

AĞRI İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

THE JOURNAL OF AGRI ISLAMIC SCIENCE

Uluslararası Hakemli Dergi / An International Peer-Reviewed Journal

E-ISSN: 2619-9327

Sayı / Volume: 16

Yıl / Year: 2025

Ağrı İslami İlimler Fakültesi Adına İmtiyaz Sahibi

Prof. Dr. Mehmet Salih GECİT

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Dr. Öğr. Üyesi Ekrem KOÇ

Editör / Editor-in-Chief

Dr. Öğr. Üyesi Yakup EROĞLU

Editör Yardımcısı / Assistant Editor

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet BİNGÖL

Alan Editörleri / Field Editors

İngilizce: Dr. Öğr. Üyesi Saadet ALTAY

Arapça: Doç. Dr. Mücahit ELHUT

Temel İslam Bilimleri Bölümü: Dr. Öğr. Üyesi Mikail DURLU

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü: Dr. Öğr. Üyesi Hacı SAĞLIK

İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü: Doç. Dr. Korkut DİNDİ

Yazım ve Dil Editörü

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÇAĞIL

Arş. Gör. Mübarek ÖLMEZ

Teknik ve Tasarım/Technical and Design

Arş. Gör. Emrullah BOLAT

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. M. Salih GECİT

Prof. Dr. Adem YERİNDE

Prof. Dr. Sabri ERTURHAN

Prof. Dr. Abdulcebbar KAVAK

Doç. Dr. Hasan HALİLOĞLU

Doç. Dr. Sezai BEKDEMİR

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Adem YERİNDE (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi)

Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN (Erciyes Üniversitesi)

Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi)

Prof. Dr. Celal TÜRER (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK (Erciyes Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdulhamit BİRİŞİK (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. H. Mehmet GÜNAY (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Casim AVCI (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa ERTÜRK (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali İhsan PALA (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Hamit ER (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Sabri ERTURHAN (Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali BULUT (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi)
Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Fikret KARAMAN (İnönü Üniversitesi Başkanlığı)
Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Recai DOĞAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İ. Hakkı ÜNAL (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdullatif TÜZER (Muş Alpaslan Üniversitesi)
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet KOÇ (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Şakir GÖZÜTOK (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

16. Sayının Hakemleri / Referees of This Issue

Doç. Dr. Mustafa SAFA / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Doç. Dr. Metin ÇETİN / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Zeki AKTAŞ / Bitlis Eren Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Saadet ALTAY / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÖZÜÇALIŞIR / Iğdır Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ersin SAVAŞ / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed İbrahim ERDEN / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Kadir İLTİR / Kafkas Üniversitesi
Dr. Habip KALAÇ / Diyanet İşleri Başkanlığı

Ağrı İslami İlimler Dergisi yılda iki sayı olarak yayımlanan hakemli, bilimsel ve süreli yayındır. Bu dergide yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazıların tüm yayım hakları Aİİ Dergisi'ne aittir. Yazılar, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak ilmi amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

YAYIN İLKELERİ – PUBLICATION PRINCIPLES

1. Ağrı İslami İlimler Dergisi (AİİD) yılda iki kez yayınlanır. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.
2. AİİD'de telif, çeviri, edisyon kritik, kitap değerlendirmesi, bilimsel toplantı değerlendirmesi tarzındaki çalışmalar yayınlanır.
3. Derginin yayın dili Türkçe olmakla beraber yayın kurulunun kararına göre yabancı dilde yazılar da yayınlanabilir.
4. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
5. Dergide yayınlanacak makalelerin bilimsel ve özgün, kullanılan dil ve üslubun akademik teamüllere uygun olmasına dikkat edilir.
6. Tüm makaleler ve tercüme hakem görüşüne arz edilir. Çeviriler orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir. Eser değerlendirme, tanıtım vs. hakkındaki yazıların yayınlanmasına yayın kurulu karar verir.
7. AİİD'de yayınlanmak üzere gönderilen telif makaleler, yayın kurulu tarafından incelendikten sonra uygun görüldüğü takdirde iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayınlanır. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde son kararı yayın kurulu karar verir. Bu aşamada yayın kurulu gerekli görmesi durumunda üçüncü bir hakemin görüşüne başvurabilir.
8. Hakemlerden biri veya her ikisi "düzeltmelerden sonra yayınlanabilir" raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.
9. Onaylanan makaleler AİİD formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
10. Yayın Kurulu derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin etmek amacıyla yazılarda imla ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. Ayrıca kurul üyeleri yazarlara dil ve üslup konusunda değişiklik önerisinde bulunabilir.
11. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların yayın hakkı AİİD'ne aittir.
12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi AİİD Yayın Kuruluna aittir.
13. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve yazarlara bildirilir.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.
15. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez

E-ISSN: 2619-9327

<http://dergipark.gov.tr/agiid>

İÇİNDEKİLER

TOPLUMSAL CİNSİYETİN İNŞASINDA DİLİN ROLÜ: FOUCAULT, BOURDİEU, LACAN VE KRİSTEVA YAKLAŞIMLARI İLE İSLAM BAĞLAMINDA BİR ANALİZ/ 1-13

Abdullah ÇAĞIL

PEYGAMBERLERİN DUA VE TALEPLERİNİN ARKA PLANI/ 14-46

Mehmet Faruk KAPLAN

KUR'ÂN'DA DAĞ VE DEPREM MÜNASEBETİ / 47-68

Mahir AYLUÇTARHAN

İHSÂN ABBÂS, TÂRÎHU'L-EDEBÎ'L-ENDELÜSÎ: ASRU SİYÂDETİ KURTUBA (BEYRUT: DÂRÜ'S-SEKÂFE, 1969) / 69-75

Zeynel Abidin SOYSAL

TOPLUMSAL CİNSİYETİN İNŞASINDA DİLİN ROLÜ: FOUCAULT, BOURDIEU, LACAN VE KRİSTEVA YAKLAŞIMLARI İLE İSLAM BAĞLAMINDA BİR ANALİZ

THE ROLE OF LANGUAGE IN THE CONSTRUCTION OF GENDER: AN ANALYSIS IN THE ISLAMIC CONTEXT THROUGH THE THEORIES OF FOUCAULT, BOURDIEU, LACAN, AND KRİSTEVA

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÇAĞIL

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri

acagil@agri.edu.tr

ORCID: 0000-0002-6601-753X

Atıf Gösterme: ÇAĞIL, Abdullah, "Toplumsal Cinsiyetin İnşasında Dilin Rolü: Foucault, Bourdieu, Lacan ve Kristeva Yaklaşımları ile İslam Bağlamında Bir Analiz" Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD), Haziran 2025 (16), s. 1-14.

Geliş Tarihi:

07 Mayıs 2025

Kabul Tarihi:

11 Haziran 2025

©2025 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Bu makale, dilin toplumsal cinsiyet rollerinin inşasındaki rolünü Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Jacques Lacan ve Julia Kristeva'nın bakış açısından yola çıkarak incelemeyi ve söz konusu teorik çerçeveyi, İslam toplumlarındaki toplumsal cinsiyet normlarının dilsel inşasıyla ilişkilendirerek değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Buna göre çalışmanın ilk kısmında toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında Foucault'nun 'iktidar-bilgi ilişkisi' ve 'normalizasyon' kavramlarına atıfta bulunulmuş ve buradan hareketle Kur'an ve hadislerde geçen konuyla ilgili normatif ifadeler analiz edilerek toplumsal cinsiyet rollerinin İslam toplumlarındaki dilsel inşası sürecine değinilmiştir. İkinci kısımda Bourdieu'nün 'habitus' ve 'sembolik güç' kavramları çerçevesinde dilin, toplumsal yapı ve güç ilişkilerinin sembolik bir ifadesi olduğuna değinilerek bu yaklaşımın, yine İslam toplumlarındaki toplumsal cinsiyet normları bağlamında, Kur'an ve hadis metinlerindeki ifadelerle ne derece örtüştüğü üzerinde durulmuştur. Üçüncü kısımda Lacan'ın, bilinçdışı süreçler açısından toplumsal cinsiyet rollerinin dil aracılığıyla şekillenmesine odaklanan 'simgesel düzen' teorisinin 'ayna evresi' ve 'fallus' kavramlarına atıfta İslam toplumlarında örtünme ve cinsiyet rollerini tarif eden ayetler analiz edilmiştir. Dördüncü kısımda ise toplumsal cinsiyetin dilsel inşası, Kristeva'nın 'abject' (iğrençlik, dışlanma) kavramı bağlamında (kadınlık, annelik rolleri) ele alınmış ve İslam toplumlarındaki anneliği kutsama eğiliminin ve kadın bedenine dair bazı yaklaşımların 'abject' teorisiyle ne denli kesiştiği sorgulanmış; Kur'an ve hadislerin toplumsal kabullerdeki rolüne ve rivayetlerin sıhhatinin bu kabuller üzerindeki etkisine işaret edilmiştir. Sonuç olarak bu çalışmada; öncelikle Foucault, Bourdieu, Lacan ve Kristeva'nın toplumsal cinsiyet rollerinin inşası hususunda, farklı bakış açılarına sahip olmalarına rağmen, dile merkezi bir rol verdikleri gösterilmiş ve ardından söz konusu yaklaşımlardan hareketle İslam toplumlarında, toplumsal cinsiyet rollerinin inşası bağlamında, normatif metinlerle toplumsal pratikler arasında karmaşık ve çok yönlü bir ilişki olduğuna dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dil, Semiyotik, Toplumsal cinsiyet, Sembolik güç, Simgesel düzen.

Abstract: This article aims to examine the role of language in the construction of gender roles through the perspectives of Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Jacques Lacan, and Julia Kristeva, and to evaluate the theoretical framework in relation to the linguistic construction of gender norms within Islamic societies. Accordingly, in the first part of the study, Foucault's concepts of "power-knowledge relations" and "normalization" are referenced in the context of gender roles, and based on these concepts, normative expressions found in the Qur'an and Hadith are analyzed to address the linguistic construction of gender roles in Islamic societies. In the second part, drawing on Bourdieu's concepts of "habitus" and "symbolic power," language is discussed as a symbolic expression of social structure and power relations, and the extent to which this approach aligns with the expressions of gender norms in the Qur'an and Hadith is explored within the context of Islamic societies. In the third part, Lacan's theory of the "symbolic order," which focuses on the construction of gender roles through language and unconscious processes, is analyzed with reference to the "mirror stage" and "phallus" concepts, in relation to Qur'anic verses describing veiling and gender roles. In the fourth part, the linguistic construction of gender is addressed through Kristeva's concept of the "abject" (disgust/exclusion), particularly with regard to femininity and motherhood, and the extent to which the sanctification of motherhood and certain views on the female body in Islamic societies intersect with the abject theory is questioned; the role of the Qur'an and Hadith in shaping societal perceptions, and the impact of the perceived authenticity of hadiths on such perceptions, is also noted. As a result, this study first demonstrates that Foucault, Bourdieu, Lacan, and Kristeva, despite their different perspectives on the construction of gender roles, all emphasize the central role of language. Then, drawing on these approaches, the study highlights the complex and multidimensional relationship between normative texts and social practices in the construction of gender roles within Islamic societies.

Keywords: Language, Semiotics, Gender, Symbolic power, Symbolic order.

GİRİŞ

Dil, toplumsal yapıların inşasında hayati bir rol oynar. Toplumsal cinsiyet de biyolojik temellere dayandırılmasına rağmen, dil aracılığıyla toplumsal bağlamda anlam kazanır ve yeniden üretilir. Bu anlamda dilin toplumsal cinsiyetin şekillenmesindeki rolü, toplumun normları ve değerleri ile sürekli olarak etkileşim hâlinindedir.¹ Toplumsal cinsiyet inşası tartışmalarında sosyal kuramlar kadar psikolojik analizler de önemli bir yer tutar. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet meselesini, söz konusu yaklaşımlar çerçevesinde görüş bildiren düşünürler üzerinden ele almak verimli bir sahada çalışmak anlamına gelir.

Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Jacques Lacan ve Julia Kristeva gibi teorisyenler, farklı noktalardan hareketle dilin toplumsal cinsiyetin inşasındaki öneminin altını çizerek bu konuda zengin bir içerik üretmişlerdir. Söz gelimi Foucault'nun iktidar ve bilgi arasındaki ilişkileri inceleyen çalışmaları, dilin toplumsal normları şekillendiren bir iktidar aracı olduğuna dair imalar içerir; Bourdieu'nün 'sembolik güç' kavramı, dilin toplumsal yapılar üzerinden bir baskı ve dahası bu baskının bir yeniden üretim aracı olarak işlediğini gösterir; Lacan, dilin 'simgesel düzen' içerisinde bilinçdışı süreçleri nasıl şekillendirdiğini ve cinsiyetin bu süreçte nasıl inşa edildiğini ortaya koyar; Kristeva, 'abject' (toplumsal dışlanma) kavramına dayanarak dilin, toplumsal cinsiyetin dışlayıcı ve kapsayıcı unsurlarını hangi yollarla belirlediğine işaret eder. Başka bir deyişle Foucault'nun 'iktidar-bilgi ilişkisi' teorisi, toplumsal cinsiyetin inşasında dilin rolünü anlamamıza olanak tanır. Bourdieu, dilin toplumsal yapılar üzerindeki sembolik gücünü teslim eder ve bu da bize yine toplumsal cinsiyetin inşasını anlama fırsatı sunar. Lacan'ın 'simgesel düzen' teorisi, dilin bilinçdışı süreçlerde nasıl etkili olduğunu ve toplumsal cinsiyet rollerinin dil yoluyla nasıl kurulduğunu gösterir. Kristeva, toplumsal dışlanma ve dil ilişkisini ele alarak kadınlık ve annelik gibi toplumsal cinsiyet rollerinin dil aracılığıyla nasıl şekillendiğini tartışır.

Öte taraftan İslam'da ise toplumsal cinsiyet rolleri, Kur'an ve hadislerdeki normatif düzenlemeler yoluyla şekillenir. Bu metinler, toplumsal normları belirleyen dilsel yapıların merkezindedir, özellikle kadın ve erkeğin toplumsal rollerine dair Kur'an'daki ayetler ve Peygamber'in hadisleri, bu rollerin dilsel inşasında belirleyici bir etkiye sahiptir. Nitekim Kur'an'da kadın ve erkek ilişkisini belirleyen hükümler, toplumsal düzenin temel ilkeleri olarak sunulmuş ve dahası bu düzen, İslam toplumlarındaki cinsiyet rollerinin sınırlarını çizmiştir.

¹ Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, çev. Gino Raymond ve Matthew Adamson, ed. John B. Thompson, (Cambridge: Harvard University Press, 1991), 83-85.

İşte bu çalışmada Foucault, Bourdieu, Lacan ve Kristeva'nın yaklaşımları üzerinden dilin toplumsal cinsiyet inşasındaki rolü analiz edilecek ve yine bu düşünörlere atıfla İslam toplumlarındaki cinsiyet rollerinin dilsel normlar (Kur'an ve hadis metinleri) aracılığıyla nasıl şekillendiğine dikkat çekilecektir. Böylece bu çalışmada İslam toplumlarındaki toplumsal cinsiyet normlarının modern dil teorileri ile ne derece örtüşüp örtüşmediğine dair kısa ve öz bir değerlendirme yapılacaktır.

1. Foucault'nun Perspektifi: Dil, İktidar ve Cinsiyet

1.1. İktidar İlişkileri ve Dil

Foucault, dilin iktidar ilişkileri üzerindeki etkisini ısrarla vurgular. Foucault'ya göre dil, 'iktidar-bilgi ilişkisi'nde olmazsa olmaz bir araç olarak toplumsal norm ve kimlik kurmada merkezi bir rol oynar ve dolayısıyla dilin, toplumsal normları nasıl pekiştirdiğini ve bireylerin bu normlara nasıl uyum sağlamaya zorlandığını açıklamak önemli bir meseledir.² Nitekim bu açıdan toplumsal cinsiyet, dil aracılığıyla kurulan ve yeniden üretilen bir 'iktidar-bilgi ilişkisi'nin sonucu olarak şekillenir.

Bununla birlikte Foucault'nun üzerinde durduğu başka bir önemli kavram ise disiplindir ve bu kavram; toplumsal normların bireyler üzerinde bir dizi iktidar mekanizması aracılığıyla nasıl işlediğini göstermeye yaramaktadır. Bu mekanizmalar, bireylerin bedenleri ve kimlikleri üzerinde etkilidir ve yine bu süreçte dil, toplumsal cinsiyet rollerinin inşasında önemli bir rol oynar.³ Nihayetinde Foucault'nun analizleri, toplumsal cinsiyetin normatif bir düzen içinde dilsel olarak nasıl şekillendiğini anlamak bakımından önemli veriler sunar.

1.2. Normalizasyon

Foucault, söz konusu kavramlardan başka, normalizasyon kavramına da dikkat çeker ve buradan hareketle toplumsal yapıların nasıl şekillendiğini ve bireylerin bu normlara nasıl uyum sağladığını göstermek ister.⁴ Ona göre kadın ve erkek rolleri, dil aracılığıyla kurulan ve yeniden üretilen toplumsal normlardır. Söz gelimi Foucault'ya göre kadınların dışarıda değil, evde; erkeklerin ise evde değil, dışarıda olması gerektiğine dair tanıdık söylem ve hâliyle bu söylemin var olduğu dilsel kalıplar, toplumsal cinsiyetin normalizasyon sürecinde nasıl işlediğini gösterir niteliktedir.⁵

² Michel Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, çev. Şehsuvar Aktaş, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002), 31-32.

³ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1992), 170.

⁴ Michel Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, çev. Ferhat Taylan, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), 51.

⁵ Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007), 236.

1.3. İslam'da Cinsiyetin İnşası ve Foucault'nun Görüşleri

İslam toplumlarında toplumsal cinsiyet rolleri, Kur'an ve hadislerdeki normatif düzenlemeler aracılığıyla belirlenir. Nisa Suresi 34. ayet, erkeği, kadının yöneticisi ve koruyucusu konumunda görerek toplumsal cinsiyet rollerinde belirli bir iktidar ilişkisi gözetir.⁶ Peygamber'in "*Cennet annelerin ayakları altındadır*" hadisi ise kadınların önemsemesi gereken rollere dair göstergeler sunar ve böylece dilsel normlar, toplumsal cinsiyetin inşasında önemli bir rol oynar.⁷ Bu ayet ve hadis, Foucault'nun ortaya koyduğu düşünsel süreçleri ihtiva ediyor gibi görünmekle beraber burada, yine de göz ardı edilmemesi gereken önemli bir fark vardır. Mezkûr ayet ve hadis, iki cinsiyet arasındaki farkı, bunlardan birinin aleyhine olacak şekilde yeni bir toplumsal cinsiyet inşası için kullanmaktan çok, hâlihazırda dezavantajlı olan cinsiyetin rolünü düzeltmeye yönelik bir çaba olarak görünmektedir. Nitekim İslam öncesi ve sonrası dönem karşılaştırıldığında kadının değişen konumu bu çabaya dair olumlu bir şeyler anlatmaktadır.⁸

2. Bourdieu'nün Perspektifi: Dil ve Habitus

Bourdieu dilin, toplumsal yapıların üretiminde kritik bir rol oynadığı iddiasındadır. Ona göre dil, sadece iletişim aracı değil, aynı zamanda toplumsal sınıfların ve güç ilişkilerinin sembolik bir ifadesidir. Dil aracılığıyla kurulan toplumsal cinsiyet gerçeği; "*kadınlara geleneksel cinsiyetçi iş bölümü tarafından dayatılan bir eğilim olan itaatkârlığı gerektirir çünkü bu itaatkârlık, kendileri de kadınsı olarak algılanan eğilimlere yönlendirir.*"⁹ Bourdieu'ye göre dil, sembolik bir güç olarak bireylerin toplumsal konumlarını belirler ve toplumsal cinsiyet rollerinin inşasında önemli bir rol oynar. Nihayet Bourdieu'nün 'sembolik güç' teorisi, toplumsal cinsiyetin, dil aracılığıyla toplumsal norm ve değerlerle nasıl pekiştirildiğini anlatır; dilsel bir etkinlik, bize muhatabımızın toplumsal konumu hakkında ipuçları verir ve dahası iletişimin kendisi de bu ekseninde gerçekleşir.¹⁰

Toplumsal cinsiyet, sadece biyolojik farklar üzerinden değil, toplumsal yapıların ürettiği dilsel kodlar yoluyla da belirlenir. Kadınlar ve erkekler, bu kodlar aracılığıyla belirli toplumsal cinsiyet rollerini benimsemeye yönlendirilirler. Söz gelimi Bourdieu'ye göre kadınların 'zarif'

⁶ Nisa: 4/34.

⁷ Celaleddin Suyuti, *el-Camiu's-sağir*, çev. Seyit Avcı, (Konya: Serhat Kitabevi, 2014), 2/35.

⁸ Necdet Çağır, "İslam Öncesi Mekke Toplumunda Kadın", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu*, ed. Mevlüt Güngör (İstanbul: Kültür Sanat Basımevi, 2011), 203.

⁹ Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, 88-89.

¹⁰ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, çev. Richard Nice, (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 25-26.

ve ‘itaatkâr’ bir dil kullanması, erkeklerin ise daha ‘güçlü’ ve ‘otoriter’ bir dil benimsemesi, ‘sembolik güç’ün toplumsal cinsiyet rollerini nasıl şekillendirdiğini gösterir.¹¹

2.1. Habitus ve Cinsiyet Roller

Bourdieu’nün ‘habitus’ kavramı, bireylerin toplumsal olarak nasıl şekillendiğine ve onların toplumsal rollerini nasıl içselleştirdiğine işaret eder. ‘Habitus’, bireylerin doğdukları toplumsal çevreye göre belirli cinsiyet rollerini benimsemesini sağlar ve bu roller, dil aracılığıyla sürekli olarak yeniden üretilir: “*Habitus, kolektif tarihin ürünleri olan nesnel yapıların (örneğin dil, ekonomi vb.), aynı koşullanmaya sürekli olarak maruz kalan ve dolayısıyla aynı maddi varoluş koşullarına yerleştirilen organizmalarda (isteyenler bunlara birey diyebilir) kalıcı eğilimler biçiminde kendilerini . . . tamamen yeniden üretebilmeleri için gerekli olan telkin ve benimseme çalışmalarının ürünüdür.*”¹² ‘Habitus’ sayesinde her şey, biyolojik özelliklerin sosyal yeniden kullanımına ve sosyal özelliklerin biyolojik yeniden kullanımına yol açıyormuş gibi görünür. Bu durum, özellikle sınıfsal konum ve cinsiyet bölümleri arasında eşdeğerlikler inşa edilirken net bir şekilde gözlemlenir.¹³

Öte taraftan toplumsal cinsiyetin ‘habitus’ aracılığıyla yeniden üretilmesi, bireylerin dilsel kodlara uyması yoluyla gerçekleşir. Söz gelimi “*sembolik tahakkümün mükemmel örneği olan erkek egemenliği ve kadınların buna boyun eğmesinin hem kendiliğinden hem de zorla elde edilen bir durum olduğu . . . ancak toplumsal düzenin kadınlar üzerinde yarattığı kalıcı etkiler dikkate alındığında anlaşılabilir.*”¹⁴ Kısacası kadınların ve erkeklerin toplumsal olarak belirli dilsel kalıplara uyması, toplumsal cinsiyetin ‘habitus’ aracılığıyla nasıl sürdürüldüğünü gösterir.

2.2. İslam Topluluklarında Cinsiyet Roller ve Bourdieu

Bourdieu’nün ‘sembolik güç’ ve ‘habitus’ teorisi, İslam toplumlarındaki toplumsal cinsiyet rollerini değerlendirmek için elverişli görünmektedir. İslam’da toplumsal cinsiyet rollerinin belirlenmesinde Kur’an ve hadislerdeki normatif düzenlemeler etkilidir. Söz gelimi Bakara Suresi’nin 228. ayeti, kadın ve erkek arasındaki farkı şöyle ifade eder: “*Kadınların, makul ve meşru ölçülerde ödevlerine denk hakları vardır; erkeklerin ise onların üzerinde bir*

¹¹ Pierre Bourdieu, *Masculine Domination*, çev. Richard Nice, (Stanford: Stanford University Press, 2001), 2-3.

¹² Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, 85-86.

¹³ Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*, çev. Richard Nice, (Stanford: Stanford University Press, 1992), 77-79.

¹⁴ Pierre Bourdieu, *Pascalian Meditations*, çev. Richard Nice, (Stanford: Stanford University Press, 2000), 171.

dereceleri mevcuttur.”¹⁵ Bu ayet, cinsiyet rollerinin dil aracılığıyla normatif olarak nasıl düzenlendiğine ve bu normatif yapının nasıl vazedildiğine dair açık bir örnektir.

Bununla birlikte toplumsal cinsiyet rollerine dair belirleyici ifadeler hadislerde de mevcuttur. Söz gelimi “*Erkek, ev halkının koruyucusu (çobanı) dur. Onlardan sorumludur*”¹⁶ hadisi, toplumsal cinsiyet rollerinin dil aracılığıyla belirli bir normatif düzen içinde üretildiğini gösterir.

3. Lacan’ın Perspektifi: Dil, Simgesel Düzen ve Cinsiyet

Lacan’a göre dilin, bireylerin bilinçdışı üzerinde nasıl etkili olduğu ve onların kimliklerini nasıl şekillendirdiği meselesi oldukça önemlidir. Ona göre bireyler dil aracılığıyla ‘simgesel düzen’ içerisinde yer alır ve bu düzendeki toplumsal normlar, yine dil aracılığıyla bireylerin bilinçdışı süreçlerinde şekillenir. Dilin yarattığı anlam dünyasında öznelerin başarıları veya başarısızlıkları, kısaca kaderleri belirlenir; onların eğilimleri, karakter yapıları, hatta cinsiyetleri bile bu anlam yapısını takip eder.¹⁷

Lacan, ‘ayna evresi’ kavramıyla bireylerin, kendilerini dil aracılığıyla tanımladıklarını ve bu sürecin doğal olarak toplumsal kimliklerin, özellikle cinsiyet kimliklerinin inşasında merkezi bir rol oynadığını savunur: “*Bu bağlamda ayna evresini bir ‘kimliklenme’ olarak anlamak yeterlidir; . . . analizin terime verdiği anlamda: Kişinin bir görüntüyü üstlendiğinde (kabul ettiğinde) oluşan dönüşüm; Antik Çağ’ın analitik teorisinde ‘imago’ terimiyle ifade edilen bu evrede etkili olması, kaderinde yazılı olan bir görüntü. Bu türdeki küçük adamın kendi yansımasındaki görüntüsünü neşeli bir biçimde kabul edişi bana diğer ile kimliklenme diyalektiğinde nesneleşmeden önce ben’in sembolik matris içinde ilksel bir biçimde çözüldüğü, dilin onu evrensel olarak bir özne işlevine dönüştürmeden önceki örnekleyici bir durumu ortaya koyar gibi görünmektedir.*”¹⁸ İşte ben’in ‘öteki’ üzerinden inşası olarak bilinen bu diyalektik, cinsiyet rolleri için de bir örnek/model sunmaktadır.

Lacan’ın teorisinde toplumsal cinsiyetin inşası, ‘simgesel düzen’in bir parçasıymış gibi görünür. Kadınlık ve erkeklik, dil ve bilinçdışı aracılığıyla belirlenen bir sürecin sonunda

¹⁵ el-Bakara: 2/228.

¹⁶ Buhari, *el-Camiu’s-sahih*, çev. Mehmed Sofuoğlu, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1988), 11/5266-5267.

¹⁷ Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, çev. Bruce Fink, (New York: W. W. Norton & Company, 2006), 21.

¹⁸ Jacques Lacan, *Écrits*, 76.

belirir. Bu süreçte öznenin sesi, ‘öteki’de duyulur¹⁹ ve ‘babanın adı’*nda, ‘fallus’*un gösteren olması nedeniyle, ‘öteki’ olarak kadını imler. Kadın ‘fallus’a sahip olmadığından ‘öteki’ndeki eksiklik, özneyi özgürlüğe çağırır.²⁰ İşte bu eksiklik kadınının, ‘bütünüyle olmayan bir konumda’ tanımlanmasının nedeni sayılır ve meşhur “*Aslında kadın yoktur, kadın bütünüyle yoktur*”²¹ aforizması buradan doğar. Başka bir deyişle Lacan’ın gözünde toplumsal cinsiyetin sembolik inşası böyle gerçekleşir.

