mansûr Muhammed İbn Muhammed İbn Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004, I/28; Ebu'l-Hasen Ali İbn Muhammed İbn Habîb el-Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, tsz., I/87; Ebû Abdullah Muhammed İbn Ahmed el-Kurtûbî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, I/168; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, tsz., I/279; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985, I/30; Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, Elif Ofset, İstanbul, 1992, I/17; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1991, I/122; M. Zeki Duman, *Beyânu'l-Hak*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2006, III/19) "Ey iman edenler! Yemek için çağrılmaksızın ve yemeğin pişmesini beklemeksizin (vakitli vakitsiz) Peygamber'in evlerine girmeyin, çağrıldığımız zaman girin. Yemeği yiyince de hemen dağılın. Sohbet için beklemeyin. Çünkü bu davranışımız Peygamber'i rahatsız etmekte, fakat o sizden de çekinmektedir. Allah ise gerçeği söylemekten çekinmez. Peygamberin hanımlarından bir şey istediğiniz zaman perde arkasından isteyin. Böyle davranmanız hem sizin kalpleriniz, hem de onların kalpleri için daha temizdir. Allah'ın Resûlüne rahatsızlık vermeniz ve kendisinden sonra hanımlarını nikâhlanmanız ebediyen söz konusu olanmaz. Çünkü bu, Allah katında büyük bir günahdır." (Ahzâb, 33/53) İnsanların Hz. Peygamberin evine izinsiz girmeleri, yemek pişmeden önce gelip yemeğin pişmesini beklemeleri, yemeği yedikten sonra da söze dalmaları, dağılıp gitmemeleri onu rahatsız etmiştir. Fakat o utandığından dolayı kimseye bir şey söyleyememiştir. Fakat Yüce Allah gerçeği söylemekten utanmaz. (Ateş, VII/192) Başkalarının evine izinsiz girenlerin ya da başkalarının evinde gereğinden fazla durup bekleyenlerin çıkartılması bir haktır. Yüce Allah bu gerçeği söylemekten sıkılmaz; açığa çıkarmaktan sakınmaz. Hak olanı onlara açıklamaktan geri durmaz. Örneğin, peygamberin evinde gereğinden fazla beklememenizi, oradan çıkmanızı size emreder. Allah insanlar hakkında uygun olana, sosyal hayatta uyulması gereken kurallara dikkatleri çeker. Dinî hakikatleri açıklamaktan, ahlâkî kuralları öğretmekten, kullarının iyiliğine olan şeyleri onlara emretmekten ve peygamberine yumuşaklık / ilgi göstermekten hayâ etmez. Her şeyi yoktan var eden ve kullarını rızıklandıran Yüce Allah'ın utanması diye bir şey tasavvur edilemez. O bütün gerçekleri açık bir şekilde kullarına duyurur. Onları Peygamberin evine giriş çıkış gibi konularda eğitir. (el-Mâtürîdî, IV/130-131; Muhammed İbn Ali İbn Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1995, IV/369; Ahmed Mustafâ el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, VIII/23; Abdurrahman İbn Nâsır es-Sa'dî, *Tefsîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fi Tefsîri Kelâmi'l-Mennân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1996, s. 617; Vehbe ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1991, XXII/87; Yazır, VI/3920; Bilmen, VI/2826)

⁴⁹ Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn İbn Muhammed er-Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, tsz., s. 140; Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed İbn Mükrem İbn Manzûr, *Lîsânu'l-Arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1997, XIV/217-219; Mecdüddîn Muhammed İbn Yakûb el-Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevî't-Temyîz*, el-Mektebetü'l-İlmî, Beyrut, tsz., II/515;

“el-İffetü”, sayesinde / aracılığıyla şehvet dürtüsünün kontrol edildiği bir durumun insan benliğinde oluşmasıdır. “el-İffetü”, helâl / meşru olmayan şeylerden sakınmaktır. Bu kelimenin asıl anlamı, bir şeyi az alma konusunda kendini sınırlamaktır. “el-İsti’fâf”, sabır, bir şeyden kaçınma, uzak durma manasındadır. “el-Afife”, iyi, saygın, namuslu kadın demektir.⁵⁰

“el-Fadh” kelimesinin asıl anlamı, bir şeyi keşfetmek, açığa çıkarmak, görünür, bilinir yapmaktır. “el-Fadîha”, ortaya çıkarılmasından utanç duyulan şey demektir. “el-Fadîha”, duyulmasıyla yapanın kötü duruma düştüğü kötü bir iş / durumdur. İnsanları utandıran kimseye “raculun feddâhun” nitelemesi yapılır. Bir kimse kötü bir şey yaptığı ve bu duyulduğu zaman “efdaha’r-raculu” denir. Sabahın ilk ışıkları ortaya çıktığı zaman “fadaha’s-subhu” denir. Gündüzün beyazlığı / aydınlığı için “fudhatu’s-subh” ifadesi kullanılır. Sabah vakti uyuyan kimseye, “fedahake’s-subhu fe kum!” yani “gün aydınladı, artık kalk” diye seslenilir. Beyazlığı açık, net, saf olamayan, şiddetli / tam beyazlığın söz konusu olmadığı beyaz renk için “el-efdahu” ifadesi kullanılır. Ayın ışığı, parlaklığı yıldızların görülmesini engellediği zaman “fadaha’l-kameru’n-nucûme” ifadesi kullanılır. Bir posa, çökelti üzerindeki lekeye “elfudhatu”, “elfadhu” denir. Aslanın, devenin rengi hakkında “el-efdahu” nitelemesi yapılır. Bu, renk konusunda ortaya çıkan bir “fadh” durumudur. Yine hurmanın kırmızı ve sarı renk alması da “edaha’n-nahl” olarak ifade edilir.⁵¹

“Hızy”, bir kimsenin başına musibeti felaket, kötülük, dert gelmesi ve adının çıkması, yayılmasıdır. Kişi bu sebeple zelil olur, küçük düşer. “Hızy”, bir kimsenin nefsi açısından ve diğer bakımlardan hezimet ve yenilgiye uğramasıdır. Nefsi açısından “hızy”e maruz kalmak, aşırı derecede utanacak duruma düşmektir. “Züll” yani zelil olma, “hevn” yani hakir, değersiz olma, kelimeleri “hızy” ile yakın, hatta eş anlamlıdır. Yine “hızy”in “fadîha” yani utanç verici durum, rezalet gibi anlamları vardır. “Ahzâhu’llâh”, Allah onu rezil etsin, utanacak hale soksun, küçük düşürsün demektir. “Haziye” fiili, utanmak, hayâ etmek manasındadır. Eğer bir kimse kötü bir davranışta bulunur da, bundan derin bir utanç duyarsa, “raculun hazyân” veya “imraetun hazyân” denir.⁵²

B. İnsanda İlk Utanma Tecrübesi

Ahmed İbn Yusuf es-Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1993, I/554.

⁵⁰ el-İsfehânî, s. 339; İbn Manzûr, IX/253; el-Halebî, III/117-118.

⁵¹ İbn Manzûr, II/545; el-Halebî, III/279.

⁵² el-İsfehânî, s. 147; İbn Manzûr, XIV/227; el-Fîrûzâbâdî, II/535-536; el-Halebî, I/578.

-İlk İnsanda Utanma Deneyimi-

Hız. Âdem ile Hız. Havva, cinsiyet farklılığını ve cinsel eğilimi fark etmeleri yüzünden ideal cenneti terk etmek durumunda kalmışlardır. Cinsiyet farklılığını ve cinsel eğilimi fark ettiklerinde çıplaklıklarından utanmışlardır. Bundan hareketle utanmanın ilk insani duygu olduğu söylenebilir.⁵³

"Ey Âdem! Sen ve eşin cennette kalın. Dilediğiniz yerden yiyein. Fakat şu ağaca yaklaşmayın. Yoksa zalimlerden olursunuz." Derken şeytan, kendilerinden gizlenmiş olan avret yerlerini onlara açmak için kendilerine vesvese verdi ve dedi ki: "Rabbiniz size bu ağacı ancak, melek olmayasınız, ya da (cennette) ebedî kalacaklardan olmayasınız diye yasakladı." "Şüphesiz ben size öğüt verenlerdenim" diye de onlara yemin etti. Bu sûretle onları kandırarak yasağa sürükledi. Ağaçtan tattıklarında kendilerine avret yerleri göründü. Derhal üzerlerini cennet yapraklarıyla örtmeye başladılar. Rab'leri onlara, "Ben size bu ağacı yasaklamadım mı? Şeytan size apaçık bir düşmandır, demedim mi?" diye seslendi. Dediler ki: "Rabbimiz! Biz kendimize zulüm ettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden oluruz." Allah, dedi ki: "Birbirinizin düşmanı olarak inin (oradan). Size yeryüzünde bir zamana kadar yerleşme ve yararlanma vardır." Allah, dedi ki: "Orada yaşayacaksınız, orada öleceksiniz ve oradan (mahşere) çıkarılacaksınız." Ey Âdemoğulları! Size avret yerlerinizi örtecek giysi ve süslenecelbise verdik. Takva (Allah'a karşı gelmekten sakınma) elbisesi var ya, işte o daha hayırlıdır. Bu (giysiler), Allah'ın rahmetinin alametlerindedir. Belki öğüt alırlar (diye onları insanlara verdik). Ey Âdemoğulları! Avret yerlerini kendilerine açmak için, elbiselerini soyarak ana babanızı cennetten çıkardığı gibi, şeytan sizi de saptırmasın. Çünkü o ve kabilesi, onları göremeyeceğiniz yerden sizi görürler. Şüphesiz biz, şeytanları, iman etmeyenlerin dostları kılmışızdır."⁵⁴

Yüce Allah "cennet" adını verdiği yerde bulunan Hız. Âdem ve eşine cennetteki yaşamlarıyla ilgili bazı kurallar koymuş, uyarılarda bulunmuştur. Onlara belli bir cennet ağacını –buğday, üzüm, incir, kâfur, bilgi ağacı veya ebedilik ağacı olabilir- göstererek bundan yemelerini yasaklamıştır. Bundan yemeleri halinde zalimlerden olacaklarını, cezayı hak edeceklerini hatırlatmıştır: Âdem! Sen ve eşin Havva "cennet"te ikamet ediniz. Orada dilediğinizden yiyebilir, oradaki her ağacın meyvesinden yararlanabilirsiniz. Cennetin her yerindeki ağaçlardan yemek size mubah kılınmıştır. Ancak şu (belli) ağaca yaklaşmayınız, onun meyvesinden yemeyiniz. O ağaçtan yemeniz size yasaklanmıştır. Eğer sen ve eşin o ağaca yaklaşır, meyvesinden yerseniz, sını-

⁵³ Parman, s. 66.

⁵⁴ A'râf, 7/19-27.

rı aşmış, kendinize yazık etmiş zalimlerden olursunuz. Size verilen nimetlerin elinizden gitmesine sebep olursunuz.⁵⁵

İlâhî uyarının ardından Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'ya haset eden şeytan, onlara gizlice fısıldayarak, onları tahrik ederek, hile ve tuzak kurarak yasak ağaçtan yemeye sevk etmiştir. Kendilerine örtülmüş, gizlenmiş olan kötü / çirkin yerlerinin ortaya çıkmasını, avret mahallerinin onlara açılmasını istemiştir. Avret mahallerinin açılması ve mahcup duruma düşmeleri için vesvese vermiştir. Onların kalplerini yasak ağacın meyvesinden yemeye meylettirecek şekilde telkinde bulunmuştur. Onlara, "Allah size, iki melek olacağınız, cennette sonsuza dek kalacağınız için bu ağacın meyvesinden yemeyi yasaklamıştır. Bu ağaçtan yediğiniz takdirde ikiniz de melek olacaksınız, yemek içmek gibi ihtiyaçlarınız olmayacak ve ölmeyip cennette ebedi kalacaksınız. Allah, sizin ölümsüz ve melek olmanızı, cennette sonsuza kadar kalmanızı istemediği için o ağaca yaklaşmanızı yasakladı." demiştir. Şeytanın vesvesesinin içeriği işte böyleydi.⁵⁶

Âyette, cinsel organlar ve anüs bölgesi "sev'e" / kötü olarak isimlendirilmiş, avret olarak nitelenmiştir. Çünkü beden bu bölümünün başkalarına açılması insanın kendini kötü hissetmesine sebep olur. Bedenin bu bölgelerinin başkalarının bakışlarına açık olması kötü bir durum olarak kabul edilir.⁵⁷ İşte şeytanın amacı, "sev'e" diye nitelenen avret mahallini ortaya çıkarmak olmuş ve bu amaçla Hz. Âdem ile eşini aldatmaya çalışmıştır.

Hz. Âdem ve Hz. Havva bu aşamaya kadar yaratılışlarında kendilerini utandıracak, kötü, çirkin şeyleri ortaya çıkartacak, buna sebep olacak şeylerden habersizdiler. Ne kendilerinin ne de birbirlerinin mahrem / çirkin yerlerini göremiyor ve bilemiyorlardı. Yüce Allah bu ilk yaratılış aşamasında onu kendilerine gizlemişti. İşte Şeytan insanın ilk yaratılış özelliği gereği gizli olan ayıp yerlerini açmak üzere vesvese vermiştir. Onlara, o ana kadar farkında olmadıkları çıplaklıklarını göstermek amacıyla fısıldamıştır. O güne kadar

⁵⁵ el-Mâverdî, II/208-209; Muhammed Mahmûd Hicâzî, *et-Tefsîru'l-Vâzih*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1991, I/701; Ebû Bekr Câbir el-Cezâirî, *Eyseru't-Tefâsîr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, II/157; es-Sa'dî, s. 247; Yazır, III/2138-2139; Bilmen, II/1002.

⁵⁶ eş-Şevkânî, II/243; el-Kâdi Nâsiruddîn el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, I/334; Muhammed Cemâluddîn el-Kâsimî, *Tefsîru'l-Kâsimî*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, 1994, III/504-505; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, tsz., I/439; Yazır, III/2140-2141; Bilmen, II/1002.

⁵⁷ el-Mâverdî, II/213; Ebû Muhammed Abdulhak İbn Çâlib İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, II/384; el-Kurtubî, VII/115.

çıplaklıkları hakkında henüz farkında olmadıkları şeyi ifşa etmek istemiştir. Burada insanoğlunun cennetten çıkarılmadan önceki saf / masum durumuna işaret vardır. Âyetteki temsilî anlatımdan, insanın henüz kendi yapısı hakkında bilinç sahibi olmadığı, yapıp etmeleri için alternatif yön ve gidişler hakkında seçim yapabilme imkân ve iktidarından habersiz olduğu bilinç öncesi dönemin kastedildiği anlaşılmaktadır.⁵⁸

Şeytan Hz. Âdem ve eşi Havvâ'yı batıl sözleriyle, yalan yere yemin etmek suretiyle aldatmıştır. Yasak ağacın meyvesinden –üzüm, buğday- yemeye sevk etmek, tamah ettirmek, bunu onlara çekici göstermek suretiyle, onları Allah'a itaatkâr olmaktan çıkarmış, isyana cüret ettirmiş, asi durumuna düşürmüştür. Hz. Âdem ve Hz. Havvâ şeytanın sözlerinin gerçek olduğunu zannedip, bir hata ve gaflet eseri olarak yasak ağacın meyvesinden tatmışlardır. Bunun üzerine ilâhî emre karşı çıkmalarının cezası, itaatsizliğin kötülüğü başlarına gelmiştir. Kendilerine kapalı olan avret yerleri görünmeye başlamıştır. Cennet hayatına özgü örtülü olma durumunun ortadan kalkmasıyla, kötü yerleri kendilerine belirivermiştir. İsyankâr davranışın sonuçları ortaya çıkmış, örtülü ve gizli olan avret mahalleri açılmıştır. Onları örtmekte olan üzerlerindeki, nurdan elbiseler düşürmüştür. Her biri diğerinin avretini görmüş ve bu durumdan utanmışlardır. Üzerlerindeki nurdan olan ve birbirlerinin avretlerini görmelerini engelleyen elbiseleri ya da cennet giysisi (hulle) alındıktan sonra örtünme ihtiyacı hissetmişlerdir. Kapalı olması gereken yerlerini ise, koparttıkları cennetin yapraklarından üst üste koyarak, kat kat yaparak örtüvermişler, bu yaprakları kendi üzerlerine yamamaya çalışmışlardır. Yasak ağaçtan yediklerinde avret mahalleri açılmış ve utanma duygusunun etkisiyle derhal üzerlerini örtmeye koyulmuşlardır. Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'da ortaya çıkan bu durum yani bedensel mahremiyet her insanda fitrîdir. Mahrem yerleri başkaları tarafından görülen insan doğal olarak utanır. Eğer bu fitrat cahiliye geleneklerinin batıl değer yargılarıyla bozulmuşsa, insan çıplaklıktan ar etmez.⁵⁹

⁵⁸ Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed İbn Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizî't-Tenzil*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, II/92; eş-Şevkânî, II/243; el-Beyzâvî, I/334; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 1997, s. 271-272; Yazır, III/2140.

⁵⁹ ez-Zemahşerî, II/91-92; eş-Şevkânî, II/244-245; el-Kurtubî, VII/116; el-Beyzâvî, I/335; el-Kâsımî, III/505-506; el-Cezâirî, II/159; es-Sâbûnî, I/440; Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, Dâru'ş-Şurûk, Kahire, 1997, III/1269; Yazır, III/2142; Bilmen, II/1003-1004.

Arapça'da kötü anlamına gelen "sev'eh" kelimesi kadının ve erkeğin cinsel organına denir. Cinsel organının açılmasıyla insan utanıp kötü duruma düşürüldüğü için "sev'eh" cinsel organdan kinaye kılınmıştır.⁶⁰

"Sev'e"nin açığa çıkmasının Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın cinselliklerinin açığa çıkmış olmaktan kinâyeye alma ihtimali de vardır. Buna göre, denebilir ki, Hz. Âdem ve Hz. Havvâ yasak meyveden yiyinceye kadar, cinsellikle ilgili yetileri aktif durumda değildi. Bu sebeple de organlarının fonksiyonlarından habersizdiler. Belki de, bebeklerin cinsel organlarından habersiz olmaları gibi, onlar için de bir donukluk söz konusuydu. Geçici olarak bu yetileri Allah tarafından gizlenmişti. Yasak ağaçtan yemelerinin etkisiyle üremeye yönelik cinsel özellikleri ortaya çıktı.⁶¹

Birbirlerini cinselliklerini fark eder etmez Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'da ortaya çıkan duygu utanmadır. Bu aşamaya kadar her ikisi de utanma konusunda eğitim almış, bilgilendirilmiş değillerdir. Her ikisinin iradesi dışında geliştiği anlaşılan utanma durumu, bu duygunun doğuştanlığına işaret ediyor gözükmektedir. Utanma duygusu potansiyel olarak her ikisinde de vardı, ancak bu duygunun tecrübe edilmesini gerektirecek değişimi henüz yaşamamışlardı. Utanma duygusunu hissedebilecek evreye geldiklerinde ise, bunu kendiliğinden, hiçbir dış etki, öğreti olmadan tecrübe etmeye başlamışlardır. Onlara cennet yapraklarından örtünmeleri söylenmemiştir. Kendilerinden önce bu tecrübeyi yaşamış insanların kolektif bilinçaltı ya da tarihsel tecrübesi diye bir şey de söz konusu değildir.

Yüce Allah, Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'ya uyarı ve azarlama amacıyla şöyle seslenmiştir: Size bu ağacın meyvesinden yemeyi yasaklamamış mıydım? Şeytanın sizin için apaçık bir düşman olduğunu söylememiş miydim? Neden böyle bir düşmanın sözüne kanıp aldandınız?⁶²

Hz. Âdem ve Hz. Havva, aldandıklarının farkına vararak derhal kusurlarını itiraf etmiş ve şöyle yalvarmışlardır: Rabbimiz! Biz kendi nefsimize zulmettik. Hatalı bir davranışta bulunarak azarlanmayı, kınanmayı hak ettik. Eğer işlediğimiz bu suçu örtmez, bundan dolayı bizi bağışlamaz isen, bize merhamet etmezsen zarara uğrayanlardan oluruz. Bizi affet, bağışla, bize merhamet et.⁶³

⁶⁰ Ateş, III/321; Sadık Kılıç, *Kur'an'da Günah Kavramı*, Hibaş Yayınevi, Konya, 1984, s. 288.

⁶¹ Hicâzî, I/702; el-Merâğî, III/277; Duman, I/255.

⁶² Bilmen, II/1004.

⁶³ Bilmen, II/1004.

Müteakip âyetlerde Yüce Allah insanlara şöyle hitap etmiştir: Ey Âdem oğulları! Size avret mahallerinizi örtecek bir örtü / elbise ve süs, güzellik, övünme vesilesi olarak elbiseyi verdik. Gerek avret yerlerinizi, gerekse bütün bedeninizi örteceğiniz, süsleneceğiniz, güzelleşeceğiniz elbiseler yarattık.⁶⁴

Hz. Âdem ve Hz. Havva cennette örtülü olan ayıpları açılarak dünyaya gelmişlerdir. Yine anne karnında örtülü durumdaki her insanlar da çıplak olarak yeryüzüne ayak basmaktadır. Sonra –ilk insan gibi- ayıp yerlerini örtecek, giyinip kuşanacak, süslenecek elbiseler ile örtünme imkânı bulmaktadırlar.⁶⁵

Âyette bahsi geçen "takvâ elbisesi", takvâ bilinci taşıyarak giyinme manasına gelir. Bu hayâ duygusuyla, Allah korkusu bilinciyle giyilen, her türlü maddî ve manevî ayıptan koruyan elbisedir. Hayâ, insana özgü utanma, sıkılma olgularını içeren bir duygudur. Hayâ, bir yönüyle avret yerinin açılmasından veya insanlar arasında cinsel ilişkide bulunmaktan utanmak gibi belirtileri olan, Allah'ın her insanda yarattığı bir duygudur. İnsandaki hayâ duygusuna bağlı olarak Yüce Allah, "Sizin için elbise indirdik." buyurmuştur. Burada elbisenin amaçlarından birisinin ayıp yerlerin örtülmesi olduğu ifade edilmiştir.⁶⁶ Elbise sayesinde insan, diğer insanlar karşısında utanır olmaktan kurtulmaktadır.

Hayâ duygusu, sadece elbise giymekle elde edilemez. Bu duygu insanın içinden gelen takva elbisesi ile canlı tutulabilir. Yüce Allah burada (7/26) maddi elbise ile takvâ elbisesini birlikte değerlendirmektedir. Burada takvâ elbisesi hayâ duygusunun kendisi olmaktadır. Dıştan örtünmeden önce, insanın içten örtünmesi lazımdır. Dışarıdan örtülse bile, içeriden hayâ duygusunu kaybeden, takva elbisesinden yoksun olan kimse erdemli davranışlar ortaya koyamaz. Asıl olan, içteki hayâ elbisesini örtünmektir. Ayıp yerlerin ve bedenin örtülmesini sağlayan dış elbise, ancak iç elbiseyle birlikte bir değer kazanır. Dolayısıyla kişilik oluştururken bu iki elbiseyi birleştirmek gerekir.⁶⁷

Kur'an'da "takvâ elbisesi" şöyle açıklanmaktadır: Sizin için dünya ve âhiret mutluluğunu sağlayacak ilâhî kuralları peygamberler ve semavî kitaplar aracılığıyla bildirdik. Bu sayede manevî elbise olan "takvâ" ile ilâhî kurallara göre yaşama gayret ve çabası içerisinde olun. "Takva elbisesi", daha hayırlı, daha yararlıdır. Asıl elbise / örtü takva örtüsüdür. Takva elbisesini kuşanan yani her zaman Allah'ın gözetimi altında olduğu bilincini taşıyan insa-

⁶⁴ ez-Zemahşerî, II/93; Hicâzî, I/704; es-Sâbûnî, I/440; Yazır, III/2145; Bilmen, II/1006.

⁶⁵ Yazır, III/2145.

⁶⁶ Yazır, III/2146; Duman, I/257.

⁶⁷ Bayraklı, *Kadın Sevgi ve Temel Haklar*, s. 32-33.

nın, eli, ayağı, gözü, kulağı gûnahtan uzaklaşır. Bu maddî ve manevî elbisenin ihsan edilmesi, Allah'ın âyetlerindedir.⁶⁸

Yüce Allah burada bedeni örtecek dış elbiseye dikkat çektikten sonra, insanın kişiliğini koruyacak "takva elbisesi"ne vurgu yapmıştır. Bu, manevî, hissî / soyut bir elbisedir. Kalbi ve ruhu güzelleştirir. Allah, "takva elbisesi"nin daha hayırlı olduğunu belirtmiştir. Çünkü takva kişiliği korur. "Takva elbisesi", mümin, dindar, muttakî, sâlih amel, iffet, hayâ, iyi / güzel ahlâk sahibi olmayı, Allah'ın buyruklarını tutma ve yasaklarından kaçınmayı, O'na iman etmeyi, huşû içerisinde bütün benliğiyle yönelmeyi ifade eder. Takva bilinci taşıyanlar, imanın haşyetini benliklerinde hissedenler, utanma ve irfanı olanlar, bedenlerini örtecek bir şey bulmasalar bile, Hz. Âdem ve Hz. Havva gibi, ayıp yerlerini yapraklarla örterler. Takva bilinci olmayanlar ise, ne giyerse giysinler çıplaklıktan kurtulamazlar.⁶⁹

Hayânın bir başka boyutu, insanın kişiliğiyle, müminin imanı ile ilişkilidir. Bu duygu Allah korkusu sebebiyle mümini ilâhî değerlere uygun olmayan davranışlardan alıkoyma.⁷⁰ Yüce Allah, Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın cinsel ve bedensel utanmanın ardından vücutlarını örtme ihtiyacı hissettiklerini belirttikten sonra, "takva elbisesi"nin bedensel elbise kadar, hatta duruma göre ondan daha değerli olduğunu açıklamıştır. "Takva elbisesi", insanın ilâhî değerlere karşı çıkarak, Allah ve insanlar nazarında utanacak duruma düşmekten yani kişiliğin ahlâkî yanını bozulmaktan koruyan bir elbisedir.

Bu kıssada anlatılanlardan anlaşıldığına göre, utanma duygusu insanda doğuştan mevcuttur. Bir kimsenin başkaları karşısında mahrem yerlerinin açılması durumunda hissettiği utanç bunun delillerindedir. Kur'an'dan anlaşıldığına göre, utanma duygusu uygarlığın gelişmesine bağlı olarak insanda sonradan oluşan, kişi tarafından sonradan kazanılan bir duygu değildir. Yaratıldığı ilk günden beri insanda var olan duygudur.⁷¹

Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın işledikleri hata sonucu mahrem yerleri ortaya çıktığında mahrem yerlerini cennet yapraklarıyla örtmeye çalışmaları, beden mahiyetine dair ilk algının insanla yaşıt olduğunu göstermektedir. Bu deneyim sayesinde insan, "örtünme" gibi tamamen kendine özgü yeni bir

⁶⁸ Bilmen, II/1006; Mahmut Toptaş, *Kur'an-ı Kerim Şifa Tefsiri*, Cantaş Yayınları, İstanbul, 1993, III/198.

⁶⁹ el-Mâverdî, II/214; ez-Zemahşerî, II/93; eş-Şevkânî, II/246; İbn Atıyye, II/389; el-Kurtubî, VII/119; el-Beyzâvî, I/335; el-Merâğî, III/281; es-Sa'dî, s. 248; Yazır, III/2146; Ateş, III/327.

⁷⁰ Duman, I/257.

⁷¹ Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, Çev. Muhammed Han Kayani ve diğerleri, İnsan Yayınları, İstanbul, 1989, II/21.

olgu ile tanışmış ve bedenini gizleme ihtiyacı duymuştur. Buna göre, bedenin mahremiyet taşıması, insanın tabî ihtiyaçlarının ötesinde onun duygu ve düşünce dünyasını şekillendiren bir değer yargısına karşılık gelir.⁷²

Hız. Âdem'in günahının sonuçlarından birisi utanma duygusunun ortaya çıkışıdır. Âdem'in yapmış olduğu hata, insanî ve ilâhî özellikleri, onur ve değerliliği yok ederek insanı hayvan düzeyine indirmiştir. Âdem ve Havva içine düştükleri durum karşısında ilk olarak çıplak oldukları fark etmişler ve örtünme ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu çıplaklık bir anlamda insanın sahip olduğu değerlerden soyutlanması, zayıflığı ve acizliği olarak değerlendirilmiştir. Kendisine hâkim olan şehvetten dolayı utandığı şeklinde yorumlanmıştır.⁷³

Utanma kavramının daha iyi ve kolay anlaşılması için, tabî / fitrî ve dinî utanma gibi sınıflandırmalar yapılmaktadır. Tabî / fitrî utanmada insanın cinsel ve bedensel açıdan utanması söz konusudur. Bunun dışındaki utanmalar, değerler ve bunların ihlâli karşısında hissedilen utanma durumudur. İlk bakışta bu iki utanma durumu farklı olgularmış gibi algılanmaktadır. Âdem ve Havvâ'nın yani insan türünün ilk utanma deneyiminin anlatıldığı kıssaya baktığımızda, her iki utanma türünün birbirini tamamlayan bütünlük içerisinde anlatıldığı görülür. Hız. Âdem ve Hız. Havva, hem çıplaklıklarından ve açıkta kalan cinselliklerinden dolayı utanmışlar hem de arzu ve eğilimlerine yenilip ilâhî bir yasağı / değeri çiğnemelerinden dolayı utanç duymuşlardır. Bedensel utanmalarını yapraklarla, ilâhî değeri çiğnemekten kaynaklanan utanma duygusunu ise "takvâ elbisesi" ile örtmüşlerdir. Bu kıssadan anlaşıldığına göre, insanın cinsel / bedensel utanması, kişiliğin ahlâkî bölümüne dair utanmasından bağımsız değildir. Aralarında ayrılmaz bir ilişki vardır ve birbirlerini tamamlarlar.

Hız. Âdem ve Hız. Havvâ'nın yaşamış oldukları ilk utanma tecrübesi, Tâhâ sûresinde de tekrar edilir:

"Biz de şöyle dedik: "Ey Âdem! Şüphesiz bu (İblis), sen ve eşin için bir düşmandır. Sakın sizi cennetten çıkarmasın; sonra mutsuz olursun." "Şüphesiz senin için orada aç kalmak, çıplak kalmak yoktur." "Orada ne susuzluk çekersin, ne de güneş altında kalırsın." Nihayet şeytan ona vesvese verip şöyle dedi: "Ey Âdem! Sana ebedîlik ağacını ve yok olmayan bir saltanatı göstereyim mi?" Bunun üzerine onlar (Âdem ve eşi Havva) o ağacın meyvesinden yediler. Bu sebeple ayıp yerleri kendilerine göründü ve cennet yaprağından üzerlerine örtmeye başladılar. Âdem, Rabbine isyan etti ve yolunu şaşırdı."⁷⁴

⁷² Martı, s. 233.

⁷³ Mustafa Erdem, *Hazreti Âdem (İlk İnsan)*, T.D.V. Yayınları, Ankara, 2007, s. 81.

⁷⁴ Tâhâ, 20/117-121.

Yüce Allah, Âdem'e hitaben şöyle dedi: Sana cennette, nimetler eksiksiz olarak ve sürekli bir şekilde verilecektir. Senin için nimetler yurdunda acıkmak, elbiseden / giysiden çıplak kalmak, susuzluk, güneş altında kalarak eziyet görmek diye bir şey yoktur. Cennette senin için bütün yaşam imkânları, her türlü nimet mevcuttur. Orada senin için her çeşit haz verici yiyecek ve güzel / göz alıcı giyecek mevcuttur. Âyetten anlaşıldığına göre, Hz. Âdem ve eşinin bulunduğu cennette acıkma, susama, çıplak kalma, güneşin sıcaklığı altında kalma gibi sıkıntılar bulunmamaktadır. Âyetteki anlatım üslubunda, açlık ve çıplaklığın nefyedilmesi, tokluğun ve giyinik olanın mevcudiyetini gösterir.⁷⁵

Buradaki "çıplak olmayacaksınız" ifadesi, daha sonra gelen "çıplaklıklarının farkına vardılar" ifadesiyle birlikte değerlendirilmelidir. Bu değerlendirmeye bağlı olarak, "çıplak olmayacaksınız" sözü, insanın herhangi bir giysi taşımadığı halde çıplaklığının farkında olmadığı ilk safiyet durumunu anlatır.⁷⁶

Yüce Allah Kur'an'da Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın şahsında insan türünün özelliklerini açıklamaktadır. Âyetlerin vermek istediği mesaj, ilk insanın utanma duygusunu nasıl yaşadığı hakkında bilgi vermektir ziyade, yaşanan bu tecrübenin, Kur'an'ın muhatapları için ne mana ifade ettiği. Bunun için bizlere düşen görev, ilk insanın yaşadığı utanma tecrübesinin bizlerdeki karşılığının ne olduğunu anlamaya çalışmaktır. Her bir insanın yaratılışını Âdem'in yaratılışı gibi düşündüğümüzde, dünyaya gelen bir çocuğun, hayatının ilk evrelerinde bilinçli bir cinsellik algısının ve buna bağlı utanma duygusunun olmadığını söyleyebiliriz. Çocuk, tıpkı ilk insanın yaşadığı değişim gibi, belli aşamalardan geçerek, cinselliği fark edebilecek ve utanmayı hissedebilecek evreye gelir.

Âyette çıplaklık ve açlık durumu yan yana zikredilmiştir. Açlık, insanı batin / beslenme açısından güçsüz düşürürken, çıplaklık da zahir / bedeninin dışı açısından küçük düşürür.⁷⁷

Yüce Allah, burada cennetteki kıymetli ve eşsiz nimetlerin hepsini saymak yerine sadece insan hayatının dört temel ihtiyacına vurgu yapmaktadır. Bunlar yeme, içme, giyinme ve barınmadır.⁷⁸

⁷⁵ İbn Atıyye, IV/67; eş-Şevkânî, III/484; Abdullah İbn Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1996, III/104; es-Sâbûnî, II/249; Bilmen, IV/2112; Ateş, V/454.

⁷⁶ Esed, s. 642.

⁷⁷ el-Merâğî, VI/137.

⁷⁸ el-Kurtubî, XI/168; el-Mevdudî, III/255.

Yüce Allah'ın tembih ve uyarılarından sonra şeytan Hz. Âdem'e vesvese vermiş, onu yoldan çıkarmak için şu telkinde bulunmuştur: "Âdem! Sana sonsuzluk ağacını, meyvesinden yiyen kimsenin sonsuza kadar cennette kalacağı ağacı, hiçbir zaman son bulmayacak, yok olmayacak, değişikliğe uğramayacak mülkü göstereyim mi? Sen bundan faydalanarak sonsuz bir hayata, mevkiye sahip olabilirsin."⁷⁹

Âyetlerden anlaşıldığına göre, cennette Hz. Âdem ve eşi, henüz cinsel organlarının farkında olmadıkları bir durumdaydılar.⁸⁰

Şeytanın vesvesesi üzerine Hz. Âdem ve Hz. Havva söz konusu yasak ağacın meyvesinden yediler. Bu konudaki ilâhî uyarıyı unuttular, şeytanın kışkırtmasına kapıldılar. O anda, elbiseleri üzerlerinden düştü, her ikisinin de avret mahalli açıldı / ortaya çıktı. Örtünmeleri gerekli olan uzuvları açıkta kaldı, cinsel organları görünmeye başladı. Oysa o zamana kadar mahrem yerleri gözlerine kapalıydı. Açıkta kalan uzuvlarının / cinsel organlarının üzerlerini cennetin yaprağından ya da orada bulunan bir ağacın yaprağından kapattılar, bedenlerini bunlarla örttüler. Kaynaklar bunun incir yaprağı olduğunu kaydederler. Böylece Âdem, yasak ağacın meyvesinden yemek suretiyle Rabbine asi oldu, O'nun emrinden çıktı. Cennette ebedi kalma amacına da -geçici bir süreliğine- ulaşmaktan yoksun kaldı.⁸¹

Cennette Âdem ve eşi için izzet ve ebedî mülk vardı, yasak ağaçtan yedikten sonra ise, utanılacak, zelil duruma düştüler. Ebedi, kusursuz elbiseler yerine fani / geçici elbiseler giymek zorunda kaldılar.⁸²

İlâhî emre karşı gelir gelmez, Hz. Âdem ve Hz. Havvâ, tüm kolaylıklardan mahrum bırakılmışlardır. Bu yoksunluğun etkisiyle ilk hissettikleri etki, elbiselerinden soyunmuş olmalarıdır. Daha sonra açlığı, susuzluğu, diğer cennet nimetlerinden yoksunluğu ve mahrum bırakıldıklarını fark etmeye başlamışlardır.⁸³

Sonsuzluk ağacından yemenin cinsel birleşmeden kinaye olabileceği de söylenmiştir. Buna göre, içlerine sonsuzluk arzusu düşmüş olan Hz. Âdem ile eşi, sonsuzluk ağacından yemişler yani cinsel birleşme yapmışlardır. Bunu

⁷⁹ Bilmen, IV/2114.

⁸⁰ Ateş, V/454.

⁸¹ en-Nesefî, III/104; el-Beyzâvî, II/60; el-Merâğî, VI/134; ez-Zuhaylî, XVI/297; es-Sâbûnî, II/249; Bilmen, IV/2114; Ateş, V/454.

⁸² el-Kâsimî, V/121.

⁸³ el-Mevdudî, III/255.

yapınca da utanma duyguları belirmiştir. Cinsel organlarını cennet yaprağıyla örtme ihtiyacı duymuşlardır.⁸⁴

C. Utanarak Yürüme -Kadınlara Özgü Utanma-

En genel anlamdaki utanma olgusunun alt anlamlarından birisi, cinsel utanmayla, beden mahrem yerlerini ve bedenin çıplaklığını gizleme hissiyle ilişkilidir. Bu tarz utanmaya “tabii utanma” da denilir. Kur’an’da, utanmanın bu özel biçimine dair örnek Hz. Mûsâ kıssasında verilir. Bu kıssada, Medyen şehrine giden Hz. Mûsâ’nın, çobanlık yapan iki kız kardeşe yardım etmesiyle başlayan olaylara yer verilir:

“Nihayet kızlardan biri utana utana yürüyerek ona gelip, “Bizim için koyunlarımızı sulamanın ücretini vermek üzere babam seni çağırıyor” dedi. Mûsâ, onun (Şu’ayb’ın) yanına gelip başından geçenleri ona anlatınca Şu’ayb, “Korkma, o zalim kavimden kurtuldun” dedi.”⁸⁵

Çobanlık yapmakta olan iki kız her zamanki durumlarından farklı olarak erkenden, çabucak yaşlı babalarının yanına dönmüşlerdir. Oysa önceden adet edindikleri gibi, sürüyü sulamalarına bağlı olarak daha geç dönerlerdi. Babaları, sürüdeki hayvanların memeleri süt dolu ve suvarılmış oldukları belli olduğu halde kızlarının eve dönüşlerini erken bulmuştur. Onlara böyle erkenden dönmelerinin sebebini sormuştur: “Sizde bugün bir farklılık var. Nasıl böyle erken döndünüz?” demiştir. Onlar da başlarından geçenleri, kendilerine nasıl yardım edildiğini ona anlatmışlardır. Yardımsever bir adamın kendilerine acıdığını, merhamet gösterdiğini, sürüyü sulamada kendilerine yardım ettiğini, işlerini kolaylaştırdığını, böylece erkenden eve döndüklerini söylemişlerdir. Babaları o iki kızdan birisini –bu Safûra adındaki küçük kız olabilir- o adama / Hz. Mûsâ’ya göndermiş, “Git ve onu bana davet et” demiştir. O sırada Hz. Mûsâ bir yerde dinlenmekteydi. Kızlardan biri utana utana Hz. Mûsâ’nın yanına gitmiştir. Ona, “Babam, bizim için sürüyü sulamanın ücretini verecek, bize yaptığın iyiliğin karşılığını ödeyecek.” demiştir. Kızın Hz. Mûsâ’nın yanına gelişinde, yürüyüşünde utanır bir tavır vardı. Kız sadece geliş amacıyla ilgili, bunu anlatmaya yetecek açıklamayı / konuşmayı yapmıştır. Bunu hayâ ederek, çekinerek söylemiş, yabancı bir erkeğin yanına gelmek için geçerli bir sebep gösterme ihtiyacı hissetmiştir. Davet edenin babası olduğunu, davetin amacının hayvanları sulama ücretini ödemek olduğunu açıklamak suretiyle şüphe ve kuruntuya yer vermemiştir. Bu durum onun asil bir kişiliğe, üstün bir ahlâka sahip olduğunu göstermektedir. Bu durum ondaki

⁸⁴ Ateş, V/454-455.

⁸⁵ Kasas, 28/25.

hayâ ve iffetin göstergelerinden birisidir. Çünkü hayâ / utanma ahlâkî erdemlerin en önemlilerindedir. Özellikle kadınlara daha çok yakışır.⁸⁶

Âyette geçen, "temşî alâ istihyâin" ifadesi hakkında çeşitli yorumlar yapılmıştır. Hz. Ömer'e göre, kız elbisesinin yeni ile yüzünü örtmeye / sakınmaya çalışmıştır. Asil soylu kimseler gibi, utanma ve çekinme tavrı içerisinde yüzünü elbisesiyle kapatarak, tesettüre son derece riayet eder bir tarzda gelmiştir. İstedikleri yere gidip diledikleri yere çekinmeden giren hafifmeşrep kadınlar gibi davranmamıştır. Hasan Basrî'ye göre ise, kız Hz. Mûsâ ile konuşurken aralarındaki mesafeyi korumuştur. Karşı cinse meyleder bir tavır takınmamıştır. Amr İbn Meymûn'un ifadesine göre, erkekler karşısında cüretkâr olmayan, karşı cinsle çok fazla içli-dışlı olmayan bir tavır takınmıştır.⁸⁷

Yaşlı adamın kızının gelişi, temiz, iffetli, erdemli bir genç kızın yabancı bir adamla karşılaşması gibi gerçekleşmiştir. Tavırlarında utanmazlık, "teberruç", açılıp saçılma, vücut hatlarını belirginleştirme, "i'vâ", kıskırtıcılık olmamıştır.⁸⁸

Kızın bu utangaç ve sakınır edası, ondaki olgun imanın, asil bir aileden gelmiş olmanın belirtisiydi. Kız Hz. Mûsâ'yı davet etmiş, ama onun bu daveti kabul edip etmeyeceğini bilmemekteydi.⁸⁹ Bu sebeple de bir tür utanma ve çekingenlik içersindeydi.

Âyette geçen "temşî" fiilinin "ilâ" harf-i ceri ile kullanılması, utanmanın bir binek gibi kullanılan şeye benzetilmesini anlatmak içindir. Bu anlatım biçimine göre kız, yabancı bir erkeğin yanına giderek onunla konuşmak ve karşı karşıya gelmek durumunda olduğu için, kendisi için adeta bir binek vazifesi gören yani ondan hiç ayrılmayan utanma duygusu ile utana utana yabancı erkeğin yanına gelmiştir. Bu utanma, onun duygularının saf ve temizliğinin beden diline yansımış halidir.⁹⁰

⁸⁶ el-Mâverdî, IV/247; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1997, VIII/591; el-Kurtubî, XIII/179; eş-Şevkânî, IV/208; en-Nesefî, III/336; el-Merâğî, VII/163; es-Sa'dî, s. 564; Hicâzî, II/825; es-Sâbûnî, II/431; el-Mevdudî, IV/153; Bilmen, V/2591.

⁸⁷ el-Mâverdî, IV/247; er-Râzî, VIII/591; el-Kurtubî, XIII/179; en-Nesefî, III/336; el-Merâğî, VII/163; es-Sâbûnî, II/431; el-Mevdudî, IV/152; Bilmen, V/2591.

⁸⁸ Kutub, V/2676.

⁸⁹ en-Nesefî, III/336.

⁹⁰ Necati Kara, *Kur'an'da Beden Dili*, Bilge Yayınları, İstanbul, 2004, s. 437.

İffet ve hayâsı ile Kur'an'da tanıtılan Hz. Şuayb'ın kızı, kendini toplumdun soyutlamadan insanlarla ilişki kurabilmenin en güzel modeli / örneği olmuştur.⁹¹

Utanma duygusu, örtünme, bedenini saklamaya çalışma gibi belirtilerle kendini dışarıya vurur. Hz. Mûsâ'ya babasının davetini haber vermek üzere gelen genç kızın yabancı bir erkek karşısındaki jestlerini utanma duygusunun belirtileri olarak anlamak durumundayız. İyi bir babanın eğitiminde yetişmiş bu kızın utanma duygusunun çok belirgin bir şekilde beden diline yansması, ondaki iffet karakterinin köklülüğüne ve bu karakterin duygusal unsuru olan utanmanın aktifliğine işaret eder. Cinsel ahlâk bakımından iyi eğitildiği anlaşılan genç kızın yabancı bir erkek karşısında utangaç ve çekingen tavırlar sergilemesi normaldir.

Bilindiği gibi kız çocuklarının utangaçlığı erkek çocuklardan daha fazladır. Utanma duygusunun gelişmesi kız çocuklarda erkek çocuklardan daha erken başlar ve daha kolay içselleştirilir. Kur'an'ın "tabii utanma"yı örnek verirken genç bir kızı tasvir etmesi de bu açıdan anlamlıdır.

Utanmayı yavaş yavaş tecrübe etmeye başlayan çocuklar, bu duygunun etkisiyle yüzlerini örtme, insanlara arkasını dönme yahut elleriyle gözlerini kapama gibi davranışlar sergilerler. Ergenlik çağında ise, cinsel ve bedensel gelişime bağlı olarak bireylerde bedenlerini saklama tarzında eğilimler görülür. Hz. Mûsâ'ya babasının davetini iletmek için gelen genç kızın utangaçlığını tasvir eden Kur'an ifadesini ve bu ifadeyi yorumlayan müfessir açıklamalarını dikkate aldığımızda, onun saf, doğal, belki de çocuksu, yapmacıksız bir utanma tepkisi ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Genç kızın beden diline, jestlerine yansıyan utanma duygusunun ondaki cinsel ahlâkı korumaya ilişkin tutum ve kararlılığın bir yansıması olduğunu ifade edebiliriz.

Babasının davet mesajını getiren kızın edep ve hayâsına Hz. Mûsâ da misliyle mukabelede bulunmuştur. Rivayet edildiğine göre Hz. Mûsâ yaşlı adamın evine doğru giderken rüzgâr esmiş, kızın elbisesini bedenine yapıştırmış ve vücut hatlarını ortaya çıkarmıştır. Bu vaziyette önde yürüyen ve Hz. Mûsâ'ya yolu gösteren kızıdan Hz. Mûsâ, arkasından gelmesini ve bu şekilde kendisine yolu işaret etmesini istemiştir.⁹²

⁹¹ Ramazan Varol, *Aile Hayatımız*, Bilge Yayınları, İstanbul, 2002, s. 273.

⁹² en-Nesefî, III/336; İlhami Günay, *Kur'an'da Gençlik ve Gençler*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2010, s. 126.

D. Muhtaç Kimsenin Yardım İstemekten Utanması

Maddî bakımdan muhtaç durumda olmak ve başkalarından zorunlu ihtiyaçlarının karşılanması için yardım istemek durumunda kalmak birçok insanı çekingen, utangaç, sıkılgan yapar. Bu durumdaki insanlar, yokluğun, muhtaçlığın her türlü zorluğuna katlanmayı, ihtiyaçları için başkalarından yardım istemeye tercih ederler. Utanma duygusu, izzetli olma bilinci taşıyan, ihtiyacını toplumdan gizleyen bu kimseleri, birtakım emarelerden hareketle tanımak ve ihtiyaçlarını karşılamaya çalışmak, infak göreviyle yükümlü olan Müslümanların temel vazifelerindendir:

“(Sadakalar) kendilerini Allah yoluna adayan, yeryüzünde dolaşmaya güç yetiremeyen fakirler içindir. İffetlerinden dolayı (dilenmedikleri için), bilmeyen onları zengin sanır. Sen onları yüzlerinden tanırsın. İnsanlardan arsızca (bir şey) istemezler. Siz hayır olarak ne verirsiniz, şüphesiz Allah onu bilir.”⁹³

Rivâyet edildiğine göre, Mekke'den Medine'ye hicret etmiş, Mescid-i Nebevî'de, Suffe denilen yerde kalan, oradan ayrılmayan üç yüz veya dört yüz civarında fakir sahâbi vardı. Bunların Medine'de evleri, kalacak yerleri, akrabaları yoktu. Kaldıkları / oturdukları yere nispetle bu muhacir sahâbilerle “Ashâb-ı Suffe” denilmiştir. Bu şahıslar kendilerini cihada adanmışlar, Hz. Peygamber'in göndermiş olduğu bütün seriyyelere –küçük çaplı askerî harekâtlar- katılmışlardır. Bütünüyle kendilerini Allah'ın ve Elçisinin yoluna vermişleridir. Genellikle vakitlerini dinin esaslarını öğrenmeye, ibadet etmeye ayırmışlardır. Bu âyetin söz konusu sahâbiler hakkında nâzil olduğu söylenir. Kendilerini Kur'an öğrenmeye, gazalara katılmaya adanmış olan bu sahâbiler, daha sonraları onların yaptığı işleri yapanların prototipleri olmuşlardır. Dolayısıyla fakir olup burada sayılan özellikleri taşıyan herkes âyetin kapsamına girer. Yüce Allah, kendilerine sadaka verilmesi, ilgi gösterilmesi, şefkat beslenmesi gereken bu insanların nitelikleri hakkında şu açıklamada bulunur:⁹⁴

Onlar kendilerini Allah yolunda cihada, iman uğrunda çalışmaya, ilim tahsil etmeye, insanlığın iyiliği için çalışmaya, ibadet ve itaate tamamen adanmışlardır. Rızık aramak, geçimlerini sağlamak, ticaret yapabilmek, ziraatla uğraşabilmek için yeryüzünde çaba harcayacak, bir yere gidip çalışacak imkânı bulamazlar. Din uğrunda göstermiş oldukları çabaların meşguliyeti buna fırsat vermez. Bu meşguliyet onları kazanç yollarından alıkoymuştur, maddi

⁹³ Bakara, 2/273.

⁹⁴ eş-Şevkânî, I/370; en-Nesefî, I/273; İmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997, I/332; el-Beyzâvî, I/141; Bilmen, I/290; Ateş, I/474-475; Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, Bayraklı Yayınları, İstanbul, 2001, III/369.

sıkıntılara maruz bırakmıştır. Onları tanımayanlar, içinde buldukları duruma vâkıf olmayanlar, dışarıdan onların zengin olduklarını zannederler. Halbuki onlar, gerçekte fakir olup istemekten, ihtiyaçlarını başkalarına açmaktan, ondan bundan dilenmekten çekinirler. Hallerini kimseye belli etmezler, birisinden bir şey istemeye utanırlar, arsız bir şekilde dilenmekten çekinirler. Dikkat edilirse, ne kadar iffetli, kanaatkâr insanlar oldukları anlaşılır. Fakirlikleri, muhtaçlıkları, bedenlerinden / giysilerinden, üstlerinin başlarının perişanlığından, yüzlerinin solgunluğundan, hatta konuşmalarından belli olur. Ne kadar muhtaç ve zor durumda olursa olsunlar, yine de insanlardan bir şey istemezler. Âyet infakın bu sayılan özellikleri taşıyan kimselere yapılmasını tavsiye eder.⁹⁵

Toplum içerisinde utangaçlıklarından dolayı hiçbir şey istemeyen, durumunu çevresine hissettirmeyen gerçek fakirler vardır. İşte Kur'an, bunların araştırılıp bulunmasını istemekte ve bunlara yardım elinin uzatılmasını tavsiye etmektedir.

Âyette, yardıma muhtaç olan, ancak yardım alma konusunda, utangaç, çekingen, iffetli tutum sergileyen insanların tasviri yapılır. Hz. Peygamber döneminden sunulan bu kesitte tasviri yapılan insanların benzerlerine her çağda rastlamak mümkündür. Yardım isteme konusunda kimileri az kimileri de çok çekinir, utanır ve sıkılırlar.

Âyette utanma olgusunu ifade eden "teaffuf" kelimesi, öncelikli olarak iffet karakterini anlatmaktadır. İffet karakteri burada kendisini utanma şeklinde göstermektedir. Utanmanın, genel manada iffeti oluşturan ruhsal durumlardan biri olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim yukarıda işaret ettiğimiz gibi, Tasavvufî ahlâk ekolü ve İslâm ahlakçıları, genel anlamda iffeti ana erdemlerden birisi saymışlardır. Hayâyı ise, bu ana erdemden alt bölümü olarak değerlendirmişlerdir.

Âyette tasvirleri yapılan, dinen yardım istemeye hakları olduğu halde bu yardımı istemekten hayâ eden insanların hassas bir kişiliğe sahip oldukları anlaşılmaktadır.

E. Hz. Peygamber'in Kişiliğinde "Hayâ"

Hz. Peygamber hayâ karakterinin kişiliğinde en üst modelini ortaya koyan bir şahsiyettir. O, şahsıyla ilgili haklı olduğu durumda bile bazen hakkı olan şeyi insanlara söylemekten hayâ eden, çekinen bir kişiliktir. Şahsıyla ilgili bir konuda insanların kendisine rahatsızlık vermelerini, anlayışsızlık göster-

⁹⁵ eş-Şevkânî, I/370; en-Nesefî, I/273-274; İbn Kesîr, I/332; el-Beyzâvî, I/141; Esed, s. 82-83; Bilmen, I/290; Ateş, I/475.

melerini sabırla karşılar, onları bu konuda uyarmaktan hayâ ederdi. Onun bu kişilik özelliği hem sahâbiler tarafından tespit edilmiş hem de Kur'an âyetlerine konu olmuştur.

Ebû Said el-Hudrî Hz. Peygamberle ilgili şu tespitte bulunmuştur: "Allah Resûlü, kendi köşesine çekilmiş bir bakireden daha çok hayâ sahibi idi. Bir şeyden hoşlanmadığında bunu yüzünden anlardık."⁹⁶

Hız. Peygamberin çok yönlü kişilik mükemmelliğini ortaya koyan belirgin vasıflarından birisi olağanüstü hayâsı idi. Anlatıldığına göre, Hız. Peygamber son derece hayâ sahibi idi. Konuşmadığı durumlarda bile, onun utangaçlığı yüzüne yansırı ve sahâbiler bunu farkederledi. Hız. Peygamber'in ağzından çirkin sözler çıkmamış, insanları rencide edecek tutum ve davranışlarda bulunmamış, başkalarının yanında ayaklarını dahi uzatmamıştır. İnsanların ayıplarını yüzlerine vurmamış, bir kimsenin yanlışını söylemek istediği zaman isim vermeden genele hitap eder şekilde ifade etmiştir.⁹⁷

Hız. Peygamberin hayâ sahibi oluşu, onun hayatının her safhasına yansımıştır. Kur'an'da, onun ne derece sahibi olduğuna dair hayatından bir kesit sunulmuştur:

*"Ey iman edenler! Yemek için çağrılmaksızın ve yemeğin pişmesini beklemesizin (vakitli vakitsiz) Peygamber'in evlerine girmeyin, çağrıldığınız zaman girin. Yemeği yiyince de hemen dağılın. Sohbet için beklemeyin. Çünkü bu davranışımız Peygamber'i rahatsız etmekte, fakat o sizden de çekinmektedir. Allah ise gerçeği söylemekten çekinmez. Peygamberin hanımlarından bir şey istediğiniz zaman perde arkasından isteyin. Böyle davranmanız hem sizin kalpleriniz, hem de onların kalpleri için daha temizdir. Allah'ın Resûlüne rahatsızlık vermeniz ve kendisinden sonra hanımlarını nikâhlamanız ebediyen söz konusu olamaz. Çünkü bu, Allah katında büyük bir günahdır."*⁹⁸

Âyette Hız. Peygamberin ailesi ile birlikte oturduğu eve girerken uyulması gereken üç temel kural açıklanmaktadır. Birincisi, Hız. Peygamberin ailesiyle birlikte oturduğu evde bir yemeğe davet edildiğinde, yemek ve misafir ağırlama hizmetleri tamamlanmadan eve girip beklememektir. Henüz yemek pişmeden eve girip yemeğin pişmesini, sofranın hazırlanmasını beklememektir. İkinci, Hız. Peygamberin ailesiyle birlikte oturduğu eve izin almadan gir-

⁹⁶ Buhârî, Menâkıb, 20.

⁹⁷ Enbiya Yıldırım, *Din-Ahlâk Ekseninde Hz. Muhammed*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2007, s. 216; Mustafa Karataş, *Hız. Peygamberin Beden Dili ve Davranış Modelleri*, İşaret Yayınları, İstanbul, 2007, s. 273; Muhammed Osman Necati, *Hadis ve Psikoloji*, Çev. Mustafa Işık, Fecr Yayınevi, Ankara, 2000, s. 114; Erdoğan, s. 156.

⁹⁸ Ahzâb, 33/53.

memek, ancak yemek için kendilerine izin verilince yani çağrıldıkları zaman girmektir.⁹⁹

Hız. Peygamberin ailesiyle birlikte oturduğu eve girme konusunda uyulması gereken üçüncü kural, orada ihtiyaç miktarınca oturmaktır. Yemeği yedikten sonra lafa dalmamaktır. Orada konuşulan sözleri dinlemek, gerek ev halkıyla gerekse diğer misafirlerle birlikte uzun sohbetler yapmak, gündelik dünya işleri hakkında konuşmak suretiyle, hane-i saadeti gereksiz yere işgal etmemektir. Yemeği yedikten sonra, oradan ayrılmak, dağılıp gitmektir.¹⁰⁰

İzinsiz ve vaktinden evvel hane-i saadete girmek, ihtiyaç miktarından fazla olarak, gereksiz yere orada beklemek, davette yemeğin ardından uzun uzun sohbetlere dalmak Hız. Peygambere sıkıntı, eziyet verir, onu rahatsız ederdi, ihtiyaçlarını görmesini engellerdi. Evinde darlık, sıkışıklık oluşturur, ev işlerinin görülmesini zorlaştırır, ev halkının bunalmasına sebebiyet verirdi. Bununla birlikte Hız. Peygamber, misafirlere evinden gitmelerini söylemekten çekinir, hayâ ederdi; utandığundan dolayı kimseye bir şey demez, bu duruma tahammül eder, sabır gösterirdi. Misafirlerinden utanır, erken gelenlere girmeyin, oturup kalanlara da artık kalkın, çıkın demekten utanır, sıkılırdı. İma ve işaret yoluyla bile olsa, bunu yapmaktan hayâ ederdi. Hilmi ve keremi bunu yapmasına engel olurdu. Normalde insanlar, evlerine gelen misafirleri çıkarmaktan hayâ ederler. Çünkü bu ahlâkî düşüklük, cimrilik göstergesidir.¹⁰¹

Hız. Peygamberin evine yemeğe davet edilen insanlar yemeği yedikten sonra ev halkını rahatsız edecek derecede uzun süre evde oturur, konuşup eğlenceli sohbetler yaparlardı. Müslümanlar, bu davranışlarıyla çoğu zaman Hız. Peygamberi rahatsız ederlerdi. O ise onları affeder, görmezlikten gelirdi. Nihayet Hız. Zeyneb'in düğün yemeğinde bu rahatsızlığın had safhaya vardığı söylenir. Bu âyetin, Hız. Peygamber'in Zeynep binti Cahş ile evlendiği düğünü sırasında indiği rivayet edilir. Hız. Peygamber'in Zeynep binti Cahş ile evliliğinde hurma, buğday-arpa, koyun eti gibi yiyeceklerin olduğu düğün yemeği verilmiştir. Yapılan davet üzerine insanlar gurup gurup gelmişler ve yemeklerini yemişlerdir. Davet edilecek kimse kalmayınca Hız. Peygamber sofranın kaldırılmasını emretmiştir. Bu sırada davetlilerden birkaçı oturup sohbet etmeye, havadan sudan konuşmaya devam etmişlerdir. Durumdan rahatsızlık duyan Hız. Peygamber bu kimselere bir şey demeden kalkmış ve

⁹⁹ ez-Zuhaylî, XXII/86; es-Sa'dî, s. 617; Yazır, VI/3920; Bilmen, VI/2826; Ateş, VII/192.

¹⁰⁰ el-Kâsimî, V/532; ez-Zuhaylî, XXII/86; es-Sa'dî, s. 617; Yazır, VI/3920; Bilmen, VI/2826; Ateş, VII/192.

¹⁰¹ el-Mâtürîdî, IV/130; eş-Şevkânî, IV/368-369; el-Kâsimî, V/532; el-Merâğî, VIII/24; ez-Zuhaylî, XXII/87; es-Sa'dî, s. 617; Yazır, VI/3920; Bilmen, VI/2826; Ateş, VII/192.

evdeki diğer odaları dolaşarak onların gitmelerini beklemiştir. Bir süre sonra döndüğünde adamların hâlâ orada oturduğunu görmüştür. Çok fazla hayâ sahibi olduğu için onlara bir şey söyleyememiş, tekrar evin başka bir odasına yönelmiş ve zaman geçirmiştir. Nihayet adamların gittiğini kendisine haber vermişlerdir. Böylece Hz. Zeyneb'in odasına gidebilmiştir.¹⁰²

Hz. Peygamberdeki utanma duygusu, onun hem kendi onurunu korumaya hem de başkalarının onuruna saygı göstermeye yöneliktir. Âyette verilen örnekte de görüldüğü gibi, Hz. Peygamberin, hilmi ve keremi yani hayası sahâbîlere, duyduğu rahatsızlığı belirtmesine müsaade etmemiştir. Sahâbîlere karşı beslemiş olduğu sevgi, onlara verdiği değer sebebiyle onların onurunu kırabileceğinden endişe etmiştir. Halbuki utanmamak, sevgi ve insanlık değeri gibi kıymetlerden yoksun olmak anlamına gelir. Kendi ruh değerleri çok gelişmiş ve yüce olan Hz. Peygamber başkalarının ruh değerlerini çiğnemekten hayâ etmiştir. Âyette verilen örnekte Hz. Peygamberin sergilemiş olduğu hayâ, aynı zamanda bir alçak gönüllülük, hilm yani yumuşak huyluluk, nezaket ve kibarlık göstergesidir. O, bencillik, cimrilik gibi algılanabilecek ve kendi onurunu değerini düşürme ihtimali olan söz ve davranışlardan uzak durmuştur.

Hayânın birçok görüntü ve nitelikte ortaya çıkabileceğine işaret eden İslâm ahlâkçıları, bu gibi durumlara bağlı olarak hayâyı farklı sınıflara ayırmışlar ve her birine uygun isimler vermişlerdir. Hz. Zeynep ile evliliğinde yaşanan olayda Hz. Peygamberin ortaya koyduğu hayâ örneğine "kerem hayâsı" adını verdiklerini daha önce belirtmiştik.

F. Utanacak Duruma Düşmekten Çekinme

-Hz. Lût Örneği-

Hz. Lût, evine gelen misafirlere kötülük yapmak isteyen kavmine / halkına karşı, kendisini utanılacak duruma düşürmemeleri konusunda ricada bulunmuş, yalvarmıştır. Onlara iki kez kendisini utandırmamalarını söylemiştir. Bu sözlerin ilkinde "fadaha", ikincisinde ise "hızy" kelimesini kullanmıştır:

"Lût, dedi ki: "Şüphesiz bunlar benim misafirlerimdir. Sakın beni rezil etmeyin." "Allah'a karşı gelmekten sakının, beni utandırmayın" dedi."¹⁰³

Hz. Lût kötü karakterli kimselerin koşup geldiklerini görünce, onlara söyle seslenmiştir: "Bunlar benim misafirlerimdir. Misafirleri gözetmek, onla-

¹⁰² ez-Zemahşerî, III/537-538; ez-Zuhaylî, XXII/82; el-Mevdudî, IV/398-399; Ateş, VII/192.

¹⁰³ Hicr, 15/68-69.

ra iyilikte bulunmak, haklarına saygısızlıktan kaçınmak önemli bir görevdir. Misafirlere kötülük yapılması ev sahibi için utanç vesilesidir; onlara kötülük yapmak bana ihanettir. Misafirlerime kötü muamelede bulunmak suretiyle beni rezil etmeyin, utandırmayın, mahcup duruma düşürecek bir davranışta bulunmayın." Burada geçen "fedaha" kelimesi, kişinin başkaları tarafından bilinmesinden utandığı işinin / durumunun açığa çıkmasıdır.¹⁰⁴

Hz. Lût, yapmış olduğu uyarıyı pekiştirmek amacıyla, sözlerini şöyle sürdürmüştür: "Ey halkım! Bu misafirlerin haklarını çiğneme konusunda Allah'tan korkun. Onlara kötü muamelede bulunmaya cüret göstererek, onlar sebebiyle, onları küçük düşürmek suretiyle beni de küçük düşürmeyin, rezil rüsvay etmeyin, utandırmayın; zillet, alçaltılmışlık, üzüntü ve keder içerisinde bırakmayın." Âyette geçen, "hızy", zillet, küçük düşme anlamındadır. "Velâ tuhzûni" ifadesinin "el-hazâye"den alındığı düşünülürse, hayâ etme, utanma anlamını ihtiva eder.¹⁰⁵

Sağduyulu bir insan, toplum içerisindeki sorumluluklarını yerine getiremediği zaman utanç duyar. Evine gelen misafiri ağırlamak, onları memnun etmek de her zaman insanların önem verdiği değerlerden birisidir. Hz. Nûh, evine gelen misafirlere kötülük yapmak isteyen kavmine engel olmaya çalışmış, misafirlerine kötülük yapılmasının kendisini utanılacak bir duruma düşüreceğini açıklamıştır. Çünkü misafiri kollamak, gözetmek, en iyi şekilde ağırlamak bütün toplumlarda geçerli olan en üst değerlerden, normlardan birisidir. Bu değer gereğini yerine getirememe endişesi Hz. Lût'un utanma duygusunu harekete geçirmiştir.

Misafiri gözetme ağırlama gibi önemli bir toplumsal değer gereğini yerine getirememek, itibar kaybına ve utanç hissine yol açacaktır. Hz. Lût bu bilinçle, misafirlerini koruma, gözetme gayreti içerisine girmiştir. Utanma kaygısıyla, misafirleri koruma, gözetme görevini yerine getirmeye çalışmış, kendi değerini düşürecek bir tutum içerisinde olmaktan sakınmıştır. Sağlam bir vicdan, olumlu bir kişilik sahibi her insan gibi o da, görevini yerine getirememiş kusurlu davranmış olmaktan çekinmiş, mahcubiyet duyguları belirlemiştir. Ahlâklı bir insan olarak kötü niyetli ve hiçbir değer tanımayan insanların içerisinde bulunmaktan utanmıştır. İki kez kavmine, "beni rezil etmeyin!", "beni utandırmayın!" derken, aslında çoktan utanmaya, sıkılmaya, üzülmeye, acı çekmeye başlamıştır.

¹⁰⁴ er-Râzî, VII/155; el-Kurtubî, X/27; el-Kâsimî, IV/493; Esed, s. 521; Bilmen, IV/1740.

¹⁰⁵ el-Kurtubî, X/27; en-Nesefî, II/397; el-Beyzâvî, I/533; el-Cezâirî, III/90; Esed, s. 521; Bilmen, IV/1740.

Utanma duygusu, kişinin kendisini başkaları nazarında / karşısında değerlendirmesi sunucunda ortaya çıkar. İnsan biri ya da birilerinden utanır. Hz. Lût da gerek misafirlerine karşı, gerekse insanlar nazarında küçük düşmüş olmak, itibar kaybetmek, rezil olmak suretiyle utanılacak duruma düşmekten endişe etmiştir. Bunun üzüntüsünü, kaygısını, endişesini yaşamıştır.

G. Utanma Duygusunun Etkisiyle "Unutulup Gitmeyi İstemek"

-Hz. Meryem Örneği-

Özellikle tasavvufî öğreti ve İslâm ahlâk öğretisi, utanmayı kişinin kendisine, diğer insanlara ve Yüce Allah'a karşı hissedilen bir duygu olarak izah eder. İnsan kendine ve Allah'a karşı utanılacak bir durumda olmasa bile, insanların yanlış anlamalarına bağlı olarak olumsuz bir şekilde yargılanabilir ve onlar tarafından kınanıp ayıplanabilir, utandırılabilir. Allah nazarında ve kendi vicdanında utanılacak bir şey yapmadığının farkında olan Hz. Meryem, insanların utanılacak bir şey yaptığı düşüncesini taşıyacağı bir durum karşısında endişe ve üzüntü yaşamıştır. İnsanlar henüz onu ayıplamamışlarken bile, ayıplanacağı düşüncesi onda utanma duygusunu uyandırmaya yetmiştir:

"Böylece Meryem, çocuğa gebe kaldı ve onunla uzak bir yere çekildi. Doğum sancısı onu bir hurma ağacına yöneltti. "Keşke bundan önce ölseydim de unutulup gitmiş olsaydım!" dedi."¹⁰⁶

Bu âyetler Hz. Meryem'in olağanüstü bir şekilde hamile kaldığını haber vermektedir. Hz. Meryem, kendisine erkek elinin değmediğini, karnındaki çocuğun Allah'ın emriyle olduğunu bilmektedir. Fakat onun bildiklerini İsrâil oğulları bilmemektedir. Hz. Meryem bu yüzden kederlenmiş, hamile kaldığı çocuk karnında olduğu halde ailesinden ve insanlardan uzak bir yere gitmiştir. Bu şekilde hamile kalmasından dolayı, mahcubiyet hissederek gözlerden uzak kalmak istemiş olabilir.¹⁰⁷ Hz. Meryem'in hamile kalmasının ardından insanlardan uzaklaşma, kendini başkalarından soyutlama, kimsenin göremeyeceği bir yere gitme davranışı, utanmanın davranışsal belirtilerindedir.

Hz. Meryem, "keşke bundan önce ölmüş olsaydım, bu günü görmüş olmasaydım, unutulup terk edilmiş olsaydım, hiç kimsenin hatırına gelmez, tanınmaz, bilinmez olsaydım" anlamına gelen sözler sarf etmiştir. Hz. Meryem insanlardan utandığı, kınamalarından korktuğu, onların dedikodularından çekindiği için böyle bir temennide bulunmuştur. Burada, toplumun insan üzerindeki etkisini, baskısını, Hz. Meryem üzerinde de gösterdiği anlaşılabilir.

¹⁰⁶ Meryem, 19/22-23.

¹⁰⁷ Bilmen, IV/2014; Toptaş, V/16.

tadır. Onun, “Keşke bundan önce ölseydim!” sözü bunu göstermektedir. “Eller ne der?”, “Herkes ne der?” şeklinde toplumun üzerimizdeki baskısını dile getiririz. İlâhî eğitim ve yönlendirmenin, gözetimin etkisi altındaki Hz. Meryem bile bu toplumsal baskıdan müteessir olmuştur. Çünkü o, soylu, asil, şerefli bir peygamber ailesinden geliyordu. İnsanlar arasında Allah’a sadakatle kulluk eden biri olarak tanınıyordu. Başına gelenlerle ilgili yapacağı açıklamaya insanların inanmayacağını biliyordu. Kötü birisi olarak, -fahişe, zinakâr olarak- anılmamak için, halk arasında tanınan, bilinen birisi olmamayı temenni ediyordu.¹⁰⁸

Utanç sahibi kimse bazen ölüp yok olmayı isteyebilir. Nitekim Hz. Meryem kendisine isnat edilen / edilecek iftiradan dolayı ölmüş olmayı, unutulup gitmeyi dilemiş, çok derin üzüntü yaşamıştır. Kötü zan besleyen insanlar karşısında utanmıştır.¹⁰⁹

Utandırılacak olması Hz. Meryem’in duygu ve düşünce dünyasını derinden etkilemiştir. Toplum tarafından kınanacak bir durumda olma düşüncesi, ruhunun daralmasına, kalbinin sıkılmasına, benliğini üzüntü ve kınanma korkusunun sarmasına yol açmıştır. Böylece Hz. Meryem, insanlardan gizlenme isteği duymuştur. Özellikle kendisini tanıyanlardan sonsuza dek kaçma arzusunda olduğunu belirtmiştir. İnsanların kendisine bakmamalarını, onlar tarafından görülmemeyi temenni etmiştir.

Hz. Meryem üstün ahlâkî kişiliğiyle toplum nazarında büyük bir itibar kazanmıştı. Kendisine isnat edilecek suç, sahip olduğu saygınlık yerine değersizlik ve aşağılanmayı getirecekti. Toplumla olan ilişkilerinin ona sağladığı onur, izzeti nefis duygusunun yerini utanç alacaktı. Zira utanma onurdan türemiş öğeleri de içine alır. Hz. Meryem içinde yaşadığı toplum nazarında, kişiliğinin değerinde azalma tehlikesi hissettiği anda utanma duygusuyla yüz yüze gelmiştir.

H. İnkârcıların Dünyada ve Âhirette Utanacak Durumlara Düşmeleri

Rezillik, aşağılanmışlık, zillet içerisinde bulunmak, ar, utanma, ayıp gibi duyguların eşlik ettiği utanç halidir. Kur’an’da inkârcıların dünya ve âhirette duyacakları rezillikleri anlatan birçok âyet vardır.¹¹⁰ Bu âyetlerde rezilliğin eşlik ettiği utanç halini anlatmak için “hızy” kelimesi ve türevleri kullanılmıştır. Utancın bir psikolojik ceza olarak uygulanması söz konusudur.

¹⁰⁸ el-Mâtürîdî, III/263; el-Merâğî, VI/38; es-Sâbûnî, II/214; Bilmen, IV/2014; Toptaş, V/16.

¹⁰⁹ Hüseyin el-Cisr Efendi, *İslâm Hak ve Hakikat Dinidir*, Çev. Manastırlı İsmail Hakkı, Bahar Yayınları, Ankara, 1980, s. 619.

¹¹⁰ M. Osman Necati, *Kur’an ve Psikoloji*, Çev. Hayati Aydın, Fecr Yayınevi, Ankara, 1998, s. 87.

Burada sözü edilen utanma tecrübesinin herhangi bir yapıcı özelliği, insan kişiliğine olumlu bir katkısı yoktur. Âhiret zaten kişiliği düzeltme, şekillendirme yeri değildir. Ödül ve ceza yeridir. Âhirette utanacak duruma düşmemek, aksine onurlandırılmak bir ödül olurken, utanç yaşamak bir ceza olacaktır. Utanma olgusunu anlatmak için kullanılan "hızy" kelimesinin rezil duruma düşme, aşağılanma gibi anlamları ifade ediyor olması, inkârcıların âhirette yaşadığı utancın yıkıcılığını anlatır. Bu manada insanların âhirette onurlandırılanlar ve utandırılanlar diye iki guruba ayrılacağını söyleyebiliriz.

Kur'an'da Allah'a ibadet ve itaatin yerine getirilmesine engel olan kimselerin başlarına gelecekler açıklanmıştır. Allah'ın isminin zikredilmesini, O'na tesbîh ve tekbirde bulunmayı engelleyen, mescitlerin bakımsız ve cemaatsiz kalmasına çalışanların büyük cezalara maruz kalacağı belirtilmiştir. Bu cezalardan birisi dünyada zelil, aşağılanmış, rezil ve rüsvay olmaktır.¹¹¹

*"Allah'ın mescitlerinde onun adının anulmasını yasak eden ve onların yıkılması için çalışandan kim daha zalimdir! Böyleleri oralara (eğer girerlerse) ancak korka korka girebilmelidirler. Bunlar için dünyada rezillik, âhirette de büyük bir azap vardır."*¹¹²

Allah'a ve O'nun peygamberine karşı savaş açan, yeryüzünde bozgunculuğu yaymaya çalışanların büyük bir kısmının öldürülmeleri veya asılmaları yahut döneklilikleri sebebiyle ellerinin ayaklarının kesilmesi yahut da yeryüzünden sürülmeleri yapmış olduklarının bir karşılığıdır. Bütün bu sayılanlar, onların dünyadayken başlarına gelecek olan zillet, aşağılanma, utanç duyulacak durumdur. Dünyadayken insanlar arasında yaşayacakları "hızy" yani aşağılanmışlıktır.¹¹³

*"Allah'a ve Resûlüne savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası; ancak öldürülmeleri yahut asılmaları veya ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut o yerden sürülmeleridir. Bu cezalar onlar için dünyadaki bir rezilliktir. Âhirette de onlara büyük bir azap vardır."*¹¹⁴

İnkârcıların dünyada ve âhirette yaşayacakları utancın anlatılmasında özellikle "hızy" kelimesi ve türevlerinin seçilmiş olması anlamlıdır. Çünkü bu kelime doğrudan onur, şeref, itibar kaybetme ve buna bağlı olarak derin bir utanç yaşama durumunu anlatmaktadır.

¹¹¹ en-Nesefî, I/119-120; el-Beyzâvî, I/82-83; el-Merâğî, I/166; es-Sâbûnî, I/89; Bilmen, I/111; Toptaş, I/231; Bayraklı, II/188-189.

¹¹² Bakara, 2/114.

¹¹³ ez-Zemâşerî, I/615; er-Râzî, IV/348; İbn Kesîr, II/54; el-Cezâirî, I/625; Esed, s. 194.

¹¹⁴ Mâide, 5/33.

İ. Âhirette İnkârcıların Beden Dillerine Yansıyan Utanma Duygusu

Bazı âyetlerde, inkârcıların âhirette yaşayacakları utanç, onların beden dillerine, jest ve mimiklerine yansımış haliyle tasvir edilecektir. Bu tasvirlerde anlatıldığına göre, inkârcılar, yerin dibine geçirilmeyi isteme, başı öne eğme, göz ucuyla bakma gibi utanç duygusunu yansıtan tavırlar sergileyeceklerdir.

1. İnkârcıların Âhirette “Yerin Dibine Geçirilmeyi İstemeleri”

İnkârcıların âhirette yaşayacakları utanç, onların beden dili ifadelerine yansiyacaktır. Kur’an’da tasvir edilen, “yer yarılıp içine girmiş olmayı isterler” ifadesi, inkârcıların hem ruh halleri hem de beden dili hakkında ipuçları vermektedir:

“O kıyamet günü, Allah’ı inkâr edip Peygamber’e isyan edenler, yer yarılıp içine girmiş olmayı isterler ve Allah’tan hiçbir söz gizleyemezler.”¹¹⁵

Toplum içerisinde, insanlar arasında bir suçu ortaya çıkan kimse, “öyle utandım ki, yer yarılrsa yere girecektim!” der. Allah’ı inkâr ve O’na isyandan kendini kurtaramayan kimse, dünyada ve âhirette utancından yerin dibine girmek isteyen kimsenin durumuna düşecektir.¹¹⁶

Âyette inkârcılar hakkında yapılan tasvirden anlaşıldığına göre, o insanlar Allah huzurunda ve diğer insanlar karşısında aşırı bir gizlenme ve saklanma ihtiyacı duyacaklardır. Bu isteğin etkisiyle başkalarının bakışlarından kendi bakışlarını kaçıracaklar, başlarını öne doğru eğerek saklanma çabası içerisine gireceklerdir. Kendilerine bakılmaması için, varlıklarının / bedenlerinin o ortamdan yok olmasını dileyenlerdir. Utanmanın sebep olduğu kınanma korkusu, güvensizlik, ayıplanmanın yol açtığı sıkıntı, üzüntü, ıstırap, kendini yalnız, eksik, kusurlu, değersiz hissetme, düşük özgüven, kaygı, can sıkıntısı gibi pek çok olumsuz duyguların etkisiyle kaçış jestleri sergileyeceklerdir. Buldukları ortamdan kendilerini soyutlamanın çarelerini arayacaklardır. Böyle bir durum dünya hayatında insan için, kendini yeniden yapılandırmanın, inanç, tutum ve davranışlarını düzenlemenin aracı olabilmektedir. İnsanın kişiliğini geliştirmesine katkı sağlayabilmektedir. Âhirette ise, pişmanlık ve buna eşlik eden duyguların, bu duyguların etkisiyle ortaya konulan jestlerin kişiye herhangi bir yararı yoktur. Utanmaya bağlı olarak hissedilen şeyler ruhsal bir cezadan ibarettir.

2. İnkârcıların Âhirette Utançtan Başlarını Öne Eğmeleri

¹¹⁵ Nisâ, 4/42.

¹¹⁶ Toptaş, II/261.

Utancın ruhsal boyutuna ve beden dili ifadelerine ışık tutan tasvirlerinden birisi inkârcılar hakkındadır. Onların âhirette yaşayacakları utanç, beden dillerine boyun bükme şeklinde yansıyacaktır. İnkârcılar, başlarını öne eğerek bakışlardan kaçmaya, saklanmaya çalışacaklardır. Başın öne eğilmesi, yüzün başka tarafa çevrilmesi, bakışların yere doğru indirilmesi, göz temasında bulunmaktan kaçınılması, utanma duygusunu ortaya koyan kaçış jestlerinden birisidir. İnkârcılar bu tutumlarıyla o ortamda ve o durumda bulunmayı istemediklerini gösterirler:

*"Suçlular, Rablerinin huzurunda boyunlarını büküp, "Rabbimiz! (Gerçeği) gördük ve işittik. Artık şimdi bizi (dünyaya) döndür ki, sâlih amel işleyelim. Biz artık kesin olarak inanmaktayız" dedikleri vakit, (onları) bir görsen!"*¹¹⁷

Bu âyette Yüce Allah Hz. Peygamberden, suçluların kıyamette yaşadıkları utanma, ar etme, sıkılma, küçük düşme ve keder içerisinde yaşadıkları ürkütücü sahneyi görmesini temenni etmektedir. Burada yapılan hitabın muhatabı Hz. Peygamberdir. Âyet, inkârcıların eziyet ve yalanlamaları karşısında onun kalbini rahatlatmaya yöneliktir.¹¹⁸

Dünyadayken başları kalkık, burnu büyük, âhireti inkâr etmiş, yeniden dirilmeyi yalanlamış, Allah'a ortak koşma, O'na isyan etme günahıyla nefisini kirletmiş kimseler, yeniden diriltiip mahşere sevk edilecek, hesaba çekilmek üzere kıyâmet günü Allah'ın huzuruna getirileceklerdir. O gün gerçeği gören suçlular, dünyadaki davranışlarının tersine, yaptıkları işler yüzünden Rablerinin huzurunda başlarını önlerine eğecekler, bedenlerine alçalma ve küçülme tavrı hâkim olacak, tam bir korku ve üzüntü içerisinde utanarak, sıkılarak, rezil bir durum / ruh hali içerisinde bulunacaklardır. Kendi nefislerini kınayacaklardır. İçinde buldukları bu ruh haliyle Allah'a şöyle yalvaracaklardır: "Rabbimiz, biz şimdi dünyadayken inkâr etmiş, yalanlamış olduğumuz şeylerin birer hakikat olduğunu gördük, tebliğ edilen âyetleri işitme ve anlama imkânı bulduk. Mesajını duyduk, emrine boyun eğdik. Eğer bizi tekrar geri çevirir, dünyaya döndürürsen, sağlam itikat sahibi olacağız, Sen'in rızana uygun iyi amellerde, işittiğimiz âyetlerin gereği olan davranışlarda bulunacağız. Şimdi biz, âhiret âlemine ve bize tebliğ edilen ilâhî âyetlerin birer hakikat olduğuna kesin bir şekilde inanmış bulunmaktayız. Sen'in hak ilâh ve âhiretin gerçek olduğu konusunda içimizde kuşku kalmadı."¹¹⁹

İnkârcıların beden dillerine yansıyan baş eğme ifadesi, onların yaşadıkları kınanma korkusunun, ayıplanacak durumda olmanın verdiği depresyon, kaygı, sıkıntı ve üzüntünün, yaşadıkları güvensizlik, küçük düşmüşlük, yal-

¹¹⁷ Secde, 32/12.

¹¹⁸ ez-Zemâşerî, III/495; er-Râzî, IX/144; Hicâzî, III/63.

¹¹⁹ el-Cezâirî, IV/228; ez-Zuhaylî, XXI/198; es-Sabûnî, II/503; Bilmen, VI/2766; Ateş, VII/104.

nızlık ve terk edilmişlik düşüncesinin bir anlatımıdır. Utanma duygusu, insanın yaptığı yanlışların farkına varmasıyla ortaya çıkar. İnkârcılar da ahirette, yaptıkları yanlışların farkına vardıkları gibi, bu davranışlarının karşılığını görme durumuyla da karşı karşıya geleceklerdir. İnanç, tutum ve davranışlarının yanlışlığı ve bunların sonuçlarıyla yüzleşen inkârcılar derin bir utanç duyacaklardır. Onların yaşadıkları utancı beden dillerinden okumak mümkün olacaktır. Yaptığı yanlışların bilincine varan ve utanan insan onları düzeltme ve telâfi etme eğilimi duyar. Bu açıdan utanma duygusunun insan davranışları üzerinde belirgin bir etkisi vardır. Nitekim inkârcılar, utanmayla birlikte Allah'tan, yanlış inanç ve davranışlarını düzeltmek için ikinci kez dünya hayatı yaşama fırsatı vermesini isteyeceklerdir. Onların bu istekleri, karşılığı olmayan boş bir temenniden ibarettir. Yaşadıkları utanç, onlar için ruhsal bir ceza olmaktan öteye geçmez. Ahlâkî bir değeri de yoktur.

Sonuç

Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın şahsında insanın yaratılışının ve yeryüzü yaşantısının başlangıcının anlatıldığı kıssada, utanmanın ilk hissedilen duygu olduğu anlaşılmaktadır. Utanma davranışıyla birlikte insanın sorumluluk bilinci ortaya çıkmış, insan Allah'a ve hemcinsine karşı sorumlu bir varlık olduğunun ayırtına varmıştır. Yine utanma, insanın kişiliğinin değerler karşısında, özellikle değerlerin ihlâli noktasında vicdanında hissetmeye başladığı belirleyici duygu olmuştur.

Utanmanın ortaya çıkışında insanın kendi kişiliğinin değerinde azalma tehlikesinin baş göstermesi, onur duygusunda zayıflamanın görülmesi etkili olmaktadır. Kur'an'da utanmanın ele alındığı kavram ve tasvirlerde de utanma olgusu insanın değerden düşmesiyle ilişkilendirilmiştir. Özellikle, utanmayı da içine alan "el-hızy" kelimesi, utanacak duruma düşmenin yanında, değer kaybetme, aşağılık olma anlamlarını da içermektedir.

Utanma başkalarının varlığı karşısında hissedilen bir duygudur. Utanmayla ilgili âyet ve hadisler, hem insanlar karşısında hem de Yüce Allah katında utanmanın söz konusu olacağını vurgulamaktadır. Bu duygunun hem ilâhî hem de insanlar tarafından içselleştirilmiş değerlerin çiğnenmesi halinde Allah ve insanlar karşısında hissedileceğine işaret etmektedir.

Kur'an, utanma duygusunun yaşanacağı ortamlardan biri olarak âhiret hayatını gösterir. Fakat âhirette yaşanacak utanmanın hiçbir eğitici yanı, kişiliği onarıcı tarafı bulunmamaktadır. Âhirette yaşanacağı söylenen utanma, cehennemlikler için manevî bir ceza niteliğindedir.

Yine âyet ve hadislerden anlaşıldığına göre ideal kişiliğin teşekkülünde ve korunmasında utanma duygusu hayati bir role sahiptir. Özellikle, inanılan değerlere aykırı davranıldığında veya böyle bir eğilim ortaya çıktığında utanma duygusu uyarıcı ve telâfi / tamir edici bir görev üstlenir. Bu sebeple

âyet ve hadisler utanma duygusunun korunması ve geliştirilmesi yönünde emir ve telkinler içerir.

İnsanı konu edinen ilmî disiplinler utanma duygusunun doğuştan mı yoksa sonradan mı kazanılmış olduğunu tartışmaktadırlar. Utanma duygusunun doğuştanlığını savunan ve bunu kanıtlamaya çalışanların yanında, sonradan olduğunu savunanlar da vardır. Â'râf ve Tâhâ sûrelerinde Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın şahsında insanın utanma tecrübesini konu edinen kıssada bu duygunun gelişmeye aday bir şekilde insan doğasında var olduğuna işaret edilmektedir.

Günümüzde, bedensel utanmanın kaybına paralel olarak ahlâkî utanmanın kaybı da ortaya çıkmaktadır. Bu iki utanma türünün birbirini koruduğu anlaşılmaktadır. Birinin yitirildiği kişilikte diğersinin de olumsuz etkilendiği söylenebilir. Hem bedensel hem de kişilikteki utanma kaybının ya da eksikliğinin olumsuz tesirleri insanın metafizik âlem ile olan ilişkilerini de olumsuz etkilemektedir. Çünkü bedensel ve kişilik boyutlarıyla utanma, Allah insan ilişkisinin önemli boyutlarından birisidir. Dolayısıyla, mümin bireyin kişiliğinde önemli bir yere sahip olan utanma duygusunun her zaman korunmasına, kişiliği oluşturan temel karakterlerden biri olarak muhafaza edilmesine ihtiyaç vardır.

KAYNAKÇA

- Adler, Alfred, *İnsanı Tanıma Sanatı*, Çev. Kâmuran Şipal, Say Yayınları, İstanbul, 1996.
- Akgün, M. Zerrin, *İlim Bakımından İslâmiyet*, Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, Ankara, 1955.
- Akseki, A. Hamdi, *Ahlâk Dersleri*, Üç Dal Neşriyat, İstanbul, 1968.
- Akseki, A. Hamdi, *İslâm Fitrî Tabî ve Umumî Bir Dindir*, Sebil Yayınevi, İstanbul, 2004.
- Akseki, A. Hamdi, *İslâm Dini*, Nur Yayınları, Ankara, tsz.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1991.
- Bakırcıoğlu, Rasim, *Ansiklopedik Psikoloji Sözlüğü*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2006.
- Balcı, Seher, Melek Kalkan, "Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Beceri Düzeylerinin Utangaçlık Düzeyleri ile İlişkisi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, sayı: 13, 2001.
- Başaran, İbrahim Ethem, *Eğitim Psikolojisi*, Gül Yayınevi, Ankara, 1996.

Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, Bayraklı Yayınları, İstanbul, 2001.

Bayraklı, Bayraktar, *Kadın Sevgi ve Temel Haklar*, Bayraklı Yayınları, İstanbul, 2001.

el-Beyzâvî, el-Kâdi Nâsiruddîn, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.

Bilgiz, Musa, *Hayırlı Çocuk Yetiştirmenin Temel İlkeleri*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2006.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985.

Bilsel, Halim Hilmi, *İyi Ahlâk Güzel Huy*, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1978.

Bolay, Süleyman Hayri, *Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2009.

Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2000.

el-Cezâîrî, Ebû Bekr Câbir, *Eyseru't-Tefâsîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.

el-Cisr, Hüseyin Efendi, *İslâm Hak ve Hakikat Dinidir*, Çev. Manastırlı İsmail Hakkı, Bahar Yayınları, Ankara, 1980.

Cüceloğlu, Doğan, *İçimizdeki Çocuk*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.

Çağrı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul, 1998.

Çamdibi, Mahmut, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazali*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul, 1994.

Çantay, Hasan Basri, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, Elif Ofset, İstanbul, 1992.

Çölgeçen, Kenan, *Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimi*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2007.

Darwin, Charles, *İnsan ve Hayvanlarda Beden Dili*, Çev. Orhan Tuncay, Gün Yayıncılık, İstanbul, 2001.

Descartes, Rene, *Ruhun İhtirasları*, Çev. Mehmet Karasan, M.E.B., İstanbul, 1997.

Dikmen, Mehmet, *Huzurlu Yaşamak İçin 100 Altın Kural*, Sevgi Yayınları, İstanbul, 2002.

Dodurgalı, Abdurrahman, *İbn Sina Felsefesinde Eğitim*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul, 1995.

Dökmen, Üstün, *İnsanın Korunakları Deriden Kültüre*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2010.

- Dryden, Windy, *Mutsuzluk Emrinizde*, Çev. Elvan Kandemir, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 2003.
- Duerr, Hans Peter, *Çıplaklık ve Utanç Uygarlaşma Sürecinin Miti*, Çev. Tarhan Onur, Dost Kitabevi, Ankara, 1999.
- Duman, M. Zeki, *Beyânu'l-Hak*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2006.
- Enç, Mithat, *Ruhbilim Terimleri Sözlüğü*, Karatepe Yayınları, Ankara, 1990.
- Erdem, Mustafa, *Hazreti Âdem (İlk İnsan)*, T.D.V. Yayınları, Ankara, 2007.
- Erdoğan, Latif, *İman Ahlâk Aksiyon*, Nesil Yayınları, İstanbul, 2007.
- Erikson, Erik H., *İnsanın Sekiz Çağı*, Çev. T. Bedirhan Üstün, Vedat Şar, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1984.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 1997.
- el-Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed İbn Yakûb, *Besâiru Zevi't-Temyîz*, el-Mektebetü'l-İlmî, Beyrut, tsz.
- Gazali, Muhammed, *Müslüman'ın Ahlâkı*, Çev. Abdülcelil Candan, Ribat Yayınevi, Konya, 1997.
- el-Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Çev. Çev. Sıtkı Gülle, Huzur Yayın Dağıtım, İstanbul, 2008.
- el-Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed, *Halikat Bilgisine Yükseliş: Medâricü'l-Kuds*, Çev. Serkan Özburun, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002.
- Gençtan, Engin, *Psikanaliz ve Sonrası*, Metis Yayınları, İstanbul, 2002, s. 104.
- Gökalp, Ziya, *Felsefe Dersleri*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2005.
- Gövsa, İbrahim Alaettin, *Çocukta Duygusal Gelişim*, Hayat Yayınları, İstanbul, 1998.
- Günay, İlhami, *Kur'an'da Gençlik ve Gençler*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2010.
- el-Halebî, Ahmed İbn Yusuf es-Semîn, *Umdetü'l-Huffâz fi Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1993.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Ruhbilim Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.
- Hicâzî, Muhammed Mahmûd, *et-Tefsîru'l-Vâzih*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1991.
- Hökelekli, Hayati, *Psikolojiye Giriş*, Düşünce Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2008.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdulhak İbn Ğâlib el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- İbn Kesîr, İmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed İbn Mükrem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1997.

- İbn Miskeveyh, Ebû Ali, Ahlâkı Olgunlaştırma, Çev. Abdulkadir Şener ve diğ-
erleri, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1983.
- el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn İbn Muhammed er-Râgıb *el-Müfredât fi
Garîbi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, tsz.
- Kant, İmmanuel, *Ethica Etik Üzerine Dersler*, Çev. Oğuz Özügül, Pencere Ya-
yınları, İstanbul, 2007.
- Kant, İmmanuel, *Pedagoji Üzerine*, Çev. M. Rahmi, Yeni Zamanlar Yayınları,
İstanbul, 2005.
- Karataş, Mustafa, *Hz. Peygamberin Beden Dili ve Davranış Modelleri*, İşaret Ya-
yınları, İstanbul, 2007.
- Kara, Necati, *Kur'an'da Beden Dili*, Bilge Yayınları, İstanbul, 2004.
- el-Kâsimî, Muhammed Cemâluddîn, *Tefsîru'l-Kâsimî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-
Arabî, Beyrut, 1994.
- Kâşânî, Abdürrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü*, Çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İs-
tanbul, 2005.
- Kentler, Helmut, *Anneler ve Babalar Cinsel Eğitimi Öğreniyorlar*, Çev. Gülderen
Pamir, AFA Yayınları, İstanbul, 1988.
- Kılıç, Sadık, *Kur'an'da Günah Kavramı*, Hibaş Yayınevi, Konya, 1984.
- Kiraz, Celil, *Kur'an'da Ahlâk İlkeleri*, Emin Yayınları, İstanbul, 2007.
- Koç, Ahmet, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul,
1999.
- Koptagel-İlal, Günsel, *Tıpsal Psikoloji*, Beta Basım Yayım, İstanbul, 1984.
- Koyuncu, Ahmet, *Utangaçlık Çekingenlik ve Sosyal Fobi*, Liman Yayınları, İstan-
bul, 2011.
- Kozanoğlu, Tutku, *Utangaçlıkla Baş Edebilme Sosyal Beceri Eğitim Progra-
mının Ergenlerin Utangaçlık Düzeylerine Etkisi*, Basılmamış Yüksek Lisan
Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2006.
- Köknel, Özcan, *İnsanı Anlamak*, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1994.
- el-Kurtûbî, Ebû Abdullah Muhammed İbn Ahmed, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-
Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- Kuşeyrî, Abdülkerim, *Kuşeyrî Risalesi*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayın-
ları, İstanbul, 1999.
- Kutub, Seyyid, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, Dâru's-Şurûk, Kahire, 1997.
- Lupton, Deborah, *Duygusal Yaşantı*, Çev. Mustafa Cemal, Ayrıntı Yayınları,
İstanbul, 2002.

- Martı, Huriye, "Hz. Peygamber'in Hadislerinde Bir Değer Simgesi Olarak Beden ve Mahremiyeti", *Beden Sosyolojisi*, Ed: Kadir Canatan, Açılım Kitap, İstanbul, 2011.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed İbn Muhammed İbn Mahmûd, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004.
- el-Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali İbn Muhammed İbn Habîb, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.
- el-Mâverdî, Ebu'l-Hasan, *Maddî ve Manevî Yüce Hedefler*, Çev. Bergamalı Cevdet Efendi, M.E.B., İstanbul, 1993.
- el-Merâğî, Ahmed Mustafâ, *Tefsîru'l-Merâğî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- el-Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, Çev. Muhammed Han Kayani ve diğerleri, İnsan Yayınları, İstanbul, 1989.
- el-Muhâsibî, Hâris, *er-Riâye*, Çev. Şahin Filiz, Hülya Küçük, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998.
- el-Muhâsibî, Hâris, *Allah'ı Arayış*, Çev. Osman Arpaçukuru, İlke Yayıncılık, İstanbul, 2002.
- el-Muhâsibî, Hâris, *Nefsin Terbiyesi*, Çev. Mehmet Zahit Tiryaki, Hayy Kitap, İstanbul, 2008.
- Navaro, Leylâ, *Tapmağın Öbür Yüzü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999.
- Necati, Muhammed Osman, *Hadis ve Psikoloji*, Çev. Mustafa Işık, Fecr Yayınevi, Ankara, 2000.
- Necati, M. Osman, *Kur'an ve Psikoloji*, Çev. Hayati Aydın, Fecr Yayınevi, Ankara, 1998.
- en-Nesefî, Abdullah İbn Ahmed, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1996.
- Ömeroğlu, Esra, İlkay Ulutaş, *Çocuk ve Ergen Gelişimi*, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul, 2007.
- Öncül, Remzi, *Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü*, M.E.B., İstanbul, 2000.
- Önder, Mustafa, *Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretimi*, Işık Akademi Yayınları, İstanbul, 2010.
- Özdemir, Lütfü Kaan, İ Acarkan, smail, *Çocuklarda Mizaç Farklılıkları ve Kişilik Gelişimi*, Vural Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- Özdenören, Rasim, *Yüzler*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1999.
- Parman, Talat, *Ergenlik ya da Merhaba Hüzün*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2000.
- er-Râzî, Fahreddîn, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1997.

- es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, tsz.
- es-Sa'dî, Abdurrahman İbn Nâsır, *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fî Tefsîri Kelâmi'l-Mennân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1996.
- Seyyar, Ali, *Davranış Bilimleri Terimleri*, Beta Basım Yayım, İstanbul, 2004.
- Seyyar, Ali, *Ahlâk Terimleri*, Beta Basım Yayım, İstanbul, 2003.
- Sousarinie, Francois, *Utangaçlığı Yen Başarılı Ol*, Çev. Murat Arısal, Uysal Kitabevi, Konya, 2000.
- eş-Şevkânî, Muhammed İbn Ali İbn Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1995.
- Taner, Ali Haydar, *Psikoloji*, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940.
- Tarhan, Nevzat, *Güzel İnsan Modeli*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011.
- Tarhan, Nevzat, *Duyguların Dili*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2006.
- Tezcan, Mahmut, *Kültürel Antropoloji*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1997.
- Theophrastos, *Karakterler*, Çev. Candan Şentuna, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1998.
- Topçu, Nurettin, *Ahlâk*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2005.
- Toptaş, Mahmut, *Kur'an-ı Kerim Şifa Tefsiri*, Cantaş Yayınları, İstanbul, 1993.
- Tûsî, Nasîruddîn, *Ahlâk-ı Nâsırî*, Çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- Uğurel-Şemin, Refia, *Gençlik Psikolojisi*, İ.Ü.E.F. Yayınları, İstanbul, 1984.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1977.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Sosyoloji Sözlüğü*, M.E.B., İstanbul, 1969.
- Varol, Ramazan, *Aile Hayatımız*, Bilge Yayınları, İstanbul, 2002.
- Vernon, Ann, *Düşünce Duygu Davranış Ergenler İçin Duygusal Eğitim Programı*, Çev. Ayşe Rezan Çeçen, Cenkseven, Fulya, Nobel Kitabevi, Adana, 2008.
- Weilburger, Linda S., *Çocuk ve Disiplin*, Çev. Zehra Gizem Çelik, Ekinoks Yayınevi, İstanbul, tsz.
- Yaman, Ahmet, "İslâm Ahlâkının Amelî Boyutu: İlkeler ve Uygulamalar", Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi: Çağımızın Ahlâk Bunalımı ve Çözüm Araştırmaları, 24-26 Nisan 2009, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- Yaran, Cafer Sadık, *İslam Ahlâk Felsefesine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2011.
- Yaran, Cafer Sadık, *İslâm'da Ahlâk'ın Şartı Kaç*, Elif Yayınları, İstanbul, 2005.
- Yavuz, Kerim, *Çocuğun Dünyası ve Gelişme*, Çocuk Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998.

Yazgan-İnanç, Banu, Eşef Ercüment Yerlikaya, *Kişilik Kuramları*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara, 2010.

Yıldırım, Enbiya, *Din-Ahlâk Ekseninde Hz. Muhammed*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2007.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, tsz.

Yörükân, Yusuf Ziya, *Müslümanlık ve Kur'an-ı Kerim'den Âyetlerle İslâm Esasları*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed İbn Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.

ez-Zuhaylî, Vehbe, *et-Tefsîru'l-Münîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1991.

“Yesteftûnek” ve “Yüftüküm” Kelimelerinin Türkçeye Çeviri Sorunu

Hacı ÇİÇEK*

Öz-Kur'an'ın öncelikli amacı, onu okuyanlar tarafından anlaşılmasıdır. Ashında bu amaç, yazılan her kitap veya makalenin amaçları arasında yer alır. Kur'an, çok edebî bir kitap olması nedeniyle onun bazı sözcük ve deyimleri, çevirmenleri tarafından yer yer farklı ifade edilmiştir. Bu durum ise okuyanların zihin dünyasında farklı algılamaların oluşmasına ve bir kavram kargaşasına neden olmaktadır. Farklı anlamlar yüklenen “Yesteftûnek” ve “yüftüküm” kelimeleri de, Kur'an meallerini okuyanların zihninde bazı soru işaretleri bırakan sözcükler arasında yer almaktadır. Hz. Peygamber tarafından verilen hükümlerin bağlayıcılık boyutunu vurgulayan ayetleri düşündüğümüzde, bu iki sözcüğe “fetva istemek”, “fetva vermek” anlamını verenlerin, durum tespitinde isabet etmediklerini; verilmesi gereken anlamların “hüküm sorma, hüküm açıklamak, cevap ve haber vermek, çözüm getirmek veya açıklama yapmak” gibi anlamlar olması gerektiği sonucuna kanaat getirdik.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Meal, Yesteftûnek, Yüftüküm, Tercüme.

Abstract-*The Problem Of Turkish Translation Of The Words Of “Yesteftûnek” And “Yüftüküm-* The priority aim of the Quran is to be understood by its readers. In fact this aim takes place among the goals of any boks or articles that have been written. Because of the fact that Quran is a literary book, some of its words and phareses have been translated differently in some points by translators. This causes different perceptions in the mental world of the readers and also gives way to concept confusion. “Yesteftûnek” and “Yuftüküm” are the words which are loaded with different meanings, take place among the words that leave question marks in minds of the Meal readers. When we consider the verses that emphasize the connective dimension of the verdict that was given by the Prophet, we can see that the ones who give the meanings of these words as “request fetwa” or “give fetwa” have not hit. In fact we conclude that the meanings should be given to these words can be “ask a verdict”, “explain the verdict”, “answer or inform something”, “bring a solution” or “make an explanation”.

Key words: Quran, Meal, Yesteftûnek, Yüftüküm, Translation.

Giriş

* İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi. e-posta: hcicek02@hotmail.com

Hangi etnik kökene sahip olursa olsun, İslam'ı kabul etmiş bütün kavimlerin yaptıkları en öncelikli ilmi/kültürel icraat, ideal ve en anlaşılır bir şekilde Kur'an-ı Kerim'i kendi dillerine çevirmek olmuştur. Bu konuda bütün Müslüman kavimlerin bir yarış içinde olduklarını dersek mübalağa yapmış olmayız. Çünkü onlar, Kur'an'ın bir ibadet kitabı olduğunu kabul etmişlerdir. Bu nedenle Kur'an, dili Arapça olsun ya da olmasın bütün Müslüman toplumlar tarafından anlaşılacak istenmiştir.

Anlama ve yorumlama çabasının bir sonucu olarak Kur'an'ın tercümesinin yoğun bir şekilde yapıldığı dillerden biri de Türkçe'dir.¹

Kur'an'ın oldukça mucîz ve edebî bir kitap; belagat ve fesahatinin, nevi şahsına münhasır olması nedeniyle bütün boyutlarıyla diğer dillere çevrilmesi, beraberinde bazı zorluklar getirmiştir. Aynı durum, Türkçeye çeviriler için de söz konusudur. Bundandır ki Türkçede yapılan Kur'an çevirilerinin, "tercüme" yerine "meal" olarak adlandırılması daha uygun görülmüştür.

Soru sorma merakı, insanın, etrafındaki nesnelere fark etmesi vetiresi ile başlamıştır. Bu olgu, her yaş grubundaki insanın bigane kalamayacağı bir önemi haizdir. Bazı soruların, çıkmaza ve sıkıntıya koyma gibi fonksiyonu² olmakla beraber genelde sorular, fert ve toplumlar tarafından buldukları açmaz ve çıkmazdan kurtularak esenliğe çıkma arzusuyla gündeme getirilir. Hz. Peygambere soruların daha çok, sahabenin zihni ve ameli sorunlarını giderme amacına matuftu.

Bu konuda Kur'an'da sahabilerin sorularını vurgulayan bazı ayetler mevcuttur. "Yesteftûnek" kelimesine müteradif "Yes'elunek" "Senden soruyorlar" anlamına gelen bir kelime, Kur'an'da on beş yerde geçmektedir. Bunların bir kısmı *infak*³, *haram aylar*⁴, *içki ve kumar*⁵, *yetimler*⁶, *kadınların aybaşı hali*⁷, *helal kılınan şeyler*⁸ ve *ganimetler*⁹ gibi fıkıhla ilgili hüküm ve açıklamalar iken; bir

¹ Durmuş, Zülfikar, Muhammed Hamidullah'ın Aziz Kur'an Adlı Meali Üzerine Tetkikler, *Kur'an Mealleri Sempozyumu –Eleştiriler ve Öneriler-* (İzmir 2003), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2010, II/69.

² 2/Bakara 108.

³ 2/Bakara 215, 219.

⁴ 2/Bakara 217.

⁵ 2/Bakara 219.

⁶ 2/Bakara 220.

⁷ 2/Bakara 222.

⁸ 5/Maide 4.

⁹ 8/Enfal 1.

kısmı ise *hilal*¹⁰, *kıyametin kopuşu*¹¹, *Zülkarneyn*¹², *ruh*¹³, *dağlar*¹⁴ ve *kadınlar*¹⁵ hakkında bilgi vermeyle ilgilidir.

Öyle ki Kur’an’ın üslubu, bazen, Hz. Peygamber’in sahabilerinin bile kendisinden açıklama istemelerini gerektiriyordu.¹⁶ Zaten Kur’an, bu harikulade üslubu dolaysıyla, bütününe değil, sadece bir suresine eşdeğer nitelikte bir benzerinin getirilmesi noktasında muarızlarına meydan okumuş, halen de okumaktadır.¹⁷

Ayete verilen anlam/meal, Kur’an’ın başka bir ayetinin anlamına ters düşmemeli, lüğavi değil de ıstılahi/teknik anlamlarda kullanılan lafızların, dinî ve kültürel derinlik ve zenginlikleri korunmalı ve bunlara halel gelmemesine¹⁸ dikkat edilmelidir.

Gerek eşanlamlı zannedilen kavramlar ve gerekse çok anlamlı kavramlar, nüans ve kapsam yönüyle titizlikle incelenip gerekli soyutlama işlemlerinden geçirildikten sonra, kendi aralarında sınıflandırma ve derecelendirmelere tabi tutulması yanında, ayrıca (bu işlemler sonucu ulaşılan kanaatlere göre) her bir kavramın, İslam’ın değerler sistemindeki yerlerinin ve fonksiyonlarının, meal hazırlayanın zihninde netlik kazanması¹⁹ amacı gözden ırak tutulmamalıdır.

Ne var ki yazılan bazı mealler, çoğu zaman ya bir önceki mealin taklidi ya da bir benzeri olmaktan öteye geçememiştir desek, maksadımızı aşmış olmayız. Örneğin Kur’an’daki (infak - sadaka- afv- karz-ı hasen; cihad - kıtal; şek - rayb; nebi - resul; hubb – meveddet-muhabbet; İslâm – silm - selâm; kalb - lübb- fuâd; mekr - hud’a; cin- iblis - şeytan; akd – ahd - misak; meşiet - irade; havf – haşyet - huşu vb.) birçok sözcük ve kavram, meallerde farklı anlamlarda çevrildiği gibi “yesteftûnek” ve “yüftüküm” sözcükleri de oldukça farklı formlarda çevrilmiştir.

¹⁰ 2/Bakara 189.

¹¹ 7/A’raf 187; 79/Naziat 42.

¹² 18/Kehf 83.

¹³ 17/İsra 85.

¹⁴ 20/Taha 105.

¹⁵ 4/Nisa 127.

¹⁶ Hamidullah, Muhammed, *Aziz Kur’an*, (çev: Abdülaziz Hatip- Mahmut Kanık), İstanbul, 2000, s. 72.

¹⁷ 2/Bakara 23, 24.

¹⁸ Işıcık, Yusuf, Kur’an Tercemesinde Dikkat Edilmesi gereken Bazı Hususlar ve Muhammed Esed Meali’ne Genel bir Bakış, *Kur’an Mealleri Sempozyumu –Eleştiriler ve Öneriler-* (İzmir, 2003), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2010, I/95.

¹⁹ Gözübenli, Beşir, Temel Dini Kavramların Başka Dillere Aktarılması Problemi ve Mealler, *Kur’an Mealleri Sempozyumu, –Eleştiriler ve Öneriler-* (İzmir, 2003), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2010, I/83.

Bu çalışmamızın amacı, Türkçe meallerde çok farklı anlamlar verilen bu iki sözcüğe, hangi formda anlam verilmesinin daha uygun olacağına dair görüş, kanaat ve önerilerimizi belirtmektir.

Bu çalışmada takip ettiğimiz metot ise öncelikle bu kavramların türediği fiilin gövdesini/kökünü tespit etmek, fiilden türemiş “*fetva*” kelimesinin sözlük ve ıstılahi anlamlarını vurgulamak, ulaşabildiğimiz Türkçe meallerde verilen farklı anlamları tespit etmek; bilahare kendi analiz ve değerlendirmemizi yaparak bir neticeye varmaktır.

1. Fetvanın Sözlük ve İstılahi Anlamı

Aslı, Arapça bir sözcük olan Fetva “فتوى” kelimesi; “genç”²⁰, “güçlü, kuvvetli genç”²¹, ve “delikanlı, yiğit”²², anlamlarına gelen “Fetâ” فتى sözcüğünden türemiştir.²³

Yiğitlik, cömertlik²⁴ ve yücelik manasında kullanılan “fütüvvet” فتوة sözcüğü de bu fiilden türemiştir.²⁵

Fetva فتوى ; aynı zamanda bir konuda “açıklama, yorum” yapmaktır.²⁶

²⁰ Bkz. İbn Faris, Ebu'l Hüseyin Ahmed, *Mu'cemü Mekayisi'l-Lüğa*, (Thk. Abdüsselam Muhammed Hasan), Darü'l Ciyl, Beyrut, 1991, IV/473; Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sihah Tacü'l-Lüğa ve Sihahu'l-Arabiyye*, Dar-u İhyai't-Turasi'l- Arabî, Beyrut, ts, V/1951; İbn Manzur, Ebu Fadl Cemaleddin Muhammed, *Lisanü'l-Arab*, Müessesetü'l A'lami, Beyrut, 2005, III/2976; Firuzabadî, Mecdüddin Muhammed b. Yakup, *el-Kamusu'l-Muhit*, (Thk. Muhammed Naim el-Araksusî), Beyrut, 1994, s. 1702; Zebidi, Muhammed Murtaza el-Hüseyni, *Tacü'l Arus Min Cevahiri'l Kamus*, Matbaatü'l Hayriye, Mısır, 1306, X/275.

²¹ İbn Abidin, Muhammed Emin, *Ukudu Resmî'l Müfti (Fi Mecmuati Resail-i İbn Abidin)*, Dersaadet, 1325, I/49.

²² Mardin, Ebu'l Ula, *İslam Ansiklopedisi*, “Fetva”, Anadolu Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi Yayını, Eskişehir, 1997, IV/582.

²³ İbn Faris, *Mu'cemü Mekayisi'l-Lüğa*, IV/474; Cevherî, *es-Sihah*, V/1951; Firuzabadî, *el-Kamusu'l-Muhit*, s. 1702; Muslihüddin, Mustafa b. Şemseddin, *Ahter-i Kebir*, Dersaadet, ts. s. 753; *el-Mu'cemu'l-Arabî'l-Esasî* (Larosse), el-Münezzemet'ul-Arabiyye li't-Terbiyye ve's-Sekafe ve'l-Ulum, (Haz. Komisyon), Tunus, 1988, s. 916. *el-Mu'cemu'l-Vasit*, I-II, (Komisyon), Çağrı Yay. İstanbul, 1990, s. 673.

²⁴ Cürcanî, Şerif Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Kitabu't-Tarifât*, Darü'l-Küttabi'l Arabî, Beyrut, 2002, s. 135.

²⁵ Bkz. Cevherî, *es-Sihah*, V/1951; İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, III/2976; *Esasî*, s. 916; Firuzabadî, *el-Kamusu'l-Muhit*, s. 1702; Sami, Şemseddin, *Kamus-u Türkî*, İkdâm Matbaası, Dersaadet, 1317, s. 982; Bustanî, Kerem, *el-Müncidü'l-Ebcedî*, Darü'l-Maşrık, 9. Bsm. Beyrut, 1993, s. 752.

²⁶ Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Birlik Yayınları, II. Bsm. İstanbul, 1982, s. 315.

Fetva sözcüğünün ف - ت - و fiil kökünden türediğini söyleyenler olduğu gibi²⁷ ف - ت - و fiil kökünden türediğini söyleyenler de vardır.²⁸

“Fetâ” فتى kelimesinin çoğulu “Fityetün” فتية²⁹ ve “Fityân” فتيان³⁰ şekillerinde gelir. “Fetâ” genç erkek; “fetât” فتاة ise genç kız anlamına geldiği³¹ gibi cariye veya hizmetçi anlamlarına da gelir.³²

Gece ve gündüze, zaman bağlamında kendilerini sürekli yeniledikleri için, tesniye (ikil) kipinde “feteyân” فتيان denmiştir.³³

Fetva verene “müftî” مفتي³⁴; fetva soran kimseye “müsteftî” مستفتي ; bir konuda hüküm sorma³⁵ veya fetva istemeye de “İstiftâ” استفتاء³⁶ denir.

İftâ افتاء kavramı ise “fetva vermek, rüya yorumlamak, hüküm veya cevap vermek”tir.³⁷ Muhammed Esed (ö. 1992), bu konuda “fetva yahut ifta, bir soruya cevap olarak hukuki bir buyruğun açıklığa kavuşturulmasını ifade eder” (1999: I/I69) demektedir.

Aslında verilen fetva veya cevapla müsteftî, bir bakıma takviye edilmektedir.³⁸

Fetva ise “sorun teşkil eden hükümlere verilen cevap”³⁹ ve “fakihin verdiği haber”⁴⁰ demektir. İslamiyet’in ilk zamanlarında “fetva” kelimesinin yerine

²⁷ İsfahanî, Rağıb, *Müfredat*, (çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu), Çıra Yay. 2. Bsm. İstanbul, 2007, II/311.

²⁸ İsfahanî, *Müfredat*, II/311; *Esasî* sözlüğü ise f-t-v ile f-t-y fiil köklerini aynı başlık altında vermiştir. Daha geniş bilgi için bkz. *Esasî*, s. 916.

²⁹ 18/Kehf 10, 13.

³⁰ 12/Yusuf 62.

³¹ Cevherî, *Sihah*, V/1951; İsfahanî, *el-Müfredat*, II/311; Firuzabadî, *Kamus*, s. 1702.

³² İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, III/2976.

³³ Firuzabadî, *el-Kamusu'l-Muhit*, s. 1702.

³⁴ Cevherî, *es-Sihah*, V/1951; İsmail Hakkı, İzmirli, *Kitabü'l-İftâ ve'l-Kazâ* (sadeleştiren: Abdurrahim Şenocak), İslamiyât, 1998, Sayı 3, s. 117.

³⁵ İbn Faris, *Mu'cemü Mekayisi'l-Lüğa*, IV/474; Cevherî, *es-Sihah*, V/1951.

³⁶ Cevherî, *es-Sihah*, V/1951; İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, III/2976; Nesefî, Ebu'l-Bekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medarkü't-Tenzil ve Hakaikü't-Te'vil*, I-V, Matbaa-i Amire, İstanbul, H/1317, (Mecmuu't-Tefasir içinde), I/176; İzmirli, *Kitabü'l-İftâ ve'l-Kazâ*, İslamiyât, Sayı 3, s. 117; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Yay. İstanbul, ts, II/677; Paçacı, İbrahim, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, “Fetva” (Komisyon), DİB Yayınları, İstanbul, 2009, s. 163

³⁷ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, III/2977.

³⁸ İbn Abidin *Ukudu Resmî'l Müfti*, I/49.

eşanlamlısı olan “*futyâ*” فتيا kelimesi de kullanılmıştır.⁴¹ Fetvanın çoğulu “*fetevâ*” فتوىdır.⁴² Fetvanın ıstılahi tanımı konusunda – ayrıntılarda bazı farklılıklar olsa da- genel anlamda bir ittifak vardır denilebilir.

Başka bir tanımla fetva; bir meselenin şer’î⁴³ dinî hükmünü öğrenmek üzere sorulan soruya içtihad, tahrîc ve taklid⁴⁴ yoluyla bir vakıanın hükmünü açıklamak üzere fakih tarafından verilen istişari nitelikli⁴⁵ cevaplardır.⁴⁶ Fetva, aynı zamanda fakihin verdiği bir haber ve şer’î hükümlerin müşkülünü ortaya çıkararak bir karardır.⁴⁷ Mesela Karafî’ye (ö. 684/1285) göre fetva; “Yüce Allah’ın yükümlülük getiren veya mubah kılan hükmünün müftü tarafından açıklanmasıdır.”⁴⁸

Şemseddin Sami (ö. 1904) fetvayı “*Bir mesele ve dava hakkında icab-ı şeri’yyesini, mübin olarak müftü tarafından ism-i tasrih olmaksızın yazılan fıkradır*” (1317: 982) diye tanımlarken, Elmalılı ise (ö. 1942) “*Bir hadise-i müşkilede, hükm-i hakkı izhar ile amel edecek kimsenin kalbine bir kuvvet vermektir*” (1979: III/1483) şeklinde tanımlar. Elmalılı, aslında bu tanımla, 38. dipnotta “*Müsteftîye verilen fetva ya da cevap, bir bakıma onu takviye etmiş olmaktadır*” (İbn Abidin, 1325: I/49) verilen bilgi ve kaynağa gönderme yapmaktadır.

Fetvanın, “*istişari*” bir nitelik taşıması boyutu, konumuzun daha iyi anlaşılması için oldukça önemlidir. Zaten Hz. Peygamber’den rivayet edilen şu haber de fetvanın bağlayıcı olmadığına, bu konuda nihai olarak kalp ve gönül rahatlığının esas olduğuna işaret etmektedir: “*Ey Yabisa! İnsanlar, sana fetva verse de sen, kalbine/nefsine danış!*”⁴⁹ İbn Hanbel’in (ö. 241/855) ifadesine göre Hz. Peygamber, bu sözünü üç defa tekrarlamış ve “*İyilik, nefsin kendisinden tatmin*

³⁹ İsfahanî, *Müfredat*, II/311.

⁴⁰ Firuzabadî, *el-Kamusu’l-Muhit*, s. 1702.

⁴¹ Mardin, “Fetva”, *İslam Ansiklopedisi* IV/582.

⁴² Bkz. İbn Faris, *Mu’cemü Mekayisi’l-Lüğâ*, IV/474; Cevherî, *es-Sıhah*, V/1951; İbn Manzur, *Lisanü’l-Arab*, III/2977; Firuzabadî, *el-Kamusu’l-Muhit*, s. 1702; Muslihuddin, *Ahter-i Kebir*, s. 753; Mesud, Cubran, *er-Raid Mu’cemun Luğaviyyun Asri*, I-II, Daru’l-İlm Li’l-Melayin, Beyrut, 1990, II/1103; Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, 1979, III/1483; Bilmen, *Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, II/677.

⁴³ Bilmen, *Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, II/677.

⁴⁴ Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usulü*, MÜİF Vakfı Yay. İstanbul, 1988, s. 327.

⁴⁵ Şener, Abdülkadir, *İslam Hukuk Dersleri*, 9 Eylül Üniversitesi Yay. İzmir 1987, s. 119.

⁴⁶ Ebu Zehra, Muhammed, *Fıkıh Usulü (İslam Hukuku Metodolojisi)*, çev. Abdülkadir Şener, Ankara, 1979, s. 345.

⁴⁷ Neseî, *Medarik*, I/176; Razi, *Mefatih*, VIII/343.

⁴⁸ Bkz. El-Ömerî, Nadiye Şerif, *İçtihadın Boyutları*, Akabe Yay. İstanbul, 1989, s. 38.

⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV/228.

olduğu; günah ise kalbine yerleşip orada dönüp dolaşan şeydir” (Müsned, IV/228) diye buyurmuştur.

İbn Kayyım *el-Cevziyye* (ö.751/1350), fetvanın istişari niteliğini birkaç nedene bağlar.

- 1-Müsteftî, verilen fetvayı kendi nefesine zorunlu görmedikçe,
- 2-Fetva, ameli konuda bir kanun hükmünde olmadıkça,
- 3-Müsteffînin kalbinde fetvanın hak olduğu hâsıl olmadıkça,
- 4-Müstefti, başka bir müftü bulmadıkça, fetvanın bir bağlayıcılığı yoktur.⁵⁰

Şu hadisten ise zamanla fetva verenlerin, insanları yanıltabileceğini hatta saptırabileceklerini anlıyoruz: “Allah, ilmi, kullarından söküp almak suretiyle çekip almaz. Aksine ilmi, âlimlerin ruhunu kabzederek alır. Hiçbir âlim bırakmayınca da insanlar, cahilleri baş edinirler, sonra da onlara sorular sorarlar. Onlar da ilimleri olmadan fetvalar vererek hem saparlar hem de insanları saptırırlar.”⁵¹

2. Kur’an’da “F-T-V” ve “F-T-Y” Fiilinden Türemiş Kelimeler

Kur’an’da و - ت - ف ile ی - ت - ف fiilinden türemiş birçok kelime mevcuttur. Söz konusu kelimelerin bir kısmı fiil, bir kısmı ise isimdir. Fiil olarak gelenlerin bir kısmı emir, sadece bir tanesi nehiy kipinde gelmiştir.

“Yesteftûnek” يستفتونك : Bir fiil sözcük olup iki defa aynı surede geçmiştir.⁵²

“Yüftüküm” يفتيكم : Fiildir, aynı sure içinde iki kez geçmiştir.⁵³

“Fetâ” “فتى” : Müfred/tekil bir isimdir, Kur’an’da dört yerde bulunmaktadır.⁵⁴ Bu sözcüğe verilen manalar, “genç” anlamına yoğunlaşsa da yine bazı nüanslar bulunmaktadır. *Fetâ* kelimesine, bazı yazarlar tarafından “Genç köle” (Esed, 1999: II/460; Bilmen, 2001: 239; Kısa, 2009: 238); “Köle” (Şener ve Arkadaşları, 2011: 237) ve “Genç” (Diyanet, 2009: 314, 315) gibi formlarda

⁵⁰ İbn Kayyım, Şemsuddin Ebu Abdillah, *İlamü'l-Muvakkîin An Rabbi'l-Alemîn*, Darü'l-Ciyl, Beyrut, 1973, IV/264; İzmirli, *Kitabü'l-İftâ, İslamiyât*, s. 119-121.

⁵¹ Buharî, *İlim* 34; Müslim, *İlim* 5; Tirmizî, *İlim* 5.

⁵² 4/Nisa 127, 176.

⁵³ 4/Nisa 127, 176.

⁵⁴ Bkz. 12/Yusuf 30; 18/Kehf 60, 62; 21/Enbiya 60.

anlam verilirken, kelime daha çok, “Bir genç”⁵⁵ olarak tercüme edilmiştir. Bu anlamların yanı sıra “Yardımcı” (Bulaç, 1990: 300; S. Yıldırım, 1998: 299- 300; Esed, 1999: II/597, 599; Hamidullah, 2000: 447, 448; Toptaş, 2004: 299; İslamoğlu, 2008: 568, 570; Yıldız, 2008: 302, 304; Kısa, 2009: 300, 301; Işıcık, 2010: 229) olarak çevrilmiştir. Ama bu sözcüğün, genellikle “Uşak” şeklinde Türkçeye kazandırıldığını görmekteyiz.⁵⁶

Araştırdığımız mealler, yukarıda verdiğimiz anlamlarla sınırlı değildir. Ayrıca meallerde “Genç hizmetçi” (İslamoğlu, 2008: 434), “Genç adam” (Doğrul, 1955: II/487; Davudoğlu, 1981: 301; Çantay, 1984: II/544; Eryarsoy-Ağırakça, 1997: 302; Bursevi, 2011: 299, 300), “Delikanlı” (Doğrul, 1955: II/527; Davudoğlu, 1981: 239, 328; Çantay, 1984: I/351; Eryarsoy-Ağırakça: 1997: 239; Öngüt, 2006: 237), “Genç arkadaşı” (Davudoğlu, 1981: 302; Bilmen, 2001: 301), “Genç öğrenci” (Eryarsoy-Ağırakça: 1997: 301) ve “Genç yoldaşı” (M. Öztürk, 2011: 412; Şener, 2011: 299) gibi formlarda geçmiştir. Y. Nuri Öztürk ise (2001: 75) “genç uşak” anlamını vermeyi tercih etmiştir.

“Feteyân” فتیان: Tesniye/ikil bir isim olup Kur’an’da sadece bir yerde geçmektedir.⁵⁷

“Fityân” فتیان ve “Fityetün” فتية kelimeleri ise cemi/çoğul olup “Fityân” فتیان bir yerde⁵⁸; “Fityetün” فتية ise aynı surede iki kez⁵⁹ geçmektedir.

“Eftûnî” افتوني emir kipinde gelen bu fiil, iki surede yer almaktadır.⁶⁰

“Eftinâ” افتنا kelimesi de emir kipinde gelen bir fiildir, sadece bir surede mevcuttur.⁶¹

⁵⁵ Bkz. Diyanet, *Meal* (Yeni), s. 348; Diyanet Vakfı, *Meal*, s. 326; Esed, *Meal*, II/656; Hamidullah, *Aziz Kur’an*, s. 474; Bilmen, *Meal* (sadeleştirilmiş), s. 328; İslamoğlu, *Gereğçeli Meal*, s. 628; *Kur’an Yolu*, III/228; Ateş, *Meal*, s. 326; Işıcık, *Meal*, s. 249; Çantay, *Meal*, II/590; Gümüş-Çiçek-Demirci, *Meal*, s. 302, 328; Bulaç, *Meal*, s. 327; Yıldız, Mustafa, *Son Mesaj -Kur’an-ı Kerim ve Gereğçeli Türkçe Meali-*, Çıra Yay. İstanbul, 2008, s. 330; Öztürk, Mustafa, *Kur’an-ı Kerim Meali –Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri-* Düşün Yay. İstanbul, 2011, s. 449; Kısa, *Meal*, s. 326; Toptaş, *Meal*, s. 326; Öngüt, *Meal*, s. 326; Hayrat Neşriyat, *Meal*, s. 326.

⁵⁶ Geniş bilgi için bkz. Hamidullah, *Aziz Kur’an*, s. 385; Bursevi, İsmail Hakkı, *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, (Haz. Nedim Yılmaz), 3. Bsm. İstanbul, 2011, s. 237; Gümüş, Sadreddin-Çiçek, Yakup-Demirci, Muhsin, *Kur’an-ı Kerim ve İzahlı Meali*, İpek Yay. İstanbul, ts. s. 239; Bulaç, *Meal*, s. 238; Ateş, *Meal*, 237, 300; Öztürk, Abdülvehhap, *Kur’an-ı Kerim ve Meali*, Emek Yayıncılık, Ankara, ts. s. 237, 298, 300; Öztürk, *Meal* s. 326; Işıcık, *Meal*, s.181, 228; Yıldız, *Son mesaj*, s. 241; Yıldırım, *Meal*, s. 236; Toptaş, *Meal*, s. 237.

⁵⁷ 12/Yusuf 36.

⁵⁸ 12/Yusuf 62.

⁵⁹ Bkz. 18/Kehf 10, 13.

⁶⁰ 12/Yusuf 43; 27/Neml 32.

“Testeftiyân” تستفتيان fiil olup Kur’an’da bir surede bulunmaktadır.⁶² Bu sözcük, “yesteftuneke” gibi “İstif’al” vezninde gelmiştir. Ona yüklenen anlamlar, oldukça farklı olmuştur. Örneğin “Hakkında fetva istemekte olduğunuz mesele” (Çantay, 1984: I/351), “İşte fetvasını istediğiniz iş!” (Davudoğlu, 1981: 241), “Hakkında fetva istemekte olduğunuz iş” (Bulaç, 1990: 248), “Benden yorumlamamı istediğiniz şey” (Esed, 1999: 464), “Sorduğunuz iş” (Öngüt, 2006: 239), “Akıbetini soruşturduğunuz bu iş” (İslamoğlu, 2008: 438), “Yorumunu öğrenmek istediğiniz rüya” (M. Yıldız, 2008: 243), “Açıklanmasını istediğiniz konu” (Kısa, 2009: 240), “Yorumunu sorduğunuz iş” (Diyanet, 2009: 252), “Cevabını istediğiniz konu” (Işıcık, 2010: 183) ve “Hakkında cevap vermeme istediğiniz iş” (Hamidullah, 2000: 387) formunda mealler verilmiştir. Mustafa Öztürk ise “İşte yorumunu istediğiniz rüyalarımız (dış dünyada) bu şekilde vuku bulacak” (2011: 328) şeklinde anlam vermiştir.

“Festefihim” فاستفتيهم sözcüğü emir kipinde bir kelimedir ve iki kez aynı surede geçmektedir.⁶³

“Lâ testefti” لا تستفت ise olumsuz emir kipinde bir sözcüktür, sadece bir surede bulunmaktadır.⁶⁴

Kur’an’da f-t-v و -ت-ف ve f-t-y ی - ت - ف fiil kökünden türemiş sözcükleri vurguladıktan sonra asıl konumuz olan “Yesteftûnek” ve “Yüftüküm” kelimelerinin bazı meal ve tefsirlerde geçen anlam ve yorumlarını açıklamaya geçebiliriz.

3. “Yesteftûnek” يستفتونك İle “Yüftüküm” يفتيكم Kelimelerinin Bazı Meal ve Tefsirlerdeki Anlamları

Dinî ve şer’î bağlamda kullanılan sözcüklere farklı anlamlar yüklendiği gibi dilbilimlerinde de birçok sözcüğe farklı anlamlar verilmiştir.

“Yesteftûnek” يستفتونك ile “Yüftüküm” يفتيكم kelimeleri de farklı anlamlandırılan ve yorumlanan iki sözcüktür. Çalışmamızda ele aldığımız bu iki sözcüğe verilen farklı anlam ve yorumları tespit ettikten sonra kendi tercihimizi ifade etmeye gayret edeceğiz.

Bazı tefsir ve mealler aynı tespit ve yorumda birleşirken, bazıları ise farklı tespit ve yorumlarda bulunmuştur. Farklı verilen mealleri üç ana başlıkta toplamak mümkündür.

⁶¹ 12/Yusuf 46.

⁶² 12/Yusuf 41.

⁶³ 27/Saffat 11, 149.

⁶⁴ 18/Kehf 22.

1-“*Yesteftûnek*” kelimesine “fetva isteme/sorma”; “*Yüftüküm*” kelimesine ise “fetva verme” anlamını yükleyenler.⁶⁵

2- *Yesteftûnek* kelimesine fetva; *Yüftüküm* kelimesine (hüküm açıklamak, cevap ve haber vermek; çözüm getirmek veya açıklama yapmak gibi) farklı anlam ve yorum getirenler.⁶⁶

TDV tarafından bir komisyona yaptırılan mealde “*Yesteftûnek*” kelimesine “*senden fetva istiyorlar*”, “*Yüftüküm*” kelimesine de “*hüküm açıklama*” anlamını vermişlerdir (2000: 97, 105).

H. Karaman’ın yer aldığı bir komisyonun hazırladığı mealde (1987: 97), “*yesteftunek*” kelimesine “*fetva istiyorlar*” anlamı verilmişken, yine Karaman’ın yer aldığı bir komisyonun hazırladığı *Kur’an Yolu –Türkçe Meal* adlı eserde ise aynı sözcük için “*senden açıklama istiyorlar*” (2007: II/152) anlamı verilmiştir. Burada “*senden fetva istiyorlar*” anlamından “*senden açıklama istiyorlar*” anlamına doğru bir yönelişin olduğunu görebiliyoruz.

3- Her iki kelimeye de (bir konuda hüküm, cevap ve haber vermek, aydınlatmada bulunmak; bir şeye çözüm getirmek veya açıklama

⁶⁵ Her iki kelimeye “*fetva isteme-fetva verme*” anlamını yükleyenler için bkz. Çantay, *Kur’an-ı Hâkim ve Meali Kerim*, I/143; *Kur’an-ı Kerim Meali*, Haz. Halil Altıntaş-Muzaffer Doğan, DİB Yay. Ankara, 2009, s. 103; Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsirü'l-Hadîs (Nüzul Sırasına Göre Kur’an Tefsiri)*, çev. Mustafa Altınkaya, Ekin Yay. İstanbul, 1998, VI/219; Davudoğlu, *Meal*, s. 99, 107; Yavuz, A. Fikri, *Kur’an-ı Kerim ve Meali Âlisi*, Sönmez Neşriyat, İstanbul, ts. s. 99, 107; Toptaş, *Meal*, s. 97, 105; Bulaç, *Meal*, s. 98; Hamidullah, *Aziz Kur’an* s. 245; Bilmen, *Meal* (sadeleştirilmiş), s. 99, 107; Bursevi, İsmail Hakkı, *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, Haz. Nedim Yılmaz, İstanbul, 2011, s. 97, 105. Eryarsoy-Ağırakça, *Meal*, 99; Gümüş-Çiçek-Demirci, *Kur’an-ı Kerim ve İzahlı Meali*, s. 99, 107; Piriş, Şaban, *Kur’an-ı Kerim Türkçe Anlamı*, Okyanus yayıncılık, Kayseri, ts. s. 54; Döndüren, Hamdi, *İnsanlığa Son Çağrı Kur’an-ı Kerim (Yüce Meali ve Açıklaması)*, İstanbul, 2003, I/167; Öngüt, *Meal*, s. 97; Y. N. Öztürk, *Meal*, s. 30, 33; Gölpınarlı, *Meal*, s. 74, 77. Ayrıca bkz. Beydavî, Nasiruddin Ebu Said Abdullah b. Ömer, *Envarü't-Tenzil ve Esrarü't-Te'vil*, Matbaa-i Amire, İstanbul, H/1317, (Mecmuu't-Tefasir içinde) I/176; Mahalli, Celaleddin Muhammed b. Ahmed- Suyuti, Celaleddin Abdurrahman b. Ebibekir, *Tefsirü'l-Celaleyn*, Mektebetü'l-Mellah, Dımaşk, ts. s. 129; Firuzabadî, Ebu Tahir Muhammed b. Yakub, *Tenvirü'l-Mikbas Min Tefsiri İbn Abbas*, Matbaa-i Amire, İstanbul, H/1317, (Mecmuu't-Tefasir içinde), I/176; Abduh, Muhammed- Rıza, Muhammed Reşid, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Hâkim (Tefsirü'l-Menar)*, Mecelletü'l-Menar, Mısır, 1328, V/443; Elmalılı, *Hak Dini*, III/1540; Bilmen, *Meal*, II/676.

⁶⁶ Daha geniş bilgi için bkz. Razi, Fahrudin, *Tefsir-i Kebir (Mefatihü'l-Gayb)*, çev. Komisyon, Akçağ Yay. Ankara, 1990, VIII/342; Ateş, Süleyman, *Kur’an-ı Kerim Ve Yüce Meali*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, ts. S. 97, 105; *Kur’an Yolu (Türkçe Meal ve Tefsir)*, I-V, (Komisyon), DİB Yayınları, Ankara, 2007, II/152; Mevdudi, Ebu'l-Ala, *Tefhimü'l-Kur'an*, I-VII, çev. Komisyon, İnsan Yay. İstanbul, 1986, I/363; Yıldız, *Son Mesaj*, s. 109; Yıldırım, Suat, *Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, Feza Yayıncılık, İstanbul, 1998. s. 97, 105; Hamidullah, *Aziz Kur’an*. S. 253; A. Vehhap Öztürk, *Meal*, s. 97; Eryarsoy-Ağırakça, *Meal*, 99; Döndüren, *Meal*, I/192.

yapmak/istemek, bilgi istemek vb.) anlam verenler, yorum yapanlar.⁶⁷ Şener ve arkadaşları ise Nisa suresindeki 127. ayette geçen kelimeye “*Ey Peygamber! Kadımlarla ilgili meseleler hakkında senden bilgi istiyorlar. De ki: Allah, size onlar hakkında istediğiniz bilgiyi vermiştir*” (2011: 97) şeklinde meal vermişlerdir.

4. Fetâ Kelimesinden Emir Kipinde Türemiş Sözcüklere Verilen

Anlamlar

Kur’an’da fetâ kelimesinden emir kipinde türemiş üç tane fiil vardır. Onlar “*Eftinâ*” افتنا⁶⁸, “*Eftûnî*” افتوني⁶⁹ ve “*Festefthim*” فاستفتهم⁷⁰ kelimeleridir. Bunların yanı sıra bir tanesi de “*Lâ testefti*” لا تستفت nehiy kipinde geçmektedir.⁷¹

Şimdi ise çeşitli meal çalışmalarında adı geçen fiillere verilen anlamları gözden geçirmeye çalışalım.

4. 1. “*Eftinâ*” افتنا

“*Eftinâ*” kelimesine de (12/Yusuf, 46) “*Bize şu rüyayı yorumla!*” (Toptaş, 2004: 240; Yıldız, 2008: 244)⁷², “*Bunlar hakkında bizi aydınlat!*” (Kısa, 2009: 241; Bursevi, 2011: 240), “*Bize yorum yap!*” (Döndüren, 2003: I/386; Bursevi, 2011: 240)⁷³, “*Bize şu rüyayı çöz!*” (Ateş, 2004: 240), “*Bize cevap ver!*” (Hamidullah, 2000: 388), “*Bize açıkla/tabir et!*” (Işıcık, 2010: 183), “*Bize açıkla*” (M. Öztürk, 2011: 328), “*Bize şunu hallet!*” (Davudoğlu, 1981: 242) ve “*Görüşünü bana söyle!*” (İslamoğlu, 2008: 440) formunda mealler verilmiştir.

⁶⁷ Bkz. Hazin, Alaaddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdadî, *Elbabü't-Te'vil fi Meani't-Tenzil*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut, 1995, II/170; 204; Neseî, *Medarkü't-Tenzil*, (Mecmuu't-Tefasir içinde), I/176; Bağavî, Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mesud el-Ferra, *Mealimü't-Tenzil*, (Hazin Tefsiri ile birlikte), Darü'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut, 1995. II/170, 204; Şevkanî, Muhammed b. Ali, *Fethü'l-Kadir*, Dar-ü İbni Kesir, Dımaşk, 1998, I/599; Esed, *Kur'an Mesajı*, I/169, 180. İslamoğlu, *Gerekçeli Meal*, s. 177, 187; Işıcık, *Meal*, s. 80, 86; Bulaç, *Meal*, s. 106; Kısa, *Açıklamalı Meal*, s. 98; Yıldız, *Son Mesaj*, s. 101; Hamidullah, *Aziz Kur'an*, s. 253.

⁶⁸ 12/Yusuf 46.

⁶⁹ Bkz. 12/Yusuf 43; 27/Neml 32.

⁷⁰ 37/Saffat 11, 149. Emir kipindeki bu fiilin başındaki “*fa*” harfini atıp, fiili, “*istefthim*” formunda da ifade etmemiz mümkündür ama biz, ayette geçen şekliyle vurgulamayı uygun gördük.

⁷¹ 18/Kehf 22.

⁷² Ali Bulaç ise Yusuf suresi 46. ayetin mealini verirken “*bize fetva ver!*” demekle beraber ilgili sözcük hakkında düştüğü bir dipnotta ise “*Haber ver*” şeklinde bir açıklamada bulunmuştur. Bkz. Bulaç, *Meal*, s. 241. Aynı sözcük için Gölpınarlı ise “*bu rüyayı yorum!*” demektedir. Bkz. *Meal*, s. 159.

⁷³ Gölpınarlı ise aynı sözcüğü “*yor bize!*” şeklinde çevirmiştir. Bkz. *Meal*, s. 160.

Eryarsoy ve Ağırakça, emir kipindeki “Eftinâ” sözcüğüne bir istifham/soru edatını takdir ederek “Bize söyler misin?” (1997: 242) anlamını vererek diğer meal yazarlarından ayrılmışlardır.

Burada bir ayrıntıya dikkat edilirse “Eftûnî” kelimesine verilen bütün meallerde “Bize/bizi” birinci çoğul şahıs kullanılmasına rağmen İslamoğlu, diğer bütün meallerden farklı olarak birinci tekil şahıs zamirini kullanarak “bana söyle” (2008: 440) şeklinde bir meal vermiştir. Hâlbuki Arapçada “Eftinâ” kelimesinin sonundaki “nâ” zamiri, birinci çoğul şahıs anlamına gelir. Ayrıca İslamoğlu, Kehf 22. ayette nehiy kipinde gelen “La testefti” (2008: 560) kelimesine de herhangi bir atıfta bulunmamış, hiçbir anlam da vermemiştir.

4. 2. “Eftûnî” افتوني

“Eftûnî” (12/Yusuf 43; 27/Neml 32) kelimesi de, bazı meal yazarları tarafından “Rüyamı çözün!” (Bulaç, 1990: 240); “İşimde bana görüş belirtin!” (Işıcık, 2010: 290); “Bu rüyamın ne anlama geldiğini bana söyleyin!” (Yıldız, 2008: 241); “Rüyamı açıklayın!” (Eryarsoy-Ağırakça, 1997: 211; Kısa, 2009: 240); “Bu mesele hakkındaki görüşlerinizi bildirin bana!” (Yıldız, 2008: 379; Kısa, 2009: 379); “Bu rüyamın tabirini bana anlatın!” (Döndüren, 2003: I/385; Ateş, 2004: 239), “Bu işimde bana bir fikir verin!” (Öngüt, 2006: 378; Bursevi, 2011: 398; Çantay, 1984: II/678; Döndüren, 2003: II/592; M. Öztürk, 2011; 378) şeklinde meal verilmiştir. Başka meal yazarları ise aynı sözcükleri “Bu rüyam/işim hakkında bana cevap verin!” (Hamidullah, 2000: 387, 526), “Benim rüyamı yorumlayın!” (Toptaş, 2004; 239; Öngüt, 2006: 239; DİB, 2009: 238; Bursevi, 2011: 239)⁷⁴ “Bana rüyamın açıklamasını yapın!” (Işıcık, 2010: 183), “Benim rüyamı da yorumlayın bakalım!” (İslamoğlu, 2008: 438), “Bu konuda bana kanaatlerinizi bildirin!” (İslamoğlu, 2008: 739), “Benim rüyamı hallediniz!” (Yavuz, 1976: 241; Davudoğlu, 1981: 241), “Bana görüş/görüşünüzü belirtin!” (Eryarsoy-Ağırakça, 1997; Şener ve arkadaşları, 2011: 378), “Bana bir fetva verin!” (Davudoğlu, 1981: 380) ve “Bu meselede görüşünüz nedir?” (Esed, 1999: II/766)⁷⁵ şeklinde bazı nüanslarla çevirmiştir.

4. 3. “Festeftihim” فاستفتهم

“Festeftihim”⁷⁶ kelimesine ise “Şimdi onlara sor” (Yavuz, 1976: 447, 452; Bulaç, 1990: 446, 451; Eryarsoy-Ağırakça, 1997; 447, 452; Hamidullah, 2000: 593,

⁷⁴ S. Gümüş ve arkadaşlarının verdiği anlam ise “bu rüyamı tabir edin” (12/Yusuf 43), “bize tabir et” (12/Yusuf 46) ve “bu işimde bana bir fikir verin” (27/Neml 32) şeklindedir. Bkz. Meal, s. 241, 242, 380. Şener ve arkadaşları da “Benim bu rüyamı yorumlayın” şeklinde anlam vermişlerdir. Bkz. Meal, s. 239; Mustafa Öztürk, Meal, 228. Bursevi ise aynı ayet için (12/Yusuf 43) “benim rüyamı da bana yorumlayın” demektedir. Bkz. Meal, s. 239.

⁷⁵ Esed, (27/Neml 32) ayetindeki “Eftûnî” fiiline düştüğü dipnotta ise “Benim (bu) işimde” şeklinde bir açıklamada bulunmuştur. Bkz. Kur’an Mesajı, II/767.

⁷⁶ 37/Saffat 11, 149.

599; Döndüren, 2003: II/697, 702; Hayrat, 2004: 445, 450; Toptaş, 2004, 445, 450; Yıldız, 2008: 448, 454; Işıcık, 2010: 340, 345)⁷⁷, "Şu sorunun cevabını iste!" (İslamoğlu, 2008: 884, 894), "Şu soruya cevap vermelerini iste!" (Şener ve arkadaşları, 2011: 445) şeklinde mealler verilmiştir.

Esed ise aynı ayetlere "O hakikati inkâr edenlerden sana cevap vermelerini iste!" (1999: II/909, 919) mealini vermiştir. Bunlardan başka "Cevap versinler bakalım!" (Şener ve arkadaşları, 2011: 450) ve "Sor bir onlara!" (Gölpınarlı, 1982: 259, 269) şeklinde anlamlar yüklenmiştir.

M. Öztürk, Saffat suresinin 11. ayetinde geçen "Festefthim" sözcüğüne "(Ey Peygamber) Şimdi sor o müşriklere!" formunda meal verirken (2011: 519); aynı surenin başka bir ayetindeki (37/Saffat 149) aynı sözcüğe, sadece farklı bir vurgu yaparak "Sor bakalım o müşriklere" (2011: 619) mealinde bir anlam vermiştir.

4. 4. "Lâ testefti" لا تستفت

"Lâ testefti" (18/Kehf 22) ise nehiy sığasında gelen bir fiildir ve ona "Bir şey sorma!" (Yavuz, 1976: 297; Bulaç, 1990: 296; Eryarsoy-Ağırakça, 1997; 297; Hamidullah, 2000: 593, 599; Döndüren, 2003: II/697, 702; Hayrat, 2004: 445, 450; Toptaş, 2004, 445, 450; Yıldız, 2008: 448, 454; Işıcık, 2010: 340, 345)⁷⁸, "Hiç birine soru sorma!"⁷⁹ gibi anlamlar verilmiştir. Işıcık "Soru sorma!" (2010: 224) formunda meal verirken, başka bir meal yazarı M. Öztürk ise "Bilgi sahibi olmadıkları bir konuda atıp tutacaklar" (2011: 406) şeklinde bir meal vermekle daha farklı düşünmüştür. Bunların yanı sıra aynı sözcük için "Bir fikir sorma!" (Hamidullah, 2000: 443; M. Öztürk, 2011: 295)⁸⁰, "Onlar hakkında kimseden de bilgi isteme!" (Şener ve arkadaşları, 2011: 295) ve "Onlar hakkında kimseyle tartışma(y)m!" (Esed, 1999: II/590) şeklinde tespitlerde bulunulmuştur.

İftânın bağlayıcı olmadığını⁸¹, sadece dini bir hükmü açıklamak ve haber vermekten ibaret olduğunu (İbn Kayyım, 1973: IV/264) biliyoruz. Fetva, bağlayıcı bir nitelik taşımaz iken dinî - şer'î hükümlerde birinci derecede Allah'ın, ikinci derecede ise Resulullah'ın verdiği kararların bağlayıcılık

⁷⁷ Bursevi, aynı surenin Saffat suresinin 149. ayetine "şimdi onlara sor!" şeklinde meal vermeyi tercih etmiştir. Y. N. Öztürk ise Saffat suresinin 11 ile 149. ayetlerine "Şimdi sor onlara" ve "Şimdi sor şunlara" şeklinde meal vermiştir. Bkz. *Meal*, s. 148, 150.

⁷⁸ Bulaç, *Meal*, s. 296; Yıldız, *Son Mesaj*, s. 299; Bursevi, *Meal*, s. 285; Döndüren, *Son Çağrı*, I/465; Toptaş, *Meal*, s. 295; Eryarsoy-Ağırakça, *Meal*, s. 297; Öngüt, *Meal*, s. 295; Hayrat Neşriyat, *Meal*, s. 295; Davudoğlu, *Meal*, s. 297; Yavuz, *Meal*, s. 297; Hulusi, *Meal*, 321; Y. N. Öztürk *Meal*, 95.

⁷⁹ Kısa, *Açıklamalı Meal*, s. 296.

⁸⁰ S. Gümüş ve arkadaşları ise "kimseden malumat isteme!" şeklinde meal vermişlerdir. Bkz. *Meal*, s. 297.

⁸¹ İbn Kayyım, *İ'lamü'l-Muvakkîn*, IV/264.

boyutunu nasıl anlamalı, nasıl tercüme etmeliyiz? Oysaki hem Allah'ın hem Resulullah'ın verdiği kararların karşısında başka bir seçeneğin olmadığı şu naslarla sabittir:

“Allah ve Resulü, bir işe hükmettiği zaman, mümin erkek ve mümin kadın için o işte kendi isteklerine göre seçme (muhayyerlik) hakkı yoktur. Kim Allah'a ve Resulü'ne isyan ederse, artık gerçekten o, apaçık bir sapıklıkla sapmıştır.” (33/Ahzab 36)

“De ki: “Eğer siz Allah'ı seviyorsanız bana uyun; Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah bağışlayandır, esirgeyendir.” (3/Al-i İmran 31)

“Kim peygambere itaat ederse, gerçekte Allah'a itaat etmiştir. Kim de yüz çevirirse, biz seni onların üzerine koruyucu göndermedik.” (4/Nisa 80)⁸²

Sonuç

Bir Müslüman için ibadet kitabı niteliğindeki Kur'an'ı, kendi diline çevirmede manevi bir haz olduğu kadar, aynı oranda da bir zorluk ve meşakkat vardır. Türkçe meallerin yazarları için de aynı durum söz konusudur.

Yapılan bazı meallerde Kur'an'ın veciz ve muciz olan edebî statüsüne yakışır biçimde bir ahenk ve insicamın varlığına şahit olamıyoruz. Bir ayetteki aynı kelimeye onlarca farklı anlam verilebilmiştir. Hatta aynı çevirmenin, farklı zaman dilimlerinde yaptığı iki mealde aynı sözcüğe ayrı anlamlar verdiğini görebiliyoruz. Biz, bu farklılığı vurgularken, çevirmen, hep statik ve homojen kalsın demek istemiyoruz. Çevirmenin, Allah'ın muradının ne olduğuna dair gösterdiği veya göstereceği çaba takdire değer bir durumdur. Kendisinden beklenen de budur. Zaten meal yazarı, kendi kanaat ve hassasiyetini değil, Allah'ın murat ve maksadını öne çıkarma yönünde gayret sarf etmelidir. Takip edilecek metodoloji, bu minval üzere olmadığı zaman, mealler sayesinde Kur'an'dan yararlanmak isteyen okurların zihinsel dünyasında bir bocalamanın meydana gelme ihtimali düşünülmelidir.

Yaptığımız çalışmada bir sözcüğe birçok farklı anlamın verildiğini tespit ettik. Kanaatimizce aynı sözcüğe, bu kadar farklı anlamın yüklenmesi, meali yapan kimsenin, ya bir önceki meali taklit etmiş olmaktan uzak durduğunu okuyucusuna ihsas etme hassasiyetinden; ya da şarfin meram ve maksadını, tam bir süzgeçten geçir(e)memesinden kaynaklanmaktadır.

Meallerde verilen anlam çeşitliliğini, bir yönüyle kültürel bir zenginlik olarak kabul etsek bile, bu denli çeşitlilikle, okuyucunun zihin dünyasını karıştırmadığımızdan nasıl emin olabiliriz? Okur adına empati yapılarak

⁸² Allah ve Hz. peygamberin verdiği kararların bağlayıcılığına işaret eden bazı ayetler için bkz. (3/Al-i İmran 132); (4/Nisa 64, 51, 59, 64); (5/Maide 92); (8/Enfal 20, 24); (24/Nur 52, 63); (33/Ahzab 57); (47/Muhammed 33).

mevcut tablo düşünüldüğünde, söz konusu aşırı çeşitlilikten zihnimizin berraklaşmadığını, aksine zihnimize bazı istifhamların oluştuğunu söyleyebiliriz. Kur’an, muhatabı olan insanlar için bir tebliğ, bir tebyin ve bir tevcih boyutuna sahip olduğundan, meal yapan kişinin de, muhatabı olan insanın zihnini karıştırma hakkı olmamalı; ayetleri yalın, sade ve ilahi maksadına muvafık bir düzlemde tebliğ etmeye odaklanmalıdır.

Türkçeye çevrilen mealleri gözden geçirdiğimizde “Yesteftûnek” ve “Yüftüküm” gibi kelimelerin de, kimi meallerde “fetva” sözcüğünün klasik anlamı bağlamında; kimi meallerde de daha farklı formlarda çevrildiğini görüyoruz. Oysaki ayetler, Allah ve Resulü’nün verdiği kararların bağlayıcı olduğunu bildirmektedir. Hatta bu konuda Müslüman için bir muhayyerlik hakkı bulunmamaktadır. Bunun yanı sıra bazı hadislerde de “fetva verenler olsa bile kişinin, kalbine danışması gerektiği”; “cahillerin, yanlış fetvalar vererek hem kendilerini hem de insanları saptıracakları” (İbn Hanbel, Müsned, IV/228) vurgusu yapılarak dikkat çekilmektedir. Buradan hareketle söz konusu sözcüklere “(Ey Muhammed!) Senden fetva istiyorlar” veya “(Allah), size fetvayı veriyor” anlamları verildiğinde, okuyucunun zihin dünyasında sanki hükmün bağlayıcılık boyutu yokmuş, sanki verilen fetvada yanılma ihtimali varmış gibi bir imaj ve intiba uyanıyor.

Ama “(Ey Muhammed!) Senden fetva istiyorlar” yerine “senden hüküm istiyorlar”; “senden çözüm istiyorlar”; “senden görüş istiyorlar”; “senden bir açıklama istiyorlar” türünden bağlayıcılık yönü olan anlamlar verilirse, vurgu daha bir kuvvet kazanır diye düşünüyoruz.

“Allah, size fetvayı veriyor” ifadesi yerine ise “Allah, bu konuda hüküm veriyor”; “Allah, size cevap veya haber veriyor”; “Allah, sizi aydınlatıyor”; “Allah, size çözüm getiriyor, açıklama yapıyor” gibi anlamların verilmesi kanaatimizce daha uygun olacaktır. Söz konusu kavramlara önerilerimiz doğrultusunda anlam verildiğinde, Allah ve Hz. Peygamberin hükümlerinin bağlayıcı olduğu, diğer şahıslar tarafından verilecek fetvanın ise bağlayıcı olmadığı gerçeği, okuyucunun zihninde daha bir netleşecek, dolayısıyla herhangi bir zihin karışıklığına mahal kalmayacak diye düşünüyoruz.

KAYNAKÇA

Abduh, Muhammed (ö. 1905)- Rıza, Muhammed Reşid (ö. 1935), *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Hâkim (Tefsirü'l-Menar)* I-XII, Mecelletü'l-Menar, Mısır, 1328.

Ateş, Süleyman, *Kur'an-ı Kerim Ve Yüce Meali*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 2004.

Bağavî, Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mesud el-Ferra, (ö. 516/1112), *Mealimü't-Tenzil*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut, 1995. (Hazin Tefsiri ile birlikte).

- Beydavî, Nasıruddin Ebu Said Abdullah b. Ömer (ö. 693/1293), *Envarü't-Tenzil ve Esrarü't-Te'vil*, Matbaa-i Amire, İstanbul, H/1317, (Mecmuu't-Tefasir içinde).
 Bilmen, Ömer Nasuhi (ö. 1971), *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Yayınları, İstanbul, ts.
 ----- *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali* (Sadeleştiren: Komisyon), İpek Yay. İstanbul, 2001.
 Buharî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *Sahihu'l-Buhari*, I-VIII, el-Mektebetü'l İslami, İstanbul, 1979.
 Bulaç, Ali, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Girişim Yayınları, İstanbul, 1990.
 Bursevi, İsmail Hakkı (ö.1139), *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, (Haz. Nedim Yılmaz), 3. Bsm. İstanbul, 2011.
 Bustanî, Kerem, *el-Müncidü'l-Ebcedî*, Darü'l-Maşrik, 9. Bsm. Beyrut, 1993.
 Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammad, (ö.396/1005), *es-Sıhah Tacü'l-Lüğa ve Sıhahu'l-Arabiyye*, I-VI, Dar-u İhyai't-Turasî'l- Arabî, Beyrut, ts.
 Cürcanî, Şerif Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, (v. 816/1413), *Kitabu't-Tarifât*, Darü'l-Küttabi'l Arabî, Beyrut, 2002.
 Çantay, Hasan Basri (ö. 1964), *Kur'an-ı Hâkim ve Meali Kerim*, I-III, Naşiri, Mürşid Çantay, İstanbul, 1984.
 Davudoğlu, Ahmed (ö. 1983), *Kur'an-ı Kerim Ve İzahlı Meali*, Sentez Neşriyat, İstanbul, 1981.
 Derveze, Muhammed İzzet (ö. 1976), *et-Tefsirü'l-Hadîs (Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri)*, I-VI, çev. Mustafa Altınkaya, 2. Bsm. Ekin Yay. İstanbul, 1998.
 Devellioğlu, Ferit, (ö. 1985), *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi, 23. Bsm. Ankara, 2006.
 Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, 2. Bsm, Birlik Yay. Ankara, 1982.
 Doğrul, Ömer Rıza (ö.1952), *Tanrı Buyruğu (Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsir-i Şerifi)*, I-II, İstanbul, 1955.
 Döndüren, Hamdi, *İnsanlığa Son Çağrı, Kur'an-ı Kerim (Yüce Meali ve Açıklaması)*, İstanbul, 2003.
 Durmuş, Zülfikar, Muhammed Hamidullah'ın Aziz Kur'an Adlı Meali Üzerine Tetkikler, *Kur'an Mealleri Sempozyumu –Eleştiriler ve Öneriler-* (24–26 Nisan 2003, İzmir), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2010.
 Ebu Zehra, Muhammed (ö. 1974), *Fıkıh Usulü (İslam Hukuku Metodolojisi)*, çev. Abdülkadir Şener, 2. Bsm. Ankara, 1979
 Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, 1979.
 Eryarsoy, M. Beşir-Ağırakça, Ahmed, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, Buruc Yay. İstanbul, 1997.
 Esed, Muhammed, (ö.1992), *Kur'an Mesajı*, I-III, çev. C. Koytak-A. Ertürk, İşaret Yay. İstanbul, 1999.

- Firuzabadî, Ebu Tahir Muhammed b. Yakup (ö. 819), *Tenvirü'l-Mikbas Min Tefsiri İbn Abbas*, Matbaa-i Amire, İstanbul, H/1317, (Mecmuu't-Tefasir içinde)
- Firuzabadî, Mecduddin Muhammed b. Yakup (ö. 817/1414), *el-Kamusu'l-Muhit*, (Thk. Muhammed Naim el-Araksusî), 4. Bsm. Beyrut, 1994.
- Gölpınarlı, Abdalbaki (ö. 1982), *Kur'an-ı Kerim Meali (Türkçe Anlamı)*, Çığır Yayınevi, İstanbul, 1982.
- Gözübenli, Beşir, *Temel Dini Kavramların Başka Dillere Aktarılması Problemi ve Mealler*, Kur'an Mealleri Sempozyumu I-II, İzmir, 2003.
- Gümüş, Sadreddin-Çiçek, Yakup-Demirci, Muhsin, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meali*, İpek Yay. İstanbul, Ts.
- Hamidullah, Muhammed (ö. 2002), *Aziz Kur'an Çeviri ve Açıklama*, çev. Abdülaziz Hatip- Mahmut Kanık, Beyan Yay. İstanbul, 2000.
- Hazin, Alaaddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdadî, (ö. H/725), *Elbabü't-Te'vil fi Meanî't-Tenzil*, I-VI, Darü'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut, 1995.
- İşıck, Yusuf, *Kur'an Meali*, 2. Bsm. Konya İlahiyat Derneği Yayınları, Konya, 2010.
- Kur'an Tercemesinde Dikkat Edilmesi Gereken Bazı Hususlar ve Muhammed Esed Meali'ne Genel Bir Bakış, *Kur'an Mealleri Sempozyumu – Eleştiriler ve Öneriler-* (İzmir, 2003), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2010.
- İbn Abidîn, Muhammed Emin, (ö. 1252/1836), *Ukud-u Resmi'l Müfti* (Mecmuat-i Resail-i İbn Abidin içinde), Dersaadet, 1325.
- İbn Faris, Ebu'l Hüseyin Ahmed b. Faris (ö. 1004), *Mu'cem-ü Mekayisi'l-Lüğa*, I-VI, thk. Abdüsselam Muhammed Hasan, Darü'l Ciyl, Beyrut, 1991.
- İbn Hanbel, Ahmed (ö. 241/855), *Müsned* I-IV, Çağrı Yay, İstanbul, 1982.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsuddin Ebu Abdillah (ö.751/1350), *İ'lamü'l-Muvakkîin An Rabbi'l-Alemîn* I-IV, Darü'l-Ciyl, Beyrut, 1973.
- İbn Manzur, Ebu Fadl Cemaleddin Muhammed (ö. 1311), *Lisanü'l-Arab*, I-IV, Müessesetü'l A'lamî, Beyrut, 2005.
- İsfahanî, Rağıb Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed (ö.502/1108) *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an* II, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul, 2007.
- İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an (Gerekçeli Meal-Tefsir)*, Düşün Yayıncılık, 2. Bsm. İstanbul, 2008.
- İzmirli, İsmail Hakkı, (ö. 1946), *Kitabü'l-İftâ ve'l-Kazâ* (sadeleştiren: Abdurrahim Şenocak), İslamiyât (1998), Sayı 3.
- Kur'an-ı Kerim Meali*, (Haz. Halil Altıntaş-Muzaffer Doğan) Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2009.
- KISA, Mahmut, *Kur'an-ı Kerim ve Kısa Açıklamalı Meali*, Armağan Kitaplar, Konya, 2009.

- Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali (Komisyon), Suudi Arabistan Krallığı, Medine, 1987.
- Kuran-ı Kerim ve Muhtasar Meali, (Haz. Hayrat Neşriyat Meal Heyeti), İstanbul, 2004.
- Kur'an Yolu (Türkçe Meal ve Tefsir), I-V, (Komisyon), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007.
- Mahallî, Celeleddin Muhammed b. Ahmed- Suyuti (ö. H/911), Celeleddin Abdurrahman b. Ebibekir (ö.1505), *Tefsirü'l-Celaleyn*, Mektebetü'l-Mellah, Dimaşk, ts.
- Mardin, Ebu'l Ula (ö.1957), *İslam Ansiklopedisi*, "Fetva", Anadolu Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi Yayını, Eskişehir, 1997.
- Mesud, Cubran (ö. 1931), *er-Raid Mu'cemun Luğaviyyun Asri*, I-II, Daru'l-İlm Li'l-Melayin, Beyrut, 1990.
- Mevdudî, Ebu'l-Ala (ö. 1979), *Tefhimu'l-Kur'an*, I-VII, çev. Komisyon, İnsan Yay. İstanbul, 1986.
- el-Mu'cemu'l-Arabî'l-Esası (Larosse), Haz. Komisyon, Tunus, 1988
- el-Mu'cemu'l-Vasît, I-II, Komisyon, Çağrı Yay. İstanbul, 1990.
- Muslihuddin, Mustafa b. Şemseddin(ö. 1560), *Ahter-i Kebir*, Dersaadet, ts.
- Muslim, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Haccac (ö. 261/875) *Sahih-u Muslim*, I-IV Thk. M. Fuad Abdulbakî, Dar-u İhyai't-Turasi'l- Arabî, Beyrut, Ts.
- Nesefî, Ebu'l-Berekat Abdullah b. Ahmed b. Mahmud (ö. 701), *Medarkü't-Tenzil ve Hakaikü't-Te'vil*, I-V, Matbaa-i Amire, İstanbul, H/1317, (Mecmuu't-Tefasir içinde).
- Öngüt, Ömer (ö. 2010), *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meal-i Âlisi*, Hakikat Yay. İstanbul, 2006.
- Öztürk, Abdülvehhap, *Kur'an-ı Kerim ve Meali*, Emek Yayıncılık, Ankara, ts.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim Meali –Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri- Düşün* Yay. İstanbul, 2011.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Yeni Boyut, İstanbul, 2001.
- Paçacı, İbrahim, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, "Fetva", (Komisyon) DİB Yayınları, İstanbul, 2009.
- Piriş, Şaban, *Kur'an-ı Kerim Türkçe Anlamı*, Okyanus yayıncılık, Kayseri, ts.
- Razî, Fahrüddin (ö. 606/1209), *Tefsir-i Kebir*, XXX, Çev. Komisyon, Akçağ Yay. Ankara, 1990.
- Sami, Şemseddin (ö.1904), *Kamus-u Türkî*, İkdam Matbaası, Dersaadet, 1317.
- Şener, Abdülkadir, *İslam Hukuk Dersleri*, 9 Eylül Üniversitesi Yay. İzmir, 1987.
- Şener, Abdülkadir- Sofuoğlu, M. Cemal- Yıldırım, Mustafa, *Yüce Kur'an ve Açıklamalı Yorumlu Meali*, TDV Yayıncılık ve Matbaacılık, İzmir, 2011.
- Şevkanî, Muhammed b. Ali, (ö. 1250/1832), *Fethü'l-Kadir*, I-VI, Darü İbn Kesir, II. Bsm. Dimaşk, 1998.

- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed (ö. 279/892) *Sunen'ut-Tirmizî*, I-IV, Thk. A. Vahap, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1980
- Toptaş, Mahmut, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, Cantaş Yayınları, İstanbul, 2004.
- Türkiye Diyanet Vakfı Meali (*Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*), Komisyon, TDV Yayınları, Ankara, 2000.
- Yavuz, A. Fikri, *Kur'an-ı Kerim ve Meali Âlisi*, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1976.
- Yıldırım, Suat, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, Feza Yayıncılık, İstanbul, 1998.
- Yıldız, Mustafa, *Son Mesaj Kur'an-ı Kerim ve Gerekçeli Türkçe Meali*, Çıra Yay. İstanbul, 2008.

Kur'an'a Göre Hz. Âdem'in Yaratılışı

Hüseyin Çelik*

Öz-Bu makalenin konusu, Kur'an ayetleri ışığında, ilk insan olarak kabul edilen Hz. Âdem'in yaratılışı meselesidir. Bu verilere göre, toprakla başlayan yaratılış süreci çamur, yapışkan çamur ve kurutulmuş çamur olarak devam etmiştir. Topraktan yaratılan bedene şekil verilmiş (*tesviye*), böylece onun ruhu kabul edebilecek hale gelmiştir. Ruh üflenmesi ile birlikte beden canlanmış insan olma süreci tamamlanmıştır. Eşi Havva'nın yaratılması da sürecin bir parçası olarak, bu sürecin akabinde gerçekleşmiştir. İlk yaratılışa ilişkin veriler çerçevesinde insanın ana maddesi olan toprak, çamur ve ruhun üflenmesinin mahiyeti üzerinde de durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Toprak, Ruh, Üfleme, Akıl, İlk İnsan

Abstract-*The Creation of Adam According to Koran*-This article concerns, in the light of Koran, the creation of Adam that he is accepted as the first human being. According to these data, the creation process started with soil, then continues with mud, clay and dried mud. The body created from soil was shaped and thus it became ready for the acceptance of soul. With blowing of soul, the body wakes up and the process of creation is completed. As a part of this process his wife Eve's creation realizes after this process. In the scope of the data related to the genesis, soil -the origin of human-mud, and the blowing of soul are also emphasized.

Key Words: Soil, spirit, blowing, mind, the first human

Giriş

Kur'an, Hz. Âdem'in yaratılışı hakkında çok geniş bilgi vermektedir. Onun ne için yaratıldığı, neden yaratıldığı, yaratılış süreci, fiziki şeklinin verilmesi, ruh üflenmesi, eşi Hz. Havva'nın yaratılması ve yeryüzüne gönderilmeleri gibi konulardan bahsetmektedir.

* Yrd. Doç. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Eğitim Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü

Bazı ayetlerde sadece Âdem (AS)'ın yaratılışından bahsedilirken bazı- larında ise genel olarak insanların yaratılışından bahsedilmektedir. Kur'an'da Âdem (AS)'ın yaratılışı ile ilgili ayetleri ve bu yaratılış sürecini dört aşamada değerlendirebiliriz:

1. Âdem (AS)'ın fiziksel hammaddesi.
2. Ona "tesviye" denilen uygun şeklin verilmesi.
3. Ruh üflenmesi.
3. Eşi Hz. Havva'nın yaratılması.

Topraktan başlayan yaratılış süreci, çamur, yapışkan çamur, kurutulmuş ve şekillendirilmiş çamur, ruhu kabul edebilecek hale getirilme ve ruh üflenmesi ile tamamlanmıştı. Akabinde de Allah'ın halifesi kılınarak görevini icra etmek için, eşi Hz. Havva ile birlikte dünyaya gönderilmişlerdi.

Hz. Âdem(AS)'in yaratılışı ve yaratılış süreci; insanın yaratılış gayesini ortaya koyması açısından ve insanlık tarihinin başlangıcına ışık tutması açısından son derece önemlidir. Kur'an, insanı sadece maddeden ibaret gören düşüncenin aksine, onda ruh denen bir varlığın da olduğunu ifade ederek insana hem maddi hem de manevi anlamda değer vermiştir. Yüce bir gaye için yeryüzüne gönderilecek olan insan, bu gayeyi gerçekleştirebilecek özellikte yaratılmıştır. Topraktan başlayan yaratılış süreci, ruh üflenmesi ile birlikte tamamlanmıştır. Bu tamamlanma beraberinde, insanı düşünen, idrak edebilen ve hareket edebilen bir varlık haline de getirmişti. Şimdi sırası ile bu yaratılış süreçlerini değerlendirelim:

A. Âdem (As)'In Fiziksel Hammaddesi

Kur'an, ilk insan Hz. Âdem'in yaratılmış olduğu madde ile ilgili olarak farklı ifadeler kullanmaktadır. Onun topraktan, çamurdan, yapışkan bir çamurdan veya kurutulmuş bir çamurdan yaratılmış olduğundan bahsetmektedir.

1. Topraktan Yaratılması

Kur'an'da Hz. Âdem (AS)'ın yaratılışından bahsedilen ilk nokta topraktan yaratılmış olmasıdır. Konu ile ilgili olarak şu ayeti zikredebiliriz:

*"Onu (Âdem) topraktan yarattı. Sonra ona "ol" dedi. O da hemen oluverdi."*¹

¹ Âl-i İmrân, 3/59

Bu ayette Hz. Âdem (AS)'in topraktan yaratılmış olduğunu² ifade ederken, zikredeceğimiz şu ayetlerde de Hz. Âdem (AS)'in yaratılışına gönderme yapmakla birlikte tüm insanlığın aslının toprak olduğuna³ vurgu yapmaktadır:

“Arkadaşı, ona cevap vererek dedi ki: “Seni topraktan, sonra nutfe (sperma)dan, sonra da seni (eksiksiz) bir insan şeklinde düzenleyen Allah'ı inkâr mı ediyorsun?”⁴

“Sizi topraktan yaratması, O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerindedir.”⁵

“Allah, sizi önce topraktan, sonra da az bir sudan (meniden) yarattı. Sonra sizi (erkekli dişili) eşler yaptı.”⁶

“O, sizi (önce) topraktan, sonra az bir sudan (meniden), sonra “alaka”dan yaratan, sonra sizi (ana rahminden) çocuk olarak çıkaran, sonra olgunluk çağına ulaştırmanız, sonra da ihtiyarlamanız için sizi yaşatandır.”⁷

Allah, bir taraftan Hz. Âdem (AS)'in varlık sebebini toprak kılarken, diğer taraftan da onu, diğer insanların varlık sebepleri olarak kılmıştı.

2. Çamurdan Yaratılması

Kur'an, Âdem (AS)'in yaratılışından bahsederken kullandığı diğer bir ifade ise çamurdan yaratılmış olmasıdır. Bazı ayetlerde yalın olarak “çamur” ifadesi kullanılırken bazılarında ise “çamurun özü”, “yapışkan çamur”, “balçık haline getirilmiş ve rengi siyahlaşmış çamur” veya “kurutulmuş çamur” ifadeleri kullanılmıştır.

² Razi, Muhammed, *Tefsîriü'l-Fahri'r-Râzi*, Daru'l-Fıkr, Beyrut, 2005, XXI, 116; Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafa, *Ruhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kurân*, Daru'l-Kutübi'l-İlmîyye, Beyrut, 2009, V, 249

³ Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, *Tefsîriü'l-Keşşâf*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 2005, III, 174; Beydâvî, Nasuruddin Ebu Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, Dar-u Sâdr, Beyrut, 2001, II, 606; Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endülüsî, *Tefsîriü'l-Bahri'l-Muhît*, Daru'l-Kutubi'l-İlmîyye, Beyrut, 1993, VI, 121; Bursevî, a.g.e., V, 249; el-Cezâirî, Ebu Bekir el-Câbir, *Eyserü't-Tefâsîr li-Kelâmi'l-Aliyyi'l-Kebîr*, Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hikemi, Medine, 2002, s. 1187; Salime Leyla Gürkan, “Yahudi ve İslam Kutsal Metinlerinde İnsanın Yaratılışı ve Cennetten Düşüş”, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 2003, IX, 13

⁴ Kehf, 18/37

⁵ Rum, 30/20

⁶ Fatır, 35/11

⁷ Mü'minûn, 40/67

a. Çamur

Bu konu hakkındaki ayetleri şu şekilde sıralayabiliriz:

*"O öyle bir Rab'dır ki, sizi çamurdan yaratmış, sonra (her birinize) bir ecel tayin etmiştir."*⁸

*"(İblis) "Ben ondan hayırlıyım. Çünkü beni ateşten yarattın. Onu ise çamurdan yarattın" dedi."*⁹

*"O ki, yarattığı her şeyi güzel yaptı. İnsanı yaratmaya da çamurdan başladı."*¹⁰

*"Hani, Rabbin meleklerle şöyle demişti: "Muhakkak ben çamurdan bir insan yaratacağım."*¹¹

*"(İblis) "Hiç ben, çamur hâlinde yarattığın kimse için saygı ile eğilir miyim?" demişti."*¹²

Kur'an, Âdem(AS)'in topraktan yaratıldığını ifade ettikten sonra, yukarıda zikretmiş olduğumuz ayetlerde ise onun çamurdan yaratılmış olduğundan bahsetti. Bu ayetlerde zikredilen bir önceki yaratılış sürecinin devamı olan bir sonraki aşama dediğimiz, toprak ile suyun karıştırılarak mayalanması sonucunda¹³ meydana gelen çamuru ifade etmektedir.¹⁴

İnsanların beslendikleri gıdaların topraktan kaynaklanmasını referans alarak, ayetteki çamurdan yaratıldığı bahsedilen kimsenin, Âdem (AS)'in yanında diğer insanları da kapsadığı¹⁵ söylenmiş olsa da, buna katılmak mümkün değildir. Ayet son derece açık olup, böylesi bir yorum ise zorlama bir yorum şeklidir.

aa. Çamurdan Alınmış Bir Öz

⁸ Enam, 6/2

⁹ A'raf, 7/12

¹⁰ Secde, 32/7

¹¹ Sa'd, 38/71

¹² İsra, 17/61

¹³ Beydâvî, a.g.e., II, 740; Bursevî, a.g.e., VI, 245; Ahmet Yakut, "Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrim", Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1998, V, 8

¹⁴ Zemaşşerî, a.g.e., II, 651; Razi, a.g.e., XII, 133; Beydâvî, a.g.e., I, 579; Ebu Hayyan, a.g.e., IV, 75; Ahmet Yakut, a.g.m., V, 8

¹⁵ Razi, a.g.e., XII, 133; Ebu Hayyan, a.g.e., IV, 75; eş-Şirbîni, Muhammed Ahmed el-Hatîb, *Tefsirü'l-Hatîbi's-Şirbîni*, Daru'l-Kutubi'l-İlmîyye, Beyrut, 2004, III, 265

İnsanın yaratılmış olduğu çamur için kullanılan diğer bir ifade ise, "süzülmüş, öz" anlamına gelen السَّلَالَة dir. Bu Bu durum şu ayetle ifade edilmektedir:

"And olsun, biz insanı, çamurdan alınmış bir özden yarattık."¹⁶

"Çekip çıkarmak, kılıcı kınından çıkarma, hırsızlayarak bir şeyi evden çıkarmak ve çocuğun babanın sulbünden çıkması"¹⁷ anlamlarına gelen سَلَّ den türemiş olan السَّلَالَة "öz", "bir şeyin içinden çekip çıkarılan nesne" anlamına gelmektedir.¹⁸

Âdem (AS)'in toprağı diğer topraklar arasından çekilip çıkarıldığı¹⁹ gibi onun nesli olan diğer insanların ham maddesi olan suları (sperma ve yumurta) da insan bedeninin içerisinden süzülerek çıkartılmasından²⁰ dolayı "sülâletün" ifadesi kullanılmış olduğu söylene de, buradaki anlamının "süzülmüş" den ziyade "öz" anlamına geldiğini söylemek daha tutarlıdır.

"Sülâle" kelimsinin menî ve nutfenin sinonimi olup, insanın organik döneminin ilk etabı için de kullanılacağı söylenmiştir.²¹

Bu ayetteki *çamurdan alınmış bir öz* ifadesinden maksadın, toprak içerisinde bulunan ve insan sağlığı için gerekli olan organik ve inorganik maddeler için kullanılmış olduğunu söyleyebiliriz. Yani Allah toprak içerisinde insan hayatı için gerekli olan özleri diğer maddelerden ayırttı ve Âdem(AS)'i bunlardan yarattı

a.b.Yapışkan Çamur

Hz. Âdem (AS)'in yaratılmış olduğu çamur hakkında kullanılan diğer sıfat ise yapışkan olmasıdır. Bununla ilgili olarak da şu ayeti zikredebiliriz:

¹⁶ Mü'minûn, 23/12

¹⁷ Bursevî, a.g.e., VI, 77; el-Mehdî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'an'l-Mecîd*, Daru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010, V, 6; eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethü'l-Kadîr el-Câmiu beyne Fenniyyi'r-Rivayeti ve'd-Dirayeti min İlmü't-Tefâsîr*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 2007, s. 979

¹⁸ Zemahşerî, a.g.e., III, 174; Razi, a.g.e., XXII, 76; el-Geylânî, Muhyiddin Abdulkadir, *Tefsîri'l-Geylânî*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009, III, 251; Bursevî, a.g.e., VI, 77; el-Mehdî, a.g.e., V, 6; eş-Şevkânî, a.g.e., s. 979; Cezâirî, a.g.e., s. 968; es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, Dersââdet, İstanbul, Tarihsiz, II, 304

¹⁹ Razi, a.g.e., XXII, 76 ; Bursevî, a.g.e., VI, 77; el-Mehdî, a.g.e., V, 6; eş-Şevkânî, a.g.e., s. 979

²⁰ Razi, a.g.e., XXII, 76; el-Mehdî, a.g.e., V, 6 ; eş-Şevkânî, a.g.e., s. 979; ez-Zuheylî, Vehbe; *et-Tefsîri'l-Vasît*, Daru'l-Fikr el-Muâsıra, Beyrut, 2006, III, 2032

²¹ Yakut, Ahmet, a.g.m., V, 12

“Şüphesiz biz onları yapışkan bir çamurdan yarattık.”²²

Çamura sıfat olarak kullanılan ve “yapışkan” anlamına gelen لاذب (lâzib) kelimesi; aslı dayanıklı olmayan²³ toprak²⁴ ile suyun karışarak²⁵ iyice yoğrulmasından²⁶ sonra ortaya çıkan, birbirine²⁷ ve insan eline yapışabilen²⁸, içerisinde kum da olmayan²⁹ yapışkan çamurdur.³⁰

Kur’an, insanın yaratılışı ile ilgili olarak önce, genel manada çamur ifadesi kullanırken, daha sonraki ayetlerde ise o çamura verilen değişik özelliklerden bahsetmektedir. Bu şekliyle, dolaylı yoldan insanın yaratılışında basitten mükemmele doğru bir süreç olduğunu vurgular.

a.c. Kurutulmuş Çamur

Hız. Âdem’in fiziki yaratılışının süreci ile ilgili olarak zikredilen son aşama ise, *kurutulmuş* ve *pişmiş çamurdan* yaratılmış olmasıdır. Konu ile ilgili olara şöyle buyrulur:

وإذ قال ربك للملائكة ائني خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون

“Hani Rabbin meleklere, “Ben kuru bir çamurdan, şekillendirilmiş balçıktan bir insan yaratacağım” demişti.”³¹

“Allah, insanı pişmiş çamura benzeyen bir balçıktan yarattı.”³²

صلصال kökünden türemiş olan صلصال “salsâl” ise şu anlamlara gelebilmektedir:

1. Birbirine vurulduğu zaman çın çın şeklinde ses çıkaran, ateş değmeden³³ kurumuş olan çamur.³⁴

²² Sâffât, 37/11

²³ Zemahşerî, a.g.e., IV, 36; el-Mehdî, a.g.e., VI, 166

²⁴ Zemahşerî, a.g.e., IV, 36; Beydâvî, a.g.e., II, 879

²⁵ Beydâvî, a.g.e., II, 879

²⁶ eş-Şirbînî, a.g.e. III, 452

²⁷ Komisyon, *Tefsîrî'l-Kur'an Li'n-Nâsiîn*, Daru'l-Vefâ, Beyrut, 2006, s. 459

²⁸ Bursevî, a.g.e., VII, 448; el-Mehdî, a.g.e., VI, 166; es-Sâvî, Şeyh Ahmed, *Haşiyetü's-Sâvî alâ Tefsîri'l-Celâleyn*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1998, V, 175; eş-Şevkânî, a.g.e., s. 1236; Cezâirî, a.g.e., s. 1285

²⁹ Bursevî, a.g.e., VII, 448; el-Mehdî, a.g.e., VI, 166 es-Savî, a.g.e. V, 175; eş-Şevkânî, a.g.e., s. 1236; Cezâirî, a.g.e., s. 1285

³⁰ Bursevî, a.g.e., VII, 448; el-Mehdî, a.g.e., VI, 166 es-Savî, a.g.e. V, 175; eş-Şevkânî, a.g.e., s. 1236; Cezâirî, a.g.e., s. 1285; Komisyon, *Tefsîrî'n-Nâsiîn*, s. 459

³¹ Hicr, 15/28

³² Rahmân, 55/14

2. Tadı değişmiş anlamında kullanılır. Tadı değişen et için “*tadı değişti*” anlamında *صل الحم* ifadesi kullanılır.³⁵

3. Kum karıştırılmış çamur.³⁶

Ayette geçen *هما مسنون* ise su katılması ile şekli değişerek iyice siyahlaşmış çamur demektir.³⁷

Ayetler arasında görüntüde bir çelişki varmış gibi gözükse de gerçekte bir çelişki olmayıp, bir şeyin yaratılmasında birbiri peşi sıra gerçekleşen süreçle ilgili ifadelerdir. Toprağa suyun karışması ile meydana gelen çamur, belirli bir mayalanma aşamasından sonra yapışkan hale gelmesi ve şekil verildikten sonra ise kurutulularak şekli aşamasının tamam olmasıdır.

B. Âdem (As)'in Tesviye Edilmesi

Kur'an; düzenlemek, tesviye etmek³⁸, düzgün hale getirmek³⁹, tamam etmek⁴⁰, yönelmek⁴¹ ve istenilen önemli bir şey için uygun hale getirmek⁴²

³³ Razi, a.g.e., XXIX, 94 ; eş-Şengîti, Muhammedü'l-Emîn b. Muhammedü'l-Muhtârü'l-Ceknî, *Edvâu'l-Beyân fî İdâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, Dar-u Alemlî'l-Fevâid, Cidde, Tarihsiz; III, 172; Bursevî, a.g.e., IV, 483

³⁴ en-Nahhâs, Ebu Cafer, *Meâni'l-Kurânü'l-Kerîm*, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1988, IV, 23; Ebû Zemenîn, Ebu Abdullah Muammed b. Abdulah, *Tefsîrü'l-Kur'anü'l-Azîm*, el-Faruku'l-Hadîs , Kahire, 2002, II, 383 Zemaşerî, a.g.e., IV, 434; el-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemalüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdü'l-Mesîr fî Ilmu't-Tefsîr*, el-Kütübü'l-İslâmî, Beyrut, 1984, IV, 397; Razi, a.g.e., XXIX, 94; Beydâvî, a.g.e., I, 531; Geylânî, a.g.e., II, 442; el-Kelbî, el-Kelbî, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Cüzeyy, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, I, 451; eş-Şirbînî, a.g.e. II, 225; eş-Şa'râvî, *Tefsîrü'ş-Şa'râvî*, Mecmau'l-Buhûsi'l-İslamiyye, Kahire, 1991, XII, 7686; eş-Şengîti, a.g.e. III, 172; el-Halebî, Ahmed b. Yusuf, *ed-Dürri'l-Mensûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, Daru'l-Kalem, Dımeşk, Tarihsiz, VII, 150; Bursevî, a.g.e., IV, 483; Konevî, İsmâüddîn İsmail bin Muhamed el-Hanefî, *Hâşiyetü'l-Konevî Alâ Tefsîri'l-Beydâvî*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, XI, 142; es-Savî, a.g.e. III, 379; el-Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîri'l-Merâğî*, Daru İhyâu't-Turâs, Beyrut, Tarihsiz, XIV, s. 24; Cezâirî, a.g.e., s. 739; Komisyon, *Tefsîri'n-Nâşîin*, s. 276; es-Sâbûnî, a.g.e., II, 108

³⁵ el-Cevzî, a.g.e. IV, 397; Nahhâs, a.g.e. IV, 23; Şirbînî, a.g.e. II, 225

³⁶ en-Nahhâs, a.g.e. IV, 24; el-Cevzî, a.g.e. IV, 397; Halebî, a.g.e. VII, 150; eş-Şirbînî, a.g.e. II, 225; eş-Şevkânî, a.g.e., s. 760

³⁷ en-Nahhâs, a.g.e. IV, 24; Ebû Zemenîn, a.g.e. II, 383; Razi, a.g.e., XXIX, 94; Geylânî, a.g.e., II, 442 ; eş-Şengîti, a.g.e. III, 173; Beydâvî, a.g.e., I, 531; Bursevî, a.g.e., IV, 483; Halebî, a.g.e. VII, 151; eş-Şirbînî, a.g.e. II, 225; Bursevî, a.g.e., IV, 483; eş-Şevkânî, a.g.e., s. 7661; el-Merağî, a.g.e. XIV, s. 24; Cezâirî, a.g.e., s. 739; Komisyon, *Tefsîri'n-Nâşîin*, s. 276; es-Sâbûnî, a.g.e., II, 108

anlamlarına elen سَوَى kelimesini hem Âdem (AS) için hem de diğer insanlar için kullanılır. Âdem (AS)'in topraktan yaratılış sürecinden bahsederken bir ileriki aşama olarak kullanılırken, diğer insanlar için ise anne rahmindeki oluşumu ile ilgili olarak kullanılır. Âdem(AS)'in tesviye edilmesi ile ilgili olarak zikredilen ayetlerin izahına geçmeden, tesviyeden bahseden diğer ayetleri zikrederim:

ثُمَّ كَانَ عِلْقَةً فَخَلَقَ فَسَوَى

“Sonra bu, alaka (aşılanmış yumurta) olmuş, derken Allah onu (insan biçiminde) yaratıp şekillendirmişti”⁴³

سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى الَّذِي خَلَقَ فَسَوَى

“Rabbinin yüce adını tesbih et. O(Rab) ki(her şeyi) yarattı, düzene koydu.”⁴⁴

“Seni topraktan, sonra nutfeden (sperma) yaratan sonra da seni bir adam biçimine koyan Rabbine nankörlük mü ediyorsun?”⁴⁵

“O (Rab) ki, seni yarattı, seni düzenledi ve sana ölçülü bir biçim verdi.”⁴⁶

“Yaratılışça siz mi daha çetinsiniz yoksa gök mü? (Allah) onu yarattı, tavanını yükseltti ve onu düzenledi”⁴⁷

“Nefse ve onu şekillendirene yemin olsun ki”⁴⁸

“Evet toplarız. Onun parmak uçlarını düzenlemeğe gücümüz yeter.”⁴⁹

“Sonra göğe yönelip, onları yedi gök olarak düzenleyen de O’dur”⁵⁰

³⁸ el-İsfahânî, Ebu’l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât, fî Garîbi’l-Kur’an*, Kahire, 1961, s. 251; Fîruzâbâdî, Mecidüddin Muhammed b. Yakup el-Feyrûz, *Mu’cemu’l-Kâmûsi’l-Muhît*, Daru’l-Ma’rife, Beyrut, 2005, s. 657

³⁹ el-İsfahânî, a.g.e., s. 251; İbni Manzur, Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanü’l-Arab*, , İran, 1405 h., XIV, 414

⁴⁰ İbni Manzur, a.g.e., XIV, 410

⁴¹ İbni Manzur, a.g.e., XIV, 414

⁴² eş-Şa’râvî, *Tefsirü’ş-Şa’râvî*, XII, 7693

⁴³ Kıyâmet, 75/ 38

⁴⁴ A’lâ, 87/ 1-2

⁴⁵ Kehf ,18/ 37

⁴⁶ İnfitar, 82/ 7

⁴⁷ Nâzi’ât, 79/ 27-28

⁴⁸ Şems, 91/ 7

⁴⁹ Kıyamet, 75/ 4

⁵⁰ Bakara, 2/ 29

“*Seni yaratan ve düzenleyen*”; yaratılışını hikmetin gerektirdiği şekilde kılan⁵¹, “*Nefsi ve onu düzenleyene*”; nefsi ayakta tutacak kuvveti onda var eden⁵², “*onu (göğü) düzenledi*”; onu yükseltip, süsledi; “*Parmak uçlarını düzenleme*” yani yeniden yaratılırken parmak uçlarındaki çizgilerin bile aynen düzenlenmesi sağlaması⁵³ anlamındadır.