3.1. İslam’da Kadın ve Erkek Roller: Lacan’ın Kuramı ile Bir Okuma

Nur Suresi’nin 31. ayetindeki kadınlara yönelik örtünme emirleri, Lacan’ın ‘sembolik düzen’inde öteki ile ilişkiye bir örnek olarak düşünülebilir: “*Mümin kadınlara da söyle: Gözlerini harama bakmaktan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar ve görünen kısmı müstesna, ziynetlerini teşhir etmesinler.*”²² Bu ayet, kadınların toplumsal rollerinin sembolik düzen içindeki dilsel belirlenimine uygun görünmektedir. Bununla birlikte aynı ayetin ‘fallus’ merkezli ‘sembolik düzen’ anlatısı ekseninde, kadının konumunu paylaştığı söylenemez çünkü burada, yok sayılan bir ‘öteki’ fikri belirmemektedir.

Öte taraftan, söz gelimi kadının şahitliği bağlamında iki kadının bir erkeği eşitlemesiyle ilgili ayete²³ bakılacak olursa mezkûr sembolik düzeni anımsatan bir yorum yapılabilir. Alacak verecek işlerindeki basit bir muhasebe kaydını tavsiye eden ayette; kayıtlı beraber iki de şahit tutulması önerilir ancak bu iki şahit için erkek olma koşulu vardır. Bununla birlikte şayet iki erkek yoksa bir erkek ve diğer erkeğin yerini tutabilmesi için de iki kadın beraber şahitlik etmelidir. Toplumsal yapının iktisadi koşulları, belki bu türden bir cinsiyet ayrımını destekleyebilir ancak bu husustaki yorumlar, çoğunlukla kadının ruhsal durumu üzerinde durmaktadır.²⁴ Dolayısıyla burada Lacan’ın sembolik düzenindeki ‘kimliklenme’ evresine benzer bir şekilde kadının duygusal bir varlık olarak işaretlenmesi söz konusudur.

4. Kristeva’nın Perspektifi: Dil, Abject ve Cinsiyet

¹⁹ Jacques Lacan, *Écrits*, 578-579.

* Lacan’a göre simgesel düzene giriş bu kavramın izah ettiği karşılaşmayla mümkündür. Çocuk, araya giren babayla birlikte annesinin kendisine ait olmadığını fark eder ve simgesel düzene açılır. Baba burada doğrudan devreye girmek zorunda değildir çünkü onun adı (baba figürü) bile yeterlidir. Fransızca nom (ad) ile non (hayır) kelimelerinin benzerliğinden hareketle ‘babanın adı’ ile ‘babanın yasağı’ birbirine gönderimde bulunur.

* Erkek cinsel organı için kullanılan ancak Lacancı analizde ‘öteki’nin arzusunun nesnesi olmayı ifade eden kavram.

²⁰ Jacques Lacan, *Écrits*, 616-617.

²¹ Jacques Lacan, *Encore*, çev. Bruce Fink, ed. Jacques-Alain Miller, (New York: W. W. Norton & Company, 1999), 7.

²² en-Nûr: 24/31.

²³ el-Bakara: 2/282.

²⁴ Saadet Altay - Ahmet Erkol, “Patriarkal Kültürde Dini Referanslarla Kadın Kimliğinin Oluşturulması ve Olumsuz Kadın Fıtratına Dair Söyleme Eleştirisi”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29/2 (Aralık 2022), 144-148.

Kristeva, dilin bilinçdışı süreçlerle cinsiyet inşası üzerindeki etkisini Lacan'ın teorisi dolayımında takip eder. O, Lacan'ın 'simgesel düzen' kavramını geliştirerek dili, sadece bir iletişim aracı olarak değil, aynı zamanda toplumsal normların inşasında merkezi bir unsur olarak değerlendirir: *"Sembol sadece işaret değildir, aynı zamanda heterojen bir işlevsellik sunar; bu işlev, anlamlandırma alanında işaret eden olarak işlev gören, hareketli, amorf ancak düzenlenmiş olan anlam bilimsel, dürtüsel bir işlevdir. Konuşan özneye, dürtüler, işaret edenin alanına ait olan arzu metonimisini bozar ve öteki'nin yerine geçen bir hazza doğru yönelir. Bu haz, nesneyi yok eder ve yeniden anlam öncesi bedene döndürür. Dil, ölüm dürtüsünün altında yatan belirsizliği açığa çıkaran bir savunma yapısı olarak görülür. Eğer dil, narsisistik, spekülâtif, hayali bir yatırım olarak sembolik bir yapıdaysa, bedeni pozisyonlarla kendisini işaretleyebilir hale getirir; bu durumda, dilin ölüm dürtüsünün hizmetinde olduğu düşünüldüğünde, bu dürtünün yönlendirildiği bir narsisizm cebi olarak işlev görür; bu durumda ise, dürtü heterojenliğinin sürekli varlığını yeniden hatırlatır."*²⁵ Böylece 'özne' ve 'öteki' arasındaki kopuş toplumsal cinsiyetin gizli inşasını açığa vurur.

Kristeva, Lacan'ın teorisi dışında, 'abject' teorisiyle toplumsal cinsiyet inşasını izah etmeye çalışır. 'Abject', bireyin toplumsal bağlamda kendisini tanımlarken dışladığı ve uzak durduğu her şeyi ifade eder. Toplumsal düzen, normatif kimlikleri inşa ederken belirli unsurları 'abject' olarak tanımlar ve bu unsurları dışlar. Cinsiyetin inşasında, özellikle kadınlık ve annelik, 'abject' kavramı üzerinden şekillenir ve bu nedenle dilin inşa ettiği toplumsal düzende kadın, kendini dışlanmış bulur: *"Abjekt, sapkınlıkla ilişkilidir. Yaşadığım abjekt duygusu, süperegö'ya demirlenmiştir. Abjekt sapkındır çünkü ne bir yasağı, bir kuralı ya da bir kanunu kabul eder ne de bunlardan vazgeçer; onları saptırır, yanıltır, yozlaştırır; onları kullanır, kendi yararına daha iyi reddetmek için kötüye kullanır. Hayat adına öldürür -ilerici bir despot olarak yaşar; ölüm adına yaşar -genetik deneylerde bir operatördür; diğerinin acısını kendi yararı için kısıtlar -bir alaycı (ve bir psikanalist); narsistik bir güç kurarken uçurumu ifşa etmeye çalışır - sanatını bir 'iş' olarak icra eden bir sanatçı. Yolsuzluk, abjektin en yaygın, en bariz görünümüdür. Bu, abjektin sosyalleştirilmiş görünümüdür."*²⁶ Böylelikle 'abject', toplumsal düzenin sınırlarında duran ve normatif yapıları çözen bir belirlenim hâlini alır. Bu yapı, özneyi hem dâhil olmaya çalıştığı simgesel düzenle hem de uzaklaşmak istediği 'öteki'yle yüzleşmek zorunda bırakarak kimliğin inşasını karmaşıklarlaştırır.

²⁵ Julia Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, çev. Margaret Waller, (New York: Columbia University Press, 1984), 49.

²⁶ Julia Kristeva, *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, çev. Leon S. Roudiez, (New York: Columbia University Press, 1982), 15.

4.1. Cinsiyetin Dil Yoluyla İnşası: Annelik ve Abject

Kristeva'ya göre annelik ve kadınlık, toplumsal düzende dil aracılığıyla belirlenir ve kadın bedeni, toplumsal bağlamda 'abject' olarak görülebilecek belirli unsurlar içerir. Annelik hem kutsanan hem de dışlanan bir konum olarak görülür. Anneliğin kutsanmasında 'abjeksiyon', kadının cinsel yaşamı olarak belirir. Burada sadece çocuk doğurmak gibi kutsal sayılabilecek bir amaç uğruna göz yumulan cinsellik, kutsallığın ardında ustaca dışlanır.²⁷

Bu süreçte dil, kadınları bir taraftan annelik rolü ile sınırlandırırken öte taraftan annelikten dışlanan veya 'abject' olarak kabul edilen kadınlık deneyimini şekillendirir. Başka bir deyişle bu süreçte annelik, dilsel olarak kutsanırken kadının bireyselliği ve bedeni dışlanır ve dolayısıyla toplumsal normlara uymayan kadınlık deneyimi, 'abject' olarak tanımlanır. Bununla birlikte mesele, sadece kadınlık deneyimi veya cinsellikle ilgili değildir, söz gelimi kadının adet görmesi bu kavramla ilişkilendirilir. Nitekim kadının, adet görüyor olması nedeniyle dini alandan, yani mabetlerden uzak tutulması, kirlilik kavramı üzerinden 'abjeksiyon' fikriyle ilişkilendirilir ve hâliyle bedensel gerçekler, kadında dışlanmışlık hissini canlı tutmuş olur.

4.2. İslam'daki Kadın Anlayışı: Kristeva Perspektifiyle Bir Okuma

İslam toplumlarında annelik, kadınların toplumsal rollerinin en önemli unsurlarından biridir. Kur'an ve hadislerde kadınlar, özellikle annelik rolü üzerinden tanımlanır ve yüceltilir. Bu durum, en azından bir yönüyle Kristeva'nın 'abject' teorisi bağlamında yorumlanabilir görünmektedir.

Lokman Suresi'nin 14. ayeti, anneliğin ne derece yüceltildiğini gösteren önemli bir ayettir: "*Biz insana anne ve babasına iyi davranmasını tavsiye ettik. Annesi onu zahmetle taşıdı ve zahmetle doğurdu.*"²⁸ Bu ayet, anneliğin dilsel olarak kutsandığını ve toplumsal düzende ne kadar önemli bir rol oynadığını göstermesi bakımından önemlidir. Kristeva'nın bakış açısından yorumlandığında bu kutsama, aynı zamanda kadının bedenini ve bireyselliğini sınırlayan bir süreç olarak da değerlendirilebilir. Buna göre annelik rolü, kadınların toplumsal düzen içindeki yerini tanımlarken annelik dışındaki kadınlık deneyimleri 'abject' olarak dışlanabilir. Bununla birlikte esasında bu düşüncüyü tetikleyecek bir gösterene sahip olmadığımızı belirtmek gerekir çünkü burada, kadın cinselliğiyle ilgili herhangi bir kategorik yasaklama söz konusu değildir.

Bu hususta atıfta bulunabileceğimiz başka bir ayet ise Ahzab 6'dır. Bu ayette Peygamber eşleriyle evlenmek başkalarına yasak kılınır ve bu yasak, sıradan bir hukuki engel olmanın

²⁷ Julia Kristeva, *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, 17.

²⁸ Lokmân: 31/14.

ötesinde, kategorik bir annelik vurgusu içerir.²⁹ Yasaklar, bedeli göze alınarak delinebilir ancak annelik asla göz ardı edilemez ve aşılamaz. Dolayısıyla burada annelik, kutsallığın ardında kadınlık deneyimlerinin dışlandığı bir yapı olmaktan daha fazlası olarak konumlandırılmış olur.

Dahası İslam'ın, kadınların adet görmesi nedeniyle kirliliği sayıldığı iddiası bağlamında da 'abjeksiyon' fikrini desteklemediği söylenebilir. Nitekim Bakara 222'de adet dönemlerinde kadınlardan uzak durulması gerektiği belirtilir ancak bu yasaklama, 'abject' temelinde değerlendirilmez çünkü bu yasak; söz konusu hâlin, kadın için bir sıkıntı olmasından dolayı olup, kadını koruma amacına matuftur.

Bu örneklerde rivayetlerin sıhhati göz önünde bulundurulmuştur ancak toplumsal yapıların inşasında bilimsel kabulleri aşan şeyler mutlaka görülür. Söz gelimi kadın saçıyla ilgili bazı anlatılarda toplumsal kabul ve rivayetlerin sıhhati tümüyle örtüşmeyebiliyor. İslam Peygamberi'nin, kendisiyle konuşan varlığın melek mi yoksa şeytan mı olduğu noktasında şüpheye düşmesini konu eden bir anlatı, bu gerçeğin çarpıcı örneklerinden biridir. Bu anlatıya göre Hz. Hatice, söz konusu varlığı değerlendirmek için saçlarını açar ve Peygamber'e hâlâ onu görüp görmediğini sorar. Peygamber, görmediğini söyleyince Hz. Hatice onun melek olduğuna kanaat getirir.³⁰ Bu anlatı, bize cinsiyetsiz bir tür olan meleğin kadın saçına tahammül edemediğini ima eder. Melek cinsiyetsizdir ancak belli ki cinsler arasında biçimsel bir yaklaşım farklılığına sahiptir. Bu çıkarım, farklı şekillerde yorumlanabilir, buna karşın onun toplumsal düzlemdeki mesajı, basit ve açıktır; saç görünürse melek kaybolur. Burada artık rivayetlerin sıhhati meselesi önemini yitirir çünkü toplumsal yapı, her zaman doğru metinler üzerinden şekillenmez; bu, bazen ve belki de çoğunlukla sözlü kültürle gerçekleşir.

SONUÇ

Foucault ve Bourdieu, kadını toplumsal yapıların, iktidar ilişkilerinin ve sembolik sistemlerin bir ürünü olarak ele alır. Onların gözünde kadının konumu, iktidar dinamikleri ve sembolik tahakküm tarafından tayin edilir. Başka bir deyişle hem Foucault hem de Bourdieu, kadını toplumsal ve tarihsel bir bağlamda analiz eder. Bununla birlikte onlar bu analizi farklı unsurlar üzerinden yapar. Nitekim Foucault, kadını beden politikaları ve iktidarın gözetim mekanizmaları çerçevesinde ele alır. Ona göre iktidar, bedene dayattığı normlar ve disiplinler aracılığıyla bireyleri denetim altına almaktadır ve kadın bedeni de bu mekanizmalardan bağımsız değildir. Foucaultcu bakış açısından, söz gelimi nüfus politikalarına, cinsiyet rollerine ve

²⁹ el-Ahzâb: 33/6.

³⁰ Fethi Benslama, *İslâm'ın Psikanalizi*, çev. Işık Ergüden, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 203.

güzellik standartlarına dair tartışmalar, kadın bedeni üzerindeki iktidar etkisinin en çok yansıdığı alanlardır. Öte taraftan Bourdieu ise kadını, büyük ölçüde toplumsal yapıların ve ‘sembolik güç’ün etkisi altında belirlenen bir özne olarak değerlendirir. Ona göre kadınların toplumsal statüsü ve rolleri, tarihsel olarak erkeklerin egemen olduğu bir düzen içinde kurulmuştur; kadınların toplumsal konumunu esas olarak ataerkil bir yapı belirlemiştir.

Son tahlilde bu iki yaklaşım, kadın cinsiyetinin toplumsal ve tarihsel bir inşa olduğunu, kendi başına var olmaktan çok iktidar mekanizmalarının etkisiyle şekillendiğini savunur. Dolayısıyla bu teoriler, kadını hem beden hem de kimlik bakımından toplumsal ve kültürel tahakkümle belirlenmiş bir özne olarak sunar. Burada kadın, toplumsal iktidarın yansımalarını; tarihsel bir içselleştirme ve normalleştirme sürecinin sonucu olarak kendinde taşıyan varlıktır.

Psikanalitik teorilere gelince kadın, daha çok erkekle karşıt veya tamamlayıcı bir özne değil, bir bilinmezlik ve ‘öteki’ olarak ele alınır. Söz gelimi Lacan’a göre ‘kadın figürü’ zihinlerde bir özne veya nesne olmaktan öte, erişilemeyen, tamamlanmamış ve eksik kalmış bir yapı olarak anlam kazanmaktadır. Burada kadın, bilinçdışı yapının sembolik düzlemde inşa ettiği bir figür olarak alımlanmakta ve yine bu nedenle, erkeğe kıyasla, ‘belirsiz’ ve hatta ‘bilinemez’ olarak görülmektedir. Dahası Lacancı teoriye göre bu durumda kadın, ‘tümüyle var olmayan bir özne’dir ve bu, onun arzularının ve hazlarının dilde tam olarak karşılık bulamadığı anlamına gelir. Nitekim Lacan’ın “*kadın yoktur*” ifadesi, kadının ‘sembolik düzen’de dilsel olarak ifade edilemeyen ve kendi başına bir özne olarak var olmayan bir figür olduğunu ima eder. Başka bir deyişle Lacan’a göre kadın, daima ‘öteki’nin bir yansıması olarak algılanır ve erkek arzusuyla sürekli bir gerilim içinde var olur ancak bu sonuncusu, yine de onun tanımlayıcısı değildir çünkü kadın, bir arzu nesnesi olmaktan çok, dilin sınırlarında yer alan, tanımlanamayan ve ‘sembolik düzen’de tam anlamıyla temsil edilemeyen bir yapı olarak durmaktadır.

Bu (psikanalitik) bağlamda Kristeva’ya yöneldiğimizde ise dilin, yalnızca iletişimsel değil, aynı zamanda ‘psiko-sembolik’ bir işleyişe sahip olduğu ve toplumsal cinsiyetin bilinçdışı süreçlerle şekillendiği iddiası ile karşılaşırız. Kristeva, genel düzlemde Lacan’ın ‘simgesel düzen’ kuramına ‘semyotik’ bir bakış açısı eklemiş ve buradan hareketle ‘özne’ ve ‘öteki’ arasındaki kopuşu, toplumsal cinsiyetin gizli bir şekilde inşa edilme nedeni olarak göstermiştir. Daha özelde o, ‘abject’ kavramından referans alarak kadınlık ve annelik rollerinin hem kutsanarak idealleştirildiğini hem de beden temelli göstergeler üzerinden dışlanarak sınırlandırıldığını savunmuştur. Ona göre kadın bedeni, özellikle annelik ve cinsellik bağlamında, dilsel olarak belirlenmiş normatif sistemler içinde bir ‘abjeksiyon’ nesnesi hâline

gelmiştir. Kısacası o, dili hem kadınlığı kuran hem de onu bastıran, yönlendiren ve dışlayan bir araç olarak görmüştür. Dolayısıyla Kristeva'nın yaklaşımı, toplumsal cinsiyetin sosyolojik olduğu kadar psikanalitik bir dilsel kurgu olduğunun altını çizmiştir.

Tüm bunlardan sonra, konuya İslam özelinde baktığımızda toplumsal cinsiyet rollerinin dil aracılığıyla inşası, Kur'an ve hadis metinlerinin yanı sıra tarihsel yorumlar, toplumsal kabuller ve kültürel süreklilikler üzerinden şekillenen çok katmanlı bir söylem süreci olarak görünmektedir. Kur'an ve hadislerdeki normatif ifadeler, kimi zaman toplumsal dengeyi sağlama kimi zaman ise mevcut yapıları düzenleme amacıyla ortaya konulmuştur ancak bu ifadeler pratik yaşamda, bir bakıma, tekrardan üretilmiştir. Nitekim kadınlık, annelik, örtünme veya şahitlik gibi olgular, İslami metinlerde çoğunlukla yüceltici ve düzenleyici bir dile sahiptir ancak bu dil, toplumsal alanda yeniden üretilmiş, hatta kimi zaman dışlayıcı anlamlar da kazanmıştır. Dolayısıyla İslam toplumlarında toplumsal cinsiyetin dil yoluyla inşası, sadece Tanrısal buyruklarla değil, aynı zamanda bu buyrukların tarihsel ve kültürel bağlamda yeniden üretilmesiyle gerçekleşmiş ve bu süreçte, metinlerin sıhhati kadar, yerleşik sözel kültür de etkin bir rol oynamıştır.

KAYNAKÇA

Kur'an Yolu Meâli. çev. Erişim 26 Mayıs 2025.
<https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf#reload>

Altay, Saadet – Erkol, Ahmet. “Patriarkal Kültürde Dini Referanslarla Kadın Kimliğinin Oluşturulması ve Olumsuz Kadın Fıtratına Dair Söyleme Eleştirisi”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29/2 (Aralık 2022), 137-157. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1179283>

Benslama, Fethi. *İslâm'ın Psikanalizi*. Çev. Işık Ergüder. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

Bourdieu, Pierre. *Language and Symbolic Power*. Çev. Gino Raymond ve Matthew Adamson. Ed. John B. Thompson. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

Bourdieu, Pierre. *Masculine Domination*. Çev. Richard Nice. Stanford: Stanford University Press, 2001.

Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Çev. Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Bourdieu, Pierre. *Pascalian Meditations*. Çev. Richard Nice. Stanford: Stanford University Press, 2000.

Bourdieu, Pierre. *The Logic of Practice*. Çev. Richard Nice. Stanford: Stanford University Press, 1990.

Buhari, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *El-Camiu's-sahih*. Çev. Mehmed Sofuoğlu. 16 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1988.

Çağır, Necdet. "İslam Öncesi Mekke Toplumunda Kadın". *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu*. Ed. Mevlüt Güngör. 199-223. İstanbul: Kültür Sanat Basımevi, 2011.

Foucault, Michel. *Cinselliğin Tarihi*. Çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.

Foucault, Michel. *Güvenlik, Toprak, Nüfus*. Çev. Ferhat Taylan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.

Foucault, Michel. *Hapishanenin Doğuşu*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1992.

Foucault, Michel. *Toplumu Savunmak Gerekir*. Çev. Şehsuvar Aktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.

Kristeva, Julia. *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. Çev. Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press, 1982.

Kristeva, Julia. *Revolution in Poetic Language*. Çev. Margaret Waller. New York: Columbia University Press, 1984.

Lacan, Jacques. *Écrits: A Selection*. Çev. Bruce Fink. New York: W. W. Norton & Company, 2006.

Lacan, Jacques. *Encore*. Çev. Bruce Fink. Ed. Jacques-Alain Miller. New York: W. W. Norton & Company, 1999.

Suyuti, Celaleddin. *el-Camiu's-sağir*. Çev. Seyit Avcı. 3 Cilt. Konya: Serhat Kitabevi, 2014.

PEYGAMBERLERİN DUA VE TALEPLERİNİN ARKA PLANI

BACKGROUND OF THE PRAYERS AND REQUESTS OF THE PROPHETS

Mehmet Faruk KAPLAN

Diyanet İşleri Başkanlığı
kaplan.mehmetfaruk@hotmail.com
ORCID: 0009-0006-8752-537X

**Atıf Gösterme: KAPLAN, Mehmet Faruk, “Peygamberlerin Dua ve Taleplerinin Arka Planı”
Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD), Haziran 2025 (16), s. 14-46.**

Geliş Tarihi:

28 Temmuz 2024

Kabul Tarihi:

04 Aralık 2024

©2024 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Bu çalışmanın amacı Kur’ân-ı Kerim’de ismi geçen peygamberin Allah’tan çeşitli talep ve dualarına yer veren âyetlerin arka planda nasıl bir role sahip olduklarını tespit etmektir. Peygamber kıssalarında yer alan dua ve talebe yönelik ifadelerdeki amacın evrensel boyutta nasıl bir etki meydana getirdiği, ilgili âyetlerin eğitim metoduna dair yöntemin ve verilmesi istenen mesajların araştırılması bu bağlamda önemli görülmüştür. Peygamberleri ilgilendiren âyetler, kavimlerinden gelen soru ve isteklerin vahiy penceresinden beklenen cevaplarla inanç, ibadet ve ahlak gibi konularda rehberlik yaparken, diğer taraftan psiko-sosyal açıdan kendi yaşantıları ile ilgili bilgi sunmaktadır. İnkârcıların, peygamberlere iman etmeme noktasında öne sürdükleri türlü bahanelerle birlikte birçoğundan mucize talep ettikleri, mucize göstermelerine rağmen iman etmemeleri, insan psikolojisini anlamak açısından çalışmamızı sınırlandırmaktadır. Peygamberler, bazen kendilerinden istenen mucizeleri gösterme tasarrufunun ellerinde olmadığını ifade ederek, kulluk yönüyle tüm insanlarla eşit olduklarını ifade etmişlerdir. Dolayısıyla inkârcıların mucize taleplerini karşılama yetkisinin Allah’a ait olduğunun peygamberler tarafından ifade edilmesi, kendilerinin insanüstü özelliklere sahip olmadıklarını ortaya koymaktadır. Peygamberlerin de birtakım ihtiyaçlarının karşılanması, endişe ve sıkıntılarının giderilmesine yönelik yapmış oldukları taleplerin arka planında insan olmaları ve kavimlerinin arasında insanlığın şahsiyet inşasında mirasçı olabilecek özellikte varislerin yetişmesi gayesi yatmaktadır. Ayrıca yüklendikleri sorumluluk yüküyle birlikte insani boyutla çektikleri sıkıntıların bazılarının kıssalar yoluyla aktarılmış olması, diğer insanlara da yüklenen sorumluluğun ağır yönünü bahane etmelerinin önünü kapatmıştır. Kıssalarda peygamberlerle ilgili aktarılan her bilginin olduğu kadar, yapmış oldukları duaların insanlık nesli için evrensel boyutta ders verici olduğu görülmektedir. Peygamberlerin kendilerini güven içerisinde gördükleri zamanlarda olduğu gibi, dar ve sıkıntılı dönemlerde de dua kalkanını ihmal etmeyip maneviyat zırhı olarak kullanmaları, istikamette kalabilmek için uygulanması gereken yöntemler arasında olduğunu ortaya koyan sonuçlardır.

Anahtar Kelimeler: *Peygamber, Dua, Talep, İnsan.*

Abstract: The aim of this study is to determine the role of the verses in the Quran that include various requests and prayers of the prophet mentioned in the Quran from Allah in the background. In this context, it is considered important to investigate how the purpose of the expressions regarding prayer and request in the stories of the prophets has an effect on a universal scale and the method regarding the education method of the relevant verses. In the verses concerning the prophets, while providing guidance on issues such as faith, worship and morality with the answers expected from the window of revelation to the questions and requests coming from their people, on the other hand, it provides information about their own lives from a psycho-social perspective. The fact that the unbelievers demand miracles from many of them, with various excuses they put forward for not believing in the prophets, and that they do not believe in them despite them showing miracles, limits our study in terms of understanding human psychology. Prophets have sometimes stated that they do not have the authority to perform the miracles requested of them, and that they are equal to other people in terms of servitude. In other words, the fact that the prophets stated that the authority to meet the demands of unbelievers for miracles belongs to Allah reveals that they do not have superhuman characteristics. The background of the prophets' demands for some of their needs to be met and for their worries and troubles to be relieved is that they are human and that there are heirs among their people who can be heirs in the construction of humanity's personality. In addition, the fact that some of the troubles they have endured in a human dimension, together with the burden of responsibility they have undertaken, have been conveyed through stories has prevented them from using the heavy aspect of the responsibility imposed on other people as an excuse. It is seen that the information conveyed about the prophets in the stories, as well as the prayers they made, are universally instructive for the human race. The prophets did not neglect the shield of prayer and used it as a spiritual armor in difficult and difficult times, just as they did when they saw themselves in security, and this is one of the results they achieved as the basic method of staying on the right path.

Keywords: *Prophet, Prayer, Request, Human.*

GİRİŞ

Peygamberler, sahip oldukları sıfat, özellik ve manevi yönleriyle diğer insanlardan ayrılmaktadırlar. Bununla birlikte elçilik görevlerinde mucize, sabır, güzel ahlak, feraset ve benzer birçok hasletle donatılmışlardır. Vahiyle de desteklenmiş olmaları, insanlığa rehberlik yapmaya dair ikna edici yeterlilik olarak kabul edilmelidir. Ayrıca peygamberlerin insan neslinden seçilip¹ kavimlerinin diliyle gönderilmiş² olmaları, ahiret hayatında inkârcılar tarafından öne sürülebilecek muhtemel bahanelerin önünü kapatmıştır.