Ayetlerde geçen “*tesviye*” kelimelerinde bir düzenleme, biçim verme ve düzgün bir şekilde şekillendirme anlamının olduğunu görüyoruz.

Kur'an'da değişik varlıkların şekillendirilmesi ve onlara bir düzen verilmesi anlamında kullanılan “*tesviye*”⁵⁴ kelimesini zikrettikten Âdem (AS) hakkında kullanımına geçelim:

1. Âdem (AS)'in Tesviye Edilmesi

Âdem (AS)'in yaratılış sürecinden bahsedilirken, ikinci aşaması olarak ona şekil verilmesinden bahsedilir. Konu ile ilgili olarak şu ayetler zikredilir:

“*Onu düzenleyip, ona ruhumdan üflediğim zaman hemen ona secdeye kapanın*”⁵⁵

“*Sonra ona biçim verdi ve ona kendi ruhundan üfledi.*”⁵⁶

“*Onu biçimlendirip ona ruhumdan üflediğim zaman derhal ona secdeye kapanın!*”⁵⁷

Bu ayetlerde geçen “*tesviye*”nin şu anlamlara geldiği zikredilmiştir.

1. Bir şeyin yaratılışının tamamlanıp, azalarının şekillenmesi ve ruh üflediği zaman onu kabul edecek mükemmellikte bulunması.⁵⁸

⁵¹ el-İsfahânî, a.g.e., s. 251

⁵² el-İsfahânî, a.g.e., s.251

⁵³ el-İsfahânî, a.g.e., s.252

⁵⁴ Zemahşerî, a.g.e., I, 127; Geylânî, a.g.e., V, 359; Beydavî, a.g.e., I, 52; Bursev, a.g.e. X, 328

⁵⁵ Hicr, 15/ 28-29

⁵⁶ Secde ,32/ 7-9

⁵⁷ Sâd, 38/ 71-72

⁵⁸ Taberî, Ebu Cafer Muhammed bin Cerîr, *Camiu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut,1980, XXIII,118; İbn-i Atıyye, Ebu Muhammed Abdulkhak bin Galip el-Endülüsî, *el-Muherrerü'l-Vecîz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Azîz*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, III, 360; Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fi Tefsiri'l Kur'an*, Yersiz, 1972, XIV, 154; el-Arabî, Muhyüddin, *Tefsir-ü Şeyhi'l-Ekber*, Dâbâ Bi'l-Matbâtü'l-Mümniyyeti Alâ Nafakâti Ashabihâ (Mustafa El-Bâbi'l-Halebî ve Edviye), Mısır, 1319 h. II, 70; Suyûti, Celâlüddîn, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsiri bi'l-Me'sûr*, Beyrut, 1314 h. III, 64; en-Nahcûvânî, Nimetullah bin Mahmûd, *el-Fevâtilü'l İlahiyyetü ve'l-Mefâtilü'l-*

2. Yaradılışın tamam olup, ahlakın mükemmel hale gelmesi ve suretinin tam olması.⁵⁹

3. Fiziki görüntünün insan şeklinde yapılarak, bu beden azalarının düzgün ve uygun bir şekilde yapılması.⁶⁰

4. Bedenin ve bedeninin sahip olduğu azaların olması gerektiği şekilde kuvvetli kılınması.⁶¹

Ayetlerin anlamlarını göz önünde bulundurduğumuz zaman, Âdem (AS)'in tesviyesinden maksadın, fiziki yapısının mükemmel hale gelip, ruhu kabullenebilecek kıvama ulaşması olduğunu söyleyebiliriz.

2. Ceninin Anne Rahminde Tesviye edilmesi

Hız. Âdem (AS)'in tesviye edilmesi ile ilgili ayetleri inceledikten sonra rahimlerde var olan ceninin tesviye edilmesinden bahsederek şu ayeti zikredebiliriz:

“Arkadaşı, ona cevap vererek dedi ki: “Seni topraktan, sonra spermadan yaratan, sonra da seni (eksiksiz) bir insan şeklinde düzenleyen Allah'ı inkâr mı ediyorsun?”⁶²

Buradaki “sevvâ” kelimesinin ne anlama geldiği ile ilgili manaları da şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Anne rahmindeki cenin, fiziki belli süreçlerden geçtikten sonra hakiki ruhu kabul edecek konuma gelmesi.⁶³

Gaybiyyetü, İstanbul, 1325 h., II, 413; Semerkandi, *Ebu'l- Leys, Ebu'l-Leys es-Semerkândî Tefsirinin Tercümesi*, Sezgin Neşriyat, İstanbul, 1983 , I, 787; Bilmen, Ömer Nasûhî, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985, IV,1726; Havva, Said, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, Daru's Selâm, 1989, I,2879; Yakut, *a.g.m.*, V, 9

⁵⁹ et-Tabresî, Ebu Ali el-Fadl bin el-Hasan, *Mecmau'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut, 1998, VI, 516

⁶⁰ Ebî Zemenîn, *a.g.e.* III, 381; Razi, *a.g.e.*, XIX, 156; Beydâvî, *a.g.e.*, II, 824; Geylânî, *a.g.e.*, II, 443; eş-Şirbînî, *a.g.e.* II, 226; Bursevî, *a.g.e.*, IV, 485; Konevî, *a.g.e.*, XV, 255; el-Mehdî, *a.g.e.*, VI, 232; eş- Şevkânî, *a.g.e.*, s. 761; Alusî, Şihabuddin es-Seyyid Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsiri'l-Kur'an'ı-l-Azîm ve's-Sebî'l-Mesânî*, Daru'l-Fıkr, Beyrut, 1993, XIV, 54; es-Savî, *a.g.e.* III, 373; Zuheyli, *a.g.e.* III, 2043; es-Sâbûnî, *a.g.e.*, II, 502; Girîdî, Sırrı, *Ruh*, Mektebiyye Matbaası, İstanbul, 1305, s.27

⁶¹ el-Kelbî, *a.g.e.* II, 178; Ebu Hayyan, *a.g.e.*, VII, 194; es-Sâbûnî, *a.g.e.*, II, 502

⁶² Kehf, 18/37

⁶³ Bursevî, *a.g.e.*, VII, 112; Gazali, Muhammed bin Muhammed, *Risaletü'r-Ruh*, Tirnovalı, 1864, v.86; Cezâirî, *a.g.e.*, s. 1187; es-Sâbûnî, *a.g.e.*, II, 502

2. Şeklinin düzgün yaratılıp azaları arasında uyum var edilmesi.⁶⁴
3. Anne rahminde iken azaların kullanılış gayesine göre şekillendirilmesi.⁶⁵
4. Akıl eder ve mükellef olması için uygun olarak yaratılması.⁶⁶
5. Meninin belli aşamalardan geçtikten sonra düzgün bir insan şekline getirilmesi.⁶⁷

“Tesviye” kelimesinin hem Hz. Âdem (AS) hem de diğer insanlar için kullanılışlarına incelediğimiz de, ikisinde de beden ruhu kabul edebilecek hale gelmesi olduğunu söyleyebiliriz. Beden ruh üflenmeden önce beden ruhu kabul edebilecek şekle getirilmekte ve ondan sonra ruh üflenmektedir.

C. Hz. Âdem(As)'A Ruh Üflenmesi

Hz. Âdem (AS)'in fiziki yapısı yaratılıp, olması gerektiği şekilde mükemmel bir hale getirildikten sonra ona ruh üflenmesi aşaması gelmektedir. Konu ile ilgili olarak ta Kur'an'da şu ayetler yer almaktadır:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ

“Bir zaman Rabbin Meleklerle demişti ki: “Ben kupkuru çamurdan, şekillenmiş kara balçıktan bir insan yaratacağım!, ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın”⁶⁸

الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ فِيهِ مِنْ رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ وَنَفَخَ

“O’dur ki; her şeyin yaratılışını güzel yaptı ve insanı yaratmağa çamurdan başladı. Sonra onun neslini bir özden, hâkir bir su(yun özü)nden yaptı. Sonra ona biçim verdi ve ona kendi ruhundan üfledi. Ve sizin için kulak(lar), gözler ve gönüller yarattı. Ne kadar az şükrediyorsunuz”⁶⁹

إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ

⁶⁴ Beydâvî, a.g.e., II, 606; el-Mehdî, a.g.e., V, 388; eş-Şevkânî, a.g.e., s. 1149

⁶⁵ Alusî, a.g.e., XXI, 188; Merağî, a.g.e. XXI, s. 106; Komisyon, *Tefsîrî'n-Nâşîîn*, s. 428

⁶⁶ Razi, a.g.e., XXI, 116; Ebu Hayyan, a.g.e., VII, 121

⁶⁷ Razi, a.g.e., XXV, 155 ; Beydâvî, a.g.e., II, 606; Bursevî, a.g.e., V, 249; Konevî, a.g.e., XI, 147; Yakut, Ahmet, a.g.m., V,

⁶⁸ Hicr, 15/ 28-29

⁶⁹ Secde, 32/ 7-9

“Rabbin Meleklerle demişti ki: “Ben çamurdan bir insan yaratacağım.” “Onu biçimlendirip ona ruhumdan üflediğim zaman derhal ona secdeye kapanın!”⁷⁰

Toplam üç yerde Âdem(AS)’a ruh üflenmesinden bahsedilmekte olup iki yerde “ruhumdan üfledim” şeklinde geçerken, diğerinde ise; “kendi ruhumdan üfledi” şeklinde geçmektedir. Bu ayetleri daha iyi anlayabilmemiz için “nefh” kelimesi, Âdem (AS)’e ruh üflenmesi ve ruhun Allah’a izafe edilmesi gibi konuların çok iyi anlaşılması gerekmektedir. Şimdi bu konuları sırası ile açıklayarak meseleye açık getirmeye çalışalım:

1. Nefh Kelimesi ve Kur’an’da Kullanıldığı Yerler

“Nefh”, havayı başka bir varlığın boşluğuna göndermeye denir.⁷¹ Bahar gelip otlar yeşerdiği ve insan kilo aldığı zaman da “intefeha” kelimesi kullanılır.⁷²

“Nefh” kelimesini daha iyi anlayabilmek için Kur’an’daki diğer kullanımlarını inceleyelim. Bu kelime üç ayette Hz. Âdem (AS) için kullanılırken şu iki ayette de Hz. Meryem’e üflenene ve bu üfleminin neticesi ile Hz. İsa(AS)’ya hamile kalmasına sebep olan ruhtan bahsetmek için kullanılmaktadır:

وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ

“İrzini iffetle korumuş olan (Meryem’i de an.) Biz ona ruhumuzdan üfledik; onu ve oğlunu cümle âlem için bir ibret kıldık.”⁷³

“(Yine Allah, inananlara) İmran kızı Meryem’i de (örnek gösterdi). Biz ona ruhumuzdan üfledik.”⁷⁴

Şu iki ayette de İsa(AS)’nın çamurdan kuş yapıp, onlara üflemesi ile kuşların canlanmasına sebep olan üflemeden bahsedilmekte:

أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ

“Size çamurdan bir kuş sureti yapar, ona üflerim ve Allah’ın izni ile o kuş oluverir.”⁷⁵

⁷⁰ Sâd, 38/ 71-72

⁷¹ el-İsfahânî, a.g.e., s.500; İbn-i Manzûr, a.g.e., III, 64; Razi, a.g.e., XIX, 156; Beydâvî, a.g.e., I, 531; Tabatabâî, a.g.e., XIV, 154; el-Mehdî, a.g.e., III, 396; eş-Şevkânî, a.g.e., s. 761; Alusî, a.g.e., XIV, 54

⁷² el-İsfahânî, a.g.e., s.500; İbn-i Manzûr, a.g.e., III, 64

⁷³ Enbiyâ, 21/ 91

⁷⁴ Tahrîm, 66/ 12

⁷⁵ Âl-i İmran, 3/ 49

*"Benim iznimle çamurdan kuş şeklinde bir şey yaratıyor, içerisine üflüyordun ve benim iznimle kuş oluyordu"*⁷⁶

أَتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي
أَفْرَعٌ عَلَيْهِ فِقْطْرًا

*"(Zülkarneyn) bana demir kütleleri getirin. İki dağın arasını (bu demir kütleleri ile dağlarla) aynı seviyeye getirince, "üfleyin" dedi"*⁷⁷

Bu ayette ise "nefh" kelimesi ateşi tutuşturmak anlamında kullanılmıştır.

Şu ayetlerde ise Sur'a üflenmeden sonra insanların tekrar diriltileceklerinden bahsedilmektedir:

وَلَفَّخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا

*"Sura üflenmiştir ve hep bir araya toplanmışsızdır."*⁷⁸

*"Sura üflendiği gün artık insanlar arasında (birbirlerinin soylarını sorma) yoktur."*⁷⁹

*"Sura üflendi. İşte onlar kabirlerinden (kalkıp) Rab'lerine koşuyorlar."*⁸⁰

*"Sura üflendi, yerde ve gökte olanlar (korku)dan (düşüp) bayıldılar. Ancak Allah'ın dilediği kaldı. Sonra ona bir daha üflendi ve birden onlar kalktılar"*⁸¹

Yukarıdaki ayetlerde geçen "nefh" kelimesi şu anlamlarda kullanılmıştır:

1- Cebrail (AS)'in Meryem'e üflemesi ve ondan İsa'ya hamile kalması.

2- İsa (AS)'nın çamurdan kuş yapması ve onlara üflemesi, onların da canlanması.

3- Allah'ın Âdem'in çamuruna üflemesi ve ondan canlanması.

4- Zülkarneyn'in ateşteki demire üflemesi ve onun üflemesi ile demirin bir ateş parçası haline gelmesi.

5- İsrail (AS)'in sura üflemesi ile ruhların tekrar bedenleri ile birleşerek yeniden dirilmenin gerçekleşmesi.

⁷⁶ Mâide, 5/ 110

⁷⁷ Kehf,18/ 96

⁷⁸ Kehf,17/ 99

⁷⁹ Mü'minun, 23/ 101

⁸⁰ Yâsîn, 36/ 51

⁸¹ Zümer, 39/ 68

Yukarıdaki verilen manaların hepsinde ortak olan, “üfleme” den sonra bir canlanmanın meydana gelmiş olmasıdır.

“Nefh” kelimesinin anlamı ve Kur’an’da kullanılış şekillerini zikrettikten sonra Hz. Âdem (AS)’a üflenen ruhtan maksadın ne olduğu konusunu inceleyelim.

2. Âdem (AS)’a Ruh Üflenmesinden Maksat

“Ruh üflemek” den maksat, onun yaratılışı tamamlanıp, azaları belirlenip ve bütün parçaları tamam olduktan sonra, onun içerisine ruh üflemek değil, onu canlı kılacak şeyin onda var edilerek onun hayat sahibi, nefes alıp verebilen bir varlık kılınmasından kinayedir. Ne içerisine ruh üfleyen ne de üflenen vardır. Allah hakkında, insanlardaki gibi bilfiil üfleme düşünmek imkânsızdır⁸²

“Üfleme” den maksat, ruhun üfleme ile bir cismin içerisine girmesi değil, bedende insani ruhun var edilmesi veya orada latif bir kuvvetin oluşturulması ile cansız olan bedenın canlanması kast edilmiştir.⁸³ Yani bu üflemeden sonra cansız olan beden bir ruha kavuşarak yaşamını onunla devam ettirmeye başlamıştır.

Allah’ın onu akıllı kılması⁸⁴, ruhun bedende zuhur etmesi⁸⁵, Allah’ın sıfat ve fiilinin varlıkta zuhuru⁸⁶ gibi anlamlara geldiği de söylenmiştir.

Âdem (AS)’in yaratılış sürecini bütün olarak değerlendirdiğimiz zaman, buradaki ruh üflemeden maksadın, onu canlı kılacak ruhun onda var edilmesi olduğunu söyleyebiliriz. Bu ruh üflenmesi ile birlikte düşünen, idrak edebilen hayat sahibi bir varlık haline gelmişti.

3. Ruhun Allah’tan Olması

⁸² Zemahşerî, a.g.e., II, 555; Kurtûbî, Ebu Abdullah Muhammed b.Ahmed, *el-Camî’ li-Ahkâmi’l-Kur’an*, Daru’l-Fıkr, Beyrut, 1987, X, 24; Ebu Hayyan, a.g.e., V, 441; Ebu’s-Suûd, Muhammed b. Muhammed, El-Ammâdî, *Tefsîr’ü Ebîs’-Suûd (İrşâd’ü’l-Akl’-Selîm ilâ Mezâya’l-Kur’an’l-Kerîm*, Daru İhyau’t-Turâs’l- Arabiyye, Beyrut, 1990, VII, 236; Bursevî, a.g.e., IV, 485; Alusî, a.g.e., XIV, 54; Yazır, Elmalî Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul, Tarihsiz, VI, 4109; Merağî, a.g.e. XXI, 106

⁸³ Razi, a.g.e., XIX, 156; Beydâvî, a.g.e., I, 531; Suyûti, a.g.e., III, 64; Havva, a.g.e., VI, 2879; el-Mehdî, a.g.e., III, 396; eş-Şevkânî, a.g.e., s. 761; Tabatabâî, c. XIV s. 154; Alusî, a.g.e., XIV, 54; Salime Leyla Gürkan, a.g.m., IX, 15

⁸⁴ İbni Kesîr, Ebul Fida İsmail, *Tefsîr’ü’l-Kur’ani’l-Azîm*, Mektebetu Dan’t-Turâs, Kahire, Tarihsiz, III, 458; Yakut, Ahmet, a.g.m., V,13

⁸⁵ Aydın, Münire, *Müslüman Düşünlere Göre Ruh Kavramı*, İstanbul, 1988, s.51

⁸⁶ Girdî, a.g.e., s.23

“Nefh” kavramı ve “ruh üfleme”ten maksadın ne olduğunu açıkladıktan sonra “ruhun Allah’a izafe edilmesi”nden maksadın ne olduğu meselesini açıklamaya çalışalım. Buradaki ruh Allah’tan bir cüz mü değil mi? Allah’a izafe edilmesinden maksat nedir? Bu konu hakkındaki görüşleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Ruhun Allah’a izafe edilmesi ruhun Allah’tan bir cüz olduğu için değil, Beytullah ve Nakatullah (Allah’ın devesi) ifadelerinde olduğu gibi ruhu tazim, teşrif ve onun eşsiz bir yaratık olduğu içindir.⁸⁷

2. Ruhun Allah’a izafe edilmesi, bir mülkün malikine veya yaratılmışın yaratıcısına izafeti gibi bir şeydir. Yani o benim içindir ve benim yaratıkla-
rımdan bir yaratıktır demektir.⁸⁸

3. İnsanın insan olmasını sağlayan asıl ve hakiki varlığının bedeni değil ruhu olduğunu ifade etmek içindir.⁸⁹

4. Hayatiyetin devamı için Allah’ın, zatının nurunun parıltılarından bazılarını karşıya aksettirmesidir.⁹⁰

5. Buradaki ruhun Allah’a izafe edilmesi ihtisas içindir. Sanki O şöyle dedi: “Ona bir şey üfledim ki, o üflenen şey Allah’a ve O’nun ilmüne mahsus-
tur.”⁹¹

6. İnsana verilen ruh, Allah’ta olan ruh gibi bir ruhtur. “Ruhumdan üfle-
dim”den maksat da “kendimde olan ruhtan verdim demektir.”⁹² Allah’ın, İsa (AS)

⁸⁷ Razi, a.g.e., XXV, 155; Beydâvî, a.g.e., II, 824; Ebu Hayyan, a.g.e., V, 441; Kurtûbî, cX, s.24; el-Beğavî, Muhammed el-Hüseyn bin Mesûd el-Ferâ, *Tefsiri’l-Beğavî*, Daru’l-Ma’rife, Beyrut,1987, III, 49; et-Tabresî, a.g.e., VI, 516; Tabatabâî, a.g.e., XIV, 155; Ebu’s-Suûd, a.g.e., VII, s.236; Ali ve Süleyman Efendi, *Tefsir-ü Zebedi’l-Âsâr*, İstanbul, 1292 h., II,178; İbn-i Aşur, c.VII, s.144; Hasan Han, Siddîk, *Fethu’l-Beyân fi Makâsidi’l-Kur’an*, kahire, Tarihsiz, V,182; Havva,a.g.e., VI, 2879;Bursevî, a.g.e., IV, 487;eş-Şirbînî, a.g.e. II, 226; Konevî, a.g.e., XV, 255;el-Mehdî, a.g.e., VI, 232; Alusî, a.g.e., XII, 188; eş- Şevkânî, a.g.e., s. 761; es-Sâbûnî, a.g.e., II, 502; Komisyon, *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2008, IV, 350

⁸⁸ Ebu Hayyan, a.g.e., VII, 194; el-Kelbî, a.g.e. I, 452; es-Seâlebî, Abdurrahman b. Muhammed b.Mahlûf Ebî Zir, *Tefsiri’l-s-seâlebî (Bil Cevâhiri’l-Hısân fi Tefsiri’l-Kur’an)*, Dâr-u İhyâi’t-Turâsî’l-Arabiyyi, Beyrut, 1997, III, 400; el-Mehdî, a.g.e., VI, 232; eş- Şevkânî, a.g.e., s. 76; Zuheylî, a.g.e. II, 1219

⁸⁹ Komisyon, *Kur’an Yolu*, III, 350

⁹⁰ Geylânî, a.g.e., II, 443

⁹¹ en-Nesefî, Ahmet Bin Mahmud, *Tefsiri’n-Nesefî*, Pamuk Yayınları, İstanbul, Tarihsiz, III, 287

⁹² Atay, Hüseyin, “Nefis”, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, XXXVII, 50-51

için üflenen ruhtan bahsederken “biz” zamirini, insanın yaratılışından bahsederken de “ruhumdan” şeklinde “ben” zamirini kullanmış olması da, insana üflenen ruhun doğrudan doğruya Allah’tan olduğuna işaret eder.⁹³

İnsana üflenen ruhun Allah’ın ruhundan bir parça olduğu görüşüne katılmıyoruz. Çünkü bir şeyin Allah’a izafe edilmesi, onun Allah’tan bir parça olmasını veya Allah’ta olan bir özelliği taşımasını gerektirmez. Bunun örneklerini Kur’an’da değişik şekillerde görebilmekteyiz. Bu konu ile ilgili olarak en doyurucu bilgiyi ise İbni Kayyim el-Cevziye zikrettiği için yukarıdaki iddialara cevap olması açısından zikretmeyi uygun görüyoruz.

Ona göre, ruhların Allah’a izafe edilmesi iki kısımdır:

Birincisi; Sıfatlardır. Sıfatlar tek başlarına bulunmazlar. İlim, kudret, kelâm, işitme ve görme gibi. Bunlar mevsufa sıfatların izafesidir. Allah’ın ilmi, kelâmı, iradesi, kudreti ve hayatı O’nun sıfatlarından ve mahlûk da değildir.

İkincisi; Allah’a ilişmeyen bir takım eşyaların onunla birlikte zikredilmesi. Ev, deve, kul, resul ve ruhun izafeleri böyledir. Bu izafeler Hâlık’ı tarafından yaratılmış, mucidi tarafından icat edilmiştir, ama bunlar izafetle benzerlerinden şereflendirilme ve özelleştirilme ile ayrılmışlardır. Mesela bütün evler Allah’ın olmakla birlikte Beytullah bu konumdadır. Yine bütün develer Allah’ın olmakla birlikte Nakatullah başkadır. Fakat bu gibi izafetlerin Allah’ın Ulûhiyetliğine yapılması O’nun bunları yarattığını, icât ettiğini gerektirir. Umumî izafetler yaratmayı, hususî izafetler ise seçmeyi ifade ederler. Allah dilediğini yaratır ve yarattıklarından da dilediğini seçer. Nitekim âyette: “Allah dilediğini yaratır ve dilediğini de seçer”⁹⁴buyrulmaktadır. Ruhun Allah’a izafe edilmesi de hususi izafetlerdendir. Umumî izafetler ve sıfatların kendine izafe edilmesi babından değildir.⁹⁵

Ruhun Allah’a izafe edilmesinin teşrif için olduğunu söyleyebiliriz. “Ruhundan üfledi” derken, ruhun Allah’ın bir cüzi olduğu anlamında olmayıp Allah yaratmış olduğu yaratıklarından bir yaratık olduğu anlaşılır. Bu manda Kur’an’da Allah’a izafe edilen, “Allah’ın kulları, Allah’ın evi” gibi birçok varlıktan bahsedilmektedir. Nasıl ki, Allah’ın evi ifadesinden Allah’ın cüzi olan bir ev anlaşılmayacağı gibi, “O’nun ruhu” ifadesinden de O’nun cüzi olan ruh anlaşılmaz.

⁹³ Ünal, Ali, *Kur’an’da Temel Kavramlar*, Kırkanbar yayınları, İstanbul, 1998, s. 202

⁹⁴ Kasas, 28/68

⁹⁵ el-Cevziyye, İbni Kayyim, *Kitabu’r-Ruh*, Daru’l-Hadis, Mısır, 1989, s.148

Kur'an, insanı sadece beden veya ruh olarak görmez, ruh ve bedenden müteşekkil bir bütün olarak görür. İnsanın fiziki yaratılış süreçlerini zikrettikten sonra, ona ruh üflenmesini ise: "sonra onu başka bir yaratılışla insan haline getirdik"⁹⁶ şeklinde ifade eder. Yine "Ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman"⁹⁷ şeklinde önce bedeninin yaratılmasından ve akabinde de ruh verilmesinden bahsedilmektedir.⁹⁸ Allah, bedeninin yaratılmasını kendisine izafe ettiği gibi ruh verilmesini de kendisine izafe etmektedir. Bedenin Allah tarafından yaratılmış olması bedeninin Allah'ın bir cüzi anlamına gelmeyeceği gibi, ruhunda Allah'a izafe edilmesi onun Allah'ın bir cüzi olduğu anlamına gelmez.

D. Âdem (AS)'A Eşi Hz. Havva'nın Yaratılması

Kur'an, Âdem (AS)'in yaratılışının bir bölümü olarak ta eşi Hz. Havva'nın yaratılışından bahseder. Âdem (AS)'in topraktan başlayan yaratılış süreci ruh verilmesi ile birlikte tamamlandıktan sonra, huzur bulup sükûnete ermesi için de eşi yaratılmıştır. Bununla ilgili olarak şu ayetler zikredilir:

*"Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan ve ikisinden birçok erkekler ve kadınlar üretip yayan Rabbinizden sakının. Adını kullanarak birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'dan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının. Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir."*⁹⁹

*"Sizi tek bir nefisten (Âdem'den) yaratan, (gönlü) onunla huzur bulsun diye eşini de (onun özünden/cinsi)nden var eden O'dur."*¹⁰⁰

İlk ayette, insanın bir tek nefisten ve ondan da eşinin yaratıldığı ve bu ikisinden ise insan neslinin var edildiğinden bahsedilirken, ikinci ayette ise insanın eşinin yaratılış gayesinden bahsedilmektedir.

Buradaki "nefis" den maksadın; Âdem (AS)¹⁰¹, cins¹⁰², insanı meydana getiren sıvı¹⁰³ ve Âdem (AS)'ın yaratılmış olduğu çamur¹⁰⁴ olduğu söylenece de

⁹⁶ Mü'minun, 23/14;

⁹⁷ Hicr, 15/29

⁹⁸ Yakut, Ahmet, **a.g.m.**, V,17

⁹⁹ Nisâ, 4/1

¹⁰⁰ A'râf, 7/189

¹⁰¹ Beğavî, a.g.e., I, 389; Kurtûbî, a.g.e., V, 2; Beydâvî, a.g.e., I, 203; Ebu Hayyân, a.g.e., III, 162; eş-Şevkânî, a.g.e., s. 266; Salime Leyla Gürkan, **a.g.m.**, IX, 43

¹⁰² en-Nahhâs, a.g.e., V, 251; Beğavî, **a.g.e.** III, 480; İbni Atıyye, et-Tabresî, a.g.e., VIII, 41; Razî, **a.g.e.** III, 140; İbn Aşûr, a.g.e., IV, 215; Salime Leyla Gürkan, **a.g.m.**, IX, 42

¹⁰³ Yakut, Ahmet, **a.g.m.**, V,11

¹⁰⁴ Tabresî, a.g.e. III, 6; İbni Aşûr, **a.g.e.** IV, 215

en yakın anlamın “*cins*” olduğu söyleyebiliriz. Yani Allah sizi bir nefisten ve onun cinsinden de onun eşini yaratarak bir aile haline getirdi. Sonrada bu iki cinsten doğum ve üreme yolu ile insan cinsi olan kadın ve erkekleri yarattı¹⁰⁵ ve onları da değişik renk ve dillerde dünyanın değişik bölgelerine yaydı.¹⁰⁶

Hız. Havvâ; Kur’an’ın ifadesi ile eşi Âdem (AS)’in kendisinde huzur bulması için yaratılmış ve öylece olmuştu. Eşine son derece sadakat örneği sergilemiş, onunla birlikte dünyaya geldikten sonra yeryüzünün imar edilmesinde, peygamberlik vazifesini ifa etmesinde, çocuklarının yetiştirilmesinde kocasına en büyük desteği sağlamış ve annelik konusunda da en güzel örneği sergileyerek sonradan gelecek tüm kadınlara örnek olmuştur.

E. Sonuç

Kur’an, Hz. Âdem (AS)’in yaratılışı, yaratılmış olduğu madde, bu maddenin geçirmiş olduğu süreç, madde üzerinde yapılan müdahaleler ve yaratılış gayesi hakkında detaylı bilgiler vermektedir.

Kur’an, “*Muhakkak ki Allah katında İsa’nın (babasız dünyaya gelişinin) durumu, Âdem’in durumu gibidir. Onu topraktan yarattı. Sonra “ol” dedi, o da derhal oluverdi.*”¹⁰⁷ buyurmakla Âdem (AS)’in yaratılışının diğer insanlar gibi olmadığına ve bunda olağan üst bir durumun olduğuna vurgu yapmıştır.

Diğer insanlar bir anne ve babadan meydana gelirlerken Âdem (AS) anne ve baba olmaksızın, Allah’ın kudretini ifade eden “ol” emrinin bir neticesinde topraktan meydana gelmiştir. Diğer insanların meydana gelmeleri ve tekâmül süreçleri belli bir takım fiziki ve biyolojik kanunlara bağımlı olurken, Âdem (AS)’ı tamamen kendine münhasır kurallar içerisinde gerçekleştirmiştir.

Allah, Âdem (AS)’ı son derece önemsiz bir varlık olan topraktan başlayarak ruhî ve bedenî anlamda mükemmel bir insan haline getirdi. Onu varlıklar içerisinde üstün bir konuma çıkartarak, meleklerin dahi secde edecekleri bir mevkie ulaştırdı. En sonunda da onu peygamberlikle ödüllendirerek diğer insanlar arasında seçip çıkardı.¹⁰⁸

Kur’an’da anlatılan ve topraktan başlayan yaratılış süreci, suyun katılması ile çamur haline gelmesi, belirli bir süre mayalandıktan sonra yapışkan hal alması, şekil verilerek kurutulması, *tesviye* olarak nitelendirildiği şekilde

¹⁰⁵ et-Taberî, a.g.e., III, 566; Nahhâs, a.g.e. II, 7; Beğavî, a.g.e. I, 389; Zemahşerî, a.g.e. I, 451; Tabresî, a.g.e. III, 6; İbni Atiyye, a.g.e. 397; Beydavî, a.g.e. I, 203

¹⁰⁶ İbni Kesîr, a.g.e. I, 448

¹⁰⁷ Âl-i İmran, 3/59

¹⁰⁸ Âl-i İmran, 3/33

bedenin ruhu kabullenecek hale gelmesi ve en son aşamada da kendisinde ruhun var edilmesi gibi durumlar onun diğer insanlardan farklılığını ortaya koymaktadır. Diğer insanlara ruh üflenmeden önce de bedenlerinde biyolojik bir canlılık varken, Âdem (AS)'in önce bedeni yapısı şekillendi ve daha sonra ona ruh verildi.

Âdem (AS)'a üflenene ruhun direk olarak Allah'a izafe edilmesi de ona verilen ve onu diğer insanlardan ayrı kılan diğer bir özelliktir. Diğer insanların var olabilmeleri için biyolojik bir süreç gerekirken, Allah onu böyle bir sürece tabi tutmadan ruh vermiştir. Ona verilen değeri ve onun Allah katında üstlüğünü ifade etmek içinde ona verilen ruh Allah'a izafe edilmiştir. Her ruhu Allah yaratırken, Âdem (AS)'in ruhunu ayrıca zikretmesi onu yüceltmek içindir.

Âdem (AS)'in yaratılışı diğer insanlardan farklı olduğu gibi eşinin yaratılışı da farklı olmuştur. Âdem (AS)'in yaratılışı geniş geniş anlatılırken, eşinin yaratılışı çok kısa olarak bahsedilmiş ve ayrıntıya girilmediği için de müphem olarak kalmıştır. Kur'an'ın ifadesine göre, eşinin kendisinde huzur bulması için ve Âdem (AS)'in kendi cinsinden yaratılmıştır. Bu şekilde hem ilk ailenin temeli atılmış hem de kendilerinden sonra gelecek olan insan neslinin aslını oluşturmuşlardır.

KAYNAKÇA

Ali ve Süleyman Efendi, **Tefsîr-ü Zebedi'l-Âsâr**, İstanbul, 1292 h.

Alusî, Şihabuddin es-Seyyid Mahmûd, **Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'an'ı-l-Azîm ve's-Sebr'l-Mesânî**, Daru'l-Fıkr, Beyrut, 1993

el-Arabî, Muhyüddin, **Tefsîr-ü Şeyhi'l-Ekber**, Dâbâ Bi'l-Matbâtı'l-Mümniyyeti Alâ Nafakâti Ashabihâ (Mustafa El-Bâbi'l-Halebî ve Edviye), Mısır, 1319 h.

Atay, Hüseyin, "**Nefis**", Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, XXXVII

Aydın, Münire, **Müslüman Düşünlere Göre Ruh Kavramı**, İstanbul, 1988

el-Beğavî, Muhammed el-Hüseyin bin Mesûd el-Ferâ, **Tefsîr-ü'l-Beğavî**, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1987

Beydâvî, Nasuruddin Ebu Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, **Envâr-ü't-Tenzîl ve Esrâr-ü't-Te'vîl**, Dar-uSâder, Beyrut, 2001

Bilmen, Ömer Nasûhî, **Kur'anı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri**, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985

Bursevî, İsmail Hakkı b.Mustafa, **Ruhu'l-Beyân fi Tefsîrî'l-Kurân**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009

el-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemalüddîn Abdurrahman b.Ali b.Muhammed, **Zâdü'l-Mesîr fi İlmî't-Tefsîr**, el-Kütübü'l-İslamî, Beyrut, 1984

el-Cevziyye, İbni Kayyim, **Kitabu'r-Ruh**, Daru'l-Hadîs, Mısır, 1989

el-Cezâirî, Ebu Bekir el-Câbir, **Eyserü't-Tefâsîr li-Kelâmi'l-Aliyyî'l-Kebîr**, Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hikemi, Medine, 2002

Fîruzâbâdî, Mecidüddin Muhammed b. Yakup, **Mu'cemu'l-Kâmûsi'l-Muhîr**, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 2005

Gazali, Muhammed bin Muhammed, **Risaletü'r-Ruh**, Tırnovalı, 1864

el-Geylânî, Muhyiddin Abdulkadir, **Tefsîrü'l-Geylânî**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009

Girîdî, Sırrı, **Ruh**, Mektebiyye Matbaası, İstanbul, 1305

Gürkan, Salime Leyla, **"Yahudi ve İslam Kutsal Metinlerinde İnsanın Yaratılışı ve Cennetten Düşüş"**, İslamî Araştırmalar Dergisi, 2003,

Hasan Han, Sıddîk, **Fethu'l-Beyân fi Makâsıdı'l-Kur'an**, kahire, Tarihsiz

el-Halebî, Ahmed b. Yusuf, **ed-Dürrü'l-Mensûn fi Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn**, Daru'l-Kalem, Dımeşk, Tarihsiz

Havva, Said, **el-Esâs fi't-Tefsîr**, Daru's Selâm, 1989

Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endülüsî, **Tefsîrü'l-Bahri'l-Muhîr**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993

İbn-i Aşûr, Muhammed Tahir, **Tefsîrü't-Tahrîr ve't-Tenvîr**, ed-Daru't-Tûnisiyyetü, Tunus, 1984

İbn-i Atıyye, Ebu Muhammed Abdulhak bin Galip el-Endülüsî, **el-Muherrerü'l-Vecîz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Azîz**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993

İbni Kesîr, Ebul Fida İsmail, **Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Azim**, Mektebetu Darı't-Turâs, Kahire, Tarihsiz

İbni Manzur, Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem, **Lisanü'l-Arab**, , İran, 1405 h.

- el-Isfahânî, Ebu'l-Kasım Huseyn b. Muhammed, **el-Müfredât, fî Garîbî'l-Kur'an**, Kahire, 1961
- el-Kelbî, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Cüzeyy, **et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl**, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1995
- Komasyon, **Tefsîrû'l-Kur'an Li'n-Nâşiîn**, Daru'l-Vefâ, Beyrut, 2006
- Komasyon, **Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2008
- Konevî, Isâmüddîn İsmail bin Muhamed el-Hanefî, **Hâşiyetü'l-Konevî Alâ Tefsîri'l-Beydâvî**, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2001
- Kurtûbî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, **el-Camî' li-Ahkâmî'l-Kur'an**, Daru'l-Fıkr, Beyrut, 1987
- el-Mehdî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, **el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'anî'l-Mecîd**, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2010
- el-Merâğî, Ahmed Mustafa, **Tefsîrû'l-Merâğî**, Daru İhyâu't-Turâs, Beyrut, Tarihsiz
- Razi, Muhammed, **Tefsîrû'l-Fahri'r-Râzî**, Daru'l-Fıkr, Beyrut, 2005
- en-Nahcûvânî, Nimetullah bin Mahmûd, **el-Fevâtihü'l İlahiyyetü ve'l-Mefâtihü'l-Gaybiyyetü**, İstanbul, 1325 h.
- en-Nahhâs, Ebu Cafer, **Meâni'l-Kurani'l-Kerîm**, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1988
- en-Nesefî, Ahmet Bin Mahmud, **Tefsîrû'n-Nesefî**, Pamuk Yayınları, İstanbul, Tarihsiz
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali, **Safvetü't-Tefâsîr**, Dersââdet, İstanbul, Tarihsiz
- es-Sâvî, Şeyh Ahmed, **Haşiyetü's-Sâvî alâ Tefsîri'l-Celâleyn**, Daru'l-Fıkr, Beyrut, 1998
- es-Seâlebî, Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf Ebî Zîr, **Tefsîrû's-seâlebî (Bil Cevâhiri'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'an)**, Dâr-u İhyâi't-Turâsî'l-Arabiyyi, Beyrut, 1997
- Semerkindi, **Ebu'l- Leys, Ebu'l-Leys es-Semerkindî Tefsirinin Tercümesi**, Sezgin Neşriyat, İstanbul, 1983

Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed, El-Ammâdî, **Tefsîr'ü Ebîs'-Suûd (İrşâdü'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'anî'l-Kerîm**, Daru İhyau't-Turâsî'l-Arabiyye, Beyrut, 1990

Suyûti, Celâlüddîn, **ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsiri bi'l-Me'sûr**, Beyrut, 1314 h.

es-Sülemî, Ebu Abdurrahman b. el-Huseyn b. Musa el-Ezdî, **Tefsîrüs-Sülemî**, Daru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut, 2001

eş-Şa'râvî, **Tefsîrüs-Şa'râvî**, Mecmau'l-Buhûsî'l-İslamiyye, Kahire, 1991

eş-Şengîti, Muhammedü'l-Emîn b. Muhammedü'l-Muhtâru'l-Ceknî, **Edvâu'l-Beyân fi İdâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an**, Dar-u Alemi'l-Fevâid, Cidde, Tarihsiz

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, **Fethü'l-Kadîr el-Câmiu beyne Fenniyyî'r-Rivayeti ve'd-Dirayeti min İlmî't-Tefâsîr**, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 2007

eş-Şirbînî, Muhammed Ahmed el-Hatîb, **Tefsîrüs-Hatîbi's-Şirbînî**, Daru'l-Kutubi'l-İlmîyye, Beyrut, 2004

Tabatabâi, Muhammed Hüseyin, **el-Mîzân fi Tefsiri'l Kur'an**, Yersiz, 1972

Taberî, Ebu Cafer Muhammed bin Cerîr, **Camiu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1980

et-Tabresî, Ebu Ali el-Fadl bin el-Hasan, **Mecmau'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an**, Beyrut, 1998

Ünal, Ali, **Kur'an'da Temel Kavramlar**, Kırkanbar yayınları, İstanbul, 1998

Yakut, Ahmet, **"Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrim"**, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998

Yazır, Elmalı Hamdi, **Hak Dini Kur'an Dili**, Eser Kitabevi, İstanbul, Tarihsiz

Zemahşarî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, **Tefsîrüs-Keşşâf**, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 2005

Ebû Zemenîn, Ebu Abdullah Muammed b. Abdulah, **Tefsîrüs'l-Kur'anî'l-Azîm**, el-Faruku'l-Hadîs, Kahire, 2002

ez-Zuheylî, Vehbe; **et-Tefsîrüs'l-Vasît**, Daru'l-Fikr el-Muâsıra, Beyrut, 2006

Vereinbarung von Vernunft und Offenbarung Bei den Mu'taziliten und Aufklärern

Özcan Taşcı*

Öz-Bilindiği üzere aydınlanma dönemi filozofları, ortaya attıkları fikir ve düşüncelerle Batıda akıl ve akla dayalı din anlayışını, bireysel düşünce ve özgürlüğünü, adalet ile insan eğitimini ön plana çıkarmışlar, buna karşın, hurafelerle örülmüş Yahudi-Hristiyan Kutsal Kitap dinini, akla uymayan her çeşit din anlayışını ve Skolastik düşünce sistemini geri plana atmışlardır. Bu filozoflardan öyleleri ortaya çıkmıştır ki, bu bağlamda sadece Kur'an'ın dolayısıyla da İslam'ın akla uyduğunu ortaya koymuşlardır. Hatta onlar, bu akıl dini bağlamında Mu'tezile'yi oldukça yüceltmişlerdir. İşte bu makalede aydınlanmacı Alman filozoflar ile Mu'tezile'nin akıl ve dini-vahyi uzlaştırma çabaları birbirleriyle bağlantılı bir şekilde ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mu'tezile, Aydınlanmacı Alman filozofları, Akıl Dini, İslam, Kur'an.

Abstract-It is known that were the reason and rational understanding of religion for the philosophers of the enlightenment very important. They had tried the ideas of freedom of individual thought, justice and education of the people in the European Region to establish. For this reason they have rejected the religion of the Bible and religious understanding of scholastic thought. On the other hand they have accepted and praised only the Qoran and Islam as religion of reason. They have praised too the Mu'taziliten. There is an important relation in this context between the philosophers of the enlightenment and the Mu'taziliten. In this article will be discussed these points.

Keywords: Mu'tazilah, philosophers of the enlightenment, Religion of Reason, Islam, Qoran.

Einleitung

Es hat unter den Menschen einerseits eine herrschende Idee, und andererseits ein Vourteil immer gegeben, dass die Offenbarung und die Vernunft keinerlei vereinbart werden könne. Dijenigen, die dabei eine herrschende Idee haben, halten diese Vereinbarung, trotz ihrer grossen Sehnsucht danach, deswegen für Unmöglich, weil sie daran denken, dass

* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

so eine Vereinbarung, eben seit der Welterschaffung niemals in die Tat umgesetzt worden sei. Aber diejenigen, die dabei ein Vorurteil haben, halten diese obengenannte Vereinbarung deswegen für Unmöglich, weil diese für sie ein nicht zu realisierendes Tabu ist. Nämlich sie sind strikt dagegen, dass es eine Vereinbarung von Offenbarung und die Vernunft gibt. Unter solchen gibt es nicht nur Offenbarungs- sondern interessanterweise auch Vernunftanhänger: Das Ziel der Ersteren besteht darin, dass die Vernunft sich bedingungslos der Religion gehorchen. Und das Ziel der Letzteren besteht darin, dass sich die Religion bedingungslos der Vernunft gehorchen. Die Weltgeschichte wurde zu einem Schlachtfeld der kriegerischen Auseinandersetzung beider Denkart. Diese Denkart trugen zwar in den verschiedenen Epochen der Geschichte jeweils verschiedene Namen wie, Religion-Philosophie, Realismus-Rationalismus, Subjektivismus-Objektivismus, trotzdem änderten sich aber die wichtigsten Grundsäulen ihrer Lehre grundsätzlich nicht: Auf der einen Seite die menschliche Vernunft (darunter auch seine Freiheit und wie Fichte sagte, "Kritik aller Offenbarung") und ihre scheinbare Massgabe sittlicher Lebensführung, nämlich Moral, auf der anderen Seite die göttliche Offenbarung (darunter auch blinde Annahme aller Offenbarung und Tradition, nämlich menschliche Gefangenschaft und Unfreiheit) und ihre scheinbare Massgabe der sittlichen Lebensführung, nämlich religiöse Rituale. Für die beiden Parteien müsse eine von diesen, entweder Vernunft oder Offenbarung angenommen werden, um ein richtiges und gesundes Leben führen zu können. Vernunft und Offenbarung sind für sie also zwei gegensätzliche Faktums.

Nun stellt sich die Frage, ob es jemals nicht einen mittleren Weg, oder eine Lebensart, in der Vernunft und Religion zusammenfließen, gegeben hat?

Nach dieser Fragestellung begegnen wir uns sofort mit der Kantischen Formulierung, "Vernunft- oder natürliche Religion"?¹ Aber damit findet man sich nicht ab, da Kantische Formulierung in diesem Zusammenhang nur auf der theoretischen Ebene geblieben gewesen war. Dessen Formulierung, und alles, was besonders in der Aufklärungszeit von den grossen Deutschen Philosophen über Offenbarung und Vernunft theoretisch nachgedacht wurde, konnte, nach der Ansicht von Alfred von Kremer, nicht realisiert werden. Darüber hinaus sagte er, dass sie an vielen Stellen, dass ihre Meinungen verhüllen mussten, so ihre Philosophie sich

¹ Immanuel Kant, Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft-1793)-5. Auflage-Hrsg. Karl Vorländer-leipzig 1922, s. 12, 180.

der Dogmatik ähnelte. Der wichtigste Grund dafür war für ihn "die intoleranten Religionsschützer!" gewesen: "Grosse Deutsche Philosophen mussten noch in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts durch eine schwere verständliche Terminologie ihre Gedanken verhüllen, wo sie dem dornigen Gehege der Dogmatik zu nahe kamen. Und wo eine ehrliche Überzeugung sich offen ausspricht, wird sie giftig angefeindet, wie noch jüngst Colenso, der Bischof von Port Natal, es erfuhr."²

Das, was von Mu'taziliten bezüglich der Autorität der Vernunft geschafft worden war, war für Kremer, grössere Leistung als das, was von französischen Revolutionären geschafft worden war. Er sagte in diesem Sinne Folgendermassen: "In Frankreich rief die furchbarste Revolution, welche die Geschichte kennt, einen ephemeren, ebenso gestalt als gestaltlosen Cultus der Vernunft hervor; aber nirgends war der Sieg der Autorität der Vernunft gegenüber dem bedingungslosen, blinden Offenbarungsglauben ein so entschiedener, wie bei den Motaziliten."³

Was sind eigentlich für Kremer die Grundzüge der Mu'tazilitischen Vernunftreligion, von der er sowohl er als auch die Aufklärer (die Philosophen des Zeitalters der Aufklärung) sich sehr bewundert zeigten. Jetzt müssen wir darauf eingehen:

Die Stellung der Vernunft und die damit hängende

Vernunft-oder natürliche Religion

Durch einen Lobgesang von Bişr b. Mu'temir (g. 210) erfahren wir, wie wichtig die Stelle/Rolle der Vernunft bei den Mu'taziliten sein konnte:

Was für einen hervorragenden Führer ist die Vernunft!

Sie lesitet man zu jeder Zeit und zu

jedem Fall

Gesellschaft und

wird ihm zum Begleiter...

Das winzigste Merkmal von ihr besteht

darin,

² Alfred Von Kremer, Geschichte der Herrschenden Ideen des Islams Leipzig 1868, s. 239.

³ Ebd., s. 239.

*zwischen Gute und Böse zu unterscheiden.*⁴

Im Vergleich zu den anderen As'arischen Dogmatikern scheint die Vernunft bei den Mu'taziliten ein wichtigstes Instrument zu sein, wodurch man auch den Offenbarungsinhalt verstehen kann. Die Vernunft muss also bei ihnen daher der Offenbarung überlegen: Sie bestimme, was Gute und was Böse sei, auch wenn man keine Offenbarung diesbezüglich von Gott erhalten habe. In diesem Zusammenhang muss man sich fragen, ob es zwischen Ihnen und dem berühmten Kant und noch den anderen Verfehrern des Zeitalters der Aufklärung besonders hinsichtlich der Religionsverständnisse eine unmittelbare Beziehung geben könnte? Denn durch den von Kant formulierten folgenden Satz wurde für die Philosophen der Aufklärungszeit geradezu sehr bestimmend:

*„Diejenige, in welcher ich vorher wissen muß, daß etwas ein göttliches Gebot sei, um es als meine Pflicht anzuerkennen, ist die geoffenbarte (oder einer Offenbarung benötigte) Religion. Dagegen diejenige, in der ich zuvor wissen muß, daß etwas Pflicht sei, ehe ich es für ein göttliches Gebot anerkennen kann, ist die natürliche Religion.“*⁵

Es ist zu bemerken, dass Kant auf den Mensch und dessen Fähigkeiten im Fall der Religion einen grossen Wert gelegt hatte. Mit anderem Wort musste die Religion für ihn menschenorientiert sein. Das bedeutet natürlich nicht, dass Gott in der Religion keine Rolle spielen dürfte. Er sollte doch weiter an der Spitze sein: Er ist nämlich höchste Instanz zur Bewertung der menschlichen Verantwortlichkeit. Das besagt, dass man ohne Gott seine moralische Vollkommenheit nicht vollziehen kann. Bei Fichte sehen wir deutlich diese Harmonie zwischen menschlicher moralischen Vollkommenheit und Ihren Bewertung durch Gott.⁶

Ob diese oben angeführten Sätze uns möglicherweise erlauben, zwischen Kantischen und Mu'tazilitischen Ansichten einen direkten Zusammenhang zu machen, müssen wir auf diese Frage eingehen und sie klar machen:

⁴ Siehe., Şerefeddin Yaltkaya, "Mu'tezile ve Husun ve Kubuh", *Darülfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Sene: 1, Sayı 2, İstanbul 1926, s. 111-112.

⁵ Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft-1793)-5. Auflage-Hrsg. Karl Vorländer-Leipzig 1922, s. 179-180.

⁶ Johann Gottlieb Fichte, Versuch Einer Kritik aller Offenbarung, Königsberg 1793, 2. Auflage, s. 56,112.

Im Kitab al Mughni, dem Werk des berühmten Mu'tazilitischen Theologen Qadî Abdalgabbar al-Hamadani, steht bezüglich der menschenorientierte Religion folgendes:

“Gott hat den Koran für das Wohl des Menschen (li-masâlih al-‘ibâd) erschaffen und zustande gebracht.”⁷

Die Rolle der Vernunft in der Religion scheint nicht nur bei den Mu'taziliten sondern bei den Maturiditen sehr wichtig zu sein. Zur Unterstützung dieser Überzeugung würde das (unten zitierten) folgende Zitat beitragen:

„Die rationale Erkenntnis des Menschen erstreckt sich, wie wir inzwischen wissen, auf verschiedene Bereiche. Sie umfasst die ethischen Normen, die Analyse der Schöpfung sowie den Nachweis, dass es einen allmächtigen und allwissenden Schöpfer gibt. Damit legt sie den Grundstein für seine gesamte Orientierung, und so ist es kein Wunder, wenn das rationale Vermögen in der Definition des Menschen eine zentrale Stellung einnimmt.“⁸

Kant wird meist als Vater des kritischen Denkens bezeichnet; aber wir sind der Auffassung, dass vor ihm die Mu'taziliten das sogenannte kritische Denken in Bezug auf die Religion gegründet haben müssen. Dies kann durch ihre Werke belegt werden. Der berühmte Deutsche Aufklärer Lessing (1729-1781) hebt gerade in diesem Zusammenhang einen Punkt hervor, dadurch sich die Muslime von den allen anderen Gläubigen ausgezeichnet haben zu scheinen. Und zwar ist nur der Islam die einzige Vernunft- und dadurch einzige natürliche Religion.⁹ „Alle andere Religionen sind Wirrwarr von Sätzen“¹⁰ Nach Lessing müsse man die natürliche Religion ganz einfach selbst im Koran finden.¹¹ Es besteht kein Zweifel daran,

⁷ Kâdî 'Abdalğabbar, Muğnî, hrsg. Ibrahim el-Abyârî, VII, s. 224.

⁸ Ulrich Rudolph, al-Maturidi und die Sunnitische Theologie in Samarkand, E.J. Brill-Leiden-New York-Köln 1997, s. 334-335.

⁹ Silvia Horsch, Lessing, der Islam und die Toleranz, Vortrag im DMK (Deutschsprachiger Muslimkreis) am 29.08.2003.; Vgl. Zahim Mohammed Muslim, "Lessing und der Islam Eine Studie zu Lessings Auseinandersetzung mit dem Islam" Dissertation Zur Erlangung des akademischen Grades Doctor philosophiae (Dr. Phil.) eingereicht an der Philosophischen Fakultät II der Humboldt-Universität zu Berlin 30.06.2010, s. 57;

¹⁰ Gotthold Ephraim Lessing: "Rettung des Hier. Cardanus", in: Theologiekritische Schriften I, Hrsg. Herbert G. Göpfert, München 1976, s. 25.

¹¹ Ebd.,s. 15.; vgl. Hüseyin Yaşar, Aydınlanma Döneminde Kur'an Algısı, D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: XXV, İzmir 2007, s. 108.

dass Lessing zu diesem Ergebniss kam, da er viele Qoranische Stelle las, die sich auf die Vernunft beziehen.

Die Haltung gegenüber der Wundertaten, der Tradition und dem Aberglauben

Aus diesem Aspekt von Lessing geht zwangsläufig hervor, dass das Kriterium der Glaubwürdigkeit von Religionen besteht nur aus den Dingen, welche aus der reinen Vernunft fließen. Diese Dingen werden durch die Vernunft als Wahrheiten bestätigt, dann werden jene Religionen als Vernunft- oder natürlich gekennzeichnet. Wenn aber sie als Wirrwarr bezeichnet sind, werden sie als falsche Religionen angesehen. Nach diesem von Lessing aufgestellten Kriterium läßt sich ausschließlich der Islam als Vernunft- und natürliche Religion hervortreten. Es handelt sich bei diesem Urteil Lessings unterdessen auch um die Wundertaten des Propheten Mohammad, der nach Cardanus bezüglich des Korans keine Wundertat gezeigt hatte und deswegen (Er von ihm) Prophet Mohammad gegenüber Jesus und den anderen Israelitischen Propheten als falschen Propheten gesehen wurde. Lessing lehnt strikt diese Ansicht von Cardanus ab und sagt, dass der Mohammad keinerlei Wundertaten brauche, um seine Religion befestigen und bestätigen zu lassen. Denn die Grundlagen seiner Religion, nämlich Islam, wie oben erklärt wurde, die einzige Religion auf der Erde ist, welche mit den Grundlagen von Vernunft ganz vereinbart werden kann. Eine Religion brauche Wundertaten, so Lessing, wenn ihre Prinzipien und Grundlagen nur aus den Aberglauben und Myten bestehen und dadurch den Kriterien von "gesunder Vernunft" völlig widersprechen.¹² Lessing beurteilt Cardanus ferner wegen seine Ansichten als "unsinnig"¹³

Es scheint, im Bezug auf die Wundertaten und dadurch Aberglauben, auch die Mutaziliten Lessingische Denkweisen zu vertreten.¹⁴ Dass Manche Gruppen von Mutaziliten sprechen immer vom Qoran als Wunder des Propheten Mohammad, kann man davon ausgehen, dass es nur Koran als einzige Wunder des Propheten bei denen gelten könne.¹⁵

¹² Siehe dazu, Lessing, "Rettung des Hier. Cardanus", s. 25.

¹³ Ebd., s. 19.

¹⁴ Siehe dazu, Baqillani, *I'gaz al-Quran, Dar al-Ma'arif*, 1963, hrsg. As-sayyid Ahmad Saqr, s. 8.

¹⁵ Kâdî 'Abdalğabbar, *Sarh Usul al-Hamsa*, hrsg. Abdalkarim Othman, Maktaba Wahba, 1965, s. 586-608.

Es ist bekannt, dass bei den Philosophen in dem Zeitalter der Aufklärung "sapare aude" zu einer Parole wurde. Das besagt, man hat sich von "seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit" zu befreien.¹⁶ Diese Parole war vor ungefähr tausend Jahren bei den Muslimischen Theologen unter dem Einfluss des Koran¹⁷ allgemeingültig gewesen. Kant wollte eigentlich mit diesem Artikel von "Was ist Aufklärung", wie Koran und dadurch die Mutakallimun (Die Muslimischen Theologen) vor ihm gemacht hatten¹⁸, die Menschen darauf aufmerksam zu machen, dass sie auch unabhängig von ihren Vorfahren etwas von Wert sind. Dadurch wollte man darauf hinaus, dass es keine blinde Nachahmung der Vorfahren mehr auf der Welt gibt. Das hängt auch mit dem Zugrundegehen des Aberglaubens zusammen, weil dieser meist von den Vorfahren überliefert, aber dann von den Nachfolgern unbedingt und blindgläubig übernommen worden ist. Aus diesem Grund wurden der Blindglaube und die unbedingte Nachahmung von Vorfahren von den Muslimischen *mutakallimûn* strikt abgelehnt. Und solcher Glaube (*taklîd*) wird auch für ungültig gehalten. Man könnte sagen, so eine Reform im Denken, wie in der Hand von *Mutakallimûn* der Mu'tazile in die Tat umgesetzt wurde, konnte schon vielleicht in der Philosophie der Antike nicht gemacht werden. Das wichtigste bei dieser Denkreform von Mu'tazile einerseits bestand darin, dass es zwischen der Offenbarung und der Vernunft eine dauerhafte und beständige Harmonie gab. Aber andererseits musste man sich in ihr darum bemühen, die Menschen zu erziehen, die sich eigene Vernunft selbst bedienen und damit sich von der Nachahmung und dem Blindglaube (*taklîd*) entfesseln können. Dass die erste Offenbarung des Qoran "iqra! (lies!)" war, wird dadurch belegt, wie man im Islam und natürlich im mu'tazilitischen kalâmsystem auf die Erziehung Wert gelegt hatte. Erziehung ist so wichtig, dass man durch sie keine *Angst* mehr hat, welche im mittelalterlichen jüdisch-christlichen Europa aus den religiösen Gründen weitverbreitet wurde.

Wenn die Erziehung in diesem oben genannten mu'tazilitischen kalâmsystem bedeutsam wurde, sollten auch die Gerechtigkeit und die Verantwortlichkeit gegenüber den Mitmenschen bedeutsam gewesen sein.

¹⁶ Kant, "Was ist Aufklärung", Berlinische Monatsschrift. Dezember-Heft 1784. S. 481-494.

¹⁷ Es gibt so viele Koranstellen, in denen die Muslime dazu aufgefordert worden sind, sich ihres eigenen Verstandes zu bedienen.

¹⁸ Siehe dazu, Koran 37, 69-70.

Aber auch um die Verantwortlichkeit realisieren zu können, wurden den Einzelpersonen einen großen Raum von Willensfreiheit und unendliche Toleranz des gesellschaftlich- religiösen Lebens zugesprochen, die, von der, wie sie in der Hand von Mu'taziliten geschafft worden war, Europäer nach Kremer eben nicht einmal im ausgehenden 18. Jahrhunderts träumen können¹⁹. Denn die Gerechtigkeit und die Verantwortlichkeit (einschließlich Toleranz) zwei Instrumente, mit denen die erzogenen bewußten Menschen im Jenseits (*âhira*) nicht nur belohnt (*wa'd*), sondern zur Rechenschaft gezogen werden (*wa'id*). Von daher gehören diese beide zu den *usûl al-hamse*, die Grundsteine der mu'tazilitischen Theologie bilden.

Schluss

Zum Schluss können wir feststellen, dass es in diesem Zusammenhang eine Ähnlichkeit zwischen Ihnen und den Philosophen der Aufklärung zu sein scheint: Gerechtigkeit, Verantwortlichkeit, Unsterblichkeit und Gott sind die Grundprinzipien der aufklärerischen Religion.²⁰ Sowohl Mu'taziliten als auch die Aufklärer waren die Anhänger der Gotteseinheit und lehnten deswegen Trinität ab.²¹

Es scheint auch, wie wir gesehen haben, zwischen mu'tazilitischer Theologie (*kalam*) und der natürlichen Religion von Deutschen Philosophen der Aufklärungszeit einen Zusammenhang zu bestehen. Dieser Zusammenhang zeigt sich vor allem bei den Gerechtigkeit, Erziehung, Freiheit, Toleranz, Gotteseinheit und Vernunft- oder natürliche Religion.

LITERATUR

Baqillani, *I'gaz al-Quran*, , hrsg. As-sayyid Ahmad Saqr, Dar al-Ma'arif, 1963

Fichte, Johann Gottlieb, Versuch Einer Kritik aller Offenbarung, 2. Auflage, Königsberg 1793.

Horsch, Silvia, "Lessing, der Islam und die Toleranz", *Vortrag im DMK (Deutschsprachiger Muslimkreis)* am 29.08.2003.

¹⁹ Kremer, Ebd., s. 241.

²⁰ Horsch, a.g.y.

²¹ Siehe dazu, Streit der Fakultäten –Immanuel Kant's Sämtliche Werke-Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft und Streit der Facultäten- Herausgegeben Von Karl Rozenkranz Zehnter Teil- Leipzig 1838, s. 290.

Von Kremer, Alfred, *Geschichte der Herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig 1868.

Kâdî 'Abdalğabbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl* (neşr. İbrahim Medkur- Taha Hüseyin v. dğr.), VII, Kahire 1965.

-----, *Sarh Usul al-Hamsa*, hrsg. Abdalkarim Othman, Maktaba Wahba, 1965.

Kant, Immanuel, *Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, (1793)-5. Auflage-Hrsg. Karl Vorländer-leipzig 1922.

-----, "Was ist Aufklärung", *Berlinische Monatsschrift*. Dezember-Heft 1784.

-----, *Streit der Fakultäten* –Immanuel Kant's Sämtliche Werke-Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft und Streit der Fakultäten-Herausgegeben Von Karl Rozenkranz Zehnter Teil- Leipzig 1838.

Lessing, Gotthold Ephraim, "Rettung des Hier. Cardanus", in: *Theologiekritische Schriften I*, Hrsg. Herbert G. Göpfert, München 1976.

Muslim, Zahim Mohammed, "Lessing und der Islam Eine Studie zu Lessings Auseinandersetzung mit dem Islam" *Dissertation Zur Erlangung des akademischen Grades Doctor philosophiae* (Dr. Phil.) eingereicht an der Philosophischen Fakultät II der Humboldt-Universität zu Berlin 30.06.2010.

Rudolph, Ulrich, *al-Maturidi und die Sunnitische Theologie in Samarkand*, E.J. Brill-Leiden-New York-Köln 1997.

Yalkaya, Şerefeddin, "Mu'tezile ve Husun ve Kubuh", *Darülfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Sene: 1, Sayı 2, İstanbul 1926.

Yaşar, Hüseyin, "Aydınlanma Döneminde Kur'an Algısı", *D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XXV, İzmir 2007.

Erken Dönem Şîî Gulat Hareketlerde İmamet- Nübüvvet İlişkisi

Hulusi Arslan*

Öz-İslam tarihinin erken dönemlerinden itibaren imamet konusunda fırkalar arasında çok ciddi tartışmalar meydana gelmiştir. Özellikle Şîî fırkalar, imametini dini meşruiyetini ortaya koyabilmek için onu daima nübüvvetle ilişkilendirmişlerdir. Günümüzde hala devam eden imamet tartışmalarını tahlil edebilmek için, erken dönemde ortaya çıkan bu fırka ve görüşlerin irdelenmesi gerekir. Bu makalede erken dönem Gulat fırka ve hareketlerin imametle nübüvvet arasında kurdukları ilişki bu açıdan incelenecektir.

Anahtar Kavramlar: Gulat-ı Şîa, İmamet, Nübüvvet, Kadim kültürler

Abstract-*The relationship between Caliphate-Prophethood in Extreme-Shiaa-*From the earliest period of Self-Islamic history, very serious discussions have occurred between schools about caliphate. Especially Shiaa schools always relate to it with prophethood in order to demonstrate the religious legitimacy of the caliphate. In order to analyze the discussions of the caliphate are still continued, must to know these schools and opinions emerged in early stages. Therefore, In this article will be examined the relationship that founded by extreme schools and movements between Caliphate-Prophethood.

Key words: Extreme-Shiaa, Caliphate, Prophethood, Ancient Cultures

Giriş

Yeni gibi görünen problemler, genellikle geçmişe uzanan bir boyutla karşımıza çıkarlar. Bu durum, günümüz İslam dünyasının siyasi ve toplumsal hareketlerinde sık sık başvurulan “imamet/hilafet” ve “mehdilik” gibi kavramlar hakkında da geçerlidir. Zira bu kavramlar bir yandan fonksiyonel olma özelliğini sürdürürken öte yandan da kendilerine tarihi ve dini atflar yapılan kavramlar olma özelliğine sahiptir. Bu sebeple günümüz İslam dünyasının dini ve siyasi hareketlerini iyi tahlil etmek açısından bu kavramlara tarih içerisinde verilen anlamları ortaya koymak gerekir.

* Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hulusi.arslan@inonu.edu.tr

Bu bağlamda çalışmamızda erken dönem Şîî Gulat hareketlerde imametle-nübüvvet arasında kurulan ilişkiyi incelemek istiyoruz. Gulat-ı Şia içerisinde görülen dini ve siyasi lider rolünü üslenen “imam” motifinin oluşmasında eski inanç ve kültürlerin yanı sıra, peygamberlik vasfının imamlara aktarılmasının etkili olduğu varsayılabilir. Makale boyunca bu varsayımın geçerliliği ele alınacaktır.

Buna karşılık “Gulat” nitelendirmesi etrafında yapılan tasnifler açısından bazı zorluklarla karşı karşıyayız. Zira Gulât terimine farklı dönemlerde verilen çeşitli manalar yanında, Gâliye/Gulât fırkalar içerisinde tasnif edilmenin muhtelif mezhep müelliflerine göre değişen kriterleri bulunmaktadır.¹ Bu sorun makale sınırlarını aşacak düzeyde olup çalışmaya dâhil edilmeyecektir. Çalışmada Gulat’la ilgili yapılan farklı tasniflerden ziyade, Gulat olarak nitelenen konuyla ilgili fikir üzerinde odaklaşılacaktır. Dolayısıyla çalışmada erken dönem Gulat hareketler tarafından imamlara peygamberlik vasfının verilmesi üzerinde durulacaktır ki bu fikrin Gulat sayılması konusunda bir ihtilaf mevcut değildir.

Gulat-ı Şia, İslam’ın inanç esasları ve özellikle Hz. Ali, Ehl-i Beyt imamaları ve kendi liderleri hakkında, İslam inancıyla bağdaşmayacak derecede aşırı fikirler ileri süren Şîî guruplardır. Bunlar arasında, Allah’ın insan şeklinde tasvîr edilmesi (teşbîh ve teccîm), ilahî bir parçanın imamlara intikal edip onların bedenine girmesi (hulul ve teccîd), ruhların bir bedenden diğer bir bedene (imam ve liderlere) geçmesi (tenâsüh, devir, tezâhür) ve nübüvvetin sürekliliği gibi fikirler sayılabilir.²

Bu fikirlerin yardımıyla aşırı Şîî guruplar imamlara peygamberlik hatta bazen ilahlık vasfı vermişlerdir. Burada bizim ilgilendiğimiz nokta imamlara peygamberlik isnat edilmesidir. Bu isnad genellikle, imamların “vahiy aldıkları”, “gayb bilgisine ve gizli ilimlere muttali oldukları”, “Kutsal ruhun peygamberlerden imamlara intikal ettiği” gibi iddialarla birlikte yapılmaktadır. Bu yüceltilmiş imam figürlerinin ortaya çıkmasında aynı zamanda dönemin siyasi atmosferinin de etkisi vardır. Bir taraftan Emevî- Haşimî çekişmesi, diğer taraftan Arap olmayan (mevalî) ve yoksul Araplar’a uygulanan ekonomik ve siyasi politikalar, yerini meşruiyet arayışlarına, kurtuluş ümitlerine, kurtarıcı beklentilerine ve nihayet siyasi ve dini fırkalaşmaya bırakmıştır. Şia’da

¹ Geniş Bilgi için bkz. Vedad el-Kâdî, “Keysaniyye’ye Özel Referansla İslam Kaynaklarında Gulât Teriminin Gelişimi”, çev. Yusuf Benli, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C.VII, S.2, 2007. ss. 241-276.

² Bkz. İrfan Abdulhamid, *İslam’da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. M.Saim Yeprem, İstanbul 1994, s.56-71.

imametle nübüvvet arasında kurulan ilişkinin hangi dini ve kültürel zeminde geliştiğini inceleyerek konuya başlamamız uygun olacaktır.

A. Kültürel Arkaplan

Gulat-ı şianın fikirlerine tesir eden pek çok kültürel çevrenin varlığından bahsedilir.³ Şia'yı İran kökenine dayandıran bazı araştırmacılar, Hind fikirlerinin tesiri altında kalan Farşlılardaki ilahi ruhun veya nurun kralların bedenine yerleşmesi ve bu yolla yönetimin seçkin Sâsânî ailesinden verasetle devredildiği inancının, yerini Ehl-i beyt düşüncesine terk ederek Şia'ya tesir ettiği ileri sürülür.⁴ Yine Eski İran dinlerinden Zerdüştlük'ün de bu açıdan tesiri olduğu belirtilir. Zira Zerdüştlük'te din adamları Tanrı ile doğrudan yakınlık ve irtibatları nedeniyle yanılmaz ve hata yapmaz olarak kabul ediliyordu. Ayrıca din adamı olmak için, din adamı sülalesinden olmak ve başka bir din adamının tasdikini almak gerekirdi.⁵ Bunun yanında Zerdüştlük, peygamberlik, vahiy ve mucize düşüncesini içeriyordu. Gençlik döneminde Filistin'e giden Zerdüş, orada Benî İsrâil peygamberlerini dinledikten sonra tekrar Azarbeycan'a dönmüş, otuz yaşına gelince Allah'ın onu kendi halkına nebi ve rasül olarak gönderdiğini iddia etmişti. Zerdüş'e birtakım mucizeler de nispet edilmişti. Beşikteyken konuşması, ölülere diriltmesi, körlerin amalığını gidermesi gibi.⁶

Harran ve civarında, Suriye'nin kuzeyinde ve muhtemelen Ba'labeek, (şu anki Lübnan) da guruplar halinde bulunan paganlar, Sâsânî Arame'sinde ve Kuzey Babil'de dahi bulunmaktaydı. Paganlar, Keldânî bilimlerinin yani astrolojinin ve gizli ilimlerin (occultizm) asıl mirasçlarıydı.⁷

Bölgede Yahudî ve Hıristiyan veya her ikisini birleştiren gnostik akımlar da mevcuttu. Örneğin Mîladî ikinci asrın başlarında, Elkasâî adında yudeo-chretien bir peygamber zuhur ederek "vahiyler Kitabı" adı altında bir kitaba sahip olduğunu iddia etmişti. Bazı Yahudî ibadetlerini yapan, fakat Eski Ahid'in bazı bölümlerini reddeden Elkasâîler, aynı zamanda "Büyük Kral" olarak adlandırdıkları "kurtarıcı İsâ"ya da inanmaktaydılar. Fakat onlara göre İsâ, Adem'den beri birçok kez Dünya'da tecessüd etmiş bir peygam-

³ Geniş Bilgi için bkz. Yusuf Benli, *Hicrî II. Asır Küfe Merkezli Şiî Nitelikli Gulat Hareketler*, Şanlıurfa 1999 (Yayınlanmamış Doktora Tezi), s. 136-162.

⁴ İrfan Abdulhamid, *a.g.e.*, s. 27,

⁵ Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara 1988, s. 77.

⁶ Ali Sami Neşşar, *İslam'da Felsefi düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İstanbul 1999, I, 262.

⁷ Melhem Chokr, *İslam'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklar ve Zındıklık*, çev. Ayşe Meral, İstanbul 2002, s.45

berdi.⁸ Yine o bölgede, düalist taraftarı gnostik bir yapıya sahip Mandeenler, astrolojiye ve kâhinliğe bağlıydılar.⁹

Milâdî III. Asrın ortalarından itibaren etkin olan Maniheizm öğretisi de vahiy, peygamberlik ve gizli ilim inançlarını barındırıyordu. Kendisini Mesih İsa'nın havarisi olarak gören Mani'nin Hıristiyanlığı, İsa'nın fiziki bir bedeni olmadığını; onun görüntüden ibaret olduğunu savunan docétist bir öğreti idi. Pek çok dini eğilimi İrânî unsurlarla birleştirmiş olan Mani, yirmi dört yaşında Kutsal Ruh'un kendisine vahyettiğini, yaşayan Paracleti (peygamber), kendisinin manevî ikizini ve gizemlerin bütün vahyini verdiğini iddia etmişti. Mani son peygamber olduğunu söylüyordu; ne var ki kendi memleketinde bile, kendisinden sonra peygamberliklerini ilan eden kişiler çıktı.¹⁰ İrân'da Miladî 224'te hanedanı kuran Erdeşer'den itibaren milliyetçi bir duyguyla hareket eden Sâsânîler, birliği sağlamak için kendilerine ulusal din olarak Mazdeizm'i seçmişlerdi. İrân'da V. Asrın sonlarında Mazdeizm, bazılarına göre Babil asıllı olan Mazdek'in hareketiyle sarsıldı. O bölgede peygamberlik iddiasında bulunan pek çok kişi gibi Mazdek de **sihirli özellikte gizemlere** sahip olduğunu iddia etmişti.¹¹

Yine Mezopotomya bölgesinde yaşayan Sabîilerde, insanın kurtuluşuna hizmet eden ilahî kaynaklı gizli bilgi ve hikmet, kurtarıcı ilahî elçi ve peygamber fikri mevcuttu.¹² Sabîilikte, peygamberlerin mucizevî bir şekilde doğup yetiştirildiklerine ve çeşitli mucizeler gösterdiklerine inanılır. Ancak bu inanca göre peygamber Tanrıdan vahiy olarak bunu insanlara ileten kişi değildir. Onlara göre peygamber ilk insan Adem'e yüce Işık Tanrısının emriyle ışık elçisi Manda d Hiia tarafından öğretilen ilahî mesajın tipik bir temsilcisi ve uygulayıcısıdır.¹³

Peygamberlik iddiasına temel teşkil eden hususlar arasında hulul ve tenasüh inancı da yer almaktadır. Bu gibi inançların kaynağı da yine Mazdekizm, Mecusilik, Brahmanizm, kadîm filozoflar ve Sabîilik olarak belirtilir.¹⁴ Hıristiyan ve Yahudîlerde görülen mehdi, gaybet ve ric'at anlayışları bir şekilde, Şîî-Gulat hareketlerde de kendilerince imam kabul ettikleri lider-

⁸ Chokr, *a.g.e.*, s.51

⁹ Chokr, *a.g.e.*, s.52-53.

¹⁰ Chokr, *a.g.e.*, s.53-56.

¹¹ Chokr, *a.g.e.*, s.58-59.

¹² Şinâsi Gündüz, *Sabîiler*, Ankara 1995, s. 103-117

¹³ Gündüz, *Sabîiler*, s.111-112.

¹⁴ Şehristânî, Muhammed b. Abdulkerîm b. Ebî Bekr, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâûr, Beyrut 1998, I, 205-206

lere de uyarlanmıştır.¹⁵ Dolayısıyla peygamberlik iddialarına temel teşkil edecek “gizli ilim”, “Kutsal ruhun hulûlü, tenasüh ve tecessüd gibi fikirler bölgenin kültürel altyapısında mevcuttu.

Şîî-Gulat fırkalarında görülen “**nübüvvetin sürekliliği**” fikrine gelince bu, genellikle Yahudi kaynaklı bir fikir olarak belirtilir.¹⁶ Yahudi asıllı Papa Clemens V'e dayandırılan bu düşünceye göre, kutsal ruh, Hz. Adem'in içinde gerçek peygamber olarak bir biri arkasına muhtelif şekillerde tezahür eder ve ebedî ilâhî devlete hakim olarak tayin edilmiş bulunan bir insan ile birleşir.¹⁷ Onun yorumuna göre, “**asil peygamber**” muhtelif asırlarda, çeşitli isimlerde ve bir birinden ayrı şekillerde zuhur etmiştir. Lakin gerçekte o, biridir. Clemens'e göre o, İsa diye isimlendirilmiştir, ama aslında Adem'in ta kendisidir. Peygamberlerin maddi varlıklarıyla birleşen ve onlarda zahir olan “asil peygamber” şu isimlerde ortaya çıkmıştır: Adem, Yuş'a, Nuh, İbrahim, İshak, Yakub, Musâ ve İsâ.¹⁸ Welhausen'e göre, Yahudi asıllı “peygamberliğin sürekliliği” düşüncesi Şia'ya da geçmiştir. Buna göre, Muhammed'ten önce bir sıra peygamber bir birini takip etmiştir. Muhammed'den sonra da nihayet bulmamıştır. Her peygamberin yanında bir halefi vardır. Hz. Muhammed'in de halefi Ali'dir; peygamberlik görevi onunla devam eder. Ancak Ali ve oğullarına peygamber denmemiştir. Onlara “vâsî”, yahut “mehdî” genellikle de “imam” denmiştir. Fakat bunlar gaybı bilmek ve ilahî hükümranlık yetkisinin tecessüdü olmak dolayısıyla aslında peygamberdirler.¹⁹ Diğer yandan kutsal ailenin (ehl-i veyt) hem ilahlaştırılması hem de peygamberliğin devamlılığı fikri, tenasüh ve rec'at düşüncesi üzerine bina edilmiştir. Buna göre Kutsal ruh, peygamberlerden birinin ölümünden sonra diğerine geçer. Bu fikre göre gerçek peygamber mütemadiyen geri gelir. Hz. Muhammed'in Ali ve evlatları içinde geri gelişi de buna benzer bir şey olarak algılanmıştır.²⁰

Görüldüğü gibi, İslam'dan önce bölge halklarda var olan kültürel miras, gizli ilimleri, gayb bilgisini; devir, tenasüh ve tecessüd gibi yollarla kutsal ruhun deveranını içermekteydi. Kadîm kültürlerde yer alan bu inançlar, İslamî dönemde de hemencecik peygamberlik, vahiy ve mucize olgusunu akla

¹⁵ Yusuf Benli, *a.g.t.*, s. 145-146.

¹⁶ İrfan Abdulhamid, *a.g.e.*, s.67-69; Yaşar Kutluay, *İslam ve Yahudî mezhepleri*, Ankara 1965, s. 213-214.

¹⁷ Welhausen Julius, *İslamiyet'in İlk Devirlerinde Dîni-Siyâsî Muhâlefet Partileri*, çev. Fikret İşıltan, Ankara 1989, s. 152-153.

¹⁸ İrfan Abdulhamid, *a.g.e.*, s. 66; Yaşar Kutluay, *a.g.e.*, 1965, s, 213-214.

¹⁹ Welhausen, *a.g.e.*, 151.

²⁰ Welhausen, *a.g.e.*, 152-153.

getirmektedir.²¹ Bu inançlar, imamların veya fırka liderlerinin otoritelerini meşrulaştırmak için gayet uygun araçlar olarak seçildi.

B. Erken Dönem Bazı Gulat Fırkalarda İmamlara Peygamberlik İsnat Edilmesi

1. Muhtariyye-Keysâniyye

Nübüvvet iddiasının görüldüğü fırkalardan biri, Muhtariyye veya Keysâniyye'dir. Bu fırka, Hüseyin'den sonra Muhammed b. el-Hanefiyye'nin imam olduğunu ileri sürer.²² Diğer aşırı görüşleri yanında, Hz. Ali'nin oğullarına (bazen da kendi liderlerine) karşı aşırı taassupları, onların peygamberlik mertebesine çıkarmalarına neden olmuştur.²³ Fırka mensuplarının Muhtar es-Sakafî(v.67/686)ye peygamberlik isnad ettiği belirtilir.²⁴ Sebeiyye'nin Muhtar es-Sekafî'ye "sen bu devrin huccetisin" diyerek onu nübüvvet iddia etmeye teşvik ettiği, onun da nübüvvet iddiasında bulunarak kendisine vahiy geldiğini söylediği ve bunun üzerine secîli sözler sarfettiği nakledilir.²⁵ Başka bir rivayete göre, Muhtar'ın arkadaşı veya yardımcısı Ebu Amra Keysan b. İmran, Cebrail'in ve Mikail'in Muhtar'a vahiy getirdiğini, Muhtar'ın ise onları işittiğini fakat göremediğini söylemiştir.²⁶ Muhtar, Mevali'yi ve yoksul Arapları siyasî projesini gerçekleştirmek için, onları kendi yanına çekecek bu iddiaların yayılmasına göz yummuş görünmektedir.²⁷ O kendisini peygamber olarak isimlendirmemiş ise de bu intibahı uyandırmak için elinden geleni yapmıştır.²⁸ Bu fikirlerin, kötülecek için ona nispet edildiği de söylenir.²⁹

²¹ Nakledildiğine göre, Ebû Hâşim, kendisi hakkında aşırı fikirler ileri süren şair Kuseyyir'in peşine casuslar takar ve yaptıklarını ona anlatmış. Yine bir gün, Kuseyyir'in görüşmede bulunduğu bir adama neler demiş olduğunu kendisine aynen aktarıverince, Kuseyyir, Ebû Hâşim'e şöyle bağırmişti: "Sen Rasulullahsın" (Bkz. Isbahahî, Ebu'l-Ferec, *el-Ağânî*, VIII, 34, Vloten, *Araştırmalar*, s..55'den naklen.)

²² Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmame (Kitâbu Usûli'n-Nihal ve Muktetafât mine'l-Kitâbi'l-Evsât fi'l-Makâlât)*, thk Josef Van Essş Beyrut 1971, s.24.

²³ Muhammed Ebû Zehrâ, *İslam'da Siyasî İtikâdî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan Karakaya-Kerim Aytekin-Abdulkadir Şener, Hisar yay., İstanbul, 1983, s. 51.

²⁴ Malatî, Ebû'l- Hasan Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman, *et-Tenbîh ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, thk. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî, Kâhire 1993, s.23

²⁵ Bağdâdî, Abdulkâhir, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, tk. Muhammed Muhidîn Abdulhamîd, Beyrut 1990, s.47.

²⁶ Nevbahtî, Ebu Muhammed el-Hasan b.Musa, *Fıraku's-Şia*, tashih. Muhammed Sadık, Necef 1936, s.23; Kummî, Sa'd b. Abdullah Ebu Halef el-Eşari, *Makâlât ve'l-Fırak*, tashih. Muhammed Cevad Meşkur. Tahran 1963, s.22.

²⁷ Câbirî, Muhammed Âbid, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev Vecdi Akyüz, İstanbul 1997, s.558, 560.

²⁸ Welhausen, *Dîmî Siyasî Muhalefet Partileri*, 144.

²⁹ Hasan Onat, *Emevî Devri Şîh Hareketleri ve Günümüz Şîliği*, TDV. Yay.Ankara 1993, s.114.

Yine Muhammed b. Hanefiyye'nin imamlığına inanan Kerbiyye fırkasından Seyyid el-Himyeri'nin diğer aşırı fikirleri yanında kendisini Yunus peygamberin bir tecessüdü gibi gösterdiği nakledilir.³⁰ Başka bir Kerbiyye'ye taraftarı Hamza b. Umare'nin, İbnu'l-Hanefiyye'yi ilah, kendisini de onun peygamberi olarak takdim ettiği rivayet edilir.³¹

2. Beyâniyye

İbnu'l-Hanefiyye'nin ölümünden sonra imamın onun oğlu Ebû Haşim olduğunu iddia eden guruplardan biri olan Beyâniyye fırkasına nispet edilen aşırı fikirlerden biri, Beyan b. Sem'ân (v.119-737)'nin nübüvvetiyle ilgili iddialardır.³² Nakledildiğine göre, Beyâniyye fırkasının çoğu, Beyan b. Sem'ân'ı bir peygamber olarak kabul eder.³³ Rivayete göre Beyan, Muhammed b. Ali b. Hüseyin el-Bâkır'a mektup yazarak, "teslim ol ki kurtulasın, zira sen, Allah'ın peygamberliği kime vereceğini bilemezsiniz"³⁴ diyerek nübüvvetini tebliğ eder. Beyâniyye de görülen hulul inancı peygamberlik iddiasına da temel teşkil etmektedir. Onlar, ilahî ruhun nebî ve imamlara sonra da Beyan b. Semân'a intikal ettiğini söyleyerek, onun hakkında ilahlık ve nebilik iddia etmişler; onun Hz. Muhammed'in şeriatından bir kısmını nesh ettiğini de ileri sürmüşlerdir.³⁵ Nakledildiğine göre o, kendisinin Allah'ın ruhu ve kelimesi olduğunu, ruhu'l-kuds'ün nebîlerden Ali, Hasan ve Hüseyin'i takip ederek kendisine intikal ettiğini söylemiştir.³⁶ O, bu yolla peygamber olduğunu ve Cebrâil'in kendisine vahiy getirdiğini iddia etmiştir.³⁷ Nübüvvet iddiasını desteklemek için "Bu (Kur'ân) insanlar için bir beyandır"³⁸ ayetindeki Beyan'nın kendisi olduğunu söylemiştir.³⁹ Beyan, hulul düşüncesini peygamberliğin açıklanmasında ve genelleştirilmesinde kullanmıştır. Hermetik irfan, peygamberliğin ulûhiyetle karışmasına neden oluyordu. Böylece imam, hulul sayesinde, pey-

³⁰ Brockelmann, C. "Seyyid Himyerî", İA, X, s.543.

³¹ Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, s.27; Kummî, *Makâlât ve'l-Fırak*, s.32.

³² Bkz.Şerafettin Gölcük, "Beyan b. Sem'ân", DİA, (1992) İstanbul, VI, 29.

³³ Eşarî, Ebu'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhiddîn Abdulhamîd Beyrut 1995, I, 67; Malatî, *en Tenbîh ve'r-Redd*, s.23; İsferyânî, Ebû Muzaffer, *et-Tabısr fi'd-Dîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Beyrut 1983s.124

³⁴ Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, s.34; Kummî, *Makâlât ve'l-Fırak*, s.37; Şehristânî, *el-Milel*, I, 177 Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, s. 562.

³⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, 237; İsferyânî, *et-Tabısr*, s.124.

³⁶ Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmame*, 40-41.

³⁷ Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, s.63;

³⁸ 3.Âl-i İmaran, 138.

³⁹ İbn Kuteybe, *Te'vîlü Muhtelefi'l-Hadis*, Beyrut tsz., s.50; *Uyûnu'l-Ahbâr*, Beyrut trs., II, 165; Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmame*, s.40. Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, s.34; İsferyânî, *et-Tabısr*, 124.

gamber olarak niteleniyor, ilahî parçanın kendisine intikal ettiği, onun sayesinde geleceği bildiği beşer üstü bir kişilik haline geliyordu.⁴⁰

Yine Şîh Gulat fırkalardan Harbiyye fırkası, tenasüh düşüncesini esas alarak, ilahî ruhun nebîye, nebî'nin ruhunun Aliye, Ali'nin ruhunun ise, sırasıyla Hasan, Hüseyin, İbnu'l-Hanefiyye, Ebû Hâşim'e sonra da Abadullah b. el-Harb'e geçtiğini; kendisinin İbnu'l-Hanefiyye'nin çıkışına kadar imam olduğunu⁴¹ aynı zamanda ilahî ruhun ona hulul ettiği iddia eder.⁴² Yine Kâmilîyye fırkası, imametın şahıstan şahısa tenasüh eden bir nur olduğunu, bu nurun bir şahısta nübüvvet, başka bir şahısta imamet olarak meydana geldiğini, bazen de imametın nübüvveteye dönüştüğünü ileri sürer.⁴³

3. Cenâhiyye

Cenâhiyye fırkası, Abdulla b. Muaviye b. Abdullah b. Cafer'in (v.129-746-47)'e tabî olan bir fırkadır.⁴⁴ Bu fırka mensupları, Allah'ın ruhunun tenasüh ederek Hz.Adem'den diğer peygamberlere intikal ettiğini, Hz. Muhammed'den Ali'ye, ondan da üç oğluna, sonra da Abdullah b. Muâviye'ye geldiğini⁴⁵, onun rab ve nebî olduğunu söylediğini iddia ederler.⁴⁶ Bu fikirler, onun iddialarından ziyade, daha önce ortaya konan benzer fikirlerin, taraftarlarınca Abdullah b. Muâviye'ye uyarlanmış biçimi olarak görülmektedir.⁴⁷

4. Muğîriyye

Muğîre b. Said el-İclî (v.119-737)'nin taraftarları olan Muğîriyye fırkası, imametın Muhammed b. Ali b. Hüseyin'den sonra Muhammed b. Abdullah (nefsüz-Zekiyye) de olduğunu savunur. Kaynaklarda Muğîre'nin önce imamet, daha sonra da nübüvvet iddia ettiği nakledilir.⁴⁸ Başka bir nakilde Muğîre b. Said el-İclî'nin bir nevi sihirbaz veya en azından gizli ilimlere aşına biri olduğu belirtilir.⁴⁹ Muğîre, nübüvvetini ispat eden bazı mucizevî olayları başarabildiğini de ileri sürmüştür. O, "İsm-i A'zâm" ı bildiğini iddia ederek, o sayede ölüleri diriltmek, orduları hezimete uğratmak⁵⁰ ve amayı görür hale

⁴⁰ Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, s.260-261.

⁴¹ Kummî, *Makâlât ve'l-Fırak*, s.26-27.

⁴² Bağdâdî, *el-Fark*, 243.

⁴³ Şehristânî, *el-Milel*, I, 205.

⁴⁴ Bağdâdî, *el-Fark*, s.245

⁴⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, s.246

⁴⁶ Eşarî, *Makâlât*, I, 67

⁴⁷ Yusuf Benli, *a.g.t.*, s.200

⁴⁸ Eşarî, *Makâlât*, I, 69; Bağdâdî, *el-Fark*, 239; Şehristani, *el-Milel* I, 207.

⁴⁹ Tucker,William, "Asiler ve Gnostikler: el-Muğîre İbn Said ve Muğîriyye", çev. E.R. Fırlahı, AÜİFD, V (1982) s.204.

⁵⁰ Bağdâdî, *el-Fark*, 239.

getirmek gibi mucizevî şeyleri başaracak gücü elinde bulundurduğunu⁵¹ söylemiştir. Muğîre'nin, kendini olağanüstü güçlere sahipmiş gibi göstermesi, onun peygamberlik iddiaları hakkındaki rivayetlere haklılık kazandırmaktadır.⁵² Onun bu iddiaları, Hz. Ali'ye, İbnu'l-Hanefiyye'ye veya Muhammed Nefsü'z-Zekiyye'ye isnad ettiği de söylenir.⁵³ Naşî el-Ekber'e göre Muğîre, Muhammed Nefsü'z-Zekiyye'de bulunan ruh sayesinde bu gibi mucizevî olayları başardığını, onun, bu ruhu kendisine verdiğini, bu sayede te'vîl ve tefsîri, ayrıca olacak olayları bildiğini iddia etmiştir.⁵⁴ Nübüvvetle ilgili iddiaların kendisinden ziyade taraftarlarınca ileri sürüldüğü de söylenir.⁵⁵

5. Mansûriyye

Nübüvvet iddiasının görüldüğü gulat fırkalardan biri de Ebû Mansûr el-İclî (v.121-127/738-745)'ye nispet edilen Mansûriyye'dir. Nakledildiğine göre, Ebû Mansur, Muhammed el-Bakır'a tâbî olmuş, onun ölümünden sonra da imametın kendisine devredildiğini ileri sürmüştü; işi daha ileri götürerek Ali'nin nebi ve rasul olduğunu iddia etmiştir.⁵⁶ O, imamet iddiasının yanında kendisi hakkında nübüvvet iddiasında da bulunmuştur. Kendisinin göğe yükseltildiğini, Allah'ın başını okşayarak kendisine "ey nebî, git ve benden tebliğ et" dediğini söyleyerek nebilik iddiasında bulunduğu nakledilir.⁵⁷ "Peygamberliğin kesintiye uğramaksızın sürekli olduğu" görüşü de yine ona nispet edilir.⁵⁸ Bu iddiasıyla o, Hz. Muhammed'in son peygamber olmasını reddetmiş gözükmektedir.⁵⁹ Onun iddiasına göre, Ali, Hasan, Hüseyin, Ali b. Hüseyin ve Muhammed b. Ali ve Muhammed el-Bakır, birer peygamber olduğu gibi kendisi de bunlardan sonra peygamberdir. Ayrıca kendi neslinden beş tane daha peygamber gelecektir. Cebrâil kendisine vahiy getirmektedir. Allah Muhammed'i tenzîl için, Ebû Mansur'u da te'vîl için göndermiştir. Onun Hz. Peygamber'in yanındaki konumu Yuşa b. Nun'un Hz. Musa'nın

⁵¹ Eşarî, *Makâlât*, I, 72

⁵² Tucker, "Asiler ve Gnostikler: el-Muğîre İbn Said ve Muğîriyye", s.209.

⁵³ Yusuf Benli, *a.g.t.*, 203.

⁵⁴ Naşî el-Ekmer, *Mesâilu'-'İmâme*, s 41.

⁵⁵ Hasan Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri*, s.124 vd.

⁵⁶ Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme*, 40; Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, s.38; Kummî, *Makâlât ve'l-Fırak*, s.46-47; Şehristânî, *el-Milel*, I, 209.

⁵⁷ Eşarî, *Makâlât*, I, 75. Bağdâdî, *el-Fark*, 244; Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, s.38; Kummî, *Makâlât ve'l-Fırak*, s.46; Şehristânî, *el-Milel*, I, 210; İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b.Said Hazm el-Endülsi, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*, Beyrut tsz., IV, 185; İsferyânî, *et-Tabsır*, 125.

⁵⁸ Eşarî, *Makâlât*, I, 75; Şehristânî, *el-Milel*, I, 210.

⁵⁹ Tucker, William, "Ebû Mansur el-İclî ve Mansûriyye" çev E.R.Fıglalı, AÜİFİİED, V (1982) s.223; Samarraî, Abdullah Selum, *el-Ğülüv ve'l-Fıraku'l-Çaliye*, ty., yy., s.98.

yanındaki konumu gibidir.⁶⁰ Tucker, Ebû Mansur'un nübüvvetin devamlılığı hakkındaki bu nazariyesinin aşırı Şîilerden önceki gnostik ve manehist hatta İslam düşüncesindeki mevcudiyetine dikkat çekerek onlardan etkilendiğini ima eder.⁶¹ Burada İslam düşüncesinden kastettiği şey, herhalde Hz. Muhammed'den önceki peygamberler silsilesi olmalıdır. Yoksa Kur'an, açıkça Hz. Muhammed'le birlikte nübüvvetin sona erdiğini beyan eder.⁶²

6. Hattâbiyye

İmamlar hakkında aşırı görüşlerini en ileri noktalara taşıyan gulat fırkalardan biri de, Ebu'l-Hattâb b. Ebî Zeyneb el-Esedî (143/760)'ye tabî olan Hattâbiyye'dir.⁶³ Ebu'l-Hattâb, kendisini Cafer es-Sâdık'a sevdirmiş fakat onun hakkındaki aşırı fikirleri dolayısıyla Cafer es-Sâdık ondan uzaklaşmıştır.⁶⁴ Onun imamlar hakkında ilahlık ve nübüvvet iddiasında bulunduğu nakledilir.⁶⁵ O, Hasan ve Hüseyin'i ilah, çocuklarını da Allah'ın peygamberleri yahut Allah'ın oğulları ve sevgilileri olarak tanımlamıştır.⁶⁶ Kendisinin Cafer es-Sâdık'ın yardımcısı olduğunu, kendisinden sonra onu vasî tayin ettiğini ve ona İsm-i A'zâm'ı öğrettiğini ileri sürer. İddialarını daha ileri götürerek kendisinin yeryüzünde Allah'ın rasulü ve hücceti olduğunu söyler.⁶⁷ Ulûhiyyeti nübüvvet için "nur" olarak telakki eden Ebu'l-Hattâb, nübüvveti de imamet için bir nur olarak görmektedir. Ona göre imam, hepsini şahsında birleştiren kişidir. Dünya bu eserlerden ve nurlardan yoksun kalmayacaktır.⁶⁸

Hattâbiyye fırkasının nübüvvetle ilgili aşırı görüşlerinden bir de susan ve konuşan (samit-nâtık) nebî anlayışıdır. Onlara göre, imamlar, muhdes nebiler ve Allah'ın, yarattıkları üzerindeki rasül ve hüccetidirler. Her zaman biri nâtık diğeri sâmit olmak üzere iki rasül vardır. Hz. Muhammed nâtık, Ali ise samit rasüldür.⁶⁹ Hasan zamanında Hüseyin sâmit, o öldükten sonra ise nâtıktır. Ebu'l-Hattâb ise Cafer zamanında samit, ondan sonra da nâtık bir imamdır. İmamların ilahlıklarını da ileri süren bu fırka, onların gaybı ve kıyamete kadar olmuş ve olacak her şeyi bildiklerini iddia eder.⁷⁰ Açıkça bu iddialarda imamların aynı zamanda resuller olduğu ileri sürülmektedir. Hulul

⁶⁰ Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, s.38-39; Kummî, *Makâlât ve'l-Fırak*, s.47.

⁶¹ Tucker, "Ebû Mansur el-İclî ve Mansûriyye" s.224

⁶² 40. Ahzab, 33.

⁶³ Bkz. Yusuf Benli, *a.g.t.*, 234-247.

⁶⁴ Şehristânî, *el-Milel*, I, 210.

⁶⁵ Şehristânî, *el-Milel*, I, 210.

⁶⁶ Bağdâdî, *el-Fark*, 247;

⁶⁷ Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, 42; Kummî, *Makâlât ve'l-Fırak*, s.51.

⁶⁸ Şehristânî, *el-Milel*, I, 210.

⁶⁹ Eşarî, *Makâlât*, I, 76-77; Kummî, *Makâlât ve'l-Fırak*, s.51.

⁷⁰ Eşarî, *Makâlât*, I, 77; Bağdâdî, *el-Fark*, 248, İsferyîni, *et-Tabırs*, 126-127.

görüşüne istinaden onlar imamları hem peygamber hem de ilah olarak telakki etmişler⁷¹, bunu doğrulamak için ise, “sonra biz, bir biri peşinden resullerimizi gönderdik”⁷² ayetini tevil etmişlerdir.⁷³ İmamların konuşan peygamberler ve Allah’ın elçileri olduklarını ileri sürerek Ebu’l-Hattâb’ın nebî olduğunu ve peygamberlerin ona itaat etmeyi farz kıldığını iddia etmişlerdir.⁷⁴ Hattâbiyye fırkalarından sayılan Bezîğiyye⁷⁵ Umeyriyye⁷⁶ Mufaddaliyye⁷⁷ gibi fırkalarda da imamlara veya fırka liderlerine ilahlık ve peygamberlik gibi iddiaların yer aldığı görülmektedir

7. İsmâiliyye

Cafer es-Sadık’ın oğlu İsmail’in imametini savunanlar, İsmâiliyye olarak adlandırılır.⁷⁸ Çeşitli sebeplerle Şîî Gulatla ilişkilendirilen İsmâiliyye’nin görüşleri üzerinde, kadim inanç ve kültürlerin, dini ve felsefi akımların etkilerinden bahsedilir.⁷⁹ İlginç görüşlerinden biri de imamet ile nübüvvet arasında kurdukları ilişkidir. Nübüvvet ve imamet anlayışlarını kutsallaştırdıkları 7 rakamı üzerine bina ederler.⁸⁰ Onlara göre din getirmiş yedi peygamber, Adem, Nuh, İbrahim, Musâ, İsâ, Muhammed ve Muhammed b. İsmail’dir, bunlardan her biri nâtıktır. Her iki nâtık peygamber arasında yedi adet samit peygamber vardır. Samitlerin altında da yedi yahut oniki esasına göre tertiplenmiş davet liderleri bulunur. Birinciler “hüccet”, diğerleri ise “tebliğci” veya “dâî” adını alır.⁸¹ İsmâiliyye’de “nâtık” mertebesi vahiy-Kitap getirendir. Bu kitabın “tevil”i, yani batinî anlamalarının çıkarılması ise, nâtığın getirdiği vahyin sırrını bilen bir imam olan “vasî”nin görevidir.⁸² Vasî, peygamber bunları henüz söylemeden önce tevîlin hakikatlerini ondan öğrenir. Fakat bu hakikatler Kitab’ın sadece yarısını teşkil eder. Çünkü Kitab’ın gerçeğine dair kâmil keşf, sadece Mehdî’nin gelmesiyle gerçekleşecektir. O, Nâtık’ın merte-

⁷¹ Eşarî, *Makâlât*, I, 77; Samarrâî, *el-Gulüvv*, s.127.

⁷² 23.Mü’minûn, 44.

⁷³ Kummî, *Makâlât ve’l-Fırak* s.51.

⁷⁴ Eşarî, *Makâlât*, I, 76-77.

⁷⁵ Nevbahtî, *Fıraku’ş-Şia*, s.43; Kummî, *Makâlât ve’l-Fırak*, s.52; İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 186; Bağdâdî, *el-Fark*, s.249

⁷⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 186; Bağdâdî, *el-Fark*, s.249.

⁷⁷ Eşarî, *Makâlât*, I, 79; Bağdâdî, *el-Fark*, s.250

⁷⁸ Bağdâdî, *el-Fark*, s.62; Şehristânî, *el-Milel*, I, 226.

⁷⁹ Bkz. Yusuf Benli, *a.g.t.*, s. 263, 267-268; Sibel Özbudun, *Hermes’ten İdris’e*, Ankara 2004, s.274-278.

⁸⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 27.

⁸¹ Bkz.Hitti, Philipp K., *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1995, s.683-684; Yusuf Benli, *a.g.t.*, s.269.

⁸² Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 1997, s.305.

besinde olacaktır; bazı ibadetleri dini adet ve merasimleri kaldırmak, bazıları ilave etmek salahiyeti vardır.⁸³ Böyle bir görüş, Hz. Muhammed'in son peygamber olma niteliğini ortadan kaldırmaktadır.⁸⁴

Sonuç

Kadîm kültürlerden miras alınan hulul ve tenasüh inançları ile sır ve gizemli bilgileri içeren gnostik fikirler, diğer aşırı görüşlere temel olduğu gibi nübüvvet ve imametın sürekliliği fikrine de temel olmuştur. Bu fikrin sıkça tekrarlanan ana teması Tanrısal ruhun ve nurun veya ilahî bilginin peygamberlere geçtiği ve bunun kesintiye uğramadan imamlarda devam ettiğidir. Peygamberlerden de imamlara intikal eden bu kutsal ruh veya bilgi sayesinde imamlar da bir nevî peygamber olarak görülmüş olmaktadır. Bu kültürel kodlara sahip toplumsal yapılarda ortaya çıkan hareketlerde, dini ve siyasi liderlerin algılanmasında bu tarihi ve kültürel arkaplanın rolü olacaktır.

KAYNAÇA

Ali Sami Neşşar, *İslam'da Felsefi düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İstanbul 1999

Bağdâdî, Abdulkâhir, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, tk. Muhammed Muhidîn Abdulhamîd, Beyrut 1990

Brockelmann, C. "Seyyid Hımyerî", İA, X

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 1997, s.305.

-----, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2001

-----, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1997

Eşarî, Ebu'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhiddîn Abdulhamîd Beyrut 1995

Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul 1993

Hitti, Philipp K., *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1995.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b.Said Hazm el-Endülsi, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*, Beyrut tsz.

İbn Kuteybe, *Te'vîlü Muhtelefi'l-Hadis*, Beyrut tsz., s.50; *Uyûnu'l-Ahbâr*, Beyrut trs.

⁸³ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2001, s. 428

⁸⁴ Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul 1993, s.247-248

- İrfan Abdulhamid, *İslam'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. M.Saim Yeprem, İstanbul 1994
- İsferâyînî, Ebû Muzaffer, *et-Tabsır fi'd-Dîn*, thk.Kemal Yusuf el-Hût, Beyrut 1983
- Kummî, Sa'd b. Abdullah Ebu Halef el-Eşari, *Makâlât ve'l-Fırak*, tashih. Muhammed Cevad Meşkur. Tahran 1963
- Malatî, Ebû'l- Hasan Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman, *et-Tenbîh ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'* (thk. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî, Kâhire 1993
- Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara 1988
- Melhem Chokr, *İslam'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklar ve Zındıklık*, çev Ayşe Meral, İstanbul 2002
- Muhammed Ebû Zehrâ, *İslam'da Siyasî İtikâdî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan Karakaya-Kerim Aytekin-Abdulkadir Şener, Hisar yay., İstanbul, 1983
- Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmame (Kitâbu Usûli'n-Nihal ve Muktetafât mine'l-Kitâbi'l-Evsât fi'l-Makâlât)* thk Josef Van Essş Beyrut 1971
- Nevbahtî, Ebu Muhammed el-Hasan b.Musa, *Fıraku's-Şia*, tashih. Muhammed Sadık, Neced 1936
- Samarrai, Abdullah Selum, *el-Ğülüvv ve'l-Fıraku'l-Ğaliye*, ty., yy.
- Sibel Özbudun, *Hermes'ten İdris'e*, Ankara 2004
- Şehristânî, Muhammed b. Abdulkerîm b. Ebî Bekr, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâûr, Beyrut 1998
- Gölcük, Şerafettin, "Beyan b. Sem'ân", DİA, VI (1992) İstanbul, ss. 28-29
- Şinâsi Gündüz, *Sabiîler*, Ankara 1995
- Tucker, William, "Ebû Mansur el-İclî ve Mansûriyye" çev. E.R.Fığlalı, *AÜİİED*, V (1982)
- Tucker, William, "Asiler ve Gnostikler: el-Muğîre İbn Said ve Muğîriyye", çev. E.R. Fığlalı, *AÜİFD*, V (1982)
- Vloten, Gerlof Van, *Emevî Devrinde Arap Hakimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, trc. Mehmed S. Hatiboğlu, Ankara 1986
- Welhausen Julius, *İslamiyet'in İlk Devirlerinde Dînî-Siyâsî Muhâlefet Partileri*, çev. Fikret Işılta, Ankara 1989
- Yaşar Kutluay, *İslam ve Yahudî mezhepleri*, Ankara 1965
- Yusuf Benli, *Hicrî II. Asır Kûfe Merkezli Şîî Nitelikli Gulat Hareketler* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Şanlıurfa 1999

Erzurumlu İbrahim Hakkı'da "İnsanın Hakikati" Sorunu¹

Hüseyin Subhi Erdem*

Öz-Tarih boyunca düşünce ekolleri "insanın hakikatini" ve "kendini bilmesini", başat problem olarak ele almıştır. İnsanla ilgili her iki konu, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın da temel ilgi alanıdır. Onun eserlerinde bilimsel dilin yanında irfani bir söylemle de karşılaşırız. Bu çalışma kendi kültür dünyamızda bir zatın insanla ilgili kadim ilgi alanındaki özgün düşüncelerine dikkat çekmeyi amaçlamaktadır. İnsanın kendini bilmesinin önemli yollarından biri de onu ortaya çıkaran ve şahsiyetinin belirmesini sağlayan epistemolojik zeminin farkında olmaktır. Bu bağlamda insan üzerine fikir serdeden düşünürlerimizi ve fikirlerini inceleme önem arz etmektedir. İbrahim Hakkı XVIII. yüzyılda yaşayan, kimi yaklaşımları hala orijinalliğini koruyan ilim adamlarımızdan biridir. Onun özellikle insan tipolojisine ilişkin analizleri, irfani gelenek içinde yazdığı şiirler, kendi çağı için orijinal olan fizik dünya ile ilgili tespitleri önemlidir. Bu çalışma, kendi fikir dünyamızda düşünce zemininin belirginleşmesine dair çabanın küçük bir adımıdır.

Abstract-Throughout the history, schools considered "knowing the man himself" and "human truth" as a principal problem. Every subject related to human is the main interest area of İbrahim Hakkı Erzurum. Besides the scientific language in his works, we confront with a discourse of wisdom. This study aims to draw attention to original ideas about people of a person who is in our culture world. One of the important ways of man to know himself is awareness of epistemological base which reveals himself and provides his personality to be appeared. In this context, it is important to review thinkers who express ideas about human and to review their thoughts. İbrahim Hakkı, lived in XVIIIth century, is one of our thinkers whose some approaches still conserve their originality. Especially, his analysis of human typology, poems written in the wisdom tradition, and his evaluations, which are original for his age, on physical world are important. Especially, his analysis of human typology, poems written in the wisdom tradition, and his evaluations, which are original for his age, on physical world are important.

¹ Bu metin 05-08 2010 tarihleri arasında Kağızman'da yapılan I. Uluslararası Aras Havzası Sempozyumunda sunulmuştur.

* Doç. Dr. İnönü Üniv. Fen-Edebiyat Fak. Felsefe Böl. Öğrt. Üyesi. e-mail: huseyin.erdem@inonu.edu.tr

Giriş

İnsanın tanımı ilgi alanlarına göre değişir. Her ilim kendi bakış açısından insana dair tanımlamada bulunur. Psikoloji, antropoloji, ahlak, biyoloji vb ilim dallarında insanla ilgili farklı tanımlara ulaşmak mümkündür. Düşünce tarihinde insanı başlı başına değerlendirme konusu edinen düşünce ekolleri ve disiplinler onun iki farklı yönüne dikkat çekerek açıklamalarda bulunmayı daha uygun görürler. Çağdaş beşeri bilimlerden psikoloji ve biyolojinin insanı, biyolojik ve fizyolojik yapısından hareketle bütüncül bir tanımlama gayretinde olmalarına karşın, yine de bu alanda insanın eylemleri ve davranışlarını açıklamada farklı kuramlar geliştiren bilim adamlarının çözemedikleri sorunlar bulunmaktadır. Bu bağlamda onun ahlaki bir varlık olması, irade ve seçme hürriyetini belirleyen içsel faktörler, tarihi oluşturmasındaki seçim ve yönelimi, eylemlerini tercih ve yönlen(dir)medeki tutumu, vb gibi konulardaki etkinliğini açıklamada yetersiz kalmaktadırlar.

Bunun yanında insanı tek bir zaviyeden ele alan monist perspektifler bile insana ilişkin düalist yapıya dikkat çeker. Örneğin insanı salt fizyolojik gerçekliğe indirgeyen ve buna göre analiz eden psikoloji ilmi içinde bile kimi kuramlar insanı bilinçli ve bilinçaltı ya da bilinç-dışı yönüyle değerlendirir. İnsanın bilinçli kişiliğini açıklamada güçlük çekilmese de bilinçaltı ya da bilinç-dışı yönünü tam olarak açıklığa kavuşturmak zordur. Çünkü insanın bilinç-dışı yönü ancak sonuçlarıyla kavramaya çalıştığımız bilinmeyen etkenlerden oluşmaktadır.² Bir etnologun biyoloji temelli bakış açısı, bir davranış bilimcisinin öğrenme yönelimli bakış açısından çok farklı bir insan imajı verir. Davranış bilimcileri, insan doğasının temel özellikleri konusunda kendi aralarında da anlaşamazlar. Benimsenen kuramsal yaklaşımlara bağlı olarak - davranışçı, psikoanalitik, hümanistik, vb gibi, insanları tepkisel, içsel dürtüler tarafından yönlendirilen veya hedef peşinde koşan varlıklar olarak görülür.³

İnsanın doğasına ilişkin sorgulamalarda, ortaya çıkan sonuç, bilimlerin kendi içlerinde bile tek bir sesle konuşmadıkları olgusudur. İnsan hakkındaki felsefi değerlendirmeler de tek biçimli değildir. Dini ve felsefi düşüncede insanın hakikati hakkında yapılan değerlendirmeler, özellikle İslam düşünce coğrafyasında XVIII. Yüzyılda yaşamış, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın yaklaşımını sistematik biçimde anlamayı kolaylaştıracaktır.

² Bkz. Hayrani Altıntaş, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, MEB yay., İstanbul, 1992, 182.

³ Stanley M. Honner vd., *Invitation to Philosophy, Issues and Options*, Wadsworth Publishing Company, 1998, 376.

Dini ve Felsefi Düşüncede İnsanın Hakikati Fikri

İnsanın doğasına dair tarih boyunca üç tür yaklaşım ve bu yaklaşımların dolayımında olan daha ikincil bakış açıları söz konusu olmuştur. Birinci yaklaşım sahipleri, insan doğasının bencil, saldırgan ve asosyal olduğunu savunarak buna dayalı bir çözümleme ve tanımlamada bulunurlar. İnsan doğası hakkındaki karamsarlık onun en derin arzularının ve kendi içinden gelen itkilerinin güvenilmezliğine dayanır. Bu bakış açısı dört büyük düşünce tarzında, dinsel, felsefi, bilimsel ve edebi olmak üzere çeşitli yorumlarda bulunur. Geleneksel Yahudi- Hıristiyan öğretileri, ilk günah fikrini ve insanlığın kötü eğilimini temel kabul eder. Örneğin Augustinus, erkekleri ve kadınları doğal hallerinde egoistik, tensel arzularını tatmin yolu arayan bu yüzden de özgürce Tanrı'nın buyruklarına karşı gelen varlıklar olarak betimler. Aquinas ise, insan doğasını zayıf, idraksiz ve kötüye temayüllü bulur. İnsan doğası özellikle "nefsânî"dir. Yani "erdeme olan doğal eğilim" in hedefine ulaşmasını engelleyen aşırı iştah ve arzularla doludur.⁴ Yahudi-Hıristiyan dininin bütün yorumları, insan doğasının karanlık yüzünü vurgulamakla birlikte, düşmüş olan insana bir çare de sunarlar. İnsanlar Tanrı vergisi özgür iradelerini kullanarak, kendi kendine gururlanmayı ve kendine güvenmeyi bırakır, Tanrı'nın inayetine ve bağışlayıcılığına dönerlerse kurtarırlar ve yeniden doğmuş olurlar. Yani insanın doğasını değiştirmek ancak Tanrı'nın inayeti ve gücüyle imkâna kavuşur. Bu durumda doğal kişi, tinsel kişiye dönüşerek günahattan kurtulmak için bir çare bulmuş olur.

Filozoflar arasında insan doğasının kötüye temayülüne dair görüş ileri sürenlerin başında Thomas Hobbes gelir. O, doğal bir durumda insanların özce birbirinin düşmanı olduğu kanısındadır. İnsanlar özünde benmerkezci, kişisel ün ve haz peşinde koşan varlıklardır. Bu yüzden insanlar birbirine zarar vermek için doğal bir temayüle sahiptirler. Doğal durum herkesin herkese karşı savaşmasıdır. Ancak Hobbes, insan doğasının kötülüğüne karşı hiçbir dinsel yeniden-doğuş umudu sunmaz ve aksine çare olarak pratik akla başvurmayı önerir. Pratik akıl ise, her bireyin kendini esenlikte hissetmesi için bir yasa ve düzen toplumu örgütlemek ve güçlü bir yöneticiye kesin itaati gerekli kılmaktadır. Ancak böyle bir toplum sözleşmesi insanları birbirinin kurtuluştan kurtarır.

⁴ Leslie Stevenson, *Seven Theories of Human Nature*, 2nd ed., Oxford University Press, New York, 1987, 87.

Hobbes'tan çok önceleri Platon, insan doğasının güvenilirliğine dair kuşkularını belirtir ve insan ruhunu üç parça olarak akıl, nefis⁵, iştah/güdüler biçiminde sınıflandırır. Nefis ve iştah, akıl tarafından denetim altına alınması gereken vahşi atlara benzemektedirler. Bireysel denetimin yanında toplumsal denetim de gerekli olduğundan insan doğasını terbiye için önerilen çare, tüm yurttaşların otoriter bir siyasal yönetime boyun eğmesi biçimindedir. Bu da otoriter bir devletin gerekliliğinin delilidir.⁶ Benzer şekilde Immanuel Kant da doğal insan arzularının, bireyler arasında çatışmaya yola açan ve başkaları üzerinde yasadışı, egoistik bir egemenlik kurmayı amaçlayan içgüdüsel çabalar olduğunu söyler. Kant, bencil arzuların, yasalara kesin boyun itaat yoluyla düzene sokulmasını ister. Ancak o, devletin koyduğu yasalar ve kurallar değil, aklın koyduğu ahlak yasalarını önerir.⁷ Bu üç filozof "insan doğasının değiştirilemez olduğu fikrinde uyuşmalarının yanında onun en azından sıkı siyasal, ahlaki ve ruhsal disiplinler vasıtasıyla kontrol edilebileceğini savunma noktasında buluşmaktadırlar.

İnsanın doğasını kötülüğe temayül içinde değerlendiren görüşün yanında bir ikinci değerlendirme biçimi, insan doğasının sosyal hayata intibak eden yapısının yanında olumlu kabiliyetler taşıdığını savunur. Buna göre, insan doğasının asıl özelliği, insanın kendini gerçekleştirilmeye, kendi kabiliyetlerini sergilemeye ve yeteneklerini tatmin etmeye fiili olarak zorlamasıdır. Bu görüş, Aristoteles'e kadar dayanan bir insan anlayışını ifade eder. Daha sonraları içsel güçlerimiz öylesine iyicildir ki, onları kapalı kalmaktan kurtarıp sadece açmak gerekir" diye ifade edilebilecek kurama dayanan eğitim öğretilerini ortaya atan Rousseau ve Froebel'i buluruz. Benzer şekilde Bergson, doğada ve insanlıkta olumlu amaçlara yönelmiş *içkin* bir hayat gücü, bir *elan vital* olduğunu varsayar. Yine geçen yüzyılın sonlarına doğru Thomas Green ve Bradley, insan yaşamının doğal ve uygun hedefi olarak kendini gerçekleştirmeye (self-realization) merkezi bir yer verirler.⁸ Modern Psikologlardan Abraham Maslow, insanın gittikçe kâmil bir varlık olmaya; yani kendini edimselleştirmeye (self-actualization) doğru ilerlediğini savunur. Bunun yanında Werkmeister, *Man and His Values* (İnsan ve Değerleri) adlı eserinde insanı, kendini yönlendiren, kendi kendini düzenleyen bir varlık olarak betimler. Ona göre insanın gelişmesi, temelde insan organizmasına verilmiş potan-

⁵ Platon düşüncesinde ruhun en alt parçası olan iştah ya da güdülerin üstünde düşünülen parçasına karşılık gelen nefis kavramı Türkçe'de "can" kelimesiyle de karşılanır. Nefis kavramı Platon düşüncesinde "pneuma" terimiyle ifade edilir.

⁶ Platon, *Yasalar*, 895e vd.

⁷ I.Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Hacettepe Üniv. Yayınları B 24, 9 vd; Ayrıca bkz, Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1994, 43

⁸ Honner, *a.g.e.*, s. 384.

siyel güçleri kendiliğinden açan bir süreçtir. Bu süreç, her şeyden önce, olumlu ve yapıcıdır. Savunma ve mekanizmaları ve yıkıcılık ancak anormal ve sağlıksız koşullarda kendini gösteren tali gelişmelerdir.⁹ Eric Fromm ise, insanın potansiyel güçlerini, sadece insana özgü, onun varoluşundan kaynaklanan belirli temel ihtiyaçlarla açıklar. Fromm'a göre, beş temel ihtiyacımızdan biri, edilgin olan benliği yaratıcılık yönünde aşmaktır. Eğer bir kişi edilginliği, yaşamı yaratarak aşmazsa, sonunda dönüp yaşamı yok eder. Bütün yeteneklerini kullanan ve kendini edimselleştiren kişiler, kendi kendini yönlendirme, içsel tepkilerine güvenme ve benliği doğal, benzersiz ve yaratıcı biçimlerde ifade edici davranış yönünde hareket ederler. Bu bakış açısının geldiği nokta: "İnsan doğasını değiştirmeye çalışma ama gelişmesine yardım et" ifadesiyle özetlenebilir.¹⁰ Bu anlayış aynı zamanda Hümanizma hareketinin de temel düşüncesini oluşturur.

İnsanın doğasına dair üçüncü değerlendirme biçimi, insanın doğasının boş, esnek ve tepkisel olduğunu öne sürer. Buna göre, insanlar önceden verilmiş, tanımlanabilir herhangi bir doğayla varlığa gelmezler. Bu yüzden sonsuz sayıda şekil verebilecek kadar esnektirler. Bu görüşü, aydınlanma çağı düşünürleri, fiziksel ve toplumsal bilimciler, varoluşçular ve postmodernistler gibi farklı çevredekiler savunurlar. Buna göre, insan doğası sınırlanmamıştır, esnektir. Tek sorun, bireyi belli bir biçime göre neyin ya da kimin şekillendireceğidir. Deneyimin rastlantısal etkisi mi, kültürün rastgele koşullaması mı, Prometheus gibi bir eğitici mi, bir davranış mühendisi mi, yoksa büyük olasılıkla kimsesiz, tek başına bir ben mi? ¹¹

İnsanın doğasına dair Batı düşüncesi içinde ortaya çıkan farklı ekol ve görüşleri serdettikten sonra Doğu düşüncesi içinde meseleye yaklaşımın seyrine baktığımızda, Budizmin önemli kollarından olan Mahayana (Kuzey) mezhebinin odağında, ayrı bir insan doğasının olmadığı öğretisi vardır. Buna göre, sadece Buddha doğası vardır. Batının insan doğası diye tanıladığı şey, hiçbir cismi ve gerçekliği olmayan bir yanılsamanın yanlış ve kompulsif bir biçimde kavranmasından başka bir şey değildir. Budistler, *benliğin/self, ben/ego* ile eşanlamlı olmadığını öğretirler. *Benlik* aynı zamanda *hiç-benlik* (no-self) olan dipsiz bir bilinmeyenin içindedir. *Bilinçli benlik*, ben'i aştığı ve kendi sonsuz yönünü gerçekleştirdiği zaman, benlik artık bireylerin sahip oldukları ve bireylere grupsal bir kimlik veren ya da onları öteki bireylerden ayrı veya onlara karşı bir şey olarak tutan bir nitelik olarak kabul edilemez. Benlik, varlığın evrensel bütünselliği içinde erir ve onunla birleşir. Bu herkese ve her şe-

⁹ W.H. Werkmeister, *The Man and His Values*, Lincoln University of Nebraska Press, 1967.

¹⁰ Bkz. Eric Fromm, *Yaşama Sanatı*, Çev., A. Arıtan, Arıtan yay., İstanbul, 1995, 15.

¹¹ Honner, *a.g.e.*, 395.

ye verilmiş Buddha doğasıdır. Bu görüşe göre, insanların, gerçekte ise bütün varlığın kendi-doğaları öylesine büyüktür ki, her şeyi içerir. Bu yüzden Budistler, nesnel bir çarpıtma olayı olarak baktıkları insan doğasıyla ilgilenmezler. Bunun yerine kutsal metinlerde buyrulan ve bilgelerin hikmetli sözlerinde kendini açığa vuran Buddha doğası için mistik bir özlemi fark ederler. Bir başka uzak doğu inancı olan Konfüçyüs felsefesinin önde gelen bilgelerinden Mengzi (Mencius) “her şey bizim içimizde tamamlanmış olarak vardır ve bakışımızı kendi içimize doğru çevirip kendi doğamıza sadık olduğumuzu görmekten daha büyük hiçbir zevk yoktur” ifadesiyle insanın doğasına ilişkin bir çerçeve sunar. İnsan doğasını bu şekilde yeniden tanımlamak, onun hiçbir nesneliliği olmadığını ve belirgin ve ayrı bir ben olarak adlandıramayacağı ve her şeyin mümkün olduğu anlamına gelir. Buna göre, her insan diğer insanlarla birdir ve içlerinde saklı duran sonsuz olanaklar olgunlaşmış durumdadır.¹²

Taocu bakış da insan doğası görüşünü “yaratıcı dinginlik” fikriyle sembolize eder. Bu görüşe göre, insan doğası asıl kaynağında tüm var olanla özdeşdir. Bu asıl doğa iyiyi ve kötüyü; teni ve tini içerir. Her biri diğerinin bir yönüdür. İnsan doğduğunda lekesizdir. Fakat toplum ve doğal olmayan etkinlik onu kısa zamanda lekeler. Kişiyi aldanıştan uyaran, tekrar bütün hale getiren ve ilk baştaki masumluğuyla birleştiren yol, dingin temaşa ve arzuların azlığına bir dönüşü içeren, içten gelen bir sadelik yaşamıdır. Onlar iyi olanı yapan kişiler değil, fakat yaptıkları şey, gerçek evrensel benlikleriyle uyum içinde oldukları zaman, yaşamı evetlemektir. Onların yaşamı bilge Laozi'nin (Lao Tzu) sözlerini yankılar. “Yapma tarzı, var olma tarzıdır”.¹³

İnsan doğasına dair yapılan yukarıdaki tahlil ve tanımlarda esas hareket noktası: Belirlenimci-determinist veya onun hürriyetini esas alan özgürlük çerçevesinde insana bir sınır çizme ve açıklamada bulunmaktır. Belirlenimci-determinist görüş, insanı dünyada neden-sonuç yasaları çerçevesinde aklın kurallarına göre hareket eden bir varlık olarak görüp tanımlar. Özgürlükçü görüş, onu fiillerinde hür ve kendi eylemlerinin yönünü ve biçimi kendisinin belirlediği özgür iradeli bir varlık olarak görür. Doğu dinleri ise özgürlük ve iradeyi bir arada cem ederek, bütün yetkeyi, -içinde insanı da kapsayan-, bir bütün olarak varlığı varoluşu idare eden mutlak varlık'a atfederek, insanın doğasını bu bağlamda, genel olarak varlıkla içkin bir çerçevede belirlerler. Bu belirlemede tanrı-varlık kavramları aynı çerçevede değerlendirilir. İşte bu yüzden bir ucu maddeciliğe diğer ucu panteizme giden iki açık yorum oluşur.

¹² Bkz, Stevenson, *a.g.e.*, 88.

¹³ Honner, *a.g.e.*, 385.

Bütün bunları yanında, insana dair yapılan incelemelerde gerek modern psikoloji ilmi; gerekse batılı araştırmacılar tarafından yapılan felsefi değerlendirmeler çerçevesinde İslam düşüncesinin insana yönelik çözümlerinin ne olduğuna dair en küçük bir tanımlama ve atıfta bulunmayı görmek neredeyse imkânsız gibidir. Dolayısıyla İslam düşüncesi çerçevesinde insan probleminde felsefi, psikolojik ya da akademik tarzda yönelmeyi gerektiren bir durumla karşı karşıya olduğumuz da açıkça görülmektedir. Bu bağlamda Erzurumlu İbrahim Hakkı örneği bu alanda bir örnek olarak irdelenmektedir.

Erzurumlu İbrahim Hakkı'da İnsanın Hakikati

İslam düşüncesi içerisinde insan doğasının özgürlük ya da belirlenimsizlik sınırlarından hangisine uygun düştüğü sorusu, daha önce sayılan görüşlerle yakınlık kurmak açısından önemlidir.

İslam düşünce çevreninde insana ve eşyaya tek tip bir bakıştan söz etmek mümkün değildir. Ancak semavi bir dinin genel belirlemesi içinde farklı perspektifler olsa da genel bir kavramsallaştırmadan bahsedilebilir. Bu bağlamda İslam kültür dünyasında insanın değeri ve konumu ve realitesinin gereği üzerine yapılan açıklamalarda *kelâmî*, *fikhî* ve *tasavvufî* yönlerin belirleyici olduğunu söylemek mümkündür. Bu farklı ilmi ve entelektüel yaklaşımlar aslında insanın *akıl*, *davranış* ve *ruhi* boyutuna karşılık gelecek bir anlama ve açıklama alanı oluştururlar.

İslam düşüncesinin bütüncüllüğü içinde insanın evrende bir araç olmaktan çok amaç olarak var olduğu ve bu yüzden hükmi şahsiyetinin önemi ne binaen eylemlerinin ve yapıp ettiklerinin her zerresinin bile değerlendirileceğinin kriteri konulur. O halde insanı salt yaşayan diğer canlılar derecesinde değerlendirmemek gerekir. İşte bu yüzden "bütün evrenin kendisi için yaratıldığı" (Bakara 29, Lokman 20) Yaratıcının kendisine halife seçtiği (Bakara 30, En'am 165) insan, değişik açılardan bakılacak kadar geniş ve farklı özellikte olması nedeniyle, birçok ilmi disiplin tarafından farklı yönü ile ele alınmış ve öyle değerlendirilmiştir. İnsanı konu edinen alanlardan ilim, insanı maddeciyle yani fiziksel-biyolojik yönüyle; sanat, duygusal yönüyle; felsefe, daha çok akli yönüyle ele alarak değerlendirir. İslam düşüncesinde insana dair değerlendirmelerde insanın bütün özelliklerini kapsayan şümullü bir bakış bulmak mümkündür. Bu bağlamda insana dair değerlendirmelerin neredeyse bütünü dikkate alan bir bakış açısı da bulabiliriz. İnsana dair bu kapsayıcı değerlendirme biçimi, pratikte doğal olarak farklı meslek ve ekollerin ortaya çıkmasına neden olmuş ise de bu ekoller kendi zaviyelerinden insanın bütüncüllüğü perspektifini yitirmemişlerdir. Her bir tarzın insana dair analizinde ve insan anlayışında, farklı retorik ve açıklama kullanılsa da, insanın akıl, davranış ve ruhi boyutu dikkate alınarak çözümlenmeler yapılmıştır. Bu ekol-

lerin bütünü'nün hedefinde *kâmil insanı* tanımlama ve betimleme vardır. Yani cümlelerin maksudu bir ama rivayetler muhtelifdir.

İşte bu bağlamda insana dair bütüncül değerlendirmeye iyi bir örnek teşkil edecek Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın insana yönelik çözümlemesini, ilmi yöntemini ve konuyu ele almada felsefi/irfani yöndeki vurgusunu serimleyeceğiz.

Erzurumlu İbrahim Hakkı (1703-1780), Osmanlı Devletinin askeri alanda yenilgilerle tanıştığı, devlet bütçesinin açık verdiği, üretimin düştüğü, iç isyanların kaotik ve stresli ortamının sosyal hayatın huzurunu bozduğu, kısaca devlet hayatı açısından sıkıntılı yılların başladığı bir ortamda yaşamıştır. Bu dönemde Avrupa aydınlanma çağı diye tabir edilen eşğin içine girmiş, ilmi, fenni, sosyal ve siyasal alanlarda görülür başarılar yakalamış bir çağı yaşamaktadır. Batıda, bu dönemde, tabiat bilimlerinde, özellikle fizyoloji ve patoloji alanında önemli gelişmeler kaydedilmiştir. Bu keşifler, deney ve araştırmaya yönelmeyi ve özellikle insan fizyolojisini tanımaya ilgiyi artırmış ve anatomi üzerine çalışmalar yoğunlaşmıştır.¹⁴ Bu dönemde yine Avrupa düşünce çevrelerinde ansiklopedi çalışmalarının yoğunlaştığı da bir diğer husustur. Ancak, aynı dönemde Osmanlı İmparatorluğunda, Avrupa'daki bu ilmi hareketliliğe karşılık gelecek bir ortamdan söz etmek mümkün değildir. Osmanlı devletinin komşusu konumundaki coğrafyada oluşan bu ilmi hareketliğin temel nedenlerinden bazıları: Avrupa'da ilmi çalışmaların ilerlemeci karakteri ve yetersizlik duygusunun tetiklediği yeni arayışlar, aşırı tecessüs ve keşfetme, hükmetme, sahip olma güdüsüdür.

Bununla birlikte On altıncı yüzyılda Avrupa'daki bilimsel faaliyetler, Osmanlı İmparatorluğundaki bilimsel çalışmalarla karşılaştırıldığında çok belirgin bir farklılık arz etmez. Ancak Avrupa'daki bilimsel çalışmalar reformasyon sürecine girmiş ve kendini yenilemeye başlamıştır. Bu süreçte İslam dünyasındaki belli başlı eserlerin tercüme edilmesinin, reformasyon hareketini yönlendirmesindeki rolü bilinen bir husustur. Avrupa'daki yeni ilmi yaklaşım çerçevesinde bilimsel temel oluşturulurken, diğer taraftan eğitim ve öğretim kurumlarındaki yapılar, gelişim sürecini sağlam esaslara bağlayan bir zemini sağlamıştır. Buna mukabil Osmanlılarda, İslam dünyasından intikal eden bilgilerin kullanımı aralıksız sürmüş ve bu bilgilerin kendini yenileme ortamı oluşmamıştır. Osmanlı İmparatorluğundaki bilimsel çalışmalar aslında İslam dünyasındaki Bilgi birikiminin bir devamı niteliğindedir.¹⁵ Bu-

¹⁴ Bkz. Abdulkuddûs Bingöl, "Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın İlim Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 9, yıl, 1993,15.

¹⁵ Bkz. Esin Kâhya, "Erzurumlu İbrahim Hakkı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S: 40, (Necati Öner'e Armağan), 1999, s. 372.

nunla birlikte ancak Onsekizinci yüzyılda Osmanlılarda batıdaki bilimsel gelişmeleri aktarmaya başlayan çalışmalara tanık olunmaktadır.¹⁶

On sekizinci yüzyılda bu yenileşme hareketleri paralelinde, Batı'daki bilimsel çalışmaları aktarmaya çalışan bilim adamlarının yanı sıra, klasik bilgiye itibar eden, daha çok ansiklopedik diyebileceğimiz, yani birden çok ilim dalı ile ilgilenen düşünürlere de rastlanmaktadır. İşte İbrahim Hakkı bunlar arasında ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Çünkü o bir taraftan Batı'daki gelişmeleri verirken, diğer taraftan da klasik bilgiyi ihmal etmemiştir. Her ne kadar daha çok dini bilimlere itibar etmişse de müspet bilimlere de çalışmalarında yer vermiştir.¹⁷ Onun çok yönlü sınırsız faaliyeti insan zekâsının, insanın çalışma azmi ve yeteneklerinin ne kadar büyük ve geniş bir alana yayıldığını ve bu haliyle insanın ne kadar baskılarını üreten ve yüksek amaçlar uğruna mücadeleler veren bir varlık olduğunu kanıtlamaktadır. Eserlerinde özellikle de temel eseri olan *Marifetname'* de¹⁸ ilmin ve bedii kültürün, astronomi, anatomi, matematik, kimya, fizik, musiki, tıp, şiir sanatı gibi birbirinden oldukça farklı ve uzak, çeşitli sahalara olan ilgisini ve katkılarını görmek mümkündür. Bu çok yönlülük, evrensellik ve insanın çok yönlü yaratıcılık faaliyetine ilgi, genelde, Doğu'lu filozof ve mütefekkilere özgü bir niteliktir. Bu bağlamda, Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd, Ebu Bekir Zekeriyâ Râzi, vb birçok İslam düşünürü ve ilim adamında görmek mümkündür.

İbrahim Hakkı'nın ilmi çalışmalarındaki ana tema kâmil insan olgusunu ortaya çıkarmak ve tarif etmektir. Ancak onun, insanın yetkinleşmesi, kemale ermesinde güttüğü amaç salt tanımlamayla sınırlı kalmamakta, eserlerinde böyle bir insanın oluşması için gereken rehberlik ve eğitim yönü öne çıkarılmaktadır. Kâmil insanı hedefleyen çerçevede böyle bir insan olabilmenin koşulları ve sınırları da gösterilmektedir. Aslında böyle bir gaye bütün İslam düşünürlerinin ilmi çalışmalarında, görülür ya da arka planda gözetilen ana temayı oluşturur. İbrahim Hakkı'nın insanı anlama ve kemâlâtına yönelik eğitim stratejisinde insanın biyolojik, psikolojik, ve davranışsal yönünün yanında, var olmasının hakikatine yönelik bilincin oluşması için, irfani bağlamda bütün çözümler telif edilerek bütüncül bir bakış oluşturulmaktadır. Onun ortaya koyduğu "kâmil insan" modelini bütünüyle kavramak için insanın biyolojik gerçekliğinden yola çıkılarak irfani boyuttaki tekâmülüne kadar süre giden çizgi biteviye takip edilmelidir. Kemâlât, insanın hem kendini

¹⁶ Detaylı bilgi için bkz. A. A. Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1970, 110- vd.

¹⁷ Kâhya, *a.g.e.*, s. 373.

¹⁸ Bu çalışmada *Marifetname'*nin Bulak baskısı yanında ulaşabildiğimiz farklı sadeleştirmelerini de dikkate alarak değerlendirdik. Bu farklı nüshalar dipnotlarda yeri geldiğinde belirtilmiştir.

maddi yönden bilmesi, hem de maddi zeminin ötesinde sahip olduğu potansiyelin irade temelli yetkinlik bağlamına taşınmasıdır. Burada düşünce tarihi boyunca tartışılan determinist ya da özgürlük kavramları etrafında insanı tanımlayan görüşlerden farklı olarak, hem bu görüşlerin işaret ettiği hakikat boyutuna dikkat çeken hem de bunları aşan ve insanın kendi iç kuvvetleri vasıtasıyla, kendini terbiye sürecine alması, aklın, irade gibi bir süzgeç ya da hakem tarafından yönlendirilerek, bireysel anlamda insanın yetkinleşmesi sürecine işaret edilir.

İslam düşüncesinin genel karakteri diyebileceğimiz üç tarzı, insan varlığıyla sembolize edersek, akıl *kelama*; davranış, muamelat *fıkha*; ruhsal durum ve irfani boyut da *tasavvufa* denk gelir. Akıl ve davranış insanın ontolojik gerçekliğiyle doğrudan ilişkili olduğu halde, ruhi yön, kişi olarak *beni* inşa eden tarafa karşılık gelir. Diğer bir ifade ile kelam ve fıkıh, insanın ontolojik gerçekliğinin serimlenmesine imkân tanıyan ilim alanlarına karşılık gelirken, tasavvuf kişi olarak *beni* inşa eden irfani alana karşılık gelir.

İnsanın yetkinliği sorunu, doğal olarak onun bütün yönlerini ortaya koymayı gerektirecek ilgi ve bakış açısını gerekli kılar. İnsana bütüncül bir perspektiften bakan İslam düşüncesi, kendi içindeki ekoller ve farklılaşmalara rağmen insanı bu üç zaviyeden (akıl, davranış, ruhi gerçeklik) ele alarak inceleyenler. Özellikle ilmi hareketliliğin yoğun ve destek bulduğu zamanlarda çağın kendi koşulları içinde insan bu bütüncül perspektiften değerlendirilmiştir. Tarihin belli bir zaman diliminde kalan çalışmaları o çağın kendi koşulları içinde görme ve değerlendirme durumunda, yapılan ilmi çalışmaların kıymeti ve değeri de daha iyi anlaşılacaktır.

İmdi, insanı varlığa gelmiş, var olanlar içinde irade, akıl, ahlak, irfan boyutuyla varlıkların en üstünü kabul eden bakış onu Tanrıyla iletişim imkânını en üst düzeyde varlık olarak da görmesine karşın yine de var edilmiş, ama var edene vuslatı özleyen, var edenle münasebeti oranında ölümsüzlük sorununu çözen varlık konumunda değerlendirir. “İnsan” İslam irfan felsefesi bağlamında Tanrıyla birlikte olmak isterken bile Tanrının ulûhiyeti yönüyle değil, rububiyeti yönüyle yakınlık içinde olmak isteyen varlıktır. Bu yüzden Müslüman sufilerin “enel hakk” söylemi, Tanrının rububiyetini idrakte “aynel yakîn” formuna işaret eder. Bu söylemdeki inceliğin kavranamaması, zahiri, lâfzî bağlamda tekfir, irtidad anlamalarını ortaya çıkarmıştır. Batı ve Doğu teolojilerinde ulûhiyet ve rububiyet ayrımının farkına varamamak, insanın Tanrıyla münasebetinde ya insanı Tanrılaştırmış ya da Tanrıyı insanlaştırmıştır. Oysa İslam düşüncesinde insan, eşrefi mahlûk olma kaydıyla daima insandır ve insan olmak zaten ayrıcalıklı olmaktır. Çünkü insan olma, Tanrının halifesi ve niyabetine sahip bulunma anlamına gelir. Tanrının ulûhiyeti onun zatının ayrıcalığına, yegâneliğine işaret ederken, rububiyet vasfı, yarat-

tığı varlığın zatının bu yönüne muhtaçlığına ve rububiyetin var etmedeki tecellisine işaret eder. İşte Müslüman düşünürler, kâmil insanla, rububiyeti en yakini idrakte idrak eden ve varoluşun sırrını çözen insanı anlamaktadırlar.

İbrahim Hakkı insanın bu varoluş durumunu çözümlerken, öncelikle onun ontolojik gerçekliğini oluşturan yanını ele alarak anlamaya çalışır. Bu bağlamda insanın anatomik yapısını, organların işleyişini (fonksiyonlarını), embriyolojik gelişimini, sağlık şartlarını ve psikolojik yapısını birlikte değerlendiren bir dil geliştirir. Biyolojik varlık olarak varlığa gelme yönünü, kâinatı oluşturan genel varlık içindeki varlık niteliğini şöyle betimler:

Bu kâinat cihan hep tebeddül eyler ümid,
Semadan arza dek ve zerrelerle taharşid, tahaşşüd*-
Cihan-ı kevn ü fesad üzre mürebbid cavid,
Kemal-i hayat nebat ve kemal-i hayvandır,
Kemal-i hayvan insandır, oldur asıl nivid.¹⁹

İbrahim Hakkı, varlık anlayışında varlığa gelmenin unsurlarına dair kadim Asya ve Antik Yunan düşüncesinin oluşu sağlayan sürece ilişkin açıklamalarından hareket ederek, kâinatta değişim ve gelişim çizgisinde oluşumun gerçekleştiğine ve varlığın oluş ve bozuluş sürecinde sonsuz bir seyrinde hareketle yapılandığına işaret etmektedir. O, kevn-ü fesad içerisinde daimilik çizgisinde giden varlığın hakikatinde hayatın gelişimini bitkisel oluştan hayvansal oluşa, hayvansal oluşun terakkisinin insani oluşa doğru evrildiği bir varoluş tablosu çizmektedir. Bu varoluş sürecinde asıl insan kemalata doğru hareket kabiliyetinde olan varlık olarak tasvir edilmektedir.

*Marifetname'*de İbrahim Hakkı: "Kâinatın ilk mertebesi yoğun topraktır. Son mertebesi ise temiz nefistir. Çünkü madenlerin başlangıcı toprak ve suya, sonu bitkiye bitişiktir. Hayvanın da başlangıcı bitkiye, sonu insana bitişiktir"²⁰ tespitiyle hayatın ve canlılığın oluşumunu tekâmül süreciyle anlamlandırmaktadır.

Diğer bir ifadeyle, O, varlığa gelmenin seyrini, cansızdan başlayarak canlıya ve nihayet insana doğru giden bir gelişim ve değişim süreciyle anlatmaya çalışmaktadır. Buna göre, varlığın gelişim seyri, basit ve gelişmemişten gelişmiş ve karmaşık yapıya doğru bir sürece sahiptir.

¹⁹ Erzurumlu, İbrahim Hakkı, *Marifetname*, Bulak, 1250, 142.

²⁰ *A.g.e.*, 142.

İbrahim Hakkı, kendi çağında bilimsel bilgiden yola çıkarak insanın mahiyetini kavramaya çalışmış ve bu bağlamda varlığın varoluşunu irdeleyerek, bu safhada insanın yerini ve mahiyetini temellendirmek istemiştir. İnsanı tanımak için varlığı tanımak gerekir, bunun için de ilim tek müracaat kaynağıdır. İlim öğrenmekle, insanın varlığa gelme hikmeti idrak edilebilir. O, bu konuda “Allah cihanı insan için (yarattı). İnsanı da kendi ulu varlığının bilinmesi için yaratmıştır. İnsanın bilinmesi nefsimizin bilinmesine bağlıdır.”²¹ “Kâinatın ilmini öğrenmek, bedenin ilmini öğrenmeye yardımcı olur. Beden ilmini öğrenmek de kalbin ilminin elde edilmesine ve onun öğrenilmesine yardımcı olur”²² ifadesiyle, insanın bilinmesinin yolunun varlığa gelen evrenin bilinmesine bağlı olduğunu, insanın ontolojik gerçekliğini bilmenin onun nefsi yönünü yani onu irfanla buluşturan yönünün bilgisine ulaşmayı sağlayacağını söyler.

O halde insan hakkındaki bilme, bilgi yoluyla, ilimle elde edilecektir. Bu yüzden ilim, insan hakikatinin bilinmesinin yegâne anahtarıdır. İlime böyle bir genel tanım getirilince, ilimin olgusal gerçekliğe tekabül eden yönü yle başlayan bilme ediminin nihayetinde insanı Tanrıya muhatap kılan, irfani boyutu da içereceği açıktır. Bu durumda ilim, hem tikeli hem de tümeli kavramanın yolu olmaktadır. Dünyadan uhraya doğru giden bir çizgide “bilme edimi” bütüncül bir resim verecektir. Dünyanın bilgisi ne kadar gerçek ise, uhranın bilgisi de o kadar gerçektir. Bu iki farklı varlık alanı süre giden bir çizginin önceki ve sonraki safhasını oluşturmaktadır ve bu çizgi hakkında bilgiye sahip olmanın yolu ilimden geçmektedir. Var olmanın süre giden seyrini ifade eden varlık çizgisinin hangi noktasından bahsederseniz, gerçekten bahsetmiş olursunuz. Bu yüzden seyr halinde olan varoluşun ilk ve son noktaları arasında kemal yönünden düşünce düzeyinde farklılık, varoluşun seyrini ifade eden çizginin ilerleyen aşamasının daha mükemmel olacağı ve varlığın kemale doğru yaklaşacağı varsayımıdır. O halde, dünya –uhra uzanımında, insanın kemale erme hakikatini ifade eden “insan-ı kâmil” fikri İbrahim Hakkı’nın felsefesinin ve dünya görüşünün ana temasını oluşturmaktadır. “İnsan-ı kâmil” hüviyeti, idrak, akıl ve ahlak gibi vasıfları bünyesinde toplayan eşrefi mahlûk varlığın gelişimini tamamlamasını, her yönüyle denge, fazilet ve kemale erişmesini ifade etmektedir. İnsan için ideal olan seviye böyle bir seyre bağlanınca, bu seyrin ilk aşamasındaki fiziksel çizgi, idealin uzağına düşmekte ve varlığın güzellik ve estetik yöne doğru ilerlemesinin ar-

²¹ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetname*, (sad. Turgut Ulusoy), Erzurum Hasankale İbrahim Hakkı Camii ve Külliyesini Yaptırma ve Yaşatma Derneği, c.I, 11.

²² *A.g.e.*, c.I, 32.

kasında kaldığı için, yetkinleşme çizgisi ilerlemeye bağıntılı olarak ortaya çıkmaktadır.

İdrak vasfı insan için akıldan daha önce gelen ve daha üst yetkinliği ifade eden vasıftır. İnsanın akıl vasıtasıyla bilmesi, varlığın farkına varması, müşahede etmesi üzerine ayrıca belirlemede bulunma durumu, idrak sayesinde olmaktadır. İdrak, akli disipline eden, aklın yetkesini biçimlendiren yetkidir. Bu yüzden felsefi geleneğin büyük ustaları olan Platon, Aristoteles ve bir yönüyle de Kant akıldan bahsederken, akli teorik ve pratik olarak iki farklı işlevde ele alırlar. Teorik akıl hikmetin bilgisini verir. Pratik akıl ise, kişinin eylemlerinin iyiliğe, hayra tebeddülünü sağlar. Filozoflar, akli iki farklı işleve sahip bir yapıda tanımlarken arkaplanda iradeye bir yer açma hedefi gütmektedirler. Özellikle Aristoteles ve Kant'ta daha belirgin olan ve her iki akılda içkin olmakla birlikte, pratik akılda daha somut görülebilen yaptırım kudretiyile kastedilen irade gücüdür. İslam düşünürleri iradeyi akıldan daha öne alarak insanın içebakışını ve buna dayalı nefis ıslahının imkânını ortaya koymuşlardır. İnsan nefisini ıslahla, kendine bakmanın, kendini tanımanın yolunu açmış olur. Kendini tanıyan ait olduğu külli varlık sferini tanımış olur. Varlığı tanıyan var edeni de bilmiş olur. Bu akıl yürütme insanın ait olduğu varlık ve varoluş dairesini algılamayı kolaylaştıran ve ona sorumluluğunu yani varoluş hikmeti ve gayesini de hatırlatan bilgiyi ve idraki mümkün kılar.

Böyle bir esastan hareket eden İbrahim Hakkı, "insanı manen, ahlaki açıdan zenginleştiren her vasıtayı önemli ve değerli kabul etmiştir. O, bu vasıtaların her birinin bu manevi terakki yolunda ifade ettiği önemli vazifelerin her birinin insan zekâsına, aklına, estetik bilincine, davranışlarına, kısaca bütünüyle dünya görüşüne olan tesirlerini de göstermeye çalışmıştır".²³ Din, dil, sanat, ilim, adet ve ananelerin, sosyo-kültürel ve tarihi hadiselerin psiko-ideolojik, emosyonel-duygusal ve eğitici-değiştirici etkilerini derinden kavramış ve bunu eserlerinde didaktik bir tarzda ortaya koymuştur. Bütün bu vasıtaların insanın âlemlşümül ve kâmil bir şahsiyet olarak gelişmesinde oynadıkları rolü ve sahip oldukları önemi izah etmeye çalışmıştır. Bu kavrayışı onun hem bilimsel, hem de edebi eserlerinde, şiir ve kasidelerinde, gazellerinde görmek mümkündür. Onun ahlaki düşüncelerini sergileyen nazım formundaki söyleyişlerinden olan şu beyitinde:

"Tasadduk niyyet eyle, mâl ü ırz ü cânına nâsa

²³ Babek Osmanoğlu Kurbanov, "Rönesans Ruhlu Bir Şahsiyet Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri (1703-1780)", *Doğumunun 300. Yılında Erzurumlu İbrahim Hakkı*, Haz. Hikmet Eren, Ahmet Yesevi Ocağı Yay., Ankara 2003, 34.

Düşerse yolda bin altun, geç andan, batma sen pasa"²⁴, ifadeleriyle, insanı, bu âlemde, bu pas basmış dünyada nefsinin tok tutmağa, haram mal yememeye, başkalarını incitmemeye, dünya malını mülkünü mutlaklaştırmamaya, bu dünyadaki çirkinliklere yani 'paslara' bulaşmamaya çağırılmaktadır.

Bu beyit de göstermektedir ki, insan anlayışı ve kâmil insan ideali soyut değil aksine bizi kapsayan zengin hadiseler ve nesnelere âlemi ile sıkı bir ilişki içindedir. İbrahim Hakkı, insanın anlamını, aslında Müslüman zihniyetinde kök salmış hayır ve şer, güzellik ve çirkinlik, hoşgörü ve kabalık, sevgi ve nefret, cesurluk ve korkaklık, geniş kalplilik ve kıskançlık gibi anlayışlarla ilgili tasavvurlarla alakalandırmaktadır. Belirli bir oranda insan davranışlarını belirleyen, yöneten sabır, rıza, uykusuzluk, susuzluk, açlık gibi anlamları da düşünür tarafından özel olarak ele alındığını görüyoruz. O, bu konuların geniş bir biçimde değerlendirilmesini *Kenz'ul- Fuluh*²⁵ adlı eserinde yapmaktadır. İbrahim Hakkı'nın manevi-ahlaki değerleri kapsamlı biçimde ele alıp değerlendirdiği eserleri, manevi ilimler hazinesi hüviyetine haiz eserlerdir. Bu eserler neşirinden sonra büyük ilgi ve alaka görmüş ve önemli eğitim-öğretim vasıtaları olmuşlardır.

İnsanı kâmil, manevi gelişimini tamamlamış her yönüyle denge, fazilet ve kemale ulaşmış insanı simgelemektedir. İnsanın kemâlâtı maddi boyutta, var olan varlıklar içerisinde hayatîyet hüviyeti bağlamında akıl ve idrakte en üst seviyede temsiliyete kavuşurken, manevi boyutta, fiziksel ve harici güzellik yerine, ruhsal ve ahlaki yönden terbiyeye muhtaç bir varlık olarak ele alınmıştır. İnsanın manevi gelişimi ve bu alandaki zenginliği, zekasının kavrayışındaki latifliğe, aklının varlığı cemel formunda gören yetkinliğine, duyusunun ve estetik beğenisinin güzellik üzerine tanzim edilmiş varlık yapısını hissedişine ve bütün bu idraklerin eşyayı, hayatı ve varlığı anlamlandırışına vesile olmaktadır. Varlığı idrakte gelinen bu istihale insana güven ve mutmainlik zemini sağlamaktadır. Nitekim o *Tefvizname'* de

"Dilden gamı dūr eyle;

Tefviz-i umūr eyle;

Rabbini huzūr eyle;

Mevla görelim neyler, neylerse güzel eyler" beytinde Varedinin idrakiyle eşyaya karşı tavır almaktadır. Varlığı var edenle idrak etme, insanın dünyadaki varoluşunu ve akıbetine dair şuurunu da açık kılmaktadır. Bu du-

²⁴ Kurbanov, a.g.e. 34.

²⁵ İbrahim Hakkı, *Kenzul Fuluh*, haz., Şakir Diclehan, Hasankale İbrahim Hakkı Hz.'nin Camii ve Külliyesini Yaptırma ve Yaşatma Derneği, 1980.

rumda, salt nefsanîyet bağlamında eşyayla muhatap olmanın getirdiği duygusalıklar daha üst bir bakış ve değerlendirilme zaviyesinden aşılmakta ve insanın terbiyesinde önemli etken olmaktadır. Nefsin yönetimi kâmil insan olma vetiresinde önemli bir terbiye aşamasıdır. İbrahim Hakkı'nın da bağlı olduğu sûfî gelenek, varlığı ifadenin dilinin açık yapısı yanında, insanın bu zahir söylem içinde tanımı ve resmedilişini bir kalkış noktası olarak görmektedir. Bununla birlikte Bâtînî tarz içinde de insani varoluşun yetkinliği için zorunluluklar ortaya koymaktadır. İşte bu batini zorunluluk (farz) kalplerin ıslahı, iradenin sağlamlştırılması, niyetin doğruluğu ve himmetin denetlenmesi, kalbin Yaraticının hoşuna gitmeyen şeylerden arındırılması ve daha önce kalp ve organlarla işlenmiş her yanlış ve gûnahtan pişmanlık duyulmasıdır. Bu bağlamda nefis yüzleşilmesi gereken dayanaktır. "Nefsini bil" sözü, kişinin eylemlerini ve durumunu gözden geçirmeyi, nefsiyle ilgilenererek, ona şefkat göstererek, helak olmasından korkarak nefsi yanlışla yönelten gizli bağı araştırmayı öğütlemektedir. Nefsin helaki, kişinin yıkım ve felaketidir. Nefsin bilinmesi ya da ıslahında, nefisle yüz yüze gelmek, hesaplaşmak, onun niyetinin ve eylemlerinin yanlışlığını, bozukluğunu ve dile getirdiği şeyi bilmeyi mümkün kılar. Nefsin arzularının yularını tutmakla ve korku hikmetiyle dizginlemekle ancak nefis kontrol edilebilir. Nefsin terbiyesinde, nezaket ve güzellikle fiillerinde ihlâs ve iradeyi düzeltme, konuştuklarında doğru olma, kalpteki niyeti dosdoğru hale getirme insanın kemalatının gerekleridir.

İbrahim Hakkı'nın "kâmil insan" anlayışında aşk kavramının önemli bir yeri vardır. Aşk kavramı, varlığın hakikatini anlama ve idrak etmede aklın aciz kaldığı hassasiyeti ve algıyı, insana kazandıran kalbin, ruhun, aklın, sezginin ve estetik yetinin birleşerek insana kazandırdığı, epistemolojinin gramer ve akıla dayanan sınırlı ifade gücünü aşan bir yeti ve kavrayış dili verir. İbrahim Hakkı, kâmil şahsiyeti, onun mutluluğunu sevgi ve aşk olmadan tasavvur bile etmemekte, sevgi ve aşkı her şeyden yüce tutmaktadır. Bu fikir kasidelelerinin birinde şöyle ifade edilmektedir.

Aşksız devlet ve nimet ne varsa hepsi beladır,

Saadet Sen'in aşkınladır.

O, "aşka can verenin ebedi sonsuz bir hayat" bulacağına inanmakta, insanları aşktaki manevi güzelliklere seslemekte ve onları harici, geçici güzelliklerden, hadiselerden uzaklaştırmaya, her yerde olduğu gibi sevgi denen mazmunun/içeriğin önemli olduğunu ispatlamaya çalışmakta ve "suret, şekil çokluğundan vazgeç" demektedir.²⁶ Aşk kavramıyla oluşturulan kavrama ve varlığı idrak, epistemolojinin dilinin ötesinde insanın farklı bir idrak ve farkı-

²⁶ Kurbanov, a.g.m, 35.

na varış kabiliyetini gösterir. Nitekim bu kavram İbrahim Hakkı'dan çok önceleri en yüksek ifade gücünü, Mevlana, Yunus Emre vb gibi erenlerde tecesüm etmiştir. İbrahim Hakkı'da ilim adamlığı kimliğinin yanında sufi meşrebi dolayısıyla, aynı estetik dili kullanmayı, maksudu için uygun görmüş ve Divanı boyunca aşk kavramını, ilahi aşk ve insanın yetkinliği için önemli bir vasıta olarak değerlendirmiştir.

İbrahim Hakkı'nın sūfi kimliği eserlerinin ana çizgisinin belirlenmesinde önemli etken olarak görülmektedir. Onun nefsin terbiyesi ve ilahi aşk konularında İslam tasavvuf felsefesi içinde geliştirilen tarza uygun çözümler yapması, meşrebi yönüyle doğaldır. Eserlerinde içkin olan ağırlıklı tasavvufi tarzı yansıtın söylemini bu yönüyle değerlendirmek gerekir. İslam düşünce dünyasında, doğrudan insanın terbiyesini ele alan ve varlık problemini en üst metafizik bağlamda değerlendiren ekolün tasavvuf olduğu açıktır. Tasavvufun varoluş problemine dayalı olarak mebd ve mead bağlamında insanın hakikatini değerlendirmesi ve varlığa gelmeye bağlı olarak ebedi var olma kaderini ilahi iradeye uygun forma getirme amacı, bu ekolün temel karakteristiği olmuştur. İlahi iradeye bağlı ve onun şuurunda bir hayat tarzı çoğu kez sevgiyi tezahürde taşkınlıklara neden olmuştur. İlahi iradeyle varoluşu anlamlandırma, kaçınılmaz biçimde ilahi aşkın tezahürünün insani duygusalılık ve idrak içinde eylemde ve söylemde ifşasını ariflerin hayat tarzında örneklendirmiştir. Ariflerin varlığı, varoluşu, hakkı ve hakikati algılaması ve idraki, çoğu kez aşkın terennümü biçiminde söyleme gelmiştir. İlahi aşka dair söylem, İbrahim Hakkı bağlamında da insanın kemalatının tezahürüdür. İlahi aşk, maşukun aşırı sevgi, güven, nezaket, ilahi iradeye teslimiyet, cemel sıfatının tecelliyatını idrak, güzelliği gören gözün hoşgörüsü, güzellik ve sevgi diliyle lisanı terbiye etme, idrake dayalı lisanın eylemleri disipline etmesi vb gibi hususları insanın varlığında varlığa bürünmekte, somutlaşmaktadır.

Sonuç

İbrahim Hakkı, XVIII. Yüzyılda Türk-İslam kültür çevreninde yetişmiş, modern bilimleri takip etmenin yanında İslam dünyasında yüzyıllardır tedris edilen klasik bilimleri de takip eden çok yönlü bir ilim ve irfan adamıdır. O, sadece tabii bilimler bağlamında insan varlığını incelememiştir. Bunun yanında insanın manevi yönünü dikkate alarak, ahlaki bir varlık olan insanın *kâmil* olma hüviyetini elde etmesinin epistemolojik dayanağı olarak irfani bilgiye müracaat etmiştir. Ortaya koyduğu çözümler sadece bilimsel bir heves bağlamında kalmamış bizzat kendi nefsinde ilim adamı ve zahitçe yaşama kimliğini mezcetmiştir. İbrahim Hakkı, ömrü boyunca gayretli, üretken, eğitimci kimliğini korumuştur.

İbrahim Hakkı'nın yaşadığı zaman dilimi Avrupa'da aydınlanma düşüncesinin yükselişine tekabül etmektedir. Tabii ve beşeri bilimler alanında çeşitli kuramların ortaya atıldığı bu dönemde fen bilimleri alanında da gözle görülür ilerleme söz konusudur. İbrahim Hakkı'nın Erzurum-Tillo hattında dar bir coğrafyada yaşaması çalışmalarının bilimsel gelişmelerle paralel biçimde güncellenmesine mani olmuştur denebilir. Diğer taraftan ilmi ve irfani bilgiyi sadece insanın varoluşsal gerçekliği istikametinde, ezeliyet düşüncesi içinde insanın terbiyesinin aracı kılması, salt bilimsellik nosyonu içinde kalmasını gölgelemiş gibidir. Bütün bunlara rağmen böyle dahi bir zekanın ruhsal çözümlerinin yanında insanın psikolojik, biyolojik yönünün yanında irfani bilgiyi de mezcederek analizi, yönteminin orijinalliği açısından önemlidir. Bu tarz bir analiz ve anlamlandırma girişimi, doğrudan nefsin terbiyesi ve tezkiyesi esasına matuf görünmektedir. İbrahim Hakkı bilimi ve bilimsel bilgiyi insanın manevi gelişimi için araç olarak düşünmüştür. Bilimsel bilgi insanın tanımlanması ve tanınmasında hareket noktasıdır.

İbrahim hakkının yaşadığı çağın imkanları içinde ortaya koyduğu çalışmaları günümüz perspektifinden değerlendirmek, onun kendi zamanındaki teknik imkânlarla ortaya koyduğu bulgu ve deneyleri hafifsemek, kadir kıymet-bilmezlikten başka bir şey olamaz. Bilimsel bilgi kendini yenileyen bilgidir. Klasik bilgi anlayışında bilginin meşruiyetini tartışma yerine bilginin hakikati temsil gücü daha belirleyicidir. Hal böyle olunca geçmişten tevarüs eden bilginin de kullanılması olağan bir durum olmuştur. İbrahim Hakkı'nın gözden geçirdiği dört yüz civarında esere dayalı zihinsel donanımının üretkenliğinin hem kaynağı hem de bilginin malzemesi ve statüsünü değerlendirmek daha kolay olacaktır. Bu durumda onun çalışmalarında ortaya koyduğu salt bilimsel bakışın kaynağı ve malzemesinin işlevselliği bu bağlamda değerlendirilmelidir. Onun yaşadığı ortamda bilimsel üretkenliğini anlamak böylece daha kolaylaşacaktır. O halde İbrahim Hakkı'nın eserleri salt bilimsellik ölçütüyle ele alındığında zaman, zemin ve imkan faktörü çerçevesinde karşımıza dâhi bir insanın portresi çıkacaktır. Bu yüzden, 18. Yüzyılda yaşamış ve o dönemin imkânlarıyla, oldukça başarılı değerlendirmeler yapmış, bir ilim adamını değerlendirmede insafı ve hakkaniyetli olmak gerekir.

Bunun yanında, o, sadece olgusal bilimle ilgilenmemiş, ahlak, sanat, edebiyat, şiir, vb alanlarda eserler vermiş ve bu alanlardaki eserleri hala ilgi gören, günümüz insanına hitabeden bir dile sahip ve gündem oluşturan bir şahsiyet olarak durmaktadır. Onun irfani gelenek içindeki yorumları ve fikirleri günümüz insanının tümel bakıştan yoksun değerlendirmelerinde yanlış anlamalara neden olabilecek taşkın bir dile sahiptir. Ancak o, hem dünya hem de uhra gerçekliğini göz ardı etmemiş, aksine her iki âlemde insan için realiteden hareketle, saadet içinde ebedilik formunu yakalama imkânına işaret

etmiştir. İbrahim Hakkı daima insanı iyiliğe sevk eden eğitici bir hitabı benimsemiş ve insanın yetkinliğini ilmi çalışmalarının amacı kılmıştır.

Onun insanı kâmil anlayışında, klasik irfânî düşüncenin karakteristiklerini bulmak mümkündür. Ancak o kendi çağının aktif bir mürebbisi olması hasebiyle yakın dönemlerde yaşaması ve öğretisinin çeşitliliği yanında klasik çalışmalara sahip çıkmasıyla da farklı ve özgün bir tavra sahiptir.

İbrahim Hakkı'yı günümüzde özgün kılan pozitif bilimlerle irfânî bilgi ve deneyim alanını birlikte cem ederek kemâlât sahibi insanı tarif etmesi ve yaşantısıyla onu örneklemesidir. Böylece o, insanı varoluşsal gerçekliği bağlamında gündemden düşüren günümüz dünyası için yeni tartışma ve ilgi alanlarına yönelmeyi teşvik edecek bir ilim irfan sahibi mütefekkir olarak durmaktadır.

KAYNAKÇA

ADIVAR, Adnan, A., *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1970.

ALTINTAŞ, Hayrani, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1992.

BİNGÖL, Abdulkuddûs, "Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın İlim Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 9, yıl, 1993.

ÇELEBİOĞLU, Amil, *Erzurum'lu İbrahim Hakkı*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1988.

DİCLEHAN, Şakir, *Çeşitli Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı*, İbrahim Hakkı Camii Külliyesini Yaptırma ve Yaşatma Derneği, 1980.

Erzurum-Hasankaleli İbrahim Hakkı Hz., *Marifetname*, (sad. Mehmet R. Eyüpoğlu, Merve Yayınevi, İstanbul, 1992.)

Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Divan* (yayına hazırlayanlar: Numan Külekçi, Turgut Karabey) Atatürk Üniv. Yayınları, Erzurum1997.

Erzurumlu İbrahim Hakkı, *İnsan-ı Kâmil*, h. y., Hisar Cilt ve Yayınevi, İstanbul 1971.

FROMM, Eric, *Yaşama Sanatı*, Çev., A. Arıtan, Arıtan yay., İstanbul, 1995.

İbrahim Hakkı, *Kenzul Fuluh*, neşre haz., Şakir Diclehan, İbrahim Hakkı Camii Külliyesini Yaptırma ve Yaşatma Derneği, 1980.

Marifetname, Alimi'l Allame İbrahim Hakkı, Tab' ve Neşir: Kırımı Yusuf Ziya, Matbaai Ahmed Kamil, İstanbul, 1330.

- KAHYA, Esin, "Erzurumlu İbrahim Hakkı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 40 (Necati Öner'e Armağan), 1999, s. 371-385.
- KANT, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Hacettepe Üniv. Yayınları B 24.
- KANT, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1994.
- KURBANOV, Babek Osmanoğlu, "Rönesans Ruhlu Bir Şahsiyet Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri", *Doğumunun 300. Yılında Erzurumlu İbrahim Hakkı*, Haz. Hikmet Eren, Ahmet Yesevi Ocağı Yay., Ankara 2003.
- PLATON, *YasalarI-II*, Çev, C. Şentuna-S. Babur, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1994.
- STANLEY, M. Honner vd., *Invitation to Philosophy, Issues and Options*, Wadsworth Publishing Company, 1998.
- STEVENSON, Leslie, *Seven Theories of Human Nature*, 2n ed., Oxford University Press, New York, 1987.
- WERKMEİSTER, W.H. *The Man and His Values*, Lincoln University of Nebraska Press, 1967.
- YILDIRIM, Mustafa, "Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın İnsan Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, S: 10, Aralık 1993.

Çanakkale Zaferi: Dini Duygu Düşünce ve Şuur

Hasan ARSLAN*

Öz-Bazı tarihi olayların iyice anlaşılabilmesi, o olayların çok yönlü incelenmesini gerektirmektedir. Din insanın tüm davranışlarını etkileme gücüne sahiptir. Yüz binlerin gazi ve şehit olduğu Çanakkale’de dinin, şehitlik, gazilik, vatan sevgisi gibi etki boyutuyla kendini gösterdiğini düşünmek mümkündür. Çanakkale savaşı, insan unsurunun teknolojik gücün üzerinde olduğunu göstermiştir. Çanakkale’de Mehmetçik düşmanın sadece modern silahlarına karşı değil gelişmiş propaganda yöntemlerine karşı da bir zafer kazanmıştır. Mehmetçik’in kazandığı zaferde inancı, vatan sevgisi, dini duygu, düşünce, şuur ve moral motivasyonu incelenmesi gereken insani boyutu oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Çanakkale Zaferi, Vatan Sevgisi, Dinî Duygu, Dinî Düşünce, Dinî Şuur

Abstract-Çanakkale Victory: Religious Feelings, Thoughts And Consciousness -Some of thoroughly understanding of historical events, it is necessary to investigate multi-faceted events. Religion has the power to influence the behavior of human beings in every aspect of all. Religion is a martyr in Gallipoli veterans and hundreds of thousands, of martyrdom, veteran, showed himself to think of patriotism as the size of effect is possible. Çanakkale war, showed that the human element of technological power. Not only against the modern weapons of the enemy soldier in Gallipoli against enhanced recruitment methods have gained a victory. Mehmetçik belief in the victory, patriotism, religious feeling, thought, consciousness and the human dimension of moral motivation is to be examined.

Keywords: Çanakkale Victory, Patriotism, Religious Feelings, Religious Consideration, Religious Consciousness

Giriş

Çanakkale savaşı dünya tarihinin önemli dönüm noktalarından biri olarak kabul edilmektedir. Bu savaşın sebepleri, muharebeler esnasında yaşananlar ve halâ devam eden sonuçları bakımından çok yönlü incelenmesi gereken bir savaş olduğu söylenebilir. Çanakkale savaşları siyasî, tarihî ve aske-

* Yrd. Doç. Dr. İnönü Ü. İlahiyat Fak. Din Psikolojisi Anabilim Dalı Öğ. Üyesi. E.posta: hasan.arslan@inonu.edu.tr

rî açılardan irdelenebileceği gibi psikoloji ve din açısından da değerlendirilmesi gereken büyük bir olay olarak önemini korumaktadır.

Savaşlarda çok çeşitli silah ve her türlü propaganda yöntemleri kullanılır. Savaş araç ve gereçlerini oluşturan silahların gücü ise devletlerin bilgi, beceri, sanayi, teknoloji, ekonomi vb. konularındaki üstünlükleri ile doğru orantılı olduğu genel bir kanaattir. Ancak savaşların önemli unsuru silah üstünlüğü olmakla beraber belirleyici unsuru değildir. Nitekim Çanakkale savaşı insan unsurunun teknolojik gücün üzerinde olduğunu göstermiştir. Çünkü gerekli stratejiyi belirleyebilmek, muharebe taktiklerini uygulayabilmek, risk almak, hayatını ortaya koyup feda etmeyi göze alabilmek insana mahsus özelliklerdendir. İnsana ait olan bu özelliklerin hiç birisi, çok gelişmiş dahi olsa, savaş araç ve gereçlerinde yoktur. Fukuyama, insanın bilgi ve tecrübesine dayanan *beşeri* özellikleri ile her türlü maddi gücün üzerinde olduğunu belirtir (Fukuyama, 1998: 37). Çanakkale savaşı o dönem için en gelişmiş silah araç ve gereçlerinin kullanıldığı, ancak insan faktörü (human factors)' nün (Budak, 2000: 399) galip geldiği bir savaştır diye değerlendirilebilir.

Daha düne kadar bir devlet geleneği bile olmayan birtakım küçük Balkan devletlerine yenilen Osmanlı, çok kısa sayılabilecek bir süre sonra, nasıl oluyor da zamanın en büyük devletlerinin ordularını Çanakkale'de mağlup edebiliyordu? Sorunun cevabı, şüphesiz olayın çok yönlü ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Makalede ise bu sorunun cevabı dini duygu, düşünce ve şuur bağlamında insan faktörü ve insanın sosyal-psikolojik yönü göz önünde bulundurularak ele alınacaktır. Lebon (1974), toplumun harekete geçme kabiliyet, yetenek, hiddet ve mizacında daima milletin esas seciyesinin büyük rolü (: 44) olduğu üzerinde durur.

Makalenin amacı, Çanakkale savaşı yıllarında Türk Milleti ve ordusunun dini duygu, düşünce, şuur ve motivasyonu konusunda bir değerlendirme yapmaya çalışmak olacaktır. Bu çalışmanın amacı kesinlikle salt bir tarih aktarımı değildir. Ancak makalede konu bütünlüğü göz önünde bulundurulduğundan, psikolojik boyut, olaylar mümkün olduğunca tarihi süreç içerisinde aktarılmaya çalışılırken değerlendirilecektir.

Savaş Öncesi Durum

Osmanlı'nın Balkanlar'daki düştüğü durum (Özakman, 2008: 21), bazı devletlerin (İngiliz, Fransız, Rus, Yunan, İtalyan...) iştahını kabartır. Onlara göre ne pahasına olursa olsun, Osmanlı'nın Payitahtı olan İstanbul işgal edilip, tekrar Konstantinopolis kurulmalıdır.

Son yüz-yüz elli yıldır sürekli gerileyen ve toprak kaybeden Osmanlı Devleti en son olarak da Balkanlarda ağır bir yenilgiye uğramıştı. Bu durum ahalinin moralini çok olumsuz etkilemiş, derin bir teessüre yol açmıştı. Daha düne kadar Osmanlı'dan yardım isteyen devletler, şimdi gerçek emellerini gerçekleştirebilmek için Osmanlı topraklarını paylaşmayı planlıyorlardı. Balkan yenilgisi ile önemli bir hezimete uğrayan Osmanlı'nın içinde bulunduğu durum, onlar için büyük bir fırsat gibi görünüyordu. Nitekim onlar, fırsatçı (oportunist) bir yaklaşımla hemen bu durumdan yararlanmaya koyuldular (Selçuk, 2005: 37)

İnsan biyolojik, psikolojik ve toplumsal yapısıyla şiddete meyilli bir varlıktır. Bir başka deyişle ister içgüdüsel, isterse toplumsal etkenlerle olsun insanda güç tutkusu vardır. İnsanoğlu bu özellikleriyle bir savaş (çatışma) kültürü oluşturmuştur (Sinanoğlu, 2009: 33). Osmanlı toprakları üzerinde gözü olan devletlerden: Rusya; İstanbul ve Çanakkale Boğazlarını ele geçirip sıcak denizlere inmek. İngiltere; Petrol kaynaklarının bulunduğu Kerkük ve Musul'u işgal etmek, Süveyş kanalı ile Hindistan yolunun güvenliği için Filistin'i ele geçirmek. Fransa; Lübnan, Suriye ve Klıkya'nın kontrolünü ele almak. İtalyanlar; Antalya ve civarına sahip olmak. Yunanistan; Başta İzmir olmak üzere Ege bölgesini işgal etmek. Ancak hepsinin ortak amacı ise Boğazlara ve İstanbul'a sahip olmak.

Zira İstanbul ve Çanakkale boğazları, sadece Akdeniz'i Karadeniz'e, Avrupa'yı Asya'ya bağlayan su geçitlerinden ibaret değildir. Her iki boğaz, Akdeniz'in öteki önemli su geçitlerinden Cebelitarık ve Süveyş kanalı ile de Atlas ve Hint Okyanus'larını, büyük kıta kara parçalarını birbirlerine bağlayan jeopolitik konumuyla, dünya siyaset ve ekonomisi üzerinde her zaman etkili olmuştur.

Çanakkale'de yeni bir cephe açma fikrinin en ateşli savunucusu olan İngiltere'nin denizcilikten sorumlu bakanı W.Churchill: "Osmanlı devleti güçsüzdür. İstanbul son yıllarda siyasal ayaklanmalara sahne olmuştur. Hükümet denetimi elinde tutuyor olsa da donanmamızın Sarayburnu'nda görünmesi her şey değiştirecektir. Osmanlı'nın sadece iki cephanesi vardır. Her ikisi de kıyıdadır. Denizden yapılacak atışlarla fabrikalar, Harbiye Nezareti ve Galata Köprüsü vurulabilir. İstanbul, Osmanlı Devleti'nin tüm iktisadî, siyasi ve askeri faaliyetlerinin merkezidir. İstanbul'un düşüşü bir anlamda Osmanlı Devleti'nin yıkılışı demektir" diyordu (Selçuk: 33). Egoizmin hizmetinde kullanılacak ve insanlara büyük zararlar verebilecek önyargılar çok çeşitli olabilmektedir. Bazı önyargı çeşitleri dini riyakârlığı ve taassubu maskeleyebilmektedir. Önyargıların hepsi hariçten gelen ırkçı, kör nefret ve ulu-

sal saldırganlığı amaçlayan paranoid anlayışlara dönüşebilmektedir (Lindom, 1997: 101; akt. Gürses, 2001: 68). W.Chuchill’de bu tür önyargıların bulunduğu anlaşılmaktadır.

Bazı devletlerin Çanakkale’yi geçmek için hazırlıklara başlamaları Osmanlı Devleti tarafından dikkatle takip ediliyordu. Osmanlı, İtilaf Devletlerinin Çanakkale’ye saldırı hazırlıklarından Avrupa’da bulunan elçileri vasıtasıyla haber almaktaydı. Bu haber ve bilgilerin bazıları şöyledir: Roma sefiri Nabi Bey, 12 Aralık 1914 tarihli telgrafında “İngilizler ve Fransızlar Akdeniz’de 19 dretnot, 14 zırhlı kravözör, 64 torpil gemisi ve arayıcısı, 14 denizaltıdan müteşekkil bir filo hazırlamışlardır. Bu filo, her an Çanakkale’ye saldırabilir” diye haber veriyordu (Selçuk, 2005: 32). Atina Sefareti, 6 Ocak 1915 tarihli telgrafında “İtilaf devletleri donanmasının mühim bir kuvvetinin Çanakkale Boğazı civarında bulunduğunu ve bugünlerde hücum edeceğini Atina gazeteleri defalarca yazmış olup düşman donanmasının böyle bir harekâtı kuvvetle muhtemeldir” diyordu. Başka sefaretlerden gelen bilgi ve haberler de benzer yönde idi (Özakman, 2008: 44).

Osmanlı Devleti’nin Başkumandanlık Vekâleti Osmanlı Devleti aleyhine cereyan eden gidişat karşısında Çanakkale Boğazındaki emniyet ve güvenlik tedbirlerini artırdı. Boğazın girişi mayınlandı, Boğazdaki topçu bataryaları, donanmanın eski gemilerinden sökülen toplarla takviye edildi (Özakman, 2008: 79). Çanakkale’de muhtemel bir deniz harekâtına karşı Osmanlı Ordusu tarafından güvenlik için, savunma hattı kuruldu. Yeni oluşturulan Müstahkem Mevki Ordu Kumandanlığına ise, daha sonra Çobanlı soyadını alan Malatyalı Cevat Paşa getirildi.

“Şuur (bilinç) içinde bulunduğumuz anda bizi etkileyen uyarıların, düşüncelerimizin, duygularımızın ve yaptıklarımızın farkında olmamız demektir (Peker, 2008: 137). Bir birey için şuur (conscious), nasıl o bireyin yaşadığının farkında olması (Budak, 2000: 132) ise bir millet için de şuur içinde bulunduğu tehlikeli durumun farkında olmasıdır. Osmanlı devleti de I. Cihan Harbi başlarken, Çanakkale’den girecek düşmanın İstanbul’u işgal etme planlarının farkındadır (Selçuk, 2005: 33). Sürekli değişen koşullara uyum sağlayabilmek ve yaşama etkin bir şekilde katılabilmek, belirli bir esnekliği ve farkındalığı gerektirmektedir (Geçtan, 1998: 71). Sözün özü Osmanlı Devleti kendi toprak bütünlüğüne yönelik art niyetli emellerin farkındadır ve bunun için ‘seferberlik ve silahlı tarafsızlık’ ilanı yapar (Özakman, 2008: 40, 62; Ulurasba, 2008: 16-17).

Savaşın Başlaması

Osmanlı, seferberlik ve silahlı tarafsızlık ilanı yaptığı zaman halk ve yöneticiler karışık duygular yaşamaktadır. Ancak olan-biten tüm bu sıkıntılara rağmen Osmanlı Devleti, dünyanın büyük devletleri arasındadır. Mehmet Akif ve Sait Halim Paşa gibi bazı gerçek aydın ve devlet adamları yabancıların Osmanlı Devleti için söyledikleri “hasta adam” benzetmesinin kabul edilmemesini savunurlar. Çünkü bu isnadı kabul etmek milletin psikolojik açıdan tamamen ‘kazanılmış çaresizlik’ içine düşmesi demektir. Ancak o tarihlerde bazı aydınların, devlet adamlarının ve halkın, Osmanlı devletini ‘zayıf, güçsüz ve hasta adam’ olarak görmeleri, buna karşılık dünyanın bazı devletlerini de ‘düvel-i muazzama (büyük devletler)’ olarak tanımlamaları, kendilerinin bir aşağılık duygusu ve kazanılmış çaresizlik içinde olduğunu göstermektedir.

İngilizler ve Fransızlar, yanlarına aldıkları sömürge askerleri ile birlikte, donanmalarını Çanakkale boğazına doğru yola çıkarmışlardı. Üstlerine; “Havalar güzel giderse kısa zamanda Çanakkale’yi geçer, İstanbul’a varırız!” diye rapor veriyorlardı (Kıvırcık, 2008: 123). Düşman filosunun ilk hücumu 19 Şubat 1915 tarihinde Çanakkale Boğazı’nın gerisindeki Türk tabyalarını uzaktan topçu ateşine tutmak suretiyle gerçekleşti.

Tarihsel bir olgu olan savaş (çatışma), ekonomik, siyasal, dinsel vb. pek çok sebeplerle ortaya çıkmaktadır (Sinanoğlu, 2009: 30). Nitekim Çanakkale de artık savaş ve sıcak çatışma başlamıştır. İngiliz donanması, Çanakkale boğazına girmesiyle birlikte, karada tabyalara mevzilenmiş olan Mehmetçiğin siperlerini şiddetli bir şekilde bombardımana başladı. Düşman topçusu Mehmetçiğin başını siperlerden çıkarmasına fırsat vermiyordu.

Düşman zırhlılarından atılan top mermileri, tabyaların önüne, yanına, içine isabet ettikçe, düştüğü yerden fırlayan taşlar ve topraklar da Mehmetçiğin üzerine sağanak-sağanak yağıyordu. Siperdeki askerlerin başına, adeta gökyüzünden taş, demir, toprak boşalıyor, şarapnel parçaları, Mehmetçiğin başını, kolunu, gözünü, kulağını, ayağını parçalıyordu.

İlk planlarını uygulamaya koyan düşman zırhlıları, devamlı olarak karayı bombalarla dövüyorlardı. Ancak, Mehmetçiğin elindeki topların menzilleri, Çanakkale boğazında yüzen düşman zırhlılarına yetişemiyordu. Nitekim savunmadaki Türk askerleri bir-kaç top atışı yaptılarsa da attıkları top mermileri hep denize düşmüştü.

Yapılan bu ilk hücumdan hemen sonra, İngiliz-Fransız filosu daha fazla savaş gemisiyle Çanakkale Boğazı’nın önüne gelerek tekrar saldırıya geçti.

Ertuğrul ve Orhaniye Tabyaları tahrip edildi. Türk tarafının karşılık vermesiyle geri çekilen filo, 25 Şubata kadar kötü hava şartlarından dolayı başka bir harekâta girişemedi. 26-27 Şubat 1915 günleri Boğaz'a girmeye çalışan bazı savaş gemilerini merkez tabyaları top ateşine tuttular. Düşman donanması saldırılarını Mart ayı başlarında tekrarladılarsa da bir sonuç alamadılar.

Ancak düşman kuvvetleri Çanakkale boğazını zorlayarak geçebileceklerine inanıyorlardı. Ama Türk askerinden kararlı ve dirençli bir karşılık görmeleri bu işin o kadar da kolay olmayacağını göstermişti. Çünkü Mehmetçik için Allah'ın, يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوِيَهُمْ جَهَنَّمُ وَبئس المصير (et-TAHRÎM: 9) *Ey Peygamber! Kâfirlere ve münaфіklara karşı cihad et, onlara karşı sert davran. Onların varacağı yer cehennemdir. O gidilecek yer ne de kötüdür!* Ayeti ve daha sonra vereceğimiz benzer ayet ve hadislerin bilinç veya bilinçaltı düzeyinde motivasyonel işlev gördüğü söylenebilir. 18 Mart 1915'e kadar geçen bir aylık sürede Rumeli yakasındaki Seddülbahir ve Ertuğrul tabyaları ile Anadolu yakasındaki Kumkale ve Orhaniye tabyaları düşmanlar tarafından tahrip edildi ise de aslında önemli bir başarı elde edememişlerdi. Ama onlar her şeye rağmen boğazın giriş kapılarını araladıklarını düşünüyorlardı. Yaptıkları plana göre 18 Mart sabahı üç deniz tümeninden oluşan düşman filosu boğazda belirir. Filonun en güçlü gemilerinden oluşan 1. Tümen bizzat Amiral de Robeck'in kumandasında ilerler.

18 Mart 1915 günü, Türk tayyareciler erken saatlerde yaptıkları keşif uçuşu sonucunda: "Bozcaada önünde, 40 düşman gemisi sayıldı. Bunlardan; 19'u ağır, 3'ü hafif olmak üzere 22'si kruvazör, diğerleri; şilep, destek gemisi ve uçak gemisidir. Sayıları tam olarak belirlenemeyen denizaltılar görülmüştür. 6 adet zırhlı İngiliz gemisi, muharebe düzeninde boğaza doğru ilerlemekte ve Fransız gemileri de demir almaktadır" diye rapor verirler. Çanakkale'de Türk tayyarecileri önemli görevler gerçekleştirirler. Bu tayyareciler arasında Darendeli Yüzbaşı Kemal de görev yapmış ve daha sonra şehit olmuştur.

Yüzbaşı Hakkı komutasındaki Nusret mayın gemisinin Çanakkale Boğazı'ndaki Karanlık Limanın güney kısmına mayın dökmesinden bir gün sonra 18 Mart 1915'de Amiral de Robeck Çanakkale'ye esas saldırıyı başlattı. 18 Mart sabahı Fransızlar Anadolu Yakası'nı, İngilizler Rumeli Yakası'nı dövmeye devamla, boğazdan geçmek için hareket etmişlerdir (Özakman, 2008: 142). Bu sırada Ocean (okyanus) zırhlısından atılan büyük bir top mermisi, Seyit onbaşının da içinde bulunduğu siperin tam önüne isabet eder. Etraf müthiş bir hal alır. Gök adeta yere iner. Şarapnel parçaları, taş-toprak, ölenler, yaralananlar, toprak altında kalanlar... Sanki ortalık cehenneme dönmüştür.

Son nefesini vermek üzere olan Mehmetçikler kelime-i şahadet getiriyorlar son dualarını yaparak şehitlik mertebesine ulaşıyorlardı.

Seyit Onbaşı siperde üzerine yağın toprağın altından zorlukla kalkar. O, biraz vakit geçip kendine gelince durumun vahametini hemen kavrar. Arkadaşlarının bir kısmı şehit, bir kısmı yaralı, üstelik büyük topun vinci de bombardımandan zarar görmüş ve çalışmamaktadır. Rumeli Mecidiyesi tabyası uğradığı bu ağır bombardıman yüzünden 14 şehit, 24 yaralı vermiş, Seyit Onbaşı'dan başka sağlam hiç kimse kalmamıştı. Ancak düşman gemisi Ocean tam hedefteydi.

Tam bir şuur sadece bireyin yaşadığının farkında olması değil, onun aynı zamanda bu farkındalığın gerektirdiği davranışa yönelimini de içermektedir (Solso ve Maclin, 2007: 9). Seyit Onbaşı cephenin ve ülkenin içinde bulunduğu tehlikeyi bilmektedir ve o anda boğazı geçecek düşman gemilerinin İstanbul'u işgal edeceğinin farkındadır. İşte o da böyle faal bir şuur ve imanla 275 kiloluk top mermisinin yanına gitti "Ya Allah" diyerek koca mermiyi sırtına vurdu. Topun namlusuna mermiyi sürebilmek için basamakları çıkmaya çalışırken kemiklerinin çatır-çatır çatırdadığını hissetti. Seyit Onbaşı sanki imkânsız başarmıştı. O, Ocean'a nişan aldı ve topu ateşledi (Özakman, 2008: 171). Fromm'a göre, İnsanın hayattaki başlıca görevi, sahip olduğu potansiyeli ve gücü en üst düzeyde ortaya koymaktır (Aytan, 2006: 74). İşte Seyit onbaşı bu görevi hakkıyla yerine getirmiş ve koca bir savaşın zafere dönüşmesini sağlamıştır.

İngiliz'lerin "bu gemiyi Tanrı bile batıramaz!" dedikleri Ocean zırhlısı, ihtişamıyla sağındaki ve solundaki top namlularından çıkan ve cehennem alevlerini andıran top mermileri ata-ata ilerliyordu ki, Koca seyit'in attığı top mermisi hedefini bulmuştu. Mermi gemiye büyük bir hasar açtığı için koca gemi kendi etrafında dönmeye ve yavaş-yavaş batmaya başlamıştı.

Ocean'ın yanında bulunan İngiliz ve Fransız zırhlıları, batmakta olan Ocean'ın girdabına kapılıp batmamak için süratle kaçıyorlardı. Onlar da (şu anda Tarsus'ta sergilenmekte olan) Nusret mayın gemisinin bir gün önce döşemiş olduğu mayınlara çarpıp, Çanakkale boğazının derin sularına gömüldüler. Seyit onbaşı Allah'a şükrediyordu. Çünkü attığı mermi hedefini bulmuş Ocean'ı vurmuştu.