Kur'ân'da Hz. Muhammed'den bahseden âyetlerin evrensel boyutta herkesi ilgilendirdiğini söylemek mümkündür. Hâtemü'l-enbiyâ,³ tamamlanmış son dine ait kitabın vahyine muhatap olması ve ayetin ifadesiyle buyurulan: "...Kendisinde her konuda uyulabilecek en iyi, mükemmel örneklerin varoluşu"⁴ bu durumu teyit etmektedir. Aynı zamanda taşımış olduğu sıfat ve özelliklerle birlikte kendisinden önceki peygamberlerin de yaşadıklarını yansıtmak üzere şahsı üzerinden insanlığa tavsiyeler yapılmıştır.⁵ Bu bağlamda peygamberlerin dua ile Allah'tan taleplerinin perde arkasında yatan asıl maksatlarını araştırmak önem arz etmektedir. Nitekim peygamberlerin yaşantılarına bakıldığında dua ve talep olgusuna sıklıkla başvurdıkları görülmektedir. İnsanın rol model olarak alması gereken en mükemmel örnek peygamberler olduğuna göre, sağlıklı bir din ve dünya hayatının yaşanmasında çok etkili olan dua ve taleplerin psiko-sosyal boyutunu anlamak gerekmektedir. Buna göre dua ile ibadet ve kulluğunun özünü; somutlaşmış halini⁶ teslimiyet boyutuyla Allah'a arz eden peygamberler, insanlığa tek ilah inancını tanıtırken aynı zamanda O'nun yardımını celp etmek üzere müracaat ettikleri fitrattan gelen bir yaklaşma arzusu olarak da ortaya koymuşlardır.⁷

Peygamberlerin insan olarak yaratılmış olmaları, manevi boyutuyla olduğu gibi maddi dünyaya dair işlerini yürütmede, darlık ve güven durumunda duayı her zaman ön planda tutmalarını zorunlu kılmıştır. Nitekim dua etmek, kulluğun öne çıkan vasfıdır. Zira Yüce Allah'a göre insanın değerli kabul edilebilmesi dua etmesiyle ilişkilidir. "(Resulüm!) De ki:

¹ et-Tevbe 9/128; Hayreddin Karaman vd. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Açıklamalı Meâli* (Medine: Kral Fehd Mushaf-ı Şerif Basım Kurumu), 2003.

² İbrâhim 14/4.

³ el-Ahzâb 33/40.

⁴ el-Ahzâb 33/21; İbn Atiyye el-Endelüsî, *Tefsîru'l-Kitabi'l-Azîz*, thk. Abdusselam Abdu's-Şafî Muhammed (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 4/376-377.

⁵ Âl-i İmrân 3/200.

⁶ Furkân, 25/77.

⁷ Parlador, Selahaddin, "Dua", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1994), 9/530-535.

*Rabbim size ne diye değer versin duanız olmasa?*⁸ âyeti bağlamında da dua kulluğun özü olarak öne çıkarılmıştır. Dua, kulun yaratıcıya muhtaç olduğunun göstergesi olduğundan peygamberler de (kavimlerinin) kendilerinden yapmalarını istedikleri insanüstü talepler karşısında yeri geldiğinde acziyetlerini hiç çekinmeden dile getirerek, sadece kul olduklarını ifade etmişlerdir.⁹ Bazen de kavimlerinin talepleri karşısında kendilerine yüklenen risâlet görevindeki özel vasıflarıyla kavimleri ile Yüce Allah arasında sadece elçilik vazifesi icra edebilmiş,¹⁰ sorunları çözme noktasında durumu Yüce Allah’a arz etmişlerdir. Mesela kavimlerinin talepleri arasında bulunan felaketlerin kaldırılması,¹¹ azgınların hidayet bulması;¹² peygamberlerden göstermeleri istenen mucize¹³ vb. taleplere karşılık, risâlet yöntemiyle talebi Yüce Allah’a arz edip cevap aramışlardır. Tüm bunlar değerlendirildiğinde, kavimleri tarafından peygamberlere sorulan soruların vahiyle cevaplanmasının arka planında farklı ve hikmetli bir boyutun olduğu anlaşılabilmektedir.

Peygamberler, irşat göreviyle birlikte ibadet ve dünya işlerini de yürütmüşlerdir. Büyük bir kısmı sosyal yaşamda çeşitli meslekler de icra etmiştir.¹⁴ Bu minvalde sosyal yaşamlarında da duayı eksik etmemişler ve her zaman her yerde kulluğun ikrarı olarak yansıtmışlardır.¹⁵ Kendilerini güven içerisinde gördükleri zamanda olduğu kadar, dar ve sıkıntılı dönemlerde de ibadetin özü duayı manevi bir güç olarak görmüşlerdir. Buna göre kıssalarda peygamberlerle ilgili aktarılan her bilginin eğitici yönünün bulunduğunu söylemek mümkündür. Dua ya da beddua boyutuyla peygamberlerin taleplerini ele alan âyetler, kendilerinden sonra gelecek nesillerin bu konuda nasıl davranmaları gerektiği; kıyas yönüyle ders verici mahiyettedir. Bu sebeple peygamber taleplerinin arka planına dair çalışma önemli bulunmuş ve gerekli incelemeler yapılmıştır.¹⁶

Kur’ân’da ismi geçen peygamberlere ait dua ve taleplerin bir kısmı, ilgili peygamberin hayatta karşılaştığı bir sorun neticesinde önünde açılan yollardan birini seçmesiyle ilgilidir. Örneğin; Hz. Yûsuf’un (zahirde veya ilk okumada) kendi aleyhindeymiş gibi zindanı özgürlüğe tercih etmesinin arka planında gençlik, fiziksel güzellik, ortam ve nefsin kötü arzularının

⁸ Furkân, 25/77.

⁹ Fussilet 41/6; el-En’âm 6/35.

¹⁰ el-Bakara 2/61.

¹¹ el-A’râf 7/135-138.

¹² Tâhâ 20/43.

¹³ el-Mâide 5/112-117.

¹⁴ Köksal, Mustafa Âsım, *Peygamberler Tarihi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010), 1/80.

¹⁵ Kaplan, Mehmet Faruk, *Kur’an’da Peygamberlerin Allah’tan Talepleri* (Şırnak: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 37.

¹⁶ İbn Kesîr, Ebû’l- Fidâ İsmâil b. Ömer, *Tefsîru’l- Kur’âni’l-Azîm* (Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts), 8/98.

tamamına set çekmek; inanç gücüyle iffet ve güzel ahlaka dair iyi yönü seçmekle örnek bir insan modeli oluşturmak gayesi bulunmaktadır.¹⁷ Farklı örnek vermek gerekirse; peygamberlerden bazısı risâlet görevini icra ederken, kavminin davete kulak tıkayıp adeta hakikate kör-sağır-dilsiz kesilerek küfürde ısrarcı olmaları, peygamberlerin iç dünyasına etki etmiş, inkârdaki katılıklarına karşılık beddua yolunu tercihe varan taleplerin varlığı görülmektedir.¹⁸ Benzer örnekler dua/bedduaya dair talebin arka planına dair işaretler barındırmaktadır. Peygamberlerin beşeri duygularının bu manada faal hale gelerek dua ya da bedduaya dönüşmesi, aynı zamanda insan olmaları açısından doğal, fitrata uygun olarak kabul edilmelidir.¹⁹

Kur'ân'da ismi geçen 25 peygamberden 14'ü dualarıyla öne çıkmışlardır. Bu çalışmada Kur'ân'da ismi geçen peygamberlerin tamamına ait dua, beddua ya da taleplere yer verilmemiştir. Ancak peygamberlerle ilgili sabır, iffet, zenginlik, şükür, tövbe, duygusal bağa hatta bedduaya dair temsili örnekler üzerinden araştırmalar yapılmıştır. Yine konuyla yakın ilgisi dolayısıyla Kur'ân'da ismi geçmediği halde (Tâlût-Câlût kıssasında) kendisinden bahsedilen bir peygamberin talebi hakkında yapılan araştırmalar da yansıtılmıştır. Çalışmamızda genel muhtevada kavramsal tanımlar yapılmadan peygamberlere ait dua, talep veya beddualara yönelik âyetlere yer verildiği gibi yapılan taleplerin arka planında neler olabileceği, inceleme sonuçlarına göre aktarılmaya çalışılmıştır.

1. Peygamberlik ve İnsan İlişkisi

Peygamberler, kendi kavimlerine yüce Allah tarafından gelen vahyi tebliğ etmek, gerektiğinde mucize göstermek gibi özelliklerle donatılarak, beşeri niteliklerle gönderilmişlerdir.²⁰ Buna göre peygamberlik görevi dışında kalan tüm insani vasıfları (sabır, merhamet, sebat gibi konular istisna edilirse) elçilik görevi verilmemiş insanlarla aynı ölçüdedir. Bu durumda peygamberlerle ilgili, insanların arasından seçilmiş, özel şahsiyet ve sıfatlara haizdirler demek mümkündür.²¹ Peygamberlik makamı Allah vergisidir; çalışarak ya da isteyerek ederek elde edilmez. Allah'ın görevlendirdiği peygamberler de bu makamı ne

¹⁷ Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), 3/230-235.

¹⁸ Nûh 71/26,27; Yûnus 10/88.

¹⁹ Hökelekli, Hayati, *Psikolojiye Giriş* (İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2008), 100-105.

²⁰ Yavuz, Yusuf Şevki "Peygamber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2007), 34/257-262; İlhan, Mehmet, *Kuran'da Peygamberlerin Görev ve Özellikleri* (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2015), 13/3, 88-89.

²¹ Akdemir, Fırat, *Kur'an Bağlamında Peygamberlerin Sıfatları* (Düzce: Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8/1, ts) 57-77.

pahasına olursa olsun reddetmemişlerdir.²² Tebliğ ile görevlendirilmiş peygamberler için genel çerçevede nebî ve resûl kavramları kullanılmıştır.²³

Sosyal hayat, kişilerin veya grupların kendilerinden olmayan şahıs veya toplulukların farklı şekil ve beklentilerini dikkate alarak sürdürdüğü ilişkiye dayanan etkileşimdir.²⁴ Bu bağlamda peygamberlerin Kur'ân'daki talep, dua ve beddualarının arka planında psiko-sosyal etkinin varlığından söz etmek mümkündür. Nitekim sosyal ilişkiler, çoğu yerde örf-âdete, toplumda yerleşmiş temel kaidelere, kanun ve kurallara göre devam ettirilir. Manevi duygulara etki eden dini, ekonomik sosyal ve yasal meseleler peygamberlerin dua-beddua hatta diğer taleplerine zemin hazırlamıştır. Zira vuku bulan bazı olaylar karşısında ya da inanç bağlamında Yüce Allah'ın yasakladığı fiillerde ısrarcı olup inatla peygamberlere karşı duran kavimlere yönelik peygamberlerin duygu ve güdülerini harekete geçirerek dualarına yansıtmış olmaları, insani yönüyle normal bir durumdur.²⁵

Yüce Allah, hayatı ve ölümü yaratıp insanı imtihan ettiğini buyururken, peygamberleri bu çerçevenin dışında tutmamıştır. Buna göre O, peygamberlerin bazısını çektikleri eziyet; kavimlerin kendilerine açılan savaş, yaşamlarında karşı karşıya kaldıkları hastalık, sürgün, zindan, hicret; inkârcılarla mücadeleleri gibi birçok alanda sınamıştır.²⁶ Peygamberler, meleklerden seçilip gönderilse idi muhtemelen insanlar: “Bunlar insanın halinden, hastalıktan, duygudan, acıdan, meşakkatten... anlamazlar” deyip inkâr etmek için bahane üreteceklerdi. Fakat Yüce Allah, bu olasılığa karşı olsa gerek, kendileri gibi olan bir insanı elçi olarak görevlendirmiştir. Tüm bunlarla birlikte bunu görmezden gelen münkir ya da müşriklerin yine türlü bahaneler öne sürdüğü görülmektedir. “*Bu ne biçim peygamber ki sokaklarda gezer...*”²⁷ şeklindeki ifadelerde toplumu inanç boyutuyla olumsuz yönde etkilemeye çalışarak, inkârcıların peygamberler aleyhinde toplumsal kamuoyu oluşturmaya çalıştıkları görülmektedir. İnkârcıların bir kısmı da aşırıya kaçarak onların insani yönlerini farklı boyutta değerlendirip “*Üzeyir Allah'ın oğludur; Mesîh (Îsâ) Allah'ın oğludur*”²⁸ diyerek, insanüstü oldukları iddiasında bulunarak, sapıklığa düşmüşlerdir. Yüce Allah ise Hz. Îsâ ve annesine

²² Fayda, Mustafa, “Muhammed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020), 30/406-421.

²³ Muhammed Fuâd Abdülbâki, *Mu'cemü'l-Müfrehes li Elfâzi'l-Kur'ân* (Kahire: Daru'l-Hadis, 1988), 399-404; 859-860.

²⁴ Erkal, Mustafa, *Sosyoloji* (İstanbul: Der Yayınları, 2009), 136-137.

²⁵ Yılmaz, Ali, *Kur'an'daki Peygamber Dualarının Psiko-Sosyal Analizi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2011), 35/54.

²⁶ el-Bakara 2/214; el-En'âm 6/34; İbrâhim 14/12.

²⁷ Furkân 25/7.

²⁸ et-Tevbe 9/30.

tanrılık atfedenlerin yanlış düşüncelerine karşılık kıyamette gerçekleşecek bir sahneyi zihin dünyalarında canlandırmak suretiyle aktarmaktadır: “*Ey Meryem oğlu İsa! İnsanlara Allah ile beraber beni ve annemi de iki tanrı olarak kabul edin! Diye sen mi söyledin?*” sorusuna “*Hâşâ! Sen ortağı olmaktan ve her türlü eksik sıfatlardan münezzehsin Allah ’ım!*”²⁹ buyurmak suretiyle kul olduklarının ikrarını yapmıştır. Aynı şekilde diğer peygamberlerin de kendi dilleriyle kul olduklarını ifade ettiklerini haber veren âyetler vardır.³⁰

2. Peygamberlerin Dua ile İlâhî Yardım Talebinde Bulunmalarının İnsani Boyutu

İnsan, mükerrer bir varlık olarak yaratılmıştır. Kendisine sunulan şan, şeref, türlü nimetlerle birlikte yeryüzünün imarı için sorumluk verilmiş olması, onu daha da özel kılmaktadır.³¹ Pozitif yönde insana verilmiş olan bu özelliklerin yanı sıra birçok yönüyle zayıf yaratıldığının hem pratikte hem de teoride bilgisi verilmiştir.³² Buna göre insanın nimetlere karşı genişlikte ve yardıma muhtaç olduğu darlık dönemlerinde yaratıcıyla manevi yönünü sürekli canlı tutması, ilgili sorumluluğu yerine getirmesi açısından önem arz etmektedir. Dua ile kulun kendi aciziyetini Yüce Allah’a arz etmesi yaradılıştaki zayıflığa; kavimlerince yapılan taleplere peygamberlerin vahiy kanalıyla sorulara cevap arayıp sorunlardan çıkış yolu bulmaya çalışması yani Yüce Allah’la Cebrâil (a.s.) vasıtasıyla iletişim kurabilmeleri, pozitif yönüyle insanın yaradılıştaki özelliğine işaret etmektedir.

Psikolojide duygu ve güdüler, yakın ilişkili olmakla beraber kendi özelliklerinde çok önemli iki kavramdır. Duygulara amaç vardır, hareketleri düzenleyip onlara aynı zamanda güdü sağlar. Buna göre duygu ve güdüler, insanın neyi isteyip istemeyeceği konusunda rehberlik ederler. Aynı zamanda insana nasıl hareket etmesi gerektiğini gösterebilen, yani psikolojik yaşantı ve işleyişine yön veren etkenlerdir. İnsana dair sevgi, merhamet, şefkat gibi pozitif duyguların yanı sıra korku, endişe, öfke, üzüntü gibi negatif tepkiler de duygu ve güdülerle ortaya çıkmaktadır.³³ Bu durumda da istikameti bulmak yönüyle duygu ve güdülerin dua ile yakın ilişkisi olduğunu söylemek mümkündür. Peygamberlerin insanlar arasından seçilmiş olması, bu bağlamda kendilerinin de duygu ve güdülerden etkilenmiş olabildiğini ortaya koymaktadır.³⁴

²⁹ el-Mâide 5/16; Ayrıca bk. ez-Zuhruf 43/59; Âl-i İmrân 3/144.

³⁰ el-Kehf 18/110.

³¹ el-İsrâ, 17/70; el-Bakara 2/30; Ayrıca bk. İbnü’l-Cevzî, Ebu Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zadü’l-Mesir fi İlmi’t-Tefsir* (Beyrut: Mektebet’l-İslâmi, ts), 1/60.

³² el-İnfîtâr: 82/11.

³³ Hökelekli, *Psikolojiye Giriş*, 95-102.

³⁴ Örnek durumlardan bazıları için bk. Tâhâ 20/94; el-A’râf 7/150; el-Enbiyâ: 21/87.

İnsanlarda yüce bir yaratıcıya sığınma gereksiniminin fitri olduğu inancı hâkimdir.³⁵ Fakat özelde her ailenin kendi içerisinde ortaya koyduğu inanış genel itibarla tüm bireyleri etkilemektedir. Örneğin manevi duyguların körelmesi, çevresel faktörler, dinin belirlediği sınırlar konusundaki rehabet, ibadetlerin ağır bir yükümüş gibi kabul edilmesi, kendilerince haramlara girme hususunda özgürlüklerini sınırlayıcı gördükleri dini kuralların etkisi vb. inanç ve düşünceler bireyleri farklı inanışlara sevk etmektedir. Bu etkilerle birlikte kendi iradesiyle meylettikleri günahlar dışında fitrat gereği kullukta Yüce Allah’a tabii bir yönelişin olduğuna âyetlerle de işaret etmiştir. “*Yedi gök, yer ve bunların içinde bulunan yaratılmış her şey O’nu tesbih eder. O’nu yüceltmeyen hiçbir şey yoktur. Fakat siz onların tesbihlerini anlamazsınız.*”³⁶ Peygamberlerin de sıkıntıya düştüklerinde hallerini Yüce Allah’a arz ederek, hayırlı bir çıkış yolu temennisinde bulunmuş olmaları bu yönelim kapsamında değerlendirilebilir.³⁷

Peygamberlerin dua ve taleplerine Kur’ân-ı Kerîm’de yer verilmiş olması, insanlığa evrensel çapta kıyas imkânı sunmaktadır. Buna göre hastalıkta, sağlıkta, bolluk ve darlıkta; ne zaman ve hangi durumda Allah’tan bir şey talep edileceği konusunda peygamberlerin örnek alınmasının bir nevi yolu gösterilmiştir. Böylece kişi, içinde bulunduğu durumu şükür, şikâyet, dua veya beddua boyutuyla nasıl arz edebileceğini peygamber kıssalarına kıyas ederek anlayabilmektedir. Nitekim onların da insan olması hasebiyle ibadetleri ifa etmede ve çeşitli zorluklara karşı mücadelede gösterdikleri direnç; beden ve zihni zorlayan konularda kendilerinin de sınanmış olduklarının haber verilmiş olması, kavimleri içinde eşit şartlarda yaratılmış olduklarını dolayısıyla onlarla kıyas edilebilirliği göstermektedir. Bu bağlamda kıssalarda peygamberlerin çektikleri zorluk ve çeşitli alanlarda geçtikleri imtihanlara yakın bir sonuçla direnç gösterebilmesi için insanlara âyetlerin arka planında eğitici mesajlar olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum aynı zamanda insanların ahiret hayatında olası itirazların önünü kapatmaya yönelik Kur’ân’ın adalet göstergesi ve bir yöntemi olduğunu da ortaya çıkarmaktadır.

Kıssaların eğitici yönüne bakıldığında iman bağlamında tek başına bir ümmet kabul edilen, hanîfliğin zirve ismi, peygamberlerin atası Hz. İbrâhim’le ilgili geçen şu âyetler örnek olarak verilebilir; “*Ey Rabbim! Ölüleri nasıl dirilttiğini bana göster.*” şeklinde talepte bulunmuştur. Allah: “*İnanmıyor musun?*” diye karşılık verince; “*Hayır! (Kesinlikle) inanıyorum; ancak kalbimin mütmain/ikna (olması) yönüyle yatışmasını istiyorum.*”³⁸

³⁵ Tarhan, Nevzat, *İnanç Psikolojisi ve Bilim* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2022), 63.

³⁶ el-İsrâ: 17/44.

³⁷ el-Bakara: 2/214; el-Enbiyâ: 21/83.

³⁸ el-Bakara: 2/260.

şeklindeki talebin arka planında, aslında imani bir problemin olmadığı; insanların olası benzer soru ya da bu bağlamda düşüncesine yönelik ön cevap niteliği taşıyan eğitim maksatlı bir tatbikat olduğu anlaşılmaktadır. Benzer sonuca ulaştıracak bir diğer örnekte ‘Cibril hadisi’ olarak meşhur olan rivâyette geçen ve Cebrâil’in (a.s.) bizzat sormuş olduğu soruların cevaplarını bildiği halde, ashabının yanında (onlara dinlerini öğretmek üzere) Hz. Muhammed’e İslâm, iman, ihsan, kıyamet saatine dair birtakım sorular sormasıyla görülmektedir. Cebrâil’in (a.s.) Hz. Muhammed’den aldığı cevaplara her defasında قال: صدقت ‘doğru söyledin’ şeklinde dönüş yaptığı hadiste de soruların arka planında eğitim metodunun uygulandığı anlaşılmaktadır.³⁹

Peygamberlerin talepleri arasında yer alan başlıklardan biri de mucizelerdir. Bu talep, peygamberliklerini kavimlerine tescil etme yönüyle çok önemli bir yere sahiptir. Peygamberlerin mucize taleplerine kimi zaman olumlu kimi zaman olumsuz bazen de şartlı (Mâide örneğinde olduğu gibi) karşılık verilmiştir. Mucize talep ettikleri halde kendilerine yetki tanınmamış olsa da bu durum peygamberliğin hakikatine aykırı değildir. Nitekim Hz. Mûsâ örneğinde olduğu gibi birçok peygambere verilen onca mucizeye rağmen, kavimlerinin inkârda katılığa devam ettiklerini ortaya koymuştur. Mucizenin de inanç ve ikna yönüyle (inkârcılara) bir yere kadar etki ettiği göstermiştir ki iman konusunda mutlak rol, mucizeye bırakılmamıştır. Bununla beraber peygamber taleplerinin tamamına olumlu karşılık verilse idi, ‘insanların onları tanrılaştırma olasılığı da ortaya çıkabilirdi’ demek mümkündür. Buna göre peygamberlerin dua ve taleplerinin arka planında Yüce Allah’ın tek ilah ve sonsuz kudret sahibi olduğunu; mucize gösterme tasarrufunun da aynı şekilde ilahi ruhsata bağlı olduğunu ve kulluk yönüyle peygamberlerin bu bağlamda peygamber olmayan insanlardan farklı olmadığı sonucunu ortaya koymaktadır.⁴⁰

Öncül örneklerle konuyu açmaya çalıştığımız çalışmamızla ilgili; Kur’ân’da ismi geçen peygamberlerden 14’ünün dua ve talepleriyle öne çıktıkları anlaşılmıştır. Çalışmada dua veya talebi olan peygamberleri bu bağlamda ilgilendiren tüm âyetler ele alındıysa da daha çok arka planında birçok mesaj içerdiği düşünülen âyetlere yer verilecektir. Bu bağlamda peygamberlerin yapmış oldukları dua veya taleplerle, psiko-sosyal; inanç-ibadet gibi hususlarda insanı nasıl yönlendirdiği; taleplerin arka planında neler olabileceğiyle ilgili yapmış olduğumuz incelemeler aktarılacaktır. Bu bağlamda kıssaların genel çerçevesine bakıldığında

³⁹ Buhâri, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu’s-Sahîh* (Beyrut: Darû İbn Kesîr, ts), *İman*, 37.

⁴⁰ el-En’âm: 6/35.

tüm konularda olduğu gibi dua, beddua ve taleple ilgili âyetlerin arka planında evrensel çapta ibret almaya yönelik mesajların görüldüğünü söylemek mümkündür.⁴¹

2.1. Hz. Âdem'in Af Talebi

Hz. Âdem, İslâm inancında olduğu gibi önceki ilahi kitaplarda da insanlığın atası olarak kabul edilmektedir.⁴² Kendisinin yaratılış sürecinde şeytanla başlayan imtihanı insanlık nesline evrensel bir hayat hikâyesi mahiyetinde adeta yol haritası çizmektedir.⁴³ Bu minvalde insanlığın başlangıç sürecinde şeytanın sergilediği isyankâr tutum, insana olan hasedi, kendini üstün görme, nefis egosu ile birlikte insanlığa yönelik kuracağı tuzaklara dair karşı tedbiri hatırlatmaktadır.⁴⁴ Bununla birlikte sınırları çok geniş olan helallere mukabil, haram kılınan gıdalara yaklaşma yasağı⁴⁵ ve şeytanın isyan yönüyle takındığı tavrın aksine, Hz. Âdem'in etmiş olduğu tövbe ile yeniden kulluğa kabul süreci, sözü edilen yol haritasının temel taşlarını oluşturan davranışlardır. Buna göre Yüce Allah'ın emirlerine itaatin olumlu; bencillik ve hasedin ise kişi aleyhinde zararlı sonuca götürdüğü görülmektedir. Cennette sunulan sınırsız nimete, helallere rağmen imtihan gereği sınırlı sayıdaki haramlara bulaşmanın ne kadar zararlı; şeytana uymanın ne kadar tehlikeli, her şeye rağmen tövbenin insanı tekrar eski değerine kavuşturup yine Âdem, hatta peygamber ilan edilmesine kadar olumlu olduğunun kıyası, ilgili kıssada sonradan gelen insanlık nesline yansıtmaktadır.⁴⁶

Yasaklanan bitkiye yaklaşımları için şeytanın sürekli telkinleri yanı sıra beşer olmaları hasebiyle Hz. Âdem ve eşinin ilgili emri unutmaları, Allah'a karşı itaatsizlik olarak gerçekleşmiştir. Bu duruma karşılık verilen ilahi ilk tepki olan ‘cennetten çıkarılmaları; bazısının bazısına düşman kılınması’⁴⁷ insan nesli için yeni bir süreç başlatmıştır. Gidişatın vahametinin farkına varan Hz. Âdem ve eşinin; *﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾* “Ey Rabbimiz! Biz, kendi nefislerimize zulmettik, şâyet bizi bağışlamaz ve merhamet etmezsen hüsrana uğrayanlardan oluruz” dediler⁴⁸ şeklindeki yakarışlarına karşılık, onların büsbütün bir terke uğramadıklarına âyet ile karşılık verilmiş ve *﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾* “Âdem'in, rabbinden işaret edilen birtakım

⁴¹ Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Me'atihu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 26/163.

⁴² Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî, b. Sehl, *Me'âni'l-Kur'ân ve l'râbühü* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 1/108.

⁴³ Sâbü'nî, Muhammed Ali, *en-Nübüvvetü ve l-Enbiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1989), 151.

⁴⁴ el-Bakara: 2/168.

⁴⁵ el-Bakara: 2/35.

⁴⁶ el-Bakara: 2/30-38; Ebussuûd, bin Muhammed, *Tefsîru Ebis-Suûd/İrşâdü'l-akli's-Selîm ilâ mezâya'l-Kitâi'l-Kerîm* (Riyad: Mektebetü Riyadî'l-Hadis, H. 900), 1/150-160.

⁴⁷ el-Bakara: 2/36.

⁴⁸ el-A'râf: 7/23.

sözler/ilhamlar sonucunda yaptığı tövbeyi (Allah) kabul etmiştir...”⁴⁹ buyurularak, hatadan dönmenin insana sağlayacağı kazanımların temelleri atılmıştır.