Ocean'ın yediği bu top mermisiyle Çanakkale'nin derin sularına gömülmesi, yapılan deniz savaşlarının kaderini değiştirecekti. Birleşik filonun Bouvet, Ocean, İrresitible başta olmak üzere yedi gemisi batmış; Gaulois, İnflexible gibi gemiler de iş göremeyecek hale gelmişlerdir. Kendilerini kur-

tarabilen düşman zırhlıları geldikleri gibi kaçıyorlardı. Yedi saat süren düşman bombardımanına Türk askeri metanetle karşı koymuştur. Türk topçusunun ve denize döşenen mayınların etkisiyle, gücünün önemli bir kısmını kaybeden İtilaf devletleri büyük bir bozgun, yıkım ve üzüntüyle geri çekilmek zorunda kalmışlardır. Mehmetçik 18 Mart 1915’de bir destan yazmış ve zafer Türk Askerinin olmuştu.

Müstahkem mevki kumandanı Cevat Paşa (Malatyalı) 18 Mart kahramanı ilan edilmiştir. Cenab-ı Allah Türk Milletine zaferi ihsan ettiği düşüncesi ve sevinciyle bütün cephelelerde şükür namazları kılındı. Dünyanın diğer ülkelerindeki Müslümanlar da Türk Ordusunun Çanakkale’de kazandığı bu zafere çok sevindi (Şahinler, 2008: 102-108). 18 Mart Çanakkale deniz savaşının galibi Türk Ordusu ve Milleti olmuştur. Güneş Batmayan İmparatorluk, dünyanın en büyük gücü İngiliz ve Fransızlar ağır bir deniz yenilgisine uğratılmışlardır. Türk Milleti deniz zaferiyle kendine güven kazanmış ve moral bulmuştu. Bu güven, gerçek bir zafer parolası olarak zihinlere şöyle kazanmıştır “Çanakkale geçilmez !” (Özakman, 2008: 181).

“İnsanın hayattaki başlıca görevi, sahip olduğu potansiyeli ve güçleri en üst düzeyde geliştirmektir... From’a göre bu tür bir amacı gerçekleştirmek, aynı zamanda insan için ahlakî bir görevdir” (Ayten, 2006: 74). Çanakkale deniz zaferi, erinden komutanına kadar tüm ordunun sahip olduğu potansiyeli en üst düzeyde ortaya koyması sonucunda kazanılmıştı.

Çanakkale deniz zaferi, Türk milletini çok sevindirmişti, O günlerde Mehmet Akif, duygularını aşağıdaki mısralarda dile getirir. Şair yazdığı mısralarda orduya ve millete moral ve cesaret vermeye çalışır. O birçok şiirinde olduğu gibi din, vatan, millet, şeref, namus, birlik, beraberlik, hürriyet, şehitlik vb. kavramlara vurgu yapar. Mehmet Akif kendi içini yakıp-kavuran duygu ateşini herkese ulaştırmaya çalışır. O, askeri ve milleti motive edip harekete geçirecek duygu, düşünce ve şuuru coşkulu bir şekilde uyandırmaya çalışır:

Korkma! Cehennem olsa gelen, göğsümüzde söndürürüz;

Bu yol ki hak yoludur, dönme bilmeyiz, yürürüz!

Düşer mi tek taşı, sandım, harim-i namusun?

Meğerki harbe giren son nefer şehit olsun.

Şu karşımızdaki mahşer kudursa, çıldırsa;

Denizler ordu, bulutlar donanma yağdırsa;

Bu altımızdaki yerden bütün yanardağlar,
Taşıp da kaplasa afaki bir kızıl sarsar*
Değil mi cephemizin sînesinde iman bir;
Sevinme bir, acı bir, gaye aynı, vicdan bir;
Değil mi sinede birdir vuran yürek, Yılmaz!
Cihan yıkılsa, emin ol, bu cephe sarsılmaz!

Kara Muharebelerinin Başlaması

Ancak deniz zaferinden sonra, düşmanların saldırılarını karadan da yapacakları biliniyordu. Çünkü İtilaf devletlerinin 18 Mart hezimetini, onlara kara desteği olmadan Çanakkale Boğazı'nın geçilemeyeceğini göstermiştir. En kısa zamanda kara savaşları için hazırlıklar başlar (Selçuk, 2005: 37).

O günlerin birinde İstanbul Erkek Lisesi dersteydi. Sınıfın kapısı tıklatıldıktan sonra açıldı ve içeriye müdür muavini ile kalpaklı bir binbaşı girdi. Binbaşı sert bir asker selamı çaktı ve tok bir sesle: "Muallim Bey! Memleket evlad-ı vatandan hizmet bekler" dedikten sonra sınıfa döndü. Arka sıralarda oturan uzun boylu öğrencilere, "sen gel, sen gel, sen gel... sen de gel!" diye öğrencileri toplamaya başladı... Önde oturanlar, kendilerinin de askere alınmaları için, oturdukları sırada dik durmaya ya da ayaklarının ucuna basarak uzun boylu görünmeye çalışıyorlardı. Binbaşı bu öğrencilerin sırtlarını takdir ve hüznün duygularıyla sıvazlayarak yürüdü. O, topladığı öğrencileri alıp, geride kalanlara sert bir asker selamı vererek sınıftan çıktı.

Öğrencileri Selimiye Kışlası'na götürmüşlerdi. Gidenlerin arkadaşlarına gönderdikleri mektuplardan, orada makineli tüfek eğitimi aldıklarını, üç aylık eğitim süresi bitince Çanakkale'ye gidecekleri öğrenildi. Üç ay sonra ise kendilerinden bir daha hiç haber alınmadı... Gidenlerin hiçbiri geri gelmedi..." (Ulurasba, 2008: 41). Şüphesiz dinî inancın temelini Allah inancı oluşturur, dini inancın başlangıç noktası 'kabul ve tasdik'tir. Bunu 'itaat ve uyum' takip eder. Kısaca inanılan, kabul edilen esaslara, Allah'ın emirlerine 'uyulur' ve bunların gerekleri yerine getirilir (Peker, 2008: 74-75; Kayıklık, 2006: 136; Hökelekli, 2005: 74; Fırat, 1976: 19; Glock, 1962: 259, 261; Glock ve Stark, 1965: 20, akt. Yaparel, 1987: 38). İman çok dinamik ve duygu boyutu yüksek bir süreçtir. Nitekim vatanın savunulması için cepheye koşan ve kendilerinden bir daha haber alınmayan bu kahraman öğrencilerin durumu Allah'a olan imanlarından kaynaklanıyordu.

* Sarsar, burada şiddetli ve gürültülü rüzgâr anlamındadır.

Arıburnu'na düşman çıkarmasının olduğu 25 Nisan sabahı, Mustafa Kemal komutanı olduğu 5. Ordu'nun ihtiyatı 19. Tümeni ile Bigalı köyü civarında idi. Mustafa Kemal'in komuta ettiği 19. Tümen, ordunun ihtiyatı olmasına rağmen bir taburunu ilerde ne olup bittiğini öğrenmek amacıyla Anafartalar Hattı kıyılarına sürmüştü. Mustafa Kemal'in kendisi de olanları izlemek için maiyeti ile birlikte Conkbayırı'na hareket eder. Çarpışmaların önemli bir safhasını kendi anlattıklarından dinleyelim: "Conkbayırı'nun güneyindeki 261 rakımlı tepeden sahilin tarassut (gözetleme) edilmesi için görevli bir müfrezze'nin Conkbayırı'na doğru kaçmakta olduğunu gördüm; 'Niçin kaçuyorsunuz', dedim. 'Efendim düşman' dediler. - Nerede? 'İşte diye 261 rakımlı tepeyi gösterdiler...'. Kaçan müfrezedeki askerlere: 'Düşmandan kaçılmaz dedim'. 'Cephanemiz kalmadı' dediler. Cephanemiz yoksa süngünüz var dedim. Aynı zamanda Conkbayırı'na doğru ilerlemekte olan piyade alayı ile cebel bataryasının derhal bulunduğumuz yere gelmesi için emir subayımı görevlendirdim. Bağırarak müfrezedeki askerlere süngü taktırdım ve yere yatmalarını emrettim. Türk askerlerinin yere yattığını gören düşman askerleri de yere yatılar, işte kazandığımız an o andı" (Kocabaş, 2009: 115). Anlatılan olayda müfrezenin durumu geçici gerileme (regresyon) şeklinde değerlendirilebilir (Baymur, 1994: 97). Komutanın (Mustafa Kemal) emrini yerine getirmesi ise psikolojik açıdan bir 'itaat' eylemidir. Çünkü itaat eylemi akılcı otoriteye boyun eğmeyi gerektirir (Gürses, 2001: 92).

Türk askerini, öteden beri savaşlarda coşturan, "Allah yolunda savaşmak ve cihat ruhu" idi. Gazi ve şehitlik rütbeleri, her Türk için ulaşılması gereken en büyük rütbedir. Çünkü şehitlik rütbesinin mükâfatının cennet olduğuna inanılmaktadır. Bu sebepten Türk askeri için harpte canını, kanını, hayatını feda etmek büyük bir mükâfattır. Analar, evlatlarını savaşa gönderirlerken "şehit anası olmak" sevinci ile gönderirlerdi. Hiçbir millette olmayan bu manevi kuvvet Türklerde vardır. Bunun tezahürleri Çanakkale Savaşı'nda da görülmüş, zaferi kazandıran asıl ruh bu olmuştur. Çünkü Allah (es-SAFF: 11) "Allah'a ve Resûlüne inanır, mallarınızla ve canlarınızla Allah yolunda cihad edersiniz. Eğer bilerseniz, bu sizin için daha hayırlıdır", (et-TAHRÎM: 9)

يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَا لَهُمْ جَهَنَّمَ وَاَنْتَ الْمَصِيرُ ﴿٩﴾

"Ey Peygamber! Kâfirlere ve münafıklara karşı cihad et, onlara karşı sert davran. Onların varacağı yer cehennemdir. O gidilecek yer ne de kötüdür!, İslam peygamberi ise "Cihad a çağırıldığınız zaman cihad a koşun" (Kütüb-ü Sitte: 6815) diye seslenir.

Lord Byron o günleri şöyle dile getirir “Bir asker için mutluluk denen bir şey varsa, Türklerle omuz-omuza savaşmaktır diyebilirim. Fakir insanlardı; buğday kırığından yapılmış çorba, en önemli yemekleriydi. Sağlıksız su içerlerdi; çamur barınaklarında yatarlardı; fakat en modern silah ve araçlarla donanmış düşmanlarına karşı aslanlar gibi savaşırlardı. Bu insanların kalplerinde sadece ve sadece ulvi bir vatan sevgisi vardı. Ölüme onlar kadar gülümseyerek giden bir millet ferdi daha görmedim” (Kocabaş, 2009: 141)

Mustafa Kemal, Bombasırtı muharebelerini şöyle anlatıyordu: “birbirini takip eden siperler arasındaki mesafemiz sekiz metre, yani ölüm muhakkak...Birinci siperdekilerin hiçbiri kurtulamayarak şehit oluyorlar. İkinci siperdekiler onların yerine gidiyor. Fakat ne kadar imrenilecek itidal ve tevekkülle biliyor musunuz? Öleni görüyor, üç dakikaya kadar şehit olacağını biliyor, hiç ufak bir tereddüt göstermiyor, sarsılma yok! Okuma bilenler ellerinde Kur’an-ı Kerîm, cennete girmeye hazırlanıyorlar. Bilmeyenler, kelime-i şahadet getirerek yürüyorlar. Bu Türk askerindeki ruh kuvvetini gösteren takdire şayan bir özelliktir. Emin olmalısınız ki, Çanakkale muharebelerini kazandıran, bu yüksek ruhtur” (Kocabaş, 2009: 141-142) “Vücut tamamen fiziki yapıdan ibaret değildir. Maddeden olduğu kadar, ruhtan da meydana gelmiştir..Din duygusu, ruhun diğer faaliyetlerine nispetle, özel bir önem kazanmaktadır” (Carrel, 2001: 58, 59)

İtilaf Devletlerinin 18 Mart 1915 deniz yenilgisinden sonra ağırlıklı olarak kara savaşları devam ediyordu. Ancak Türk Ordusu’na bağlı deniz gücü yeniden harekete geçti ve İngilizlerin Goliaht adındaki zırhlısını 12 Mayıs 1915 13 Mayıs 1915’e bağlayan gece Morto limanında batırdı. Çünkü Türk Askeri, bu limanda demirli Goliaht’tan çok zarar görüyordu. Fromm’a göre “İnsan akıl sahibi bir varlıktır. Akıl ona verilmiş benzersiz bir güçtür” (Ayten, 2006: 74). Türk ordusu da bu gücünü kullandı. Çanakkale Boğaz Komutanlığı, bu geminin batırılması için Muvaenet-i Milliye Muhribi komutanı Binbaşı Ahmet Bey’e emir verdi. Nara limanından hareket eden muhrip, gecenin karanlığından da faydalanıp kıyıyı takip ederek İngiliz zırhlısı Goliaht’a gece saat 1’de 400 m. Yaklaştı. Düşmanın en önemli savaş gemilerinden Goliaht’ı torpilleme görevi başarılmıştı. Goliaht 570 mürettebatı ile batmış, Türk muhribi Muvaenet ise, hiçbir zayıat vermeden geri dönmeyi başarmıştı (Kocabaş, 2009: 109; Özakman, 2008: 371).

Psikolojik açıdan değerlendirildiğinde, şuurla ilgili açıklamalar üç farklı şuur haline işaret etmektedir diyebiliriz. Bunlardan ilki, içinde bulunulan süreçte bireyin uyarıların, düşüncelerin, duyguların farkında olmama halidir. İkincisi, içinde bulunulan süreçte bireyi etkileyen uyarıların, düşüncelerin, duyguların farkında olma halidir. En üst düzey farkındalık ise bu

farkındalığın bireyi gerekli yönde harekete geçirme hali olmasıdır. Bu üçüncü şuur haline aktif (operasyonel) farkındalık diyebiliriz (Jung, 2001: 75; Geçtan,1998: 71). İşte o günlerin mektep talebeleri de vatanın karşı karşıya kaldığı tehlikenin farkındadır. Onlar, vatan savunması için canlarını ortaya koyarak en üst düzey bir şuur örneği veriyorlardı.

Çanakkale savaşının çok şiddetli günleri idi, Galatasaray Lisesi öğrencileri Çanakkale ruhuyla coşmuşlar ve gönüllü yazılmak için askerlik şubesinin önüne koşmuşlardı. Hele onlardan biri vardı ki bir numaralı gönüllü yazılabilmek için, geceden gitmiş ve askerlik şubesinin önünde sabahlamıştı. Galatasaray Lisesi'nin bir numaralı Çanakkale gönüllüsü Celal İbrahim savaşa yedek subay olarak katıldı, ancak bir daha ondan haber alınamadı.

Kahraman mektepliler cepheye gönüllü olarak koştuklarında yaşları 16 ilâ 22 arasındaydı. Özellikle İstanbul Erkek Lisesi, Çapa Erkek Muallim Mektebi, Edirne, Kastamonu, Kayseri, Adana Liseleri'nin öğrencileri ile çeşitli medrese ve mekteplerden gelmişlerdi. Başta tıbbiyeliler olma üzere bir kısmı yurt içi ve yurt dışındaki üniversitelerden koşup gelmişlerdi. Onlar Allah'ın (el-MÂİDE: 35) "Ey iman edenler! Allah'tan korkun. O'na yaklaşmaya yol arayın ve yolunda cihad edin ki kurtuluşa eresiniz"

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿35﴾.

buyruğunu yerine getirmişlerdi.

İstanbul Erkek Lisesi'nin öğrencileri Çanakkale'den dönemedikleri için, okul 1915'de mezun verememiştir. Galatasaray Lisesi ise 1915'de sadece dört mezun vermiştir. Tıp Fakültesi de 1915 de öğrenimine ara verir ve mezun veremez.

Bu gencecik mektepli Mehmetçikler cephe gerisindeki görevi kabul etmeyip ateş hattını tercih etmişlerdir. Nitekim 19 Mayıs'taki taarruz sırasında, bu gençlerin binlercesi şehit olmuşlardır. Daha sonra Mustafa Kemal "Çanakkale'de biz aynı zamanda bir Dar-ül Fünun kaybettik" demişti. Sözün kısası tarihin en büyük asker kaybının verildiği bu savaşta, cephelere giden askerler kısa zamanda şehit düşüyordu hem de bu askerlerin çoğunluğunu tahsilliler teşkil ediyordu (Kıvırcık, 2008: 125).

Zaferden neredeyse bir asır geçmesine rağmen bugünün mekteplilerinin de Çanakkale ile ilgili benzer duygulara sahip oldukları söylenebilir. Nitekim Sezen 2009-2010 öğretim yılında toplam 139 üniversite öğrencisi ile Çanakkale savaşının nasıl algılandığı ve yorumlandığını belirlemek üzere bir araştırma yapmıştır. Yapılan bu çalışmada katılımcıların hemen-hemen ta-

mamını oluşturan bugünün mekteplileri açısından da Çanakkale savaşlarının büyük bir önem ifade ettiği anlaşılmaktadır (Sezen, 2010: 186-187).

Günlük dilde ibadet, şekli belirlenmiş ve yapılması gereken belli davranışlar olarak namaz, oruç, hac gibi dar anlamda kullanılmaktadır. Ancak İslâm dininde Allah'ın rızasını kazanmak amacıyla gerçekleştirilen her davranış ve faaliyet ibadet hükmündedir. İşte iyi niyetle, Allah'ın istediğini düşünerek yapılan bütün davranışlar birer ibadettir ve İslâm'a göre bu davranışlar karşılığında mükâfat görecektir (Peker, 2008: 117; Pazarlı, 1972: 52). Bu bağlamda mektepli-mektepsiz tüm bir millet vatan savunmasına destek veriyor veya bizzat katılarak önemli bir dini görevi yerine getiriyorlardı.

Galatasaray Lisesi'nin, savaş sırasında boşalan yatakhaneleri, hastane olarak kullanılmıştır. 1915'de hazin bir şehitleri anma toplantısı yapılmıştı, Galatasaray Lisesi camiinde kılınan öğle namazının ardından mevlit okunmuş, daha sonra da şehit babaları duygularını ifade etmişlerdi.

Oğlu Çanakkale'de şehit olan tarihçi Ata Bey, sözlerini "Var olsun millet, var olsun vatan, var olsun asker" diye bitirmişti. Daha sonra söz alan Müşir Fuat Paşa, dinleyenleri hüngür-hüngür ağlatmıştı, "Peygamber Efendimiz (S.A.V),...Şehit, mazhar olduğu ikramlar sebebiyle yeryüzüne dönüp on kere şehit olmayı temenni eder" (Kütüb-ü Sitte: 900) buyuruyor. *Ben üç evladımı muharebe meydanlarında, din ve vatan uğrunda şehit verdim. İnsan hayatı hiç mesabesinde. Din, millet, vatan yolunda evlatlarımın nail oldukları şehitlik mertebesine nail olmadığımından dolayı pek teessüf ediyor, evlatlarımın şehitlik mertebesine gıpta ediyorum"* (Vakkasoğlu, 2007: 77-78) diyordu. İlahi bir kuvvetin varlığından kaynaklanan düşünce, tasavvur ve hareketlerin insanda uyandırdığı bir duygu olan din duygusu (The Experiential Dimension), diğer duygulardan daha kapsamlıdır. Din duygusunu korku, sevgi, sempati, hayranlık, şükretme, minnettarlık, bağlılık, güvenme, teslim olma ve sığınma gibi unsurlar oluşturur. Allah sevgisi din duygusunun en önemli unsuru olup korku ve ümit, saygı ve sevgi bir arada bulunur (Peker, 2008: 110-111; Glock, 1962: 266-267; Hökelekli, 2005: 74; James, 1902: 28, 31). Bir milletin en faal unsurlarının çoğunluğunda din ve ahlâk duygularının sönmesi, o milletin düşmesine ve yabancıların esiri olmasına yol açar (Carrel, 2001: 57).

Savaş devam ederken düşman propaganda faaliyetlerini de sürdürüyordu. Onlar, Türk askerinin moralini bozmaya çalışarak savaşa azmini kırmaya uğraşıyorlardı. "Kitleler daima şuuraltı sınırı üzerinde dolaşarak bütün telkinlere maruz bulunurlar. Akî tesirlerin yardımından mahrum bulunan kitleler, fazla bir safdillik ve her şeye kolay inanırlık gösterir (Lebon, 1974: 46).

5 Haziran 1915'te Şimal Grup Komutanlığına bağlı 57. Alay siperlerine atılan beyannamelerde: "Ey Türk kardeşlerimiz! İngilizlerin aldıkları esirlere kötü muamele ettikleri ve hatta kestikleri hakkında çıkarılan rivayetler asılsız ve yalandır. Esir düştükleri zamanda aç, çıplak, perişan olan Osmanlı askerlerine İngiliz Hükümeti tarafından fevkalade iyi bakılıyor. Bu yalanlara kulak vermeyip esir düşmüş arkadaşlarınızın refahına siz de iştirak ediniz (yani teslim olun diyorlar)".

20 Temmuz 1915 tarihinde şimal (Kuzey) grubu komutanlığı bölgesindeki 24 no'lu sipere atılan bir mektupta da şöyle deniyordu: "Türk efendi! Orada nasıl bir vakit geçiriyorsunuz? Bizim burada geçirdiğimiz güzel vaktin yarısı kadar olsun güzel bir vakit geçirmediğinizi iddia ederim. Bizim tarafa geçip oturmak istediğinizi iddia ederim. Bizimle beraber olan birçok arkadaşınız, sizin için 'onlar da burada bulunmayı isterlerdi' diyorlar".

İngilizler bazı beyannamelerinde muharebe etmekten çok üzüliyormuş gibi bir tavır takınmakta ve gelişlerinin maksadını, Türkleri çok sevdiklerinden dolayı birtakım saldırılardan kurtarmak olduğunu propaganda etmektedirler.

27 Mayıs 1915'te Yenişehir siperlerine düşman uçaklarından atılan bir beyanname, Türk Askerinin moralini bozmak için Osmanlı Ülkesinin genel durumu ve diğer cephelerdeki gerçek olmayan, asılsız yenilgi, bozgun vs. haberlerle askerinin mukavemetinin kırılması istenmiştir (Avşar, 2004: 71)

Hariciye Nezareti, Siyasi İşler Genel Müdürlüğü'nden (3 Kasım 1916) Başkomutanlık Vekaleti'ne gönderilen bir yazıda, İngilizlerin Kıbrıs'ta bir propoganda okulu açtıkları ve buraya yüzlerce öğrencinin alındığı, bu öğrencilere Müslümanlıkla ilgili bilgilere dayanan bir eğitimin verilmesinden sonra, Osmanlı Hükümeti aleyhinde isyanlar çıkartılmak üzere, Anadolu ve Suriye'ye gönderildikleri bilinmekteydi...Öyle ki ilan edilen "cihad-ı mukaddes'in" yanlışlığını izah eden beyannameler, sanki birer karşı fetva gibidirler, sıkça dinî içerikli söylemlere yer verilir. Propoganda bu söylemlerle dinî bir nitelik kazandı (Avşar, 2004: 73).

Dindar insanın, inandığı şeylerin muhtevası ve dinin kutsal metinlerinin ana esasları hakkında birtakım bilgilere sahip olduğu düşünülür (Hökelekli, 2005: 75). Bütün dinlerde dindar insandan, inancının temel öğretilerini veya kutsal metinleri bilmesi ve onlara güvenmesi beklenir. Bilgi (The Intellectual Dimension) ve inanç boyutları arasında sıkı bir ilişki olmakla beraber inanç, bilginin zorunlu bir sonucu değildir (Glock, 1962: 268, 269; Köktaş, 1993: 54). Birey eğer kendi dini hakkında doğru ve yeterli bir bilgiye

sahip değilse dine dışarıdan sokulan art niyetli düşüncelerin farkında olamaz. Nitekim İngiliz propagandaları da Müslümanların bu zayıf yönleri hesap edilerek yapılıyordu. Batılı düşünürlerden Martin Buber inanmak için bir şeyler bilmek gerekli değildir derken Türk İslam alimi Mâtürîdî ise bilgi ve delile dayanan bir iman ve din anlayışını tesis etmek amacıyla, imanın temeline bilgiyi yerleştirmekte ve onu imandan ayrı, fakat imana sevk eden bir sebep olarak görür (Özcan, 1998: 181).

İngiliz propagandalarında Türk Askerlerine Osmanlı'nın Müttefiklerini karalayan, devlet ve hükümet adamlarını kötüleyen, asker ve halkın isyan etmesi için körükleyici yazılar yazılmıştır. Türk Askerlerine Müttefikler ve hükümet için artık savaşmamaları, İtilaf kuvvetlerine teslim olmaları istenmiştir (Avşar, 2004: 89). Bu İngiliz propagandaları sadece cephelerdeki Türk askerlerine yönelik değil, iç basından bazı gazetelerle de, Osmanlı vatandaşlarına yönelik olarak da yapılıyordu (Avşar, 2004: 91).

Günümüze kadar da gelen “peki, Çanakkale’de düşmanı geçirmedik de ne değişti? Çünkü üç yıl sonra Çanakkale’yi geçtiler ve İstanbul’a geldiler” şeklinde zaferin önemini küçümseyen, cahilliğin ve düşman propagandasının izlerini taşıyan sözler söylenmektedir. Esasında çok şey değişti:

Eğer düşman 1915’de Çanakkale’yi geçseydi hiç çıkmazdı. Çünkü paylaşma planı çoktan imzalanmıştı aralarında... “hasta adam” dedikleri Osmanlı'nın zengin mirasını, hiçbir korkuya kapılmaksızın aralarında paylaşacaklardı.

Ancak Çanakkale’de Türk zaferi gösterdi ki bu iş düşündükleri kadar kolay değildir. Hesaba katmadıkları bir iman ve o imanın yılmaz temsilcisi Mehmetçik vardı karşılarında... Kendilerini büyük devlet olarak gören bazı devletler daha sonra yapılan kurtuluş savaşında kendileri değil Yunanlıları öne sürdüler. Çünkü onlar Çanakkale mağlubiyetini hiç unutmadılar ve bir daha Türk askeriyle savaşmayı göze alamadılar.

Türk Ordusunun Çanakkale zaferi ile İngiliz iç politikası alt-üst oldu. Çanakkale’yi kaybeden siyasi otorite silinip gitti. İngiliz kamuoyu ise Çanakkale yenilgisini hiç unutmadı. İngilizler daha sonra Türkiye’ye karşı bir askeri harekâtı göze alamayacaklarını böylece anlamış oldular.

Çanakkale Zaferi, Kurtuluş Savaşının dinamosu, manevi gücü ve moral kaynağı oldu. Eğer Türk milleti 1915’de başarılı olmasaydı, Kurtuluş Savaşı yapacak gücü ve ümidi bulamazdı. Çanakkale Zaferi Balkan bozgununun yığınlığını ve karamsarlığını ortadan kaldırdı. Türk milletini bir daha kendine getirdi. Çanakkale Zaferinin verdiği heyecan ve moralle, Türk ordusu di-

ğer cephelerde de başarılar kazandı. Birinci Dünya Savaşı sonunda silah bırakıldığına Osmanlı devleti birçok cephede galip durumdaydı. Esas unsur olarak, başkumandanından rütbesiz askerine kadar, Kurtuluş Savaşını başaran kadro Çanakkale Gazileriydi (Sezen, 2010: 181).

Çanakkale Zaferi, bütün İslam dünyasını uyandırdı ve ümitlendirdi. Çanakkale İngiliz ve Fransız sömürgesi olan Müslüman ülkelerde bir iman, ümit ve hürriyet meşalesi yaktı. Demek ki dünyanın sömürgeci güçlerinin hepsi tüm silahları ile toplanıp gelseler bile yenilebiliyordu. Çanakkale bu gerçeği ortaya koydu. Çanakkale Zaferinin sevinci ve heyecanı ile kendine gelen Müslümanlar başta Hindistan olmak üzere, bütün dünyada bağımsızlık mücadelesini başlattılar. Lebon'un da üzerinde durduğu gibi kitlelerin fikirleri değişmeye başlamıştı artık (Lebon, 1974: 144).

Rusya'nın İstanbul ve boğazlar üzerindeki hayali gerçekleşmedi. Çanakkale Zaferi Rusya'da rejimin kökten değişmesine yol açtı...Çanakkale üzerine araştırmaları olan tarihçi, araştırmacı-yazar Mehmet Niyazi Özdemir "Çanakkale zaferinin sonuçları, etkileri halâ devam ediyor ve etmeye de devam edecektir" diyor.

İtilaf Devletleri, bilhassa İngiliz ve Fransızlar Türklerle savaşmanın kendi sömürgeleri ile savaşmak gibi olmadığını 300 bine yakın telefata vererek anladılar (Kıvırcık, 2008: 123). Bundan sonra ise doğrudan bir harp yerine (propaganda başta olmak üzere) değişik yöntemlerle faaliyetlerini sürdürmektedirler.

"From'a göre insan özgürlüğünü ancak kendini gerçekleştirerek ve kendisi olarak elde edebilir. Buradaki kendini gerçekleştirme de sadece insanın düşünce etkinliğiyle değil, tüm kişiliğini gerçekleştirme, coşkusal ve zihinsel potansiyellerini etkin bir şekilde çalıştırmasıyla tamamlanır" (Ayten, 2006: 75). Türk milleti Çanakkale de kendini gerçekleştirmeyi başarmıştır. Çanakkale savaşları Türk milletine şerefini, kendine güveni, bir millet olmayı ve modern Türkiye'yi kuran zihniyet ve kadroları kazandırdı. Bu savaş en yoksul en çaresiz dönemlerde bile Türk milletinin çok önemli başarılar kazanabileceğini göstermiş, kendine öz güvenini kazandırmıştır.

Batılılar Çanakkale Savaşı'nın centilmenler savaşı olduğunu söylerler. Bu ifade yalnızca Türk askeri için doğrudur. Çünkü İtilaf devletleri savaş kurallarını çiğneyerek kitle imha silahları kullanmışlardır (Kıvırcık, 2008: 128).

"25 Nisan 1915 günü Conkbayırı'nda Türklerle korkunç siper savaşları oluyor. Siperler arasında 8-10 metre mesafe var. Süngü hücumundan sonra savaşa ara verildi. Askerler siperlerine çekildi. Yaralılar ve ölümler toplanıyor.

İki siper arasında açıkta ve bir bacağı kopmak üzere olan İngiliz yüzbaşısı avazı çıktığı kadar bağırıyor, ağlıyor, kurtarın diye yalvarıyordu. Ancak hiçbir siperden, kimse çıkıp yardım edemiyordu. Çünkü en küçük bir kıpırdanışta yüzlerce kurşun yağıyordu. Bu sırada akıl almaz bir olay oldu. Türk siperlerinden beyaz bir bayrak sallandı. Arkasından aslan yapılı bir Türk askeri, silahsız olarak siperden çıktı. Hepimiz donup kaldık. Kimse nefes alamıyor, ona bakıyorduk. Asker yavaş adımlarla yürüyor, siperdekiler nişan almış bekliyordu. Asker yaralı İngiliz subayını okşar gibi yerden kucakladı, kolunu omzuna attı ve bizim siperlere doğru yürümeye başladı. Yaralıyı usulce yere bırakıp geldiği gibi kendi siperlerine döndü. Teşekkür bile edemedik. Günlerce bu Türk askerinin cesareti, yiğitliği, kahramanlığı ve insan sevgisi konuşuldu. Dünyanın en yürekli ve kahraman askeri Mehmetçiğe derin sevgi ve saygılar..." (Üsteğ. Casey).

"57. Alay komutanı Şefik Bey alayındaki son taburuna da taarruza hazır olması emrini verir. Ertesi gün bir ölüm-kalım savaşı verilecektir, tabur yarınki ölüm kalım savaşına hazırlanmaktadır. Hücuma geçecek olan taburu, sabahın erken saatlerinde teftişe gelen alay komutanı; Bombasirtı'nın güney eteklerinden aşağıya baktığında çok garip bir manzarayla karşılaşır. Arazi beyaz bir örtüyle örtülmüştür. Merak içinde tabur komutanını yanına çağırır: Aşağıda görülen beyazlıklar nedir? Tabur komutanı cevap verir: "Efendim, onlar az sonra emriniz gereği taarruza geçecek olan askerlerimizin iç çamaşırlarıdır". Bu cevap alay komutanını çok duygulandırır. Türk askerleri olacakları tahmin ettikleri için ve Allah'ın karşısına temiz çamaşırlarıyla çıkmak amacıyla, gecedен çamaşırlarını yıkamışlar ve dualarını ediyordular. "Dua, insanın görünmez bir varlıkla, mevcudatın yaratıcısıyla, hepimizin kurtarıcısı ve koruyucusuyla fikren ve hissen ilişkiye geçmek için yapılan gayreti temsil eder... Dua yeri neresi olursa olsun, Allah yalnız iç huzuruna kavuşan insanlara karşılık verir, onunla konuşur. İç huzuru bazen bedensel ve psikolojik durumumuza ve içinde bulunduğumuz muhite bağlıdır" (Carrel, 2001: 37, 43). Birey Allah'tan çevresini saran zorluklara, kendisini tehdit eden tehlikelere, kazalara belalara, afet ve musibetlere karşı korunmasını ve kendisinin bu zorluklara, engellere karşı koymak, başarılı işler yapmak için yardımını, kuvvet ve kudret ihsan etmesini bekler (Peker, 2008: 124-5). Ancak o gün 57. Alay Mehmetçiklerinin duaları hiçbir dünyalık istek ve arzu içermiyordu, çünkü hepsi şahadet şerbetini içeceklerini biliyorlardı ve bunun için de Allah'ın karşısına temiz elbiselerle çıkmaya hazırlanıyorlardı.

Peygamberimiz (S.A.V) 'Şehit, mazhar olduğu ikramlar sebebiyle yer-yüzüne dönüp on kere şehit olmayı temenni eder' (Kütüb-ü Sitte: 900) buyurmaktadır. İngiliz askerleri, kendilerini hayrete düşüren manzarayı 'Alçı

tepe'de açan bahar çiçeklerini gördük, ancak bir türlü o tepeyi ele geçiremedik' diye hatıralarında belirtmişlerdi”.

Çanakkale'de düşman teknoloji ve silah üstünlüğüne sahipti. Osmanlı Devleti epey bir zamandan beri sanayi ve teknolojiye geri kaldığı için harp silahlarını dışarıdan almak zorunda kalıyordu. Ancak gerekli teçhizatın alımı sırasında zaman-zaman aksamalar oluyordu. Nitekim savaş öncesinde İngiltere'ye parası peşin ödenerek yaptırılan Sultan Osman ve Reşadiye zırhlıları İngiltere hükümeti tarafından teslim edilmemiş ve savaş sırasında Osmanlı Devleti'nin aleyhinde kullanılmıştır. Çanakkale de kullanılan düşman toplarının menzili 25.000 metreyi geçerken Osmanlı'nın Almanya'dan aldığı 'Grup' toplarının en uzun menzilli olanı 17.000 metreyi geçemiyordu (Kocabaş, 2009: 143; Özakman, 2008: 23). Osmanlı'nın bilimde ve ekonomide gerilemesi, sanayi ve teknolojiye dışarıya muhtaç olması ve bizzat kendi fabrikalarında daha uzun menzilli harp araç ve gereçlerini üretememesi, kendisini paylaşmak isteyen devletleri ümitlendirdi. Osmanlı'nın içine düştüğü bu durumun yaşanan gerileme sürecinin bir sonucu olduğunu düşünmek mümkündür.

Bilincin merkezi 'ego' dur. Herhangi bir nesne egoya ulaşmaya uygun değilse ve egoya bağlayacak bir bağlantı yoksa bilincin dışında kalmaktadır. Bir nesnenin bilinç kapsamına alınıp alınmayacağını ego belirlemektedir. Bu belirleme sürecinde ise bireyin baskın kişilik yapısı rol oynamaktadır. Güçlü bir tecrübenin bilinçli hale gelmesi, zayıf bir tecrübeye göre daha kolay gerçekleşir (Hall, 1973: 35). Nitekim 'sanayi ve teknoloji' epey bir zamandan beri Osmanlı için dominant bir faktör olarak görülmediğinden sanayi ve teknolojiye geri kalınmıştı. İstanbul'u kendi imal ettiği toplarla feth eden Osmanlı, ne oldu da 20. Yüzyıla geldiğinde bu hallere düşmüştü. Kısaca teknolojik üstünlük açık-ara düşmana aitti. Hal bu ki Allah (el-ENFÂL: 60) “*Düşmanlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve cihad için bağlanıp beslenen atlar (binetler) hazırlayın...*” buyuruyordu.

Yine Çanakkale savaşlarının yapıldığı en ateşli günleriydi, Müderris Rasih Efendi'nin torunu Hasan Şakir, Askerlik Şube'sine giderek Çanakkale'ye gönüllü yazılır. Müderris Rasih Efendi'nin oğlu Dömeke'de şehit olmuş, şimdi sıra torununa gelmişti. Rasih Efendi'nin hanımı ve gelini de daha önce vefat ettiği için, elde avuçta bir tek torunu Hasan Şakir kalmıştı. Ama ona nasıl “gitme!” diyebilirdi. Torununa gitme deseydi, öğrencilerine “Gidin vatanın imdadına yetişin” diyebilir miydi? Çünkü Allah (es-SAFF:11)

تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

“Allah’a ve Resûlüne inanır, mallarımızla ve canlarımızla Allah yolunda cihad edersiniz. Eğer bilerseniz, bu sizin için daha hayırlıdır” buyurmaktadır.

Hasan Şakir’e asker elbisesi nasıl da yakışmıştı ama!.. Kışlaya sevk edilmek üzere arabaya bindiğinde arkadaşlarının arasından dedesine niçin öyle mahsun-mahsun bakmıştı? Müderris Rasih Efendi nasıl duygulanmıştı? Dünyada bir tek torunu kalmıştı!.. Bu hüznü ruh haliyle derse nasıl girecekti? Torununun arkadaşlarını görünce duygularına nasıl hakîm olacaktı? Ne var ki ders başlamak üzereydi; bastonuna dayanarak yürüdü... Ayakta ders verecek dermanı kalmadığı için oturdu.

Öğrencilerine: Hassasiyetimi bağışlayın evlatlarım. Dün torunum Hasan Şakir’i askere yolladım. O, gönüllü yazılmıştı zaten. Ona “gitme!” diyebilir miydim? Nasıl gitmezdi? Vatan en kara gününde evlatlarından vefa bekliyor, fedakârlık istiyor. İşgal altındaki milletimizin durumunu bir düşünün!... *“Resûlullah aleyhissalâtu vesselâm buyurdular ki: “Cihad a çağırıldığımız zaman cihad a koşun”* Gözyaşlarını tutamıyordu *“haysiyetsizce yaşamaktansa, şerefiyle ölmek daha iyidir”* diye seslendi (Niyazi, 2010: 23).

Hasan Şakir’in en yakın arkadaşı Yusuf’un kitaplarını toplayıp sınıftan çıkması bir işaret sanki. Nevzat, Sabri, Mehmet ve diğerleri de onu takip ettiler. Müderris Rasih Efendi’nin heyecanı doruk noktasına varmıştı; soluğu daralıyor tir-tir titriyordu. “İçinde bulunduğumuz sıradan bir savaş değil. Çekileceğimiz yer kalmadı. Ya yok olacağız, ya da şerefimizle yaşayacağız. Düşmanlar en güçlü, en modern silahlarıyla saldırıyorlar! Onlara canımızla, kanımızla karşı koyacağız, vatan sevgisi imandandır!”.. bir ara gözlerinin karardığını zannetti. Yoksa yanlış mı görüyordu? Çünkü sınıf bom-boştu! Ne zaman boşalmıştı?..

Birtakım kutsal amaçları harekete geçiren unsurlar inanç sahibi olmak, birlik olmak, kendini adamak ve nefsinden feragat etmek gibi duygular taşır (Hoffer, 1995: 24; Carrel, 1978, 60). İnsan genel olarak kendi varlığını korumaya çalışır. Her fert nasıl kendi varlığını koruyarak İzzet-i nefis (hub-u nefis)’ini, kendi şahsına ait olan değerleri koruyarak da şeref ve haysiyet duygusu’nu (Peker, 2008: 105) ortaya koyarsa, Türk milleti de çanakkale’de kendi varlığını ve kendine ait değerleri koruyarak İzzet-i nefis, şeref ve haysiyetini korumuştur. Nitekim Çanakkale’de sadece Müderris Rasih Efendi değil, tüm millet feragat, fedakarlık, İzzet-i nefis, şeref, haysiyet duygusu ve şuurunun gerektirdiği davranışları sergilemiştir.

Sonuç

Maslow’a göre birey ancak sırasıyla fizyolojik, güvenlik, ait olma, sevgi, saygı ihtiyacı doyurulduktan sonra yüksek değerlerin yer aldığı kendini gerçekleştirme düzeyine erişebilir (Ayten, 2006: 103). Mehmetçik ise psikolo-

jik açıdan Maslow'un bu sıralamasını alt-üst etmiş yeme, içme, barınma, güvenlik gibi fizyolojik ihtiyaçlarının karşılanmasının çok yetersiz kaldığı savaş ortamında kendini gerçekleştirme düzeyinde bir davranış sergilemiştir. O, kutsal değerleri uğruna hayatını feda ederek zaferi kazanmıştır.

Freud'a göre bireyi hayata bağlayan en önemli güdü cinsellik ve saldırganlık güdüleridir. Çanakkale savaşları göstermiştir ki Mehmetçik açısından Freud'un bu görüşleri de yetersiz kalmıştır diyebiliriz. Çünkü Mehmetçiğin mücadelesini cinsellik ve saldırganlık motivleri ile izah etmek mümkün değildir.

Bazı tarihi olayların iyi anlaşılabilmesi, o olayların psikolojik açıdan da incelenmesini gerektirmektedir (Lebon, 1974: 81). Din insanın kendi hayat tarzını, gelecekle ilgili planlarını, diğer insanlarla olan ilişkilerini, kısaca insanın her yönüyle tüm davranışlarını etkileme gücüne sahiptir. Dini hayatın diğer boyutlarını da etkileyen (Hökelekli, 2005: 75) dinin etkileme boyutu (Consequential Dimension) genel olarak 'dini bilgi, tecrübe ve inançlarının bireyin günlük yaşamı üzerine' yaptığı tesirleri içine almaktadır (Glock ve Stark, 1965: 21, akt. Yaparel, 1987: 39). Dini hayat insanın yalnızca iç dünyasında yaşanan bir faaliyet olmayıp dışa yansımalarıyla hareket ve davranışlarda kendini gösterme özelliğine sahiptir. Kısaca din, davranış ve tutumlara etki ederek kendini gösterir (Armaner, 1967: 28; Özbaydar, 1970: 5).

İki yüz elli bine yakın Mehmetçiğin canını verdiği Çanakkale'de dinin, şehitlik, gazilik, vatan savunması ve vatan sevgisi gibi etki boyutuyla kendini gösterdiği düşünülebilir. Asker, cephede gözünü kırpmadan, canını feda ederken halk da var gücüyle ordusunu desteklemiş, tüm bir millet tek yürek, tek yumruk olduğunu göstermiştir. Seyit onbaşı'nın 275 kiloluk top mermisini tek başına kaldırıp namluya sürmesi, erinden komutanına kadar tüm bir alayın şehit olması, Mehmetçiğin üç dakika sonra şehit olacağını bildiği halde cepheye atılması ancak dinin etki boyutu göz önünde bulundurularak izah edilebilir.

Çanakkale'de Mehmetçik düşmanın sadece silah ve teknoloji üstünlüğüne karşı değil aynı zamanda gelişmiş psikolojik propaganda faaliyetlerine karşı da bir zafer kazanmıştır. Çünkü o, düşmanın birtakım yalan haberler yayacağını ve kendisinin bu haberlere itibar etmemesi gerektiğini, dini bir bilgi olarak (Hucurat: 6) bilmektedir. Nitekim savaş boyunca cephelere atılan düşman propaganda bildirimlerine Mehmetçik hiç itibar etmemiştir. Mehmetçiğin ruh hali, iman ve moral motivasyonunun, düşmanın gelişmiş teknolojik üstünlüğüne ve gelişmiş propaganda faaliyetlerine karşı elde ettiği zaferde, önemli bir rol oynadığı görülebilir.

KAYNAKÇA

- Avşar, Servet 2004, Birinci Dünya Savaşı'nda İngiliz Propogandası, Kim yay.: Ankara
- Ayten, Ali (2006), **Psikoloji ve Din, Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri**, İz yay.: İstanbul
- Baymur, Feriha (1994), **Genel Psikoloji**, İnkılap Yay.: İstanbul
- Carrel, Alexis (2001), **Dua**, Yağmur Yay.: İstanbul
- Erişirgil, M. Emin (2006), **İslamcı Bir Şairin Romanı MEHMET AKİF ERSOY**, Yayına hazırlayan Prof Dr. Aykut Kazancıgil, Prof Dr. Cem Alper, Nobel Yay.: Ankara
- Fukuyama, Francis (1998), **Güven, Sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması**, çev.: A. Buğdaycı, Türkiye İş Bakası Kültür Yay.: Ankara.
- Gürses, İbrahim (2001), **Kölelik ve Özgürlük Arasında Din**, Arasta Yay.: Bursa
- HOFFER, Eric (1995), **Kesin İnançlılar**, çev.: E. Günur, İm Yay.: İstanbul.
- Kıvırcık, Emir (2008), **Cepheye Giden Yol**, GOA Yay.: İstanbul
- Kocabaş, Süleyman 2009, **1915 Çanakkale Savaşları**, Bayrak Yay.: İstanbul
- Lebon, Gustave (1974), **Kitleler Psikoplojisi**, Çev: Selahattin Demirkan, Yağmur yay.: İstanbul
- Lindom, Tage (1997), **Başaklar ve Ayrık Otları, Modernliğin Sahte Kutsalları**, Çev: Ömer Baltık, İnsan Yay.: İstanbul
- Niyazi, Mehmet 2010, **Çanakkale Mahşeri**, Ötüken Yay. İstanbul
- Özakman, Turgut (2008), **Diriliş**, Bilgi Yay.: İstanbul
- Peker, Hüseyin (2008), **Din Psikolojisi**, Çamlıca Yay.: İstanbul
- Selçuk, Mustafa 2005, **Hedef Şehir İstanbul**, Emre Yay.: İstanbul
- Sezen, Abdulvahid (2010), **Üniversite Öğrencilerinin Çanakkale Savaşlarıyla İlgili Bilişsel Algı ve Yorumlama Biçimleri**, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, C. 10, s. 2
- Sinanoğlu, A. Faruk (2012), **Evrensel Düzeyde Uzlaşma ve Hoşgörü Kültürünün İmkânı**, Hikmetyurdu, Düşünce, Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, ISSN: 1308-6944 www.hikmetyurdu.com Ocak-Haziran 2012, Yıl: 5, C: 5, Sayı: 9, ss. 25-35
- Şahinler, Cemil 2008, **Çanakkale Hikâyeleri**, Çağrı Yayınları, İstanbul
- Ulurasba, Ali 2008, **Çanakkale Zaferi**, bk. Yay.: İstanbul
- Vakkasoğlu, Vehbi 2007, **Çanakkale'de Şahlananlar**, Nesil Yay.: İstanbul

A Phenomenology of Belief in God and Morality

Süleyman Aydın*

Abstract-Beliefs have consequences with respect to acts; and acts are proper objects of morality. Morality is not directly associated with beliefs unless they are put into practice. We are not responsible for how we come to believe in something, or whether we come to believe in it or not, but we are responsible for acts we display on the basis of our beliefs. This paper argues that the way we come to believe in God, or the position we take against belief in God is crucially important in shaping our acts and our understanding of morality.

Keywords: beliefs, morality, belief in God, practice.

Öz-İnançların eylemlerle ilgili sonuçları vardır ve eylemler ahlakın uygun nesnelere dir. Ahlak, uygulamaya konmayan inançlarla doğrudan bağlantılı değildir. Bir şeye inanma şeklimizden ya da inanıp inanmadığımızdan sorumlu olmayız, fakat inançlarımız temelinde sergilediğimiz eylemlerimizden sorumluyuzdur. Bu çalışma, Tanrı'ya inanma şeklimizin, ya da Tanrı inancı karşısında aldığımız konumun, eylemlerimizi ve ahlak anlayışımızı şekillendirmede kritik önem taşıdığını savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: inançlar, ahlak, Tanrı inancı, uygulama.

Belief in God: Philosophical vs. Theistic

When we think upon morality, we soon find ourselves thinking about God. In religious traditions, God is conceived of as a purely spiritual being, a supremely good, all-powerful, all-knowing, eternal, self-existent personal being who has created the world, but is not part of it (Rowe, 2007, p.6). Believing that God really exists has several consequences with respect to our acts,

* Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, E-mail: yaysuleyman@yahoo.com

and therefore our understanding of morality. However, the ways we come to believe in God are not quite the same.

Theistic belief in God, i.e. to believe in God in a religious context, requires not only that we believe in God, but it also requires that we accept that God sent humankind some prophets, messengers and heavenly books in certain periods of history. For those who believe in God in this sense "ethics is not only tied up with religion, but is completely settled by it... It is the word of Heaven, or the will of a Being greater than ourselves. The standards of living become known to us by revelation of this Being (Blackburn, 2003, p.9).

However, not all theologians and philosophers who believed in God in the past were believers in God in this theistic sense. There have always been thinkers who believe in God in a philosophical sense, independent of any religion-based truths. However, God is conceived of, both by theistic believers in God and by philosophical believers in God, as a supremely good being who approve *only of moral acts* on the part of believers. Therefore, not only theistic believers in God, but also philosophical believers in God are *sensitive* to moral implications of human acts.

All religions support morality one way or the other. To believe in God in a religious sense requires not only that one believe in God, but it also requires that one believe in some revealed truths concerning God's actions. Therefore, a mere philosophical belief in the existence of God is not sufficient in providing believers with moral acts in a religious context. In other words, a philosophical belief in God is not sufficient in leading one to a moral life. This consideration seems to assume that how we come to believe in God, i.e. whether we believe in God in a theistic way or not, is determinant of morality. However, there seems to be no logical necessity between how one comes to believe in God and how moral a life one leads. If there were a logical necessity between theistic belief in God and leading a moral life, every theistic believer in God would have a moral life. This is not the case in reality. Therefore, a phenomenological look at the issue is required. We know that the religion commands helping the needy, having warm-hearted relationships with others, respecting the parents and the elders, protecting children and the handicapped. However, we frequently encounter with some theistic believers in God who go the opposite direction. This demonstrates that theistic belief in God does not warrant moral acts on the part of religious believers in God.

Theistic believers in God think that moral acts of those who believe in God independently of any religion are meaningless because their conception of God is crooked, i.e. not theistic, or not the same as described in revealed re-

ligion. In this perspective, a virtuous act is meaningless unless one does it for the sake of theistic God, with the intention of realizing God's command, no matter how worthy that act might turn out to be in some humanistic perspectives.

Actions and Responsibility

As it seems obvious, *the way one comes to believe in God* leads to different readings of acts, and therefore of morality. "We have all learned to become sensitive to the physical environment... [However], fewer of us are sensitive to what we might call the moral or ethical environment...." (Blackburn, 2031, p.1)

We know that one is not free in cutting down forests, killing animals or abusing children irresponsibly. However, the perpetrators of these bad actions can defend themselves on the basis of some religious beliefs. If we just look at the origin of their beliefs, we might judge that they are guiltless, because their acts are based upon some religious beliefs. In cases like these, however, we need to look at their acts, not at what those acts depend on. This is because they might present their worldly ambitions as the corollary of their religious beliefs.

Truth of beliefs is quite different from the evidential consequences of beliefs in human acts. Human acts, at least sometimes, might be motivated by material desires and worldly passions in the garment of religious beliefs. In the context of morality, the important thing is whether one displays moral acts, not whether he displays them on the basis of his religious beliefs. Therefore, when a theistic believer in God, for instance, expresses his belief in *justice* on the basis of his religious beliefs, we cannot say that his belief in justice is faulty because of its religious origin. Belief in justice has a value independent of its source as far as it causes moral acts. Similarly, we cannot say that one's belief in justice is meaningless, even though it causes one to display moral acts, since it is based on some philosophical considerations, instead of religious truths.

In ordinary life, one is not responsible for the personal way of coming to believe in God as far as one's acts are not harmful to others. This is because morality is not associated with theoretical content of one's personal belief in God. On the other hand, when one's acts are harmful to others, theoretical origin of one's belief in God would not be a mitigating reason for his sinful acts.

Demonstrating God's Existence in Reason

Since ancient times, theologians and philosophers have sought to show that knowledge of God's existence is possible, or that belief in God is rational. We commonsensically know that we know pretty much those things we ordinarily think we know. We know that there are other people, that we were alive yesterday, that there are trees and mountains. But do we also know various ethical and moral truths and truths about God and God's attitude toward mankind. Some philosophers, influenced by various forms of skepticism would say that we know much less than we think we know, and the most extreme skeptics would say that we really know nothing at all about them (Lemos, 2007, s.1).

The attempt of knowing God's existence is not merely an attempt of satisfying our intellectual curiosity. Rather, belief in God is a genuine option, while the wrong choice could lead to considerable personal loss (James, 1897). In other words, it has to do with our expectations in the hereafter. This is why philosophers have sometimes given pragmatic reasons for belief in God, when truth-conducive reasons for belief in God do not seem compelling. Truth-conducive reasons for belief in God provide us with an intellectual or cognitive satisfaction; whereas, pragmatic reasons for belief in God give us satisfaction with regard to meaning of life, death, and the other world.

When philosophers and theologians attempted to show that belief in God was rational, they were not only committed to providing justifying grounds for belief in God, but they were also committed to repelling the charge of irrationality directed to them by nonbelievers. Therefore, the justifying grounds, i.e. rational arguments for belief in God have a *moral* tone. The arguments for the existence of God serve to be the standard of weighing opponent views about God. In order to be cogent, they appeal either to *some facts* in phenomenal world, or to principles of reason (Findlay, 1948).¹

The attempt of proving God's existence by arguments presupposes that it is possible to demonstrate God's existence by the power of human reason. This endeavor, which is sometimes called natural theology, "relies on standard techniques of reasoning and facts or truths in principle available to all human beings just in virtue of their possessing reason and sense perception" (Scott, 1998). This signifies that it is possible to demonstrate God's existence by reason in the same way as we demonstrate a scientific belief by reason and

¹ For a Turkish translation of J.N. Findlay's "Can God's Existence Be Disproved?" See "Tanrı'nın Varlığı Çürütülebilir Mi?" (Trans: Süleyman Aydın), *Felsefe Tartışmaları* 44, *Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi*, 2010.

sense perception. In this tradition, beliefs are separated into two categories: *basic beliefs* and *inferential beliefs*. Basic beliefs are those that are either self-evident, evident to senses, or incorrigible. As such, they do not require any evidence for considering them true; they are starting points or premises of deductive arguments due to the fact that they are rational in and of themselves. As for inferential beliefs, they get their rationality on the basis of an inferential reasoning at the bottom of which there are basic beliefs. Since theologians and philosophers have not considered belief in God a basic belief in general, they have regarded it as an inferential belief, and provided some deductive arguments as evidence for the belief that "there is a God".

The project of demonstrating God's existence by means of human reason seems to have come to a dead end in philosophy. Contemporary philosophers in general are inclined to think that God is behind the limits of human knowledge², and that belief in God need be explained in terms of *pragmatic reasons* in terms of human happiness, morality, a meaningful life, self-realization, and soul-developing. In short, natural theology seems to be exhausted in the goal of making us adjudicate between opponent positions with regard to the existence of God. Therefore, theoretical content of belief in God, i.e. the way one comes to believe in God, cannot be an object of morality in and of itself, independent of its consequences in human acts.

Faith and Morality

The alternative way of thinking about the existence of God is the tradition of revelation-based theology. Theologians in this tradition think that belief in God is to be accepted on the basis of *faith*, not on the basis of reason, because at least some truths about God rely, at least in part, on revelation. All theistic believers fall into this category. For them, human reason without assistance of *faith* is incapable of coming to believe in God in the *adequate sense*. Although reason might come to confirm that there is a God, belief in God in the *adequate sense* requires more than this. For instance, belief in God in the adequate sense requires also *faith* in revelation-based truths.

For them, a philosophical belief in God, which does not necessarily include believing in some truths associated with a revealed religion, is a crooked conception of God. They assume that human reason is dysfunctional in truths related to revelation and therefore the role of reason is to admit and

² That God's knowledge is beyond the limits of human knowledge is defended by an appeal to Kant's conviction that God lies in the realm of 'noumena', not in the realm of 'phenomena'.

try to understand the details of what was revealed by God. As it seems obvious, the role given to human reason in revelation-based theology is quite restricted.

To believe on the basis of *reason* signifies two things. The first is that one comes to accept the belief immediately after hearing it, since it is a basic belief, i.e. self-evident, evident to senses, or incorrigible. The second is that one accepts the belief by means of an inferential reasoning, e.g. appeals to some other beliefs as evidence in support of the belief in question. The other beliefs to which one appeals in support of the belief in question are rational either because they are basic beliefs; or because they depend on some other basic beliefs (Apczynski, 1992).

On the other hand, to believe on the basis of *faith* signifies just one thing. One accepts the belief when one has *trust* in some religious and historical authorities who report that God transmitted some divine commands to humankind by the agency of some messengers, or prophets whom He himself selected.

Theistic believers in general seem to assume that philosophical believers in God are more prone to an immoral life due to their faulty conception of God. In this regard, they require that philosophical believers in God come also to believe in revelation-based truths in order to be believers in God in the *adequate sense*. However, the *adequateness* of belief in God cannot be assessed in the court of reason. In other words, the question whether a theistic belief in God or a philosophical belief in God is more rational cannot be evaluated by an appeal to the principles of reason alone. The adequateness of belief in God on the part of theistic believers is warranted by *faith* in the revelation. Otherwise, theistic believers in God and philosophical believers in God are in the same boat with respect to having *faith* in a Supreme Being. The dividing line is that philosophical believers in God find it impossible to investigate and understand the real nature of the past events, and therefore they see religion-based truths not as objects of knowledge; instead, they see them as objects of morality.

Plantinga (2000) argues that some people cannot come to believe in God because of their sinful acts, or the sense of guilt, or some implausible urges and passions regarding worldly life. Therefore, they knowingly avoid having faith in revelation-based truths, since they are evildoers, or they have some satanic intentions towards others, and the nature.

To understand the implications of this argument we can consider three cases. First, there are a number of acts which are moral on the basis of *reason* while they are taken to be immoral in some religions. For instance, slaughtering cattle is moral on the basis of reason; however, it is a big trespass in Hindu religion. Second, there are a number of acts which are immoral on the basis of reason while they are taken to be moral in some religions. For instance, beating or thrashing goodwives, or children, and lying are plainly immoral acts on the basis of reason; however, they are allowed, at least in a certain extent, in some religions. Third, there are a number of acts, such as killing or abusing innocent children, which are both immoral on the basis of reason and on the basis of a religion.

Now, in what sense *sinful acts* might prevent one from coming to believe in the revealed truths? It is true that some philosophical believers in God, in fact, transgress various religion-based values, and therefore become guilty, impious, or immoral in a religious sense, in cases like the first and the second cases. However, it would be nonsense to think that they are incapable of having *faith* in revelation because of their *religiously immoral* actions. This would be begging the question. They take as immoral only the acts that are unethical on the basis of reason. Therefore, they would not admit that they really become immoral in those actions, and they would reject the claim that they knowingly avoid of having *faith* in revelation because of their sinful acts.

As for the third case, it might be true that some philosophical believers in God do not have *faith* in the revelation due to their *sinful acts* on the basis of reason. Perhaps, they think that they cannot explain their sinful acts to a theistic God in a reasonable way in the hereafter. However, one might argue, in a similar vein, that *some* theistic believers in God have *faith* in revelation due to their *sinful acts* on the basis of reason. Perhaps *some* theistic believers in God think that if they do not believe in God as described in the religion they will be condemned to hell forever by God. Therefore, in order to secure the possibility that God forgives them for their immoral acts in the hereafter, they prudentially opt for being theistic believers in God.

As it seems clear from what we have said, theoretical content of how one comes to believe in God is not an object of responsibility. For this reason, the way one comes to believe in God, whether in a theistic or in a philosophical way, is not a serious problem as far as morality is concerned. We evidently know that the perfect theoretical knowledge of a surgeon does not necessarily cause him to do a perfect operation, and therefore, we do not much

question the origin of his theoretical knowledge as far as his operations are successful.

On the other hand, just as a surgeon not successful in his operation tries to evade responsibility for his operations by pointing to his past theoretical accomplishments at the university, a theistic believer in God might seek to evade responsibility for his sinful acts by pointing to the fact that his belief in God is based on the revelation. Perhaps he believes that God will forgive him for his immoral acts, while He will never forgive him when his belief in Him turns out to be faulty. However, this does not make him exempt from responsibility and does not give him the right to think that one's philosophical belief in God is insufficient in causing one to lead a moral life. No one can reasonably show that one's philosophical belief in God cannot be operational in making one lead a moral life.

REFERENCES

- Apczynski, J. V. "Belief in God, Proper Basicity, and Rationality", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 60, No.2, (Summer, 1992), pp. 301-312.
- Blackburn, S. (2003). *Ethics: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Findlay, J.N. (1948). "Can God's Existence Be Disproved?", *Mind*, New Series, Vol. 57, No. 226, (Apr., 1948), pp. 176-183.
- James, W. (1897). *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. New York, London and Bombay: Longmans Green and Co.
- Lemos, N. (2007). *An Introduction to the Theory of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacDonald, S. (1998). "Natural theology" in E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge.
- Retrieved March 02, 2006, from <http://www.rep.routledge.com/article/K107>
- Plantinga, A. (2000). *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press.
- Rowe, W.L. (2007). *Philosophy of Religion*. Wadsworth: Cengage Learning.

Müselsel Hadis: Çeşitleri Ve Problemleri¹

Emine Tankuş Demir²

Öz-Müselsel hadis konusunu ele alan bu makalede müselsel kavramının tanımı, tarihçesi, müselsel hadis çeşitleri ve müselsel hadislerin bazı problemleri ele alınmıştır. Bütün ravilerin herhangi bir hususta aynı özellikleri taşıması temeline dayalı olan müselsel hadis kavramının, önceleri her ravinin sema ifade eden lafızlarla rivayet ettikleri veya Hz. Peygamber'e her bakımdan uymanın söz konusu olduğu hadisler için kullanıldığı ancak zamanla her türlü benzerliğin bu kategoriye girdirildiği düşünülmektedir.

Anahtar Kavramlar: Hadis, Ravi, Rivayet, Müselsel

Abstract-Musalsal Hadith: Its Kinds and Problems-In this article which deals with musalsal (enchained) hadith, definition, history, types and various problems of the musalsal hadith are analyzed. Musalsal hadith is based on the similarities of the transmitters in any condition. It is seen that at first, musalsal hadith is used for the narrations that express sama'at all stages or that mean adherence to the Prophet (pbuh) in every respect. However, in time every resemblances was put in this category.

Key Words: Hadith, Ravi, Narration, Musalsal

Giriş

Bir rivayet sanatı olarak da değerlendirebileceğimiz hadis ilmi, sened ve metin üzerinde yürütülen işlemlerin bütününden oluşan İslami bir gelenektir. Bilginin doğru bir şekilde muhafazası sorumluluğundan doğan, başlangıçta usûlü yazılmamış, ıstılahları tanımlanmamış olan ve bu şekilde üç asır kadar akıp giden rivayet/hadis ilmi, zamanla sistemleşmiş, verilerin tedvin ve tasnifi yoluyla farklı bir boyuta taşınmıştır. Söz konusu tasnifte ön plana genellikle sıhhat ve za'f eksenli yazım ve yaklaşım tarzları çıksa da, bunun dışında bakış açıları ve kategorize çabalarının varlığı da bilinmektedir.

¹ Bu makale "Müselsel Hadis" adlı tez esas alınarak hazırlanmıştır. Bkz. Emine Tankuş, *Müselsel Hadis*, (dnş: Prof. Dr. Emin Âşıkkuflu) Marmara Üniversitesi İlahiyat Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, İstanbul, 2010.

² MÜSBE Hadis Doktora öğrencisi.

Cemâlüddîn el-Kâsımî (1332/1914), sıhhat yönünden birbirinden farklı rivayetleri kapsayabilen yapıları “*Sahîh, hasen ve zayıf arasında ortak neviler*” başlığı altında değerlendirmektedir.³ Toplamda on dokuz maddeyi bulan bu neviler içinde muttasıl, muallak, müdrec ve meşhur gibi çok bilinen kavramlar yer almaktadır. Müellifin on dördüncü sırada yer verdiği ve hem sahîh, hem hasen, hem de zayıf unsurları barındırabilecek terim ise bu makalenin konusunu oluşturan müselseldir.

Bu araştırmada müselsel hadis; tanımı, kısımları, boyutları ve problemleri gibi çeşitli yönleriyle ele alınacak ve değerlendirilecektir.

I. Müselsel Kavramı

Müselsel (المسلسل) kelimesi *selsele* (سلسله) kökünden türemiştir ve temelde ‘ardışık ve yapışık olarak dizilip sıralanmış’ anlamındadır.⁴ Suyun akması, rüzgârın esmesi gibi süreklilik içeren eylemleri ifade etmek için de kullanılan bu kökün⁵ dilimizde en bilinen örneği zincir anlamına gelen ‘silsile’ sözcüğüdür.⁶ Kur’ân-ı Kerîm’de de bu kelime ve onun çoğulu olan selâsil (السلاسل) kelimeleri üç yerde⁷ ahirette cezalandırma amacıyla kullanılacak olan zincir manasında yer almıştır.

Bu kelimenin farklı türevleri, hadis-i şeriflerde de geçmektedir. Meselâ Hz. Peygamber (sav) zincirlerle cennete girenlerden bahsederken “السلاسل”,⁸ Ramazan’da şeytanların zincire vurulmasından bahsederken ise “سلسل”⁹ ibarelerini kullanmıştır.

³ Kâsımî, *Kavâidü't-tahdîs min fînûni mustalahi'l-hadîs*, s. 123-129.

⁴ Cevherî, *es-Sihâh*, V/1731-1732.

⁵ Müselsel ile aynı kökten gelen “السلسل”, “السلسال”, “السلاسل” kelimeleri sözlükte “berraklığından ve saflığından dolayı boğazdan kolayca akan, tatlı, yumuşak ve soğuk su anlamlarına gelmektedir. Bu kökten türeyen diğer bazı kelimeler ve anlamlarını ise şöyle sıralayabiliriz. “تسلسل” suyun eğimli bir yerden akması; “سلسل” suyu akıtmak; “السلسلة” bir şeyin ardı ardına gelmesi; “السلسلة” demirden veya değerli madenlerden yapılan halka/zincir; “سلسل” birbirini takip eden nesne; “سلسل” elbise veya kılıç için kullanıldığında üzerinde çizgili işleme bulunan elbise veya nesne. Bkz: İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 343-345; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmusu'l-muhît*, s. 1313.

⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 344-345.

⁷ el-Mü'min 40/71; el-Hâkka 69/32; el-İnsân 76/4.

⁸ Buhârî, *Cihad ve Siyer*, 142.

⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXI, 131 (13474); Buhârî, *Savm*, 5; *Bed'ü'l-halk*, 11; Nesâî, *Sıyâm*, 4 vd.

Terim olarak müsel sel hadisin usûl eserlerindeki seyrini ise şöyle verebiliriz: Elimize ulaşan ilk müstakil hadis usulü eseri kabul edilen *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'da müellif Râmihürmüzî'nin (360/970) müsel sel hakkında herhangi bir değerlendirme yaptığına rastlanmamaktadır. Hâkim en-Nisâbûrî (405/1014) *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*'inde onuncu nev'i müsel sel hadis bahsine ayırmış ancak kavramı tanımlamak yerine çeşitli yönleriyle müsel sel hadisi tanıtmıştır. O, söz konusu bölümde müsel selin itiraza mahal bırakmayacak şekilde açık olan bir sema' türü olduğunu söyleyerek müsel sel hadisi sekize taksim ederek örnekler vermiştir.¹⁰

Hatîb el-Bağdâdî (463/1071) müsel sel hadis için müstakil bir başlık açmamakta, sema'a delalet eden en üstün lafzın *semi'tü* (سمعت) olduğunu ifade ederken bu durumun bazen bir senedin bütün ravilerinde ittisal ettiğini ve muhaddislerin buna müsel sel adını verdiklerini söylemektedir.¹¹ İbnü's-Salâh ise teselsül şü şekilde tanımlamaktadır:

*"Teselsül, isnadın özelliklerindedir ve isnaddaki ravilerin bir sıfat veya hâl bakımından aynı şekilde ve kesintisiz olarak ard arda gelmesinden ibarettir."*¹² Bu tanım daha sonraki müelliflerce de kullanılmış ve şârihler tarafından çeşitli yönleriyle açıklanmıştır.¹³

Çağdaş müelliflerden Muhammed Accâc ise müsel seli şöyle tarif etmektedir: *"İsnadındaki ravilerin aynı hâli; ravilerle veya isnadla ilgili (zaman, mekan veya eda sîgasıyla ilgili) aynı sıfatı kavli veya fiilî olarak devam ettiregeldikleri hadistir."*¹⁴

¹⁰ Hâkim en-Nisâbûrî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, s. 29.

¹¹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 412.

¹² İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 275.

¹³ Bkz. Ebü'l-Hasan Ali b. Ebi Muhammed Abdullah b. Hasan Erdebili, Ebü'l-Hasan Tebrizi, *el-Kafî fi ulumi'l-hadîs*, nşr. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Ali Selman, Amman, 2008, s. 375; Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *el-Mukiza fi ilmi mustalahi'l-hadîs*, s. 44; Zeynüddin Ebü'l-FadlAbdurrahim b. Hüseyin el-İrâkî, *Şerhu't-tabsira ve't-tezkira*, Beyrut, [y.y.] Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, II, 90; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*, IV, 39; Ebu Yahya Zeynüddin Zekeriyya b. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *Fethü'l-bâkî bi şerhi Elfiyyeti'l-İrâkî*, (nşr. Senaullah ez-Zâhidî), Beyrut, 1999, s. 500; Zeynüddin b. Ali b. Ahmed el-Âmilî, *er-Riâye fi ilmi'd-dirâye*, (nşr. Abdülhüseyin Muhammed Bakkal), Kum, 1987, s. 118; Muhammed b. Muhammed Ebü Şehbe, *el-Vasît fi ulûmi ve mustalahi'l-hadîs*, Cidde, 1983, s. 414; Ebü Üsâme Selim b. İyd Hilâl, *Kifâyetü'l-hafazâ şerhu'l-mukaddimeti'l-Mükiza fi ilmi mustalahi'l-hadîs*, Acman, 2001, s. 180.

¹⁴ M. Accâc Hatîb, *Usûlü'l-hadîs*, s. 376

Bütün bu tariflerden hareketle yeni bir tanım yapılacak olursa şu söylenebilir: “Müsel sel hadis, rivayet esnasında var olan, râvî veya rivayetle ilgili herhangi bir özelliğ in bütün tabakalarda kesintisiz olarak tekrarlanması suretiyle rivayet edilen bir hadis çeşididir.” Bununla birlikte kimi zaman bazı tabakalarda söz konusu özellik eksik olsa da rivayete müsel sel adı verilmiştir.

Teselsülde asıl olan râvî veya rivayetle ilgili bir özelliğ in, senedin başından sonuna kadar aynı şekilde devam etmesidir. Bu yönüyle müsel sel, muttasıl¹⁵ kavramına benzemektedir. Ancak kimi zaman teselsülün, senedin herhangi bir yerinde inkıtaya uğradığı görülür. Meselâ müsel sel hadislerin en meşhurlarından olan “Evveliyye” veya diğ er adıyla “Rahmet” hadisi böyledir.¹⁶ Söz konusu hadis, Abdullah b. Amr - Ebû Kâbus - Amr b. Dinar senediyle Süfyan b. Uyeyne’ye kadar herhangi bir özel vafsa sahip olmaksızın gelmekte, Süfyan’dan sonra her bir ravinin “hocasından aldığı ilk hadis” olma özelliğ iyle teselsül etmektedir.¹⁷ Müsel sel hadisler arasında bu durumda olanlar az değildir.¹⁸ Nitekim İbnü’s-Salâh da müsel sel hadisteki teselsül vasfının za’ftan uzak olmasının pek nadir olduğunu söylerken buna dikkat çekmiştir.¹⁹ Anlaşılan o ki bir rivayete “müsel sel” adı verilirken mütesâhil davranılmış; teselsülü tam olmasa da bu tarz rivayetler müsel sel hadis eserlerinde bolca yer alabilmiştir. Bu tesâhül de teselsülün sıhate doğrudan etkisinin olmamasından kaynaklanmış olmalıdır.

“Müsel sel” kavramının niçin ortaya çıktığı ise ayrı bir merak konusudur. Bilindiğ i gibi hadis âlimleri hadisleri kabul etmede çeşitli kriterler geliştirmiş, bir hadisin sahih kabul edilebilmesi için hem sened hem de metinle ilgili bazı özellikleri taşımasını şart koşmuşlardır. Ravilerde güvenilirlik, isnadda ise inkıtanın olmaması ve illetin bulunmaması, öne sürülen temel şartlardır. Ancak zamanla bazı durumlarda, Hz. Peygamber’e (sav) tam ittiba düşüncesinin bir uzantısı olarak, raviler sadece aldıkları hadisin lafız ve manasını değil, alış esnasında hocanın kullandığı ifade tarzı

¹⁵ “İlk kaynağ a veya ait olduğ u kimseye kadar kesintisiz bir senedle varan yani, seneddeki her ravinin, hocasından muteber bir öğrenme yoluyla alarak rivayet ettiğ i hadis.” Abdullah Aydın, “Muttasıl”, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, s. 237.

¹⁶ Hadisin metni şöyledir: (الراحمون يرحمهم الرحمن. ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء.) “Merhametlilere Rahman merhamet eder. Yerdekilere merhamet edin ki gökteki de size merhamet etsin.” Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XI/33-34 (6494); Ebû Dâvûd, *Edeb*, 66, Tirmizî, *Birr ve Sıla*, 16.

¹⁷ Muhammed Abdalbâki el-Eyyûbî, *el-Menâhilü’s-selselefi’l-ehâdisi’l-müsel sele*, s. 9.

¹⁸ Birkaç örnek için bkz. el-Eyyûbî, *el-Menâhilü’s-selsele*, s. 16 (Aşure günü müsel seli); s. 234-236 (Muhammedler müsel seli).

¹⁹ İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, s. 276.

ve ortaya koyduğu özel hâl ve hareketleri de koruyup yansıtmaya başlamışlardır. Bundan dolayı hadisi îrâd ederken Hz. Peygamber'in söylediği bir söz veya yaptığı bir hareket varsa bütün ravilerce onun tekrarı, özel bir günde söylenen hadisin o özel günlerde rivayet edilmesi gibi durumlar önem kazanmıştır. Bu uygulamanın ilk döneme kadar uzandığı, sahâbî ravisine kadar teselsülü tam olan müselsellerden anlaşılır.

Müselsel hadislerin tarihî seyrine bakacak olursak, hicrî ilk üç asırda (milâdî VII-IX) doğal bir şekilde nakledilmiş, IV. (X.) yüzyılın ortalarından itibaren bu tür rivayetlere ayrı bir önem verilmiş ve bunlar müstakil eserlerde toplanmaya başlanmıştır.²⁰ Buna paralel olarak, müselsel kavramının rivayet asrı yani Hz. Peygamber (sav) ve ilk raviler için değil de daha ziyade senedlerin müellif tarafıyla ilgili olarak kullanıldığını söylemek gerekmektedir. Mesela Hz. Peygamber (sav) ve ilk raviler döneminde teselsül özelliği taşımayan rahmet (ya da evveliyeye) hadisi ve benzeri pek çok hadis daha sonraki raviler ve müellifler tarafından müselsel olarak rivayet edildikleri için müselselât türü eserlerde yer alan en meşhur hadislerden olmuşlardır. Hz. Peygamber'den (sav) ilk raviler tarafından müselsel olarak zikredilen bazı hadisler ise daha sonraki raviler ve müellifler tarafından müselsel olarak alınıp rivayet edilmedikleri için müselselât eserlerinde - görebildiğimiz kadarıyla- fazla yer bulamamıştır. Bu son türden rivayetlere şu iki hadis örnek verilebilir:

Örnek-1: Günlük 12 Rekât Nafile Namaz Uygulaması

حَدَّثَنَا بِهِزُّ بْنُ جَعْفَرٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنِ النَّعْمَانِ بْنِ سَالِمٍ، قَالَ: سَمِعْتُ عَمْرَو بْنَ أَوْسٍ يُحَدِّثُ عَنْ عَنبَسَةَ عَنْ أُمِّ حَبِيبَةَ، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:

"مَا مِنْ عَبْدٍ مُسْلِمٍ تَوَضَّأَ، فَأَسْبَغَ الْوُضُوءَ، ثُمَّ صَلَّى لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ كُلَّ يَوْمٍ ثِنْتَيْ عَشْرَةَ رَكْعَةً إِلَّا بُنِيَ لَهُ بَيْتٌ فِي الْجَنَّةِ."

قَالَتْ أُمُّ حَبِيبَةَ: فَمَا زِلْتُ أُصَلِّيهِنَّ بَعْدُ. وَقَالَ عَنبَسَةُ: فَمَا زِلْتُ أُصَلِّيهِنَّ بَعْدُ. وَقَالَ عَمْرُو بْنُ أَوْسٍ: فَمَا زِلْتُ أُصَلِّيهِنَّ. قَالَ النَّعْمَانُ: وَأَنَا لَا أَكَادُ أَدْعُهُنَّ.

Behz ve İbn Ca'fer - Şu'be - Nu'mân b. Sâlim - Amr b. Evs - Anbese - Ümm-i Habîbe (ra) senediyle, Resûlullâh (sav) şöyle buyurdu:

"Abdest alıp, ama güzelce abdest alıp da Allah rızası için günde on iki rekât kılan Müslüman bir kula, mutlaka cennette bir ev yapılır."

²⁰ Mehmet Efendioğlu, "Müselsel", *DİA*, XXXII, 85-86.

Ümm-i Habîbe dedi ki: “Bu sözü duyduktan sonra o on iki rekâtı hiç bırakmadım.” Anbese dedi ki: “Bu sözü duyduktan sonra o on iki rekâtı hiç bırakmadım.” Amr b. Evs dedi ki: “O on iki rekâtı hep kıldım.” Nu’mân dedi ki: “Ben de o on iki rekâtı neredeyse hiç bırakmadım.”²¹

Örnek-2: Çocuklara Selâm Verme Uygulaması

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ سَيَّارٍ، قَالَ: كُنْتُ أَمْشِي مَعَ ثَابِتِ بْنِ النَّبَّانِيِّ، فَمَرَّ بِصَبِيَّانٍ فَسَلَّمَ عَلَيْهِمْ، وَحَدَّثَ أَنَسٌ: أَنَّهُ كَانَ يَمْشِي مَعَ أَنَسٍ، فَمَرَّ بِصَبِيَّانٍ فَسَلَّمَ عَلَيْهِمْ، وَحَدَّثَ أَنَسٌ: أَنَّهُ كَانَ يَمْشِي مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَمَرَّ بِصَبِيَّانٍ فَسَلَّمَ عَلَيْهِمْ.

Muhammed b. Ca’fer - Şu’be senediyle, Seyyâr demiştir ki:

Sâbit el-Bünânî ile birlikte yürüyordum. Yolda karşılaştığı çocuklara selam verdi. Ve anlattı: Enes (ra) ile birlikte yürüyormuş. Enes yolda karşılaştığı çocuklara selam vermiş ve Resûlullâh (sav) ile birlikte yürürlerken onun yolda karşılaştığı çocuklara selam verdiğini anlatmış.²²

Söz konusu bu rivayetler, Hatib el-Bağdâdî’nin müselsel tanımı, Hâkim en-Nîsâbûrî’nin müselsel kapsamına “eda lafızları farklı da olsa sema ifade etmede ortak olan” rivayetleri de dâhil etmesi; müselsel’in önceleri seneddeki ittisalin mükemmel olduğu durumlar için kullanıldığı izlenimini vermekte, zamanla şeklî boyutunun ön plana çıktığını ve ilginç benzerliklerin ardına geldiği durumlar için kullanıldığını düşündürmektedir.

II. Müselsel Hadisin Kısımları

Hâkim en-Nîsâbûrî müselsel hadis bahsinde müselsel hadisi sekize ayırıp hepsine örnek vermişse de bu bir sınıflandırma sayılmamaktadır. Devamında söylediklerinden anlaşıldığına göre ‘ittisale delalet eden’ neveleri saymıştır ki hadiste teselsül uygulamasının nihâî maksadı da budur.²³ İbnü’s-

²¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXIV/361-362 (26781); Müslim, *Salât’ül-Müsâfirîn ve Kasruhâ*, 103 (1696). Her iki kaynaktan da yer alan bir diğer lafızda “Farzlar dışında, nafîle olarak” (نَطَوُّ عَائِرَ فَرِيضَةٍ) kaydı yer almaktadır. Söz konusu on iki rekât nafîle, müekked sünnetler olarak bilinen sabah namazının iki rekâtlık sünneti, öğle namazının dört rekâtlık ilk sünneti ve iki rekâtlık son sünneti, akşam namazının iki rekâtlık sünneti ile yatsı namazının iki rekâtlık son sünnetinden ibarettir.

²² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIX/344-345 (12337); Buhârî, *İsti’zân*, 15 (6247); Müslim, *Selâm*, 15 (5665); Tirmizî, *İsti’zân ve Âdâb*, 13 (2702). Diğer üç kaynaktan farklı olarak Buhârî’de, Sâbit el-Bünânî’nin selam verdiği bilgisi yer almamaktadır.

²³ Sehâvî, *Fethu’l-muğîs*, IV, 41. Irâkî ise, Hâkim’in ittisale delalet ettiği halde zikretmediği müselseller olduğunu söyler (Musafaha, elinden tutma, Perşembe günü tırnakları kesme müselselleri gibi); Bkz: Irâkî, *et-Takyîd ve’l-îzâh*, s. 277; Irâkî, *Fethu’l-Muğîs*, s. 329.

Salâh ise müselselin sayılamayacak kadar çok çeşidinin bulunduğunu söylemiş, Hâkim'in yaptığı sekizli taksimi müselselin sadece sekiz çeşidine örnek verilmesi olarak değerlendirmiştir.²⁴

Müselsel hadis örnekleri incelendiğinde, genel olarak râvî eksenli teselsül ve rivayet eksenli teselsül olmak üzere ikiye ayrılacakları görülmektedir. Her iki grup hakkındaki detaylı bilgiler aşağıda örnekleriyle birlikte verilecektir.

A. Ravi Eksenli Teselsül

Temelde ravinin hal ve hareketlerine dayanan teselsül uygulamaları, ravideki sözlü bir durumun, fiili bir durumun veya hem sözlü hem de fiili durumların her tabakada tekrarlanması şeklinde üç ana başlıkta değerlendirilebilir.

1. Ravideki Sözlü Bir Durumun Teselsülü

Ravilerin hadisi rivayet ederken aynı sözleri veya tavsiyeleri tekrarladıkları rivayetler bu gruptadır. Muaz b. Cebel'in (18/639) rivayet ettiği şu hadis bu konuda verilen en meşhur örnektir:

Resulullah (sav) Muâz b. Cebel'e (ra) "*Muâz, seni çok seviyorum. Her namazın ardından 'Allah'ım, seni zikretmem, sana şükretmem ve sana güzelce ibadet etmem için bana yardım et' de!*" buyurmuş, Muaz da hadisi rivayet ettiği kimseye önce onu sevdiğini söyleyip bu tavsiyede bulunmuş ve bu şekilde her râvî bir sonrakine aynı ifadelerle hadisi nakletmiştir.²⁵

Saff suresinin okunduğu müselsel de bu gruba örnek verilebilir. Abdullah b. Selâm'dan (43/663) gelen bu rivayete göre sahâbeden bir grup oturmuş konuşuyorken "En faziletli amelin ne olduğunu bilsek yapardık." demişler, ardından Sâff suresi nâzil olmuş ve Resulullah (sav) sureyi kendilerine okumuştur: "*Göklerdeki ve yerdeki her şey Allah'ı tesbih eder. O, mutlak güç ve hikmet sahibidir. Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz?*"²⁶

²⁴ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 275.

²⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXVI/429 (22119); Ebû Dâvûd, *Salat*, 361. Ayrıca Nesâî'de de hadisteki olay yer almakta, ama sondaki müselsel kısım zikredilmemektedir. Bkz: Nesâî, *Sehv*, 60; el-Eyyûbî, *el-Menâhilü's-selsele*, s. 25; Ebü'l-Feyz Muhammed Yâsin b. Muhammed İsâ el-Fâdânî, *el-Ucâle fi'l-ehâdisi'l-müselsele*, s. 27.

²⁶ Saff 61/1-2. Dârimî, *Cihad*, 1; Tirmizî, *Tefsirü'l-Kur'an*, 61.

Abdullah b. Selam (ra) dâhil bütün raviler bu hadiseyi naklederken Saff suresini okumuşlar ve rivayet bu şekilde teselsül etmiştir.²⁷ Bu müselsel hadisi, yeryüzünde rivayet edilmiş en “salih”²⁸ müselsel olarak kabul eden ilim adamları bulunmaktadır.²⁹

2. Ravideki Fiilî Bir Durumun Teselsülü

Ravilerin rivayet esnasında aynı hareketleri tekrarlamaları veya aynı vasfa sahip olmalarıyla oluşan müselsel çeşididir. Ebû Hüreyre'nin (57/676) rivayet ettiği ve ‘teşbik (elleri birbirine kenetleme) müselseli’ diye bilinen şu hadis birinci kısma örnek verilebilir. Söz konusu rivayete göre Resulullah (sav) Ebû Hüreyre'nin elini tutup mübarek parmaklarını onun parmaklarına geçirmiş ve şöyle buyurmuştur: “Allah Teâlâ yeri Cumartesi günü, dağları Pazar günü, ağaçları Pazartesi, mekruhu Salı, nûru Çarşamba, hayvanları Perşembe ve Âdem'i de Cuma günü yaratmıştır.”³⁰ Ebû Hüreyre'den itibaren bütün raviler bu hadisi aynı şekilde ellerini birbirlerinin eline kenetleyerek nakletmiş, böylece hadis müselsel hâle gelmiştir.³¹

Tebessüm konulu müselsel hadis de bu türdendir. Cennete girecek son kişinin başından geçecekleri tasvir ederken Resulullah (sav) tebessüm etmiş, hadisi nakleden raviler de tebessüm ederek teselsül oluşturmuşlardır.³²

Bütün ravilerin fakih olması, Şamlı olması, isimlerinin Muhammed olması gibi durumlar ise ortak vasfa dayalı ikinci kısmı oluşturmaktadır. Meselâ Resulullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Kim ‘Allah’tan rab, İslam’dan din ve Muhammed’den peygamber olarak razı oldum’ derse muhakkak onu elinden tutup cennete koyacağım.”³³ Bu rivayet Mağripli muhaddislerden oluşan bir senedle müselsel olarak nakledilmiştir.³⁴

²⁷ el-Eyyûbî, *el-Menâhilü's-selsele*, s. 161; *el-Ucâle fi'l-ehâdîsi'l-müselsele*, s. 22.

²⁸ Müellif bu ifadeyi kullanmıştır.

²⁹ Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, II, 189.

³⁰ Müslim, *Sıfatü'l-kıyâme*, 10.

³¹ el-Eyyûbî, *el-Menâhilü's-selsele*, s. 59; *el-Ucâlefi'l-ehâdîsi'l-müselsele*, s. 13.

³² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI/253-255 (3714); Müslim, *İman*, 310; el-Eyyûbî, *el-Menâhilü's-selsele*, s. 107-110.

³³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXI/302-304 (18967-18969); İbn Mâce, *Dua*, 14; Ebû Dâvûd, *Salat*, 365.

³⁴ el-Eyyûbî, *el-Menâhilü's-selsele*, s. 300.

Konunun bir başka örneği “Ölüyü üç şey takip eder, ikisi döner, biri kalır. Ailesi, malı ve ameli takip eder. Ailesi ve malı geri döner, ameli kalır.”³⁵ hadisidir. Bu hadis, senesinde hep sūfî raviler yer aldığı için sūfîlerle müsel sel sayılmıştır.³⁶

3. Ravideki Hem Sözlü Hem de Fiilî Bir Durumun Teselsülü

Rivayette yukarıda bahsedilen her iki özelliğin birden bulunmasıdır. Enes b. Mâlik'ten (92/710) nakledilen aşağıdaki rivayet bu türün bir örneğidir:

Resulullah (sav) “Kişi, hayrıyla şerriyle, acısıyla tatlısıyla kadere iman etmedikçe imanının tadını bulamaz.” buyurmuş ve ardından sakalını tutarak “Hayrıyla şerriyle, acısıyla tatlısıyla kadere iman ettim.”³⁷ demiştir. Enes b. Mâlik (ra) ve hadisi nakleden diğer bütün raviler de aynı şekilde sakallarını tutup “Hayrıyla şerriyle, acısıyla tatlısıyla kadere iman ettim.” ifadesini tekrarlamışlardır.³⁸

Yine musafaha konulu müsel sel de bu kısma dâhildir. Enes b. Mâlik (ra) Hz. Peygamber'le (sav) musafaha ettiğini ve onun avucundan daha yumuşak ne ipek ne de ibrişim bir kumaşa dokunduğunu söyler. Bunun üzerine râvî Ebû Hürmüz, Enes b. Mâlik'e (ra) “Resulullah ile musafaha ettiğin avucunla bizimle de musafaha et.” der. Enes b. Mâlik onunla musafaha eder ve “es-Selâmualeykum” der. Bu şekilde hadisi nakleden her râvî hocasından musafaha talep eder, hocası da musafaha edip selam verir.³⁹ Dolayısıyla bu tür rivayetlerde hem kavli hem fiilî hâlden kaynaklanan bir teselsül oluşur.

B. Rivayet Eksenli Teselsül

Hadiste teselsül örnekleri rivayet merkezli olarak gruplandırıldığında ise ön plana zaman, mekan, tarih ve eda sigasına bağlı ayrımlar çıkmaktadır. Söz konusu dört faktör üzerinden rivayet eksenli müsel sel hadisler bu bölümde kısaca değerlendirilecektir.

1. Zaman

Bütün ravilerin hadisi belirli bir günde rivayet etmeleriyle müsel sel olan hadisler vardır. Meselâ bir bayram günü Resulullah (sav) namazdan

³⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIX/135 (12080); Buhârî, *Rikak*, 42; Müslim, *Zühd ve Rekaik*, 5; Tirmizî, *Zühd*, 46; Nesâî, *Cenaiz*, 52.

³⁶ el-Eyyûbî, *el-Menâhilü's-selsele*, s. 327.

³⁷ Benzer bir rivayet için bkz. Ali el-Müttaki, *Kenzü'l-ummâl*, I, 352.

³⁸ el-Eyyûbî, *el-Menâhilü's-selsele*, s. 67; *el-Ucâle fi'l-ehâdisi'l-müsel sel*, s. 97.

³⁹ el-Eyyûbî, *el-Menâhilü's-selsele*, s. 39.

sonra ashabına dönmüş ve şöyle buyurmuştur: “*Ey insanlar! Size bir hayır ulaştı. Dileyen dönüp gitsin, dileyen kalıp hutbeyi dinlesin.*” Bunu İbn Abbas’tan (68/687) itibaren bütün raviler bayram günü rivayet etmişlerdir.⁴⁰

Aşure günü yapılan rivayet de bu niteliktedir. Resulullah’ın (sav) aşure orucu hakkında, “*Önceki seneye kefarete olmasını Allah’tan umuyorum.*”⁴¹ buyurmasını ravilerin büyük bölümü aşure günü rivayet etmişlerdir.⁴²

2. Mekân

Bazı hadisler tüm raviler tarafından aynı mekânda rivayet edilmiş bulunmaktadır. Meselâ Mültezem’de⁴³ yapılan duanın kabulüyle ilgili rivayet buna bir örnektir. İbn Abbas, Resulullah’ın (sav) “*Mültezem, duaların kabul olduğu yerdir. Kul orada Allah’a dua ederse muhakkak kabul edilir.*” dediğini rivayet etmiş ve “*Bunu duyduktan sonra Mültezem’de dua ettiğimde muhakkak kabul oldu.*” diye eklemiştir. Bütün raviler bu hadisi Mültezem mevkiinde rivayet etmişler ve kendilerinin de dua edip karşılık bulduklarını eklemiştir.⁴⁴ Ancak burada ravilerin sözleri de teselsül ettiğinden, bu müselsel aynı zamanda önceki başlıkta ele alınan “kavlî teselsül” grubuna da girmektedir.

3. Tarih

Bütün ravilerin rivayeti meselâ hocalarından en son alan kişiler olmaları dolayısıyla müselsel olan hadis bu grupta değerlendirilebilir. Ebû Hüreyre vasıtasıyla gelen “*Boynuzlu koyun boynuzsuz olana toslamadıkça (ondan hakkını almadıkça) kıyamet kopmaz.*” rivayetini⁴⁵ her ravi bir öncekinden en son alan kişi olarak rivayet etmiştir. Bu rivayet ‘âhiriyye müselseli’ olarak bilinmektedir.⁴⁶

4. Edâ Sığası

⁴⁰ el-Eyyûbî, *el-Menâhilü’s-selsele*, s. 14.

⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXVII/307 (22621); Müslim, *Sıyam*, 196; İbn Mâce, *Sıyam* 41; Ebû Dâvûd, *Sıyam*, 53; Tirmizî, *Savm*, 48.

⁴² el-Eyyûbî, *el-Menâhilü’s-selsele*, s. 16.

⁴³ Mültezem, Hacer-i Esved ile Kâbe’nin kapısı arasında bulunan, göğüs ve yüz sürülerek tazarru ve niyazda bulunulan yerdir. Burada dua etmek haccın sünnetlerindedir. Bkz: Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 332.

⁴⁴ el-Eyyûbî, *el-Menâhilü’s-selsele*, s. 20.

⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XV/439-440 (9704).

⁴⁶ el-Eyyûbî, *el-Menâhilü’s-selsele*, s. 380.

Ravilerin hepsinin bir hadisi aynı eda lafızlarıyla naklettiği durumlar da görülmüştür. Mesela ortak eda lafzı olarak hepsinin “*حدثنا/haddesena*”, “*عن/an*”, “*أبأنى فلان والله* /enbeeni fulan vallahi” gibi sözler kullandıkları müsel sel hadisler bu kısımda incelenebilir. Hatîb el-Bağdâdî, eserinde sadece bu grubu yani seneddeki bütün ravilerin “*سمعت/semi'tu*” lafzını kullandıkları rivayetleri müsel sel olarak isimlendirmektedir.⁴⁷

“*Allah'ım, bütün işlerde akıbetimizi güzel kıl, bizi dünya rezilliğinden ve ahiret azabından koru.*”⁴⁸ hadisini Büsr b. Ebi Ertât (86/705) Resulullah'tan (sav) duyduğunu söyleyerek (*سمعت/semi'tu*) lafzıyla rivayet etmiş, seneddeki diğer raviler de aynı yöntemle devam ettirmişlerdir.⁴⁹

Yine “*Bir kul müslümân olur ve müslümânlığı da güzel olursa, Allah onun evvelce işlemiş olduğu her kötülüğünü örter. Ondan sonra sıra kısasa (yânî mükâfat ve mücâzâta) gelir. Bir iyilik, on katı ile yedi yüz katına kadar iyilik ile bir kötülük ise -Allah onu affetmediyse- yalnız kendi misli ile karşılır.*”⁵⁰ hadisi de “*ihbâr*” lafzıyla müsel sel rivayete örnek verilmektedir. Seneddeki tüm raviler “*أخبر*” lafzıyla rivayette bulunmuşlardır.⁵¹

C. Müsel sel Kavramına Benzeyen Diğer Bazı Durumlar

Bazen “müsel sel” ismi, zabtın zirvede olduğu durumlara değil de tam aksine ardı ardına zayıf ravilerin gelmesiyle oluşan senedlere verilmiştir. Bu durum teselsül kavramıyla tam bir çelişki arz etmekte, fakat bir vasfın aynı şekilde tekerrür etmesi şartını sağladığından dolayı bu tür bir adlandırma geçersiz sayılmamaktadır. ‘Zayıflardan oluşan müsel sel’, ‘mechullerden oluşan müsel sel’ gibi ifadeler sözlük anlamına uygun olarak ‘baştan aşağı zayıf/mechul ravilerle gelmiştir’ anlamını taşıyabilmektedir.

Bu duruma örnek olarak İbn Mâce'nin (273/886) *Sünen*'inde İbn Abbas'tan naklettiği bir hadis zikredilebilir. “*Resûlullah (sav) cuma namazından önce dört rek'ât kıları. Bu dört rek'atın arasında selam vermezdi.*”⁵² rivayeti için el-

⁴⁷ Hatîb el-Bağdadi, *el-Kifâye*, s. 412.

⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIX/171 (17628).

⁴⁹ el-Eyyübî, *el-Menâhilü's-selsele*, s. 390.

⁵⁰ Buhârî, *İman*, 31.

⁵¹ Krş: Aynî, *Umdetü'l-Kâri*, I/392.

⁵² İbn Mâce, *İkâmetü's-salat*, 94.

Bûsirî (840/1436) “Bu zayıflarla müselsel bir isnaddır.” demektedir.⁵³ Aynı eserde benzer başka örnekler de mevcuttur.⁵⁴

Şevkânî ise (1250/1834), Bakara sûresinin 14. ayetiyle ilgili bir rivayet hakkında İbn Hacer el-Askalânî'nin “Uydurma olduğunun alametleri açıktır.” dediğini aktarmakta ve “إسناده مسلسل بالكذابين /İsnadı yalancılarla müselseldir.” demektedir.⁵⁵

Ayrıca usul kitaplarının müselsel bahislerinde pek dikkat çekilmemiş olsa da ‘esahhu’l-esânîd’⁵⁶, ‘silsiletü’z-zeheb’⁵⁷ gibi kavramlar bu bağlamda müselselin anlam çerçevesi içerisinde düşünülebilir. Zira bu kavramlarda söz konusu olan durum bütün râvilerin ‘en sağlam’ olmasıdır ve durumun ‘sikalılarla/hafızlarla müselsel’ şeklinde ifade edilmesi mümkündür.⁵⁸

III. Müselsel Hadisin Bilgi Değeri

Bazı âlimlere göre müselsel hadisler, râvileri cerh edilmediği sürece tedlis ve inkitadan uzak olmaları nedeniyle en sağlam hadisler sayılmaktadırlar. Bununla birlikte teselsül, hadisin sahih sayılabilmesi için tek başına yeterli delil olamamaktadır.⁵⁹ Ayrıca söz konusu âlimlerin bu yargıya varırken sema’ ifade eden veya o kategoriye dâhil edilebilecek müselselleri kast ettiklerini gözden kaçırmamak gerekmektedir. Zira râvilerinin hepsi meselâ Mısırlı olduğu için veya Aşure gününde rivayette bulunduğu için müselsel sayılan bir rivayette teselsül vasfının tedlis veya inkitayı herhangi bir surette bertaraf ettiği düşünülemez.

Mutlak olarak müselselle ilgili bir yargıda bulunmak mümkün olmamakla birlikte belirli bazı özellikleri dolayısıyla müselsel olan

⁵³ Bûsirî, *Misbahü’z-züccace fi zavaidi İbn Mace*, I, 213.

⁵⁴ Bûsirî, *Misbahü’z-züccace fi zavaidi İbn Mace*, I, 166; II,113.

⁵⁵ Şevkânî, *el-Fevâidü’l-mecmua fi’l-ehâdisi’l-mevzua*, s. 318.

⁵⁶ Râvilerinin sikalıkları ve birbirleriyle münasebetleri bakımlarından, diğerlerine oranla en üst derecede bulunan veya öyle kabul edilen sened. Bkz. Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 45.

⁵⁷ İçindeki bütün râvileri sikalığın en üst derecesinde bulunan sened. Böyle bir sened, *esahhu’l-esânîd*in en mükemmel şeklidir. Bkz. Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 282.

⁵⁸ Nitekim İbn Hacer de, *el-Mu’cemu’l-müfehres ev tecridi esânidi’l-kütübi’l-meşhûre ve’l-eczâi’l-mensûre* adlı eserinde müselselle ilgi literatürü sıralarken Hâzımî'nin (584/1188) *Silsiletü’z-zeheb li’l-Hâzımî fimâ ravâhu an Ahmed an Şâfî an Mâlik* adlı eserini zikretmektedir. Bkz: İbn Hacer el-Askalânî, *a.g.e.*, s. 160.

⁵⁹ Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 280.

rivayetlerin bilgi değeri hakkında birtakım hükümler verilmiştir. Meselâ İbn Hacer ilim ifade eden haberlerden karineli olanları sayarken senedi hıfz ve itkan sahibi imamlarla müselnel olan hadisleri de -garib olmamak şartıyla- bu kategoride değerlendirmiştir. Buna göre Ahmed-Şafiî-Malik senediyle gelen ve her birinin tabakasında bir başka ravinin de bulunduğu haberler, duyan kişi için ilim ifade edecektir.⁶⁰

Benzer bir başka örnek Zeydiye mezhebinin “imamlarla müselnel rivayetler” hakkındaki görüşüdür. İbnü'l-Vezîr'in (840/1434) *Tenkîhu'l-enzâr* adlı eserinde belirttiğine göre, Zeydiyye mezhebinde imamlarının birbirlerinden olan rivayetleri (Zeydî imamlarla müselnel olan rivayetler) senedde onlardan daha aşağı mertebede kimse yoksa mutlak olarak esahhu'l-esânid niteliğindedir. Ancak bu vasfı taşıyan rivayetler azdır.⁶¹

Yukarıda zikredilen iki durumda da ortak olan vasıf, teselsülün ravilerin fiilî sıfatlarıyla oluşmasıdır. Aynı üstün vasıflara sahip ravilerin kendileri gibi ravilerden aldıkları bu tür rivayetler bilgi değeri bakımından önemli bir konumda kabul edilmiştir. Bu da bizzat teselsülün değil râvilerin meziyetlerinin sağladığı bir avantajdır.

IV. Müselnel Hadisle İlgili Bazı Problemler

Teoride gayet ideal özellikler taşımaya rağmen müselnelin vakiada problemlerini yönlerinin olduğu görülmektedir. Bu bölümde müselnelere dair literatürde örneklerine rastlanan problemler uygulamalar ele alınacaktır.

A. Teselsülün 'Doğal Olmayan Yöntemlerle' Sağlanmaya Çalışılması

Bir rivayetın teselsül vasfını taşıması için sahip olması gereken özelliklere doğal rivayet ortamında her zaman rastlanamamakta ve bazen bu vasıflar yapay olarak sağlanmaya çalışılmaktadır.

Sözgelimi tüm ravilerinin ismi Hasan olduğu için müselnel sayılan bir rivayet zorlamayla oluşturulmuş görünmektedir. “İyiliklerin en iyisi güzel ahlâktır.” sözü Hz. Hasan'dan (ra) sonra aynı isimli birkaç râvîden daha

⁶⁰ Şârih Ali el-Kârî'ye göre ise burada “müselnel” terim anlamıyla değil de lugat anlamıyla kullanılmıştır. Bu yüzden de garib olmaması şartını ileri sürmüştür. Ali el-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, s. 228-229. Suyûtî bu ifadeyi “kat'î ilim ifade eder” şeklinde iktibas etmiştir. Bkz. *Tedrîbü'r-râvî*, II, 189.

⁶¹ Ebû İbrâhim İzzeddin Muhammed b. İsmail Emîr es-San'ânî, *Tavzihu'l-efkâr li-meânî Tenkîhi'l-enzâr*, I, 99. Emir es-San'ânî (1182/1768) ise bu kısmın şerhinde, müellifin başka eserlerinde, İmam el-Hâdî'nin *Kitâbu'l-ahkâm*'ında babalarıyla müselnel sadece bir hadis bulunduğunu söylediğini nakleder. Bkz. Emir es-San'ânî, *Tavzihu'l-efkâr li-meânî Tenkîhi'l-enzâr*, I, 100.

nakledilmekte, akabinde başka adlar taşıyan raviler devreye girmekte, ancak teselsülü tamamlamak için çeşitli çarelere başvurulmaktadır. Meselâ Ebü'l-Abbâs Cafer b. Muhammed el-Müstağfirî 'hasen' bir hadisi rivayet etmekle, Muhammed b. İsmail el-Keşşî güzel (hasen) bir ahlâka sahip olmakla, es-Safî Ahmed b. Muhammed el-Kaşâşî el-Medenî büyük dedesinin isminin "Hasen" olmasıyla, Ebû Saîd Fazlullah b. Ahmed en-Nîsâbûrî her hali güzel (hasen) olmakla ve diğer raviler de çeşitli güzel (hasen) sıfatlara sahip olmakla "Hasanlarla müselsel" şartını sağlamış kabul edilmektedirler.⁶² Müselsel müelliflerinden Muhammed Âbid de bunu itiraf etmekte ve şöyle demektedir: "Şeyhlerin güzel (hasen) ahlâkla vasıflandırılmaları teselsülü sağlamak içindir; sonuçta salih, ilmiyle âmil her âlim güzel (hasen) ahlâka sahiptir."⁶³

Kimi zaman ise hiçbir yorum veya zorlamaya gidilmeksizin eksik şartlara rağmen doğrudan müselsel kabul edilen rivayetler olmuştur. Meselâ *Nüzhetü'l-huffâz*⁶⁴ adlı, çeşitli isimlerle müselsel hadislerin derlendiği eserde pek çok sened sadece birkaç kişinin aynı ismi taşımasıyla müselsel kabul edilmiş, bu özelliği taşımayanlar için herhangi bir yorum yapılmamıştır.

Yapay olarak teselsül oluşturmanın bir başka örneği, Ebû Şâme el-Makdisî (665/1266) tarafından nakledilen bir rivayet hatrasında göze çarpmaktadır. Haçlıların Dimyat'ı kuşatmaları sırasında Melik Nureddin'in Müslümanların durumu hakkında çok üzgün olduğundan bahsedilmekte ve şöyle bir bilgi kaydedilmektedir:

"... Melik Nureddin'e kendisinde rivayet yetkisi bulunan bir cüz okundu. Tebessüm etmekle müselsel bir ifade geçti. Bazı talebeler de ondan, silsilenin tamam olması için tebessüm etmesini istediler. O ise öfkelenip, 'Müslümanlar Haçlılar tarafından kuşatılmışken Allah'ın beni mütebessim görmesinden utanırım!' diye cevap verdi."⁶⁵

Görüldüğü gibi inkıtaya uğramak üzere olan bir teselsülü devam ettirmek için öğrencilerin özel bir gayreti söz konusudur.

B. Teselsül Arayışının Zayıf Ravilere Toleransı Zaman Zaman Artırması

⁶² el-Eyyûbî, *el-Menâhilü's-selsele*, s. 207-208.

⁶³ el-Eyyûbî, *el-Menâhilü's-selsele*, s. 208.

⁶⁴ Muhammed b. Ömer b. Ahmed el-İsfahani Ebû Musa el-Medini, *Nüzhetü'l-huffâz*, thk. Abdürrazi Muhammed Abdülmuhsin, Beyrut, 1986.

⁶⁵ Ed-Dımaşkî, Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbü'r-Ravzateyn fi ahbari'd-devleteyn [en-Nuriyyeve's-Salâhiyye]*, II, 143. Ayrıca bkz. İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihâye*, XVI, 441.

Yukarıda da değinildiği gibi teselsül kimi zaman özel gayretlerle olmuştur. Ne var ki bu gayret her zaman tehlikesiz boyutlarda kalmamış, kimi zaman sırf hadisi müselmel tarikiyle edinebilmek için zayıf da olsa müselmel sahibi ravilere teveccüh edilmiş ve bunun neticesinde sahih olmayan senedler ortaya çıkmıştır. Çünkü tahammül edilecek olan rivayet sika ravilerden müselmel tarikle gelmeyince ravinin yapabileceği iki şey vardır: Ya sika raviye yönelip teselsülü inkitaya uğratmak ya da teselsülü devam ettirmek için zayıf olan raviye yönelmek. Bu yüzden müselmelin çoğunlukla maruz kaldığı ikilem, ya teselsülün munkatı olması ya da za'fıyla devam etmesidir.⁶⁶ İkinci durumun seçilmesi, müselmel literatürüne pek çok zayıf senedin katılmasına yol açmıştır. Meşhur bazı müellifler ise teberrük niyetiyle böyle zayıf hatta kimi zaman asılsız haberlere eserlerinde yer vermişlerdir.⁶⁷

Özellikle ilk kaynağı açısından ciddi problemler taşıyan bazı müselmel örneklerine burada değinmekte fayda vardır. Meselâ musafaha müselmelerinden bazı tarikler vardır ki muhakkik hadisçiler bu rivayetleri ciddi bir biçimde eleştirmiştir. Söz konusu tariklerin biri olan “Muammerûn musafahası”nda⁶⁸ Ebû Abdullah el-Muammer isimli, 400 yıl yaşadığı iddia edilen bir zât Resulullah’la musafaha ettiğini söyleyip kendisinden sonrakilerle musafaha ederek ve bu silsilede musafaha edenlerin cennete gireceğini rivayet ederek böyle bir müselmel başlatmıştır.⁶⁹ İbn Hacer (ö. 852/1448) bu Muammer’in Mağrib ehline uydurulmuş bir isim olduğunu söylese de, “müselmelât” müelliflerinin en meşhurlarından İbn Tayyib, (ö. 1170/1756) hüsn-i zanla zikretmekte ve tarikini teberrükten serd etmekte bir beis olmadığını söylemektedir.⁷⁰

Bazı ravilerin ise rüyada Resulullah’la musafaha etmesiyle⁷¹ veya ellerini ellerine kenetlemesiyle⁷² böyle bir müselmele başlangıçlık ettikleri

⁶⁶ İbrahim el-Lâhim, *Şerhu İhtisâriUlûmi'l-hadis*, s. 370. (el-Mektebetü’ş-şâmile, versiyon: 3.23)

⁶⁷ Meselâ bkz. el-Eyyûbî, *el-Menâhilü’s-selsele*, s. 52.

⁶⁸ Uzun ömürlü ravilerin musafaha etmesiyle müselmel olan rivayet.

⁶⁹ el-Eyyûbî, *el-Menâhilü’s-selsele*, s. 49.

⁷⁰ el-Eyyûbî, *el-Menâhilü’s-selsele*, s. 52. Muammerlik iddiasıyla serd edilen bir başka müselmel rivayet de Ebû Saîd el-Habeşî’nin musafahasıdır. İbn Tayyib musafaha rivayetlerinin en garibi olduğunu, uydurma kokularının yayıldığını söylese de hüsn-i zan dairesinin geniş olduğunu ifade eder. Yine benzer şekilde hicrî 600’den sonrasına kadar yaşadığı ve Resulullah’ın (s.a.) sancağını taşıdığı iddia edilen Abdullah (veya Abdulaziz) el-Mekkî’nin musafahası da bu kategoridedir. Bkz. el-Eyyûbî, *el-Menâhilü’s-selsele*, s. 56.

⁷¹ Ebû Medyen et-Tilimsânî’nin rüyada görmesiyle oluşan “Medyeniyye musafahası”. Bkz. el-Eyyûbî, *el-Menâhilü’s-selsele*, s. 48.

görülmektedir. Rüyada hadis tahammülü hakkındaki tartışmalara rağmen yine söz konusu rivayet müselselât literatürüne dâhil edilmiştir.⁷³

Kaynağı açısından belki de en ilginç müselsel, sahâbî ravisi bir cin olan, “Fatiha suresini okumakla müselsel” rivayettir. Söz konusu cin Kâdî Şemhûriş el-Cinnî es-Sahâbî Resûlullah’a Fatiha sûresini okumuş, daha sonrakiler de kendisine okuyarak silsileyi devam ettirmişlerdir.⁷⁴ Yine başka bir “Fatiha müselseli”nde Abdülmü’min el-Cinnî el-Bedrî es-Sahâbî ilk râvî olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷⁵

Bütün bunlar müselsel literatürüne teberrük veya letâfet katma maksadıyla girmiş, müselsel hadislerin zayıflığı hususunda genellemeler yapılmasına sebep olmuş unsurlardandır.

Müselsel hadislerde görülen ve bir bölümü yukarıda söz konusu edilen problemler çeşitli eleştirilere konu olmuştur. Bu eleştiriler çoğunlukla bizatihi müselsel rivayete değil, sırf müselsel olduğu için birtakım zayıflıkların ve mevzu verilerin görmezden gelinmesine yönelik olmuştur. Meselâ Zehebî, râvilerinin yalancılıklarından dolayı müselsellerin genelini zayıf, çoğunun da asılsız olduğunu söylemektedir.⁷⁶ Yine Abdulfettâh Ebû Gudde’nin *Zaferü’l-emânî* mukaddimesinde Leknevî’yi, müselsel hadis bahsinde çok uzattığı ve hakkında bir şey söylemeksizin mevzu hadis rivayet ettiği için eleştirmesi bu duruma örnek verilebilir.⁷⁷

Sonuç

Müselsel hadis, rivayet esnasında var olan, râvî veya rivayetle ilgili herhangi bir özelliğin bütün tabakalarda kesintisiz olarak tekrarlanması suretiyle rivayet edilen bir hadis çeşididir. Asıl olan senedin başından sonuna kadar teselsülün devam etmesidir ancak bu her zaman gerçekleşmemiştir. Bir veya birkaç tabakada teselsülün kesildiği pek çok kez vâki olmuştur.

Müselsel kavramının nasıl neş’et ettiğini tam tespit edememekle birlikte, önceleri semân en üst düzeyde gerçekleştiği durumlarda⁷⁸ veya Hz.

⁷² Mağribiyye müşabekesi. Bkz. el-Eyyûbî, *el-Menâhilü’s-selsele*, s. 61.

⁷³ Leknevî, *Zaferü’l-emânî*, s. 279, 1 nolu dipnot.

⁷⁴ el-Eyyûbî, *el-Menâhilü’s-selsele*, s. 148.

⁷⁵ Ebû Ğudde’nin muammerlik iddiasında bulunanların ve cinlerin sahâbî sayılmasındaki hüsn-i zannı eleştirileri için bkz. Leknevî, *Zaferü’l-emânî*, s. 272-277, 1 nolu dipnot.

⁷⁶ Zehebî, *el-Mûkiza*, s. 44.

⁷⁷ Leknevî, *Zaferü’l-emânî*, s. 8 (Muhakkikin mukaddimesi)

⁷⁸ Hatîb’in müselsel tanımı hatırlanmalı.

Peygamber'e davranış olarak da aynen uyulduğu rivayetlerde kullanıldığını, zamanla yaygınlık kazanıp şekli boyutunun ön plâna çıktığını yani herhangi bir şekilde oluşan benzerliklerin hepsinin bu kapsama alındığını söyleyebiliriz. Meselâ isimlerle müselmel, memleketlerle müselmel rivayetler bu şekilde yaygınlaşmıştır.

Müselmel hadislerle ilgili çeşitli problemler ve bazı muhakkik âlimlerce yapılan oldukça sert eleştiriler literatüre geçmişse de, bu durum müselmel kavramının hadis edebiyatında önemli ve orijinal bir değer olduğu gerçeğini değiştirmez. Söz konusu eleştiriler bazı rivayetlerin sırf müselmel olması hatırına önemli bazı kusurlarının görmezden gelinmesine yönelik olmuştur.

Müselmel hadisleri toplayan veya bir kısmını ele alan önemli sayıda eser kaleme alınmış⁷⁹ olmasına rağmen makalenin sınırlarını aşmamak adına burada zikredilmemiştir. Söz konusu edebiyatın kronolojik bir incelemesinin yapılıp genel hadis edebiyatı ve İslam toplumunun sosyo-kültürel tarihi içindeki yerinin belirlenmesi oldukça faydalı bir çalışma olacaktır.

KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerîm

Accâc , Muhammed Hatib, *Usûlü'l-hadis*, Beyrut, 1981.

Ahmed b. Hanbel, Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel, tah. Şuayb el-Anavud ve yardımcıları, Beyrut, 1993-2000

Ali el-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, (nşr. Abdulfettâh Ebû Ğudde) Beyrut, t.y.

Ali el-Müttakî, Alauddin Ali b. Abdülmelik b. Kadı Han Müttaki el-Hindi, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akval ve'l-ef'al*, (nşr. Bekri Hayyani, Saffet Sakka) Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985/1405.

el-Âmilî, Zeynüddin b. Ali b. Ahmed, *er-Riâye fi ilmi'd-dirâye*, (nşr. Abdülhüseyn Muhammed Bakkal), Kum, 1987.

Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, İstanbul, 2009.

Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b.Musa el-Hanefi, *Umdetü'l-Kâri*, (nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer) 25 cilt, Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahih*, (*el-Kütübü's-sitte*) Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.

Bûsirî, Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Ebî Bekr b. İsmail, *Misbahü'z-züccace fi zavaidi İbn Mâce*, (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), 2 cilt, Beyrut: Dâru'l-Cinan, 1986.

⁷⁹ Bu eserlerin listesi için bkz. Emine Tankuş, *Müselmel Hadis*, (basılmamış yüksek lisans tezi) s. 99-116.

Cevherî, İsmail b. Hammâd (398/1008), *es-Sihâh*, I-VI, (thk. Ahmed Abdülğafûr Atâr), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Kâhire 1376/1956.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman, *Sünenü'd-Dârimî*, 2 cilt, thk. Mustafa Dîb Buğâ, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1991.

Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed, *el-Vasît fi ulûmi ve mustalahi'l-hadîs*, Cidde, 1983.

Ebû Üsâme, Selim b. İyd Hilâl, *Kifâyetü'l-hafazâ şerhu'l-mukaddimetü'l-Mûkiza fi ilmi mustalahi'l-hadîs*, Acman, 2001.

ed-Dîmaşkî, Şehâbeddin Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdisî ma'ruf bi "Ebû Şâme", *Kitâbü'r-Ravzateyn fi ahbari'd-devleteyn [en-Nuriyye ve's-Salâhiyye]*, (nşr. İbrâhim ez-Zeybek), 5 cilt, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997/1418.

Efendioğlu, Mehmet, "Müsel", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXXII, 85-86, İstanbul, 2006.

el-Ensârî, Ebu Yahya Zeynüddin Zekeriyya b. Muhammed b. Ahmed, *Fethü'l-bâkî bi şerhi Elfıyyeti'l-İrâkî*, (nşr. Senaullah ez-Zâhidî), Beyrut, 1999.

Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1998.

el-Eyyûbî, Muhammed Abdalbâki, *el-Menâhilü's-selsele fi'l-ehâdîsi'l-müselsele*, Beyrut, 1983.

es-San'ânî, Ebû İbrâhim İzzeddin Muhammed b. İsmail Emîr es-San'ânî, *Tavzihu'l-efkâr li-meânî Tenkîhi'l-enzâr*, (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid) 2 cilt tek ciltte, Medine, t.y.

el-Fâdânî, Ebû'l-Feyz Muhammed Yâsîn b. Muhammed İsâ, *el-Ucâle fi'l-ehâdîsi'l-müselsele*, Dîmaşk, 1985, 2. Bsk.

Fîrûzâbâdî, *el-Kâmusu'l-muhît*, Beyrut, 1986.

el-Gavrî, Seyyid Abdilmâcid, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-hadîsiyye*, Dîmaşk: Daru İbn Kesir, 2007.

Hâkim en-Nîsâbûrî, *Marifetü ulûmi'l-hadîs*, (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), y.y. 1977.

Hatib el-Bağdadi, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, (nşr. Ticânî), Kahire, 1972.

İrâkî, Zeynüddin Ebû'l-Fadl Abdurrahim b. Hüseyin, *Şerhu't-tabsira ve't-tezkira*, Beyrut, [y.y.] Daru'l-kütübi'l-ilmîyye.

_____, *et-Takyîd ve'l-îzâh*, Daru'l-fikr, 1981.

_____, *Fethü'l-Muğîs*, (nşr. Ahmed Muhammed Şakir) Beyrut, 1988.

İbn Dakik el-îd, *el-İktirâh fi beyani'l-istilah*, Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1986.

İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemu'l-müfehres ev tecrîdi esânidi'l-kütübi'l-meşhûre ve'l-eczâi'l-mensûre*, (nşr. Muhammed Şekkûr) Beyrut, 1998,

İbn Kesir, Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, *el-Bidaye ve'n-Nihâye*, (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî) 21 cilt, Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1998/1419.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, (el-Kütübü's-sitte), Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.

İbn Manzur, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem (711/1311), *Lisânu'l-Arab*, 15 cilt, Beyrut, t.y.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî (643/1245), *Ulûmü'l-hadîs (Mukaddime)*, (nşr. Nureddin İtr), 1984, 3. bsk.

Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn (1332/1914), *Kavâidü't-tahdîs min fümûni mustalahi'l-hadîs*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1399/1979.

Koçyiğit, Talat, *Hadis Usulü*, Ankara, 1997.

el-Lâhim, İbrahim, *Şerhu İhtisâriUlûmi'l-hadis*, s. 370. (el-Mektebetü'ş-şâmile)

Leknevî, Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed, *Zaferü'l-emani bi-şerhi Muhtasari's-seyyidi'ş-Şerif el-Cürcani fî mustalahi'l-hadis*, (nşr. Abdülfettah Ebû Gudde) Haleb, 1416.

Muhammed b. Ömer b. Ahmed el-İsfahani Ebû Musa el-Medini, *Nüzhetü'l-huffâz*, thk. Abdürrazi Muhammed Abdülmuhsin, Beyrut, 1986.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc en-Nisâbûrî, *el-Müsnedü's-sahîh (el-Kütübü's-sitte)*, Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.

Nesâî, Ebü Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen (el-Kütübü's-sitte)*, Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.

Nevevî, Ebü Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *İrşadu tullâbi'l-hakâik ilâ ma'rifeti hayri'l-halâik*, (nşr. Abdülbârî Fethullah Selef), 2 cilt, Medine, 1987.

Sehâvî, *Fethü'l-muğîs bi-şerhi elfiyyeti'l-hadîs*, (nşr. Ali Hüseyin Ali), 4 cilt, Mektebetü's-sünne, y.y., t.y.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr , *Tedribü'r-ravi fî şerhi Takribi'n-Nevevi* (nşr. Abdülvehhab Abdüllatif), 2 cilt bir ciltte, Beyrut, 1979.

Şevkânî, Ebü Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani Şevkânî, *el-Fevâidü'l-mecmua fî'l-ehâdisi'l-mevzua*, (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ El Yemani), Beyrut : Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.

Tankuş, Emine, *Müselsel Hadis*, (basılmamış yüksek lisans tezi) Danışman: Prof. Dr. Emin Âşıkcutlu, MÜSBE, İstanbul, 2010.

Tebrîzî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ebi Muhammed Abdullah b. Hasan Erdebili, *el-Kafi fî ulumi'l-hadis*, (nşr. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Ali Selman), Amman : Darü'l-Eseriyye, 2008/1429.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul 2005.

Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1992.

Zehebî, Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *el-Mukiza fî ilmi mustalahi'l-hadis*, (nşr. Abdülfettâh Ebû Ğudde), Haleb, Mektebetü'l-matbûati'l-islâmiyye, 1405/1985.

İsmail Ankaravî'nin *Mesnevî Şerhi*'nin İlk Cildinde Yer Verdiği Mükerrer Hadisler ve Kaynak Değerleri

Ahmed Ürkmez *

Öz-İsmail Ankaravî (ö.1041/1631), Osmanlı Dönemi'nde tasavvuf alanına ciddi katkılar sağlamış yetkin bir ilim adamıdır. En önemli eserlerinden birisi ise Mevlânâ Celâleddûn-i Rûmî'nin *Mesnevî*'si üzerine yaptığı *Mecmûatü'l-Letâif ve Matmûratü'l-Mearif* adlı yedi ciltlik kapsamlı şerhtir.

Bu makalede söz konusu *Mesnevî Şerhi*'nin ilk cildi hadis ilminin ölçüleri çerçevesinde ele alınacaktır. Birinci ciltte mükerrer olarak geçen toplam 35 hadisin kaynakları ve sıhhat durumları belirtilecektir. Ulaşılan sonuçlar tablo halinde yorumlanacak ve tasavvufî hadis şerhçiliğine sınırlı da olsa bir katkı sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ankaravî, Hadis, Tahrir, Mesnevî, Mecmûatü'l-Letâif.

Abstract-Ismael Ankarawi (ö.1041/1631) is a competent scholar that contributed to mysticism during the Ottoman period. One of his most important works is *Mecmûatü'l-Letâif ve Matmûratü'l-Mearif* on Mawlana's al-Mathnawi.

This article will examine the first volume of "Şerh-i Mesnevi" by the standards of hadith and will show the sources of 35 hadith and their health status. Finally, it will give the results as a table and provide a limited support to the mystical hadith works.

Key Words: Ankaravî, Hadith, Takhrij, al-Mathnawi, Mecmûatü'l-Letâif.

Giriş

İsmail Ankaravî (ö.1041/1631), Bayrâmiyye, Halvetiyye ve Mevleviyye olmak üzere Osmanlı İmparatorluğu'nun yaygınlıklarıyla ve tesirleriyle dikkat çeken üç büyük tarikatından icazet almış ve eserleriyle hem muasrılarını hem de sonraki nesilleri yönlendirmiş yetkin bir sûfidir. Kendisini diğer pek çok akranından ayıran yönü, temel İslâmî ilimlerle de ilgisinin bulunması,

* Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Bilim Dalı, ahmedurkmez@yahoo.com

hadis, tefsir ve kelâm gibi sahalarda görüş beyan edebilmesidir. Tasavvuftan anlayan bir hadisçiden çok, hadis tahsil etmiş bir sûfi olan Ankaravî, *Mesnevî*'yi çeşitli yönlerden tanıtan kitaplar yazmış, Ankara ve Konya duraklarından sonra geldiği İstanbul'da, döneminin tarihi Kadızâdeliler-Sivâsiler tartışmalarında tasavvuf çevrelerinin etkili temsilcileri arasında yer almıştır. İlk cildinde mükerrerler dâhil 300'den fazla hadis bulunduran şerhi, bugünün *Mesnevî* edebiyatının temel taşlarından biridir.

Tam adı *Mecmûatü'l-Letâif ve Matmûratü'l-Mearif* olan *Mesnevî Şerhi*, iki açıdan büyük önem taşır. Bunlardan ilki, Mevlânâ'nın beyitlerinin İbn Arabî felsefesi esas alınarak yorumlanmasıdır. Bu tutum, sonraki şârihleri de etkilemiştir. İkincisi ise, bir manzumenin veya manevî ağırlılığı olan bir şiir kitabının, ayetler ışığında ve bilhassa hadis-i şerifler ön plana çıkarılarak açıklanmaya çalışılmasıdır. Bu durum, her ne kadar tasavvufî şerhlerin ortak özellikleri arasında yer almıyorsa da, en azından bizim için incelenmeye değer bir vakiadır.

Bu makalenin gövdesini, Ankaravî'nin 7 ciltlik *Mesnevî Şerhi*'nin ilk cildinde zikrettiği 300 kadar hadis mükerrer olan 35 tanesinin tahriç ve değerlendirmesi oluşturmaktadır¹. Böyle bir değerlendirme, sufi bir şarihin hadis kullanımları hakkında fikir vermesinin yanı sıra, özelde Ankaravî'nin hadise yaklaşımı konusunda da aydınlatıcı olacaktır. Sonuçta tasavvufî bir kaynağın şerhinde atıf yapılan ve bir kısmı bilhassa vurgulanan çok sayıda hadis rivayetinin otantikliği ve sıhhat durumu belirginleşecektir.

Makale içerisinde her bir hadis, râvîsine nispet edilmiş, tespit edilebilen kaynaklarının dökümü yapılmış, metinler üzerinde durulmuş ve özet (tek kelimelik) bir sıhhat hükmüne ulaşılmaya çalışılmıştır. Ulaşılan bu sıhhat hükmü kendi yorumumuzdan ziyade, kaynakların öngördüğü ortak noktayı işaret edecek ve sonuçlar tablo halinde makalenin son kısmında değerlendirilecektir.

I. İsmail Ankaravî'nin Hayatı ve Eserleri

¹ Ankaravî'nin *Mesnevî Şerhi*'ni hadis açısından ele alan diğer bazı çalışmalar için bkz: Gültekin, Ayşe, *İsmail Ankaravî'nin Mesnevî Şerhi Mecmûatü'l-Letâif ve Matmûratü'l-Mearif'te Hadis (altıncı cilt örneği)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya 2006; Karapınar, Fikret, *Mesnevî'den 100 Hadis Şerhi Ankaralı İsmail Rusûhi Dede*, Adal Ofset, Konya 2009; Ankaravî, *Hadislerle Tasavvuf ve Devlet Erkânı (Kırk Hadis Şerhi)*, (nşr. Semih Ceylan), İstanbul 2001.

İsmail Ankaravî (ö.1041/1631), hicrî on, miladi on altıncı yüzyılın ikinci yarısında Ankara'da doğmuştur.² Babasının adının Ahmed³ ve mesleğinin imamlık olması dışında, ailesi ve ilköğrenimi hakkında pek fazla bilgi bulunmamaktadır.⁴ Ankaralı olması hasebiyle Ankaravî ismiyle; Mevlevîlikteki hiyerarşik konumundan ötürü *Dede* ve *Şeyh* lakaplarıyla; en ünlü ve en önemli eseri olan *Mesnevî Şerhi*'ne atfen de *Hazret-i Şârih* unvanıyla anılmaktadır.⁵

Rusûhî, Ankaravî'nin mahlasıdır. Bir yönüyle, din bilimlerindeki derinliğine delâlet eden bu kelime⁶, bir başka açıdan onun Mevlevî kimliğini ortaya koyar. Zira *Rusûh* lafzının sözcükle târih düşme yöntemindeki (ebced) matematiksel karşılığı, ömrünün son 21 yılında şeyhliğini üstlendiği Galata Mevlevîhânesi'nin inşâ târihine denk düşmektedir (897/1491).⁷

Ankaravî'nin icazet aldığı ilk tarikat, Bayrâmiyye tarikatı olmuştur. Memleketinde ve civarında yaygın olan bu tarikatta şeyhliğe yükseldikten sonra, Halvetiyye tarikatında da aynı makama lââyık görüldüğü belirtilmektedir.⁸ Bu iki intisabın ardından, bilimsel çalışmalarını engelleyecek boyutlara ulaşan göz rahatsızlığına deva aramak üzere geldiği Konya'da, Mevlevîlik ile tanışmıştır.⁹

Konya Mevlevî Dergâhı'nda Bostan Çelebi (ö.1040/1630) adlı zâtın terbiyesinde dervişliğe yeniden başlayan Ankaravî, 1019/1610 senesinde çilesini tamamlar ve halîfe unvanıyla Galata Mevlevîhânesi'ne tayin olur. Hayatının bundan sonraki yılları İstanbul'da geçecek, başta *Mesnevî Şerhi* olmak üzere eserlerini Galata'da verecek ve döneminin güncel tartışmalarının merkezindeki yerini alacaktır.

² Yetik, Erhan, "Ankaravî", *DİA*, III/211 vd.

³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I-II (nşr. Şerafettin Yaltkaya-Rıfat Bilge), MEB Basımevi, İstanbul 1971, 2. Baskı, II/1877.

⁴ Ankaravî, *Hadislerle Tasavvuf ve Devlet Erkânı (Kırk Hadis Şerhi)*, (nşr. Semih Ceylan), İstanbul 2001, s. 15.

⁵ Bu ifadelerin kullanıldığı kaynakların dökümü için bkz: Kuşpınar, Bilal, *İsmâ'il Ankaravî On The Illuminative Philosophy*, ISTAC, Kuala Lumpur 1996, s. 3-4.

⁶ Krş: Âl-i Imrân 3/7.

⁷ Yetik, Erhan, "Ankaravî", *DİA*, 3/212. Rusûhî Dede bu mahlası şiirlerinde de kullanır. Meselâ:

Gel Rusûhî'nin sözünü dinle semâ'a âşık ol Key tekûne beyne ehli'l-aşkı ve's-şerefi

Bkz: Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul trs, I/120.

⁸ Kuşpınar, *age*, s. 5-6.

⁹ Yetik, Erhan, "Ankaravî", *DİA*, III/212.

Kaynaklarımızda Ankaravî'nin *hadis, tefsîr, fıkıh ve kelâm* tahsiline öncelik verdiğinden bahsedilmekte, Arapça ve Farsça dillerinde eser verebilecek seviyede olduğu anlatılmaktadır.¹⁰ Tasavvuf yolunda mesafe almadan önce gerçekleştirdiği bu eğitim sürecine dair bir diğer ilginç bilgi, Ankaravî'nin hicrî 1008'de yedi yıllığına Mısır'a gittiği ve oradaki medrese ve tekke çevreleriyle çeşitli temaslar kurduğu yönündedir.¹¹

1041/1631'de İstanbul'da vefat eden Rusûhî Dede, görev yaptığı Galata Mevlevî-hânesi'nin hazîresine defnedilmiş, vefâtına da *hutâm ve irtihâl-i irfân* kelimeleri târih düşülmüştür.¹²

Ankaravî'nin büyüklü küçüklü otuz kadar kitabı bulunmaktadır. Bunların yarısından fazlası tasavvufî olup, aralarında *Mesnevî*'yi konu edinenler mühim bir yekun tutar. Hadislerinin değeri bu makalede tartışılacak olan *Mesnevî Şerhi*'nin yanı sıra, *Mesnevî*'nin ilk 18 beytinin şerhini kapsayan *Fâtihu'l-Ebyât*; *Mesnevî*'nin ayet ve hadis içeren beyitlerini inceleyen *Câmi'u'l-Âyât*; *Mesnevî*'nin anlaşılması güç (müskil) beyitlerini konu edinen *Hall-i Muşkilât-i Mesnevî*; ile *Simâtu'l-Mûkinîn* ve *Tuhfetu'l-Berara* bu bağlamda zikredilebilir.

Ankaravî'nin *Mesnevî* dışındaki belli başlı tasavvufî eserleri arasında ise, tasavvufun temel kavramlarını irdeleyen ve Heravî'nin *Menâzilü's-Sâirîn*'i ile pek çok yönden benzeşen *Minhâcu'l-Fukarâ*; Sühreverdî-i Maktûl'ün *Heyâkili'n-Nûr* adlı eserinin Türkçe tercümesi ve şerhi niteliğindeki *Îzâhü'l-Hikem*¹³ ile *Zübdetü'l-Fühûs fi Nakşî'l-Füsûs*, *Hucetü's-Semâ'* ve *er-Risâletü't-Tenzîhiyye fi Şe'ni'l-Mevleviyye* yer almaktadır.¹⁴

II. Mesnevî Şerhi'nin Genel Tanıtımı ve Hadis Metodolojisi

Mecmûatü'l-Letâif ve Matmûratü'l-Meârif, *Mesnevî*'nin en meşhur şerhlerindendir. Mesnevîhânların icâzet alırken okutacakları derslerde Ankaravî

¹⁰ Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, 2/259; *DİA*, III/211-212.

¹¹ Kuşpınar, *age*, s. 10. [Elgin, Necati, *İsmail Ankaravî (Mesnevî Şârihi Rusûhî Dede)*, ANIT, 30 (1960), s. 31-36'dan naklen].

¹² Bkz: *DİA*, III /212; Kuşpınar, *age*, s. 15-16; Ceylan, *age*, s. 21.

¹³ Bu eser üzerine Bilal Kuşpınar tarafından doktora, Veli Saylam tarafından ise yüksek lisans çalışması yapılmıştır. Kuşpınar'ın çalışması, atıfta bulunduğumuz eseridir. Diğeri için bkz: Saylam, Veli, *Ankaravî İsmail Rusûhî ve İzâhu'l-Hikem Adlı Eseri* (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1990.

¹⁴ Eserler hakkında tafsîlat için bkz: Kuşpınar, *age*, s. 17-43; Bursalı Mehmet Tâhir, *age*, I/118-120; Ceylan, *age*, s. 22-25; Yetik, Erhan, "Ankaravî", *DİA*, III/212-213; Kehhâle, *age*, II/259.

Şerhi'ne uymakla ve müracaat etmekle yükümlü tutulmaları, eserin Mevlevî muhitindeki tesirini ve konumunu göstermektedir.¹⁵ Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin İbn Arabî anlayışıyla yorumlanması yoğun eleştirilere konu olmuş, ama yine de *Mesnevî* üzerinde çalışanlar ve bilhassa müsteşrikler, ana kaynak olarak Ankaravî şerhini kullanmışlardır.¹⁶ Eseri, Cengî Yusuf Dede (1080/1669) *el-Menhecü'l-Kavî fi Şerhi'l-Mesnevî* adıyla Arapçaya; İsmet Settazâde de *Şerh-i Kebîr-i Ankaravî ber Mesnevî-i Ma'nevî-i Mevlevî* adıyla Farsçaya tercüme etmişlerdir.¹⁷

Mesnevî Şerhi'nin ilk cildi, mükerrerlerle birlikte 300 küsur hadis ihtivâ etmektedir. Bu durum, bazı hadislerin farklı bölümlerde üçer, dörder, hatta beşer defa geçmesinden kaynaklanmaktadır.

Rusûhî Dede, beyitleri açıklarken hadisleri sözün akışı içerisinde verir; ayrı bir başlık kullanmaz. Sözelimi (كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ) hadîs-i şerîfine yer vereceğinde “‘Kullukum râ'm...' hadîs-i şerîfinin fehvâsınca, herkes kendi vücûdunun ve eli altında ve taht-ı hükmünde tasarruf eylediği kimselerin râ'îsidir.” der.¹⁸ Yine, şerhte yeri geldiğinde (اللَّهُ جَمِيلٌ، يُحِبُّ الْجَمَالَ) hadîsini zikrederken, şöyle bir anlatımı tercîh eder:¹⁹

“Mahbûba mahall-i iştigâl âyine oldu. Pes ‘Allâhu cemîlün ...’ hadîsinin musdâkınca, Hak Tebârake ve Tealâ şol cemîl-i hakîkidir ki, bâtmen cemâl sâhibi olan aleyhimü's-selâm ve evliyây-ı 'ızâmı sever.”

Yukarıdaki iki örnekte görülen *fehvâsınca* ve *musdâkınca* kullanımlarının yanı sıra, ‘... hadîsinin mûcibince’²⁰, ‘Nitekim buyururlar: ...’²¹, ‘kemâ kâle aleyhisselâm...’²² gibi kalıplara da rastlanmaktadır. Yer yer nakledilen hadislerin nev'ine işaret edilerek meselâ ‘Kâlallâhü Teâlâ fi'l-hadîsi'l-kudsî’²³ veya ‘kemâ kâle fi'l-hadîsi'l-kudsî’²⁴ denildiği de olmaktadır.

¹⁵ Bkz: Ceylan, *age*, s. 15.

¹⁶ Yetik, Erhan, “Ankaravî”, *DİA*, III/212.

¹⁷ Eserin Osmanlıca baskıları ise (Ceylan, *age*, s. 22'ye göre) şunlardır: İstanbul 1257/1841 ve 1289/1872; Kâhire 1221/1806, 1241/1835 ve 1251/1845.

¹⁸ *Mesnevî Şerhi*, I/250.

¹⁹ *Mesnevî Şerhi*, I/276.

²⁰ *Mesnevî Şerhi*, I/303.

²¹ *Mesnevî Şerhi*, I/325.

²² *Mesnevî Şerhi*, I/231, 236 ve 251.

²³ *Mesnevî Şerhi*, I/333; (عِبَادِي! كُلُّكُمْ حَالٌ، إِلَّا مَنْ أَهْدَيْتُهُ؛ فَاسْتَهْدُونِي، أَهْدِكُمْ) hadîsini veririrken.

²⁴ *Mesnevî Şerhi*, I/238; (سَبَقَتْ رَحْمَتِي عَلَى غَضَبِي) hadîsini veririrken.

Hadislerin kaynaklarının gösterilmesi konusunda ise istikrarlı bir görünüm yoktur. Senedleri hiç zikretmeyen müellif, bazen râvi adı zikrederek²⁵, bazen de eser adı²⁶ vererek okuyucuya kolaylık sağlamıştır. Tesbitlerimize göre eserin ilk cildinde 28 yerde râvi ismi, 34 yerde ise kitap ismi anılmış bulunmaktadır.

Bu noktada, Ankaravî'nin veya bir başka Osmanlı müellifinin gösterdiği kaynakların asla uygunluğu (otantikliği) üzerinde kısaca durmak istiyoruz. *Kütüb-i Sitte (Sahîhayn ve Sünen-i Erba'a)* sâhiplerinin adını veren, Ebû Nuaym'ın, Beyhakî'nin veya Deylemî'nin eserlerine atıfta bulunan müellif, acaba ilgili kaynağa bizzat ulaşmış mıdır? Bir başka ifadeyle '*Hâkim bunu Müstedrek'te rivayet ediyor*' bilgisi ne kadar orijinaldir?

Bunun tesbiti bakımından, şârihin eserinin başında zikrettiği kaynakça önem taşımaktadır. Ankaravî, Mesnevî Şerhi'nin adını belirterek "Ve bu Kitâb-ı Müstatâb'a Mecmûatu'l-Letâif ve Matmûratu'l-Ma'ârif ta'bîr olursa savâbdan hâlî değildir. Şol cihetten ki, kütüb-ü mu'tebereden ma'ârif-i celîle ve letâif-i kesîre cem' olmuşdur." açıklamasını yapmakta ve "Tâlibine terğîb ve râğîbine tahrîs için ol kütüb-i nefîsenin esâmîsi tahrîr olundu." dedikten sonra kaynaklarının dökümüne geçmektedir:²⁷

"Tefsîre müteallik olan kütüb: Ebü'l-Leys ve Meâlimü't-Tenzîl ve Medârik ve Kâdî ve Ebü's-Suûd ve Tefsîr-i Kebîr'dir. Ve dahî Kâşânî ve Keşşâf ve Mecma'ü'l-Beyân ve Teysîr'dir. Ve Ehâdîse müteallik: Kütüb-i Müslim ve Buhârî ve Mesâbîh ve Meşârik ve Terğîb u Terhîb ve Câmiu's-Sağîr'dir. ...Ve lügate müteallik olan: Sihâh ve Nihâye-i İbn Esîr'dir."

On tane tefsir, yedi tane hadis, altı tane tasavvuf, iki tane kelâm, bir tane hikmet, iki tane şer'ıyyât, iki tane fıkıh, iki tane de lügat kitabı olmak üzere 32 kaynak ihtivâ eden bibliyografyada *Sahîh-i Buhârî* ve *Sahîh-i Müslim* dışında herhangi bir ilk dönem hadis klasığı yer almamaktadır. Buna mukâbil, diğer dört eser, hadisleri kaynaklarına kısmen işaret ederek veren geç tarihli mecmualardır.

"Ankaravî (العلم و المال: يَسْتَرَأَوُ كُلَّ عَيْبٍ...) rivayetini kaydederken 'Ravâhü İbn Abbas radiyallâhu anh. Kezâ fî Firdevsi'l-Ahbâr ve fî'l-Câmiî's-Sağîr' derken ne kadar gerçekçidir?" gibi bir soruyu bu bilgiler ışığında tekrar ele aldığımızda, şârihin as-

²⁵ Meselâ: '*Kemâ ruviye 'an Ebî Mâlik el-Eş'arî...*' (Mesnevî Şerhi, I/161)

²⁶ Meselâ: '*Ve Buhârî ve Nesâî ve Ebû Dâvud ittifâk üzere bu hadîsi Hazret-i Câbir'den rivayet buyururlar.*' (Mesnevî Şerhi, I/194)

²⁷ Mesnevî Şerhi, I/2.

linda Suyûtî'ye müracaat ettiğini, ama *el-Câmiu's-Sağîr*'deki *'Firdevsü'l-Ahbâr'* notunu da teberrüken kaydettiğini söyleyebiliriz. Zira her ne kadar *Kütüb-i Sitte* Ankaravî için ulaşılabilirse de, Hatîb'in *Câmi'*ine, Taberânî'nin *Evsat'*ına veya İbnü'n-Neccâr'ın bir eserine yönelik atıflarda aynı şeyi düşünmek mâkul değildir.

Üzerinde kısaca durmak istediğimiz bir başka husus, *Mesnevî Şerhi*'nde zikredilen hadislerin metinleridir. Bazı hadislerin metinlerinde takdîm–tehîr olduğu,²⁸ bazılarının ise yaklaşık bir metinle (yani ma'nen) rivayet edildiği görülmektedir. Meselâ Ankaravî'nin zikrettiği (يُبْعَثُ النَّاسُ عَلَيَّ مَا مَاتُوا عَلَيَّ) ifadesinin aslı (يُبْعَثُ كُلُّ عَبْدٍ عَلَيَّ مَا مَاتَ عَلَيَّ) şeklindedir ve ilk lafızla hiçbir kaynakta karşılaşmamıştır.²⁹

Yine sahîh kaynaklarda yer alan bir anlam (وَاللَّهُ يَفْرَحُ بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ الْمُؤْمِنِ) lafızıyla nakledilmiştir ki, bu metin de bu şekliyle mevcut değildir.³⁰ (المُؤْمِنُونَ كَرَجُلٍ وَاحِدٍ) hadisinin (الْمُسْلِمُونَ كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ) tarzında verilmesi ise, hem hadis ilminin hassasiyet ölçüleri bakımından düzensiz, hem de söz konusu metinden hareketle yapılacak araştırmalar açısından yanıltıcıdır.³¹

Eserdeki hadislerin sunumunda ve yorumunda tasavvufî (iş'arî) yaklaşımın etkisi de, değinilmesi gereken önemli bir konudur. Konu örneklerle şöyle açıklanabilir:

• **Örnek 1:** *Sahihayn'*de yer alan bir hadiste³², her yeni günün sabahında iki meleğin gökten indiği, bunlardan birisinin (اللَّهُمَّ! أَغْطِ كُلَّ مُنْفِقٍ خَلْفًا) = *Allah'ım!* *Harcayanlara daha fazlasını ver*); diğेरinin ise (اللَّهُمَّ! أَغْطِ كُلَّ مُمَسِّكٍ تَلْفًا) = *Allah'ım!* *Tutanlara da belâsını ver*) dediği anlatılmaktadır. Olayı önce “İki ferîşteh her gün pazarbaşında bu duayı eyler. Ol dua budur: *Allâhümme ...*” şeklinde nakleden şârih, ardından şu tasavvufî yüklemeyi yapar:

²⁸ Sözelimi (مَنْ تَقَرَّبَ مِنِّي شَيْئًا...) hadisinin devamında (بَاعًا) ve (دَرَأًا) kelimeleri yer değiştirmiştir ve bu durum anlam örgüsünü etkilemektedir. Krş: *Müsned*, XV/379 ve XVI/362 (9617 ve 10619); Buhârî, *Tevhîd*, 15 ve 50 (7405 ve 7537); Müslim, *Tevbe*, 1 (2675); Tirmizî, *De'avât*, 132 (3603); İbn Hibbân, II/35-36 ve 100 (328 ve 376).

²⁹ *Müsned*, XXII/ 413 (14543); Müslim, *Cennet ve Sıfâtü Naîmihâ ve Ehlihâ*, 83 (2878); İbn Hibbân, XVI/311-312 (7319); Hâkim, *Müstedrek*, I/490 (1259).

³⁰ *Müsned*, XX/443 (13227); Buhârî, *Deavât*, 4 (6309); Müslim, *Tevbe*, 1 (2675); Ebû Ya'lâ, V/244 (2860); İbn Hibbân, II/283 (617); Taberânî, *Evsat*, (8495); Beyhakî, *Şu'ab*, V/411 (7105); Hatîb, *Târîh-i Bağdâd*, XII/446; Deylemî, III/319 (4955).

³¹ İbn Ebî Şeybe, VII/89; *Müsned*, XXX/341 ve 381 (18393 ve 18434); Müslim, *Birr ve Sıla*, 67 (2585); Beyhakî, *Şuab*, VI/102 (7607).

³² Buhârî, *Zekât*, 27 (1442). Müslim, *Zekât*, 57 (1010).

“Ve dahi beyan eylemektir ki: Ol münfiktan murâd, mücâhid-i râh-i Hak'tır. Hevâ yolunun müsrifi değildir.”³³

• **Örnek 2:** Câbir b. Abdullah'tan nakledilen bir hadiste³⁴ sahâbi “Resûlullâh'ın (sav) evinin kapısına geldim. Kapıyı çaldım. ‘Kim o?’ dedi. ‘Ben’ diye cevap verdim. Resûlullâh (sav) ‘Been, been!’ buyurdu. Sanki bu ifadeyi beğenmemiş gibiydi.” demektedir. Ankaravî, normalde ‘Ben’ sözcüğünün karşındaki kişiyi tam tanıtamamasını önlemeye yönelik bu eğitici tavrı, oldukça farklı bir düzlemde ele alır:

“Bir kimseyi anlamazam ki o, benlik mertebesinde ola ve ‘ben’ diye. ...Bu hadîs-i şerîfin mazmûn ve mefhûmuna işâret buyururlar ki, Câbir radıyallâhu anh hazretlerinden rivayet olunur...”³⁵

• **Örnek 3:** Bir başka hadiste,³⁶ Resûlullâh'ın (sav) “Kardeşlerimizi görmüş olmayı isterdim!” buyurdıkları, “Ey Allah'ın Resûlü! Biz kardeşlerin değil miyiz?” diye sorulunca da “Bilakis, sizler benim sahâbilerimsiniz. Kardeşlerim ise, benden sonra gelecek olanlar. Ben onları havuzun başında bekleyeceğim.” açıklamasında buldukları belirtilmektedir.

Mesnevî şârihi burada gerçek anlamın tamamen dışında kavramsal bir yükleme yapar:

“Mertebe-i uhuvvet, hem-gevher ve hem-himmet olmağı iktizâ eder. Ve nûr-i uhuvvet ve velâyetle, bunların cânı Peygamber aleyhisselâmı ve nûr-i nübüvvet ve velâyetle Peygamber aleyhisselâm bunları görür.”³⁷

Bu üç örnek, özellikle sened bakımından sağlam olan hadislerden seçilmiştir ve bu tür yorum denemelerinin kişiye göre değişen bir değeri vardır. Ancak vahim olan, “Mide dolunca, hikmet yolları kapanır.”³⁸, “Ahmaklar olmasaydı, dünya harap olurdu.”³⁹, “Varlığın, başka hiç bir günahla kıyaslanamayacak bir

³³ Mesnevî Şerhi, I/203.

³⁴ Buhârî, İstîzân, 17 (6250); Müslim, Adab, 38 (2155).

³⁵ Mesnevî Şerhi, I/266.

³⁶ Muvatta, I/28-29 (Tahâret, 6); Müsned, XIII/ 373-374 (7993); Müslim, Tahâret, 39 (249); İbn Mâce, Zühd, 36 (4306); Nesâî, I/94; İbn Hibbân, III/361 (1046); Beyhakî, Sünen, I/82-83.

³⁷ Mesnevî Şerhi, I/297.

³⁸ Ebû Nuaym, Hilye, X/67. (Yahya b. Muâz er-Râzî'nin sözü olarak nakledilmiştir.)

³⁹ İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dil, I/103. (Süfyân-ı Sevrî'nin sözü olarak nakledilmiştir. Bu söz, yine Sevrî'nin “Adamların köşklere bakıp durmayın; aslında onları da sizin için yapıyorlar.” açıklamasıyla yan yana verilmiştir ve baş tarafı ‘Dünya delileri olmasaydı = لولا مجانين الدنيا’

günahtır."⁴⁰ gibi merfûlukla ilgisi olmayan sıradan sözlerin '*kemâ kâle aleyhisselâm*' veya '*ve lihâzâ kâle aleyhisselâm*' gibi kesin ifadelerle Peygamber Efendimize (sav) nispet edilmesidir.

III. Ankaravî'nin *Mesnevî Şerhi*'nin 1. Cildinde Yer Alan Mükerrer Hadislerin Tahrirci

Bu başlık altında, söz konusu 35 mükerrer hadisin Arapça ve Türkçe metinleri verilecek, kısa tahrirci yapılacak ve kaynaklara dayalı bir değerlendirme neticesinde tek cümlelik/kelimelek bir sıhhat hükmüne varılmaya çalışılacaktır. Sıhhat hükmü arayışının nedeni, ortaya çıkan sonuçların grafiğe dökülmesini ve yorumlanmasını kolaylaştırmaktır.

1. Hadis: (إِنَّ فِي الْجَسَدِ لَمُضْغَةً. إِذَا صَلَّحْتَ: صَلَّحَ الْجَسَدُ؛ وَإِذَا فَسَدْتَ: فَسَدَ الْجَسَدُ)

Türkçesi: "İnsanın vücudunda bir et parçası vardır. O sağlıklı olursa, vücut da sağlam olur. O hasta olursa, vücut da hasta olur."⁴¹

Bu hadis, meşhur '*Helâl bellidir, haram bellidir.*' hadisidir. Sahih'tir.

2. Hadis: (خَيْرُ الْكَلَامِ: مَا قَلَّ وَدَلَّ)

Türkçesi: "Sözün hayırlısı 'az ve anlaşılır' olanıdır."⁴²

Herhangi bir hadis kaynağında tespit edilememiştir.

3. Hadis: (إِنَّ لِلَّهِ عِبَادًا قُلُوبُهُمْ أَثَرُ مِنَ الشَّمْسِ)

Türkçesi: "Allah'ın ' kalpleri güneşten daha aydınlık' kulları vardır."⁴³

Herhangi bir hadis kaynağında tespit edilememiştir.

şeklindedir. Ankaravî'nin lafzı ise, Beydâvî (I/401) ve Ebu's-Suûd Efendî'nin (I/161) tefsirlerinde, Bakara sûresinin 128. âyeti açıklanırken (قِيلَ) kaydıyla geçmektedir.)

⁴⁰ *Mesnevî Şerhi*, I/201.

⁴¹ *Mesnevî Şerhi*, Mukaddime, 3 ve I/250. İbn Ebî Şeybe, IV/448 (22003); *Müsned*, XXX/324 (18374); Dârimî, II/ 319; Buhârî, *İmân*, 39 (52); Müslim, *Müsâkât*, 107 (1599); İbn Mâce, *Fiten*, 14 (3984); İbn Hibbân, I/532-533 (297); Ebû Nuaym, *Hilye*, IV/336; Beyhakî, *Sünen*, V/264: Nu'mân b. Beşîr'den. Hadisi müellifin alıntıladığı yukarıdaki son kısmı olmadan yine Nu'mân b. Beşîr'den rivayet edenler arasında ise şu kaynaklar yer alır: *Müsned*, XXX/289-291 (18347); Ebû Dâvud, *Büyû'*, 3 (3329-3330); İbn Hibbân, II/497 (721); Beyhakî, *Şu'ab*, 5/50 (5740): Nu'mân b. Beşîr'den.

⁴² *Mesnevî Şerhi*, Mukaddime, 8. (İki ayrı yerde)

⁴³ *Mesnevî Şerhi*, Mukaddime, 11 ve I/17.

4. Hadis:

(أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ: الْقَلَمُ. فَقَالَ لَهُ: اُكْتُبْ! فَكَتَبَ مَا كَانَ، وَمَا يَكُونُ. ثُمَّ قَالَ لَهُ: اُكْتُبْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ! فَكَتَبَهَا. ثُمَّ قَالَ: اُكْتُبْ مُحَمَّدًا رَسُولَ اللَّهِ! فَلَمْ يَقْدِرْ أَنْ يَكْتُبَهَا.)

Türkçesi: “Allah’ın ilk yarattığı şey, kalemdir. Yarattıktan sonra ona ‘Yaz!’ buyurdu. O da olmuş veya olacak ne varsa hepsini yazdı. Sonra ona tekrar ‘Yaz! Allah’tan başka ilah yoktur’ dedi; o da yazdı. Sonra yine ‘Yaz!’ dedi. ‘Muhammed Allah’ın kuludur ve Resûlüdür’. Kalem bunu yazamadı.”⁴⁴

Tirmizî, ilk rivayetinin ardından (no.2155) ‘Bu vecihten garîb bir hadistir’; ikinci rivayetinde ise (no.3319) ‘Bu hasen ve garîb bir hadistir. İbn Abbas rivayeti de var.’ demektedir.

Dipnotta işaret edilen rivayetlerin tümü, yukarıdaki metinle sadece “Allah’ın ilk yarattığı şey, kalemdir. Yarattıktan sonra ona ‘Yaz!’ buyurdu.” bölümünde kesişmektedir. Kelime-i Tevhîd’i ve ‘Muhammed Resûlullâh’ı yazamama teması hiç birisinde yer almamaktadır. Hadis hakkında sıhhat hükmü verilememiştir.

5. Hadis: (كَانَ اللَّهُ، وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ...)

Türkçesi: “Allah vardı ve başka hiç bir şey yoktu...”⁴⁵
Sahîhtir.

6. Hadis: (إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ عَلَي لِسَانِ عَبْدِهِ.)

Türkçesi: “Allah, kulunun diliyle konuşur.”⁴⁶

Herhangi bir hadis kaynağında tespit edilememiştir.

7. Hadis: (كُنْتُ كَنَزًا مَخْفِيًّا؛ فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرَفَ...)

⁴⁴ Mesnevî Şerhi, Mukaddime, 14 ve I/16. İlk geçtiği yerde muhtasardır ve ilk cümleden ibarettir. Kaynakları: Tayâlisî, Müsned, I/ 79 (577); Müsned, XXXVII/377 (22705); Buhârî, et-Târîhu'l-Kebîr, VI/92 (1809); Ebû Dâvud, Sünnet, 17 (4700); Tirmizî, Kader, 17 (2155); Tefsîr, 67 (3319). Taberânî, Müsnedü's-Şâmiyyîn, I/57-58 (58 ve 59); Ebû Nuaym, Hilye, V/248; Beyhakî, Sünen, X/204; Zıyâuddîn el-Makdisî, el-Muhtâra, VIII/274 (336); Ubâde b. Sâmit'ten. İbn Ebî Şeybe, VII/259 (35873 ve 35874); Hatîb, Târîh-i Bağdâd, IX/59; İbn Abbas'tan, mevkuf olarak. Ebû Ya'lâ, IV/217 (2329). Taberânî, Kebîr, XII/68 (12500); Hâkim, Müstedrek, II/540-541 (38410); İbn Abbas'tan, merfû olarak.

⁴⁵ Mesnevî Şerhi, Mukaddime, 15, I/61 ve 139. Müsned, XXXIII/107-109 (19876); Buhârî, Bed'ü'l-Halk, 1 (3191); Tevhîd, 22 (7418); İbn Hibbân, XIV/10-11 (6142); Taberânî, Kebîr, XVIII/204 (498); Beyhakî, Sünen, IX/2: Imrân b. Husayn'dan.

⁴⁶ Mesnevî Şerhi, Mukaddime, 19 ve I/178.

Türkçesi: “Ben gizli bir hazine idim, tanınmayı istedim...”⁴⁷

Bu ifade, sûfilerin çok değer verdikleri ve üzerine bir fikir dünyası ve bir edebiyat inşâ ettikleri önemli bir önerme olmakla birlikte, hadis ilmi esasları açısından asılsız ve mevzûdur. Hiçbir senetli hadis kaynağında tespit edemediğimiz bu söz hakkında, mevzûât yazarları, İbn Teymiye'ye ait şu ifadeyi aktarırlar:

“Nebî sallallâhu aleyhi vesellemın sözü değildir. Ne sahih, ne de zayıf bir senedi vardır.”⁴⁸

Mevzûdur.

8. Hadis: (مَنْ أَحَبَّنِي: فَمَنْ قَتَلْتُهُ. وَمَنْ قَتَلْتُهُ: فَعَلَى دِيْنِهِ. وَمَنْ عَلَيَّ دِيْنُهُ: فَأَنَا دِيْنُهُ)

Türkçesi: “Beni seveni öldürürüm. Öldürdüğümün diyetini vermek bana düşer. Kendisine diyet borcum olan kişiye, ben kendim diyet olurum.”⁴⁹

Herhangi bir hadis kaynağında tespit edilememiştir.

9. Hadis: (حُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ)

Türkçesi: “Dünya sevgisi bütün hataların başıdır.”⁵⁰

Bu ifadenin kime ait olduğu konusunda çeşitli açıklamalar vardır. Dipnotta belirtilen Hasan-ı Basri ve Hz. İsa isimlerinin yanında, bu rivayetin Hz. Ali'ye⁵¹ veya Cündüb el-Becelî'ye⁵² ait olduğuna dair de öngörüler vardır.

Konuyla ilgili en doyurucu izahı Irâkî yapmaktadır. *İhyâ* tahrîcinde sadece iki kaynağa işaret etmekle yetinen müellif,⁵³ usûl kitabında “Dünya sevgi-

⁴⁷ *Mesnevî Şerhi*, Mukaddime, 20, I/7, 141, 221 ve 252. (Farklı lafızlarla.)

⁴⁸ Bkz: İbn Tûlûn, *Şezera*, II/ 51 (717); Aliyyü'l-Kârî, *el-Esrârü'l-Merfû'a*, s. 269 (353); Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II/173 (2016). Ayrıca, ifade ve tasavvufî açılımı hakkında ek bilgi için bkz: Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000, s. 98–99; Eren, Mehmet, “Sadreddîn Konevî'nin Tasavvufî Hadis Şerhçiliği”, *Akademik Araştırma Dergisi*, yıl 1, sayı 1, Bahar 2001, s. 39.

⁴⁹ *Mesnevî Şerhi*, Mukaddime, 22 ve I/162.

⁵⁰ *Mesnevî Şerhi*, I/4. İbn Ebi'd-Dünyâ, *Zemmü'd-dünyâ*, s. 15 (9); Beyhakî, *Şu'ab*, VII/ 338 (10501); Hasan-ı Basrî'den, mürsel olarak. Ebû Nuaym, *Hilye*, VI/288; Beyhakî, *Şu'ab*, (10458); *Zühd*, s.169 (249); Hz. İsa'nın (as) sözü olarak.

⁵¹ Sehâvî, *el-Mekâsîdü'l-hasene*, s. 182.

⁵² İbn Tûlûn, *Şezera*, I/ 245-246 (342).

⁵³ Irâkî, Ebü'l-Fadl Zeynüddîn Abdurrahman b. Hüseyin (806/1404), *el-Muğnî an Hamli'l-Esfâr fi'l-Esfâr fi Tahrîci mâ fi'l-İhyâ mine'l-Ahbâr*, I-III (i'dâd: Ebû Muhammed Eşref b. Abdulmaksûd), 1. Baskı, Riyad 1995, II/874 (3194).

si bütün hataların başıdır.” cümlesini ‘hakîmlerin sözlerinden alınmış uydurmalar’ örnek verir. Irâkî’nin ifadeleri şöyledir:⁵⁴

“Bazı uydurmacılar da, kimi hakîmlerin veya zâhidlerin sözlerini, ya da İsrâîliyât kaynaklı bilgileri alıp hadise dönüştürürler. Tıpkı ‘Dünya sevgisi bütün hataların başıdır’ hadisinde olduğu gibi. Bu söz:

1. Ya, İbn Ebî’-d-Dünyâ’nın Mekâyidü’ş-Şeytân kitabında isnadıyla naklettiği şekilde, Mâlik b. Dînâr’ın sözüdür;

2. Ya, Beyhakî’nin Kitâbü’z-Zühd’de rivayet ettiği üzere, İsa b. Meryem’e (as) aittir.

Bunun nebevî hadis olarak aslı yoktur. Olsa olsa Beyhakî’nin Şüab’daki rivayetince Hasan-ı Basrî’nin mürseli olabilir; Hasan’ın mürselleri de zaten rüzgâr gibi bir şeydir!”

Son derece zayıftır.

10. Hadis: (مَا شَاءَ اللَّهُ كَانَ؛ وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ)

Türkçesi: “Allâh’ın istediği olur, istemediği olmaz.”⁵⁵

Bu ifade, Abdülhamîd Mevlâ benî Hâşim adlı bir zâtın, Resûlullâh’ın (sav) kızlarından birisine hizmet eden annesinden öğrendiği ‘sabah akşam okunacak’ duanın bir kısmıdır. Terğîb’i tahkîk eden komisyonun ilgili dipnotunda da belirtildiği gibi, Abdülhamîd ve annesi mechûl oldukları için zayıftır.

11. Hadis: (مَا أَذْرِي أَنَا: بَفْتَحِ خَيْرَ أَفْرَحُ، أَمْ بِقُدْرِمِ جَعْفَرِ؟)

Türkçesi: “Hangisine sevineceğimi bilemiyorum: Hayber’in fethine mi sevineyim, Cafer’in gelişine mi?”⁵⁶

Beyhakî, rivayetinin sonunda “Bu şekilde buldum. Hâlbuki bu hadisin mürseli daha sahihtir. Vallâhu a’lem.” der. Zehebî ise, Müstedrek’teki ilk rivayetin tashîhine katılır; ikincisi için ise “Doğru olan, Şa’bî’den mürsel olarak rivayet edilmesidir.” açıklamasını yapar.

⁵⁴ Irâkî, *Elfiyetü’l-Hadîs*, Beyrut 1992, s.127-128.

⁵⁵ *Mesnevî Şerhi*, I/8 ve 174.

⁵⁶ *Mesnevî Şerhi*, I/13 ve 14. İbn Ebî Şeybe, VI/381, 541 (32206, 33682): Şa’bî’den, mürsel olarak. Taberânî, *Sağîr*, I/40 (30); *Evsat*, III/18 (2024); *Kebîr*, II/108 (1470): Ebû Cühayfe’den. Hâkim, *Müstedrek*, II/681 (4249) ve III/233 (4941): Câbir b. Abdullah’tan. Beyhakî, *Şu’ab*, VI/477 (8968): Şa’bî yoluyla, Abdullah b. Ca’fer’den.

Taberânî'nin aktardığı Ebû Cühayfe tarîkleri üzerine, Heysemî "Kebîr'in sened elemanları arasında Enes b. Selem var; tanımıyorum. Diğerleri sağlam isimler." değerlendirmesini yapmakta ve mürsel Şa'bî tarîkinin sağlam olduğunu o da vurgulamaktadır.⁵⁷

Sahîhtir.

12. Hadis: (إِنَّ لِلَّهِ عِبَادًا، يَعْرِفُونَ النَّاسَ بِالتَّوَسُّمِ.)

Türkçesi: "Allah'm, insanların değerini ferasetleriyle bilen kulları vardır."⁵⁸

Heysemî "Bezzâr ve Evsat'ta Taberânî rivayet eder; isnâdı hasendir." demektedir.⁵⁹ Suyûtî ve Aclûnî'nin senedle ilgili hükümleri de aynı istikamettedir.⁶⁰

Zehebî'nin bu haberi niçin münker diye tanımladığını bilmiyoruz.⁶¹ Fakat, İbn Tûlûn'un feraset konulu hadislere dair yaptığı şu değerlendirme, daha makul görünmektedir:

"...Hepsi zayıftır. Yine de, uydurma olduğuna hükmedilemeyecek kadar tutarlı (mütemâsik) olanları da vardır. Bilhassa Bezzâr, Taberânî ve Tıp'ta Ebû Nuaym'm Enes'ten merfû olarak rivayet ettikleri 'Allah'm, insanların değerini ferasetleriyle bilen kulları vardır' hadisi bu niteliktedir."⁶²

Hasendir.

13. Hadis: (الْقَلْبُ مَلِكٌ. إِذَا صَلَحَ الْمَلِكُ: صَلَحَتْ جُنُودُهُ. وَإِذَا فَسَدَ الْمَلِكُ: فَسَدَتْ جُنُودُهُ)

Türkçesi: "Kalp, kral gibidir. Kral iyi olursa, adamları da iyi olur. Kral kötü olursa, adamları da kötü olur."⁶³

Beyhakî, Ebû Hüreyre'den mevkûf olarak nakletmektedir.

Merfû değildir.

14. Hadis:

⁵⁷ Heysemî, *Mecma'ü'z-Zevaid*, IX/274-275.

⁵⁸ *Mesnevî Şerhi*, I/15 ve 257. Taberî, *Tefsîr*, XIV/32; Taberânî, *Evsat*, III/445 (2956); Kudâî, *Müsnedü'ş-Şihâb*, II/116 (651): Enes b. Malik'ten.

⁵⁹ Heysemî, *Mecma'ü'z-Zevaid*, X/271.

⁶⁰ Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, II/477; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I/42.

⁶¹ Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, I/344.

⁶² İbn Tûlûn, *Şezera*, I/ 34 (22).

⁶³ *Mesnevî Şerhi*, I/15 ve 250. Beyhakî, *Şu'ab*, I/133 (109): Ebû Hüreyre'den, mevkûf olarak.

(إِنَّ اللَّهَ رَفِيقٌ يُحِبُّ الرَّفْقَ. وَيُعْطِي الرَّفْقَ مَا لَا يُعْطِي الْعُنْفَ. أَوْ: مَا لَا يُعْطِي عَلِيَّ مَا سِوَاهُ)

Türkçesi: “Allah kibardır; kibarlığı sever. Kibarlığa, kabalığa (veya: kibarlık dışında hiçbir şeye) vermediği mükâfatı verir.”⁶⁴

Sahihtir.

15. Hadis: (مَنْ أَرَادَ أَنْ يَجْلِسَ مَعَ اللَّهِ، فَلْيَجْلِسْ مَعَ أَهْلِ التَّصَوُّفِ.)

Türkçesi: “Allah’la oturmak isteyen, tasavvuf ehliyle otursun.”⁶⁵

Herhangi bir hadis kaynağında tespit edilememiştir.

16. Hadis: (يَا مُقَلَّبَ الْقُلُوبِ وَالْأَبْصَارِ! تَبَّتْ قُلُوبُنَا عَلَيَّ دِينِكَ، يَا اللَّهُ!)

Türkçesi: “Ey kalpleri ve gözleri istediği yöne çeviren! Bizim kalplerimizi kendi dinin istikametine tespit et, ey Allah’ım!”⁶⁶

(وَالْأَبْصَارِ) ve (يَا اللَّهُ!) lafızları, dipnotta zikredilen kaynakların hiç birisinde yer almamaktadır. Sahihtir.

17. Hadis: (الْعُلَمَاءُ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ.)

Türkçesi: “Âlimler peygamberlerin mirasçılarındır.”⁶⁷

Şuayb el-Arnâvut “Hasen bir hadistir; ama isnadı zayıftır.” demektedir,⁶⁸ İbn Hacer ise “Hamza el-Kinânî tashîh ediyor. Başkaları ise, senedindeki ızdırâba bakarak ‘zayıftır’ diyorlar. Gelgelelim, güçlenmesine yarayacak şâhidleri var.” değerlendirmesini yapmaktadır.⁶⁹

Hasendir.

18. Hadis:

⁶⁴ Mesnevî Şerhi, I/20 ve 132 (İkincisinde muhtasar olarak zikredilmiştir). Müslim, *Birr ve Sıla*, 77 (2593); İbn Hıbbân, I/312-313 (552): Hz. Aişe’den. İbn Hıbbân, II/309-310 (549); *Hilye*, VIII/306: Ebû Hüreyre’den. *Müsned*, XXVII/356 ve 360 (12802 ve 12805); Ebû Dâvud, *Edeb*, 11 (4807): Abdullah b. Muğaffel’den.

⁶⁵ Mesnevî Şerhi, I/59 ve 142.

⁶⁶ Mesnevî Şerhi, I/64 ve 112. *Müsned*, XXIX/178-179 (17630); İbn Mâce, *Mukaddime*, 13 (199); İbn Hıbbân, III/222-223 (943); Hâkim, *Müstedrek*, I/706-707 (1926), II/317 (3141) ve IV/357 (7907): Nevvâs b. Sem’an’dan. *Müsned*, XI/130-131 (6569); Müslim, *Kader*, 17 (2654): Abdullah b. Amr’dan.

⁶⁷ Mesnevî Şerhi, I/70 ve 261. Dârimî, I/110 (342); İbn Mâce, *Mukaddime*, 17 (223); Ebû Dâvud, *İlim*, 1 (3641); Tirmizî, *İlim*, 19 (2682); İbn Hıbbân, I/289-290 (88); Taberânî, *Müsnedü’ş-Şâmiyyîn*, II/224-225 (1231); Beyhakî, *Şuab*, II/262 (1696): Ebü’ d-Derdâ’dan.

⁶⁸ İbn Hıbbân, I/289.

⁶⁹ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, I/147.

(اجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمُبِيقَاتِ: الشَّرْكَ بِاللَّهِ؛ وَالسَّحْرُ؛ وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ؛
وَأَكْلُ الرَّبَا؛ وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ؛ وَالتَّوَلَّى يَوْمَ الزَّحْفِ؛ وَقَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ الْغَافِلَاتِ.)

Türkçesi: “Yıkıcı yedi şeyden kaçınınız: Allah’a ortak koşmak, sihir yapmak, Allah’ın mahrem kıldığı cana haksız yere kıymak, faiz yemek, yetimin malını yemek, savaşta cepheden kaçmak, namuslu, hiçbir şeyden haberi olmayan dindar bir kadına iffetsizlik isnat etmek.”⁷⁰

Sahihtir.

19. Hadis: (أَعْدِي عَدُوِّكَ: نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنَيْبِكَ.)

Türkçesi: “Düşmanlarının en çetini, iki yanın arasındaki kendi nefsidir.”⁷¹

İrâkî “Beyhakî Kitâbü’z-Zühd’de İbn Abbâs’tan rivayet eder. Senedinde Muhammed b. Abdurrahman b. Gazvân⁷² vardır ve bu şahıs uydurmacının tekidir.” değerlendirmesini yapmaktadır.⁷³ Deylemî’deki Ebû Mâlik rivayetinin lafzı ise daha farklıdır. İkinci ve üçüncü düşman olarak ‘yatağında seninle beraber olan karın’ ve ‘soyundan gelen yavrun’ maddelerini içeren rivayet, bu haliyle şahit olmaktan çok uzaktır.

Son derece zayıftır.

20. Hadis: (الْخَلْقُ عِيَالُ اللَّهِ. وَأَحَبُّ الْخَلْقِ إِلَيْهِ: أَحَبُّهُمْ لِعِيَالِهِ.)

Türkçesi: “Yaratıklar, Allah’ın aile efradıdır. Mahlûkat içinde Allah’ın en çok sevdiği ise, ailesiyle en iyi geçinenlerdir.”⁷⁴

Heysemî, Taberânî’nin İbn Mesud’dan rivayetini seneddeki Musa b. Umeyr; Ebû Ya’lâ’nın Enes b. Malik’ten rivayetini ise Yusuf b. Atıyye es-Saffâr sebebiyle taz’îf eder ve her iki isim için de ‘metrûk’ der.⁷⁵ Tahrici İbn Tûlûn’dan özetleyen Aclûnî ise, Nevevî’nin fetvâlarında sarfettiği “Zayıf bir

⁷⁰ *Mesnevî Şerhi*, 1/76 ve 302. Buhârî, *Vesâyâ*, 23 (2766), *Tıbb*, 48 (5764) ve *Hudûd*, 44 (6857); Müslim, *İman*, 145 (89); Ebû Dâvud, *Vesâyâ*, 10 (2874); Nesâî, VI/257; İbn Hıbbân, XII/371-372 (5561); Ebû Hüreyre’den.

⁷¹ *Mesnevî Şerhi*, I/86, 112, 127 ve 305. Beyhakî, *Zühd*, s. 190 (345); İbn Abbâs’tan. Deylemî, *Firdevs*, III/408 (5248); Ebû Mâlik el-Eş’arî’den.

⁷² Zehebî, *Mizânü’l-İ’tidâl*, III/625-626.

⁷³ İrâkî, *el-Muğnî*, II/709.

⁷⁴ *Mesnevî Şerhi*, I/88 ve 207 (İlkinde sadece ilk cümle yer almaktadır.) Ebû Ya’lâ, VI/65, 106 ve 194 (3315, 3370 ve 3478); Beyhakî, *Şu’ab*, VI/42-43 (7448); Enes b. Mâlik’ten. Şâşî, *Müsned*, II/419; Taberânî, *Kebîr*, X/105 (10033); Ebû Nuaym, *Hilye*, II/102 ve IV/237; İbn Mesud’dan.

⁷⁵ Heysemî, *Mecma’*, VIII/191.

hadis; senedinde ümmetin ittifağıyla zayıf görülen Yusuf b. Atıyye var.” sözünü ve İbn Hacer’in yine hadis fetvalarında yer verdiği “Bir kaç tarîkten gelmiştir; hepsi zayıftır.” açıklamasını nakleder.⁷⁶

Zayıftır.

21. Hadis: (رَحِمَ اللَّهُ أَمْرًا عَرَفَ قَدْرَهُ، وَلَمْ يَتَعَدَّ طَوْرَهُ.)

Türkçesi: “Kendi değerini bilen ve haddini aşmayan insana Allah rahmet buyursun.”⁷⁷

Merfû değildir.

22. Hadis: (الْعِلْمُ وَالْمَالُ: يَسْتُرَانِ كُلَّ عَيْبٍ. وَالْفَقْرُ وَالْجَهْلُ: يَكْشِفَانِ كُلَّ عَيْبٍ.)

Türkçesi: “İlim ve mal, her ayıbı gizler. Fakirlik ve cahillik ise, her ayıbı ortaya çıkarır.”⁷⁸

Yer verdiği hadisler için nâdiren kaynak zikreden Rusûhî Dede, bu rivayetin Deylemî’de ve *el-Câmiu’s-Sağîr*’de bulunduğunu belirtmektedir. Süyûtî’nin Deylemî’ye nisbet edip zayıf hükmünü verdiği bu rivayet için Münâvî de “Senedinde tartışmalı isimler vardır.” demektedir.⁷⁹

Zayıftır.

23. Hadis:

(اللَّهُمَّ! أَرِنَا الْحَقَّ حَقًّا، وَأَرِزْنَا إِبْتِغَاءَهُ. اللَّهُمَّ! أَرِنَا الْبَاطِلَ بَاطِلًا، وَأَرِزْنَا إِجْتِنَابَهُ.)

(اللَّهُمَّ! أَرِنَا الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ.)

Türkçesi: “Allah’ım! Bize gerçeği gerçek olarak göster ve ona uymayı nasip et. Allah’ım! Bize yanlış yanlışı olarak göster ve ondan kaçınmayı lütfet. Allah’ım! Varlıkları bize oldukları gibi göster!”⁸⁰

İrâkî’nin “Herhangi bir aslını (senedini/kaynağını) görmedim” dediği⁸¹ bu dua, hadis kaynaklarında bulunamamıştır.

Merfû değildir.

⁷⁶ Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, I/457-458.

⁷⁷ *Mesnevî Şerhi*, I/94, 176 ve 283. Ebû Nuaym, *Hilye*, V/305-306: Ömer b. Abdulazîz’in sözü olarak.

⁷⁸ *Mesnevî Şerhi*, I/104 ve 312. (Birincisi, ilim ve mal ile ilgili ilk bölümden ibarettir.) Deylemî, *Firdevs*, III/ 71 (4200): İbn Abbas’tan.

⁷⁹ Münâvî, *Fezû’l-Kadîr*, IV/391.

⁸⁰ *Mesnevî Şerhi*, I/113 ve 231.

⁸¹ İrâkî, *el-Muğnî*, I/642-643 (2406).

24. Hadis: (الْقَدْرِيَّةُ: مَجُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ.)

Türkçesi: "Kaderiyye, bu ümmetin mecûsileridir."⁸²

Zayıftır.⁸³

25. Hadis: (الْمُؤْمِنُ، مِرَاتُ الْمُؤْمِنِ.)

Türkçesi: "Mümin müminin aynasıdır."⁸⁴

Irâkî, Ebû Dâvûd hadisinin isnâdının *hasen* olduğunu söyler.⁸⁵ Heysemî ise Enes tarîki için şu değerlendirmeyi yapar: "Senedinde, Rabîa b. Ebû Abdurrahman'ın evlatlarından Osman b. Muhammed bulunmaktadır. İbnü'l-Kattân bu şahıs için 'hadislerinin büyük çoğunluğu vehimden ibârettir' der.⁸⁶ Diğer sened elemanları ise güvenilir kişiler."⁸⁷

Hasendir.

26. Hadis:

(اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ؛ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ. فَإِنَّهُمْ جَوَاسِيسُ الْقُلُوبِ؛ يَدْخُلُونَ قُلُوبَ النَّاسِ، يُخْرِجُونَ الْخَوَاطِرَ وَالْوَسْوَاسَ. فَإِذَا جَالَسْتُمُوهُمْ، فَجَالِسُوهُمْ بِالصِّدْقِ وَالْإِخْلَاصِ.)

Türkçesi: "Müminin ferasetinden kendinizi koruyunuz. Çünkü o, Allah'ın nuruyla bakar. Onlar kalp casusu gibidirler. İnsanların kalbine yavaşça girer, içerideki gereksiz düşünce ve vesveseleri dışarıya çıkarırlar. Onlarla oturup kalkarken doğru düşünceli ve ihlâşlı olun."⁸⁸

⁸² *Mesnevî Şerhi*, I/115 ve 333. Ebû Dâvud, *Sünnet*, 17 (4691); Taberânî, *Evsat*, III/240-241 (2515); Hâkim, *Müstedrek*, I/159 (286); Beyhakî, *Sünen*, X/203; İbn Ömer'den.

⁸³ Kazvî'nin "(الْقَدْرِيَّةُ) hadisi uydurma bir Mesâbîh hadisidir." iddiasıyla başlayan; İbn Hacer'in "Zayıf bile değil; *hasen*." noktasına getirdiği ve Alâî'nin "Gerçek şu: Mevzû değil, zayıftır." değerlendirmesiyle kapanan güzel bir ta'lik için bkz: Ali el-Kârî, *el-Masnû'*, s. 107-110 (no. 149; muhakkik Ebû Gûdde'nin 3 numaralı dipnotu).

⁸⁴ *Mesnevî Şerhi*, I/123 ve 272. Ebû Dâvud, *Edeb*, 57 (4918); Kudâ'î, *Müsnedü's-Şihâb*, I/105-106; Beyhakî, *Sünen*, VIII/167; *Şu'ab*, VI/113 (7645); Ebû Hüreyre'den. Taberânî, *Evsat*, III/71 (2135); Kudâ'î, *Müsnedü's-Şihâb*, I/105-106; Enes b. Malik'ten.

⁸⁵ Irâkî, *el-Muğnî*, I/479 (1824).

⁸⁶ Osman b. Muhammed b. Rabî'a için bkz: Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, III/53-54.

⁸⁷ Heysemi, *Mecma'*, VII/267.

⁸⁸ *Mesnevî Şerhi*, I/123, 153 ve 264. (İlkinde sadece ilk iki cümle bulunmaktadır.) Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, VII/354; Tirmizî, *Tefsîr*, 16 (3127); Ukaylî, *Du'afâ*, IV/129; Taberânî, *Evsat*, VIII/410-411; Ebû Nuaym, *Hilye*, X/281-282; Hatîb, *Târîh-i Bağdâd*, VII/242; Ebû Sa'îd el-Hudrî'den. Taberânî, *Evsat*, IV/160 (3278); *Kebîr*, VIII/102 (7497); İbn Adiy, *el-Kâmil*, V/345 ve VIII/147; Ebû Nuaym, *Hilye*, IV/94 ve VI/118; Kudâ'î, *Müsnedü's-Şihâb*, I/387;

Tirmizî, rivayetinin sonunda “*Bu garîb bir hadistir. Sadece bu vecihten biliyoruz.*” der. Hadisin Abdullah b. Ömer’den gelen bir başka tarîkinin garabetine ise Ebû Nuaym dikkat çeker.⁸⁹

Daha ayrıntılı bir değerlendirme yapan İbn Tûlûn; Ebû Ümâme tarîkinin Leys’in kâtibi Abdullah b. Sâlih ile; İbn Ömer tarîkinin Buhârî’nin münkeru’l-hadîs dediği Fûrât İbnü’s-Sâib ile; Sevbân tarîkinin Nesâî’nin (ليس بشيء) dediği Süleyman b. Seleme ile; Ebû Hüreyre tarîkinin ise metrûk Süleyman b. Erkam ile illetli bulunduğunu belirtmekte ve hadisin tarîklerini kastederek (*Hepsi zayıf = كُلهَا ضَعِيفَةٌ*) demektedir.⁹⁰

Hadisin yukarıdaki metninde yer alan ilk iki cümlenin dışındaki ifadeler, tespit ettiğimiz hadis kaynaklarının hiç birisinde mevcut değildir.

Zayıftır.

27. Hadis: (*تَقُولُ جَهَنَّمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: جُزْ يَا مُؤْمِنُ! فَإِنَّ نُورَكَ أَطْفَأَ نَارِي.*)

Türkçesi: “*Kıyamet günü cehennem ‘Hey, Müslüman; çabuk geç buradan; senin aydınlığın benim ateşimi söndürüyor!’ diyecektir.*”⁹¹

Heysemî,⁹² İbn Tûlûn⁹³ ve Aclûnî,⁹⁴ seneddeki Mansûr b. Ammâr’ın zayıflığına dikkat çekerler. Suyûtî de hadisi taz’îf eder.⁹⁵

Zayıftır.

28. Hadis:

(*بِحَسَبِ امْرِءٍ مِنَ الشَّرِّ: أَنْ يُشَارَ إِلَيْهِ بِالْأَصَابِعِ فِي الدِّينِ وَ فِي الدُّنْيَا؛ إِلَّا مَنْ عَصَمَهُ اللَّهُ.*)

Türkçesi: “*Bir kişiye şer olarak, dini ve dünyevî konularda, parmakla gösterilir bir kimse olması yeter; Allah’ın koruduğu kişiler hariç.*”⁹⁶

Beyhakî, *Zühed*, s.193 (359); Hatîb, *Târîh-i Bağdâd*, V/99; Ebû Ümâme’den. İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, III/32; Ebû Nuaym, *Hilye*, IV/81; Sevbân’dan.

⁸⁹ Ebû Nuaym, *Hilye*, IV/94.

⁹⁰ İbn Tûlûn, *Şezera*, I/33-34 (22).

⁹¹ *Mesnevî Şerhi*, I/127 ve 317. Taberânî, *Kebîr*, XXII/258 (668); İbn Adıyy, *el-Kâmil*, VIII/131; Hatîb, *Târîh-i Bağdâd*, IX/233; Deylemî, *Firdevs*, II/65 (2365); Ya’lâ b. Ümeyye’den.

⁹² Heysemi, *Mecma’*, X/360.

⁹³ İbn Tûlûn, *Şezera*, I/ 217 (305).

⁹⁴ Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, I/373-374.

⁹⁵ Münâvî, *Feyzu’l-Kadîr*, III/265 (3354).

⁹⁶ *Mesnevî Şerhi*, I/144 ve 171. Tirmizî, *Sıfatü’l-Kıyâme*, 21 (2453); Beyhakî, *Şu’ab*, 5 / 366; Enes b. Mâlik’ten. Taberânî, *Evsat*, VII/452 (6886); Ebû Hüreyre’den. Taberânî, *Kebîr*, XVIII/210

Tirmizî, rivayeti “*Enes'ten rivayet edilmiştir.*” lafzıyla, temrîd sîğasıyla verir. Heysemî ise, Taberânî'nin *Evsat*'taki nakli için “*Senedinde Abdülaziz b. Husayn var; zayıf birisidir.*” demektedir.⁹⁷

Hüküm verilememiştir.

29. Hadis: (مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا، فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمَحَارَبَةِ.)

Türkçesi: “*Kim benim bir velimi küçümserse, benimle savaşa kalkışmış demektir.*”⁹⁸

Bu ibare, uzunca bir hadisin ilk bölümüdür. Şuayb el-Arnâvut; Ebû Umâme, Hz. Ali, İbn Abbas, Enes, Huzeyfe ve Muâz b. Cebel rivayetlerini sıralamakta ve hepsinin zayıf olduğunu, sadece Huzeyfe tarîkine hasen denilebileceğini belirtmektedir.⁹⁹ Heysemî de; Hz. Âişe, Meymûne, Enes ve İbn Abbâs tarîklerine yer vermekte, hepsinin son derece zayıf olduğunu izah etmektedir.¹⁰⁰

En güçlü ve belki de tek sahîh tarîk olan Ebû Hüreyre tarîkine ise, Hâlid b. Mahled'in infirâdı söz konusudur. *Mîzân*'da¹⁰¹ bu zâtın biyografisinde bu bilgiyi veren Zehebî, hadis hakkında önemli açıklamalarda bulunmaktadır:

“...el-Câmiu's-Sahîh'in (*Sahîh-i Buhârî'nin*) heybeti olmasaydı, bunu Hâlid b. Mahled'in münker rivayetlerinden sayarlardı. Böyle; çünkü lafzı garîb. Üstelik Şerîk'in de infirâdı söz konusu ve bu şahıs hafız değil.”

Hüküm verilememiştir.

30. Hadis: (إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ بِأَلْفِي مِئَةِ عَامٍ.)

Türkçesi: “*Allah, ruhları cesetlerden iki yüz bin yıl önce yarattı.*”¹⁰²

ve 228 (518 ve 567); Ebû Nuaym, *Hilye*, V/247; Beyhakî, *Şu'ab*, V/367; Imrân b. Husayn'dan. İbnü'l-Mübârek, *Zühd*, s. 12; Hasan-ı Basrî'den, merfû olarak.

⁹⁷ Heysemi, *Mecma'*, X/299-300.

⁹⁸ *Mesnevî Şerhi*, I/154 ve 227. Buhârî, *Rikâk*, 38 (6502); İbn Hibbân, II/58-59 (347); Ebû Nuaym, *Hilye*, I/4; Beyhakî, *Sünen*, III/346 ve X/219; Ebû Hüreyre'den. Ebû Nuaym, *Hilye*, I/5; Hz. Aişe'den. Taberânî, *Kebîr*, VIII/221-222 (7880); Ebû Umâme'den. Taberânî, *Kebîr*, XII/113 (12719); İbn Abbâs'tan. Kudâ'î, *Musnedü's-Şihâb*, II/326-327 (889); Hz. Ömer'den.

⁹⁹ İbn Hibbân, *Sahîh*, II/59.

¹⁰⁰ Heysemi, *Mecma'*, X/272-273.

¹⁰¹ Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, I/641-642.

¹⁰² *Mesnevî Şerhi*, I/159 ve 169. Deylemî, *Firdevs*, II/187 (2937); Ali b. Ebî Tâlib'den. Deylemî, *Firdevs*, II/187 (2937); Enes b. Mâlik'ten.

Bu hadisi ‘Ruhlar mı önce yaratıldı, cesetler mi?’ tartışmasında ruhların önce yaratıldığını savunanlar tarafından delil getirilen bir hadistir. İbn Hacer el-Heytemî, “Allah ruhları cesetlerden dört bin yıl önce yarattı.” ifadesinin aslının olmadığını belirtmekte, başlıktaki rivayete benzeyen “Allah ruhları, cesetlerden iki bin yıl önce yarattı.” ifadesinin ise ‘üzerine hüküm bina edilemeyecek kadar zayıf’ olduğunu söylemektedir.¹⁰³

İbn Hacer el-Askalânî, Abdullah b. Eyyûb el-Mevsilî’nin biyografisinde bu rivayete yine ‘iki bin yıl önce = بِأَلْفِي عَامٍ’ lafzıyla yer verir. Rivayetin devamında “...Sonra o ruhları arşın altına koydu. Sonra onlara bana itaat etmelerini emretti. Ve bana ilk selâm veren ruh, Ali’nin ruhu oldu.” denilmektedir.¹⁰⁴

Ezdî’nin “Yalancı; oğlu ondan da yalancı. Allah’a karşı cüretkâr davranıyor. Kendisinden rivayette bulunmak helâl değil.” dediği¹⁰⁵ Mevsilî için Zehebî “Hadis uydurmakla itham edilmiştir. Yalancıdır. Hâlbuki salihlerin önde gelenlerindedir.” demektedir.¹⁰⁶

Son derece zayıftır.