Hız. Âdem’in Kur’ân’da yer alan talebinin perde arkasına yönelik yapılacak değerlendirmede insan fıtrat ve yapısında var olan unutma olgusunun⁵⁰ etkisi de vardır demek mümkündür. Sonucu pişmanlık olan yasak bitkiye yaklaşma fiilinin karşılığında verilen cezaların ileriki süreçte daha fazla olabileceğinin endişe ve korkusu, Hız. Âdem’i (a.s.) doğruya yönelmeye sevk etmiştir. “Şâyet bizi bağışlamaz ve merhamet etmezsen hüsrana uğrayanlardan oluruz”⁵¹ ifadesiyle hem Rabbine karşı utancını hem de hataya düşmüş olmalarından kaynaklı olası azabın korkusunu dile getirmesi, af talebinin perde arkası olarak anlaşılmaktadır.⁵²

2.2. Hız. Nûh’un Dua-Talep ve Bedduası

Hız. Nûh, Kur’ân ve hadislerde geniş bir şekilde tanıtılan ve ‘ülü’l-azm’ olarak isimlendirilen beş büyük peygamberden biridir. Hız. Nûh’a kadarki insanlık neslinin tevhit inancıyla yaşadığı; fakat o dönem, iyilikle temayüz etmiş kişiler olan “Ved, Süva’, Yegûs, Yeûk ve Nesr’in” ölümlerinden sonra heykellerinin yapılarak tapınma objesi haline getirilerek putperestliğe evirildikleri anlaşılmaktadır.⁵³

Hız. Nûh’un yoğun çabasına rağmen iman etmeyen ve helak edilenler arasında öz oğlu da yer almıştır. İnananları helak etmeyeceğine dair sözü hatırlatmak üzere Kur’ân-ı Kerîm’de geçen “وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ” *“Ve Nûh rabbine niyazda bulunarak “Ey rabbim! Şüphesiz oğlum benim ehlimdendi...”*⁵⁴ şeklindeki ifadesiyle Hız. Nûh, son bir ümitle oğlunun kurtuluşunu murat ettiğinde⁵⁵ Yüce Allah, iman bağıyla (onun) kendisine bağlı olmadığını ve bu sebeple helak edildiğini haber vererek, iç yüzünü bilmediği şeyler hakkında soru sormamasını da (Hız. Nûh’a) öğütlemiştir.⁵⁶ Hız. Nûh’un bu konudaki

⁴⁹ el-Bakara: 2/37; Ayrıca bk. Süyûtî, Celâlüddîn, *ed-Dürri’l-mensûr fi’t-tefsîr bi’l-me’sur* (Kahire: Mektebetü Diraseti’l-İslâmiyye, 2003), 1/317.

⁵⁰ Konu hakkında bk. Aydın, Hayati, *Kur’an’da İnsan Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2002), 126.

⁵¹ el-Â’râf: 7/206.

⁵² Kur’ân, cennet ehlinin ahvallerinden bazı kesitler sahnelerken, kendi aralarındaki sohbetleri içerisinde geçecek olan *قَالُوا إِنَّا كُنَّا قَبْلُ فِي أَهْلِنَا مُشْفِقِينَ* Bizler daha önce tanıdıklarımız/çevremiz içerisinde (dünya hayatında) iken günah işlemeye korkar; Allah’ın emirlerine itaat ederdik” (et-Tûr: 52/26) şeklindeki ifadeleri, günaha girme korkusunun cennet anahtarı olabileceğine işaret etmektedir. Bununla ilgili bk. Kaplan, Mehmet Faruk, *Kur’an’da Peygamberlerin Allah’tan Talepleri*; Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Kahire: Mektebetü’l-âdâb, 1991), 21/589-591.

⁵³ Harman, Ömer Faruk, “Nûh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2007), 33/224-227.

⁵⁴ Hûd: 11/45.

⁵⁵ Rızâ M. Reşid, *Tefsîru’l-Kur’ân’i’l-Hakîm* (Kahire: y.y., 1947), 7/83-84.

⁵⁶ Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, 12/415-420.

talebinin arka planında insan fitratında var olan aile içi duygusal bağların kaynaklık ettiği söylenebilir.

Hız. Nûh, 950 yıllık davet mücadelesinde kavmine Allah'a kulluk ve peygambere itaatın karşılığında günahlarının affedileceğini haber vermiştir. Aksi halde, inkârda inat ettikleri takdirde azabın onları yakalayacağına dair uyarılarda bulunmuştur.⁵⁷ Hız. Nûh'un küfrün yeryüzünden temizlenip salihlerin yurdu haline gelmesi uğruna çok çaba harcadığı şu âyeti kerimelerde haber verilmiştir.⁵⁸ “(Sonra Nûh:) Rabbim! Dedi, doğrusu ben kavmimi gece gündüz (imana) davet ettim; fakat benim davetim, ancak kaçmalarını artırdı. Gerçekten de (imana gelmeleri ve böylece) günahlarını bağışlaman için onları ne zaman davet ettiysem, parmaklarını kulaklarına tıkadılar, (beni görmemek için) elbiselerine büründüler, ayak dirediler, kibirlendikçe kibirlendiler. Sonra ben kendilerine haykırarak davette bulundum. Sonra, onlara hem açıktan açığa hem de gizli gizli konuştum.”⁵⁹ Hız. Nûh, öğütlerinin fayda sağlamadığını anlayınca beddua yoluna müracaat etmiştir: ﴿فَدَعَا رَبَّهُ أَتَىٰ مَغْلُوبٌ فَانْتَصِرَ﴾ “Nihâyet rabbine: “Ben yenik düştüm, Artık dinine yardım et, intikamımı sen al”⁶⁰ şeklindeki yalvarmasına karşılık tufan başlamış, helakin talimatı verilmiştir. ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا﴾ “Ve Nûh dedi ki: Rabbim! Yeryüzünde kâfirlerden tek kişi dahi bırakma.”⁶¹ Hız. Nûh'un bu şekilde yaptığı bedduanın arka planında kavminin sabır sınırlarını çok zorladıklarını ve iman edeceklerine dair herhangi bir emarenin olmadığını göstermektedir. Bu durumda fesadın yeryüzünde yayılmasını asgari düzeyde tutmak için kangrenin vücuda yayılmasını engellemek üzere kesilen organ örneğinde olduğu gibi beddua içerikli ayetlerin arka planında benzer yöntemin uygulandığını söylemek de mümkündür.

Hız. Nûh'un (a.s.) tepkisi, asırlar boyu; gece-gündüz bir yanda tevhide davet; diğer yönde azaba yönelik uyarılarına rağmen dikkate alınmayışının meydana getirdiği nefsanî öfke olarak da anlaşılabilir. Peygamberlerin kavimleri için hidayet bulmaları yönünde verdikleri mücadelede kendilerinde iman emaresi belirmez ve helak olmaları öngörüsünün (galip zanla) belirmesi durumunda Hız. Nûh'un (a.s.) bedduasının örneğinde olduğu gibi bedduayı tepkisel

⁵⁷ Nûh: 70/2-4.

⁵⁸ Gül, Ahmet, *Su Kültü ve Tufan*. (Şırnak: Uluslararası Hız. Nûh ve Cudi Dağı Sempozyumu, 27 Eylül, 2013), 193.

⁵⁹ Nûh: 71/6-9.

⁶⁰ el-Kamer: 54/10-12.

⁶¹ Nûh: 71/26.

bir tezahür olarak anlamak ve bu durumun insani açıdan tabii olduğunu ifade etmek de mümkündür.⁶²

Hız. Nûh'un (a.s.) bilinen manada, olumlu yönüyle duaları da dikkat çekmektedir. Yani ilgili âyetlerde zalimlerin helakinin artırılmasını isterken, büsbütün bedduaya sarılmamış, iman edenlerin kurtulması için de çaba göstermiştir. Başta kendisi olmak üzere ana-babasına, iman etmiş olarak evine giren kadın-erkeklere (yani tüm inananlara) dua ve istiğfarda bulunması, bu gibi taleplerin tümevarım yöntemiyle yapılabileceğini veya yapılması gerektiğini göstermektedir.⁶³ Yani bu bağlamda benzer duaların perde arkasında, toplumun ıslahında bireyin kendisinden ve yakın çevresinden başlayarak insanların geneline doğru, imanı kuşanıp iyiliği yaymaya başlaması gerektiği anlaşılmaktadır.

2.3. Hız. Mûsâ'nın (a.s.) Hız. Hızır'dan (a.s.) İlim Öğrenme Talebi

Hız. Mûsâ, Yahudilik dininde olduğu gibi İslâm ve Hristiyanlıkta da büyük peygamberlerden kabul edilir. İsrâiloğulları'nı Firavun'un zulmünden kurtarmak için çok mücadele etmiştir. Tevrat ve Kur'ân'da inkârcılarla olan mücadelesinden çokça zikredilmiştir.⁶⁴

Hız. Mûsâ'nın (a.s.) inkârcı kavmini hidayete erdirmek ve İsrâiloğulları'nı Firavun'un zulmünden kurtarmak üzere mücadelesi farklı âyet ve sûrelerde aktarılırken, aynı zamanda Kur'ân'da yer alan ve birçok hikmet barındıran bir kıssadan daha haber verilmiştir. Hadis ve tefsir kaynaklarında da bahsi geçen ve Hız. Mûsâ'nın ismi Hızır (a.s.) olan mübarek, bilgin olan bir şahısla tanışmak isteme süreciyle onunla yapmış olduğu yolculuğu konu alan kıssa Kehf suresinde geçmektedir.⁶⁵ Übey b. Kâ'b'den rivâyet edilen haberde Hız. Mûsâ'ya "insanların en bilgininin kim olduğuna" dair bir soru yöneltilmiş, kuvvetle muhtemel kendi şahsını kastederek "o benim" minvalinde karşılık verince, Allah tarafından tenkit edilmesine sebep olmuştur. Kendisinden daha bilgin birinin var olduğu yani Hızır'dan (a.s.) haber verilmesi⁶⁶ üzerine, kendisinden ilim öğrenmek üzere Yüce Allah'tan onunla tanıştırması için bir talebi olmuştur.⁶⁷ Yüce Allah da bu konuda gerekli bilgilendirmeleri Hız. Mûsâ'ya yapmıştır. Ülü'l-Azm

⁶² Kalaç, Habip, *Kur'an'a Göre Müşriklerin Ülü'l-Azm Peygamberlerden Talepleri* (Şırnak: Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2022), 160; Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb*, 24/50; Hökelekli, *Psikolojiye Giriş*, 205.

⁶³ Nûh: 71/28.

⁶⁴ Harman, Ömer Faruk, "Mûsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020), 31/207-213.

⁶⁵ el-Kehf: 18/60-80.

⁶⁶ Hızır (a.s.) hakkında daha fazla bilgi için bk. Çelebi, İlyas, "Hızır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998), 17/406-409.

⁶⁷ Buhârî, *İlim*, 16, 19, 44; Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, 15/318-325.

peygamberlerden olup vahiyle desteklenmesine rağmen tevazu sergileyip daha iyi olabilmek için ilmi Hz. Hızır'dan almak üzere ilim talibi olmuştur. Hz. Mûsâ, Kur'an'da ismi geçmediği fakat isminin Yuşa' b. Nûn⁶⁸ olduğu rivayet edilen bir kişi ile beraber, yaya olarak meşakkatli bir ilim yolculuğu gerçekleştirmiştir. Hz. Hızır ile buluşmasında ona gerekli saygıyı göstermiş olması; Hz. Hızır'dan ilim talep etmesi; beraber geçirdikleri yolculuk sürecinde edeple hareket etmesi; sabırlı davranması gibi birçok olumlu davranış sergilemiş olması, ilmin ve âlimin önemine işaret etmektedir.⁶⁹ Bu bağlamda ilgili talebin arka planına yönelik ilim elde etmenin azim, sebat ve sabır gerektirdiğini söylemek mümkündür.

Hz. Mûsâ, tarif edilen adrese ulaşmak üzere Yuşa' b. Nûn ile beraber yapmış olduğu yolculuk; kendi yurdundan yaşadığı ayrılık ve yolculuk boyunca çekilen meşakkat konuları ilgili kıssada merkeze alınmaktadır.⁷⁰ Kur'an'da geçen bu kıssanın içinde barındırdığı hikmetlerden birinin başarıya ulaşmak için elde edilen her bilginin bir üst seviyesine yani ilim merkezine ulaşmanın gerekliliğine işaret ettiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Hz. Mûsâ'nın Hızır (a.s.) ile tanışmak istemesinin arka planında dünya imarı için halifelik görevi verilmiş olan her bir insana eldeki bilgisinin yeterli olmayacağına, kendisinden her zaman daha iyi bilen var olduğuna;⁷¹ kendisini güncellemesi gerektiğine;⁷² ilim yolculuğunda muhakkak ki sıkıntılarla karşılaşacağına; bu gibi etkenlerin yanı sıra tevazuun gerekliliğine işaret olduğu görülmektedir. Nitekim; ﴿قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَ مِنَّمَا عَلَّمْتَ رَسُولًا﴾ “Sana bahşedilen/öğretilen ilimden; olgunlaşıp gerçeğe vakıf olmam için size tabi/talebe olabilir miyim?”⁷³ ifadesi Hz. Mûsâ'nın bu duruma hazır ve talip olduğunu ortaya koymaktadır. Günümüze kadar ilim erbabı da aynı süreçlerden geçerken bahsi geçen aşamalardan sabır ve sebat göstererek olumlu sonuca ancak ulaşmış ve adlarını tarihe yazdıramışlardır.

2.3.1. Hz. Mûsâ'nın Dua-Beddua Kapsamında Diğer Talepleri

Tevrat'a ait hükümleri içeren levhaları almak üzere, Tûr Dağında Hz. Mûsâ ile Yüce Allah arasında mahiyeti tam olarak bilinemeyen bir görüşme gerçekleşmiştir. Yapılan bu görüşmeye dair “Onu özel konuşmak için yaklaştırdık”⁷⁴ şeklinde haberi verilen süreç hakkında

⁶⁸ Hz. Yûşa' hakkında daha fazla bilgi için bk. Kahraman, Ömer Faruk, “Yûşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2013), 44/43-44.

⁶⁹ Buhârî, *İlim*, 16, 19, 44. B122.

⁷⁰ el-Kehf 18/60-82; Kıssa hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İman bint Aburrahman Mahmud Mağribî, *Hz. Mûsâ ve Hızır (a.s.) Kıssası: İsrâîliyyat Rivâyetlerine Karşı Eleştirel Bir Yaklaşım*, Çev: Mustafa Şentürk (Amasya: Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı 5, ts), 175-200.

⁷¹ Yusuf: 12/76.

⁷² el-İnşirâh: 94/7.

⁷³ el-Kehf: 18/66.

⁷⁴ Meryem: 19/52.

kelamın verdiği heyecanla Hz. Mûsâ, (a.s.) şevkle kendini cennette hissetmiş olmasından kaynaklı bir düşünceyle⁷⁵ Allah'ı dünya gözüyle görmek istemiştir.⁷⁶ Bu bağlamda duygularını dile dökerek: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي الْإِلَٰهَ﴾ “*Rabbim! Bana (kendini) göster; seni göreyim*”⁷⁷ şeklinde talebini Yüce Allah’a arz etmiştir. Fakat bu durumun dünya gözüyle mümkün olmadığı alınan sonuçtan anlaşılmıştır.⁷⁸ Hz. Mûsâ’nın (a.s.) bu talebinin sebep-sonuç ilişkisine bakılıp arka planına dair Yüce Allah’ın gayb âleminde olup varlığına delalet eden birçok esere rağmen dünya gözüyle görmek isteyenlere cevap mahiyetiyle bunun mümkün olmadığını tatbikatı niteliğini taşımaktadır. Bununla beraber ilgili kıssada Allah’ın aracısız bir şekilde, mahiyeti bilinmeyen özel bir perde arkasından peygamberlerle görüşebildiği, dolayısıyla insanlığa Allah’ın varlığına dair kesinliğin tesciline bir gösterge mesajı olarak anlaşılmaktadır.

Hz. Mûsâ, Tûr Dağındaki vazifesini tamamlayıp kavmine dönünce, onların Allah’ı bırakıp kendi elleriyle meydana getirdikleri heykelimsi bir buzağıya taptıklarını fark etmiştir. Bu durum karşısında kardeşi Hz. Hârûn’a kızmış ve fiili tepkiyle de onun sakallarını çekmiştir. Kardeşine kızmasının etkisiyle istem dışı bir refleksle Tûr Dağında iken kendisine vahyedilen Tevrat levhalarını fırlatmıştır.⁷⁹ Hz. Hârûn (a.s.) ise bu sert tepkiye aynı anne babadan oldukları halde ateşe körükle gitmeyerek, kendisini bırakması için “*Ey anamın oğlu*” şeklinde kardeşinin merhamet duygularını harekete geçirmiştir. Hz. Mûsâ, fevri davranışının uygun olmadığını fark etmiş olacak ki; “*(Mûsâ da) Ey Rabbim! Beni ve kardeşimi bağışla, bizi rahmetine kabul et. Zira sen merhametlilerin en merhametlisisin.*”⁸⁰ demek suretiyle insani duygulardan kaynaklı hareketine karşılık af talebinde bulunmuştur. Buna göre benzer duaların arka planına dair insanın hatasından dönerek af dilemesinin kulluk için daha doğru sonuçlar doğuracağını ortaya koymaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm, bazı peygamberlerin inkârcı kavimlerine veya içlerinden bazılarına beddua ettiklerini de haber vermiştir. Hz. Mûsâ, kavminin iman etmesi için mücadele ederken, onlar sürekli bahane üreterek, kendileri ile Yüce Allah arasında adeta bir köprü görevi yapmasını istemişlerdir. Her defasında “قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ” “*Rabbine dua et*”⁸¹ gibi ifadelerle aynı

⁷⁵ Geniş bilgi için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 24/229-234.

⁷⁶ el-A'râf: 7/143; Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr*, 2/586-588; Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmi'u-s'Sâhih*, “*Mevâkıt*” (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts), 16/26.

⁷⁷ el-Â'râf: 7/143.

⁷⁸ Kaplan, Mehmet Faruk, *Kur'an'da Peygamberlerin Allah'tan Talepleri* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 103.

⁷⁹ el-A'râf 7/150.

⁸⁰ el-A'râf 7/151.

⁸¹ el-Bakara 2/61;68-71;

zamanda imanda inatlaşmayı derinleştirmeye çalışıyorlardı. Buna rağmen Hz. Mûsâ'nın kavmine ait bu minvalde taleplerini Allah'a arz etmiş olduğu ilgili âyetlerden anlaşılmıştır.⁸² Örneğin kendilerine musallat olan belaların kaldırılması için aynı yöntemi (belaların kaldırıldığı takdirde iman edeceğiz deyip yine de iman etmedikleri, her defasında yeni şartlar ortaya koyarak) defalarca kullanmışlardır.⁸³ Benzer bahanelerin ardı arkası kesilmeden devam edince, Hz. Mûsâ (a.s.) onlara beddua etmiştir. İlgili âyette şöyle buyurulmuştur: ﴿رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾ “Ey Rabbimiz! Onların mallarını yok et, kalplerine sıkıntı ver (ki iman etsinler)”⁸⁴ Bu talebin sonucunda türlü belalarla cezalandırıldıkları da ayrıca haber verilmiştir.⁸⁵ Buna göre konu bütünlüğü açısından bir değerlendirme yapmak gerekirse Kur'an'da geçen beddua içerikli âyetlerin evrensel boyutlu olması,⁸⁶ imanda inat yönüyle benzer yapıdaki herkesi tehdit etmektedir. Çünkü bu gibi âyetlerin nüzulüne sebep olanlar, kendi yaşadıkları dönem içinde âyete muhatap olmuş iseler de ilgili hüküm, benzer tutumu sergileyen herkesi muhatap almaktadır.

Peygamberlerin beddualarının arka planında ortaya koydukları nefsanî tepkiler, öfkenin reflekse dönüşmüş insani hallerindendir.⁸⁷ Hâlbuki peygamberler, kavimlerinin hidâyeti için çaba sergilerler. Kur'an'da kim tarafından yapıldığına bakılmaksızın mağdur veya mazlum olduğunu düşünerek beddua zırhını bürünen peygamber veya kişilerin psikolojik refleks ve duygularının arka planındaki sebeplerden başlıcasının; inkârcıların iman konusunda takındıkları inat ve insanlara karşı zulümle âbâd olmaları olarak anlaşılmaktadır. İman etmemek için bahane üretip minnet yapmanın yanlış olduğu ortadadır. Nitekim bir âyette sonradan Müslüman olanların benzer tutumlarına işaret edilmiştir: “Onlar İslâm'a girdikleri için sana minnet ediyorlar. De ki: Müslümanlığınızı başıma kakmayın. Eğer doğru kimseler iseniz bilirsiniz ki, sizi imana erdirmekle asıl Allah lütufta bulunmuştur”⁸⁸ Buna göre insanın iman etmek için peygambere minnet etmemesi; tam aksine Allah'ın onu hidayet etmesini bir minnet borcu olarak kabul etmesi gerektiği ilgili âyetlerin perde arkasına dair ışık tutmaktadır.

Hz. Mûsâ'nın Kur'an'da geçen talepleri arasında tebliğ sürecinde kendisine bir yardımcı istemiş olması da bulunmaktadır. Bu bağlamda Firavun'u uyarmak; kavmini de yani iman etmiş

⁸² el-Bakara 2/69 (Soru-cevaplara dair örnek olarak verilmiştir)

⁸³ el-Bakara 2/61.

⁸⁴ Yûnus: 10/88.

⁸⁵ el-A'râf: 7/133.

⁸⁶ Soysaldı, Mehmet, *Kur'an'ın Getirdiği Evrensel Prensipler* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Dergisi, 2/3, 2007), 148-152.

⁸⁷ Hökelekli, Hayati, *Psikolojiye Giriş*, 205.

⁸⁸ el-Hucurât: 49/17.

olan İsrâiloğulları'nı güvenli yerlere götürmek üzere görevlendirilince, daha önce Firavun'un da içinde olduğu toplumda yaşamış olduğu bazı sorunlar sebebiyle endişelenip kardeşi Hz. Hârûn'un da yanında görevlendirilmesini talep etmiştir. Bu konuda şöyle buyurulmuştur: “Mûsâ şöyle dedi: Rabbim! Doğrusu beni yalancılıkla suçlamalarından korkuyorum. (Bu durumda) içim daralır, dilim dönmez; onun için Hârûn'a da elçilik ver”;⁸⁹ ﴿وَجْعَلْ لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي﴾ “Bana akrabalarımından bir vezir tayin et.”⁹⁰ Hz. Mûsâ'nın bu talebine olumlu karşılık verilmiştir.⁹¹ Benzer taleplerin arka planına yönelik; kişinin peygamber olsa bile yardıma muhtaç olabileceğini hatta insanlardan kendisine dokunabilecek bir zarardan endişelenebileceklerini yani insan fitratındaki doğal duyguların peygamberlerde de olmasının mümkün olduğunu ortaya koymaktadır.

Hz. Mûsâ'nın bahsinin geçtiği bir olay daha vardır ki bununla ilgili Mısırlı ileri gelenler tarafından ölümle tehdit edilmiştir. Vuku bulan bir kavga sırasında îbrâni birine yardım ederek, taraflardan (Mısırlı) birinin ölümüyle sonuçlanan kavgaya müdahil olduğu gerekçesiyle takibe alınmıştır. Bu sebeple Hz. Mûsâ, Medyen denilen yere zorunlu bir hicret gerçekleştirmiştir.⁹² Medyen halkına gönderilmiş olan Hz. Şuayb (a.s.) diyarına varınca, orada gurbet ve yabancılığın etkisiyle kendisini yardıma muhtaç hissederek, ayette zikredilen şu ifadeleri dile getirmiştir: ﴿...إِنِّي لِمَا أَتُّرَلَّتْ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَاقِيرٌ﴾ “...Rabbim! Şüphe yok ki, bana lütfedebileceğin her türlü iyiliğe öyle muhtacım ki dedi.”⁹³ Hz. Mûsâ'nın bu talep ve duasının arka planında ne kadar güçlü, cesur ve bilgili olsa bile insanın birtakım korkularının olabileceğini; tehlikeler karşısında yaratıcıya muhtaç olduğunu göstermektedir. Nitekim Hz. Mûsâ'nın hicret etmesinin temelinde, kendisini buna sevk eden endişe ve korkunun hâkim olduğudur. Yani güvenli bir bölgeye sığınma ihtiyacıyla olan ilişkidir.⁹⁴ Bu durumu başka peygamberler için de söylemek mümkündür. Nitekim Hz. Muhammed'in de Mekke'den Medine'ye hicret edince yanına Hz. Ebubekir'i yoldaş olarak alması bu bağlamda değerlendirilmelidir.⁹⁵ Bu bağlamda şunu da ifade etmek gerekir ki hicret, vatani kötülere bırakmak olarak değil, azim ve kararlılıkla sebat ederek

⁸⁹ eş-Şuarâ: 26/12,13; Seâlibî, Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf Ebu Zeyd, *Cevâhîru'l-hîsân fî Tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Darû İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1997), 4/225-226.

⁹⁰ Tâhâ 20/29; Ebû Hayyân, Muhammed bin Yûsuf el-Endelûsî, *El-Bahrû'l-Muhît* (Beyrut: Darû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 6/223-226.

⁹¹ Tâhâ: 20/25.

⁹² Hz. Mûsâ hakkında daha fazla bilgi için bk. Kahraman, Ömer Faruk, “Mûsâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020), 31/207-213.

⁹³ el-Kasas: 28/24.

⁹⁴ el-Kehf: 18/74; Tâhâ 20/74; el-Kasas: 28/19-22; eş-Şuarâ: 26/12-14.

⁹⁵ Lings, Martin (Ebû Bekir Siraceddîn) *Hz. Muhammed'in Hayatı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 126-130.

Hız. Mûsâ ve Hız. Muhammed'in yaptığı gibi yeri gelince zalim ve kâfirlerden öz yurtlarını geri almak üzere (kendi şartlarını iyileştirmek için) mekân değiştirmektedir.

2.4. Hız. Süleyman'ın Sınırsız Zenginlik Talebi

Hız. Süleyman, Yahudilik ve Hristiyanlıkta kral; İslam dininde hükümdar peygamber olarak kabul edilir.⁹⁶ Hız. Süleyman döneminde muharebe aracı olarak at (binek hayvan) ön plandaydı. Tarihin belli dönemlerinde Allah yolunda cihat için öteden beri gelen at yetiştiriciliği geleneği onun zamanında da benimsenmiştir. Hız. Süleyman'ın kendisini ve ordusunu tevhit davasında, cihat meydanında zafere taşıyacak etkenlerden birini de binek atlar olarak görmüş ve ordu üzerinde bu yöndeki olumlu etkileri sebebiyle onlara sevgi beslemiştir. Onun bu sevgisini ifade ettiği âyette şöyle buyurulmuştur: “*Ben bunları dünyada nefsimin hazzı için değil, Allah'ın emrinden ve O'nun dinini takviye etmek arzusundan dolayı seviyorum.*”⁹⁷ Hız. Süleyman bu minvalde var olan düşüncelerini ifade ederken, daha kapsamlı ve etkili bir ordu düzeni için yine Allah yolunda kullanmak üzere⁹⁸ sınırsız zenginlik talebinde de bulunmuştur. İlgili duasına yönelik ayette şöyle buyurulmuştur: ﴿قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي﴾ “*Rabbim! Beni bağışla ve bana, benden sonra hiç kimseye nasip olmayacak bir mülk ve saltanat ihsan eyle!...*”⁹⁹ Yapmış olduğu bu duasına karşılık olarak kendisine insan aklının almayacağı ölçüyle (insanlar, cinler, kuşlar ve rüzgâr gibi müteşekkik¹⁰⁰) olağanüstü ve farklı türlerde güç sağlayan krallık ve peygamberlik¹⁰¹ vazifesiyle birlikte zenginlik bahşedildiği haber verilmiştir: ﴿فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ﴾ “*...Rüzgârı onun hizmetine Mûsâhhar kıldık. Rüzgâr onun emriyle istediği yere/yöne eserdı*”; وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بَنَّاءٍ وَالْآخِرِينَ “*Binalar inşa eden, dalgıçlık yapabilen cin/şeytanları da emrine amade ettik; ve diğerlerini*”¹⁰² “*Ayrıca demir zincirlerle birbirine bağlı olan da nice yaratıkları da...*”¹⁰²

Hız. Süleyman'ın taleplerine karşılık olarak verilmiş olan olumlu cevapların arka planına yönelik insanlar tarafından yapılan duaların mahiyeti ve içeriğine dair meşru beklentiler ne kadar büyük veya farklı olursa olsun kabul görebileceğini ortaya koymaktadır. Bu durum hadis-i şerifte şu ifadelerle tekit edilmektedir: “*...Fakat kesin bir şekilde istesin ve isteğini büyük*

⁹⁶ Hız. Süleyman İsâ hakkında daha fazla bilgi için bk. Kahraman, Ömer Faruk, “Süleyman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010), 38/50-60.

⁹⁷ Sâd: 38/32.

⁹⁸ Karaman, Hayreddin, vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl Tefsîr*, 5/580-581.

⁹⁹ Sâd: 38/35.

¹⁰⁰ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhü'l-Ümem ve'l-Mülûk*, (Kahire: yy,1939), 1/252-253.

¹⁰¹ Taberî, *Târîhü'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 1/252-253.

¹⁰² Sâd: 38/35-39.

tutsun. Çünkü kulun isteyeceği hiçbir şey Allah'a büyük gelmez.”¹⁰³ Bununla birlikte Yüce Allah’ın sonsuz kudret sahibi olduğunu; Allah’tan talep edildiği takdirde insanın ümit ederek beklenti içerisinde olması, (hâşâ) acaba isteklerime cevap verecek kudrete sahip mi? Gibi şüphelerden sıyrılması gerektiğine yönelik rehberlik olarak da kabul etmek mümkündür. Nitekim Yüce Allah, bu hususu: “﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ﴾”¹⁰⁴ Bana dua edin, duanızı kabul edeyim...”¹⁰⁴ âyetinde vurgulamıştır. Bu âyetin içerdiği mana geniş ve kapsayıcı olduğuna göre insanın talep ettiği meşru herhangi bir şeyin kendisine verilebileceğini yansıtmaktadır.

2.5. Hz. İbrâhim’in Kur’an’da Yer Alan Dualarına Örnekler

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm’da büyük ata ve temel referans noktası kabul edilen Hz. İbrâhim’den (a.s.) Yahudi ve İslâm kaynaklarında tevhit inancını yerleştirmek üzere gösterdiği faaliyetler merkeze alınarak bahsedilmektedir.¹⁰⁵ Hz. İbrâhim’in Kur’ân’da geçen birçok duası vardır. Bunlardan bir kısmına örnek vermek gerekirse Hz. İbrâhim’in, oğlu İsmâil¹⁰⁶ (a.s.) ile birlikte Kâbe’nin temellerini atarken amellerinin ve tövbelerinin kabulü için duası;¹⁰⁷ kendisinin ve zürriyetinin namaza müdâvim olanlardan muvaffak olmalarına yönelik duası,¹⁰⁸ kutsal belde Kâbe ve iman eden sakinlerine hayır temennisi;¹⁰⁹ Hz. İsmâil’i ve annesi (Hâcer¹¹⁰) teslimiyet bilinciyle bıraktığı Kâbe civarında rızıklandırılmalarına dair duası;¹¹¹ zürriyetinden geleceklerin tamamının imamet vasfına haiz kılınmasına dair talebi (bu konuda âyetle istisnalara yer verilmiştir);¹¹² kendisinden sonra (kavmine) içlerinden bir peygamber gönderilmesine yönelik duası;¹¹³ babasına daha önce vermiş olduğu söze binaen affedilmesi için duaları olmuştur, fakat babasına yönelik temennisi kabul görmemiştir.¹¹⁴ Bu taleplerin arka

¹⁰³ Müslim, Ebu’l-Huseyn b. Haccâc, *el-Cam’iu’s-Sahih* (Riyad: Daru’l-Marife, 1998), Zikir, 8.

¹⁰⁴ el-Mü’min: 40/60.

¹⁰⁵ Hz. İbrâhim hakkında daha fazla bilgi için bk. Kahraman, Ömer Faruk, “İbrâhim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000), 21/266-272.

¹⁰⁶ Hz. İsmâil hakkında daha fazla bilgi için bk. ¹⁰⁶ Kahraman, Ömer Faruk, “İsmâil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2001), 23/76-80.

¹⁰⁷ Ebussuûd, bin Muhammed, *Tefsîru Ebî-Suûd/İrşâdü’l-akli’s-Seîm ilâ mezâya’l-Kitâi’l-Kerîm* (Riyad: Mektebetü Riyadî’l-Hadis, h. 900), 1/259.

¹⁰⁸ İbrâhim: 14/40.

¹⁰⁹ İbrâhim: 14/35.

¹¹⁰ Hz. Hâcer hakkında bilgi için bk. Kuzgun, Şaban, “Hâcer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996), 14/431-433.

¹¹¹ İbrâhim 14/37; Zemahşerî, Carullah Ebi Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf ‘an haka’iki gavamizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-eqâvîl fi vücûhi’t-te’vîl* (Riyad: Mektebetü Ubeykan, 1998), 3/385-386.

¹¹² el-Bakara: 2/124.

¹¹³ el-Bakara: 2/126-129;

¹¹⁴ et-Tevbe: 9/70.

planında istikameti kaim kılan ibadetlerin kabulüne, teslimiyetin gerekliliğine, tevekküle, yönelik işaretlerin varlığına dair değerlendirme yapmak mümkündür.

Hiz. İbrâhim'i konu alan bazı âyetlerde tevhide nasıl kabullendiğine ve Yüce Allah'a sonsuz tevekkülle bağılı olduğuna dair ifadelerine dualarıyla birlikte yer verilmiştir.¹¹⁵ Eş-Şuarâ sûresi 69. âyetten itibaren ele alınan, aynı zamanda tevhide ikrar ettiğini gösteren ifadelerin akabinde Hiz. İbrâhim'in temennilerine ve yaptığı dualara işaret edilmiştir: ﴿وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ﴾ “*Ve ahirette hesapların alınacağı günde günahlarımı bağışlayacağını umduğum O'dur.*” Ey Rabbim! Bana hikmet ver ve beni salih kimseler arasına dâhil et. Sonra gelecekler (nesiller) arasında beni doğrulukla anılanlardan eyle. Beni Naîm cennetinin varislerinden eyle.”¹¹⁶ Bu duaların arka planına yönelik, Hiz. İbrâhim'in peygamber olmasına rağmen hesap gününde, dünya hayatına dair fark etmeden bile olsa işlemiş olabileceği hataların yüzüne vurulmamasını talep etmesi, diğer insanların ne kadar çok dua etmeleri gerektiğine işaret etmektedir. Ayrıca kişinin peygamberlik sıfatıyla beraber tek başına ümmet bile kabul edilip tescillenmiş olması halinde¹¹⁷ bile hakkında verilecek nihai hükmün Yüce Allah'a ait olduğunu yansıtmaktadır. Bu durumda kişilerin yapmış oldukları amellere güvenmeyip her zaman Yüce Allah'ın merhametine sığınmaları gerektiğinin bilinci oluşturulmaktadır. Peygamber olmasına rağmen din gününde affedilmeyi ümit eden bir peygamberin talebi; namaz, oruç vb. ibadetlerini ihmal ettiği gibi salih ameli olmadan “benim kalbim temizdir” gibi ifadelerle bir yönüyle kendini beğenen, adeta “ibadet etmediğime bakmayın, benim kalbim ibadet edenlerden temizdir” söylemi ile kendilerini boşuna avutan kişilere ciddi manada dikkat çekici ders mahiyeti taşımaktadır. Nitekim hiç kimsenin kalbi ne Hiz. İbrâhim'in ne de diğer peygamberlerin kalbinden daha temiz olamaz. Ne var ki onlar, peygamber oldukları halde ibadetlerini her türlü meşakkate rağmen ziyadesiyle eda etmişlerdir. Kalplerinin temizliğini öne sürüp ya da herhangi bir zorluğu bahane ederek kulluğu geri planda tutmamışlardır.¹¹⁸

¹¹⁵ eş-Şuarâ: 26/69; Günay, Tümer, *Çeşitli Yönleriyle Din* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1986), 18/213; Sönmez, Vecihi, *Hiz. İbrahim'in Tabi Olduğu Hak Din ve Tevhidi İspat Metodu* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi İslami Araştırmalar Dergisi, 27/1, 2016); Seâlibî, Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf Ebû Zeyd, *Cevâhîru'l-hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Darû İhyai't-Turâsi'l-Arabi, 1997), 4/228-232.

¹¹⁶ eş-Şuarâ: 26/82-85.

¹¹⁷ en-Nahl: 16/120.

¹¹⁸ Müslim, Ebû'l-Huseyn b. Haccâc, *el-Camiu's-Sahîh* (Riyad: Dâru'l-Marife, 1998), *Munafikîyn*, 81; Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 16/137.

2.6. Hz. Yûnus'un (Tövbesi) Af Talebi

Hz. Yûnus, (a.s.) halkı putperest olan Ninova halkına peygamber olarak gönderilmiştir. Hz. Ali'den rivayet edilen habere göre otuzlu yaşlarda iken kendisine peygamberlik vazifesi verilmiştir. Hz. Yûnus'un otuz üç yıla yakın tebliğ görevinde kendisine sadece iki kişi iman etmiştir. Ümidini bu konuda kavminden kesince onlara beddua etmiş lakin bu konuda acele ettiği haber verilmiştir. Beddua ettiği vakitten sonra kırk gün daha tebliğ görevi yapması kendisine emredilir.¹²³ Hz. Yûnus, otuz üç yıllık tebliğ görevinde davet, uyarı ve çabalarına aldırış etmeyen halkını takındıkları küfürden dolayı azap ile tehdit etmesine rağmen kendilerine inmesi beklenen azabın gelmemesi üzerine öfkelenerek tepki maksatlı görev yerini terk etmiştir.¹²⁴ Görev bölgesinden uzaklaşmak üzere çıktığı yolculuk sırasında bir gemiye binmiştir. Seyir halindeki geminin kendi yükünü taşıyamayacak kadar ağır olduğu anlaşıncı, yolculardan kur'a yöntemiyle tasfiye kararı alınmıştır. Her defasında tekrar edilen kur'a sonunda Hz. Yûnus gemiden suya atılmıştır. Suda iken büyük bir balığın onu yutmasıyla cezalandırıldığını düşününce pişmanlığını dile getirip tövbe ve istiğfar talebinde bulunmuştur. Süreçle ilgili âyetlerde şöyle buyurulmuştur: ﴿وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ “Doğrusu Yunus da elçilerden/peygamberlerden biriydi.” ﴿إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلِّ الْمَشْحُونِ﴾ “Hani o, sahibinden kaçmış bir köle gibi, Rabbinden izinsiz bir şekilde görev yerinden ve dolu bir gemiye kendini atmıştı.” ﴿فَسَاهَمَ﴾ “Sonra yolcular arsında kur'a çekildi; Yûnus kur'ayı kaybederek denize atıldı.” ﴿فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ﴾ “Onu büyük bir balık yutuverdi; bu süreçte Yunus, pişmanlık duyarak kendisini kınayıp duruyordu.”¹²⁵

Hz. Yûnus'un yaptıklarından dolayı pişman olup af talebinde bulunduğu aynı şekilde âyetle haber verilmiştir.¹²⁶ ﴿وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاصِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ﴾ “Zünnûn'u da (Yûnus) zikret! Hani öfkeli bir halde geçip gitmiş, kendisini asla sıkıştırmayacağımızı sanmıştı. Sonunda karanlıklar içinde, “Senden başka hiçbir tanrı yoktur. Seni tenzih ederim. Gerçekten ben kötü işler yapmışım!” diyerek yalvardı.”¹²⁷ Yüce Allah, Yûnus'un (a.s.) duasını kabul ederken, öte tarafta kendisinin Yüce Allah'ı tesbih etmesinden kaynaklı artılarına da işaret buyurmaktadır: ﴿فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسْتَجِيبِينَ﴾ “Eğer (Allah'ı

¹²³ Hz. Yûnus hakkında daha fazla bk. Kahraman, Ömer Faruk, “Yûnus”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2013), 43/597-599.

¹²⁴ Tepki ile ilgili rivâyet edilen diğer sebepler için bk. Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl Tefsîr*, 2007/3/695-699; Özsoy, Ömer; Güler, İlhami, *Konularına Göre Kur'an-Sistemik Kur'an Fihristi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 793.

¹²⁵ es-Saffât: 37/139-142.

¹²⁶ es-Saffât: 37/139-148.

¹²⁷ el-Enbiyâ: 21/87; ayrıca bk. Taberî, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, Çev: Zakir Kadiri Ugan, Ahmet Temir, 1-5 (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991), 3/925-932.

çokça zikredip) tesbih edenlerden olmasa idi;” ﴿الْبَيْتَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ “(Onu yutan) balığın karnında kıyamete kadar kalırdı (Onun mezarı orası olurdu).”¹²⁸ Bu durumda haberi verilen olayın sonucuyla ilişkili olarak, arka planda insanın ferahlık zamanında Allah’ı unutmaması, murakabe altında olduğu bilinciyle O’nu zikretmesi, hatasını fark edip tekrar ona yönelmesinin kişiyi her türlü darlıktan kurtaracağına işaret etmektedir. Aksi durumda Allah’ı dünyada unutanların kıyamette kendilerinin de unutulacağı haber verilmiştir.¹²⁹

Hiz. Yûnus’un kendisinin bile tasvip etmediğı bu davranışının ardında yaptığı af talebinin arka planına dair anlık öfkenin kişiyi zarara uğratacağının hatırlatması olarak da anlaşılmaktadır. Nitekim hadisler de anlık öfkeye yönelik tedbirli olmak için de uyarılar yapılmıştır. “إِنَّمَا الصَّبْرُ عِنْدَ الصَّدْمَةِ الْأُولَى” “Gerçek sabır musibetin gerçekleştirildiğı ilk anda gösterilen tavidır”¹³⁰ Hadislerde geçen bu ve benzeri konularda sergilenen veya tavsiye edilen tepkimenin Hiz. Yûnus’un kavmi ile yıllarca süren mücadelesinin musibet/sabır bağlamında ilk anı ile ilişkisi yok gibi görünse de peygamber açısından görevden uzaklaşmak, musibet-sabır bağlamında değerlendirilebilir. Buna göre insanlığı irşat bağlamında kendisine vazife tevdi edilmiş her insana, bu kıssanın arka planında verilmek istenen mesajlardan dersler çıkartması gerektiğinin işaretleri verilmiştir.¹³¹

2.7. Hiz. Yûsuf’un İffet Mücadelesinde, Allah’a Sığınması ve Zindanı Tercihi

Hiz. Yûsuf, kıssası Tevrât ve Kur’ân’da ayrıntılı biçimde anlatılan Hiz. İbrâhim’in torunu olan Hiz. Ya’kûb’un (a.s.) oğludur.¹³² Kardeşlerinin kendisine haset edip önce öldürmeyi düşündükleri fakat daha sonra köle olarak sattıkları Hiz. Yûsuf, (a.s.) Mısır Azizi tarafından eşine hediye edilmek üzere satın alınmıştır. Zamanla büyüüp gençlik dönemine ulaşınca, hizmetinde bulunduğu Mısır Azizi’nin hanımı kendisine âşık olmuştur. Kadın, Hiz. Yûsuf’u (a.s.) türlü tuzak ve entrikalarla zinaya zorlamıştır. Bu konuda ayette şöyle buyurulmuştur: ﴿وَرَاودَتْهُ الْآتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ﴾ “Evinde bulunduğu kadın, onunla olmak istedi. Kapıları iyice kapattı/kilitledi ve “haydi gel dedi” Haberi verilen bu ifadelerle kendisi harama zorlanmak istendi ise de onun bu duruma karşı dirayetle karşılık verdiği yine ayetlerde belirtilmiştir: ﴿قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ “Hâşâ, Allah’a sığınırım! Kocan/eşin

¹²⁸ es-Saffât: 37/143-144; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 26/165.

¹²⁹ Tâhâ, 20/126.

¹³⁰ Buhârî, *Cenaiz*, 31.

¹³¹ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 26/163-165; İrşad konusunda nasıl davranılması gerektiğı hakkında bk.Âl-i İmrân, 3/104.

¹³² Hiz. Yûsuf hakkında daha fazla bilgi için bk. Kahraman, Ömer Faruk, “Yûsuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2013), 44/1-5.

*benim bana iyilik edip (iyi davranıp) evini açtı. Gerçek şu ki zalimler iflahla erişmez” dedi.”*¹³³ Hz. Yûsuf’un bu çirkin fiilden çekinip Allah’a sığınmasının arka planında Yüce Allah korkusu ile ihsan bilincinin olduğu görülmektedir.¹³⁴ Bu konuda Mısır Azizi’nin iyiliklerinden bahsedilmiş olması, (ona göstermesi gereken bir minnet borcu varmış gibi görünse de) Hz. Yûsuf’un Allah’a sığınma vurgusunun önünde kabul edilmemelidir. Tabiidir ki kendisine yakışan şekliyle efendisine ihanet etmeyeceğini ifade etmesi ifa edilen görevlere emanet bilinciyle yaklaşılması gerektiğini göstermiştir. Çünkü ihanet zulüm kapsamında; zalimlerin ise iflah olmayacağı aynı zamanda belirtilmiştir.¹³⁵

Hz. Yûsuf’un bu olayda Allah’a sığınarak zinaya bulaşmaması, süreci dünya veya maddi âlem boyutuyla kendi aleyhinde baskı ve propagandaya evirmiştir. Kötü fiile zorlanmak üzere kendisine sergilenen tutum ve baskılara karşı çıkarak bir çıkış yolu aramıştır. Halini Yüce Allah’a arz ettiği ayette şöyle buyurulmuştur: *﴿قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾* *“(Yûsuf,) Rabbim! Zindan benim için bunların benden istediklerinden daha sevimlidir/iyidir. Şâyet bana kurdukları tuzağı boşa çıkamazsan, (korkarım ki) onlara meyletmek zorunda kalır ve cahillerden olurum.”*¹³⁶ Hz. Yûsuf’un bu taleple Yüce Allah’a sığınmasının arka planında gençliğine, fiziksel özellik-güzelliğine; ortamın durumuna bakmadan nefis taşıyan bir varlık olmasına rağmen arzularını frenlemesi, sıradan insanların benzer tuzaklara karşı nasıl davranabileceklerini göstermiştir. Nitekim evrensel çapta erkek mü’minlerden talep edilen şekli de budur: *“Mü’min (erkek)lere söyle: "Gözlerini (kendilerine bakılması haram olan kadınları ve ahlâksız yayınları seyretmekten) kaçındırsınlar ve ırzlarını korusunlar. Bu onlar için daha temiz (ve hayırlı) olandır.”*¹³⁷ Hz. Yûsuf’un bu tutumu, manevi değerlerine sahip çıkıp imanının gücüyle iffet ve ahlakını koruyabilen bir genç profilini ortaya koyup arka planda gençlere manevi bir eğitimin yansıması olarak da değerlendirilmelidir.¹³⁸ Zira O, bu konuda kendisini haramdan korumakla birlikte çevresindeki herkesi de korumuş oldu. Nitekim zinaya yeltense idi günah vuku bulur, söz konusu haram fiil için istekte bulunan kadın (kendisi ısrarcı olduğu halde) çok daha fazla olumsuz etkilenir, en nihayetinde muhtemel yargı sürecinin sonucunda Hz. Yûsuf’un (a.s.) ölümüyle ya da ömür boyu zindan ve işkenceyle biten bir netice ortaya çıkardı. Tüm Bunlarla birlikte babasının hasreti, kavminin Filistin bölgesindeki kıtlığa dair ve diğer

¹³³ Yûsuf 12/23.

¹³⁴ ‘İhsan’ ile ilgili bk. Buhâri, *İman*, 37.

¹³⁵ Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, 12/238.

¹³⁶ Yûsuf: 12/33; Razî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 26/115-120.

¹³⁷ Nûr: 24/64.

¹³⁸ Karaman, Hayreddin vd. *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr*, 230.

sıkıntıları, Mısır ve çevresinin kıtlık dönemi ile putperestlikten temizlenmesi, dahası soyundan gelecek olan diğer peygamberlerin durumu gibi birçok etken bu varsayımdan olumsuz etkilenecekti. Sonuç olarak, ilgili ayetlerin arka planında verildiğini düşündüğümüz mesajlarda ‘erkek, harama bulaşmadığı takdirde toplumun tüm kesimleri iffet yönüyle selamette kalacaktır’ demek mümkündür.

2.8. Hz. Eyyûb’un Halini Allah’a Arzı ve Sabır İmtihanı

Hz. Eyyûb, Kurân’da kendisine vahiy verilip hidayete erdirildiği haberi verilmekle birlikte,¹³⁹ geçirdiği hastalık sürecine dair sergilediği sabır ve tahammülüyle bilinen bir peygamberdir.¹⁴⁰ Peygamberlere ait birçok güzel hasletin örnekendirildiği kıssalardan biri de Eyyûb’un (a.s.) bahsinin geçtiği âyetlerdir. Hz. Eyyûb, ailesi geniş aynı zamanda maddi yönüyle varlıklı biriydi. Yaşadıkları ev üzerlerine yıkılınca, çocuklarının çoğu vefat etmiş, zamanla malı ve mülkü de elinden gitmişti. Bu süreçte kendisine on yıldan fazla süreyle musallat olan ağır bir hastalıkla da imtihan edilmiştir. Olumsuzluk yönüyle imtihanın zorluğuna rağmen o, halinden hiçbir şekilde şikâyetçi olmamıştır. Bu durum karşısında teslimiyeti tam hakkıyla ortaya koyarak, Allah’tan gelen takdiri gidişatına bırakmıştır. Ancak aradan yıllar geçtikten sonra eşinin ricası üzerine halini sadece Yüce Allah’a, ayetlerde geçen şu ifade ile arz etmiştir:¹⁴¹ ﴿وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ أَيُّ مَسْكَنٍ هَٰذَا الَّذِي كُنَّا فِيهِ مِنَ الْغَالِبِينَ﴾ “*Ve Eyyûb’u da an! Hani rabbine “Başıma bu dert geldi. Ama sen merhametlilerin en merhametlisisin” diye niyaz etmişti.*” Dile getirmiş olduğu bu arzına karşılık âyetin devamında; ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ وَآتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنَّا وَمِمَّا يَشْكُرُونَ﴾ “*Tarafımızdan bir rahmet olarak kulluk edenler için örnek olarak anılacak duasını kabul ettik; kendisine musallat olan dert ve sıkıntı olarak ne varsa giderdik; ona ailesinden vefat edenlerin yanı sıra (ölünün bizatihi şahısları değil¹⁴²) misliyle bir o kadar daha verdik.*” şeklinde buyurularak, sabrına karşılık mükafata dair kendisine bahşedilen ikramdan haber verilmiştir.¹⁴³

Kur’ân-ı Kerîm’de insanların maddî ve manevî yapılarıyla ilgili birçok zaafılarından bahsedilmiştir. Bu duruma işaret eden âyeti kerimelerde insan yapısına yönelik şöyle

¹³⁹ en-Nisâ: 4/163; el-En’âm: 6/84.

¹⁴⁰ Hz. Eyyûb hakkında daha fazla bilgi için bk. Kahraman, Ömer Faruk, “Eyyûb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995), 12/16-17.

¹⁴¹ Beydâvî, Nasıruddin Ebû Said Abdullah b. Amr. b. Muhammed eş-Şîrâzî, *Envârü’l-Tenzîl ve Esrârü’l-Te’vîl* (Beyrut: Dâru ihya it-Turesi’l-Arabî, ts), 4/58.

¹⁴² Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Mektebetü’l-âdâb, 1991), 7/57,58; Karaman, Hayreddin vd. *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr*, 3/695-697.

¹⁴³ el-Enbiyâ: 21/83; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 1981:22/204-206.

buyurulmuştur: “Zayıf yaratılmıştır”;¹⁴⁴ çok zalim ve cahildir”;¹⁴⁵ “aceleci (bir tabiatla) yaratılmıştır.”¹⁴⁶ Bu ve benzeri zayıf noktalar arasında şu da eklenmiştir ki Hz. Eyyûb’un hastalık ve musibete karşı takındığı tavırla sıradan insanın takındığı tavrı ayırtırmaktadır: ﴿إِذَا﴾¹⁴⁷ “Kendisine musibet/kötülük dokununca sızlanır, feryat eder.”¹⁴⁷ Bu bağlamda peygamberlerin insan vasfıyla düştükleri bu gibi olumsuz hallerde sabır ve kanaat gibi yönlerde diğer insanlardan ayrı özelliklere sahip olduklarını yine kendilerini övgüyle zikreden ayetlerden anlamak mümkündür. İlgili âyetlerden bazısı şöyledir: ﴿...إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ “...Gerçekten biz onu sıkıntılara karşı sabırlı bulduk. “O ne güzel bir kuldu. Doğrusu o, tam bir teslimiyet ve samimiyetle sürekli Allah’a yönelir dururdu;”¹⁴⁸ ﴿وَإِذْ ذَكَرْنَا دَاوُدَ دَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ “...Kulumuz Dâvûd’u da an/hatırla, nitekim o (her durumda Allah’a) yönelen biriydi;”¹⁴⁹ ﴿وَإِذْ ذَكَرْنَا فِي الْكِتَابِ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا﴾ “Kitapta Mûsâ’yı da an; şüphesiz o, ihlaslı ve kendisi şeriatla gönderilmiş bir peygamberdi.”¹⁵⁰ Bu konuda verilmek istenen mesajların arka planında sabır ve tevekkül ön plana çıkmaktadır. Nitekim sabır yönüyle olduğu gibi her konuda örnek alınmaları gerektiğini özetleyen âyetlerden biri şöyledir: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ “Ant olsun ki onların kıssalarında akıl ve dirâyet sahiplerine çıkarılacak ibretler vardır.”¹⁵¹ Peygamber kıssalarında ibretlerin varlığı, bu minvalde Hz. Eyyûb’un hastalıkla imtihanın arka planında insanlığa önemli mesajlar barındırmaktadır. Zira peygamberlik sıfatına sahip olmayan birinin hastalık veya çeşitli sıkıntılar karşısında takınabileceği olası isyan ya da “peygamber hastalanmadı ki, sıkıntı çekmedi ki bu durumumdan anlasın” gibi söylemlere vahiy temelli örnekler verilerek, doğru hareket etmenin formülü sunulmuştur. Aynı zamanda kıssanın arka planında; zorluklara karşı gerçek bir teslimiyet göstergesi olarak, arzuladıkları bir netice çıksa da çıkmasa da sonucunu kabullenmeyi; kendi iradeleriyle sorumlulukları uhdesinde yapılması gerekenleri yapıp akabinde gerekli tedbirleri almak ve çıkan sonuca ‘kader’ olarak bakmaları gerektiğine dair mesajlar verilmektedir.¹⁵²

¹⁴⁴ en-Nisâ: 4/28.

¹⁴⁵ el-Ahzâb: 33/72; İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz* (Beyrut: Darû'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 4/401-402.

¹⁴⁶ el-Enbiyâ: 21/37.

¹⁴⁷ el-Meâric: 70/20.

¹⁴⁸ Sâd: 38/44.

¹⁴⁹ Sâd: 38/17.

¹⁵⁰ Meryem: 19/51;54;56; İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdusselam Abdû's-Şafi Muhammed (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 4/20-23.

¹⁵¹ Yûsuf: 12/111.

¹⁵² Körükçü, Saliha, *Kur'ân-ı Kerîm'de Peygamberlerin Örnek Tevekkül Anlayışları* (Niğde: Niğde Üniversitesi Dergisi, 2022), 96-97.