31. Hadis: (أَنَا مِنْ نُورِ اللَّهِ، وَالْمُؤْمِنُونَ مِنْ نُورِي.)

Türkçesi: “Ben Allah’ın nurundanım; müminler de benim nurumdandırlar.”¹⁰⁷

Bizzat bu ifade tespit edilememiştir. Aynı anlamda şöyle bir lafız mevcuttur:

(خَلَقَنِي اللَّهُ مِنْ نُورِهِ. وَخَلَقَ أَبَا بَكْرٍ مِنْ نُورِي. وَخَلَقَ عُمَرَ مِنْ نُورِ أَبِي بَكْرٍ.
وَخَلَقَ عُثْمَانَ مِنْ نُورِ عُمَرَ. وَعُمَرُ: سِرَاجُ أَهْلِ الْجَنَّةِ.)

“Allah beni kendi nurundan yaratmıştır. Ebûbekir’i de benim nurundan yaratmıştır. Ömer’i de Ebûbekir’in nurundan yaratmıştır. Osman’ı da Ömer’in nurundan yaratmıştır. Ve Ömer, cennet ehlinin baş tacıdır.”

Bu rivayete Kurtubî, tefsîrinde Sa’lebî’den naklen ve râvî olarak Enes b. Mâlik’i göstererek yer verir.¹⁰⁸ İbn Hacer ise *Lisânü’l-Mîzân*’da Ahmed b. Yûsuf el-Mencebî adlı râvînin biyografisinde “Tanınmayan bir adamdır ve yalan

¹⁰³ Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, I/113.

¹⁰⁴ İbn Hacer, *Lisânü’l-Mîzân*, III/262.

¹⁰⁵ İbn Hacer, *age*, aynı yer.

¹⁰⁶ Zehebî, *Mîzânü’l-İ’tidâl*, II/394.

¹⁰⁷ *Mesnevî Şerhi*, I/182 ve 296.

¹⁰⁸ Kurtubî, *Tefsîr*, XII/286.

bir haberi gündeme getirmiştir.” diyerek bu lafzı Ebû Hüreyre'den merfûan kaydetmekte; ardından da Ebû Nuaym'ın *Emâlî*'sinde “Bu bâtıldır; Kitâbullâh'a aykırıdır.” dediğini aktarmaktadır.¹⁰⁹

Mevzûdur.

32. Hadis:

(الْأَبْدَالُ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ ثَلَاثُونَ رَجُلًا. قُلُوبُهُمْ عَلَى قَلْبِ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلِ الرَّحْمَنِ. كُلَّمَا مَاتَ رَجُلٌ مِنْهُمْ، أَبَدَلَ اللَّهُ مَكَانَهُ رَجُلًا. تَقْوَمُ الْأَرْضُ بِهِمْ. وَبِهِمْ يُمَطَّرُونَ، وَبِهِمْ يُرَزَقُونَ.)

Türkçesi: “Bu ümmette ebdâl otuz kişidir. Kalpleri Halilurrahmân İbrâhim'in kalbi üzeredir. Biri ölünce, Allah yerine başka birini koyar. Yeryüzü onlar sayesinde ayakta durur. Yağmurları onların vesilesiyle yağar, rızıkları onlar sebebiyle verilir.”¹¹⁰

Müsned'deki lafız (أَبَدَلَ اللَّهُ مَكَانَهُ رَجُلًا)'de bitmekte; hadisin sonunda ise Abdullah b. Ahmed'in babasından naklettiği “Bu münker bir hadistir.” açıklaması yer almaktadır.

Müsned'de Hz. Ali'den naklen yer alan bir başka merfû rivayet daha bulunmaktadır. *Ebdâl* hadislerinin tamamını taz'if eden âlimlerin ‘en sağlamı olsa olsa budur’ dedikleri rivayetin metni şöyledir:¹¹¹

(الْأَبْدَالُ يَكُونُونَ بِالشَّامِ . وَهُمْ أَرْبَعُونَ رَجُلًا . كُلَّمَا مَاتَ رَجُلٌ، أَبَدَلَ اللَّهُ مَكَانَهُ رَجُلًا .

يُسْقَى بِهِمُ الْعَيْثُ، وَتُنْتَصَرُ بِهِمُ عَلَى الْأَعْدَاءِ، وَبُصِرَ عَنْ أَهْلِ الشَّامِ بِهِمُ الْعَذَابُ.)

Şuayb el-Arnâvut, bu hadis hakkında şu değerlendirmeyi yapar:

“İsnâdı munkatî olduğu için zayıftır. Şurayh b. Ubeyd, Ali'ye yetişmemiştir. ...Diyoruz ki: Pek çok sahâbîden rivayet edilen ebdâl hadislerinin hepsinin isnadları zayıftır. Böyle bir konuda kesinlikle örnek alınamaz ve delil olarak kullanılamazlar.”¹¹²

Sehâvî de aynı şekilde “Ebdâl haberinin farklı lafızlarla pek çok tarîki vardır ve hepsi zayıftır.” demektedir.¹¹³ İbnü'l-Kayyim ise *ebdâl*, *aktâb*, *ağvâs*, *nükabâ*, *nücebâ* ve *evtâd* vurgusu içeren tüm rivayetleri *bâtıl* addetmektedir.¹¹⁴

Son derece zayıftır.¹¹⁵

¹⁰⁹ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, I/328.

¹¹⁰ *Mesnevî Şerhi*, I/226 ve 281. (İlk geçtiği yerde muhtasar olup, son iki cümleden oluşmaktadır.) *Müsned*, XXXVII/413-414 (22751): Ubâde b. Sâmî'ten.

¹¹¹ *Müsned*, II/231 (896).

¹¹² *Müsned*, II/231 (896).

¹¹³ Sehâvî, *Mekâsîd*, s.8.

¹¹⁴ İbnü'l-Kayyim, *el-Menâru'l-Münîf*, s.136.

33. Hadis: (أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ: بَأَيِّهِمْ إِقْتَدَيْتُمْ، إِهْتَدَيْتُمْ.)

Türkçesi: "Ashabım yıldızlar gibidir. Hangisine uysanız, doğru yolu bulursunuz."¹¹⁶

Deylemî'nin bu rivayeti, senetsizliği kadar metninin rekâketi ile de dikkat çeken zayıf bir rivayettir. Birkaç farklı lafzı olan bu haberi değerlendiren âlimlerden Bezzâr "Bu söz Nebî'den (sav) sahîh yolla gelmiş değildir." açıklamasını yaparken, İbn Hazm'ın "Bu haber yalan, uydurma ve bâtıldır." şeklindeki ağır değerlendirmesi dikkat çeker.¹¹⁷

İmam Zehebî, Ca'fer b. Abdülvâhid el-Hâşimî adlı şahsın biyografisinde bu rivayeti "Belâlarından birisi de şudur=ومن بلاياها" diyerek nakleder.¹¹⁸ Yine İbn Hacer, Cemil b. Yezîd'in biyografisinde rivayeti Dârakutnî'nin Ğarâibü Mâlik ve Hatîb'in er-Ruvâtü 'an Mâlik adlı eserlerine nisbet ederek, Dârakutnî'nin "Mâlik'ten sâbit olamaz; ravilerinin tamamı meçhul." sözünü aktarır.¹¹⁹

Son derece zayıftır.

34. Hadis: (كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ.)

Türkçesi: "Hepiniz birer çobansınız ve hepiniz sürünüzden sorumlusunuz."¹²⁰

Yukarıdaki lafız, hadisin sadece ilk bölümünden ibarettir.

Sahihtir.

35. Hadis: ("إِيَّاكُمْ وَالْوِصَالَ!"، ثَلَاثَ مَرَّاتٍ.)¹²¹

Türkçesi: "Hazret-i Peygamber üç kere 'Aman visâl yapmayın (iftar etmeden peş peşe oruç tutmayın)' buyurdu."

¹¹⁵ Ebdâl ile ilgili hadislerin dökümü için bkz: Heysemî, *Mecma'*, X/65-66; Sehâvî, *Mekâsîd*, s.8-10 (8); Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, III/167-170; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, I/25-28 (35).

¹¹⁶ *Mesnevî Şerhi*, I/258 ve 313. Deylemî, IV/160 (6497): İbn Abbâs'tan.

¹¹⁷ İbn Hacer, *Telhîsu'l-Habîr*, IV/190-191.

¹¹⁸ Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, I/413.

¹¹⁹ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, II/137-138.

¹²⁰ *Mesnevî Şerhi*, I/250, 260 ve 305. *Müsned*, VIII/83-84 (4495); Buhârî, *Cuma*, 11 (893); *Husûmât*, 20 (2409); *Nikâh*, 90 (5200) ve *Ahkâm*, 1 (7138); Müslim, *İmare*, 20 (1829); Ebû Dâvud, *Harâc*, 1 (2928); Tirmizî, *Cihâd*, 27 (1705): Abdullah b. Ömer'den.

¹²¹ *Mesnevî Şerhi*, I/319 ve 320. *Muvatta'*, I/301 (*Sıyâm*, 13); İbn Ebî Şeybe, I/331 (9595); *Müsned*, XII/78-79 (7162); Müslim, *Sıyâm*, 55 (1103); İbn Hibbân, VIII/342-343 (3576): Ebû Hüreyre'den.

Hadis, Buhârî, *Savm*, 48'de (1961, 1962, 1963 ve 1964) mükerrer olarak bulunmaktaysa da, lafızları (نهى) veya (لَا تُؤْصِلُوا) şeklindedir. Müslim rivayetinde sözün kaç defa tekrarlandığı belirtilmemekte, *Muvatta'* ve İbn Hıbbân'da '2 kere' denilmekte, diğerlerindeki sayı ise yukarıdaki metinle uyum arz etmektedir.

Sahihtir.

IV. Mükerrer Hadislerin Genel Verilerle Mukayeseli Değerlendirmesi

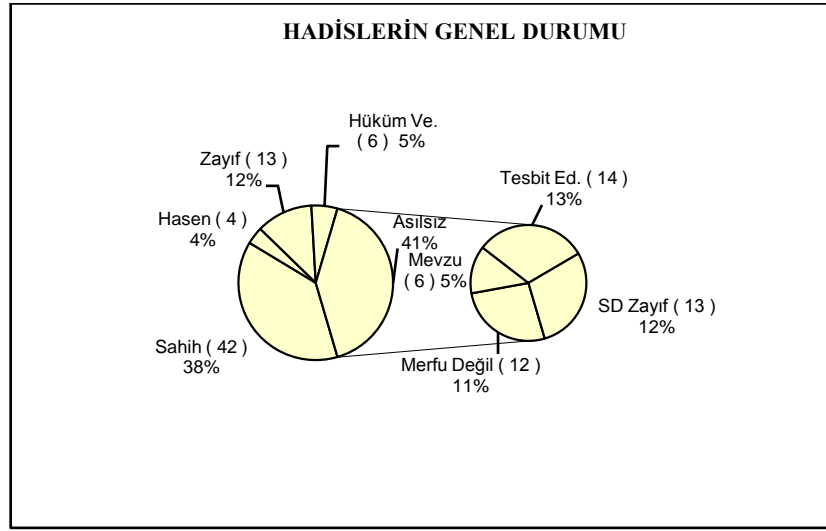
Bu çalışma kapsamında, Ankaravî'nin *Mesnevî Şerhi*'nin ilk cildinde zikrettiği hadislerden toplam 110 tanesi incelenmiş, fakat hacmin artması endişesiyle sadece mükerrer olanların tahrirci yukarıda sunulmuştur. Bu başlık altında ise, mükerrerler dışında kalan ve aynı titizlikle araştırılan diğer 75 hadisin de katılacağı kısa ve mukayeseli bir değerlendirme yapılacaktır.

Söz konusu hadisler arasında, temel hadis mecmualarının birçoğunda, sahihlerde ve sünenlerde rivayet edilenlerin yanı sıra, hadisleri senetleriyle veren kaynakların hiçbirinde geçmeyenlere de rastlanmıştır. Dikkat çeken bir başka durum ise, aslında sahâbî sözü (mevkûf) olduğu tespit edilen çok sayıda ifadenin, şârih tarafından merfû hadis gibi nakledilmiş olmasıdır.

Bu genel değerlendirme bölümünde, her hadisin tahrircinin sonunda varılmaya çalışılan hükümler bir araya getirilecek ve topluca yorumlanacaktır. Ulaşılan hükümlerin mükerrer olan ve olmayan hadislere göre sayıları ve yüzdeleri şöyledir:

Hadisin Hükümü	Mükerrerler (35 adet)	Mükerrer Olmayanlar (75 adet)	Toplam (110 adet)
<i>Sahîh</i>	8 (%22)	34 (%46)	42 (%38)
<i>Hasen</i>	3 (%9)	1 (%1)	4 (%4)
<i>Zayıf</i>	6 (%17)	7 (%9)	13 (%12)
<i>Son Derece Zayıf</i>	5 (%14)	8 (%11)	13 (%12)
<i>Mevzû</i>	2 (%6)	4 (%5)	6 (%5)
<i>Merfû Değil</i>	3 (%9)	9 (%12)	12 (%11)
<i>Tespit Edilemeyen</i>	5 (%14)	9 (%12)	14 (%13)
<i>Hüküm Verilemeyen</i>	3 (%9)	3 (%4)	6 (%5)

Tabloya bakıldığında, *sahîh* hadislerin genele oranının mükerrer hadislerde yarı yarıya düştüğü, buna mukâbil, zayıf, son derece zayıf, mevzû ve tespit edilemeyen rivayetlerde toplamda %14'e ulaşan bir artışın olduğu görülmektedir. Bu durum, normalde geçerli olan '*daha fazla üzerinde durulan bilgilerin daha sağlam olması gerektiği*' kanaatinin tam tersine bir gelişmedir ve Ankaravî'nin vurgu noktalarının şerhin geneline nazaran sıhhat bakımından daha zayıf kaldığını belirtir. Gerçekten de, problem oluşturan bu nakillerin büyük bölümü, evrenin yaratılışı noktasında yoğunlaşan tasavvufî teorilerle ilgilidir. Bunlara kenz-i mahfî anlayışı (mükerrer 7. hadis), nûr-i muhammedî yaklaşımı (mükerrer 31. hadis) ve ruhların yaratılışı hakkındaki detaylar (mükerrer 30. hadis) örnek verilebilir.



Yukarıdaki grafikten çıkarılabilecek bazı sonuçlar ise şunlardır:

- Kaynaklarımızda sahîh hükmü verilen hadislerin %38'lik bir yekun tutması, ilk bakışta çok olumlu bir intiba uyandırıyor olsa da, bu oran hasen hadislerle yeteri kadar desteklenmemiştir. Buna karşılık, 'asılsız' ana başlığı altında topladığımız dört alt başlık, %41 gibi büyük bir orana ulaşmıştır.
- Mevzû hadis miktarı, tasavvufî eserlerde tespit edilen %15'lik uydurma hadis ortalamasının gayet altında (%5) görünmektedir. Mamafih, merfû olmayan ifadelerin merfû kalıbında rivayeti de vaz' kapsamına girebilmekte, son derece zayıf hükmünü verdiğimiz nakillerin büyük bölümünü mevzû sayan âlimler bulunmakta ve tespit edilemeyen haberler arasında da

muhtemel mevzû miktarı azımsanamamaktadır. Dolayısıyla, Ankaravî'nin incelenen 110 rivayetinin %40'tan fazlası, savunulamayacak kadar zayıftır.

Hadislerin hükümleriyle ilgili değerlendirmelerimizin nisbî olduğu gözden ırak tutulmamalıdır. Zira yedi ciltlik şerhin geneline yayılan yüzlerce hadisten, sadece bir bölümü (110 tanesi) değerlendirmeye alınmıştır. Oranlar konusundaki rakamlama değişse de, hadis literatürünün dışına taşan rivayetlerin varlığı, yanlışlıkla merfû sayılan mevkûfların fazlalığı ve şedîdü'd-da'f mesâbesindeki nakillerin miktarı, müellifin hadis kullanımı bakımından ileri bir birikime ve hassasiyete sahip olmadığı sonucunu doğurmaktadır.

KAYNAKLAR

Aclûnî, İsmail b. Muhammed (1162/1749), *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs am-me'ş-tehera mine'l-Ehâdîsi 'alâ Elsineti'n-Nâs*, I-II, (tlk. Ahmed el-Kallâş), 6. Baskı, Beyrut 1996.

Aliyyu'l-Kârî, Nûruddîn Ali b. Muhammed b. Sultân (1014/1606), *el-Masnû' fi Ma'rifeti'l-Hadîsi'l-Mevdû' (el-Mevdû'âtü's-Suğrâ)*, (thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde), 5. Baskı, Beyrut 1994.

Ankaravî, İsmail b. Ahmed (ö.1041/1631), *Hadislerle Tasavvuf ve Mevlevî Erkânı (Kırk Hadis Şerhi)*, (nşr. Semih Ceylan), İstanbul 2001.

Beydâvî, *Tefsîr*, Kâhire 1329.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed ibnü'l-Huseyn b. Ali (458/1066), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I-X, 1. Baskı, Beyrut 1344 (h).

....., *Şu'abü'l-Îmân*, I-VII, (thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Sa'îd b. Besyûnî Zağlûl), 1. Baskı, Beyrut 1990.

Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I-III, İstanbul trs.

Deylemî, Ebû Şücâ' Şîrveyh b. Şehrdâr b. Şîrveyh (509/1116), *el-Firdevs bi Me'sûri'l-Hitâb*, I-VI, 1. Baskı, Beyrut 1986.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (275/889), *es-Sünen*, I-V, İstanbul 1981.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî (430/1039), *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, I-X, 2. Baskı, Beyrut 1968.

Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ (307/920), *Müsned Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*, I-XV, (thk/thr. Huseyn Selîm Esed), 1. Baskı, Beyrut 1984.

Eren, Memet, *Sadreddîn Konevî'nin Tasavvufî Hadis Şerhçiliği*, Akademik Araştırma Dergisi, yıl 1, sayı 1, Bahar 2001.

Gültekin, Ayşe, İsmail Ankaravi'nin *Mesnevi Şerhi Mecmuatü'l-Letâif ve Matmuratü'l-Mearif*'te Hadis (altıncı cilt örneği), Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya 2006.

Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Neysâbü'rî (405/1015), *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*, I-V, (thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ), 1. Baskı, Beyrut 1995.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali (463/1071), *Târîh-i Bağdâd*, I-XIV, Beyrut trs.

Heysemî, Nûreddîn Al b. Ebî Bekr (807/1403), *Mecma'ü'z-Zevâid ve Menba'ü'l-Fevâid*, I-X, Beyrut 1986.

Irâkî, Ebü'l-Fadl Zeynüddîn Abdurrahman b. Hüseyin (806/1404), *el-Muğnî an Hamli'l-Esfâr fî'l-Esfâr fî Tahrîci mâ fî'l-İhyâ mine'l-Ahbâr*, I-III (i'dâd: Ebû Muhammed Eşref b. Abdulkâsûd), 1. Bası, Riyad 1995.

....., *Elfiyetü'l-Hadîs*, Beyrut 1992.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman İbn Ebî Hâtim Muhammed b. İdris er-Râzî (327/939), *Kitâbü'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, I-IX, Beyrut 1952.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Kûfî (235/850) *el-Kitâbü'l-Musannef fî'l-Ehâdîsi ve'l-Âsâr*, I-VII, (tkd/zabt. Kemâl Yûsuf el-Hût), 1. Baskı, Beyrût 1989.

İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî (852/1448), *Telhîsu'l-Habîr fî Tahrîci Ehâdîsi'r-Râfi'ıyyi'l-Kebîr*, I-III, (i'dâd: Dr. Yûsuf Abdurrahmân el-Mar'aşlı), 1. Baskı, Beyrut 1986.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Bustî (354/965), *es-Sahîh (el-İhsân fî Takrîb Sahîh İbn Hibbân)*, I-XVIII (tertîb: el-Emîr Alâuddîn Ali b. Belbân el-Fârisî; thk/thr/tlk: Şuayb Arnavut), 3. Baskı, Beyrut 1997.

İbnu'l-Kayyim, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr ed-Dimeşkî (751/1176), *el-Menâru'l-Münîf fi's-Sahîhi ve'd-Da'îf*, (thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde), 6. Baskı, Beyrut 1994.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (273/886), *es-Sünen*, I-II, İstanbul 1981.

İbn Tûlûn, Muhammed es-Sâlihî (953/1546), *eş-Şezera fî'l-Ehâdîsi'l-Müştehirâ*, I-II, (thk. Kemâl Zağlûl), 1. Baskı, Beyrut 1993.

Karapınar, Fikret, *Mesnevî'den 100 Hadis Şerhi* Ankaralı İsmail Rusûhi Dede, Adal Ofset, Konya 2009.

Kâtip Çelebi (1067/1657), *Keşfü'z-zunûn*, I-II (nşr. Şerafettin Yaltekaya-Rıfat Bilge), MEB Basımevi, 2. Baskı, İstanbul 1971.

- Kuşpınar, Bilal, İsmâ'îl Ankaravî On The Illuminative Philosophy, ISTAC, Kuala Lumpur 1996
- Mâlik b. Enes, (179/796), *el-Muwatta'*, I-II, İstanbul 1981.
- Münâvî, Muhammed Abdurraûf (1030/1621), Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr min Ehâdîsi'l-Beşîri'n-Nezâr, I-VI, Beyrut trs.
- Müslim, Ebü'l-Huseyn Müslim İbnü'l-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî (261/875), *es-Sahîh*, I-V (thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî), 1. Baskı, Mısır 1955.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali (303/915), *es-Sünen*, I-IX (thk. Abdülfettah Ebû Ğudde), 4. Baskı, Beyrut 1994.
- Saylam, Veli, *Ankaravî İsmail Rusûhî ve İzâhu'l-Hikem Adlı Eseri* (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1990.
- Sehâvî, *el-Mekâsîdü'l-Hasene*, 1. Baskı, Beyrut 1979.
- Şâşî, Ebû Sa'îd el-Heysen b. Kuleyb (335/947), *el-Müsned*, I-III, (thk/thr. Dr. Mahfûzurrahmân Zeynullâh), 1. Baskı, Medine 1410 (h).
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed (360/971), *el-Mu'cemü's-Sağîr (er-Ravdu'd-Dânî ile'l-Mu'cemi's-Sağîr li't-Taberânî)*, I-II, (thk. Muhammed Şekûr Mahmûd ve el-Hâce Emrîd), 1. Baskı, Beyrut 1985.
-, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, I-XI, (thk. Muhammed et-Tahhân), 1. Baskı, Riyad 1985.
-, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, I-XXV, (thk/thr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi), Bağdat 1397 (h).
-, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, I-IV, (thk/thr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi), Beyrut 1989.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevra (279/892), *es-Sünen*, I-V, İstanbul 1981.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yayınları, Ankara 2000.
- Zıyâüddîn el-Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdulvâhid b. Ahmed el-Hanbelî (643/1246), *el-Ehâdîsü'l-Muhtâra*, I-VI, (thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), 1. Baskı, Mekke 1990.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1374), *Mîzânü'l-i'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, I-IV, Beyrut trs.

Bilgi Sorunu ve Gettier Durumları

Stephen Hetherington*

Çev. Süleyman Aydın*

Gettier durumları, 1963'te onları bulan Amerikan filozofu Edmund Gettier'in adıyla anılır. Bunlar, bilgiyi, gerekçeli doğru inanç olarak tanımlayan felsefe geleneğine tezat oluşturan durumlardır. Gettier durumları, doğru ve kanıtlarla desteklenen bir inanca sahip olduğumuz, fakat inancın bilgi olmadığı gerçek ya da olası durumlardır. Epistemologlar, bilginin ne olduğunu yeni baştan belirlemeye çalıştıklarında, Gettier'in ilk makalesi, çarpıcı bir etki yaratmış ve epistemologların neredeyse tamamı, Gettier'in, geleneksel bilgi tanımını çürütmüş olduğunu kabul etmişlerdir. Epistemologlar, geleneksel bilgi tanımını onarmak ya da yenisiyle değiştirmek için birçok girişimde bulunmuş ve bu girişimler, *bilgi* ve *gerekçeli-olma* konusunda yeni anlayışların doğmasına yol açmıştır. Bu konuda Gettier, iki buçuk sayfalık bir makaleyle, güçlü bir epistemolojik enerji ve yenilik dönemini başlatmıştır. Bununla birlikte, Gettier durumlarının yarattığı açmazı çözmeye doğrultusundaki girişimlerden hiçbiri, bir *olgu* ya da *doğrunun* bilgisine sahip olmanın ne olduğunu tam olarak tanımlamada başarılı olamamıştır. Bu yüzden, bu açmazın gücü, çeşitli şekillerde ve çeşitli boyutlarda hissedilmeye devam etmektedir. Bazen, birçok başarısız çözüm girişiminin yarattığı hayal kırıklığı içinde bu açmaz görmezden gelinir. Bir gün çözüleceği varsayılır. Genelde tam olarak ne gösterdiği konusunda tüm epistemologlar hem fikir olmasalar da, bilgiyle ilgili bir şey gösterdiği kabul edilir.

* University of New South Wales, Australia <http://www.iep.utm.edu/gettier/>

* Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, suleyman.aydin@inonu.edu.tr

1. Giriş

Gettier durumları, *bilginin doğasına* dair anlayışımıza bir meydan okuma olarak ortaya çıkmıştır. Bu durumlar, ilk olarak, 1963'te Edmund Gettier tarafından yazılan bir makalede gözükmüştür. Gettier'in makalesi, epistemologlar arasında çarpıcı bir etki yaratmış, daha sonra ortaya çıkan yüzlerce makale ve kitap bölümü, Gettier'in ilk fikrini, daha geniş-kapsamlı bir *Gettier-problemi* anlayışına dönüştürmüştür. Dolayısıyla Gettier probleminin örnekleri, Gettier'in kendi ilk örneklerinden birçok yönden farklıdır. Filozoflar, Gettier'in kişisel örneklerine benzer örnekler bulmada hızla ustalaşmışlar ve bu verimlilik, O'nun ortaya koymuş olduğu açmazın önemini daha da artırmıştır. Bir grup olarak Gettier durumlarının—Gettier'in kendi örnekleri ve başka epistemologların buldukları örnekler—yarattığı açmazın nasıl çözüleceği konusunda genel bir uzlaşma yoktur. O halde, bilginin doğası nedir? *Bilmenin ne olduğunu* sınımsız tanımlayabilir miyiz? Gettier'in makalesi, bu sorulara, ayrı bir hassasiyet ve önem kazandırmıştır. Bu sorular, Gettier-sonrası epistemolojide farklı zamanlarda coşkulu bir şekilde hala tartışılmaktadır.

2. Bilginin, Gerekelili Doğru İnanç Olarak Analizi

Gettier durumları, önermesel bilgi anlayışımızı çürütmeye çalışır. Önermesel bilgi, "*p* olduğunu bilme" şeklindeki ifadelerle betimlenen bilgidir. Burada "*p*", "kanguruların kanatları yoktur" şeklinde haber kipindeki bir cümlenin yerini tutar. Önermesel bilgi, bir olgu ya da bir doğrunun bilgisidir—dünyanın hangi açıdan nasıl olduğunu bilmesi, *p*'nin belli bir tezahürüyle betimlenir. Genelde epistemologlar bilgiden söz ettiklerinde, *önermesel bilgiye* göndermede bulunurlar. Rutin bir şekilde ve temelde kendimize atfettiğimiz bir bilgi çeşididir.

Dolayısıyla, bu tür bilginin tam olarak ne olduğunu sormak felsefi açıdan önemlidir. Eğer tam olarak ne olduğunu anlamazsak, kendimizi tam olarak anlamayacak mıyız? Bu, felsefecilerin uzun zamandır farkında oldukları bir olasılıktır. Bu sorular, Platon'un kendi üslubuyla sorduğu antik sorulardır.

Gettier'in meydan okumasından önce, farklı epistemologlar, *p*'yi bilmenin ne olduğunu yanıtlarken rutin olarak aşağıdaki *üç-kısımlı* genel analizin ayrıntılı ya da tam bir yorumunu sunarlardı.

1. *İnanç*. Kişi, *p*'ye inanır. Bu inanç, az çok kesin olabilir. Ve zorunlu olmasa da, kişinin *p* olduğunu söylemesi ya da *p* olduğuna inandığını söylemesi şeklinde konuşmasına yansır. Açıkçası, inanç için gerekli olan tüm şey (birazdan listelenecek iki ayrı niteliğe sahip olmakla birlikte), onun *var olmasıdır*.

2. *Doğruluk*. Kişinin p inancı, doğru olmalıdır. Eğer inanç doğru değilse, bu durumda—onunla ilgili başka bir şeyin iyi ya da yararlı olmasının bir önemi yok—bilgi değildir. Elbette bir inanç, yanlış olduğunda bile inanan kişiye doğru gelebilir. Fakat bu durumda inananın duygusu yanlış olacak ve dolayısıyla inanan kişiye ne kadar bilgi gibi görünse de aslında bilgi olmayacaktır.

3. *Gerekçeli-Oлма*. Kişinin p inancı, bir miktar sağlam kanıt ya da akıl yürütmeye ya da belki başka bir rasyonel gerekçe türüne dayandırılarak desteklenmelidir. Aksi takdirde, doğru olsa bile, tahminden öte bir şey olmayacaktır. Bilgi olmaksızın doğru olacaktır. Bu durumda bilgiden daha az bir şey olacaktır.

Şayet bilgi tezahür edecekse (standart Gettier-öncesi epistemolojide), bu üç koşuldan her birinin tek tek karşılanması gerektiği varsayıldı ve şayet bu koşulların hepsi karşılanırsa, ortaya çıkan sonuç bilgi örneği olarak görüldü. Bir başka deyişle, geleneksel bilgi analizi, bir p bilgisi örneğine sahip olmanın üç ayrı zorunlu koşulunu ve ortaklaşa yeterli koşulunu sunmaktadır.

Geleneksel analiz, genellikle, bilgi analizinin *gerekçeli doğru inanç* modeli (ya da kısaca GDİ) olarak adlandırılır. Örneğin, bir kişi olduğunuzu bilmeniz, bir kişi olduğunuza *inanmanız*, o inancın *doğru olması* ve o inancın *sağlam kanıtı dayanması* demektir. Bu kanıt, muhtemelen, bir kişi olduğunuzun size anlatılmış olmasını, bir kişi olmanın ne olduğu üzerine düşünmüş olmanızı, kendiniz ve diğer insanlar arasında uygun benzerlikler görmeyi, vs. içerecektir.

GDİ'nin, burada sunulduğu şekliyle, genel bir analiz olduğunu unutmamak gerekir. Bir defada tüm bilgiyle ya da belli bilgi türleriyle ilgili önerilebilecek oldukça özel analizleri içeren genel bir biçimlendirmeyi betimler. Bir kuramın temel çerçevesini—kalıbını—sunar. Pratikte epistemologlar, bu genel kalıba saygı duymalarına rağmen, başka ayrıntılardan söz ederler. Dolayısıyla belli filozoflar tarafından önerilen belli analizler, ilk bakışta GDİ'den farklı gözükse bile, kuramın genel şeklinin daha özel örnekleri ya da modelleridir.

Belki bunun en yaygın vuku bulma şekli, inanç, doğruluk ve gerekçeli olmanın bazıları ya da hepsiyle ilgili başka analizleri birleştiren özel analizler sunmaktır. Örneğin, bu makalenin devamındaki başlıklardan bazıları, *gerekçeli-olmayı* daha kapsamlı anlama girişimlerini tartışan ve bilginin bir parçası olarak nasıl iş gördüğünü ele alan başlıklar olarak yorumlanabilir. Genelde, bu tür girişimlerin amacı, bilginin mikro yapısını belirlemek ve bu sayede belirli bilme ve bilmeme örnekleriyle ilgili gerçek bir kavrayış sağlaması için genel GDİ kuramını olabildiğince tam ve eksiksiz hale getirmektir.

Epistemologların bu yönde atmış olduğu adımlar, Gettier'in 1963 yılındaki itirazından sonra, öncekine kıyasla daha ayrıntılı ve karmaşık bir hal almıştır. Roderick Chisholm (1966/1977/1989), 1963 sonrası eğilimin, A. J. Ayer (1956) ise 1963 öncesi yaklaşımın etkili temsilcileridir.

3. Gettier'in İlk İtirazı

Gettier'in makalesi, iki muhtemel durumu betimler. Bu başlıkta, *Durum 1* ele alınacaktır. (*Durum 1*, Gettier'in sunduğu iki durumdan en yaygın olarak tartışılanıdır). *Durum 2*, bir sonraki başlıkta ele alınacaktır. Sonraki başlıklar ise, analizin odak noktası olarak tekrar *Durum 1*'e geri dönecektir.

Durum 1'un başkahramanı, Smith'dir. Smith ve Jones, bir iş için başvuru yapmışlardır. Fakat Smith'e, şirketin başkanı tarafından Jones'un işe alınacağı söylenmiştir. Smith, bu ifadeyi, Jones'un cebinde on adet bozuk paranın var olduğuna dair kendi gözlemsel kanıtıyla birleştirir (Bozuk paraları kendisi saymıştır). Dolayısıyla, "işe alınacak kişinin cebinde on adet bozuk para vardır" inancını oluşturur. (Makale boyunca birçok kez değinilecek bu inanca *b* inancı diyelim). Dikkat edilirse Smith, tahminde bulunmuyor. Aksine, onun *b* inancı, makul miktarda bir *gerekçelendirici* desteğe sahiptir. Şirket başkanının ifadesi vardır; Jones'un cebindeki bozuk paralarla ilgili kendi gözlemi vardır. Smith, *b* inancını dikkatli ve akla uygun olarak elde etmiştir. Dolayısıyla *b* inancı, en azından oldukça iyi bir biçimde gerekçelidir—normal bir şekilde sağlam kanıt tarafından desteklenmektedir. Fakat *b* inancı, Smith'in sandığından farklı bir nedenden ötürü doğrudur. Şöyle ki, işe alınacak kişi aslında Smith'in kendisidir ve kendi cebinde de on adet bozuk para bulunmaktadır. Bu iki durum, onun *b* inancını doğru kılmaktadır. Fakat Smith, bu iki durumun farkında değildir. Dolayısıyla onun *b* inancı, bilgi değildir. Bir başka deyişle, aslında Smith, *işe alınacak kişinin cebinde on adet bozuk paranın var olduğunu* bilmemektedir. Gettier, bunu söylemeye çalışır.

Kendisinin yorumladığı ve daha sonra neredeyse tüm diğer epistemologlar tarafından ele alındığı şekliyle, Gettier'in *Durum 1*'i bundan ibarettir. *Durum 1*, doğru ve gerekçeli olan—fakat *bilgi olmayan* bir inanç durumunu yansıtır. *Durum 1*'e göre bilgi, GDİ değildir. *Durum 1*, doğru ve gerekçeli olduğu halde bir inancın *bilgi olmayabileceğini* gösterir. Bir başka deyişle, doğruluk, inanç ve gerekçeli-olmanın bir araya gelmesiyle bilginin ortaya *çıkamayabileceğini* gösterir. Dolayısıyla, bir inancın *doğru* ve *gerekçeli* olması, onun bilgi olması için *yeterli* değildir.

Fakat şayet mevcut haliyle GDİ yanlıysa, onun yerine konulması gereken şey nedir? (Gettier'in kendisi bununla ilgili hiçbir öneride bulunmaz). GDİ'nin, bilmenin yeterli koşulunu betimlemedeki başarısızlığı, betimlediği üç koşulun ayrı ayrı bilme için *zorunlu* olmadıkları anlamına gelmez. Bilginin

ortaya çıkması için şayet *doğruluk*, *inanç* ve *gerekçeli-olmaya* ihtiyaç varsa, bu durumda hala eksik olan nedir? *Durum 1*'in hangi özelliği, Smith'in *b* inancının bilgi olmasını önlemektedir? *B* inancının bilgi olmasına izin vermesi için durumda ne gibi değişiklik yapmak gerekir? Duruma tamamen yeni bir unsur mu eklememiz gerekir? Yoksa GDİ, sadece aşırı genel olduğu için mi yanlışır? Örneğin, doğru bir inancın bilgi olması için sadece *bazı gerekçeli-olma türleri* mi işe yaramakta ve yeterli olmaktadır? Gerekçeli-olmanın, doğru bir inancı ne şekilde bilgi yaptığını daha net bir biçimde ortaya koymamız mı gerekir? Smith'in *b* inancı, *yanlış biçimde* gerekçelendirildiği için mi bilgi değildir?

4. Başka Bazı Gettier Durumları

Bu soruları sorduktan sonra, bunların yalnızca daha genel bir epistemolojik araştırma çizgisinin örnekleri olduklarını fark etmemiz gerekir. Epistemolojik zorluk, bilgi tezahür etsin diye, yalnızca Gettier'in *Durum 1*'ine yapılacak düzeltmeyi bulma meselesi değildir. Daha çok, düşünülmüş ya da düşünülebilecek (yani, Gettier'in kendi örnekleri gibi gerçek ya da olası) *tüm* Gettier durumlarında bilginin tezahürünü engelleyen şeyi bulmaktır. Ancak bu şekilde genel olarak bilgiyi—bilginin tüm örneklerini, herkesin bilgisini—anlayabiliriz. Gettier durumlarına verilen yanıtların amacı budur.

Makalenin devamında yedinci ve on birinci başlıklar arasında Gettier durumlarıyla ilgili bazı teşhisler vardır. Bunları değerlendirmek için, bir Gettier durumu kavramının potansiyel menziliyle ilgili bir fikre sahip olmak gerekir. Aşağıdaki Şanslı Ayrılma örneği, Gettier'in kendisine ait ikinci örnektir. Diğerleri ise başka düşünürler tarafından bulunan Gettier-durumlarıdır.

Şanslı Ayrılma (Gettier'in ikinci örneği: 1963). Smith, yine başkahramandır. Bu kez Smith, "Jones bir Ford arabaya sahiptir" önermesi lehine sağlam kanıta sahiptir. Smith'in, ayrıca Brown adında bir arkadaşı vardır, fakat şu anda nerede olduğunu bilmemektedir. Yine de, Jones'un bir Ford arabaya sahip olduğunu kabul etmesi temelinde şu üç ayırık-unsurlu önermeye ulaşır.

- Ya Jones bir Ford arabaya sahiptir ya da Brown Boston'dadır.
- Ya Jones bir Ford arabaya sahiptir ya da Brown Barselona'dadır.
- Ya Jones bir Ford arabaya sahiptir ya da Brown Brest-Litovsk'dadır.

Jones'un konumunu bilme, bu akıl yürütmenin her hangi bir yerinde Smith'in işine yaramaz. Smith, bu üç ayırık-unsurlu önermenin her birinde, Jones'la ilgili olan birinci unsur için sağlam kanıta sahip olduğunu fark eder ve bu kanıtın bu önermelerden her birini bir bütün olarak desteklediğini düşünür. Görünüşe bakılırsa bunda haklıdır. Bu önermeler, dışlayıcı değil *kap-*

sayıcı önermelerdir. Dolayısıyla, her önermede ayrıklı unsurlardan bir tanesi doğru olduğunda, önermenin tamamı doğru olmaktadır. Diğer taraftan (Smith'e anlatılacak olsa onun da şaşıracağı bir biçimde) bu üç önermeden aslında biri *gerçekten* doğrudur. Şöyle ki Brown, şans eseri Barselona'dadır, fakat ne yazık ki, Jones aslında bir Ford arabaya sahip değildir. [Jones'un bir Ford arabaya sahip olduğuna dair Smith'in kanıtı, sağlam gözüğe de *yanultıcıdır*]. Dolayısıyla Smith'in "ya Jones bir Ford arabaya sahiptir ya da Brown Barselona'dadır" inancı doğrudur. Bunu destekleyen—gerekçelendiren—sağlam kanıt da vardır. Fakat bu, bilgi midir?

Tarladaki koyun (Chisholm1966/1977/1989). Bir tarlanın dışında ayakta durduğunuz hayal edin. Tarlanın içinde, tam da koyun gibi gözüken bir şey fark ettiniz. Hangi inanca kapılırsınız? Muhtemelen tarlada bir koyunun olduğuna inanırsınız. Aslında inancınız doğrudur, zira tarlanın ortasındaki tepenin arkasında bir koyun bulunmaktadır. Fakat o koyunu göremediğiniz için onun varlığıyla ilgili doğrudan bir kanıtınız yoktur. Diğer taraftan sizin gördüğünüz şey ise aslında koyun gibi gözüken bir köpektir. Dolayısıyla, tarlada bir koyunun olduğu *gerekçeli doğru inancına* sahipsinizdir. Fakat bu inanç, bilgi midir?

Piroman [*Yangın Çıkarma Manyağı*] (Skyrms 1967). Bir piroman, hevesli bir şekilde tutuşturucu gücünden emin olduğu kibrit çöplerini içeren kibrit kutusuna uzanır. Kibrit çöplerinden birini çaktığında tutuşacağını düşünür, zira mevcut koşullar—açık hava ve kuru kibrit çöpleri—yanında bu tür kibrit çöplerinin geçmiş güvenilirliğine dair mükemmel kanıtla sahiptir. Dolayısıyla kutudan çıkaracağı kibrit çöpünün tutuşacağına inanmada sağlam gerekçesi vardır. Tam da öyle olur ve çaktığında kibrit çöpü tutuşur. Bununla birlikte, piroman, çıkardığı kibrit çöpünün kirlenmiş olduğunu ve eğer tam çakarken ani (ve ender) olarak gerçekleşen *Q-radyasyon* sarsıntısı olmasa kibrit çöpünün tutuşmayacağını bilmemektedir. Dolayısıyla inancı, doğru ve gerekçelidir. Fakat bilgi midir?

Sahte Ahırlar(Goldman 1976). Henry, tarlalardaki nesnelere bakarak kırsal alanda araba kullanmaktadır. Ahır gibi gözüken bir şey görür. Dolayısıyla, bir ahır gördüğünü düşünür. Gördüğü şey, gerçekten ahırdır. Fakat o bölgede yoldan bakıldığında gerçek ahırlar gibi gözüken, sadece ön duvarları olan sahte ahırların var olduğundan habersizdir. Eğer onlardan birine bakıyor olsaydı, *yanlışlıkla* yine bir ahır gördüğü inancına kapılacaktı. Fakat, *şans eseri*, gerçek bir ahıra bakmaktadır. Sonuç olarak, inancı gerekçeli ve doğrudur. Fakat bilgi midir?

Neredeyse tüm epistemologlar, bu ve buna benzer durumların hiçbirinde söz konusu inancın bilgi olduğunu düşünmezler (Bazı epistemologlar,

sahte-ahurlar örneğini gerçek bir Gettier durumu olarak görmezler. Bir Gettier durumu kavramında bir parça belirsizlik vardır).

5. Gettier Durumlarının Temel Yapısı

Her ne kadar gerçek ve olası Gettier durumları, ayrıntıda farklılık gösterse de bazı ortak özellikleri vardır. Her şeyden önce, bir Gettier durumunda, tüm epistemologlara göre, *doğru* ve *sağlam gerekçelendirilmiş*, fakat bilgi olmayan bir inanç vardır. Aşağıdaki iki genel nitelik, Gettier durumu üretmek için yeterlidir:

1. *Yanılabilirlik*. Her Gettier durumunda gerekçeli-olma, *yanılabilirlik* içerir. Gerekçeli-olma, inancın doğruluğu lehine sağlam desteğe dayansa da, bu destek kusursuz değildir. Dolayısıyla inancın yanlış olma olasılığı vardır. Bir başka deyişle gerekçe, inancın doğru olduğunu güçlü bir şekilde gösterir, fakat kesin bir şekilde öyle olduğunu ispatlamaz.

2. *Şans*. Gettier durumlarının en ayırt edici yönü, *şans* içermeleridir. Bir Gettier durumunda, *hatalı bir şekilde gerekçelendirilen* inanç aslında doğrudur. Fakat inanç, *doğruluğu* ve *gerekçeli-olmayı* şans eseri birleştirir. Gerekçelendirilmiş ve doğru olan inanç, anormal ya da saçma bir durum sayesinde tümüyle rastlantısaldır.

Şimdi, (1) ve (2) özelliklerinin Gettier'in *Durum 1*'inde nasıl görüldüğüne bakalım. Smith'in, kendi *b* inancıyla ilgili kanıtı, sağlam fakat *yanılabilir* nitelikteydi. Yani, destekleyici kanıtı rağmen, *b* inancının yanlış olma olasılığı vardı. Bu olasılık Smith tarafından fark edilmedi. Smith'in *b* inancı, aslında doğrudur. Fakat bu, bir miktar şans sayesinde öyleydi. *B* inancı, pekâlâ yanlış da olabilirdi; Smith'in farkında olmadığı koşullar sayesinde doğru oldu. *B* inancı, aslında, Smith'in kanıtının farkına vardığı ve *b*'nin doğru olduğuna inanmanın sağlam nedeni olarak gösterdiği bir şeyden ötürü değil, başka koşullar nedeniyle (Smith'in işe alınacak olması ve cebinden on adet bozuk paranın çıkması) doğru olmuştur. Smith'in, kendi *b* inancını doğru kılan koşul olarak gördüğü şey, işe yaramamıştır. Şans eseri, hiçbir ipucuna sahip olmadığı bazı olgular sayesinde *b* inancı doğru olarak tezahür etmiştir.

Tarlada-koyun durumuyla ilgili olarak da benzer yorumlar yapılabilir. Bu durumda, duyusal kanıt sağlamdır. Koşulların normal olduğu farz edilerek duyulara güvenme durumu söz konusudur. Sonra, standart akıl yürütmeyle, *yanılabilir* olma özelliğine sahip sağlam kanıt temelinde doğru bir inanca (tarlada bir koyunun var olduğu inancına) ulaşılır. Fakat *yanılabilirliğin* var olduğu her yerde bir yanlış, ya da bir başka deyişle *yanlış bir inanca ulaşma* ihtimali vardır. Eğer, şans eseri, tepenin arkasında saklı halde duran gerçek koyun olmasaydı, (koyun görünümüne sahip köpeğe baktığınız göz

önünde tutulursa) tam da böyle bir yanılma yaşardınız. Dolayısıyla bu durumda ulaşılan inanç, sadece şans eseri gerekçeli ve doğrudur. Bu şans faktöründen ötürü, epistemologlar, ulaşılan bu inancın bilgi olmadığını söylerler.

6. Gettier durumlarının Genelliği

Bilgiyi, GDİ [gerekçeli doğru inanç] olarak tanımlayan geleneksel yaklaşıma göre, p bilgisi [p olduğunu bilme], gerekçeli ve doğru bir p inancına sahip değildir. Dolayısıyla, her hangi bir *gerekçeli doğru inancın* bilgi olmadığı tek bir Gettier durumu dahi varsa, bilginin GDİ şeklindeki tanımı yanlış olur. Bu yüzden, 1963'ten beri epistemologlar, Gettier durumları karşısında, GDİ'yi defalarca gözden geçirmiş, onarmaya ya da daha iyisiyle değiştirmeye çalışmışlardır. Temel amaç, bilginin "Gettier-dayanımlı" tanımına ulaşmak için, GDİ'nin onarılmasıdır.

Bu tür onarımların kapsamı ne olmalıdır? Nitekim kimi *gerekçeli doğru inançlar* bir Gettier durumunda bulunma şanssızlığına sahip olsa da tüm gerekçeli doğru inançların böyle oldukları söylenemez. Pratikte gerekçeli doğru inançlarımızın çok azı, bir "Gettier" durumu içindedir. Bu durumda Gettier, aslında *sadece*, gerekçeli doğru inançların *tümünün* bilgi olmadığını mı göstermiş olmaktadır? Bir başka deyişle, mevcut şekliyle GDİ, tüm gerçek ya da olası bilgi durumlarıyla ilgili bir hayli doğru olması anlamında, *neredeysse* kuresuz mudur?

Görünüşte, Gettier durumları aslında, bir inancın gerekçeli ve doğru olmasının o inancın bilgi olması için asla yeterli olmadığını göstermekten daha çok gerekçeli doğru inançların *hepsinin* bilgi olmadığını gösterir. Buna rağmen, genelde epistemologlar, Gettier durumlarının etkisini anlatırken, bu durumları, sanki onlar bir inancın bilgi olması için o inancın gerekçeli ve doğru olmasının asla yeterli olmayacağını gösterirlermiş gibi betimlemektedirler. Peki, epistemologlar, Gettier açmazını neden bu şekilde yorumlarlar?

Bunun nedeni, evrensel olarak uygulanabilir bir tanım, formül ya da analiz sayesinde bilgiyi, sadece bazı örnek ve görünüşleri içinde değil, tüm örnek ve görünüşleri içinde anlamak istemeleridir. Epistemologların amacı, bir Gettier durumuna düşmekten kurtulmanın nasıl mümkün olacağını anlamaya çalışmaktır; zira sayıları az da olsa Gettier durumlarında bilginin varlığından söz edilemez. Onların bu amacı, çoğu durumu Gettier durumu olmaktan kurtaran şeyin ne olduğunu anlama amacıdır. Eğer bir durumu tam olarak neyin bir Gettier durumu yaptığını ve onda yapılacak hangi değişikliğin onu bir Gettier durumu olmaktan çıkarmaya yeteceğini bilmezsek, bu durumda, Gettier durumları ve diğer durumlar arasındaki *sınırı* tam olarak belirleyemeyiz.

Örneğin, inanç oluşturduğumuz çeşitli durumları “gündelik” ya da “sıradan” olarak adlandırırız. Bu nedenle, özellikle, (Gettier durumlarında gerekçeli olan doğru inançlar bilgi olmasa da) “normal bir şekilde” gerekçeli olan doğru inançların bilgi örneği olup olmadıklarını merak edebiliriz. Fakat bu baştan çıkarıcı görüş bile sanıldığı kadar basit değildir. Bir durumu sıradan yapan şeyin tam olarak ne olduğunu bildiğimizi söyleyebilir miyiz? Daha net olarak sormak gerekirse, sıradan durumların, onların Gettier durumu olmalarına izin vermeyen ve dolayısıyla bilgi içermelerine izin veren özellikleri nelerdir? Bir durumun bir Gettier durumu olmaması için neyin gerektiğini anlamazsak, bir durumun normal bir durum olması (dolayısıyla bilgi içerebilmesi) için neyin gerektiğini de anlamayız. Gettier durumlarını anlama, *Gettier-olmayan* durumları anlamamanın bir parçası olacaktır. Gettier durumlarını tam olarak anlayıncaya dek sıradan durumları da anlamayız, çünkü bu iki durum arasındaki farkı tam olarak anlamayız.

7. Çözüm Girişimleri: Yanılmazlık

Birşeyi, Gettier durumu yapan şeyi anladığımız ölçüde, o durumun bir Gettier durumu olmaması için neyin yeterli olacağını anlarız. Daha önce beşinci başlık altında, Gettier durumlarının iki kilit bileşeni olan *şans* ve *yanılabirlik* ele alındı. Burada ve bir sonraki başlıkta, bu iki bileşenden birini ortadan kaldırmanın Gettier'in açmazını çözmeye işe yarayıp yaramayacağı üzerinde duracağız. İki bileşenden birini ortadan kaldırmak, bir durumun artık bir Gettier durumu olmaması için yeterlidir. Dolayısıyla, bu iki bileşenden en azından birinin varlığıyla bağdaşmadığını kabul ederek *bilginin doğasını* anlayıp anlayamayacağımızı sorgulayabiliriz.

Bu çerçevede, gerekçeli olmadaki *yanılabirlik* durumu, ilk bakışta kaygı verici gözükür. Gettier'in açmazını çözmeye yönelik önerilerden biri, *Yanılmazlık Önerisi'*dir. Gettier durumlarıyla karşılaşmadıkları halde *yanılabirlik* gerekçeli-olmaya izin vermenin, doğru bir inancı bilgiye dönüştüreceğinden kuşku duyan filozoflar olmuştur. ("*p* olduğunu biliyorsan, *p* konusunda yanılmaz olmasının olmaması gerekir" derler). Bu tür kuşkunun klasik felsefi ifadesine, René Descartes'in *Meditations on First Philosophy* (1641) [İlk Felsefe Üzerine Düşünceler] adlı eserinde rastlamaktayız. Keith Lehrer (1971) ve Peter Unger (1971) benzer kuşkuları dile getiren çağdaş düşünürlerdir. *Yanılmazlık Önerisi'*ni benimseyen epistemologlara göre, bir *p* inancı için *yanılabirlik* bir tarzda gerekçeli-olmak, GDI'nin *gerekçeli-olma* koşulunu karşılamaz; dolayısıyla, Gettier durumları bilgi anlayışımıza tehdit oluşturmazlar. Onlar, bilgi için bundan daha güçlü bir gerekçeli-olma durumunun gerektiğini, *yanılmazlık* vasfına sahip *gerekçelendirici* bir desteğin var olması gerektiğini öne sürerler; hatta Gettier durumlarındaki *yanılabirlik* göz önünde tutulacak olursa,

yetersiz miktarda olması şöyle dursun, gerekçeli-olmanın hiçbir şeklinin var olmadığını söylerler.

Dolayısıyla, örneğin, bilgi konusunda *yanılmazcı* olan biri, Gettier'in *Durum 1*'inde Smith'in gerekçesi, *b* inancı lehine *yanılabilir* nitelikte destek sağladığı için, bu gerekçe, söz konusu inancın her zaman hatalı olma olasılığını açıkta bırakır ve dolayısıyla bilgi doğuramaz diyebilir. *Yanılmazcı, tarlada-ki-koyun* durumuyla ilgili olarak da benzer bir şey söyleyebilir. Her şeyden önce *yanılabilir duyumlara* dayanıldığı için, tarlada bir koyunun var olduğu kesin bilgisi elde edilemez. ("duyuları kullanmanın kendisinde var olan içsel hata olasılığı göz önünde tutulursa, bu hiçbir zaman gerçek bilgi olmaz"). *Yanılmazcı, sahte-ahırlar* durumunu aynı şekilde ele alarak, sahte ahırların varlığından ötürü yanılma potansiyelinin (*yanılabilirliğin*) özellikle gerçek olduğunu öne sürecektir. *Yanılmazcı, sahte-ahırlar* durumunda bilginin varlığından söz edilemeyişinin nedeninin bu olduğunu düşünür. Aslında, ona göre, *yanılabilir gerekçeli-olma* durumunun var olduğu her hangi bir durumda bilginin varlığından söz edilemez.

Yanılmazlık Önerisi'ne yöneltilen standart epistemolojik itiraz, etrafımızdaki dünyanın birçok yönünü görünüşte bilen varlıklar olarak hayatımızın gerçekliğine haksızlık ettiği şeklindedir. Görünüşe göre "sıradan" durumlarımız içinde, zaman içinde seyrederken çok miktarda bilgiye sahip olduğumuzu varsayarız. Bununla birlikte, bir inanç lehine *yanılmaz nitelikte gerekçelendirici* bir desteğe ender olarak sahip oluruz [o da olursak şayet]. Tümüyle ve kesin olarak güvenilir olmadığımızı idrak ederek kendimizle ilgili bunu kabul ederiz. Şayet bilen varlıklar isek, en azından *yanılmaz bir şekilde* öyle olmadığımızı kabul ederiz. Fakat *Yanılmazlık Önerisi*, bizim genel *yanılabilirlik* kabulümüzle birleştiğinde, bilen varlıklar olmadığımızı ima eder. Dolayısıyla her hangi bir zamanda her hangi bir bilgiye sahip olacağımız konusunda bir *kuşkuculuğu* temellendirir.

Çoğu epistemolog, *Yanılmazlık Önerisi*'ni, özellikle Gettier'in açmazına yönelik zorlamalı bir tepki olarak görür. Gettier'e yanıt olarak çoğu epistemolog, hemen hemen her zaman bir miktar *yanılabilirlik* içerdiği varsayılan bilgiye nasıl sahip olduğumuzu anlamaya çalışır. Epistemologların çoğu hala, *kuşkucu-olmayan* bir bilgi anlayışı doğrultusunda çalışır ve ulaşacakları sonucun, *Yanılmazlık Önerisi*'ni benimsemeden Gettier açmazını çözmesi gerekir.

8. Çözüm Girişimleri: Şansın Elenmesi

Beşinci başlıkta vurgulanan Gettier durumlarının bir başka özelliği, böyle bir durumun başkahramanının gerekçeli ve doğru bir inanca sahip olmasını sağlayan şanslı durumdur. Şayet durum, inancın bilgi olacağı bir du-

rum olacaksa, elenmesi gereken şey, bu şans mıdır? Bir bilgi örneği, *doğruluk, inanç ve gerekçeli-olmayı* birleştirmede hiçbir şansa bağlılık içermemeli midir? *Şansın Elenmesi Önerisi'*ne göre öyle olmalıdır.

Neredeyse tüm epistemologlar, Gettier durumlarını çözümlerken, o durumlarda bilginin neden tezahür etmediğiyle ilgili ilk ya da sezgisel açıklamalarında bu fikre ulaşırlar. Unger (1968), bunu, bilgi eksikliğiyle ilgili bir açıklamanın daha tam ve üzerinde düşünülmüş bir parçası yapmak için çabalamış biridir. Unger, yalnızca ilgili bir *tesadüf* sayesinde doğru olduğunda bir inancın bilgi olmadığını söyler. Bu açıklamanın amacı, bir esnekliğe izin vermektir. Buna rağmen, *Şansın Elenmesi Önerisi'*nin gerçek öngörü ve kavrayış sağlaması için daha dikkatli olması gerekir. Neticede, şayet gerekçeli doğru inanç mahsulünden *tüm şans unsurunu* çıkarmaya çalışırsak, bu durumda tekrar (yedinci başlıkta betimlendiği şekliyle) bir *yanılmazlık* türünü benimsemiş oluruz. Şayet gerekçeli-olma durumuna hiçbir şans karışmamışsa, söz konusu inancın doğruluğu tümüyle öngörülebilir ya da kaçınılmaz demektir; bu durumda inanç, *yanılmaz* bir biçimde gerekçelendirilmiş olur. Bu durum, yedinci başlıkta açıklandığı gibi, çok az epistemologun aydınlatıcı bulacağı, Gettier durumlarına bir yanıt olmayacak bir gerekliliktir.

Dolayısıyla çoğu epistemolog, bunun yerine, Gettier durumlarındaki sorunun çok fazla şans içermeleri olduğunu söyler. Bir miktar şansa izin verilir: aksi takdirde, tekrar *Yanılmazlık Önerisi'*ne dönmüş oluruz. Fakat aşırı geniş bir şans düzeyine de izin verilmez. Epistemologların Gettier durumlarını, bilginin var olması için aşırı şansa bağlılık içeren durumlar olarak betimlemelerinin nedeni budur.

Epistemologlar tarafından yapılan bu betimleme ne kadar işe yarar? Hangi miktarda şans, aşırı fazladır? Bu, kavramsal olarak çok önemli bir sorudur. Fakat hangi düzeyde şansın bilgiyi önlediği konusunda genel bir uzlaşma yoktur. Bu düzeyi belirleme girişimi dahi olmamıştır. Dolayısıyla, *yanılmazlık* dışında bir şey olmasına izin verilecekse, epistemologlar bilgi durumunda *gerekçelendirici* desteğin ne kadar güçlü olması gerektiğine karar vermek zorundadırlar. Böylece *Şansın Elenmesi Önerisi'*ne çaresiz bir belirsizlik hayaleti musallat olur.

Bu nedenle, belki anlaşılır bir biçimde, daha ayrıntılı epistemolojik bilgi analizleri, tehlikeli şans *düzeyleri* belirleme üzerine değil, bilgiyi ortadan kaldırdığı savunulan *sabit şans türlerini tanımlama* üzerine odaklanmıştır. Örneğin, gerekçeli doğru inanç varken bile, bilginin var olmasını önleyen bir şans türünün etkin olduğu Gettier durumları var mıdır? Gettier'in açmazını çözmeye çalışan girişimlerin çoğu, bu düşünme şeklini örneklendirir. Dokuzun-

cu ve on birinci başlıklar boyunca ortaya konan temel önerilerden bir kaçını ele alacağız.

9. Çözüm Girişimleri: Yanlış Kanıtın Elenmesi

Çok sayıda epistemolog, Gettier durumlarındaki kusurun, durumun başkahramanının kendi kanıtına *yanlış bir şey* karıştırması olduğu görüşündedir. Kişinin kanıtına yanlış bir şeyi dâhil etmesi, kendisi için problem oluşturacaktır, çünkü bilgi edinme çabasıyla o kanıtı dayanmaktadır ve bilginin kendisi her zaman doğrudur. Yanlışlık, p inancını oluşturmada kişinin düşüncesini yönlendirdiği ölçüde, kişi doğru olan bir p inancı üretmede şansa dayanacaktır. Sekizinci başlığın göstermiş olduğu gibi, şansa bağlı bir inanç üretimi, o doğruyu bilmenin bir yolu değildir.

Örneğin, Gettier'in *Durum 1*'inde, Smith, kendi kanıtına Jones'un işe alınacağı yanlış inancını dâhil eder. Eğer Smith, bu kanıtı sahip olmasaydı (ve durumda başka hiçbir değişiklik olmasaydı) muhtemelen b inancını oluşturmazdı. İşe kimin alınacağı konusunda muhtemelen hiçbir inanca sahip olmazdı (çünkü meseleyle ilgili hiçbir kanıtı sahip olmayacaktı). Dolayısıyla bilgi olmayan bir gerekçeli doğru b inancına sahip olmayacaktı. GDİ, "şayet inanç lehine *gerekçelendirici* destek, yanlış bir şey içeriyorsa, o inanç bilgi değildir" diyecek şekilde değiştirilmeli midir? Bu durumda GDİ, " p 'yi bilme, yanlış-olmayan kanıt tarafından desteklenen bir gerekçeli doğru inanca sahip olmadır" diyecektir. *Yanlış Kanıtın Elenmesi Önerisi*, budur. Fakat epistemologlar bunda birkaç muhtemel problem fark etmiştir.

İlk önce Richard Feldman (1974)'in fark etmiş olduğu gibi, hiçbir yanlış kanıtın kullanılmadığı bazı Gettier durumları vardır. Smith'in (Gettier'in kendi *Durum 1* yorumunun aksine), *yanlış bir şekilde*, "Jones işe alınacaktır" inancını oluşturmak yerine "Şirket başkanı bana Jones'un işe alınacağını söyledi" inancını oluşturduğunu varsayalım. Bu alternatif inanç, doğru olacaktır. Aynı zamanda, b inancı lehine söz konusu yanlış inancın sağladığı kadar gerekçe sağlayacaktır. Bu yüzden, (b inancının oluşturulmasıyla birlikte) durumdaki başka her şey sabit tutulduğunda Smith, tekrar, *yanılabilir* olma vasfına sahip gerekçeli ve doğru bir inanca ulaşır, fakat bu inanç bilgi olarak görülebilir mi?

İkincisi, *Yanlış Kanıtın Elenmesi Önerisi*, sevimsiz bir kuşkuculuğu davet edebilir. İnançlar oluşturduğumuzda, muhtemelen en azından üstü örtük biçimde, kendisine dayandığımız bir miktar yanlış kanıt her zaman vardır. Dünyada varlığımızı sürdürürken hepsi tamamen güvenilir ve açık bir şekilde kontrolümüz altında olmayan çeşitli şekillerde inanç depomuzu genişletirken, düşünmemizde katiyen yanlış olan hiçbir şey, hatta tek bir yanlışlık yok mudur? Eğer kullanmakta olduğumuz inançlarımız arasında bile bir mik-

tar yanlışlık varsa ve eğer onu tamamen yok etmezsek ya da onu, kullanmakta olduğumuz diğer inançlardan tecrit etmezsek, bu durumda, *Yanlış Kanıtın Elenmesi Önerisi*'ne göre, o inanç, diğer inançlarımızın bilgi olmasına engel olabilir. Şayet bir inancın bilgi olması, o inanç lehine düşüncede yanlışlığın büsbütün olmamasına bağlı olacaksa, bu endişenin ciddiye alınması gerekir.

Dolayısıyla, Lehrer (1965) gibi bazı epistemologların, GDİ'de başka bir değişiklik önermiş olmalarına şaşmamak gerekir. Onlara göre, p 'yi bilme için gereken şey, p 'nin doğru olması lehine kanıtta *anlamlı ve elenemez* (tecrit edilemez) yanlışlıkların olmamasıdır. Bunun ne anlama geldiğini irdeleyelim. Birincisi, p lehine kanıt olarak kullanılan, fakat kullanmış olmanın gerekmediği yanlış inançlar, p lehine kullanılan kanıttan *çıkartılabilir*. İkincisi, olmaları p lehine kanıtı ciddi düzeyde zayıflatacak yanlış inançlar, p lehine kanıt açısından *anlamlıdır*. Dolayısıyla, *Yanlış Kanıtın Elenmesi Önerisi*, şimdi, *Yanlış Çekirdek Kanıtın Elenmesi Önerisi*'ne dönüşür. Bu öneriye göre, şayet p lehine kanıttaki yanlışlıklar atılabilecek türdence, yoklukları p lehine kanıtı ciddi düzeyde zayıflatmayacak yanlışlıklarsa, bu durumda (diğer tüm şeyler eşitken), p bilgisi için gerekçe yeterlidir. Bu öneri, Gettier durumlarına tatbik edildiğinde, her bir Gettier durumunda başkahramanın kanıtında bir miktar yanlışlık önemli rol oynadığı için, o kanıtı dayalı gerekçeli doğru inanç bilgi olmayacaktır.

Önerinin karşı karşıya kaldığı temel problem, apaçık potansiyel muğlaklığıdır. Eğer p bilgisi tezahür edecekse, söz konusu yanlış kanıtı tam olarak hangi ölçüde çıkarma gücünde olmamız gerekir? Bunun tam olarak bizim için ne kadar kolay olması gerekir? P inancını bilgiye dönüştürmenin bir parçası olamayacak kadar zayıf olmadan önce, p lehine kanıt, içindeki yanlış unsurların çıkarılmasından ötürü, tam olarak ne ölçüde zayıf olabilir? Bu tür sorular hala yanıt beklemektedir.

10. Çözüm Girişimleri: Boşa Çıkarıcının Elenmesi

Dokuzuncu başlıkta, her hangi bir Gettier durumundaki kusurun, kanıtı neyin dâhil edildiği sorunu olduğu, özellikle kanıtın içinde çekirdek bir yanlışlığın kabul edildiği fikri ele alındı. Karşıt görüş, yani bir Gettier durumundaki kusurun, kanıtı *neyin dâhil edilmediği* sorunu olduğu, özellikle önemli bir gerçek ya da doğrunun kanıtta yer almadığı fikridir. Bu öneri, sadece, kanıtın en az bir gerçek ya da doğruyu gözden kaçırdığını söylemekten ibaret değildir. Dokuzuncu başlığın başlarında değinilen, değiştirilmemiş *Yanlış Kanıtın Elenmesi Önerisi* gibi, bu da aşırı müşkülpesent olacak ve kuşkuçuluğa götürecektir. Belirli bir inanç lehine kanıtımızın fark etmediği bazı gerçekler ya da doğrular her zaman var olduğu için, hiçbir bilgi mümkün olmayacaktır. Hiç kimsenin p lehine kanıtı, p inancının bilgi olması için zorunlu

olduğu düşünülen *gerekçeli-olma* koşulunu karşılayacak kadar iyi olmayacaktır.

Bu yüzden epistemologlar bu öneriyi, *boşa çıkarılma* açısından bilgi analizi olarak adlandırılan şeye dönüştürerek sınırlandırır. Bu öneri, *Boşa Çıkarıcının Olmaması Önerisi* olarak da adlandırılır. Arkasındaki düşünce, *p*'yi bilmede gerekli olan şey, kişinin koşullarında onun *p* lehine kanıtını boşa çıkaran her hangi bir boşa çıkarıcının olmamasıdır diyecek şekilde GDİ'nin değiştirilmesi gerektiğidir. Peki, boşa çıkarıcı ne demektir?

Belirli bir D doğrusu, bir *p* inancını destekleyen bir G gerekçe kütlelerini boşa çıkarabilir. Şöyle ki D doğrusu, G gerekçe kütlelerine eklendiğinde, elde edilen yeni G* gerekçe kütleleri, *p* inancı lehine ortaya konan G gerekçe kütlelerini ciddi düzeyde zayıflatmış olur. Böylece G* gerekçe kütleleri, *p* doğru inancını bilgiye dönüştürecek kadar destek sağlayamaz. Bu, D doğrusunun, *p*'yi gerekçelendirmeye olumsuz bir şekilde alakalı olduğu anlamına gelir (aksi takdirde D'nin G'ye eklenmesi, ne güçlü ne de zayıf bir G* gerekçe kütleleri doğurmazdı). Aslında, bir kişi, bilgi olma vasfına sahip inançlar edinmek istiyorsa, o inançlarla ilgili kanıtın ortaya koyduğu desteği boşa çıkaracak doğruları göz ardı etmeyen kanıt tarafından desteklenen inançlara sahip olmalıdır.

Örneğin, *Durum 1*'de, Smith'in *b* inancının bilgi olmamasının nedeni, onun kanıtının, işe kendisinin alınacağı ve kendi cebinde on adet bozu paranın bulunması olgularıyla ilgili hiçbir farkındalığı içermemesidir diye düşünülebilir. Gettier'in *Durum 1*'inde bir değişiklik tasavvur edelim. Smith'in kanıtının, Smith'in kendisiyle ilgili bu olguların farkında oluşunu içerdiğini varsayalım. Bu durumda Smith ya (i) kendisini destekleyen bu kanıt ve Jones'un işe alınacağını destekleyen ilk kanıt olmak üzere iki çelişkili kanıtı sahip olacak ya da (ii) Jones'la ilgili ilk kanıtı bir kenara attığı için sadece kendisiyle ilgili kanıtı sahip olacaktır. Fakat bu koşulların her ikisinde de Smith, işe alınacak "kişi" konusunda *b* inancına sahip olmada gerekçeli olacaktır. Üstelik bu durumda, *b* inancı bilgi olmasa da, Smith açık bir şekilde bir Gettier durumuna düşmeyecektir; zira (i) ya da (ii) durumlarında, kanıtıyla ilgili hiçbir boşa çıkarıcı—kanıtının göz ardı ettiği ve şayet göz ardı etmeyecek olsa kanıtını ciddi düzeyde zayıflatacak olan— bir gerçek olmayacaktır.

Maalesef bu öneri, dokuzuncu başlıkta ele alınan *Yanlış Çekirdek Kanıtın Elenmesi Önerisi* gibi—temel bir muğlaklık sorunuyla yüz yüzedir. Görmüş olduğumuz gibi, boşa çıkarıcılar, gerekçeyi zayıflatarak boşa çıkarırlar: belli bir kanıt kütleleri, güçlü boşa çıkarıcıları gözden kaçırdığı oranda kendisi de zayıflamış olur (Bu, boşa çıkarıcılar, doğrudan bir *p* inancıyla çakıştığında bile böyledir. Ve bu, kanıtın bu şekilde zayıfladığının farkında olunmasa da

böyledir). Bir p inancıyla ilgili *gerekçeli-olma*, p inancının p bilgisi olmasını destekleyemeyecek kadar zayıf olmadan önce, tam olarak ne kadar zayıf olabilir? Bilginin *gerekçeli-olma* koşulunun, yanılabilir *gerekçesel* destekle karşılanmasına izin veren tüm öneriler için sıkıntı yaratan bu soru, hala yanıtlanmış değildir.

Boşa Çıkarıcının Olmaması Önerisi'nin kendine özgü örneğinde bu, William Lycan (1977) ve Lehrer ve Paxson (1969), şayet kanıt bir kişinin p inancını bilgiye dönüştürecekse, kişinin ortamının ne kadarı ve hangi yönleri kanıt tarafından fark edilmelidir sorusuna dönüşür. Bir kişinin ortamı fazla karmaşıklık olabilir, dolayısıyla kanıt tarafından fark edilmesi gereken ve gerekmeyen yönler arasında çizgi çekmek her zaman kolay olmayabilir. Bu konuda insanlardan beklentilerimizde ne kadar *katı* olabiliriz?

11. Çözüm Girişimleri: Uygun Olmayan Nedenselliğin Elenmesi

Gettier durumlarında gerekçeli doğru inanca, o inanca artık bilgi demeyecek kadar aşırı saçma ya da anormal bir biçimde *neden olunduğu* için, Gettier durumlarındaki kusurun bir *nedensellik* kusuru olduğu öne sürülmüştür. Başlangıçta Alvin Goldman (1967) tarafından savunulan bu *Uygun Nedensellik Önerisi*, karşılaştırma yaparak, her hangi bir *gözlemsel bilgi* durumunu göz önünde bulundurmamızı ister. Görünüşü bu tür bilginin üretilmesinin zorunlu bir parçası, dengeli ve normal bir *nedensel* modelin inancı üretmesidir. Örneğin gözlerinizi standart bir biçimde kullanırsınız. Bu durumda bir inanç, gözlediğiniz şeyi rapor ederek standart bir biçimde oluşur. Kısmen gözlerinizin kullanımı sayesinde inanç standart bir biçimde gerekçeli olacaktır. Ve özel bir açıdan dünyanın aslında nasıl olduğunu rapor ederek standart bir biçimde doğru olacaktır. Özellikle, bilgi nesnesinin—dünyanın inancı en doğrudan bir biçimde doğru kıldığı algılanan yönü—inancın ortaya çıkmasında uygun bir rol oynadığını fark ederiz.

Bununla birlikte Gettier'in *Durum 1*'inde, bu *normallik modeli* mevcut değildir. Smith'in b inancını doğru kılan dünya durumları, *onun işe alınacak kişi olması* ve *cebinden on adet bozuk paranın çıkması* olgularıdır. Fakat bunlar, b inancının tezahürüne *neden olmuş* değildir. (O inanca, Smith'in başka olguların farkında olması—şirket başkanıyla konuşması ve Jones'un cebinde bulunan şeylerle ilgili gözlemi—neden olmuştur). Bu durumda GDİ, "bir inancı doğru kılan dünya durumları, o inancın tezahürüne uygun bir şekilde *neden olduğunda* gerekçeli doğru inanç bilgiye dönüşecektir" diyecek şekilde mi değiştirilmelidir?

Epistemologlar, bu *Uygun Nedensellik Önerisi*'nde de problemler bulmuşlardır. Birincisi, bazı bilgi nesnelere, asla *nedensel* etkilere sahip olmayan

dünya durumları olabilirler. $2+2=4$ olduğunu bilirken (*aprioribilginin* ilk akla gelen örneği), sayılarla ilgili bir doğruyu—belki bir olguyu—biliriz. Bunlar *nedensel* etkilere sahip midirler? Çoğu epistemolog, sahip olmadıklarını düşünür. (Belki özel durumlarda kimi zihinler tarafından kâğıt üzerindeki işaretler gibi rakam örnekleri, *nedensel* etkilere sahip olabilir. Yine de genellikle bu tür rakamların, yalnızca sayıların temsilleri oldukları söylenir). Sonuç olarak, *Uygun Nedensellik Önerisi*'nin alanının epistemik olarak arzulanandan daha sınırlı olması pekâlâ mümkündür. Öneri, yalnızca ampirik ya da *a posteriori* bilgi—gözlenebilir dünyanın bilgisi—için uygun olacaktır, dolayısıyla gerçek ya da olanaklı bir şekilde insanlar için erişilebilir olan tüm bilgi için uygun olmayacaktır. Ve (altıncı başlıkta açıklandığı gibi) epistemologlar, sadece bir kısmını değil, bilginin tüm gerçek ya da olası boyutlarını anlamaya çalışırlar.

İkincisi, *Uygun Nedensellik Önerisi*, ampirik bilgiyi hangi ölçüde anlamamıza yardım edecektir? Epistemologlar, şayet *p* bilgisi söz konusu olacaksa, *p* olgusunun, *p* gerekçeli doğru inancının tezahürüne tam olarak *ne şekilde neden olacağı* konusunda her hangi bir formül kabul etmiş değillerdir. Kaçınılmaz bir şekilde (ve özellikle akıl yürütme söz konusu olduğunda), *p* inancının oluşmasıyla son bulan nedensel süreçte *çapraşıklık* olacaktır. Fakat hangi ölçüde *çapraşıklık*, aşırı fazladır? Yani, *p* bilgisinin oluşmasıyla uyumsuz *çapraşıklık* düzeyleri var mıdır? Şayet varsa, bu kritik düzeyleri ne şekilde saptayacağız?

Örneğin, *Durum 1*'in tasavvur edilebilir değiştirilmiş bir şeklinde, Smith'in işe alınmak üzere oluşunun, aslında şirket başkanının ona Jones'un işe alınacağını söylemesinin *nedensel açıklanışının* bir parçası olduğunu varsayalım. Başkanın, tuhaf bir mizah anlayışıyla, Smith'i yanlış yönlendirmeyi arzuladığını varsayalım. Ayrıca, Smith'in cebinde on adet bozuk paranın sınırgırtlı gürültü yaptığını, bunun da onu ceplerdeki bozuk paraları düşünmeye ve böylece Jones'un cebinde kaç bozuk paranın var olduğunu keşfetmeye sevk ettiğini varsayalım. Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda, *b* inancını doğru yapan olgular (yani, Smith'in işe alınacak olması ve cebinde on adet bozuk paranın var olması), *b* inancı doğuran *nedensel* süreçte gerçekten yer almış olacaktır. Böylece, bu değiştirilmiş *Durum 1*'de, *Uygun Nedensellik Önerisi*'ne göre, *b* inancı bilgi olarak mı tezahür edecektir? Yoksa *b* inancını (orijinal *Durum 1*'de olduğu gibi) bilgi olma vasfına sahip olmayan bir Gettier durumu olarak mı görmeye devam edeceğiz? Şayet durumun bir Gettier durumu olarak kaldığını söylersek, *b* inancı lehine bu yeni *nedensel* soyağacının hala niçin *b* inancının bilgi olmasına izin veremeyecek kadar *uygunsuz* olduğunu açıklamamız gerekir.

Çoğu epistemolog, değiştirilen durumu bir Gettier durumu olarak görecektir. Fakat bu durumda onlar, belli bir *nedensel* geçmişi uygunsuz kılan

şeyin ne olduğunu ortaya koymakla yükümlüdürler. Genelde, *sapkın nedensel* zincirlerden söz ederler. Bu, bir takım çağrışımları olan bir ifadedir. Fakat ne kadar açıktır? Bir kez daha, muğlâklıkla karşı karşıyayız. Özellikle, bir inanç tezahürüyle son bulan bir *nedensel* zincir, bilginin doğmasını sağlayamayacak kadar aşırı sapkın olmadan önce ne ölçüde sapkın olabilir? Dokuzuncu ve onuncu başlıklarda keşfetmiş olduğumuz gibi, kavramsal olarak derin bir muğlâklık problemi çözüm beklemektedir.

12. Çözüm Girişimleri: Yarışan Sezgiler

Dokuzuncu, onuncu ve on birinci başlıklarda, Gettier açmazını direkt olarak çözmek için epistemologların yapmış oldukları temel önerilerden bazıları betimlendi. Bu öneriler, her bir Gettier durumunun, *bilgi olmayan* bir gerekçeli doğru inanç içeren durum olduğunu söyleyen mutata yorumu kabul ederler. Daha sonra her bir öneri, *p*'yi bilmenin ne olduğuyla ilgili geleneksel GDİ önerisini değiştirmeye çalışır. Dolayısıyla bu önerilerin aradığı şey, Gettier durumlarının mutata yorumuyla uyumlu bir bilgi analizidir. Analizin Gettier durumlarında bilginin söz konusu olmadığı iddiasıyla uyumlu olması istenir. Bu iddiayla uyumlu olmak neden önemlidir? Epistemologların sundukları standart yanıt, her hangi bir Gettier durumunda bilginin var olmadığına dair *güçlü sezgilerinin* var olduğuna dikkat çeker. Neredeyse tüm epistemologlar, Gettier durumlarıyla ilgili bu sezgiye sahip olduklarını öne sürerler. Onlar bu sezgiyi, büyük saygıyla ele alırlar. (Çoğu, felsefenin birçok alanı içinde sezgilerin saygıyla ele alınışını içeren daha genel bir metodolojinin bir parçası olarak öyle yapar gibidir. Frank Jackson [1998], temel kavramlara dair felsefi kavrayışımıza yardım yetisinde olduğunu düşündüğü için bu metodolojinin önde gelen savunucusudur).

Bununla birlikte, birkaç epistemolojik düşünce (bu ve bir sonraki başlığın göstereceği gibi), bu yaklaşımı benimsemez. Bunlar, Gettier açmazını *eritmeye* çalışırlar. Gettier durumlarıyla ilgili standart yorumu kabul etmek ve bu durumların yarattığı varsayılan açmazı doğrudan çözmeye çalışmak yerine Gettier durumlarını *eriterek* ya da *yok ederek* onların en baştan bir *açmaz* yaratmadıklarını göstermeye çalışırlar. Bu türden bir eritme geliştirmenin yollarından biri, epistemologların, Gettier durumlarını yorumlarken kendilerini yönlendirdiklerini söyledikleri *mutata sezgiyi* reddetmek ya da zayıflatmaktır.

Bu tür bir girişim, Gettier durumlarıyla ilgili mutata epistemolojik sezginin *kanıtsal* gücüne gölge düşürdüklerini iddia ettikleri ampirik araştırmalar yürüten Jonathan Weinberg, Shaun Nichols, ve Stephen Stich (2001) gibi birkaç epistemolog tarafından ortaya konmuştur. Epistemologlar, Gettier durumlarında bilginin bulunmadığına dair güçlü bir sezgiye sahip olduklarını öne sürdüklerinde, (özellikle "bilgi" sözcüğünü ve "bilmek" ve "bilen" gibi

aynı kökten türemiş sözcükleri kullanma şekillerinde) genel olarak insanları temsil ettiklerini varsayarlar. Dolayısıyla bu sezginin, genel olarak biz insanların bilgi kavrayışını yansıttığı düşünülür. Böylece bilgi anlayışının—yani "bizim" bilgi anlayışımızın uygun ayrıntılarının doğru göstergesi olduğu varsayılır. Fakat genelde "bilgi" kelimesini kullanma şekillerinde insanların temsilcileri oldukları noktasında epistemologlara bu güveni veren nedir? Genelde epistemologlar kendilerine ait bu görüşü, kendi öğrencileri ve diğer epistemologlar üzerinde test ederler. Weinberg, Nichols ve Stich tarafından yürütülen ampirik araştırma, üniversite ve yüksekokul ortamları dışından birilerini de içine alan daha geniş bir insan kitlesine Gettier durumlarını sorar. Bu araştırma, Gettier durumlarına verilen geniş bir tepki çeşidiyle karşılaşıldığını rapor etmiştir. Fazla ya da hiçbir epistemolojik farkındalığı olmayan insanlara Gettier durumları betimlendiğinde, epistemologlar gibi, hiç tereddüt etmeden bu durumlardaki gerekçeli doğru inançların bilgi olmadıklarını mı söyleyeceklerdir? Şu ana dek toplanan ampirik kanıt, değişken etnik kökenleri ya da özgeçmişleri yansıtanlar dahil, bu konuda bazı şaşırtıcı farklılıkları işaret eder. Özellikle, soruları yanıtlayan doğu Asya ya da Hint alt-kıta kökenlilerin, Gettier durumlarını, bilginin *var olduğu* durumlar olarak tanımlamaya, ("Batı" kökenli) Avrupalı Amerikalılardan daha fazla açık oldukları keşfedilmiştir. Benzer bir farklılık, yanıt verenlerin sosyo-ekonomik konumlarıyla da bağlantılı gözükür.

Bu veriler, başlangıç niteliğindedir. (Ve başka epistemologlar, benzerini yapmaya çalışmamışlardır). Yine de, fikir vericidirler. En azından, Gettier durumlarına ilişkin epistemologların mutlak yorumuyla uyumlu olmayan bir miktar ampirik kanıt oluştururlar. Dolayısıyla, epistemologların, Gettier durumlarını yorumlama şekillerinde, genel olarak insanların çok doğru bir şekilde temsilcileri olmadıklarına dair gerçek bir olasılık ortaya atılmıştır. Onların, Gettier durumlarına ilişkin müşterek, sözüm ona sezgisel yorumları, bir bütün olarak insanların bilgiyi nasıl gördüklerinden daha çok, bir grup olarak onların bilgiyle ilgili düşünme biçimlerindeki özel bir şeyden kaynaklanıyor olabilir. Bir başka deyişle, epistemologların birbirleriyle paylaştıkları bilgiyle ilgili *apaçık sezgi* (Gettier durumlarında olduğu gibi), belki evrensel olarak paylaşılmamaktadır. Belki en azından, epistemologların sandıkları kadar başka insan tarafından paylaşılmamaktadır. Şayet böyleyse, bu durumda, epistemologların sezgileri, Gettier açmazına bir çözüm ararken ona yüklemiş oldukları önemi hak etmiyor olabilir. (Aslında açmazın kendisi, epistemologların varsaymış oldukları kadar bilhassa önemli olmayabilir. Epistemologlar arasında genellikle meşru sayılan bu sezginin yaygınlığı, Gettier durumlarının *p*'yi bilmenin ne olduğuyla ilgili kavrayışımıza yönelik kesin bir tehdit oluşturduklarını varsaymalarından kaynaklı olabilir.

Epistemologlar, Gettier durumlarında bilginin var olduğunu düşünen insanların bu durumları doğru düzgün değerlendirmedikleri—yani, bu durumlar yorumlamaları *gerektiği* şekilde yorumlamadıkları—yanıtını verebilirler. Bu kez, epistemologların bu konuda sezgilerinin özellikle güvenilir olup olmadığı sorusu ortaya çıkar. Epistemologlar, belirli durumlarda bilginin var olduğunu ya da var olmadığını değerlendirirken, bilgiyle ilgili söylediklerinde diğer insanların sezgilerinden daha fazla doğruya yakın olabilirler mi? Muhtemelen çoğu epistemolog, Gettier durumlarında bilginin var olduğu noktasında diğer insanlar hemfikir olmadıklarında, farklı tepkilerin, bu durumlarla ilgili bir kavrayış eksikliğini—devamlı epistemolojik derin düşünce sayesinde düzeltilebilecek bir kavrayış eksikliğini—yansıttığını ileri sürecektir.

Potansiyel olarak bu anlaşmazlık, epistemolojik araştırmanın doğası ve amacıyla ilgili metodolojik sonuçlar doğurur; çünkü epistemologların, Gettier durumlarını yorumlamadaki güvenleri, bu tür konularla ilgili daha devamlı derin düşüncelerine dayandığı ölçüde, öyle yapıyor olduklarını söylediklerinde, Gettier durumlarıyla ilgili bu gibi *sezgileri* ifade edip etmediklerini merak edebiliriz. Yoksa onlar, bunun yerine, nispeten derin düşünceye dayalı bazı bilgi *kuramlarını* mı kullanmaktadırlar? Bu alternatifin, onların analizlerini yanlış kılması gerekmez. Fakat Gettier durumlarını anlamak için epistemologların geliştirdikleri bilgi analizlerinin, doğrudan doğruya bu durumların sezgisel yorumlanışına dayanmama olasılığını artırır. Bu durum, o bilgi analizleri lehine epistemologların kanıtsal desteklerinin gücünü ve bağımsızlığını zayıflatabilir.

Örneğin, belki de, Gettier durumlarının mutlak epistemolojik yorumu, sadece derin düşünceli filozofların kullanacakları ve anlayacakları nispeten teknik ve yüksek standartları olan bir bilgi anlayışına teslimiyetten ibarettir. Bu anlayışın uygulanışı onlara sezgisel gelse bile, bu, onların tecrübe etmiş oldukları teknik eğitimden kaynaklanıyor olabilir. Epistemologların, dinleyicilere “O halde, bu durum içinde bu gerekçeli doğru inanç gerçekten bilgi midir?” sorusunu yönelterek ve böylece, bu vurgu sayesinde, durumla ilgili doğru değerlendirme yapmanın ekstra bir öneminin olduğu izlenimini uyandırarak, Gettier durumlarını sunma eğiliminde olmaları bir rastlantı olmayabilir. Dinleyiciler, bilginin var olduğunu söyleme konusunda daha dikkatli olma gereği hissedebilirler. Şayet, tartışılan durumla ilgili saçma her hangi bir şey varsa—açık bir şekilde var olduğu gibi—bilginin var olduğundan söz etmemek için daha dikkatli olma mecburiyetinde kalabilirler. Bu tür dikkat ve özenin gerekli olduğu hissedildiğinde—David Lewis (1996) gibi *başlamsalci* filozofların uygun olduğunu savundukları gibi—bilginin var olduğunu reddetme olasılığımız artar.

Dolayısıyla, şayet epistemologlar, bilginin doğasının, onların analizlerinden birine uyacağında ısrar ederlerse bu durumda, birçok kişinin asla elde edemeyeceği kadar zor bir bilgiden söz ediyor olmaları olasılığı var demektir. Potansiyel ya da gerçek araştırmacılar olarak insanların bu olasılığa ne şekilde tepki vermeleri gerekir? Mark Kaplan (1985), Gettier durumlarının taleplerine (ve onların mutata epistemolojik yorumuna) uymak zorunda kaldığı ölçüde, bilginin, pek fazla umursanacak bir şey olmadığını savunmuştur. Ve kusura bizim değil, bilginin olacaktır. Kaplan, şayet Gettier durumlarının mutata yorumuyla uyumlu olması gerekecekse, bilgiden daha az şey beklememiz gerektiğini savunur. (Kaplan'ın iddiasının araştırmaya teşvik edebileceği alternatif bir düşünce, hala araştırmaya değer olsa da, bilginin kendisinin daha az *talepkâr* olup olamayacağı düşüncesidir. On üçüncü başlıkta bu fikir ele alınacaktır.

Bu çok önemli meseleler, şu anda çözümlenmemiş durumdadır. Bu arada, bunların var olması, Gettier durumları hakkında düşünmek suretiyle, epistemolojik yöntem bilim hakkında—bilgiyi anlamaya çalışıyor olmamız gereken yöntemler hakkında—doğal olarak bazı önemli sorular ortaya atabildiğimizi doğrular. Bunlar aşağıdaki sorulardan oluşur. Bilginin doğasını anlamaya çalışırken epistemologların hangi kanıtı müracaat etmeleri gerekir? Sezgileri dikkate almaları gerekir mi? Şayet böyleyse, kimin sezgilerini? Kendilerinininkileri mi? Rakip sezgilerin ne şekilde değerlendirilmesi gerekir? Tercih edilen sezgilere ne kadar güçlü bir şekilde güvenilmelidir? Kesin olacaklar mıdır? En azından güçlü olacaklar mıdır? Yoksa sezgiler, ilgili görüşleri karara bağlamayıp sadece onları *temin eden*, daha ileri tartışmalar için bir başlangıç noktası olmanın ötesinde bir şey değil midirler?

13. Çözüm Girişimleri: Şans Eseri Bilme

Bir önceki başlıkta, Gettier durumlarıyla ilgili sözde sezgisel değerlendirmelerin, bu durumlarla ilgili mutata yorumu, genelde epistemologların inandıkları kadar güçlü—ve hatta sezgisel bir biçimde—destekleyip desteklemedikleri sorusu araştırıldı. Bu soru, en iyi ne şekilde yanıtlanabilir? Beşinci ve sekizinci başlıklar, epistemologların, bu mutata yorumu, sezgisel olacak bir biçimde desteklemeye çalıştıklarında, tipik olarak bu durumlarda var olan *şans* durumunu göstererek işe başladıklarını açıkladı. Bu şans durumu, standart olarak Gettier durumlarındaki gerekçeli doğru inancın bilgi olmamasının güçlü—ve ayrıca sezgisel—bir nedeni olarak düşünülür.

Bununla birlikte, Stephan Hetherington (1998; 2001) tarafından şansın rolüne ilişkin karşıt bir yorum sunulmuştur. Bu yorum, GDİ'nin yeterliliğini yeniden göstererek Gettier açmazını çözmeye çalışır. Bu karşıt yorum *Şans*

Eseri Bilme Önerisi olarak adlandırılabilir. Ve bu öneri, Gettier'in *Durum 1*'ini aşağıdaki çizgiler boyunca analize tabi tutar.

Bu alternatif yorum (mutat yorumla uyumlu olarak), *b* inancını oluştururken Smith'in, doğru olan bir inanca ulaşmada şanslı olduğunu kabul eder. Daha doğrusu, Smith, kendisini yönlendiren kanıt ve kendisini kuşatan olgular göz önünde tutulduğunda, o inancı oluşturmada *şanslıdır*. Bu anlamda, Smith'in kesinlikle bilgiden yoksun olmaya çok yaklaştığını söyleyebiliriz. (Bu anlamda, yanlış bir inanç oluşturmaya yaklaşmıştır ve yanlış olan bir inanç, kesinlikle bilgi değildir). Fakat bilgiden kesin bir şekilde yoksun olmaya çok yaklaşma, *bilgiden yoksun olmak* demek değildir. Sadece neredeyse bilgiden yoksun olmak demektir. Dolayısıyla, *şans eseri öyle olsa bile*, bilgiden söz edilebileceğini söyleyebiliriz. Smith, bir gerekçeli doğru inanca sahip olmaksızın ötürü bilgiye sahip olacaktır. (Böylece GDİ'nin doğru olduğunu düşünmeye devam edebiliriz). Bununla birlikte, Smith, o gerekçeli doğru inanca yalnızca *şans eseri* sahip olacağı için, o inançtan tezahür edecek bilgiye de yalnızca *şans eseri* ulaşmış olacaktır.

Çoğu epistemolog, bunu, *bilgiden* söz edilemeyecek kadar kafa karıştırıcı bir yol gibi görerek reddeder. Onların tepkisi doğaldır. *Şans Eseri Bilme Önerisi* dahi, bu kadar dikkat çekici ya da dramatik bir biçimde *şansa bağlı* çok az bilginin var olduğunu kabul edecektir. Bu türden bilgi, çok az olduğu için, günlük yaşantımız içinde bir miktar bilginin, kendimizde ya da başkalarında tamamen şans eseri var olduğunu düşünmeye yatkın değildir; aslında bu türden bilgiyle çok az karşılaşırız ya da hiç karşılaşmayız. Bu tür durumlardaki şans çeşidi, bu tür koşulların vuku bulmasının istatistiksel olanaksızlığını yansıttıkları ölçüde, en azından çoğu bilginin şans eseri var olmadığını umabiliriz. (Aksi takdirde bu, bilginin var olmasının normal şekli olacaktır. Aslında sıra dışı bir yol olmayacaktır. Dolayısıyla, açık konuşmak gerekirse, bilgi, *yalnızca* şans eseri mevcut olmayacaktır.)

Fakat *Şans Eseri Bilme Önerisi*, en azından *çoğu* bilginin, kaçınılmaz olarak, nispeten normal biçimlerde var olacağını kabul etse bile, şans eseri var olan en azından bir miktar bilginin var olmasını imkânsız görmez. Genelde bir *p* inancıyla lehine sağlam kanıt, inancın doğru olmasına eşlik ettiğinde (*Durum 1*'de olduğu gibi), kayda değer bir şansa gerek duyulmadan sağlam kanıt ve doğru inancın bileşimi gerçekleşir (*Durum 1*'in aksine). *Normal* bilgi, bu şekilde, şans, normal bilgi örneklerini gözümüzde normal yapan şeyin bir parçası olmadan tezahür eder. Bizim için *normal* olan şey, sadece şans eseri var olan şey olarak çıkmaz karşımıza. Dolayısıyla, bilginin şans eseri oluşması imkânsız mıdır? *Şans Eseri Bilme Önerisi*, çok ender olsa bile, bu tür bilginin olanaklı olduğunu iddia eder. Bu öneri, nispeten *normal* bir biçimde *p*'yi bilme ile nispeten *şanslı* bir biçimde *p*'yi bilme arasında bir fark olacağını kabul

edecektir. Nispeten şanslı bir biçimde p 'yi bilme, (i) p bilgisine sahip olmama riskinin göze alınmış olmasına rağmen (ii) p 'yi bilme ile son bulur. Bu anlamda, daha az güvenli, daha az kararlı ve daha az güvenilir, daha çok geçici ya da öngörülemeyen bir şekilde p 'yi bilme olarak tezahür edecektir.