2.9. Hz. İsa'nın Mucize Talebi

Hz. İsa, “ülû'l-azm” olarak isimlendirilen resullerin en büyükleri olan beş peygamberden biridir. On beş sûrede doksan üç âyette ismi veya bir sıfatı ile zikredilmekte, ağırlıklı olarak Âl-i İmrân, Mâide ve Meryem sûrelerinde doğumunun müjdenmesi, dünyaya gelişi, tebliği, mucizeleri, dünyevî hayatının sonu ve Allah katına yükseltilişiyle ilgili olarak bilgi verilmektedir.¹⁵³

İsrâiloğulları'nın iman boyutuyla yanlış itikadi tutumları ve bu yönde peygamberlere yönelik şüphe ile onlarla inatlaşmanın tezahür eden örneklerinden biri de kavminin iman etmek için Hz. İsa'ya şart koştukları ve Rabbi tarafından üzerinde çeşitli yiyeceklerin olduğu ('Maide' olarak isimlendirilen) bir sofranın indirilmesini talep etmeleridir. Buna gerekçe olarak da kalplerinin mutmain olmasını istemeleridir. İlgili âyetlerde şöyle buyurulmuştur: “*Havariler “Ey Meryem’in oğlu İsa! Rabbin bize gökten bir sofranın indirebilir mi? diye sormuşlardı. O şöyle cevap verdi: Eğer Allah’a iman etmiş iseniz O’ndan sakınınız; Onlar ise: Biz ondan yemek istiyoruz, kalplerimiz de mutmain olsun, (aynı zamanda) bize (peygamberliğin hususunda) doğru söylediğini bilelim ve buna şahitlik edelim. dediler; Meryem’in oğlu İsa şöyle niyazda bulundu: Allah’ım! Ey Rabbimiz! Bize gökten öyle bir sofranın indir ki ilk gelenimize son gelenimize kadar hepimize bir bayram/şölen ve senden bir işaret olsun. Bizi rızıklandır, sen rızık verenlerin en hayırlısıdır.”*¹⁵⁴ Sofranın indirilip indirilmediği yönündeki rivâyetler farklı olsa da ¹⁵⁵ yapılan bu talebin arka planında ne olduğu ile ilgili söylenmesi gerekenlerin başında itikat ve bu konuda olası şirk içerikli düşüncelere karşı tedbir ihtiva etmesidir. Zira Mâide ile ilgili âyetlerin hemen akabinde “*Allah: Ey Meryem’in oğlu İsa! İnsanlara, “Beni ve anamı, Allah’ın dışında iki tanrı edinin” diye sen mi söyledin, buyurunca o, “Hâşâ! Seni tenzih ederim; hakkım olmayan şeyi söylemek haddim değil (bana yakışmaz). Zaten böyle bir şey söyleseydim şüphesiz bundan haberdar olurdun. İçimdekileri bilirsin, hâlbuki ben senin zatında olanı bilemem. Gizli olan şeyleri yalnızca sen bilirsin”* şeklinde ahirette bu minvalde kendisine sorulacak soruların yine arka planında Hz. İsa'yı insan olarak tanınması gerektiğidir.¹⁵⁶ Nitekim Hz. İsa, sofranın gökten indirilmesi hadisesi ile kendisine verilen diğer mucizelere şahit olan kavmini büyük bir etki altına almıştır. Bu durumun sonucu Hz. İsa ve annesi Hz. Meryem'i

¹⁵³ Hz. İsa hakkında daha fazla bilgi için bk. Kahraman, Ömer Faruk, “İsa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000), 22/465-472.

¹⁵⁴ el-Mâide: 5/112-114.

¹⁵⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Koçyiğit Hikmet, *Mâide Âyetleri Üzerine Bir İnceleme* (Erzurum: Erzurum Kültür Eğitim Vakfı, TDV Kütüphanesi, 2011), 93.

¹⁵⁶ el-Mâide: 5/116; Bakkal, Ali, *Hz. İsa'ya Atfedilen Mucizelerin Olağanüstülük Açısından Tahlili* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 45, 2020), 66-82.

ilahlaştırmaya kadar götürdüğü bir önceki paragrafta verilen âyet mealinden anlaşılmaktadır. Hâlbuki Hz. Îsâ ve diğer peygamberlerin tamamının gösterdikleri mucizelerin kendi irade ve kudretleriyle meydana gelmediği bilinmektedir.¹⁵⁷ Buna göre Hz. Îsâ'nın gökten bir sofrayı indirmesi için Yüce Allah'a yakarmış olması, Hz. Îsâ'yı ilahlaştıracak kadar gaflete düşenlerin düşüncelerini direkt boşa çıkartmıştır. Nitekim peygamberin oluşmasını talep ettiği her mucize, Allah'ın sonsuz kudretine; Îsâ (a.s.) dâhil tüm peygamberlerin insan ve kul olduğuna delalet etmektedir.¹⁵⁸

Mâide kıssasında anlatılan gelişmeler ve süreç içerisinde insanın hayal dünyasında gökten süzülerek inen bir sofranın tasavvuru ön plana çıksa da aynı âyette evrensel boyutta göz ardı edilmemesi gereken “*Bizi rızıklandır, sen rızık verenlerin en hayırlısı*” ifadesidir.¹⁵⁹ Hz. Îsâ'nın dilinden dökülen bu dua, kendisini Yüce Allah karşısında ne kadar muhtaç olduğunu gösterirken, Kur'ân âyetlerinin her birinin arka planında kıyamete kadar araştırılması gereken derin hikmetlerin görülmesine dair işaretler de barındırmaktadır. Mâide ve ilgili talebin (kuvvetle muhtemel) arkasındaki hikmetlerden birinin de yüzeysel olarak görülen çeşit çeşit rızık ve ilgili nimetlerin muazzam merkezinin Yüce Allah oluşu ve Allah'ın ‘Rezzak’ sıfatının dikkatlere çekilmesinin halidir.

2.10. Tâlût ve Câlût Kıssasında Komutan Talebi

Tâlût, kendi döneminde yaşayan bir peygamberin talebine karşılık Yüce Allah tarafından Câlût ile savaşmak üzere İsrâiloğulları'na kral olarak görevlendirilmiştir.¹⁶⁰

Kur'ân'da ismi geçen peygamberler üzerinden kıssalar yoluyla evrensel mesajlar sunulurken, bazen de ismi geçmeyenler üzerinden de örnekler verildiği görülmektedir. Hz. Mûsâ'dan sonra kavmin ileri gelenleri İsrâiloğulları'na gönderilen peygamberden kendilerine Allah yolunda savaşmak üzere bir komutan göndermesi için Yüce Allah'a dua etmesini istemişlerdir.¹⁶¹ İlgili ayette şöyle buyurulmaktadır: “*Mûsâ'dan sonra İsrâiloğulları'nın ileri gelenlerini görmedin mi? Peygamberlerinden birine “Bizlere bir hükümdar gönder/tayin et de Allah yolunda savaşalım dediklerinde...”*”¹⁶² Bu şekilde peygamberlerinin dile getirmesini

¹⁵⁷ el-En'âm: 6/165.

¹⁵⁸ Daha fazla bilgi için bk. Avcı, Betül, *Hıristiyanlıkta ve Kur'ân Tefsirinde Hz. Îsâ'nın Mucizeleri*, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/254372>

¹⁵⁹ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l- Kur'âni'l-Azîm*, 5/419.

¹⁶⁰ Tâlût hakkında daha fazla bilgi için bk. Kurt, Ali Osman, “Tâlût”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010), 39/552-553.

¹⁶¹ Söz konusu peygamberin Hz. Mûsâ'dan sonra onun yerine peygamber olarak görevlendirilen Yuşa' b. Nûn ya da Samuel olduğu yönünde rivâyetler vardır. Bk. el-Begavî, Muhyî's-Sünne Ebi Muhammed'il-Hüseyn ibn Mes'ud, *Meâlimü't-Tenzîl* (Riyad: Daru't-Tıybe, h. 1409), 1/295.

¹⁶² el-Bakara: 2/246.

istedikleri duaya yine âyeti kerimeyle cevap verilmiştir: “Peygamberleri onlara “Allah size Tâlût’u hükümdar olarak gönderdi” dedi. Biz hükümdarlığa ondan daha layık ve servet açısından bir zenginlik verilmiş iken onun üzerimize hükümdarlığı nasıl olabilir. dediler. Peygamber: “Allah onu sizin için seçti/tayin etti, kendisini ilim ve beden yönüyle (sizden) daha güçlü kıldı” dedi. Allah mülkünü dilediğine verir ve Allah (zat ve sıfatlarında) sınırsızdır, her şeyi bilir.”¹⁶³ Tâlût’un hükümdar olarak gönderilmesi, tıpkı Hz. Muhammed örneğinde olduğu gibi dönemin kavmi tarafından bekledikleri aileden yani kendi kabilelerinden gelmeyişi hazmedilemedi. Tâlût’un uzun boylu, zeki ve güçlü bir halk çocuğu olması, onların nazarında zengin olmayışından ya da kendi kabilelerinden gelmeyişinden daha önemsizdi. Zira inat ve itiraz İsrâiloğulları’nın gelenekselleşen hallerindendir. Kıssanın talep, cevap ve itirazların arka planına yönelik verilen öncelikli mesajların mülk ve iktidarın Allah’a ait olduğudur. Zira kullar burada iktidarı, kralı en yetkiliden yani Yüce Allah’tan talep etmektedir. Buna göre kıssanın arka planında verilmek istenen mesajlarda, kulların sahip oldukları servetin; iktidar ve yetkinin kaynağının Yüce Allah’ta olduğuna dair insan zihninde bir hatırlatma dürtüsü ve itaat bilinci oluşturmak olduğu görülmektedir. Peygamberin talebine karşılık verilen bu örnekte, herhangi bir göreve liyakat için maddi zenginliğin ölçüt olmadığını; ilim ve cisimdeki üstünlüğün daha hayırlı olduğunu talep ve sonucun arka planına bakılarak söylemek mümkündür.¹⁶⁴

SONUÇ

Temsili olarak verilen örneklerin tamamında peygamberlerin insan olduğunu, onların da normal kullar gibi günlük hayatta sıkıntılar yaşayabildiklerini göstermiştir. İnsanların içinden seçilmiş olmaları, Yüce Allah’ın emir ve yasaklarına dair talimatları tebliğ ederken, muhatap oldukları kavimlerin hesap gününde olası “Peygamberler insanüstü varlıklardır; onlara tanınan ayrıcalık sayesinde ibadetlerde yorulmamış, hastalanmamış, sıkıntı çekmemişlerdir. İşte bu sayede nefislerini kontrol altına alabilmişlerdir. Dolayısıyla biz onların davetine uyamayız” gibi bahanelerinin önünü kapattığı anlaşılmıştır. Bu tedbir ile çıkan sonucun aynı zamanda evrensel bir ilahi adalet göstergesi olduğunu da ortaya koymuştur.

Peygamberlerin Allah’tan bir şey talep ederken, ilgili talebe bazen olumlu bazen olumsuz bazen de şartlı karşılık bulduğu anlaşılmıştır. Bu durum, peygamberlere ait yetkinin sınırlarını ortaya koymaktadır. Yani peygamberlerin yapmış oldukları taleplerin tümüne olumlu karşılık verilmemiş olması, insanların onları tanrılaştırma olasılığının önünü kapatmıştır. Buna göre

¹⁶³ el-Bakara: 2/247.

¹⁶⁴ el-Bakara: 2/251.

peygamber dua ve taleplerinin arka planında, Allah'ın tek ilah ve sonsuz kudret sahibi olduğunun mesajlarının olduğu sonucunu da ortaya koymaktadır.

Peygamberlerin Kur'ân'da yer alan bazı dua ve taleplerinin kendi dönemlerindeki insanlara rehberlik yapmak üzere olduğu gibi evrensel çaplı bir eğitim metodu olduğu da anlaşılmıştır. Hz. İbrâhim'in ölümlerinin nasıl diriltilebileceğine dair sorunun aslında itikadi bir düşünceyle sormadığı, Hz. İbrâhim'in zalim hükümdar Nemrut'la yapmış olduğu tartışma sonucunda (el-Bakara 2/258) kullanmış olduğu ifadelerden anlaşılmıştır.

Hz. İsa'nın 'Maide' ile ilgili kıssada havarilerin kendisinden yapmış oldukları talep sonucunda meydana gelebilecek olası şirkin önüne geçilmesine yönelik tedbir mahiyetli eğitim/ders olduğu anlaşılmıştır. Allah'ın ona Hz. Meryem ile birlikte insanların her ikisini tanrı edinme talimatını Hz. İsa'nın verip vermediğine dair soruya yine Allah'ın Kur'ân-ı Kerîm'de "Ne Hz. İsa'nın ne de mukarrabun meleklerin Allah'ın kulu olmaktan geri durmayacağını" ifade buyurması (en-Nisâ 4/172), aynı zamanda peygamberlerin böyle bir şeye yeltenmediğini ortaya koymuştur.

Peygamberlerin elçilik sıfatlarıyla birlikte kulluk sıfatını da taşımalarından dolayı sosyal hayatta karşılaştıkları birtakım olaylardan etkilenerek, olumlu-olumsuz farklılıklar gösteren duygular yaşayabildikleri anlaşılmıştır. Bu sebeple hayatlarında kimi zaman öfke, aceleci davranma; kimi zaman da sakin, duygusal, sabırlı gibi tutum sergilemişlerdir. Böylece duygularını duaya ya da beddua ya yansıttıkları görülmüştür. Aslında kendilerine tevdi edilen elçilik görevi sırasında karşılaştıkları sorunlarla şahsiyetlerini ilgilendiren olumsuzluklardan ziyade, tebliğ vazifesi üzerinde yoğunlaştıkları bilinen bir gerçektir. Buna göre Allah'tan yapması için kendisine arz ettikleri taleplerin tamamının arka planında tevhit inancının tüm dünyada hâkim olması düşüncesi; küfrün ve zulmün yok edilmesinin amaçlandığı görülmüştür.

Peygamberlerin zenginlik, evlat, mal, mülk, ilim ve daha sayamadığımız çeşitli konularda ne kadar talepleri varsa, Allah'ın yeryüzünde insana yüklediği halifelik görevinin sağlıklı bir şekilde ifa edilebilmesi için olduğu sonucuna ulaştırmaktadır. Peygamberlerin inkârcıların aleyhinde yaptıkları ve olumsuz gibi düşünülen bedduaların ise bu bağlamda küfür ve zulmün bitirilmesine yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Yani peygamberlerin talep ve dualarının kendi nefisleri için olmadığı gibi beddualarının da kendi nefisleri için olmadığı anlaşılmıştır. Zira onların hiçbir zaman yaşadıkları duyguların esiri olmadıkları bilinen bir gerçektir.

Çalışmada ele alınan talep, dua ve beddualar ayrıntılarıyla uzunca verilemediyse de arka planda insanlığın tevhit inancıyla tanışmasını sağlamayı hedeflemekle birlikte, iki dünya saadetine rehber; şirk, zulüm ve kötülüklerin sonlanması için ise uyarıcı oldukları görülmüştür.

KAYNAKÇA

Abdulkaki M. Fuad. Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'ân. Kahire: Darû'l-Hadis, 1988.

Akdemir, Fırat. Kur'ân Bağlamında Peygamberlerin Sıfatları. Düzce: Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 8/1, ts.

Ateş, Süleyman. Kur'ân-ı Kerîm'in Yüce Meâli ve Çağdaş Tefsiri. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.

Avcı, Betül. Hristiyanlıkta ve Kur'ân Tefsirinde Hz. İsa'nın Mucizeleri. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/254372>

Aydın, Hayati. Kur'an'da İnsan Psikolojisi. İstanbul: Timaş Yayınları, 2002.

Bakkal, Ali. Hz. İsa'ya Atfedilen Mucizelerin Olağanüstülük Açısından Tahlili. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 45, 2020.

Begavî, Muhyî's-Sünne Ebi Muhammed'il-Hüseyn b. Mes'ud. Meâlimü't-Tenzîl. Riyad: Darû't-Tıybe, h. 1409.

Beydâvî, Nasıruddîn Ebu Said Abdullah b. Amr. b. Muhammed eş-Şîrâzî. Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl. Beyrut: Darû ihya it-Turesi'l-Arabî, ts.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. el-Câmi'u-s-Sahîh. Beyrut: Darû İbn Kesîr, ts.

Çelebi, İlyas. "Hızır". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998.

Fayda, Mustafa. "Muhammed". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Ankara: İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020.

Ebussuûd, bin Muhammed. Tefsîru Ebis-Suûd/İrşadü Akli's-Selim ila Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm. Riyad: Mektebetü Riyadi'l-Hadis, h. 900.

Ebû Hayyân, Muhammed bin Yûsuf el-Endelûsî. el-Bahrü'l-Muhît. Beyrut: Darû'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993.

Erkal, Mustafa. Sosyoloji. İstanbul: Der Yayınları, 2009.

Gül, Ahmet. Su Kültü ve Tufan. Şırnak: Uluslararası Hz. Nuh ve Cudi Dağı Sempozyumu (27 Eylül), 2013.

Günay, Tümer. Çeşitli Yönleriyle Din. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1986.

Harman, Ömer Faruk. “Mûsâ”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Ankara: İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020.

Harman, Ömer Faruk. “Nûh”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 2007.

Hökelekli, Hayati. Psikolojiye Giriş. İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2008.

İbn Atiyye. el-Endelüsî. el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz. thk. Abdusselâm Abdu's-Şafi Muhammed, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001.

İbnü'l-Cevzî, Ebu Ferac Cemalüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr. Mektebet'l-İslâmi, Beyrut, ts.

İbn Kesîr, Ebu'l- Fida İsmâil b. Ömer. Tefsîru'l- Kur'âni'l-Azîm. Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.

İlhan, Mehmet. Kuran'da Peygamberlerin Görev ve Özellikleri. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 13/3, 2015.

İman bint Aburrahman Mahmûd Mağribî. Hz. Mûsâ ve Hızır (as) Kıssası: İsrailiyyat Rivâyetlerine Karşı Eleştirel Bir Yaklaşım. Çev: Mustafa Şentürk, Amasya: Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı 5, ts.

Kalaç, Habip. Kur'an'a Göre Müşriklerin Ulu'l-Azm Peygamberlerden Talepleri. Şırnak: Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Kaplan, Mehmet Faruk. Kur'an'da Peygamberlerin Allah'tan Talepleri. Şırnak: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Karaman, Hayreddin, vd. Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

Köksal, M. Asım. Peygamberler Tarihi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Körükçü, Saliha. Kur'ân-ı Kerîm'de Peygamberlerin Örnek Tevekkül Anlayışları. Niğde: Niğde Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1/65, 2022.

Kurt, Ali Osman. “Tâlût”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.

Kuzgun, Şaban, “Hâcer”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996.

Lings, Martin (Ebu Bekir Siraceddin). Hz. Muhammed’in Hayatı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Müslim, Ebu’l-Huseyn b. Haccâc. el-Câm’iu’s-Sahîh. Riyad: Darû’l-Marife, 1998.

Özsoy, Ömer-Güler İlhami. Konularına Göre Kur’an (Sistematik Kur’an Fihristi). Ankara: Fecr Yayınları, 2005.

Parladır, Selahaddin. “Dua”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1994.

Râzî, Ebu Abdullah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. Mefatihu’l-Ğayb. Beyrut: Daru’l-Fikr, 1981.

Rıza, M. Reşid. Tefsîru’l-Kur’ân’i’l-Hakîm (Tefsiru’l-Menâr). Kahire: Yayın y.y., 1947.

Sâbûni, Muhammed Ali. en-Nübüvvetü ve’l-Enbiyâ. Beyrut: Darû’l-Kalem, 1989.

Seâlibî, Abdurrahman b. Muhammed b. Mahluf Ebu Zeyd. Cevâhîru’l-hîsân fî Tefsiri’l-Kur’ân. Beyrut: Darû İhyai’t-Turasi’l-Arabî, 1997.

Soysaldı, Mehmet. Kur’ân’ın Getirdiği Evrensel Prensipler. Elazığ: Fırat Üniversitesi Dergisi, 2/3, 2007.

Sönmez, Vecihi. Hz. İbrahim’in Tabi Olduğu Hak Din ve Tevhidi İspat Metodu. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi İslami Araştırmalar Dergisi, 27/1, 2016.

Süyûtî, Celaleddîn. ed-Dürrü’l-mensûr fî’t-tefsîr bi’l-me’sûr. Kahire: Mektebetü Diraseti’l-İslâmiyye, 2003.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire: Mektebetü’l-âdâb, 1991.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. Milletler ve Hükümdarlar Tarihi. Çev: Zakir Kadir Ugan, Ahmet Temir, İstanbul: 1-5, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991; Aynı Eser, Darû’l-Hicr, ts.

Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr. Târihü’l-Ümem ve’l-Mülûk. Kahire: y.y., 1939.

Tarhan, Nevzat. İnanç Psikolojisi ve Bilim. İstanbul: Timaş Yayınları, 2022.

Yılmaz, Ali. Kur’ân’daki Peygamber Dualarının Psiko-Sosyal Analizi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 35, 2011.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Peygamber”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2007.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî, b. Sehl. Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbühü. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.

Zemahşerî, Carullâh Ebû Kâsım Mahmud b. Ömer. el-Keşşâf 'an haqâ'ikı gâvâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eqâvîl fî vücûhi't-te'vîl. Riyad: Mektebetü Ubeykan, 1998.

KUR'ÂN'DA DAĞ VE DEPREM MÜNASEBETİ

RELATIONSHIP BETWEEN MOUNTAIN AND EARTHQUAKE IN THE QUR'AN

Mahir AYLUCİTARHAN

İğdır Üniversitesi
mahirtarhan1984@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-7862-3713

Atıf Gösterme: AYLUCİTARHAN, Mahir, “Kur’ân’da Dağ ve Deprem Münasebeti” *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, Haziran 2025 (16), s. 47-68.

Geliş Tarihi:

23 Kasım 2024

Kabul Tarihi:

23 Aralık 2024

©2024 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Bu çalışma, Kur’ân’da geçen dağ ve deprem kavramları arasındaki anlam ve fiziksel münasebetini incelemektedir. Kur’ân’da deprem genellikle “zelzele”, “racfe”, “racce” ve “meyd” gibi kelimelerle; dağ ise “cebel” ve “ravâsi” terimleriyle ifade edilmektedir. Dağlar, Kur’ân’da yeryüzünün dengesini sağlamak üzere yerleştirilmiş sabit unsurlar olarak betimlenirken, depremler daha çok kıyamet, ilahi uyarı ve azap gibi durumlarla ilişkilendirilmektedir. Çalışmada, bu iki kavramın geçtiği ayetler tespit edilerek klasik tefsir kaynakları ve bilimsel veriler ışığında değerlendirmeler yapılmıştır. Depremler Kur’ân’da ilk yaratılış, geçmiş kavimlerin helakı ve kıyamet sahneleri olmak üzere üç temel zaman bağlamında ele alınmıştır. Ayrıca bazı ayetlerde şimdiki zamana yönelik ifadelerin de yer aldığı görülmektedir. Bu zaman dilimlerinde, depremle birlikte anılan dağların, sabitleyicilik-dengeleyicilik, sağlamlık ve fanilik yönlerine temas edilmiştir. Kur’ân’da dağların depremleri engellediğine dair doğrudan bir ifade bulunmamakla birlikte, dağlar istikrar, denge ve sağlamlığın; depremler ise değişim, sarsıntı ve geçiciliğin sembolü olarak sunulmuştur. Çalışmanın amacı, Kur’ân’ın bilimsel verilerle çelişmediğini göstermek ve ona bilimsel veriler bağlamında yöneltilecek eleştirilere cevap vermektir.

Anahtar Kelimeler: *Kur’ân, Tefsir, Dağ, Deprem, Kıyamet.*

Abstract: This study examines the meaning and physical relationship between the concepts of mountain and earthquake in the Quran. In the Quran, earthquake is generally expressed with words such as “zelzele”, “rajfe”, “rajce” and “meyd”; mountain is expressed with the terms “cebel” and “ravâsi”. While mountains are described in the Quran as fixed elements placed to ensure the balance of the earth, earthquakes are more often associated with situations such as the apocalypse, divine warning and punishment. In this study, the verses in which these two concepts are used were determined and their evaluations were made in the light of classical tafsir sources and scientific data. Earthquakes are discussed in the context of three basic tenses in the Quran: the first creation, the destruction of past nations and the apocalypse scenes. It is also seen that some verses include expressions regarding the present tense. During these periods, the stabilizing, stabilizing, solidity and transience aspects of mountains mentioned together with earthquakes were touched upon. Although there is no direct statement in the Quran that mountains prevent earthquakes, mountains are presented as symbols of stability, balance and solidity, and earthquakes as symbols of change, shaking and transience. The aim of the study is to show that the Quran does not contradict scientific data and to respond to criticisms directed at it in the context of scientific data.

Keywords: *Quran, Commentary, Mountain, Earthquake, Doomsday.*

GİRİŞ

Yer kökenli¹ ve doğrudan yerkürenin fiziki yapısıyla ilişkili olan depremler, yerküre üzerinde en fazla yıkıcı etkiye sahip doğal afetlerden biri olarak kabul edilmektedir. Deprem, “yer kabuğunda biriken gerilimin, fay hatları boyunca ani bir biçimde boşalması sonucu vuku

¹ Cemalettin Şahin, *Coğrafyaya Giriş* (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2003), 74.

bulan yer değiştirme hareketlerinin oluşturduğu karmaşık ve elastik dalga hareketleri” şeklinde tanımlanmaktadır.² Bu yönüyle depremler, yeryüzünde çok ciddi fiziksel ve toplumsal yıkımlara sebep olmaktadır. Ani bir şekilde gerçekteşmeleri ve önlenemez özellikleriyle depremler, çoğu zaman büyük oranlarda can ve mal kayıplarına sebep olarak yalnızca fiziki çevrede değil, aynı zamanda sosyoekonomik yapı, yerleşim düzeni ve toplumsal psikoloji üzerinde de derin ve uzun vadeli tesirler meydana getirmektedir.³

Depremler, oluşum sebeplerine bağlı olarak tektonik, volkanik ve çöküntü depremleri şeklinde üç kategoriye ayrılmaktadır. Dünya genelindeki depremlerin yaklaşık %90’ı tektonik kökenlidir. Bu depremler, levha sınırlarında meydana gelen gerilme, sıkışma veya sürtünme hareketlerinin sonucu olarak ortaya çıkan enerjinin aniden boşalmasıyla oluşur. Bu sarsıntıların en yaygın görüldüğü yerler levhaların birbirinden uzaklaştığı, birbirinin altına daldığı veya yatay yönde hareket ettiği sınır bölgeleridir.⁴ Volkanik depremler, volkanların püskürmesi sonucu meydana gelirken, üçüncü bir deprem türü olan çöküntü depremleri ise, yer altındaki boşlukların (örneğin mağaraların) tavanlarının çökmesiyle gerçekteşir. Bu iki deprem çeşidi de genellikle lokal düzeyde etkili olup düşük şiddette meydana gelmektedir.⁵

Öte yandan, yer şekilleri arasında önemli bir yere sahip olan dağlar, jeomorfolojik yapıları, oluşum süreçleri ve afetlerle olan ilişkileri bakımından dikkat çekmektedir. Sözlüklerde “yer kabuğunun çevresine göre belirgin yükseltiye sahip kara parçaları” olarak tanımlanmakta,⁶ bilimsel kaynaklarda ise “dik yamaçlı, kısa mesafelerde büyük yükselti farklarının görüldüğü, dar ve derin vadilerle yarılmış yüzey şekilleri”⁷ olarak ifade edilmektedir. Yeryüzünün en bariz şekillerinden biri olan bu yapılar, eski kaynaklarda “asl-ı avarız” olarak geçmektedir.⁸

Çalışma konumuz olan “Kur’ân’da Dağ ve Deprem Münasebetine” dair, özellikle ölkemizde müstakil bir akademik çalışma bulunmamakla birlikte, klasik ve modern tefsir kaynaklarında âlimlerin konuyla ilgili görüşlerine yer verilmiştir. Çalışmamız Kur’ân’da

² Nuh Arslantaş, “zelzele”, *Diyanet İşlam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/227-231.

³ Cemalettin şahin-şengün Sipahioğlu, *Doğal Afetler ve Türkiye*, (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2003), 26.

⁴ şahin, Coğrafyaya Giriş, 75.

⁵ Yavuz Unat, “zelzele”, *Diyanet İşlam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/ 231-233.

⁶ Sami Öngör, *Coğrafya Sözlüğü*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1961), “dağ”, 191.

⁷ Hayati Doğanay, *Coğrafya’ya Giriş* (Konya: Çizgi Kitapevi, 2000), 402; Mustafa Yıldız Hoşğören, *Jeomorfolojinin Ana Çizgileri I*, (İstanbul: Çantay Kitapevi, 2023), 6; Reşat İzbirak, *Coğrafya Terimler Sözlüğü*, (Ankara: Doğuş Matbaacılık, 1964), “dağ”, 79; Emrullah Güney, *Jeomorfoloji*, (Ankara: Tekağaç Eylül Yayıncılık, 2004), 15.

⁸ Güney, *Jeomorfoloji*, 15.

deprem anlamında geçen “zelzele, racfe, racce, meyd”; dağ anlamında geçen “cebel/cibâl, ravâsî” lafızları ile sınırlıdır. Böylece bu lafızlar üzerinden Kur’ân’da dağ ve deprem arasındaki münasebetin boyutu, tefsir kaynakları ve bilimsel veriler ışığında araştırılmıştır.

1. Kur’ân’da Deprem Kavramı

Yüce kitabımızda deprem, “zelzele” “زُلْزَلٌ”, “racfe” “رَجْفَةٌ” ve “racce” “رَجٌّ” ve “meyd” “مَيْدٌ” gibi kelimelerle ifade edilmiştir. Ayrıca bazı yerlerde “sayha” “صَيْحَةٌ” ve “sâika” “صَاعِقَةٌ” kelimeleri de depremle yakın ilişki içerisinde kullanılmıştır.

Kur’ân’da depremi ifade etmek için kullanılan kelimelerin birincisi “زُلْزَلٌ” kökünden gelen⁹ ve lügatte, “bir şeyi hareket ettirmek, vurmak, şiddetle sarsmak” gibi manaları olan “زُلْزَلٌ” fiilidir. Bu fiil, Kur’ân’da beş medeni ayette, toplamda altı kez sarsıntı manasında kullanılırken,¹⁰ bunların üçünde yeryüzünün kıyamet sebebiyle fiziksel olarak sarsılmasını;¹¹ diğer üçünde ise insanın manevi olarak sarsılmasını ifade etmektedir.¹²

Kur’ân’da depremi ifade etmek için kullanılan ikinci kelime, “رَجْفٌ” kökünden türetilen ve lügat manası “şiddetli sarsıntı” olan “رَجْفَةٌ” fiilidir.¹³ Ayrıca “رَجْفَةٌ” fiilinin “sesli sarsıntı”,¹⁴ “devenin yükünün altında titremesi, rüzgârın ağacı sallaması” gibi manaları da ifade ettiği bildirilmiştir.¹⁵ “رَجْفَةٌ” Kur’ân’da dört ayrı formda, toplamda sekiz kez sarsıntı manasında geçmektedir. Bu sekiz yerin dördünde geçmiş ümmetlerden bazılarının helak edildiği yer sarsıntısı,¹⁶ üç yerde kıyamet sarsıntısı¹⁷ ve bir yerde ise fiilen veya sözlü kargaşa çıkararak toplumu sarsmak¹⁸ manasında kullanılmıştır. Bununla beraber “رَجْفٌ” kökünün geçtiği ayetlerin hepsi mekki ayetlerdir.¹⁹

Bu iki kelime özelinde bir değerlendirme yapıldığında, Kur’ân’da “زُلْزَلٌ” fiiliyle ifade edilen depremin yeryüzünün tamamında meydana geleceği ve etki sahasının çok geniş olacağı;

⁹ Rağıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), “zll”, 461.

¹⁰ Muhammed Fuâd Abdülbaki, *el-Mu’cem ’ul-Müfhehras li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Kahire-Beyrut: y.y., 1364/1945), “zll”, 332.

¹¹ *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (İstanbul: DİB yayınları, 2017), el-Hâc 22/1; ez-Zilzâl 99/1.

¹² el-Bakara 2/214; el-Ahzâb 33/11.

¹³ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “rcf”, 416.

¹⁴ Arslantaş, “zelzele”, XLIV/227-231.

¹⁵ Fahrüddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu’l-Ğayb*, çev. Suat Yıldırım vd. (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002), X/491.

¹⁶ el-A’râf 7/78, 91, 155; el-Ankebût 29/37.

¹⁷ el-Müzzemmil 73/14; en-Naziât 79/6.

¹⁸ el-Ahzâb 33/60.

¹⁹ Abdülbaki, *el-Mu’cem ’ul-Müfhehras*, “rcf”, 302.

“رَجْفَةً” fiiliyle ifade edilen depremin ise şiddetinin çok fazla olacağı anlaşılmaktadır. Netice olarak, her ikisi de yeryüzünde çok büyük hasarlara sebep olacak türden depremlerdir.²⁰

Kur’ân’da depremi ifade etmek için kullanılan üçüncü kelime “رَجَّ” fiilidir. Fiil lügatte, “bir şeyi sallayıp rahatsız etmek, şiddetli sarsıntı, titremek, çalkalamak” gibi manalara gelmektedir. “زُلْزُل” ile aynı manaya geldiği de ifade edilen²¹ “رَجَّ” fiili, Kur’ân’da mekki bir ayette iki defa geçmekte ve geçtiği bu ayette kıyamet sarsıntısını ifade etmektedir.²²

Kur’ân’da depremi ifade etmek için kullanılan dördüncü kelime ise, lügatte “yer gibi şeylerin sarsılması,²³ hareket etmek, sağa sola yalpalamak” gibi manaları olan “مَدَّ” fiilidir.²⁴ Kur’ân’da dağların yaratılma sebepleri ve yeryüzündeki işlevleri bağlamında zikredilen fiil, “تَمِيدَ” formunda sadece üç ayette geçmektedir.²⁵ Nitekim ifade, ayet-i kerimelerin ikisinde “أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ”, bir tanesinde ise “أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ” şeklindedir.

Özetle, Kur’ân’da ifade ettikleri manaya göre bir sınıflandırmaya tabi tutulduklarında “زُلْزُل”, “رَجْفَةً” ve “رَجَّ” fiilleri çoğunlukla kıyamet sahneleri²⁶ ve tecziye aracı²⁷ bağlamında kullanılmışken; buna karşılık, “مَدَّ” fiili ise geçtiği üç yerde de ilk yaratılış bağlamında kullanılmıştır.

Kur’ân’da, deprem manasına gelen bu dört kelimenin yanı sıra deprem anında işitilen korkunç sesi hatırlatan “صَيْحَةً” ve “صَاعِقَةً” kelimeleri de²⁸ geçmektedir. Lügatte, “sesi yükseltme, çığlık, korkunç ses, gök gürültüsü, yıldırım” gibi manalar taşıyan²⁹ “صَيْحَةً” kelimesinin, ayrıca “Cebrail’in (a.s.) korkunç çığlığı” ve “İsrafil’in (a.s.) sûra ilk üflemesi” gibi manalara da geldiği³⁰ ve bütün azap çeşitlerini kapsadığı belirtilmiştir.³¹

“صَيْحَ” kökünden türetilen kelime Kur’ân’da tek formda, toplamda on üç kez geçmektedir. Bu on üç yerin sekizinde geçmiş ümmetlerden bazılarının helak edilmesine sebep olan “dehşet

²⁰ Halil İbrahim Aydın, “Kur’ân’da Yeryüzü Merkezli Doğal Afetlerle İlgili Olarak Zikredilen Bazı Kavramların Bağlamsal Açından Değerlendirilmesi”, *Artuklu Akademi* 11/1 (Haziran 2024), 153-171.

²¹ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “zll”, 413.

²² Abdalbaki, *el-Mu’cem’ul-Müfhehras*, “rcc”, 300.

²³ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “myd”, 1021.

²⁴ er-Râzi, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XIV/184.

²⁵ Abdalbaki, *el-Mu’cemu’l-Müfhehras*, “myd”, 684.

²⁶ Bkz: el-Hac 22/1; el-Hûd 11/67, 94; el-Yâsîn 36/49, 53; el-Müzzemmil 73/14; en-Naziât 79/6; ez-Zilzâl 99/1.

²⁷ el-A’râf 7/78, 91; el-Hûd 11/67, 94; el-Hicr 115/83.

²⁸ er-Râzi, *Mefâtihu’l-Ğayb*, X/493.

²⁹ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “syh”, 605.

³⁰ er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XVIII/21; Mükatil b. Süleyman, *el-Eşbâb ve’n-Nezâir fi’l-Kur’âni’l-Kerim: Kur’ân Terimleri Sözlüğü*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2004), 254-55.

³¹ Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâturidî es-Semerkandi, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, çev. Bekir Topaloğlu -Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), VII/223.

verici korkunç ses”,³² dördünde “kıyametin dehşet veren öldürücü sesi”³³ ve bir yerde ise “münafıkların duyduğu ve aleyhinde zannettiği herhangi bir ses”³⁴ manalarında kullanılmaktadır.³⁵

“صَاعِقَةٌ” ise “صَقَّ” kökünden gelmekte ve gökyüzündeki semavî cisimlerle alakalı kullanılmaktadır. Kur’ân’da “ölüm”,³⁶ azap³⁷ ve ateş³⁸ manalarında farklı formlarda toplamda on kez geçmektedir.³⁹ İsfahânî (ö. 502/1108) bu üç ifadenin gökten gelen şiddetli ses olan yıldırımın bileşenleri olduğunu düşünmektedir. Zira bu üç alamet “yıldırım” neticesinde ortaya çıkmaktadır.⁴⁰

1.1. Kur’ân’da Geçen Deprem Çeşitleri

1.1.1. Kıyamet Depremi

Yüce kitabımızda “زُلْزَلٌ”, “رُجْفَةٌ” ve “رَجٌّ” fiillerinin geçtiği bazı yerlerde kıyamet günü yeryüzünün çok şiddetli sarsılacağı haber verilmiştir. Nitekim “زُلْزَلٌ” fiilinin geçtiği ayet-i kerimelerin birinde bu hakikat açıklanarak insanlar şöyle uyarılmaktadır;

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زُلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾⁴¹

Ayette bahsi geçen bu depremin alışagelmiş depremlere benzemediği aşîkârdır. Ayetin siyakında geçen; ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ﴾ ayeti kıyamet sarsıntısının tesiriyle emzikli kadınların çocuklarını emzirmeyi unutacağı, hamile kadınların düşük yapacağı ve insanların sarhoş olmadıkları halde sarhoş gibi davranacakları ifadeleri, bu sarsıntısının ne kadar şiddetli olacağını daha da anlaşılır hale getirmektedir.⁴² Nitekim bu büyük sarsıntı esnasında yeryüzünün misalinin, “tıpkı fırtınalı bir denizde dalgaların sarstığı ve salladığı gemi veya rüzgârın sağa sola salladığı tavanda asılı olan kandil” gibi olacağı ifade edilmektedir.⁴³ Zira kıyamet günü yaşanacak olan bu deprem, o vakte kadar meydana gelmiş depremlerle şiddet, kapsam veya süre bakımından

³² Bkz: el-Hûd 11/67, 94; el-Hicr 15/73, 83; el-Mü’minûn 23/41; el-Ankebût, 40; el-Yâsîn 36/29; el-Kamer 54/31.

³³ el-Yâsîn 36/49, 53; el-Sâd 38/15, el-Kâf 50/42.

³⁴ el-Münâfikûn 63/4.

³⁵ Abdalbaki, *el-Mu’cem’ul-Müfhehras*, “sa’k”, 417.

³⁶ el-A’râf 7/143; ez-Zümer 39/68.

³⁷ el-Fussilet 41/13, 17.

³⁸ er-Ra’d 13/13.

³⁹ Abdalbaki, *el-Mu’cem’ul-Müfhehras*, “sa’k”, 417.

⁴⁰ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “sa’k”, 591.

⁴¹ el-Hâc 22/1.

⁴² el-Hâc 22/2.

⁴³ Ebu’l Fida İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân’il- Azîm*, çev: Abdulvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2010), VI/380.

kıyaslanmayacak derecede büyük bir depremdir. Bu itibarla kıyamet depremi; emzikli kadına çocuğunu emzirtmeyi unutturan, yaşattığı şok sebebiyle hamilenin çocuğunu düşürten ve insanların aklını başından alan ürkütücü bir tabloyu ortaya koymaktadır.⁴⁴

Kur’ân’da başka bir yerde ise, böyle bir tabloyla karşılaşan insanoğlunun, korku ve şaşkınlığını gizleyemediği ve yeryüzünde olan biteni anlamaya çalıştığı haber verilmektedir. Nitekim bu husus, ilgili ayetlerde şöyle ifade buyrulmaktadır:

﴿وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا، وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا، إِذَا رُزِلَتِ الْأَرْضُ رِزَالَهَا﴾⁴⁵

Ayetlerde geçen kıyametin dehşetli sarsıntısı için tefsirlerde, “yeryüzünün uzun süre sarsılıp ve sallanması, yerin sabitleyicisi olan dağları yerlerinden söküp vadilerin üzerine atmak suretiyle tümsekleri ve çukurları dolduracağı ve bu halinin her tarafı dümdüz edinceye kadar devam edeceği” şeklinde yorumlanmaktadır. Başka bir yorumda ise “yeryüzünün çok fazla sallanma sebebiyle hâlihazırdaki hal ve niteliklerini yitirip başka bir hale döneceği” bildirilmektedir.⁴⁶

Kur’ân’da “رَجْفَةً” fiilinin yer aldığı bir tasvirde ise, kıyamet sarsıntısı sebebiyle insanın korkudan yüreğinin ağzına geleceği ve korkusunun gözlerinden okunacağı haber verilmiştir. Nitekim konuyla alakalı ayet-i kerimelerde şöyle buyrulmaktadır:

﴿يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ، تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ، قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ، أَبْصَارُهَا خَاشِعَةٌ﴾⁴⁷

Verilen bu örnekler, kıyamet sarsıntısının insan üzerinde derin korku ve endişeye sebep olacağını göstermektedir. Zira kıyamet sarsıntısı öyle korkunç bir hadisedir ki, yeryüzünün en sağlam yapıları olan dağlar bile sarsılacak, akabinde yerlerinden sökülüp kum yığını haline getirilecektir.⁴⁸ Nitekim kıyamet günü vuku bulacak bu manzara, “رَجَّ” fiilinin geçtiği ayet-i kerimede şöyle ifade buyrulmaktadır:

﴿وَبُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًّا، إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًّا﴾⁴⁹

Dolayısıyla ayetlerde ifade buyrulduğu gibi, şiddeti ve büyüklüğüyle dağlar gibi devasa cansız varlıkları bile yerle bir edecek ve onları çerçöp haline getirecek son derece korkunç ve şiddetli bir deprem yaşanacaktır. Ayrıca Kur’ân’da, o gün yaşanacakların sadece bir yer sarsıntısından ibaret olmadığı, aynı zamanda semavî ve arzî bütün afetlerin birlikte vuku

⁴⁴ Hayreddin Karaman vd., *Kur’ân Yolu Tefsiri* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), III/711.

⁴⁵ ez-Zilzâl 99/1-3.

⁴⁶ el-Mâturîdî, *Te’vilâtu’l Kur’ân*, XVII/315-316.

⁴⁷ en-Naziât 79/6-9.

⁴⁸ el-Müzzemmil 73/14.

⁴⁹ el-Vâkıa 56/4-5.

bulacağı korkunç sahnelerle ifade edilmektedir.⁵⁰ Bu sebeple kıyamet depremini, dünya üzerinde hâlihazırda meydana gelen depremlerle kıyaslamak mümkün değildir.⁵¹

1.1.2. Tecziye (Geçmiş Ümmetlerin Helakı) Depremi

Kur'ân'da deprem manasına gelen mezkûr kelimelerin geçtiği bazı yerlerde, geçmiş ümmetlerden kimilerinin, günah ve masiyetleri sebebiyle çeşitli şekillerde cezalandırılarak helak edildikleri haber verilmektedir. Bir topluluğu, uyarıcı göndermedikçe cezalandırmayan Allah Teâlâ,⁵² tevhid inancından uzaklaşıp isyan yolunu seçen topluluklara, yaptıkları yanlıştan dönmeleri amacıyla, onları ıslah edecek peygamberler göndermiştir. Ancak ellerine geçen bu fırsatı değerlendirmeyen, isyanda ayak direten ve peygamberlerini yalanlayan toplulukları da çeşitli şekillerde cezalandırmıştır. Nitekim Kur'ân'da bu husus şöyle ifade buyrulmaktadır:

﴿فَكَلَّا أَخَذْنَا بِذُنُوبِهِمْ فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَنْ أَغْرَقْنَا وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾⁵³

Ayet-i kerimede, açıkça ifade buyrulduğu üzere cezalandırma, bu toplulukların kendi tercihleri sebebiyle olmuştur. Dolayısıyla Allah Teâlâ onlara zulmetmemiştir. Zira Allah Teâlâ'nın, onlara zarar vermek gibi bir muradı olsaydı, bir uyarıcı göndermeden bunu zaten yapardı.⁵⁴

Kur'ân'da helak edildiği haber verilen bu topluluklardan biri Semûd kavmidir. Nitekim çeşitli ayetlerde, Semûd kavminin şiddetli bir deprem ve sesle cezalandırıldığına dair bilgiler yer almaktadır. Konuyla alakalı ayet-i kerimelerden iki tanesi şu şekildedir:

﴿فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ﴾⁵⁵

﴿وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ﴾⁵⁶

Birinci ayette “رَجْفَةٌ” kelimesiyle depremin şiddetli sarsıntısına dikkat çekilirken, ikinci ayette “صَيْحَةٌ” ile deprem anındaki ses ve ışık fenomenlerinin varlığına işaret edilmektedir.⁵⁷ Nitekim depremler esnasında, yerden hem ışık çıktığı görülmekte hem de şiddetli çalkantı sesi

⁵⁰ el-Tekvîr 81/1-6; el-İnfîtâr 82/1-3; el-Kâria 101/1-5.

⁵¹ Karaman vd., *Kur'ân Yolu Tefsiri*, V/668-669.

⁵² el-İsrâ 17/15; el-Kasas 28/59.

⁵³ el-Ankebût 29/40.

⁵⁴ Muhammed Ali es-Sâbûni, *Safvetü't-Tefâsîr*, çev. Sadreddin Gümüş -Nedim Yılmaz (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), IV/418.

⁵⁵ el-A'râf 7/78.

⁵⁶ el-Hûd 11/67.

⁵⁷ Arslantaş, “zelzele”, 44/227-231.

duyulmaktadır.⁵⁸ Bu durum, depremin sarsıntı, ışık ve ses gibi bileşenlerden ibaret olduğunu göstermektedir.

Bu örnekler haricinde Kur'an'da birkaç yerde ise Semûd kavminin helakının “رَجْفَةً” ve “صَيْحَةً” dışında “صَاعِقَةً”⁵⁹ ile olduğu bildirilmektedir.⁶⁰ Kur'an'da bu hususa örnek şu ayet-i kerimedir:

﴿فَعْتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ وَهُمْ يَنْظُرُونَ﴾⁶¹

Kur'an'da, Semûd kavminin helakının yer yer “رَجْفَةً”, “صَيْحَةً” ve “صَاعِقَةً” üçlüsüyle ifade edilmesi, şiddetli yer sarsıntısı, yanardağ patlaması ve gök gürültüsü olmak üzere, üç ayrı ceza çeşidiyle helak edildiği anlamına gelmemekle birlikte, bunların depremde önce veya beraberinde vuku bulan ışık ve ses olgularını işaret ettiği düşünülmektedir.⁶² Bunun sebebi olarak da, üç kelimenin mana yönünden birbirleriyle olan yakın münasebeti gösterilmektedir.⁶³ Ancak bundan ziyade, ayetlerde yer alan gökyüzü kaynaklı olan ve yıldırım gibi gök olayları için kullanılan “صَيْحَةً” ve “صَاعِقَةً” kelimelerinin depremle ilişkilendirilmesi, depremin başlangıcının gökten gelen yıldırım veya başka bir dış tesirle olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Bu bağlamda, yıldırımların fay hatlarına isabet etmesiyle, fayların harekete geçtiği ve bunun neticesinde depremlerin meydana geldiği düşünülebilir.⁶⁴

Kur'an'da helak edildiği haber verilen bir diğer topluluk ise Medyen kavmidir. Medyen kavminin helakı Kur'an'da iki yerde “رَجْفَةً”,⁶⁵ bir yerde ise “صَيْحَةً” kelimesiyle ifade edilmiştir.⁶⁶ Nitekim Kur'an'da, Medyen kavminin hem itikadi hem de ahlâki yönden bozulduğu⁶⁷ ve bu sebeple onlara Hz. Şuayb'ın (a.s.) peygamber olarak gönderildiği, fakat kavmin onu dinlemeyip yalanladığı⁶⁸ bunun üzerine şiddetli bir deprem ve korkunç bir gürültüyle helak edildiği haber verilmiştir.⁶⁹

⁵⁸ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, X/493.

⁵⁹ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “sa’k”, 591.

⁶⁰ el-Fussilet 41/13, 17; ez-Zâriyât 51/44.

⁶¹ ez-Zâriyât 51/44,

⁶² Celal Kırca, “Semûd”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/500-501.

⁶³ el-Mâturîdî, *Te’vilâtu'l Kur’ân*, V/439.

⁶⁴ Bkz. David Hambling, “Lights, Camera, Earthquake!”, *The Guardian* (17 Aralık 2015).

⁶⁵ el-A’râf 7/91.

⁶⁶ el-Hûd 11/94.

⁶⁷ el-A’râf 7/85-86; el-Hûd 11/84-87.

⁶⁸ el-Ankebût 29/37.

⁶⁹ el-A’râf, 85-92; el-Hûd 11/94.

Kur'an'da, semâvî veya arzî afetlerle helak edildiği haber verilen kavimlerin, helaklerinin gerçekleştiği zaman dilimlerine de temas edildiği görülmektedir. Bu husus, üç ayet-i kerimede şöyle ifade buyrulmaktadır:

﴿وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ﴾⁷⁰

﴿فَجَعَلْنَا عَلَیْهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَیْهِمْ حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ , فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ مُشْرِقِينَ﴾⁷¹

﴿فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ مُصْبِحِينَ﴾⁷²

Birinci ayet umum bir mana ifade ederken, ikinci ayet Lût kavminin ve üçüncü ayet ise Semûd kavminin helak vaktini haber vermektedir. Ayetler doğrultusunda yapılacak bir değerlendirmede, bu isyankâr kavimlerin helaklerinin gece, kaylûle ve sabah vakitlerinde olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Nitekim Ebû Hayyân (ö. 745/1344) birinci ayetin tefsirinde konuya dair şöyle bir açıklama yapmaktadır:

“Bu iki vakit sükûnet, istirahat ve dinlenme zamanlarıdır. İşte bu sebeple azap bu vakitlerde gelmektedir. Azabın bu vakitlerde gelmesi daha fazla sıkıntı verici ve korkunç bir durumdur. Zira azap, helak edilecekleri gaflette oldukları bir anda ansızın yakalar.”⁷³

Bu vakitlerde azabın ineneğine dair herhangi bir emare veya alamet bulunmazken, gafil oldukları ve hiç beklemedikleri bir esnada, azabın bu topluluklar üzerine ansızın indirildiği görülmektedir.⁷⁴ Ayrıca, onlar kendilerini en güvende hissettikleri sağlam mekânlarında bulunmalarına rağmen, helak olmaktan kurtulamamışlardır.⁷⁵ Bu bağlamda, söz konusu kavimlerin infazlarının bu vakitlere denk getirilmesi, suçlarının çok büyük olması sebebiyle olduğu anlaşılmaktadır.

1.1.3. İlk Yaratılıştan Deprem

Allah Teâlâ yeryüzünü, üzerinde dağlar olmadan yaratmıştır. Ancak bu durumda olan yeryüzü, çok şiddetli sarsılmakta ve sağa sola gidip gelmektedir. Nitekim “رَوَاسِي” ve “مَيِّد” kelimelerinin birlikte geçtiği üç ayette⁷⁶ ve tefsirlerde geçen rivayetlerde bu hususa temas edilmektedir. Ayrıca “رَوَاسِي” lafzının geçtiği ilk yaratılıştan bahseden diğer ayetlerde de bu

⁷⁰ el-A'râf 7/4.

⁷¹ el-Hicr 15/73-74.

⁷² el-Hicr 15/83.

⁷³ es-Sâbûni, *Safvetü't-Tefâsîr*, II/273.

⁷⁴ er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, X/284-285.

⁷⁵ Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, III/365.

⁷⁶ en-Nahl 16/15; el-Enbiyâ 21/31; el-Lokmân 31/10.

hususla işaret edilmektedir.⁷⁷ Bu konuyla ilgili daha detaylı bilgi ileride verileceği için burada özet bir bilgiyle yetinilmiştir.

2. Kur'ân'da Dağ Kavramı

Yüce kitabımızda dağ manasına gelen “cebel” “جَبَل”, lügatlerde “dağ, sahil olmayan iç taraf, kısım” demektir.⁷⁸ Ayrıca “pek çok maddenin kendisinde bir araya geldiği şey, büyük yığın, kütle” gibi manaları da bulunmaktadır.⁷⁹ Kelime, Kur'ân'da cemi hali olan “cibâl” “جِبَال”⁸⁰ ile birlikte toplamda otuz dokuz defa “mutlak dağ” manasında geçmektedir.⁸¹

Kur'ân'da dağ manasına gelen bir diğer kelime olan “ravâsî” “رَوَاسِي”, “r-s-v” “رَسُو” kökünden türetilmiş ve “dağın kökünün sübut bulması, geminin demir atması” demektir.⁸² Ayrıca “yere kazık gibi çakılmış dağlar” manası da bulunmaktadır.⁸³ Cemi halde olan lafzın müfred hali “رَاسِي”⁸⁴ şeklindedir. “رَسُو” kökünün cemisi ve lügat manası “sabit dağlar”⁸⁵ olan “رَوَاسِي” lafzı, Kur'ân'da dokuz yerde geçmektedir.⁸⁶ Ayrıca “رَسُو” kökünden gelen “أَرَسَى” fiili “köklü, kılmak, yerleştirmek, son, karar kılma” manasında olup⁸⁷ Kur'ân'da bu manada “أَرَسَاهَا” formunda bir yerde geçmektedir.⁸⁸

3. Kur'ân'da Dağ-Deprem Münasebetine Dair Bazı Örnekler

Kur'ân'da dağ-deprem münasebetine dair bazı örneklerin yer aldığı görülmektedir. Bu örnekler, dağların depremlerle olan münasebetini anlamak açısından önemli ipuçları sunmaktadır. Söz konusu bu örnekler üzerinden hareketle, Kur'ân'da dağ-deprem arasındaki münasebetin boyutu ve dağların depremi engellediğine dair bir söylemin geçip geçmediği bilimsel veriler ışığında irdelenecektir.

1. Bu hususun Kur'ân'daki birinci örneği, dağ manasına gelen “جَبَل” ve deprem manasına gelen “رَجْفَةٌ” kelimelerinin birlikte geçtiği şu ayet-i kerimedir:

⁷⁷ er-Ra'd 13/3; el-Hicr 15/19; en-Neml 27/61; el-Fussilet 41/10; el-Kâf 50/7; el-Mürselât 77/27.

⁷⁸ Hüseyin Atay vd., *Mu'cemu'l-Luğat*, (Ankara: DİB Yayınları, 1981), 240.

⁷⁹ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVIII, 541.

⁸⁰ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “cbl”, 220.

⁸¹ Abdalbaki, *el-Mu'cemu'l-Müfrehes*, “cbl”, 163-164.

⁸² el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “rsv”, 428.

⁸³ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVII/445.

⁸⁴ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIV/78.

⁸⁵ es-Sâbûni, *Safvetü't-Tefâsîr*, V/10.