İstikrar eksikliğinin—bilginin tezahüründe şansın yer alabildiği—birçok durum vardır. Bazen bilginin, Gettier durumlarında bulunan kusurlardan birine sahip olmasını içerebilir. Buna mukabil bilgi—gerekçeli doğru inanç—şans eseri ortaya çıkabilir. Hetherington (2001)'un yaptığı yorumlayıcı bir olasılık, bu p bilgisini, p bilgisi olarak nispeten zayıf *kaliteli* şeklinde betimlemedir. *Normalde* p bilgisi, daha az şans eseri var olması nedeniyle daha az kusurludur ve dolayısıyla daha yüksek düzeyde bir kaliteye sahiptir. Gerçi soru, varlığını korur: tüm p bilgisinin, p bilgisi olarak normal kalitede olarak, aslında normal p bilgisi mi olması gerekir? Yoksa ender bile olsa, bazen p 'yi nispeten zayıf ve arzu edilemez bir biçimde bilebilir miyiz? *Şans Eseri Bilme Önerisi*, bunun olanaklı olmasına, bunun bazı bilgilerin alacağı düşünülebilir bir biçim olmasına izin verir.

Bu öneri, yine de epistemologlar arasında geniş ölçüde kabul görecektir. Onların buna temel itirazı, bilgidен bu şekilde söz etmenin tuhafliğini hissetmiş olduklarını söylemeleridir. Dolayısıyla, öneriye yönelik epistemolojik direnç, kısmen Gettier durumlarıyla ilgili baskın (“sezgisel”) yoruma standart bağlılıktan kaynaklanır. Fakat bu ve bir önceki başlıkta, epistemologların, Gettier durumlarıyla ilgili o yoruma bağlı olmalarının gerekip gerekmediğini de sorguladı. Dolayısıyla, bu başlık, aşağıdaki soruyla bizi baş başa bırakır: Gettier durumlarındaki gerekçeli doğru inançları, şans eseri üretilen ya da var olan bilgi örnekleri olarak görmek kavramsal olarak tutarlı mıdır? Ve bu soruyu ne şekilde yanıtlamamız gerekir? Sezgilerle mi? Kiminkiyle? Bir kez daha, bu konuda epistemolojik ilerleme sağlamanın uygun yöntembilimi hakkında onikinci başlıktaki sorularla karşılaşmaktayız.

14. Gettier Durumları ve Analitik Epistemoloji

Gettier durumlarının 1963'de ilk felsefi betimlenişinden beri, onlara yanıt verme projesi, sıkça analitik epistemoloji uygulamasının merkezinde yer almıştır. Bu yinelenen *merkezîlik*, kısmen, epistemologların, *gerekçeli-olmanın doğası, gerekçeli-olmanın kendi içinde nasıl bir şey olduğu* ve yapıcı unsur olarak bilgiyle ne şekilde bağlantılı olduğu konularında ayrıntılı düşüncelerinden kaynaklanmıştır. Fakat bu *merkezîlik* kısmen de, epistemologların sıkça varsaymış oldukları gibi, Gettier durumlarını uygun bir şekilde yanıtlamanın, uzun zamandır analitik felsefenin merkezinde yer almış olan bir yöntemin bir paradigma örneğini kullanmayı gerektiren şeklini yansıtır. Bu yöntem, tanımsal modellere ya da kuramlara getirilen açık karşıt örneklerle tepki olarak,

o modellerin ya da kuramların gözden geçirilmiş işlenişini ve değiştirilmesini içerir.

Nitekim (ikinci başlıkta gördüğümüz gibi), GDI, p 'yi bilmenin ne olduğuyla ilgili tanımsal bir analiz sunmaya çalışmıştır. GDI, en azından genel terimler içinde, bu tür bilginin ayrılabilir ve fakat tekrar birleştirilebilir unsurlarını betimlemeyi amaçlamıştır. Daha sonra, GDI'nin genel analizinin bir yönüne—*yeterlilik*—karşıt örnekler olarak iş gören Gettier durumları ortaya çıkmıştır. Gettier durumlarının etkisiyle ilgili yorum, epistemologların, gerçek ya da olası Gettier durumlarında bilginin var olmayışına dair derin düşünceye dayalı ve fakat sezgisel öngörüye sahip oldukları iddialarına dayanmaktaydı. Bu sezgisel öngörü iddiaları, epistemologlar tarafından, kabul edilen gözlemlere yakın kesin veriler olarak ele alındı. Dolayısıyla *sezgisel öngörü* iddialarına saygı duyuldu; ve GDI'de yapılacak her hangi bir değişikliğin, *sezgisel öngörü* iddialarına ne kadar yer temin ettiği noktasında değerlendirilmesi gerektiği varsayıldı. Böylece, analitik epistemolojinin merkezindeki Gettier açmazı, epistemologların kendinden emin, (i) GDI, sezgilerin sağladığı verilere yer temin etmede başarısız olmuştur ve (ii) GDI'de yapılacak her hangi bir analitik değişiklik, sezgilere yer sağlayıp sağlamadığı noktasında değerlendirilmelidir varsayımları üzerine oturtulmuştur. Epistemologların hareketli ve yinelenen bir şekilde kullanmaya devam ettikleri analitik yöntem bundan ibarettir.

Bununla birlikte, 1963-sonrası analitik epistemoloji tarihi, Gettier'in kısa makalesini yanıtlamak için ortaya konan birçok girişimin ardından gelen görünüşte çözülmeyen zorluklar karşısında yinelenen hüsrana ifadelerini de içerir. İlgili verilerle uyumlu olarak, GDI kuramının tam olarak ne şekilde düzeltilmesi gerekmektedir? Tam olarak hangi veriler, ilgilidir? Önceki başlıklarda, tüm bunlarla ilgili tartışılacak çok şey ve belirsizliğin olduğunu gördük. Örneğin, GDI'yi düzeltmek için ortaya konan çeşitli girişimlerin yüz yüze kaldığı inatçı bir Muğlaklık problemini keşfettik. Bu, p bilgisinin tam bir analitik tanımının mümkün olup olmadığı noktasında bizi merakta bırakabilir.

Bu, özellikle, uygun kavranışına yine filozofların karar verecekleri muğlaklığın kendisinin bir olgu olduğu göz önünde tutulacak olursa, bizi merakta bırakabilir. Muğlaklığın ne olduğuyla ilgili bile çok fazla çağdaş tartışma vardır (bkz. Keefe ve Smith, 1996). Önerilen bir yoruma göre, Muğlaklık, X 'in örnekleriyle, X -olmayan örnekleri arasında nerede tam ve açık bir şekilde doğru bir çizgi çizileceğini bilmeyen insanların bir sorunudur. Muğlaklığın bu yorumuna göre, bu tür bir ayırım çizgisi var olacaktır; biz sadece onun yerinden habersiz olacağız. Birçok filozof için bu görüş, örneğin, Muğlak olgu *kellik* olduğunda garip görünecektir. ("bir kişinin başının üzerindeki

kilların sayısı bakımından, kel olmayla kel olmama arasında, tam bir ayrım çizgisinin var olduğunu öne sürebilirsiniz. Ben bu iddiaya inanmayı aşırı derecede zor bulurum".) Fakat söz konusu olgu, bilme olgusu ise ve muğlâklık olasılığı Gettier durumuyla ilgili tartışmalarla yönlendiriliyorsa, filozofların bu tür kuşkuculukla mı tepki vermeleri gerekir? Çoğu epistemolog, Gettier durumlarına verdikleri standart tepkinin, kısmen, bilmeye bilmeme arasındaki kesin bir farkın varlığını yansıttığını düşünür. Fakat ayrım çizgisi tam olarak nerede bulunacaktır? Gözlemiş olduğumuz gibi, bu soruya getirilen mutlak epistemolojik yanıtlar, ayrım çizgisini, *gerekçeli-olmanın* düzeyleri ve türleri bağlamında yerleştirmeye ve anlamaya çalışırlar. Dolayısıyla, bu makalenin bazı önceki başlıklarında fark etmiş olduğumuz muğlâklık tehditleri, birçok epistemolog için bir problem olabilir. Belki, bu muğlâklık biçimleri, epistemologların, Gettier durumları tarafından bilgi-olan ve bilgi-olmayan şey arasında ortaya konan farkı görmelerini önlemektedir. Epistemologlar, Gettier durumlarını o şekilde görmeyi sürdürürler? Böyle yapmada haklı mıdır? Gettier durumlarının bilgiyle ilgili gösterdiği sözde bilgiye sahip midirler?

Bu yüzden Gettier açmazı, analitik eğilimli filozoflar için bir sınama oyunu olmuştur. Aşağıdaki sorular, belli bir makalede, söyleşide ya da kitapta, sonunda bilginin doğru analizine erişilmiş olduğuna epistemologları ikna etmede başarısız olan her girişimle birlikte git gide daha sıkıştırıcı hal almıştır. Uygun bir bilgi anlayışı, *sezgiler* gibi alakalı veriler karşısında çeşitli bilgi kuramlarının analitik karşılaştırılmasından mı ortaya çıkacaktır? Bilginin doğasına ilişkin her hangi bir kuram, özellikle Gettier durumlarının harekete geçirdiği sezgilere cevap verebilir olmalı mıdır? Ve epistemologların Gettier durumlarıyla ilgili sezgileri tamamlanmalı mıdır? Hangi bilgi kuramı, tehlike altındadır? Kuramın hangi genel şekli alması gerekir? Ve hangi kesinlik düzeyine sahip olması gerekir? Şayet bilgiye dair bir kavrayışın peşindeyse, mantıksal ya da kavramsal olarak bu kavrayışın kapsamlı olması gerekir mi? (Veriler karşısında test edilen *yöntembilimsel* kuram modeli, bilimsel paralellik gösterir. Yine de şayet gerçek bir kavrayış olacaksa, bilimsel anlayışın her zaman mantıksal ya da kavramsal olarak kapsamlı olması gerekir mi?)

Sorunlar, karmaşık ve güç fark edilir türdendir. Hiçbir analiz, epistemologlardan genel onay almamıştır ve metodolojik sorunlar kafa karıştırmaya devam etmektedir. Dolayısıyla, tartışma devam etmektedir. Gettier durumlarının—ve dolayısıyla bilginin—tam olarak anlaşılıp anlaşılamayacağı noktasında belirsizlik vardır. Gettier açmazının çözülüp çözülemeyeceği noktasında da belirsizlik vardır. Açmazın kendisini, tam olarak anlamış olduğumuz söylenebilir mi? Gettier'in mirası tam olarak nedir? Epistemologlar, bu

soruları düşünmeye devam ederken, gayretlerinin bizi nereye götüreceği tümüyle açık değildir. Kavramsal olasılıklar oldukça fazladır.

15. Kaynakça ve Önerilen Metinler

- Ayer, A. J. (1956). *The Problem of Knowledge* (London: Macmillan), ch. 1.
Gettier-öncesi dönemde GDİ [gerekçeli-doğru-inanç] olarak tanımlanan bilgi analizini sunar.
- Chisholm, R. M. (1966/1977/1989). *Theory of Knowledge* (any of the three editions). (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall).
GDİ'yi onarma girişimleri yanında *tarladaki-koyun* olarak bilinen Gettier durumunu ele alır.
- Descartes, R. (1911 [1641]). *The Philosophical Works of Descartes*, Vol. I, (eds. and trans.) E. S. Haldane and G. R. T. Ross. (Cambridge: Cambridge University Press).
Descartes'ın *yanılmazcı* bilgi anlayışını geliştiren ve uygulayan *Meditations*'ını içerir.
- Feldman, R. (1974). "An Alleged Defect in Gettier Counterexamples." *Australasian Journal of Philosophy* 52: 68-9. Reprinted in Moser (1986).
İnanan tarafından *Yanlış Kanıtın Elenmesi Önerisi*'ni kullanıldığı öne sürülen bir Gettier durumunu sunar.
- Gettier, E. L. (1963). "Is Justified True Belief Knowledge?" *Analysis* 23: 121-3. Reprinted in Roth and Galis (1970) and Moser (1986).
- Goldman, A. I. (1967). "A Causal Theory of Knowing." *Journal of Philosophy* 64: 357-72. Reprinted, with revisions, in Roth and Galis (1970).
Uygun Olmayan Nedensellik Önerisi'nin İlk Sunumudur.
- Goldman, A. I. (1976). "Discrimination and Perceptual Knowledge." *Journal of Philosophy* 73: 771-91. Reprinted in Pappas and Swain (1978).
Sahte-Ahırlar Olarak Bilinen Gettier durumunu içerir.
- Hetherington, S. (1996). *Knowledge Puzzles: An Introduction to Epistemology* (Boulder, Colo.: Westview Press).
GDİ bilgi-analiziyle ilgili bir giriş ve Gettier açmazına getirilen çeşitli yanıtları içerir.
- Hetherington, S. (1998). "Actually Knowing." *Philosophical Quarterly* 48: 453-69.
Şans Eseri Bilme Önerisi'nin bir türünü içerir.
- Hetherington, S. (2001). *Good Knowledge, Bad Knowledge: On Two Dogmas of Epistemology* (Oxford: Oxford University Press).
Nitelik bakımından daha iyi ya da daha kötü *p* bilgisine sahip olma fikrini açıklayarak *Şans Eseri Bilme Önerisi*'ni geliştirir.
- Jackson, F. (1998). *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis* (Oxford: Oxford University Press).
Gettier durumları ve sezgi ve kavramsal analizin rolüne ilişkin tartışmaları içerir.

Kaplan, M. (1985). "It's Not What You Know That Counts." *Journal of Philosophy* 82: 350-63.

Gettier durumları göz önünde tutulduğunda, bilginin aranması gereken şey olmadığını savunur.

Keefe, R. and Smith, P. (eds.) (1996). *Vagueness: A Reader* (Cambridge, Mass.: The MIT Press).

Genel olarak Muğlaklığın doğası ve önemiyle ilgili tarihsel ve çağdaş analizleri içerir.

Kirkham, R. L. (1984). "Does the Gettier Problem Rest on a Mistake?" *Mind* 93: 501-13.

Gettier durumlarıyla ilgili mutlak yorumun, betimlenen durulara aşırı derecede talepkâr ve kuşkucu sonuçlar doğuran bir bilgi anlayışının tatbik edilmesine dayandığını savunur.

Lehrer, K. (1965). "Knowledge, Truth and Evidence." *Analysis* 25: 168-75. Reprinted in Roth and Galis (1970).

Yanlış Çekirdek Kanıtın Elenmesi Önerisi'ni sunar.

Lehrer, K. (1971). "Why Not Scepticism?" *The Philosophical Forum* 2: 283-98. Reprinted in Pappas and Swain (1978).

Bilgi konusunda Yanılmazcı Öneri'ye dayalı bir kuşkuculuğu özetler.

Lehrer, K., and Paxson, T. D. (1969). "Knowledge: Undefeated Justified True Belief." *Journal of Philosophy* 66: 225-37. Reprinted in Pappas and Swain (1978).

Boşa Çıkarıcının Olmaması Önerisi'ni sunar.

Lewis, D. (1996). "Elusive Knowledge." *Australasian Journal of Philosophy* 74: 549-67.

İnsanların bilgiyi tartışma biçimlerindeki farklılara dikkat ederek Gettier durumlarına getirilen tartışmalı bir yanıtı içerir.

Lycan, W. G. (1977). "Evidence One Does not Possess." *Australasian Journal of Philosophy* 55: 114-26.

Boşa Çıkarıcının Olmaması Önerisi'ndeki potansiyel zorlukları tartışır.

Lycan, W. G. (2006). "On the Gettier Problem Problem." In *Epistemology Futures*, (ed.) S. Hetherington. (Oxford: Oxford University Press).

Gettier problemine yönelik çözüm girişimlerinin tarihiyle ilgili son zamanlara özgü bir değerlendirme sunar.

Moser, P. K. (ed.) (1986). *Empirical Knowledge: Readings in Contemporary Epistemology* (Totowa, NJ: Rowman & Littlefield).

Gettier durumlarıyla ilgili bazı etkili makaleleri içerir.

Pappas, G. S., and Swain, M. (eds.) (1978). *Essays on Knowledge and Justification* (Ithaca, NY: Cornell University Press).

Gettier problemiyle ilgili önemli bir antolojidir.

Plato. *Meno* 97a-98b.

- Epistemologların genelde GDI'nin erken modeli olarak gördükleri şeyi destekler.
- Plato. *Theatetus* 200d-210c.
GDI'nin bazı mümkün örnekleriyle ilgili ufuk açıcı tartışmalar içerir.
- Roth, M. D., and Galis, L. (eds.) (1970). *Knowing: Essays in the Analysis of Knowledge* (New York: Random House).
Gettier açmazıyla ilgili bazı önemli makaleleri içerir.
- Shope, R. K. (1983). *The Analysis of Knowing: A Decade of Research* (Princeton: Princeton University Press).
Birçok Gettier durumu sunar; onlarla ilgili birçok analizi tartışır.
- Skyrms, B. (1967). "The Explication of 'X Knows that p'." *Journal of Philosophy* 64: 373-89. Reprinted in Roth and Galis (1970).
Piroman olarak bilinen Gettier durumunu içerir.
- Unger, P. (1968). "An Analysis of Factual Knowledge." *Journal of Philosophy* 65: 157-70. Reprinted in Roth and Galis (1970).
Şansın Elenmesi Önerisi'ni sunar.
- Unger, P. (1971). "A Defense of Skepticism." *The Philosophical Review* 30: 198-218. Reprinted in Pappas and Swain (1978).
Bilgi konusunda bir *Yanılmazcı Öneriyi* savunur ve uygular.
- Weinberg, J., Nichols, S., and Stich, S. (2001). "Normativity and Epistemic Intuitions." *Philosophical Topics* 29: 429-60.
Gettier durumlarıyla ilgili rekabet eden ('sezgisel) tepkilerle ilgili ampirik verileri içerir.
- Williamson, T. (2000). *Knowledge and Its Limits* (Oxford: Oxford University Press), Intro., ch. 1.
Bir bilgi analiziyle, Gettier durumlarına yanıt vermeye karşı çıkan tartışmalar içerir.

Kur'ân-ı Kerîm Bütün Dillere Meydan Okuyor*

(Tehaddînin Araplar ve Arapça'yla Sınırlı Olmayışı Üzerine)

Muhammed Ebû Zehre(ö.1974)

Çev. Muhammet YILMAZ**

Özet-Bu makalede, ebedî ve en büyük mû'cize olan Kur'ân-ı Kerîm'in tehadî (meydan okuma) yöntemlerine dikkat çekilmektedir. Üslûp, lafız, mâna, ilim, hukuk düzeni, aile hukuku gibi hususlarda bir benzerinin asla meydana getirilemeyeceği noktasında tüm dillere meydan okuması örneklerle dile getirilmektedir. Ayrıca Kur'an'ın her türlü dış saldırılarla tahrif edilmeye çalışılmasına karşın Allah'ın korumasıyla kıyamet sabahına kadar aslını ve eşsiz i'câzını devam ettireceği vurgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tehaddî, Meydan okuma, İ'câz

En doğru sözlü olan Allah (c.c.) Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurmaktadır: "Size Allah'tan bir nur ve apaçık bir kitap (Kur'an) gelmiştir. Allah, onunla rızası peşinde koşanları ebedî kurtuluş yollarına ulaştırır ve izniyle onları karanlıklardan aydınlığa çıkarıp dosdoğru bir yola iletir."¹"Ey insanlar! Rabbinizden size bir öğüt, kalplere bir şifa ve inananlar için yol gösterici bir rehber ve rahmet (olan Kur'an) gelmiştir."²

* Kur'ân-ı Kerîm'in Ramazan ayında inişi münasebetiyle *Livâü'l-İslâm* dergisinin paneline katılan ilim adamları, Kur'an'ın i'câzı, kevnî âyetler, gayba dair haber verme, tehadî, Kur'an kıssaları gibi Kur'an ilimlerine dair konuşmalar yaptılar. XX. yüzyılın İslâm âlimleri öncülerinden kabul edilen Muhammed Ebû Zehre de (ö.1394/1974) bu panelde bir sunum yaptı. Bu makale, *Livâü'l-İslâm* dergisinin düzenlediği panelde Ebû Zehre'nin yapmış olduğu sunumun tercümesidir. Makalenin aslı için bk. *Livâü'l-İslâm*, sy. 2, yıl: 18, 1 Şevval 1373(15 Şubat 1964). Kur'an çalışmalarına katkı sağlayacağı düşünülerek tercüme edilmiştir.

** Dr., İmam-Hatip, Diyanet İşleri Başkanlığı, Bahçelievler/İstanbul.

¹ Mâide, 5/15-16.

² Yûnus, 10/57.

Hız. Peygamber de: "Her peygamber, beşerin kendisine iman edeceği bir şeyle gönderilmiştir. Şüphesiz bana verilen de vahiydir. Ben kıyamet gününde tabîleri en çok olan peygamber olmayı umuyorum."³ buyurmuşlardır.

Kur'ân-ı Kerîm, Resûlullah'ın, hem kendisine karşı çıkan kavmine hem de bütün nesillere meydan okuduğu en büyük mûcizedir. O'nun şahsında isrâ ve mi'rac gibi birçok olağanüstü olay cereyan etmesine rağmen o, bu tür olaylarla değil sadece Kur'an ile insanlığa meydan okumuştur. Burada şöyle bir soru sorulabilir:

"Hz. Peygamber'den önceki peygamberlerin mûcizeleri niçin olağanüstü ve hissî, gözle görülür olaylardı? Örneğin; Yılan olup tüm sihirleri yutan âsa, Hz. Mûsâ'nın mûcizesi idi. Hz. İsâ'nın mûcizesi ise, ölmüş olanı Allah'ın izniyle diriltmesi, anadan doğma körleri görür yapması ve alaca hastalarını iyileştirmesi idi. Oysa Hz. Muhammed'in mûcizesi olan Kur'ân-ı Kerîm, kıyamete kadar devam edecek olan en büyük risâlet; elçilik görevini güçlendirmek ve kuvvetlendirmek için gelmiştir." Aslında bu soru akıllarda bazı tereddütler meydana getirmektedir. Cevap ise yine sorunun içindedir; yani sorudan hareketle bu tereddütlere cevap bulmak mümkündür. Şöyle ki, geçmiş peygamberlerin risâletleri Hz. Peygamber'in risaleti gibi sürekli ve ebedî değil; belli bir zaman dilimiyle sınırlıdır. Onların mûcizeleri de kendilerinin risâletlerinin sona ermesiyle sonlanan hissî mûcizelerdir. Nitekim bizler Hz. Mûsâ'nın mûcizesini ancak bize ulaşan haberlerden öğreniyoruz; çünkü onları bizzat gözümüzle görmedik. Hz. İsâ'nın mûcizelerini de aynı şekilde o mûcizeye muhatap olanlar, gözleriyle gördüler. Biz ise onlar gibi görmediğimiz için bu mûcizeler hakkında bir bilgiye sahip değiliz. Hz. Peygamberin mûcizesi olan Kur'ân-ı Kerîm ise kıyamete kadar geçerliliğini devam ettirecek olan risâletiyle uygunluk arz etmelidir. Yani o'nun mûcizesinin de risaleti gibi kıyamete kadar ebedi olması gerekmektedir. Nitekim o'nun en büyük mûcizesi, Allah'ın kendisine vahyettiği ve kıyamete kadar ebedi kalacak olan ilahi kitap Kur'an-ı Kerim'dir.

Kur'an'ın tehadî; meydan okuma yöntemlerini, dolayısıyla i'câz ve cihlerini şu başlıklar altında sıralayabiliriz: ⁴

Üslûp: Kur'an'ın meydan okuması (tehadî) öncelikli olarak üslûp yani ifade tarzı açısındandır. Şöyle ki, Hz. Peygamber'in en büyük mûcizesi

³ Buhârî, İ'tisâm, 1.

⁴ Konuyla ilgili Ebu Zehra'nın ayrıca şu eserine bakılabilir: "el- Mu'cizetü'l- Kübrâ el- Kur'ân" Kahire 1970. (çev.)

Kur'ân-ı Kerîm, hakkı, hakikati, doğruyu ve anlamlı olanı ifade edici bir şekilde elimizdedir. Benzerini getirmemiz hususunda bize meydan okumaktadır. Bizler ise onun bir benzerini getirmekten âciziz.

Âlimler bu âcizliği, "Araplar, üslûp; ifade tarzı bakımından Kur'an'ın bir benzerini getirmekten âciz kalmışlardır." şeklinde değerlendirirken Kur'an-ı Kerim, "**Uydurulmuş sözler olsa bile**"⁵ ifadesiyle bu görüşü reddetmekte; sadece lafız bakımından değil mâna açısından da Kur'an'ın benzerini getirmekten âciz kalacaklarını iddia etmektedir. Nitekim Allah (c.c.): "**Onun benzeri uydurulmuş on sure getirin...**"⁶ buyurmaktadır. O halde buradaki meydan okuma öncelikli olarak üslûp açısındanadır.

Burada şöyle bir fikir ileri sürülebilir: "Kur'an'ın lafzı Arapça'dır ve onun konumunu ancak Arap olan bilir. O halde Kur'an'ın meydan okuması Arapça olması hasebiyle yalnızca o dile vakıf olan ve o dili kullanan Araplara yöneliktir." Bu takdirde İngiliz'e veya Fransız'a Arapça bir kelâm ile meydan okumak mümkün müdür ya da doğrumudur?

Biz onlara şöyle cevap veririz: "Kur'an, yalnızca Araplara değil; bütün dillerde herkese meydan okumaktadır." Nitekim bir Fransız, Kur'ân'ı Kerîm'i lafzı taklid eden bir dil ve yöntem ile Fransızca'ya tercüme etmiş. Yani beyan özellikleri, âciz bırakıcı (mu'ciz) özlü ifadeleri (î'câz)ve işaret ettiği bütün mânalarıyla Arapça'daki şekline benzeterak Fransızca bir beyan ile Allah'ın kitabından bir âyet veya sûreyi tercüme etmeye çalışmış. Ancak tüm bu çalışma ve uğraşı bir âyette kalmış, bundan öteye gidememiştir. Sonunda da şu gerçeği itiraf etmiştir: "Kur'an-ı Kerim, tercümesi mümkün olmayan bir sözdür ve beşerin onun benzerini getirmesi de mümkün değildir. Kur'an, kendine has üslûbuyla, beyânî işaretleriyle sadece bir dile değil tüm dillere açıkça, bir benzerini getiremeyecekleri noktasında meydan okumaktadır."

Kur'an Hukuk Nizamı (Şeriatı) ile Mu'cizdir

Kur'an'ın bir diğer î'câz yönü de, barındırdığı hukuk sistemi yani şeriattır. Prof. Îsâ Abduh (ö. 1980)⁷: "Kur'an, içerdiği insan bilimleri veya kevnî ilimler açısından mu'cizdir." diyor. O, Kur'an'ı psikoloji ve kozmoloji açısından değerlendirip böyle bir değerlendirme yapıyor. Ben ise fıkıh ve hukuk (şeriat) ilmi açısından değerlendirip Kur'an'ın bizzat hukuk sistemiyle de mu'cize olduğunu söylüyorum. Dolayısıyla Kur'an, içerdiği hukuk nizamı

⁵ Hûd, 11/13.

⁶ Hûd, 11/13.

⁷ Îsâ Abduh İbrâhim Abdülmelik, Muhammed Ebû Zehre'nin çağdaşı Mısırlı bir bilim adamıdır.(çev.)

açısından da, Kur'an'ı geride bırakmaları; ikinci sınıf muamelesi yapmaları veya ondan daha iyisini getirmeleri konusunda beşeri âciz bırakmaktadır. Nitekim dünyadaki tüm kanun koyucular; hukukçular, miras konusunda Kur'an'ın getirdiği sistemin şu ana kadar bulunmuş en hassas, adalete en yakın sistem olduğunda hemfikirdirler. Ben de onun; Kur'an'ın adaletin ta kendisi olduğunu iddia ediyor ve söylüyorum.

Fransız'a, İngiliz'e veya Alman'a sorun bakalım, "Kanunlarınızda Kur'an'da bulunan miras sistemine denk bir düzenleme var mıdır? Bu sistem, Hz. Muhammed'den önce biliniyordu da, o bu sistemi oradan mı almıştır? Veya Bunu eski ya da yeni bir hukuk sistemi getirmiştir de Hz. Muhammed bu sistemi oradan mı almıştır?" Bunlara verilecek cevap kesinlikle "hayır" olacaktır.

Aynı şekilde, okuma yazma bilmeyen ve her hangi bir öğretmenden de ders almamış olan ümmî bir peygamber olan Hz. Muhammed'in getirmiş olduğu savaş sistemine bir bakalım! İnsanlık herhangi bir asırda, savaş hukukuna dair Kur'an'ın getirdiği prensipleri, ilkeleri getirebilmiş midir ve de bu noktada Kur'an'ın ulaştığı seviyeye ulaşabilmiş midir? Yine Kur'an'da ailenin oluşturulma sürecine; yani evlilik müessesesine, boşanma hukukuna ve boşama sistemine bir bakalım. Herhangi bir hukuk nizamı bunların bir benzerini ortaya koyabilmiş midir? Hakkında çok konuştukları talâk sistemini, kendisinden daha etkili ve daha güçlü bir açıklama olmayacak şekilde yalnızca Hz. Muhammed ve Kur'ân-ı Kerîm getirmiş ve açıklamıştır. Hatta talâk konusunda Kur'an nizamı dikkatle incelenecek olursa, erkeğin, meylî ve hakkı olduğu halde eşini boşamadığını görürsün. Yine, hukuk alanında; hüküm vâzetmede Kur'an sistemini inceleyecek olursan onun daha önce benzeri bulunmayan bir sistem getirdiğini de anlarsın. Birçok konuya Tevrat'la uygunluk arz eder şekilde Kur'an'ın dikkat çekmiş olduğunu ve bu konudaki doğruyu açıklamış olduğunu da fark edersin.

Kıssalar açısından i'câz konusuna gelince; Kur'an, Ehl-i kitabın dahi bilmediği tarihî olayları insaflı ve hakkı gözeterek doğru ve gerçekçi bir şekilde anlatmaktadır. Kur'an'ı ısrarla inkâr eden hıristiyanlar'a sorun bakalım: Hz. Meryem'in hayatını anlatmada ve yüceltmede hangi kitap Kur'an'ın önüne geçebilmiştir? Dahası birçok Müslüman âlim, kadın olarak Hz. Meryem'in Allah'ın insanlığa göndermiş olduğu peygamberlerden biri olduğunu bile iddia etmişlerdir. Yine onlara sorun bakalım: "İnciller'inde Hz. Meryem'e bu kadar değer verilmekte midir veya Tevrat'ta Hz. Meryem'e yönelik bu derece önemli bilgiler ve işaretler var mıdır?"

Bir defasında İsb Mesih'ten ve annesinden bahseden bir kitap okumuştum. Kitapta şöyle bir başlık vardı: "Kutsal Kitaplarda Meryem" Yazar eserinde bu başlığı kullanıyor ama Kur'an olmadan herhangi bir aydınlatıcı malumat veremiyor ve de işin içinden de çıkamıyordu. Çünkü Kur'an'dan başka Hz. Meryem'e dair bu derece açık ve güvenilir bilgiler veren bir başka kutsal kitap yoktur ki. O halde, böyle bir hakikati ve inkâr edilemez gerçekleri gördükten sonra iman etseler ya! Ya da iman etmeleri gerekmez mi? diye soruyorum.

Kur'an'ın Benzerini Getirmek İsteyen Bunu Yapsın

Kur'an'da ki, gerek hukuk nizamı (şariat), gerek içerdiği ilimler ve gerekse ibadetler açısından mevcut olan her şey mu'cizdir. Benzerini getirmek isteyenler buyursun getirsinler! Fransızlar kendi dillerinde benzerini getirmek isterlerse yapsınlar! İngilizler kendi dillerinde benzerini getirmek isterlerse yapsınlar! Ama asla yapamazlar ve de yapamayacaklar; çünkü Kur'an, türünde, lafzında, ifade tarzında, ilminde ve şariatında tek ve rakipsizdir. Üstelik Kur'an'ı okuduktan sonra beşerî kitaplardan herhangi birini okumak isteyen kimsenin, beşerî kitapları okuyup kabullenmesi, onlara kutsallık atfetmesi ve onaylaması da asla mümkün gözükmemektedir.

Ebû Bekir el-Bâkılânî (ö.403/1013) belki daha önce örneği olmayan bir metotla "İ'câzü'l-Kur'ân" konusunda bir kitap yazmak istemişti. Kitabına, belâgatte zirve olduğuna dair Arapların ittifak ettiği en belîğ sözü; Hz. Ali'nin, Hz. Ebu Bekir'in vefatında söylediği ve beyan ilminde bir zirve kabul edilmiş mersiyesinden oluşan hutbesini koymuştu. Bu hutbe, Hz. Ali akranı olan insanlara ait en belâgatli hutbe idi. Sonra Arap edebiyatından belîğ bir söz, en seçkin kasidelerinden de bir beyit zikretmişti. İnanın, bu sahada bir karşılaştırmaya gidip, önce Kur'an'ı, sonra da beşere ait bu sözleri okumaya başladım. Neticede iki kelim arasındaki farkın çok büyük, böyle bir karşılaştırmayın da yanlış bir düşünce ve hatalı bir fikir olduğunu gördüm.

Kıraatler Takip Edilen Sünnettir

Kur'an-ı Kerim, hiçbir değişikliğe uğramaması bakımından diğer semavî kitaplar arasında temayüz etmiş; ayrılmış ve kendisini fark ettirmiş ilâhî bir kitaptır. **"Şüphesiz Kur'an'ı biz indirdik ve onu yine biz koruyacağız."**⁸ ayeti de bu hususa işaret etmektedir. Bizler Kur'an'ı, tilâvet noktasında Hz. Peygamber'in takip ettiği metotla okumaktayız. Nitekim Âlimler, "Kıraatler, uyulan (takip edilen) sünnettir" demişlerdir. Bizler de Kur'an kıraatinde,

⁸ Hicr, 15/9.

medlerde, nağmelerde ve harfleri mahreçlerinden çıkarmada Hz. Peygamber'e uyar; o'nun okuduğu ve öğrettiği şekilde kıraatleri telaffuz ederiz.

Hız. Peygamber'in vefatından sonra Kur'an üzerinde çalışma yapanlar âlimler de, Kur'an'ın değiştirilemeyeceğini söyleyerek Kur'an'a nokta ve hareke koymaktan imtina etmişlerdir; çünkü onlar Kur'an'ın bir tek okuyuş üzere olması ve Kur'an rivâyetinin silsile ile kesintisiz olarak Efendimizden öğrenildiği şekliyle devam etmesi gerektiğine vurgu yapmışlardır. Ancak Haccâc b. Yûsuf zamanında Kur'an noktalanmış ve harekelenmiştir. Çünkü o okurken yanlıyordu ve kendisini uyaracak nokta ve hareke gibi sembollere ihtiyaç duyuyordu. Buna rağmen, nokta ve harekelemenin olduğu bir Kur'an'ı asıl okunuşu dışında bir okumayla kıraat etmek, Kur'an'ı, Hız. Peygamber'in okuduğu nağme, tecvid ve medle okumak zorunlu olduğu için, asla câiz değildir.

Semâvî kitapların tahrifi, bozulması ve değiştirilmesi için çalışan yahudiler ise, bu amaçlarını Kur'an için de gerçekleştirmek istemişler ve bu yönde çaba sarf etmişlerdir. Ancak tüm çabalarına rağmen Kur'an'a hiçbir zarar verememişler ve Kur'an'dan hiçbir şeyi değiştirememişlerdir. Başaramayacaklarını anlayınca da, Kur'an'a tefsir yoluyla yaklaşmaya çalışmışlardır. Fakat Kur'an, eritildikten sonra madenin posasından ayrıştığı gibi tefsire sokulmaya çalışılan bu hurafelerden uzak kalmış ve bu tür yanlış yaklaşımları reddetmiş ve kendisinden uzaklaştırmıştır. Bu durum, aynı zamanda Kur'an'ın ayırt edici bir özelliğidir. Bugün ise yeni müslüman olmuş toplumlara veya dindar milletlere yöneldiler. Onlar için tahrif edilmiş Mushaflar bastırdılar. Ancak ne ilginçtir ki, kandırılmaya ve yanıltılmaya çalışılan bu insanlar, kısa zamanda bu Mushafların tahrif edilmiş; bozulup değiştirilmiş olduğunu fark etmişler ve onların uydurma Mushaflarına asla itibar etmemişlerdir. Üstelik onlar Kur'an'ı, Hız. Peygamber'den mütevatir yollarla bize kadar ulaşmış olan şekil ve vecih üzere okumuşlar ve tahrif edilerek sokulmaya çalışılan diğer Mushafların kusur ve hatalarına dikkat çekmişlerdir. Tüm bu değerlendirilmelerden anlaşılmalıdır ki Kur'an kıyamete kadar Allah'ın muhafazası ve koruması altındadır.

Yanlış Düşünceler

Oryentalistler yani Müslüman doğu medeniyetinin (din, edebiyat, dil ve kültürü içine alacak şekilde) bütün unsurlarını inceleyerek İslâm dünyası hakkında batıların sistematik bir bilgiye sahip olmalarını sağlayan, İslâm ve Batı medeniyeti arasındaki mücadelede Batı uygarlığı lehine veriler elde etmeye çalışan batılı gayri müslim bilim adamları, Kur'an'ı eksik ve kusurlu

göstermek için, “Şeriat (hukuk) olarak Kur'an'a nisbet edilen şeylerin aslı yoktur ve onda bulunan her şey dinî tavsiye niteliğindedir” diyorlar. Müsevî asıllı ünlü Alman **müsteşrik** Joseph **Schacht'ın** (ö.1969) yazdıklarını okurken böyle bir görüş öne sürüyorum. Bu şahıs şöyle diyerek yanlış düşünceleri yaymaya çalışmıştır: “Kur'an'da ahkâma dair hiçbir şey yoktur. Onda sadece dinî tavsiyeler bulunmaktadır. Aynı zamanda Kur'an, yaptırım gücü olan kanunları içinde barındırmamaktadır.” Söyler misiniz, hangi hukuk sistemi, emir ve buyruklarla tavsiye niteliği taşıyan hükümler koymuştur? Yani hem emrecek, yapılmasını isteyecek hem de tavsiye niteliğinde olacak. Örneğin; medeni kânun, “Falancanın akdi bâtil, falancanınki sahihtir” der. Peki, bunun neresinde tavsiye özelliği vardır.

Bundan dolayıdır ki, fukahanın üzerinde önemle durduğu Kur'an'daki bağlayıcı ahkâm ayetlerini bu yalancı şahsın yüzüne çarpmak Kur'an'a bir hizmettir. Aynı şekilde Kur'an'ın nebevî tefsirleriyle de bu şahsa karşı koymalıyız.⁹ Kur'an'da ahkâm âyetleri yoktur diyen bu şahıs “**Zina eden kadın ve erkeğe yüz sopa vurun...**”¹⁰ âyeti ve “**İffetli mümine kadınlara zina iftirası atıp dört şahit getiremeyenlere seksen sopa vurun...**”¹¹ âyeti hakkında ne der acaba? Oysa âyetlerdeki emirler gâyet açık ve anlaşılırdır.

Sonuç olarak biz, Kur'an'ın üslûbu ve lafızlarıyla bağlar kurularak, ondaki ahkâm âyetlerinin çıkarılıp delâlet ettikleri manaların doğru ve sıhhatli bir şekilde ortaya konulmasının İslâm'a ve Müslümanlara yapılacak en büyük hizmetlerden biri olduğuna inanmaktayız.

⁹ Ebu Zehre'nin bu çağrısı yıllar sonra Mustafa el- A'zamîde yankı bulmuş ve aşağıdaki eseri kaleme almıştır. Bkz. “*On Schacht's Origins Of Muhammadan Jurisprudence*”, Riyad, 1985. (çev. Mustafa Ertürk, *İslam Fıkhı ve Sünnet- Oryantalist Schacht'a Eleştiri*” İz Yay. İstanbul 1996.) (çev.)

¹⁰ Nûr, 24/2.

¹¹ Nûr, 24/2.

Kitap Tanıtımı

Prof. Dr. Muhammet Şevki Aydın, *Açık Toplumda Din Eğitimi (Yeni Paradigma İhtiyacı)*, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2011, 179 sayfa.

Esra TUNÇ*

Toplumsal değişiklikler neticesinde kapalı toplumlar artık yerini açık toplumlara bırakmış durumdadır. Böylece çoğulculuk ön plana çıkmış, toplumsal yapı karmaşıklaşmıştır. Ayrıca her alanda yeni sorunlar ortaya çıkmıştır. Bu değişikliklerden dini yaşayış da etkilenmiştir. Etkileşim kaynakları artan birey, dindarlığını sorgulamakta ve değişikliklere karşı sağlam dini bilgiye ihtiyaç duymaktadır. Bu sağlam dini bilgi de bugünün ihtiyaçlarını karşılayacak din eğitimiyle mümkün olmaktadır. Din eğitimi dünün eğitim anlayışıyla, ezberci anlayışla bugünün toplumuna katkı sağlamamaktadır. Din eğitiminde, muhtevanın güncellenmesi ve etkili bir öğretim süreciyle paylaşılmasına ihtiyaç vardır. Bunun gerçekleşmesi ise ancak din eğitiminde bilimsel anlayışla geliştirilmiş yeni bir teori ile mümkün olabilmektedir.

Prof. Dr. Muhammet Şevki Aydın'ın kaleme aldığı "Açık Toplumda Din Eğitimi (Yeni Paradigma İhtiyacı)" adlı eserde din eğitimi alanında yukarıda açıklanan ihtiyacı giderecek yeni bir teori geliştirme ihtiyacı üzerinde durulmaktadır. Bu yeni teori ihtiyacı pratikte karşılaştığımız sorunlardan yola çıkılarak ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Oluşturulması düşünülen bu yeni paradigma, bireyin eleştirel düşünmesi, sorgulaması,

-
- Arş. Gör., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı,
esra.tunc@inonu.edu.tr

anlamlandırması sonucunda kendi dindarlığını inşa etmesine, bireyin dindarlığına sahip çıkmasına katkı sağlayıcı niteliktedir.

Kitap fiili bir durumun teorisini açıklamaktadır. Açıklanan bu teori Diyanet İşleri Başkanlığının din eğitimi faaliyetlerinin temelini oluşturmaktadır. Teorinin bu şekilde ortaya konması Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde gerçekleştirilen eğitim uygulamalarının rastgeleliklerden korunmasını ve uygulamaların bilimsel bir zeminde gerçekleşmesini sağladığı için oldukça önemlidir.

Eser, yazarın Diyanet Aylık Dergi’de yayınlanan, din eğitimi sorunun farklı boyutlarının ele alındığı bilimsel anlayışla yazılan yazılarının bir araya getirilmesinden oluşmaktadır. Konular birbiriyle ilişkili, birbirini bütünleyici niteliktedir.

Eserde bugün toplumda karşılaştığımız bazı sorunlara dikkat çekilmiştir. Bu sorunlar karşısında din eğitiminin önemi ve niteliği açıklanmıştır. Her yeni gün yeni sorunlarla gelmekte ve her yeni soruna yeni çözüm bulmak gerekmektedir. Dün için geçerli olan durumlar bugün için geçerli olmayabilmektedir (83-89). Müslümanların İslam’ı anlama düzeyleri ise bu yeni sorunlar ve gelişmeler karşısında yetersiz kalmıştır (155-158). Bugünün açık toplumunda dinin değerleriyle uyuşmayan örneklerin varlığı çok sayıdadır (1-5). Örneğin, bugünün Müslümanlarında genelde söz ve öz bütünlüğünden söz etmek zordur (121-124). Hayatımızı etkileyen tüm alanlardaki değerler bireye kazandırıl(a)madığı için terk edilme durumu oluşmuştur (115-120).

Açık toplumun çoğulcu özelliğinden dolayı birey çeşitli bilgi ve değerlerle karşılaşmakta ve onlarla etkileşim içerisinde olmaktadır. Dolayısıyla bireyin değerlerini sahiplenmesi zorlaşmıştır. Ailenin ve eğitimcilerin bireyi kontrol altında tutma imkânları artık bulunmamaktadır. Bireyin baskı ve kontrol altında yetişmesi de başka bir sorun oluşturmaktadır. Kontrol ve baskı altında yetişen birey, öz yönetim ve özdenetim gücü kazanamadığından dolayı kontrol ve baskı kalktığında ne yapacağını şaşırılmaktadır. Açık toplumda toplumsal kontrol olmadığı için eğitim aracılığıyla kendi kendini kontrol edebilecek özyönetimli, İslam’ın istediği özgür kişiliğe sahip bireyin yetiştirilmesi önem kazanmaktadır (91-95).

Tüm bu sorunlar karşısında din eğitiminin yeri, niteliği tartışılabilir. Din eğitiminde bugün karşılaştığımız sorunların arkasında teolojik ve öğretim boyutunda olmak üzere teorik yetersizliklerin olduğu ifade edilmiştir. Teolojik boyut, muhteva sorunu olarak; öğretim boyutu ise muhtevanın öğretime konu edilmesindeki yetersizlikler olarak belirtilmiştir (III-XIII).

Teolojik boyutta yer alan muhteva sorununa yönelik eserde vurgulanan hususlar şunlardır:

Din eğitiminde öncelikle öğrencinin ihtiyaçları/beklentileri belirleyici olup din eğitimi bireyin hayatında karşılaşacağı sorunlara çözüm üretebilmelidir (31-36). Bu da karşılaşılan yeni durumlar karşısında din eğitiminde kullanılabilir dini bilgi üretmekle mümkündür (97-101). Bilginin kullanılabilir olması için toplumsal şartlar da göz önünde bulundurularak soyut bilgiler öğrencinin hayatıyla ilişkilendirilmelidir. Bu da dinin değişmeyen sabitelerinin yeniden yorumlanmasıyla mümkün olmaktadır (31-36).

Nasların yorumu yere, zamana, çevreye göre farklılaşabildiği için Kuran her yer, zaman ve ortamda yeniden yorumlanıp uygulanabilmekte, böylece evrenselliğini korumaktadır. Günümüzde yapılması gereken de din konusunda bilimsel bir yaklaşımla tarihsel geleneği çok iyi anlamlandırarak zaman aşımına uğramayan kısımlarıyla onu güncelleştirmektir (143-148). Bu süreçte Hz. Peygamberi anlamak için önce onun dönemine bir yolculuk yapılmalı, o dönemde yapılanlar o dönemin, yerin şartları içerisinde görülmelidir. Hz. Peygamberin söz ve uygulamaları çağımızın şartları, günümüzün bilimsel verileri dâhilinde anlamlandırılmalı, hayatımıza aktarılacak şekilde güncelleştirilmelidir. Daha sonra onun yaşadığı andan günümüze kadar yaşayan Müslümanların hayatı sünnetle uyumluluğu açısından değerlendirilmelidir (19-23). Çünkü Müslümanlar dinin sabiteleri değişmemekle birlikte kendi anlayış ve yorumlarına göre peygamberimizi örnek almışlardır. Bizde onları değerlendirerek kendi anlayışımızı oluşturmalıyız. Gelenek içerisinde değişmeyen özü yakalamalı, yorumlamalı, uygulamalıyız (25-30).

Din eğitiminin, bireyin barış ve uzlaşma kültürüne sahip olmasına yardımcı olması için de güncel bir söylemle Kuran'ın bu konudaki değerlerini bireyin kavraması sağlanabilir. Böylece, dinin/İslam'ın bireyin farklılıkları doğru anlamasına kılavuzluk etmesi, bireyin, kendisi gibi olmayanlara saygı duyması sağlanabilir (131-136).

Öğretim boyutunda yer alan sorunların giderilmesi için ise şu hususlara dikkat çekilmiştir:

Din eğitiminde öğrenmenin gerçekleşmesi için öncelikle öğrenecek kişide öğrenme isteği oluşturulmalıdır. Din eğitiminin ihtiyaçlarını karşılayacağına inanan kişi isteyerek öğrenecektir. Bunun için bireyin ihtiyaçlarının farkına varması sağlanmalıdır. Öğrencinin din eğitimine gönüllü katılımını sağlamak açısından eğitim faaliyetinin her unsuru öğrenciye göre yapılmalıdır (41-46). Din eğitimi itici değil sevdirci olmalıdır (37-39).

Din eğitiminin niteliği sorgulanırken vurgulanan bir diğer gerçeklik de ezberci anlayışla bu etkililiğin sağlanamayacağı gerçeğidir. Eğitimde ezbere zaruret miktarınca yer verilebilir. Ezber anlamlı öğrenmeler için bir alt basamak olabilir. Ancak bu ezberin amaç haline gelmesi ezberci eğitimidir (77-81). Ezber bilginin kullanılabilirlik/uygulanabilirlik özelliği yoktur. Ezber bilgi, benzer olay ve olgulara nakledilemez (97-101). Dolayısıyla ezber bilgilerin kullanılma oranı azalmaktadır (71-75). Bilginin bireyin eylemlerini yönlendirmesi, karşılaştığı sorunlar karşısında çözüm üretebilmesi anlamlandırılan, bireyin çevresiyle etkileşimi sonucunda kendisinin keşfettiği, ürettiği bilgi türü ile mümkündür (171-176, 83-39). Akli kullanmanın önemine vurgu yapan Kuran'ın da ezberci eğitimi öngördüğü söylenemez (77-81).

Ezberci eğitim sonucunda birey kendi dindarlığını oluşturamamakta, böylece yeni durumlar karşısında dindarca kararlar alamayabilmektedir (109-113). Ezber dini bilgilere sahip birey o bilgileri ya körü körüne savunur ya da daha güçlü bulduğu bilgilerle karşılaşınca, en küçük bir itiraz karşısında eski bilgilerinden vazgeçer (71-75). Ezberci eğitim bireyi özgürleştirmez, köleleştirir (59-63). Açık toplumda ahlaklı yani özyönetimli bireyleri yetiştirme, öğretici merkezli, ezbere dayanan, empoze edici bir din eğitimiyle değil; öğrenenin merkezde olduğu anlamlı öğrenmelerin oluşturulduğu bir din eğitimi anlayışı ile mümkündür (91-95).

Ezberci anlayışla değerler kazandırılmamakta, değerler karşılaşılan sorunlara çözüm getirememektedir (115-120). Değerleri ezberletmekle yetinmek yerine, bireyin keşfetmesi sağlanmalı, birey değerleri anlamlandırıp içselleştirmeli, değerlerin kendisi açısından değerini fark etmesine kılavuzluk edinilmelidir (155-158).

Öğrenenin bilgi karşısındaki konumu, din eğitiminin niteliğini belirleyen bir diğer faktördür. Kendisine sunulan bilgiler karşısında nesne konumunda olan birey kendi dindarlığını inşa edemez, sürekli başkaları tarafından yönetilen biri haline gelir (47-52). Yine, böyle bir birey kendisine sunulan bilgilerden neyin doğru, neyin yanlış olduğuna karar veremediği için sunulan yanlış bilgileri fark edemez, sunulan bilginin kesin doğru olduğuna inandığı için farklı yorumları göremez. Bu durum Müslüman'ın karşılaştığı din konusundaki bilgilerin Kur'an ve sünnete göre doğruluğunu ölçme yükümlülüğüne aykırılık oluşturmaktadır. (167-170).

Günümüz çoğulcu toplumunda etkileşim kaynakları oldukça artan bireyin dindarlığını sahiplenmesi için sorgulayıcı düşünebilmesi sağlanmalıdır. Tahkiki imanın oluşması da bu şekilde sorgulayıcı düşünmeyi besleyen bir eğitimle mümkündür. Böyle bir düşünme anlamlı öğrenme için gereklidir. *"Allah ve Resulü bir şey buyuruyorsa, mümin ona teslim olmakta*

tereddüt etmez. Ancak, her mümin, Allah ve elçisinin ne buyurduğunu anlamlandırmaya çalışır.” (83-89).

Bireydeki inanma eğilimi rastgeleliğe bırakılmayacağı için din eğitimi aracılığıyla geliştirilmelidir (65-70). Ancak, her inanma bir boyun eğiş olmakla birlikte, inanma bireyin kendi tercihi sonucunda olabileceği gibi bireye dayatılması sonucunda bireyin sorgusuz sualsiz kabul edişi de olabilir. Birinci tür bağlanma bireyin özgürleşmesini sağlarken ikinci tür bağlanma bireyin esir konumuna düşmesine neden olur. Alternatiflerin farkında olup kendi seçimiyle, kendi kararıyla bağlanan birey özgür bireydir (59-63). Din eğitimi bireyin İslam'ı içtenlikle seçme kararının öznesi olmasına katkı sağlamalıdır (65-70). Bireyin dindarlığının sahibi olması için bu durum gereklidir. İslam da düşünme sonucunda gerçekleşen bir inanmayı öngörmektedir (59-63). Nitekim Hz. Peygamberin uygulamaları da bu yöndedir (53-57).

Bireyin başkalarından faydalanma sürecinin niteliği din eğitiminin etkililiğini sürdürmesini etkileyen bir diğer faktördür. Din konusunda birey bilgili olanlara danışabilir. Ancak, danışma neticesinde en iyi kararı bizzat olayı yaşayan bireyin kendisi verebilir. Birey, danışma sonucunda ulaştığı bilgiyi Kuran ve sünnet çerçevesinde anlamlandırıp kendi kararını verebilmelidir. Bireyin karar verme sürecinde sahip olması gereken bilgi ve beceriler ise ancak eğitimle mümkün olmaktadır (97-101). Birey kendi kararını vermekle kendi dindarlığını oluşturacak, kendi dindarlığına sahip çıkacaktır. Yazar bu durumu *“Müftüler sana fetva verseler bile sen fetvayı kalbinden al.”* hadisi ile açıklığa kavuşturmuştur. Bireyin başkalarından faydalanması, bireyin kendi kalbinden fetva almasını geliştirmelidir. Fetva konusunda ifade edilen şu durum da oldukça önemlidir. *“Bu bağlamda fetva konseptimizin de yeniden gözden geçirilmesinde yarar vardır. Fetva, her şeyden önce, muhatabın düşünme, araştırmayı sürdürme, sorgulama... merakını ve sorumluluk bilincini dumura uğraticı değil; aksine onun bu özelliklerini besleyici/geliştirici nitelikte formatlanmalıdır. Ancak o zaman fetva, bireyin kendi fetvasını oluşturmasına daha fazla katkıda bulunabilir.”* (103-107).

Din eğitiminin çoğulcu toplumda yer alan farklılıklara karşı tutumu da oldukça önemlidir. Empati gibi farklılıkların doğru anlamlandırılmasını, ötekileştirmenin engellenmesini ve çatışmacı anlayışın önlenmesini sağlayan niteliklerin bireye kazandırılması gerekmektedir. Bu da anlamlı öğrenmeyi sağlayan din eğitimi ile mümkündür (137-141). Böylece birey din anlayışlarının göreceliğinin farkında olup kendi anlayışı üzerinde düşünmeyi sürdürdüğü gibi başkalarının anlayışlarını da anlamaya çalışır (149-153).

Sonuç olarak din eğitiminde paradigma değişikliğine gidilmesi gerekmektedir (143-148). Bu yeni din eğitimi anlayışında öncelikle vurgulanması gereken husus bilimselliğin sağlanmasıdır. Zira din eğitiminden beklediğimiz sonuçları alamamamızın temel nedeni bilimsel bilgi ve beceriden mahrum olmak olarak gösterilebilir (15-18). Din eğitiminin bilimsel bir anlayışla ele alınması İslam'ın bilim anlayışının gereği olup dini bir sorumluluktur (7-13).

Bugünün şartları altında din eğitimi yapabilmek için öncelikle küresel gelişmeler, bugünün hayat şartları ve bu şartlardaki bireysel ve sosyal ihtiyaçların, sorunların vb. doğru tespit edilmesi gerektiği belirtilmiştir. Bundan sonra ise bugünün bireyini yetiştirecek din eğitimi anlayış ve uygulamalarının yürütülmesi gerektiği ifade edilmiştir. Ayrıca, tüm bunlar genel eğitimdeki değişikliklerden bağımsız düşünülemez (1-5).

Din eğitimine dair bu analizlerden sonra yeni din eğitimi paradigmasının özellikleri de ortaya konmalıdır (III-XIII). Din eğitimi sürecinde bütün işlemler öğrenciye göre olacaktır ve öğrenci aktif olacaktır. Öğretim ise öğrenmeyi kılavuzlama işi olarak görülecek, öğrenmeyi öğretmek esas alınacaktır. Muhtevanın ne kadarını, niçin, ne zaman, nasıl öğrenileceği bilimsel verilerden yola çıkılarak düzenlenecektir. Temel kaynaklardan elde edilen bilgiler öğrencinin hayatıyla/sorunlarıyla ilişkilendirilerek kullanılabilir/uygulanabilir bilgi haline getirilecektir. Öğrencinin vahiy ve yorumu arasındaki farkı ayırt ederek yorumları İslam'ın zenginliği olarak görmesi sağlanacaktır.

Eser, din eğitiminin teorisini oluşturması açısından ülkemizdeki din eğitimi anlayışına katkı sağlamaktadır. Bunun yanında, bütün din eğitimcilerine hitap ettiği için din eğitimi yapan herkese faydalı olacak niteliktedir. Ayrıca, Diyanet İşleri Başkanlığının din eğitimi uygulamalarının temelinde böyle bir teorinin yatması oldukça olumludur. Ancak, teorinin geliştirilmesi için teoriye dair yapılacak alan araştırmalarına ihtiyaç vardır. Bu çalışmanın din eğitimi alanındaki diğer uygulamalara da kaynaklık edeceği, bu uygulamaların niteliğini yükselteceği ve açık toplumun dindarının yetiştirilmesinde öncülük görevi yapacağı söylenebilir.

Kitap Tanıtımı

Malik bin Nebi, *Kur'an Fenomeni*, çev. Yusuf Kaplan, Külliyyat Yayınları, 2008, İstanbul, 324 sayfa.

Tamer Yıldırım*

Kitap, Yusuf Kaplan'ın yazdığı "Sunuş" yazısı, "Giriş" ve üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm: "Din Fenomeninin Anlamı ve Kapsamı" başlığı altında "Din Fenomeni" ve "Peygamberi Hareket" adlı iki alt kısım, ikinci bölümde "İslam-Birinci Kıtası: Peygamber" başlığı altında "İslam'ın kökenleri: Kaynakların İncelenmesi", "Peygamber", "Vahyin Şekli", "Hz. Peygamberin Şahsi İnancı", "Vahiy Fenomeni" ve "Hz. Peygamberin Sübjektif Şuuru" ve üçüncü "Mesaj" adını taşıyan bölümde: "İslam'ın Mesajı", "Vahyin Fenomenal Özellikleri" ve son olarak da "Yüce Kur'an'ın Bazı Harikulade ve Mucizevî Yönleri" ele alınmaktadır.

Genel olarak bakıldığında oryantalistlerin, Müslümanları ilgilendiren birçok konuda Müslümanlardan daha doğru çalışmalar yaptıkları veya batıda eğitim gören bir Müslüman aydınının meseleleri daha rafine bir şekilde ele aldığı aşikârdır. Batı kültürünü Fransa'da öğrenen ve orada eğitim gören Malik bin Nebi (1905–1973) diğer entelektüellerden farklı olarak Batı'yı dışarıdan bakarak değil içeriden görüp değerlendirir. Sadece ülkesi Cezayir'de değil İslam ülkelerinin çoğunda tanınan kişilerden biri olup atmışlı yıllardan itibaren çevirilerle Türkçe kültür dünyası da onu tanımaya başlamıştır. İslam

* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
tamer_yil@hotmail.com

ülkelerinde tanınmasının en önemli sebebi sömürü ve medeniyet hakkındaki gerçekçi değerlendirmeleri olmuştur.

Malik bin Nebi'nin çocuk iken Kur'an öğrenmesi için mektebe gönderilmesi onun pedagojik altyapısına dini bir bilinç yerleştirir ve özellikle öğretmenlerinin ve aile ortamının etkisiyle kendini fikren ve kalben klasik çizgiye daha yakın görür. Zaten Malik bin Nebi'nin öncelikle çabası İslam'ın ilk kaynağına dönmesi ve onun aynı şekilde sosyal hayatta büyük bir etki yaratması idi. 1946'da *Kur'an Fenomeni* ile başlayıp vefat ettiği 1973 yılına kadar 25'ten fazla eser yazmıştır. *Kur'an Fenomeni* 1963'te sömürgeci kurtulmuş Cezayir'e döndüğünde ülkesinin hafızasını canlandırmak için açılan eğitim kurumlarında yeniden oluşturularak ortaya çıkmıştır. İman ve ilim ile ilgili meseleleri derinlemesine bir incelemeye tabi tuttuğu eserini, o zamanlar sömürgeci propagandaları altında ezilen Müslümanlara bir el kitabı olarak takdim etmiştir. Hedef kitlesi belli bir düzeyin üstündeki üniversiteli elit tabaka olduğundan çalışmalarını eğitimli bir zümreye yöneltir ve oradan bir insan modeli üretmeye çalışır. Ayrıca muhtemelen teknoloji eğitimi gördüğünden, fazla teknik ve kendine özgü terimler kullanmıştır. Yazdıklarına birdenbire intibak edebilmek zordur. Ancak terminolojisini ve genel yaklaşım tarzını kavrayınca, yazılarını anlamak kolaylaşmaktadır. O dönemde bu eserle Müslüman asaletinin ve düşüncesinin sınırlarını çizen hususları İslami değerlerle bağlantılandırmak ve Descartes'çı metoda bağlı gençliğe inancın değerlerini yerleştirmek için kurallar koymuştur. "Fakat günümüzde klasik dini eğitimin aksine kartezyen düşünme eğilimi ve pozitivist eğitim anlayışından geçenlerin tefsir karşısındaki durumu ne olacaktır? Zira tefsir problemi bir yandan Kartezyen okul ve anlayış çevresinde yetişen bireyin inanç ve düşünceleri açısından öte yandan da popüler kültürün temelini teşkil eden sosyal fikirler dizisi açısından önemini korumaktadır." (s. 14) diyerek konuya dikkatleri çekmiştir.

Kur'an Fenomeni'nde, İslâm düşüncesinin özgünlüğünü Kur'an'a ilişkin esaslı bir fenomenolojik yaklaşım geliştirerek gösterir. Yirminci yüzyıl Müslüman'ına Kur'an'ın mahiyetini anlatan, onun "yalnız dil ve belağat güzelliği değil, mesajının muhteva derinliği ve insanüstülüğünü belirtmek bakımından", en parlak eserlerden biridir. Eserde amacını Hz. Muhammed'i ele alıp Kur'anî doktrinleri tevhide düşünce akışının ve geleneğinin bir sonucu ya da ürünü olarak konumlandırmak ve bu şekilde fenomenolojik açıdan Kur'an'da çıkarılan sonuçlarla İslam'ın bir vahyedilen din olarak sahih temellere sahip olduğunu ortaya koymak şeklinde belirtmiştir.

Kur'an düşüncesine vakıf bir aydın olarak, bunları kendine özgü bir şekilde ifadelendirip, yaşadığı yüzyılın toplumsal, siyasal ve ekonomik şartlarını göz önüne alarak yeni açılımlar sağlamıştır. İslam düşüncesi başka

hiçbir medeniyetin düşünce geleneğinde olmayan bir deruniliğe ve özgünlüğe sahiptir. Bu özgünlükte ilahi şuurun peygamberi şuur vasıtasıyla beşeri şuurunu inşa etmesi, insana zaman ve mekân ötesi bir ufuk çizgisi armağan edebilmesidir. Özgün bir İslam düşüncesinin geliştirilmesi çözümü öze dönüşte yani Kur'an ruhunu yeniden topluma hâkim kılmakta yatmaktadır. Bu toplum, kendisinin kültür ve medeniyet tipi anlayışında esas itibarıyla miktar etrafında dönen Batı düşüncesi kaynaklı kapitalist ve komünist toplum yerine; iyiliği sevme ve kötülükten nefret etme fikrinin etrafında Kur'an düşüncesini yaşayan İslam toplumdur. Bu toplumun oluşması için bir dönüşümün yaşanması bunun içinde önce bu toplumu oluşturacak kişilerin düşüncelerinin değişmesi gerekir. Malik bin Nebi'ye göre din ıslah ve uyanış faaliyetlerinin temelidir ve günümüz Müslümanları Kur'an'ı anlamak için elzem olan kabiliyetlerini kaybettikleri için ondan gerektiği şekilde yararlanmaları mümkün değildir. Bundan dolayı Malik bin Nebi, kitabının kurucu fikrini Kur'an fenomenini incelerken tahlili bir yöntem geliştirmek olarak belirtir. Pratik olarak bununla iki hedefi gerçekleştirmeyi amaçlar; birincisi özellikle Cezayir'de genç Müslümanlara din ve Kur'an hakkında derinlemesine düşünme imkânı sunmak ikinci olarak da klasik tefsir anlayışında ve ruhunda mümbit ve ufuk açıcı bir yenilik yapmak. (s. 8). Bu noktada Malik bin Nebi'yi harekete geçiren etkilerden bir tanesi de genç Müslümanların çoğunun dini eğitimlerini hatta dini tutum ve davranışlarını oryantalistlerin çalışmalarından alıyor olmasıdır. Bu oryantalistlerden bazıları "Kur'an ve peygamberimiz konusundaki olumsuz yaklaşımlarını ve fikirlerini yüksek sesle dile getirirken bazıları ise bilim kılıfına büründürerek sunmaktadır" (s. 11). Malik bin Nebi, bu Batılı, oryantalist yaklaşımın İslâmî Araştırmalar ve Kur'ân incelemelerine kadar sirayet eden sakatlayıcı ve duyarlıkları kötürümleştirici 'dışarı'dan 'içeri'ye bakış olduğunu, çağdaş bir İslâmî diriliş hamlesinin ve medeniyet sıçramasının gerçekleştirilebilmesi için, bu ödünç akıl'ların ve ödünç bakış açılarının terk edilmesi gerektiğini, ondan sonra da her alanda İslâmî bir dil ve duyarlık geliştirilmesi üzerinde yoğunlaşmanın kaçınılmaz olduğunu belirtmektedir (s. 14).

Malik bin Nebi, günümüzdeki tefsirlerin akli ve zihni bir temele sahip olmasına önem vermektedir. Bunun için çağın koşullarını göz önüne alarak müfessirlerin iyi bir lenguistik ve arkeoloji bilgisine ve özellikle Eski Ahit'in Latince, Aramice versiyonlarını okuyabilecek bir bilgi seviyesinde olması gerektiğine inanmaktadır. (s. 17-18). Usul kitaplarında zikredilen, bir kişinin Kuran'ı tefsir etmesi için iyi Arapça bilgisinin yanında Nebi, artık küresel bir ortamda ve bilginin kalıcılığını ve etkisini arttırmak için yapılması gereken ve ilmi metoda uygun bazı eklemeler daha yapmıştır. Nebi, büyük bir ihtimalle bunu eserin pek çok yerinde değindiği ve karşılaştırma yaptığı Kur'an

metinleriyle Eski Ahit'in birbirine uyumu veya çelişkilerini daha tutarlı bir şekilde ortaya koymak için olduğunu düşünmekte ayrıca oryantalistlerin Kur'an hakkında yaptıkları ve onu en ince ayrıntısına kadar incelemeleri karşısında aynı şeyin Müslümanlarca Eski Ahit'e yapılmasının mümkün olduğunu düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü artık eğitim sistemi neredeyse bütün dünyada ve İslam dünyasında pozitivist bir karakter kazanmış, sosyal alanda da bu etkileşim hızlı bir şekilde artmıştır. Geleneksel bazı açıklamalar dini konuları açıklamada yeterli olmamaktadır. Bu noktada tefsir önemlidir. Zira Kur'an'ın yorumlanması entelektüeller arasında bir inanç meselesi olduğu kadar sokaktaki insan içinde bir sosyal fikirler meselesidir. Dolayısıyla sosyal bir tefsir doktrini bu açıdan bakılarak geliştirilmelidir (s. 16). Asıl amaç akli temelle entelektüel temeli, inanç ve iman için zaruri olan bir temel inşa etmek için yönlendirecek şekilde metodolojik ve kapsamlı olarak alabildiğince genişletmektir. Zira bilindiği gibi İslam'ın yorumlanmasıyla ve açıklanmasıyla ilgili süregelen sorunların üstesinden gelebilmek için bazen fenomenolojik bir yaklaşımın kabul edilmesi gerektiği savunulur. Fenomenoloji normatif yorumların tarafsızlığından ve indirgemeciliğin yüzeyselliğinden kaçınılabilecektir. Fenomenolojinin görevi, "görüneni, dinsel geleneğin sunduğunu kendi terimleriyle kabul etmektir". Fakat Malik bin Nebi, kendi eseri yanında diğer eserlere de müracaat edilmesini tavsiye etmektedir. Zira eleştirel bir İslami araştırmada Kur'an fenomeni hakkındaki eserlere bakılmadığında bu ortaya konulan araştırma yetkin bir araştırma olamayacaktır.

Malik bin Nebi, eserde Kur'an tarihi, tefsir, Kur'ani şuur, peygamberi şuur gibi Kuran'ın ilgili olduğu hemen her konuya da değinmektedir. Kur'an'ı incelemeyen önce Allah'ın varlığının kabulünün gerekli olduğunu ve devamında Kur'an'ın ya da vahyin temellendirilmesi için peygamberin varlığına değinir. Bunun için birinci bölüm "Din Fenomeni"nde Allah'ın varlığı postulatının zorunlu olduğunu göstermeye çalışır. Çünkü bu kabul edilmeden üzerine bina edilecek ve onun sıfatının bir yansıması olan vahiy olgusu açıklanamayacaktır. İkinci bölüm "Peygamberi Hareket"te tektanrıcılık olgusunun incelemeye çalışır. Malik bin Nebi, peygamberlik fenomeni dediği hususu klasik yaklaşımdan farklı olarak Hz. İbrahim (as) ile başlatıp Hz. Muhammed'le (sav) bitirir (s. 37). Fakat bu değerlendirme her şeyden önce Kur'an açısından eleştirilebilecek yönler taşımaktadır.

Malik bin Nebi, ilk olarak tarihi gerçekliklerin güvenilebilirliğini tesis edebilmek için öncelikle peygamberin tanıklığına başvurmak ve bu gerçeklerin tutarlılığını ve bütünlüğünü hür akıl ve sistematik şüphe ışığında tahlil edilmesi gereğiyle işe başlar ve kitabının büyük bir bölümünde Hz. Muhammed'den hareketle vahyin objektifliği ve kendiliğindenliğini tespit

etmeye ya da diğer bir ifadeyle Kur'an düşüncesinin Hz. Muhammed'in sübjektif şuuruyla ilişkisini, psikolojik ve tarihi bakış açısından incelemeye çalışır (s. 251, 265). Bu düşünceden dolayı Hz. Muhammed'in hayatını, Kur'an fenomenini vuzuha kavuşturmak için psikolojik bir portre olarak resmeden Malik bin Nebi, modern dönemde yazılan eserlerin Kur'an fenomeninin anlaşılmasında birinci derecede öneme sahip olan eksikliğinin peygamberin şahsi inancı meselesi olan psikolojik yönü ele almamaları olduğunu belirtir. Oysa bu, Kuranî fenomen açısından anahtar bir meseleyi temsil eder (s. 132). Bu konuyu ele almadıklarından bu eserler vahyi sübjektif bir ben olarak değerlendirirken bununla irtibatlı peygamberi benin tanıklığının reddedilmesi çelişmesini de beraberlerinde taşımaktadırlar.

Kur'an'ı bize ulaştıran kişi olarak peygamberin hayatını Kur'an öncesi dönem ve Kuranî dönem diye ikiye ayırarak eserin geniş bir kısmında Muhammedi ben ile Kur'an fenomeni arasındaki ilişkinin mahiyetini vuzuha kavuşturmaya çalışır (s. 66-7). Malik bin Nebi'ye göre Kur'an Fenomeni tarihinde Hz. Hatice'nin Hz. Muhammed'le evlenmeyi istemesinin sebebi Kureyşlilerin İsmail soyundan bir peygamber geleceğini beklemeleri ve Hz. Hatice'nin buna layık olacak kişinin Hz. Muhammed olacağına inanmasından dolayı olduğunu belirtir (s. 70). Hz. Muhammed, manevi ve entelektüel arka plana sahip bir itkiyle evliğinden itibaren 15 yıllık bir inzivaya çekilmiştir. Bu anlamda Hz. Muhammed'in evliliği de onun vahye hazırlanması içindir (s. 72). Burada Malik bin Nebi'nin yazdıklarında bir çelişki var gibidir. Zira Hz. Hatice, Hz. Muhammed ile onun peygamber özelliklerine sahip olduğunu düşündüğünden dolayı evlendiyse niçin 15 yıl inzivaya çekilsin? Ayrıca bu Hz. Muhammed'in bile bilmediği bir özelliğini Hz. Hatice'nin bilmesi demektir ki bunu kabul etmek güçtür. Malik bin Nebi, bu noktada şöyle bir soru sorar: "Hz. Muhammed gelecekteki peygamberi davetini ve misyonunu bir şekilde sezerek bir dini mesele üzerinde derin tefekküre dalma ihtiyacı mı hissetti?" Bazı şarkiyatçıların bu soruya olumlu cevap vermesine karşın Kasas Süresinin 86. ayetini referans alarak buna olumsuz cevap verir. Bu durumun peygamberin Mesihçi bir kaygı taşımadığı ve peygamberin samimiyet ve dürüstlüğünü mutlak anlamında gösterdiğini belirtir (s. 76). Hz. Muhammed'in inziva dönemlerinde sezgi, şahsi gayret ve geleneksel birikim yoluyla bulduğu çözümün Allah'a iman olduğunu belirten Malik bin Nebi, bu durumun Kur'ani fenomenin Muhammedî ben ile ilişkisi ve irtibatı noktasından araştırılması için çok önemli olduğunu belirtir. İnziva dönemden önce Hz. Muhammed'in inanç yapısı konusuna değinmez fakat onun şüphesinin Allah'a iman noktasında değil kendisinden şüphe etme şeklinde olduğunu belirtir. Bu şüphe döneminin olmasını da büyük bir ihtimalle Hz. Muhammed'in bilgi-öncesi yani kaderini ilgilendiren olağanüstü bir şeyin önsezisi olarak değerlendirir (s. 81). Fakat

Malik bin Nebi'nin birkaç sayfa öncesinde oryantalistlerin bu şekildeki düşüncelerini reddederken kendisinin aynı düşünceleri burada kabul etmesi bir çelişki arz etmektedir.

Hz. Muhammed'in ilk vahyi (Alak 1-5) alırken yaşadığı şok ve ikinci vahiyde (Müddessir 1-4) belli bir sıra dizisi halinde aldığı çağrı ve bu çağrı ile görevlendirilmesi hasebiyle yaşadığı hayreti Kuranî fenomenin Muhammedî ben ile ilişkisi bakımından ilginç iki psikolojik durum olarak nitelendiren Malik bin Nebi, Hz. Muhammed'in bu dönemde zihni rahatsızlığından kurtulmak için yoğun bir çabanın içinde olduğuna dikkat etmek gerektiğini belirtir (s. 93). İlk vahiy tecrübesini Radyo alıcısı örneğiyle bilimsel bir şekilde açıklanabileceğini belirterek, "radyo frekansları gibi, peygamber belli nitelikteki frekansları özel olarak idrak edebilme hususiyetiyle benzerdir" (s. 121) demektedir. Malik bin Nebi, vahiy kelimesinin sezgi ya da ilhamla karşılanmasının pek doğru olmadığını çünkü ilham kelimesinin belirgin bir psikolojik anlamının olmadığını sezginin de peygamberimizin vahiy dönemi sırasında kendine özgü alıcı, idrak edici hal'inde müşahede edilen önemi haiz ise de söz konusu olan fenomenal şartlara uymaktan uzak olduğunu belirtir. Ayrıca sezgi, ispatı deneyle gerçekleştirilen bir bilgi türüdür. Bundan dolayı vahiy ile sezgi psikolojik olarak bu belirsizlik derecesinden birbirinden ayrılır (s. 109-110).

Hz. Muhammed'e ilk vahiyden sonra bir müddet vahiy gelmemesi ve onun vahyi beklemesini, vahyin bizzat peygamberde bir kaynağa sahip olmadığına ve onun iradesinden neşet etmediğine dair ahlakî ve entelektüel bir kesinliği ifade ettiğini belirten Malik bin Nebi, Hz. Muhammed'in kendisine vahyedilen bilginin gayri şahsi ve kendi beninin dışında olan bir bilgi olduğuna imanının mutlak olduğunu belirtir (s. 110). Zaten Kur'an ister asli bir formda isterse sözlü bir formda olsun vahyin geçtiği pek çok ayette bizzat Hz. Muhammed'in de dikkati çekilir. Sad Süresi, 67-70 ve Al-i İmran Suresi, 44. gibi.

Hz. Muhammed vahyi nasıl aldığından kesinkes emin olmadığı için vahyin sübjektif bir tarifi söz konusudur. Bu durumun Hz. Muhammed'in şahsi dürüstlüğüyle daha fazla ilişkilendirilecek gayri akli bir kesinliğe imkân tanyacağı söylenebilir. Maide suresi 5. ayeti de vahiyden neşet eden ama onunla vücut bulmayan peygamberlerin gayri akli inancını ifade eder (s. 115-6). Zaten Kur'an Hz. Muhammed'e deruni bir rehber ve hayatını tanzim etme konusunda bir bilgi ve yönlendirme kaynağı olarak vahyedilmişti. Hz. Muhammed de yaşadığı vahiy tecrübesini iki yoldan biriyle incelemiş olabilir: birincisi kendisini Kuranî nosyonun gayri şahsiliğini belirginleştirmekle sınırlayan bütünüyle sübjektif bir yöntem diğeri vahyin Yahudi-Hıristiyan metinlerine ait sağlam verilerle objektif olarak kıyaslanmasına dayanan objektif

yöntem. Buna delil olarak Yunus suresi 94. ayeti ve Yusuf suresinde anlatılan Hz. Yusuf kıssasını gösterilir. Ayrıca vahyin peyderpey gönderilmesi de -Hz. Muhammed'in özellikle hicret, ifk vb. hadiselerde olduğu gibi rehberlik ve yönlendirme beklediği zamanlarda ilgili ayetlerin gelmesinin uzun sürmesi- bir anlamda vahyin Hz. Muhammed'den ayrı yani gayri şahsi olduğunu gösterdiğine işaret eder (s. 129, 157).

Vahyin peyderpey gelmesinin Hz. Muhammed'in başarılı olmasında önemli bir etken olduğu gibi tek bir beşeri dehanın zihninde ortaya çıkamayacağını da kanıtı olduğu belirten (s. 158) Malik bin Nebi, eğer Kur'an tedrici olarak ve günlük hayatın müşahhas hadiselerinden yayılarak vahyedilmemiş olsaydı, Kur'an'ın öğretileri insanların kalplerini ve vicdanlarını fethedebilecek yollar bulamayacağını belirtir. Bir anda vahyedilseydi, donmuş bir söze, ölü bir düşünceye, basit bir dini belgeye dönüşüp, canlı yaşayan, adeta nefes alıp veren bir medeniyetin kaynağı olmayabilirdi. Hud Süresi 11. ayette bu hususun vurgulandığını belirten Malik bin Nebi, Cahiliye döneminde Hz. Muhammed'e yöneltilen bir anda vahyedilmesinin gerekliliğinin aksine peyderpey gelmesinin onun misyonunu hayata geçirebilmesinin zorunlu bir şartı olduğunun anlaşılması olarak değerlendirir (s. 159-60).

Malik bin Nebi, Munafikun suresi 1. ayetini ele alarak Kur'an'ın hitabet üslubunun tabii ve kendiliğinden olduğunu belirtir. Zira bu ayette ifadeler dilbilgisi ve mantıki bir silsileye uygun olarak verilmemiştir. Eğer buradaki ayetler Arapça dilbilgisine ve mantıki silsileye uygun verilseydi hâlihazırdaki ifadelendirmeye sahip olmayacaktı. Yani cümle yapısı farklı bir şekilde verilecekti. Fakat Kur'anî söylem düşüncenin diyalektik incelikleri uzun uzun düşünüp taşınmaya zamanının olmadığı sözel bir izahıdır. Bu da ayetlerde yalnızca Muhammedî benin tarihi yöntemleri, psikolojik fikirleriyle izah edilebilecek bir düzenin ve iradenin mevcudiyetini gösterir. Kur'an'dan önceki üslup hakkında fazla bilgimiz olmadığından Kur'an'ın aşkınlığını bu noktada değerlendiremiyoruz. Fakat Kur'an'da kendisinin benzerini getirmeleri istenen ayetlere hiçbir zaman cevap verilemediği bir gerçektir. Fakat Malik bin Nebi, Aydınlanma ve pozitivist düşüncenin etkisi olarak bugün metinlerin edebi yönünün bilimsel yönü karşısında önemini kaybettiğini belirtir (s. 166).

Malik bin Nebi'ye göre Kur'an'ın düşüncesi bir tür serbest şiir tarzında ifade edilebilir ki bu Arapçada yeni bir şeydir. Kur'an'ın üslubuyla Arapça tedrici bir gelişim değil patlamaya benzer bir gelişim göstermiştir. Bu tür bir filolojik fenomen dillerin tarihinde olmayan bir fenomendir. Bu sıçramayla Arapça lehçe aşamasından medeniyet düşüncesini taşıyabilecek ve üretebilecek cihanşümul bir dil haline gelmiştir. Bazıları aksini iddia etse de Melekût, Carut, Marut gibi isimler Kur'an'ın geliştirdiği yeni kelimelerdir. Bir anlamda Kur'an

Arapçaya yeni kavramlar ve yeni terimler getirerek Cahili Arap kültürünü tektanrıci dünya tasavvurunun ana akımının içine çekti. Örneğin 'Tanrının Krallığı'; 'Allah'ın Günleri (Eyyamullah)', 'Kutsal Ruh'; 'Ruh'ül -Kuds', güneş tanrıçasının kralı anlamında Mısır asıllı kitabı bir kişinin adı olan Potiphare'ı Kuran-ı Kerim, 'el-Aziz' kavramıyla karşılanmıştır (s. 171).

İslami eğitim hedeflerine uygun olarak Kur'an'ın anlamlandırıldığı birçok ifadede olduğu gibi bunun da kendine has eğitsel dayanakları vardır. Sadece bu ismi kullanması, tevhidin ruhuna uygunluğu ve düşünceyi itikadi saplantılardan arındırmak amacına yöneliktir. Zira tevhid düşüncesini takdim ederken bu düşünceye ve İslami değişimin hedeflediği fikri-ideolojik eğitime münasip bir dil kullanılmak istenmiştir. Dil ise varlığı anlamada akli bir yöntem olup insanların duygu ve düşüncelerinde önemli ölçüde etki yapabilecek bir özelliğe sahiptir. İşte bu noktadan hareketle Kuran dilinin cahiliye edebiyatındaki geleneksel sınırları aştığını ve cahili düşünce tarzını tevhidi akışa kanalize edecek yeni kavram ve konular ortaya koyduğunu görürüz. Hatta Malik bin Nebi, Kur'an'ın bu özelliğinden dolayı Hz. Ebu Bekir döneminde bir araya getirilirken Kur'an metnini cahiliye Araplarının genel diyalektiğinden ötürü bu Arapçaya kıyasla biraz farklılıklar içeren bir diyalektiğe sahip olduğu ve öylece sabitlendiğini fakat Hz. Osman döneminde ise sadece Kureyş lehçesi ile tesis edildiğini çünkü Kur'an'ın mutlak anlamda kesin tarihi belge olarak kullanılabilir bir özelliğe sahip olduğunu belirtir (s. 60-1).

Malik bin Nebi, Kur'an'ın bir bilim kitabı olmadığını ama Kur'an'daki ayetlerin bilimsel gerçeklere ışık tutmak ve peygamberimizin sübjektif şuuru ile Kur'anî fenomen arasındaki ilişkiyi aydınlığa kavuşturmak gibi iki temel ilgisi olduğundan dolayı bazı ayetleri hem tarihi hem de psikolojik bakış açısından incelemenin oldukça verimli olacağı görüşündedir (s. 265). Bunlara örnek olarak şu ayetler verilebilir: Kehf Suresi, 86 ve Nur suresi 35. Bu ayetlerin mecazi olarak elektriğe atıfta bulunduğunu hatta bu ikinci ayetin anlamının şu şekilde anlaşılabilirliğini belirtir: "Ateş değmeden bile, ampulde ince bir telin olduğu batılı da olmayan doğulu da olmayan kutsal bir ağacın özümüyle alev gibi aydınlatan bir ışık projektörden yayılır". Ayrıca Rahman suresi 35. ayetinin ürpertici bombalara delalet ettiğini (s. 274-276). Zariyat 47. ayetinin de evrenin genişlemesine delili olduğunu belirtir. Kanaatimizce Malik bin Nebi'nin başvurduğu bu açıklamalar zorlama değerlendirmelerdir. Fakat bütün bu sözlerin sonunda varmak istediği sonucu şu sözlerle ifade eder: "Bu tür fikirlerin bir ümmenin zihninden çıkmış olması mümkün müdür? Muhammedi şuurla Kurani Şuur arasında bir özdeşlik kurulması gerektiği söylenebilir mi?" (s. 277).

Eserin bütününde Kitab-ı Mukaddes'le Kur'an'ın birbirleriyle uyumundan bahseden Malik bin Nebi, son merhalede Kur'an'ın üstünlüğüne değinir ve bunu tevhit ilkesine dayanarak sunar. Fakat Kur'an'ı doğrulamada temellerinin zayıf olduğunu belirttiği Kitab-ı Mukaddes'e çok fazla önem verir. Cümle aralarında verdiği bazı nitelermeler dışında Kitab-ı Mukaddes'in güvenilirliğine ilişkin değerlendirmeleri muğlak bir mahiyet arzeder. Bu noktada en önemli değerlendirmelerinden biri şudur: "Allah, Yahudiler için milli bir ilah gibi bir şeydi. Öte taraftan, Hıristiyan düşüncesi, insan varlığına ulûhiyet statüsü vermişti. İslam kültüründen Aristoteleci diyalektiği ödünç alarak bu akide tarafından harekete geçirilen Hıristiyan teologlar, bütünüyle Teslisçi bir teolojik sistem icat ettiler. Ku'ranî tez, tevhidi düşüncenin nihai sonucunu tek bir cümlede topladı: Allah birdir; bölünemezdir. Böylelikle İslam, Allah'ı Yahudi sınırlayıcılığı ile Hıristiyan çoğulculuğundan kurtarır. İhlâs süresinde İslam'ın tevhidi asli akidesi hiçbir belirsizliğe mahal vermeyecek biçimde formüle edilir. Antroposantrizm şaşmaz bir şekilde reddedilir. Son olarak İslami ilahiyatta idrak edilebilecek ve geliştirilebilecek, Hıristiyanlığa St. Thomas Aquinas vasıtasıyla, Yahudiliğe ise Maymonides aracılığıyla aktarılacak teolojik araştırmalar için zaruri olan akidevi temel işte bu şekilde inşa edilmiştir" (s. 176–8). Malik bin Nebi'nin bu açıklamalarında geçen Hıristiyanların Müslümanlardan aldıkları Aristoteles'in fikirleri soncunda Teslisçi anlayışa gitmeleri tarihsel bilgilerle çelişen bir durumdur.

Belirttiğimiz gibi Malik bin Nebi, Kur'an'la daha önceki kutsal kitaplar arasında bir benzerlik bulursa da diğerleriyle karşılaştırıldığında Kur'an'ın bu konuda ayrıcalıklı bir özelliğe sahip olduğunu ifade eder (s. 184). Her şeyden önce Kur'an korunmuş olmasından dolayı nevi şahsına münhasırdır. Malik bin Nebi, Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes arasında Yusuf (as) kıssası üzerinden bir karşılaştırma yapar ve Kur'an'da yer alan versiyonun belli bir manevi havayı insanın soluklarına kadar hissettirdiğini Kitab-ı Mukaddesin açık zaafı taşıdığını belirtir (s. 230–1). Malik bin Nebi, iki versiyon arasında farklılıkları ortaya çıkarsa da sonunda birbirlerine temel noktalarda benzediğini belirtir ve peygamberin Yahudi-Hıristiyan bir eğitim almış olabileceği ve tektanrıci düşüncenin güçlü bir şekilde etkisi altında kalmış olabileceğine değinir. Tektanrıci düşüncenin cahiliye kültüründe mevcut olmadığını, Hud suresi 11. ayeti delil göstererek ortaya koyar. Ayrıca Hıristiyanlar tarafından Mekke ve çevresinde yapılan Kur'an'da ifade edildiğini gördüğümüz Kitab-ı Mukaddes düşüncesini yayabilecek tek tanrıci bir kültür merkezinin mevcudiyetine dair bir kayda rastlanmadığını çünkü İncil'in Arapça'ya ilk tercümesinin hicri 4. yüzyılda yapıldığını belirtir (s. 238–9). Kitab-ı Mukaddes'te anlatılan önemli bir husus olan Firavun'un özellikle boğulup boğulmadığı konusunda şunları söyler: "Kur'an bu noktada Kitab-ı Mukaddes'le çelişmez, onu zor bir duruma

sokmaz aksine dini ve bilimsel delillerle uyuşan açıklayıcı ayrıntılar ilave eder (s. 247). Kur'anî ve Kitab-ı Mukaddes'e ait aktarımlar yan yana konularak incelenebilir ve ikisi arasında inkâr edilemez müşterek noktalar bulunabilir; ama benzerliklerden ziyade farklılıkların daha çok olduğu görülecektir (s. 250). Kitapta genişçe yer verilen Yusuf (as.) kıssasının Kitab-ı Mukaddesteki versiyonunun tam metin olarak verilmesi kitabın hacmini gereksiz yere uzatmış gibidir.

Malik bin Nebi, Kur'an'a olan bağlılığı ve Müslümanların ona ihtiyacını ise kitabının son paragrafında veciz bir şekilde şu cümlelerle belirtir: "Nasıl ki, yerçekimi yasası maddeyi düzenliyor ve evrimin şartlarını belirliyorsa aynı şekilde Yüce Kur'an'ın ışığında, din de, kozmik bir fenomen olarak insanın düşüncesini ve medeniyetini düzenler. Böylelikle dinin, hem bir orijinal ruh yasası, hem de fiziki cisimler yasası olarak cihanşümul düzenin bir parçası olduğu müşahede edilir. Hal böyle olunca, İslam insan varlığının bilimi; Yüce Kur'an ise, insanların yaratıcılarına dönmelerine yardımcı olması amaçlanan kuralları ve yasaları ihtiva eden bütün insanlığın rehberi olan bir kitaptır. Hz. Muhammed de bu rehberliğin vasıtasıdır." (s. 285).

Sonuç olarak eleştirilecek yönleri olsa da, modern dönemde yaşayan insanın Kur'an-ı Kerim'i farklı bir gözle görmesini sağlayan bu kitabın en azında ilk yarısını okuması, Müslümanlara inandığı metni sosyal ve felsefi açıdan nasıl bir temelde ele alması gerektiği noktasında bir bakış açısı sağlayabilir. Kitabın merhum Ergun Göze tarafından yapılan bir tercümesi olmasına karşın felsefi kavramların daha yerinde verildiği için okuyucuya Yusuf Kaplan çevirisini tavsiye ederiz.

İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAYIN İLKELERİ

1. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi, 6 ay aralıklarla yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli bir dergidir.
2. Derginin yazı dili Türkçe olmakla birlikte diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
3. Makalelerin ana başlığından sonraki kısmına 50-200 kelime civarında Türkçe-İngilizce özet; 3-5 kelime civarında Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna kaynakça eklenmelidir.
4. Dergide telif ve çeviri makale, sadeleştirme, edisyon, kritik, kitap ve tez tanıtımı, sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.
5. Dergide daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmasına karar verilmemiş makaleler yayımlanır.
6. Dergiyle ilgili hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.
7. Dergiye ulaşan makaleler, ön incelemesi yapıldıktan sonra belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Raporların biri olumlu diğeri olumsuz olduğu takdirde yazıların yayımı yayın kurulunun takdirine bağlıdır. Yazılar, varsa raporlarda belirtilen düzeltmeler, yazarı tarafından yapıldıktan ve Yayın Kurulu tarafından kontrol edildikten sonra yayımlanır.
8. Yayımlanan yazıların telif hakları saklı olup, kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
9. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
10. Yayımlanan yazıların ilmi ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
11. Dergiye gönderilecek yazılar *ilahiyaatergi@inonu.edu.tr* veya *ifd@inonu.edu.tr* e-mail adreslerinden birine gönderilebilir.
12. Derginin Yazışma Adresi: İlahiyat Fakültesi Dergisi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elazığ Yolu 15. Km. 44280/ Malatya

İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAZIM İLKELEİ

1. Dergiye gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalıdır.
2. Yazım Ölçüleri şu şekilde olmalıdır.

Kağıt Boyutu	Dikey A4
Üst Kenar Boşluk	4 cm
Sol Kenar Boşluk	4.5 cm
Alt Kenar Boşluk	6 cm
Sağ Kenar Boşluk	4 cm
Üst Ve Alt Bilgi	Üst Bilgi: 3 cm, Alt Bilgi: 6 cm
Yazı Tipi (Başlık Ve Özet)	Cambria
Yazı Tipi (Metin)	Palatino Linotype
Yazı Tipi Stili (Başlık)	Kalın
Yazı Tipi Stili (Metin)	Normal
Yazı Tipi (Üst Ve Alt Bilgi)	İtalik
Boyutu (Başlık)	14 punto
Boyutu (Özet)	8 punto
Boyutu (Dipnot Metni)	8,5 punto
Boyutu (Yazar Adı Ve Normal Metin)	10 punto
Satır Aralığı	Tek

3. Makale ve yazılarda Chicago ve APA dipnot gösterme sistemlerinden bir kullanılabilir.
4. APA dipnot gösterme sistemini kullanan yazarlar, referansların tam bilgilerini (yazar, çalışmanın başlığı, basım yeri, yayın evi ve basım yılı gibi) metnin sonunda kaynakça olarak vermelidirler.
5. Chicago dipnot gösterme sisteminde aynı şekilde makalenin sonunda kaynaklar gösterilmelidir. Yazılar bu sisteme göre yazıldığı takdirde aşağıdaki kaynak gösterme yöntemi takip edilmelidir:
 - a. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise (çev. veya trc.), çevirenin adı., tahkikli (thk.), sadeleştirme (sad:), edisyon (ed: veya haz:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul 2004), cildi (örnek; IV), sayfası (s.), sayfalar arası (ss.); Yazma eser ise, Yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no:), varak numarası (örnek, vr.22a)
 - b. Makale; Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.)
 - c. İkinci kez gösterilen aynı kaynaklar, yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı veya kısaltma (örnek: a.g.e.), cilt ve sayfa numarası belirtilmelidir.
 - d. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (a.g.e.), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), MEB İslâm Ansiklopedisi (İA), kütüphane (Ktp.), numara (no:), ölümü (ö. veya v.), tarihsiz (ts.), aleyhi's-selam (s).