⁸⁶ er-Ra'd 13/3; Hicr 15/19; en-Nahl 16/15; el-Enbiyâ 21/31; en-Neml 27/61; el-Lokmân 31/10; el-Fussilet 41/10; el-Kâf 50/7; el-Mürselât 77/27.

⁸⁷ Mahmud Çanga, *Kur'ân-ı Kerim Lügatı*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 1989), 213.

⁸⁸ en-Naziât 79/32.

(يَوْمَ تَرْجُفُ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ وَكَانَتِ الْجِبَالُ كَثِيْبًا مَّهِيلًا)⁸⁹

Ayette “رَجْفُ” kökünden türetilen “تَرْجُفُ” fiiliyle kıyamet günü çok şiddetli bir sarsıntı yaşanacağı ve bu sarsıntının dağları parçalayıp kum yığınları haline getireceği haber verilmektedir. Bu çerçevede kıyametin yeryüzündeki tezahürü olan şiddetli depremle, her şey gibi dağlar da yok edilecektir. Zira bu deprem öyle bir depremdir ki, kökleriyle yere sabitlenen dağları bile yerlerinden söküp, çok şiddetle sarsacak ve zerrelere ayırana kadar da durmayacaktır.⁹⁰ Dolayısıyla, ayetten anlaşılan odur ki, dağları dünya sahnesinden indirip yok edecek olan ecel, kıyamet depremidir.

2. Kur’ân’da dağ ve deprem münasebetine dair ikinci örnek, dağ manasına gelen “جِبَالٌ” ve deprem manasına gelen bir diğer kelime olan “رَجٌّ” kelimelerinin birlikte geçtiği şu ayet-i kerimelerdir:

(فَكَانَتْ هَبَاءً مُنْبَثًا , وَبُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًّا , إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًا)⁹¹

Bu ayetlerde dağların, kıyamet günü yaşanacak şiddetli bir sarsıntı sonucu parçalara ayrılarak toz duman haline getirileceği haber verilmiştir. Bu bağlamda ayetlerde, birinci örnekteki kıyamet sarsıntısı ifadesini destekleyen bir tablo çizilmektedir.

3. Kur’ân’da dağ ve deprem münasebetine dair üçüncü örnek ise, Semûd kavminin kıssasının anlatıldığı A’râf Sûresi 73-79. ayet-i kerime gurubudur. Şöyle ki, 74. ayette “وَتَنْحَثُونَ” şeklindeki ifadede görüldüğü üzere dağ manasına gelen “جِبَالٌ” kelimesi yer alırken; 78. ayette “رَجْفَةً” şeklindeki ifadede görüldüğü üzere deprem manasına gelen “رَجْفَةً” kelimesi geçmektedir. Ayetlerde yer alan ifadeler, Semûd kavminin çok sağlam zeminler olan dağlarda ve kayalarda kendilerine sağlam evler inşa ettikleri ve bu evlerin, şiddetli bir depremle yerle bir edildiğini haber vermektedir.

Özetlemek gerekirse, Kur’ân’daki dağ-deprem münasebeti hakkında verilen ilk örnekteki ayet-i kerimede bahsi geçen sarsıntı, kıyamet gününün şiddetli sarsıntısıdır.⁹² Keza ikinci örnekte de benzer bir durum söz konusudur. Dolayısıyla ayetlerde, dağların depremi engellediğine dair bir söylem bulunmamaktadır. Bilakis kıyamet günü yaşanacak olağanüstü şiddetli bir sarsıntıyla, dağların bile yerlerinden edilerek, kum yığını haline getirileceği

⁸⁹ el-Müzzemmil 73/14.

⁹⁰ Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Taberi Tefsiri*, çev. Hasan Karakaya - Kerim Aytekin (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996), VIII/466; Karaman vd., *Kur’ân Yolu Tefsiri*, III/557-558. Ayrıca bkz. el-Kehf 18/47; et-Tâhâ 20/105-107; el-Vâkıa 56/5-6; el-Hâkka 64/14; en-Nebe 78/20; el-Kâria 101/5.

⁹¹ el-Vâkıa 56/4-6.

⁹² Karaman vd., *Kur’ân Yolu Tefsiri*, V/487-488.

belirtilmektedir. Zira kıyamet, kâinattaki dengenin alt üst edileceği, tüm temel unsurların yok edileceği ve dünya üzerindeki hayatın tüm izlerinin silineceği, ulvî ve süflî tüm varlıkların toptan yok edileceği çetin bir gündür.⁹³

Kıyamet depremi, yeryüzünün tamamını etkilerken, hâlihazırda yaşanan depremler ise yer altındaki gazlar vs. yerin küçük bir bölgesinde toplanarak yeryüzünde kısmî bir etki göstermektedir. Nitekim bunun örneğinin, “tıpkı insanın tüm vücudundan sadece bir organının titremesi” gibi olduğu ifade edilmiştir.⁹⁴ Ayrıca mevcut depremler hem şiddet yönünden daha düşük hem de zaman yönünden çok kısa sürmektedir. Özetle, şimdiye kadar yeryüzünde yaşanan en büyük deprem 9,5 şiddetiyle Şili Depremi olarak bilinirken, en uzun süreli deprem ise on dakika süren Endonezya’nın Sumatra Adası’nda meydana gelmiştir. Bu bilgiler ışığında yeryüzünde şimdiye kadar on dakikadan fazla süren ve 9,5 şiddetini aşan bir depremin yaşanmadığı anlaşılmaktadır. Ancak, bu depremler neticesinde çok ciddi can ve mal kayıpları yaşanmıştır.⁹⁵

Üçüncü örnekte ise, Semûd kavminin dağlardan ve kayalardan sağlam evler yaparak tedbir aldıkları, fakat şiddetli sarsıntı onları yakaladığında bu evlerin onlara fayda sağlamadığı ve toptan helak edildikleri⁹⁶ anlatılmaktadır. Bu toplum, Allah Teâlâ’ya karşı isyan içinde oldukları için böyle bir önlem almışlardır. Fakat ilahi azap emri geldiğinde buna karşı konulamayacağı⁹⁷ hakikatini göz ardı etmişlerdir. Nihayetinde, ilahi azap emri geldiğinde bu durumu anlamaya fırsatları dahi olmamış, hiç ummadıkları bir anda ve en güvende olduklarını zannettikleri gayet sağlam evlerinde, bu azaba yakalanıp helak olmuşlardır.⁹⁸

4. Kur’ân’da dağ-deprem arasındaki münasebete dair verilebilecek dördüncü örnekte, “رَوَاسِي” lafzı ile “مَيْد” kökünden türetilmiş olan “تَمِيدُ” fiilinin birlikte zikredildiği ve dağların yeryüzüne yerleştirilme sebebine temas edilen üç ayet yer almaktadır. Bunlar:

﴿وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِي أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَارًا وَسُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾⁹⁹

﴿وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِي أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ﴾¹⁰⁰

⁹³ Bekir Topaloğlu, “Kıyamet”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), XXV/516-522.

⁹⁴ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIV, 186-187.

⁹⁵ Kolay.com, “Dünyanın En On Şiddetli Depremi” (Erişim 14 Şubat 2025).

⁹⁶ et-Taberî, *Taberi Tefsiri*, V/168.

⁹⁷ el-A'râf 7/78; el-Hûd 11/67; el-Fussilet 41/17; ez-Zâriyât 51/44.

⁹⁸ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, X/284-285; et-Taberî, *Taberi Tefsiri*, IV/77; Kırca, “Semûd”, 36/ 500-501; Bkz. el-Hicr 15/83.

⁹⁹ en-Nahl 16/15.

¹⁰⁰ el-Enbiyâ 21/31.

(خَلَقَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ)¹⁰¹

Ayet-i kerimelerde geçen “رَوَاسِيَ” lafzı, aslında “sabit olma, yere bir şey çakma, oturtma, demir atma” gibi manalara gelmektedir.¹⁰² Râzî (ö. 606/1210), “رَوَاسِيَ” lafzının müfred hali “رَاسِيَّة” için “yere giren, yere çakılan” ifadesini kullanmıştır.¹⁰³ Bu durumda lafzın, dağların sahip olduğu “sabitlik, sağlamlık, yere kazık gibi çakılmaları” vb. özellikleri sebebiyle Kur’ân’da bu şekilde nitelendirildiği düşünülmektedir.¹⁰⁴ “مِيد” ise, “yer gibi büyük kütlelerin sarsılması, şiddetli bir şekilde sarsılmak, hareket etmek, sağa sola yalpalamak” gibi manalara gelmektedir.¹⁰⁵ Bu bağlamda “رَوَاسِيَ” ve “مِيد” kelimelerinin lügat manaları ve Kur’ân’daki kullanımları incelendiğinde, yeryüzünün fitraten sağa sola yalpalamak, dağların ise sağlamlık ve sabitlik özelliklerine sahip olduğu sonucuna varılmaktadır.¹⁰⁶

Üzerinde dağlar yaratılmadan önce yer yüzeyinin hareket edip şiddetle sarsılması ve sağa sola yalpalaması, ilk yaratılışta yeryüzünün tamamında şiddetli bir depremin yaşandığını ve bu halin dağların yaratılışına kadar devam ettiğini göstermektedir. Kays b. Ubâd ve Hasen’den gelen rivayetlerde, bu manzara karşısında meleklerin dahi endişelenerek, yerin bu haliyle kimseyi üzerinde barındırmayacağını söyledikleri bildirilmektedir.¹⁰⁷

Rivayetlerde temas edilen yeryüzünün bu hali, su üzerine yayılıp döşenmesiyle ilişkilidir. Nitekim Abdullah b. Abbas’tan (r.a.) gelen bir rivayette bu husus, şöyle ifade edilmektedir:

“Yüce Rabbimiz, yeryüzünü suyun üzerine döşeyip yaydığında, yeryüzü, üzerinde bulunanları adeta bir gemi gibi neredeyse devirecekti. Bunun üzerine Allah Teâlâ, yeryüzünün sükûn bulması ve istikrar kazanması için, Allah Teâlâ yeryüzüne ağır dağlarla adeta demir attırdı.”¹⁰⁸

Bu rivayetten anlaşılaçağı üzere, yeryüzünün bir gemi misali sarsılması ve sağa sola hareket etmesi, üzerinde ikamet edilmesini zorlaştırmaktadır. İşte bu sebeple, dağlar yaratılarak

¹⁰¹ el-Lokmân 31/10.

¹⁰² el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “rsv”, 428.

¹⁰³ er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XVI, 131.

¹⁰⁴ Hüseyin Yakar, Kur’ân’da Dağların Oluşumu ve İşlevine Dair Âyetlerin Tefsir Kaynakları ve Bilimsel Veriler Üzerinden Değerlendirilmesi”, *Usul İslâm Araştırmaları Dergisi* 33 (Nisan 2020), 107-108.

¹⁰⁵ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1021-22.

¹⁰⁶ er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XIV/185.

¹⁰⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân’il-Azîm*, V/402; Ebu’l Fadl Bekr Abdurrahman b. Muhammed b. Ebi Bekir Celaleddin es-Suyûtî, *ed-Dürü’l-Mensûr fi’t-Tefsîr bi’l-Me’sûr*, çev. Zekeriya Yıldız (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2012), IX/35.

¹⁰⁸ er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XIV/78.

yeryüzüne sükûnet verilmiştir.¹⁰⁹ Bu bağlamda “مَيْدٌ” hareketi, “رَوَاسِي” ise sakinliği ifade etmektedir. Bu iki zıt kavramın bir arada bulunması, birinin diğerini dizginleyerek sakinleştirdiği ve böylece bir denge halinin oluştuğu manasına gelmektedir.

Keza bilimsel veriler, “yerin dış kabuğunun (litosfer), sıcaklığı 1500-2000 C° değişen erimiş sakız kıvamındaki astenosfer tabakası üzerinde yüzdüğünü ve sürekli hareket halinde olduğunu göstermektedir.¹¹⁰ Bu bilgi, “yerin su üzerinde yayılıp döşendiği” rivayetini destekler mahiyettedir.

Bu husus ilgili eserlerde şu şekilde nakledilmektedir:

“Gemi, suyun üzerine bırakıldığında, bir taraftan diğer tarafa meyleder ve yalpalar. Şayet o geminin içine, ağır bazı nesneler konulursa, gemi su yüzeyinde istikrar bularak dengelenir. Benzer şekilde, Allah Teâlâ yeri suyun üzerinde yaratınca, yer bir tarafa yöneldi ve yalpalamaya başladı. İşte bunun üzerine Rabbimiz yeryüzünde bu ağır dağları yarattı ve böylece yer, bu kütlelerin ağırlıkları nedeniyle su yüzeyinde sağlam bir şekilde durmaya başladı.”¹¹¹

Allah Teâlâ ilk yaratılıştaki yeryüzünü bu şekilde yaratmayı takdir etmiş, daha sonra dağları yaratarak yeryüzündeki bu dengesizliği gidermiş ve böylece dağlarla yeryüzüne denge ve sükûnet vermiştir. Bu husus “رَوَاسِي” ve “مَيْدٌ” lafızlarının birlikte geçtiği üç ayet-i kerimede de açıkça ifade edildiği üzere, yeryüzünün dengesini sağlama, üzerindeki sarsılmasını önleme ve dünyanın sağa sola hareket edip yalpalamasını engelleme gibi yönleri, dağların yeryüzünde bir nevi balans işlevi gördüğünü ortaya koymaktadır.¹¹² Bu açıklamalardan, dağların jeomorfolojik denge açısından kilit bir rol oynadığı¹¹³ ve kıyamete kadar tüm canlı hayatının teminat altında olduğu ve dağlar oldukça yeryüzünde hayatın devam edeceği sonucuna varılmaktadır.

Mezkûr üç ayette de, dağların yer küre üzerindeki işlevleri üzerinde durulmakta ve insanoğlu için ne denli büyük bir nimet oldukları vurgulanmaktadır. Ayrıca ayetlerden, dağların dünya üzerinde yaratılmasındaki hikmetlerden birinin de, insanların ve diğer canlıların sarsılmasını önlemek olduğu anlaşılmaktadır. Zira dağların yeryüzünden kaldırılması halinde

¹⁰⁹ Karaman vd., *Kur’ân Yolu Tefsiri*, III/385; er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XVI/131.

¹¹⁰ Coşkun İşçi, “Deprem Nedir ve Nasıl Korunuruz?”, *Yaşar Üniversitesi E-Dergisi* 3/9, (Haziran 2008), 959-983.

¹¹¹ er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, XIV/185.

¹¹² Karaman vd., *Kur’ân Yolu Tefsiri*, III/383.

¹¹³ Hasan Bulut, “Depremin Kur’ân Bağlamında Hikmet Cihetiyle Değerlendirilmesi”, *İlahiyat Akademisi* 20 (Aralık 2024), 172-174.

dengeleme, sabitleme ve önleme gibi fonksiyonları devre dışı kalacaktır. Bu durum, yeryüzünde sürekli ve şiddetli sarsıntıların yanı sıra kuvvetli rüzgârların esmesi ve kara kıtaların su altında kalması gibi felaketlerin yaşanmasına sebep olacaktır. Böyle bir durumda, insan ve diğer canlıların yeryüzünde hayatta kalması imkânsız hale gelecektir.¹¹⁴ Ayrıca bu durum, hem bitkilerin gelişimini olumsuz etkileyecek hem de su ve toprak dengesinin bozulmasına yol açacaktır.¹¹⁵

Dağların olmadığı bir durumda, en küçük bir sebep bile, yer yüzeyinin dairesel olarak dönmesine yol açacaktır. Ancak dağlar yaratılarak, bu ihtimal ortadan kaldırılmıştır. Zira dağlar, ağırlıkları ve kuvvetleri sayesinde, kökleriyle dünyanın merkezine doğru kazıklar gibi batırılarak yerkürenin dairesel hareket etmesini, yani sağa sola yalpalamasını engellemektedir.¹¹⁶ Dağların köklerinin varlığı ve yeryüzünün kazıkları oldukları hakikati, Kur'ân'da şöyle haber verilmektedir:

﴿وَالْجِبَالِ أَوْتَادًا، لَّئِنَّمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا﴾¹¹⁷

Dağlara kazık benzetmesi yapılan ayette, dağların yer üstündeki fiziksel görünümlerinin haricinde, aynı zamanda yerin altında da kökleri olduğuna işaret edilmektedir. Bu durum, tıpkı çadırları ayakta tutabilmek için iplerle kazıklara bağlanıp sabit bırakıldığı gibi, yeryüzünün de dağlarla bağlanarak sabit hale getirildiğini göstermektedir.¹¹⁸

Abdullah b. Abbas'tan (r.a.) gelen bir rivayete göre, dağların yeryüzü yayıldıktan sonra, yeryüzüne kazık olarak çakıldığı bildirilmektedir.¹¹⁹ Râzî ise, yeryüzünü harika bir beşik yapmak ve yeryüzündekilerin sarsılmasını engellemek amacıyla dağların, yerin kazıkları olarak yaratıldığını düşünmektedir.¹²⁰ Dolayısıyla, dağlar hayatın mevcudiyeti ve devamı için yeryüzüne yerleştirilmiştir. Bu sebeple, dağların yeryüzü sahnesinden kaldırılması, canlı hayatına son verileceği anlamına gelmektedir.

Bilim adamlarının yaptığı araştırmalar, dağların depremin şiddetini emerek azalttığını, depreme adeta bir set veya tampon görevi gördüğünü; sağlam zeminli arazilerin depremden daha az etkilendiğini ortaya koymaktadır. Zira depremin sismik dalgaları, kayalık zeminlerde

¹¹⁴ Bkz: Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri* (İzmir: Anadolu Yayınları, 1985), VIII/3907.

¹¹⁵ Hakkı Yılmaz, *Tebyinu'l- Kur'ân* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2009), V/434; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVIII/150.

¹¹⁶ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIV/186-187.

¹¹⁷ en-Nebe 78/6-7.

¹¹⁸ et-Taberî, *Taberi Tefsiri*, VIII/543.

¹¹⁹ es-Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, XV/190.

¹²⁰ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXII/414.

hızlıca emildiğinden, depremler bu tür zeminlerde daha az etki göstermektedir. Dolayısıyla dağların sağlam zeminlere sahip olması, depremlerden daha az etkilenmesini sağlamaktadır.

Ayrıca depremlerin kayalık zeminlerde yıkım yaptığına dair dünyada bir örneğinin olmadığı ve aynı zamanda can kaybının da neredeyse hiç yaşanmadığı, fakat ovalık yumuşak zeminlerde ise depremle birlikte sivilaşmanın artması sebebiyle depremin şiddetinin çok fazla hissedildiği bildirilmektedir. Bunun doğal sonucu olarak da ovalık yumuşak yapılı zeminlerde çok fazla can ve mal kaybı yaşanmaktadır. Bunun hem ulusal hem de uluslararası birçok örneği bulunmaktadır. Mesela, 2011 Van depreminde kayalık zemine kurulan Tabanlı köyünde can ve mal kaybı yaşanmazken, Muş'un Bulanık ilçesinin Soğuksu ovasında bulunan on beş köyün tamamının yıkıldığı görülmektedir. Japonya'da 1995'te yaşanan Tarumi depreminde kayalık zemine kurulu Tarumi'de herhangi bir yıkım yaşanmazken, aksine ova olan Kobe'de ise büyük bir yıkım yaşanmış ve 6500 kişi hayatını kaybetmiştir.¹²¹

Dağların ve depremlerin oluşumunun “levha hareketleri” neticesinde meydana geldiğini ileri süren jeologlar, yerin dış kabuğunun on kadar ana levha ve birçok küçük levhadan müteşekkil olduğunu bildirmiştir. İşte dünya üzerindeki deprem yerleri bu levhaların birbirine sürtündüğü, birbirlerini sıkıştırdığı, birbirlerinin üstüne çıktığı ya da altına girdiği sınırlarda yer almaktadır.¹²² Nitekim deprem haritalarına bakıldığında, deprem kuşaklarının levha sınırlarıyla mükemmel bir ahenk içinde oldukları görülmektedir.¹²³

Bilimsel nazariyelere göre benzer şekilde dağlar da, bu levhaların birbirine yaklaşma veya birbirinden uzaklaşma hareketleri neticesinde oluşmaktadır. Şöyle ki, iki levhanın çarpışması neticesinde levhalardan biri üste çıkıp yükselmekte ve böylece dağ meydana gelmektedir. İki levha birbirinden uzaklaştığında ise levhaların altında yer alan erimiş kaya, üst tarafa çıkmakta ve birikme neticesinde dağa dönüşmektedir.¹²⁴

Bu bağlamda, dağ ve depremlerin oluşumları levha hudutlarında ya da faylar boyunca meydana geldiği sonucu ortaya çıkmaktadır.¹²⁵ Dağ ve depremlerin oluşum süreci dikkate alındığında, bu olguların birbirine komşu bölgelerde görüldüğü ve bulundukları alanların

¹²¹ İlyas Yılmaz vd., “Depremler Kayada Yıkılmaz ve Ovalar Stratejik Ürün Kaynağıdır”, *Geosound* 55/1, (Haziran 2022), 165-189.

¹²² İşçi, “Deprem Nedir ve Nasıl Korunuruz?”, 960; Doğanay, *Coğrafya'ya Giriş*, 405.

¹²³ Esra Önde - Alper Gündüz, “Wegener'in Yapbozu”, *TÜBİTAK Bilim ve Teknik Dergisi* 127 (Kasım 2011), 71.

¹²⁴ Evren Atlası (EA), “Dağ Nasıl Oluşur? (Erişim 20 Şubat 2025).

¹²⁵ Wikipedia (WP), “Levha Tektoniği” (Erişim 19 Şubat 2025).

paralellik gösterdiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, dağların olduğu bir bölgede depremlerin yaşanması, olağan bir durum olarak değerlendirilmektedir.¹²⁶

Dağ ve deprem ikilisinin yeryüzünde bir arada olmasının birçok sebep ve hikmeti olmakla birlikte, bu durumun temel sebeplerinden birinin, tektonik levha sınırlarında bir tür tampon bölge oluşturmak olduğu düşünülebilir. Zira tektonik levhalar birbirine sabitlendirilmemiş; aralarında hareket edebilmeleri için bir esneme payı bırakılmıştır. Bu sayede, levhaların dengeli ve kontrollü bir şekilde hareket etmeleri mümkün hale gelmiştir. Aynı zamanda levhalar arasında meydana gelebilecek ani ve dengesiz yaklaşma veya uzaklaşmaların önüne geçilerek, yeryüzünün şiddetle sarsılması büyük ölçüde engellenmiştir.

Ayrıca yer kabuğunun altında bulunan magma tabakası üzerinde yüzen büyük küçük tektonik levhaların sürekli hareket etmesi sebebiyle,¹²⁷ yeryüzü her an sarsılmakta;¹²⁸ ancak üzerindeki bu hissetmemektedir.¹²⁹ Nitekim dünya dakikada 27 km. süratle kendi eksenini, saatte 110 bin km. süratle güneşin çevresinde ve güneş sistemiyle beraber saatte 72 bin km. süratle de Herkül Burcu'na doğru hareket etmektedir. Bütün bu hareketlere rağmen, yeryüzünde herhangi bir sarsıntı hissedilmemektedir. Bu durum, Allah Teâlâ'nın kurduğu muvazenenin şahaneliğini yansıtırken, aynı zamanda dağların jeomorfolojik dengedeki yaratılış hikmetine de işaret etmektedir.¹³⁰

Öte yandan, volkanizmal faaliyetler neticesinde yeryüzüne püskürtülen lavların soğuyup yeryüzünde birikmesiyle meydana gelen¹³¹ ve yeryüzünün iç enerjisini boşaltmasına yarayan “yeryüzünün bacaları” olarak nitelendirilen yanardağlar, dünyanın iç enerjisini dışarı atmasına aracılık yapmaktadır. Bu durum, yanardağların yeryüzünün sükûnete ermesinde önemli bir rol oynadığını göstermektedir.¹³² Bir anlamda, dünya da yanardağlar aracılığıyla tıpkı insanlar gibi, içinde biriken enerjiyi bir anda dış yüzeyine atarak rahatlamaktadır. Aksi takdirde, bu enerjinin birikmesi şiddetli bir depreme yol açabilmektedir.

Dağlar, depremleri ortadan kaldırmak için değil, bilakis daha büyük depremleri engellemek amacıyla yaratılmış ilahi bir ikramdır.¹³³ Dolayısıyla depremler bu yönüyle, yerin üzerinde yaşayanlar için büyük bir nimettir. Zira depremler vasıtasıyla yer altındaki bereketler,

¹²⁶ YEK1 Blog (YB), “Celal Şengör: Dağların Olduğu Yerde Daha Fazla Deprem Olur” (Erişim 15 Haziran 2025).

¹²⁷ İççi, “Deprem Nedir ve Nasıl Korunuruz?”, 960; Unat, “Zelzele”, 44/231.

¹²⁸ Bir Selam Olsun (BSO), “Dağlar Yeryüzünü Sarsılmaktan mı Koruyor?” (Erişim 23 Şubat 2025).

¹²⁹ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIV/186-187.

¹³⁰ Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, IX/4741-42.

¹³¹ Doğanay, *Coğrafya'ya Giriş*, 405.

¹³² Bulut, “Depremin Kur'an Bağlamında Hikmet Cihetiyle Değerlendirilmesi”, 174.

¹³³ Bulut, “Depremin Kur'an Bağlamında Hikmet Cihetiyle Değerlendirilmesi”, 173.

nimetler yerin üstüne çıkarılmakta ve böylece yeryüzünde yaşayan insan ve diğer canlılar bunlardan istifade etmektedir. Aksi takdirde yeryüzü bitki yetişmeyen, çorak bir arazi haline gelirdi.¹³⁴ Naci Görür konu hakkında özetle şöyle demektedir:

“Bu levha hareketleri, hayatımıza büyük anlam katıyor ve depremler de bu yüzden önemlidir. Şayet depremler olmasaydı, dünya canlılığını yitirir ve hayat olmayan ölü bir gezegen haline gelirdi. Ayda yaşam olmadığı için deprem de yoktur. Fay zonları, zengin kaynaklar olarak bilinmektedir. Şehirlerimizin çoğu Kuzey Anadolu Fayı boyunca sıralanmıştır. Zira bu hat, zengin su kaynakları ve verimli topraklarla doludur. İnsanlar bu bereketten yararlanmak için o bölgelere yerleşmiştir. Depremlerden korkabiliriz, ama onların durması için dua etmemeliyiz.”¹³⁵

Şu halde, dağların yaratılarak insan ve diğer canlıların hayatını olumsuz etkileyecek şiddetli depremlerin engellenmesi ve depremlerin tamamen yok edilmeyip yeryüzünün nefeslenmesinin sağlanması hallerinin her ikisinde de insanoğlunun menfaati söz konusudur.

Depremlerin ses, sarsılma, titreme, ışık, çalkantı gibi korkutucu yönleri olmakla birlikte, yukarıda da ifade edildiği gibi depremler tüm canlılar için büyük nimetler barındırmaktadır. Keza canlılar için büyük bir nimet olan yağmurların yağmasında da benzer durumlar söz konusudur. Yağmur yağmadan önce şimşek ve yıldırımlar çakmakta hem ses hem ışık olguları gerçekleşmekte ve bunların tesiriyle yeryüzünde küçük çaplı sarsıntı ve titremeler yaşanmaktadır. Nitekim Kur’ân’da Allah Teâlâ’nın varlık delillerinden biri olarak zikredilen şimşeklerin korku ve ümide sebep olduklarına temas edilmektedir.¹³⁶ Şu halde depremlerde olduğu gibi şimşeklerde de birbirine zıt olan tesirler söz konusudur. Şimşeklerde bulunan ses ve ışık özellikleri bir yandan korku ve endişeye sebep olurken, diğer yandan ise yağmurun yağacağını müjdelemektedir.¹³⁷

Dolayısıyla deprem ve şimşek gibi olgular zıt tesirler barındırmakta ve insanlar için çok yönlü bir nimet yelpazesi sunmaktadır. Ancak bu nimetler gökyüzünden veya yer altından geldiklerinde ses, ışık, sarsıntı, çalkantı ve titreşim gibi özellikleriyle hem kim tarafından

¹³⁴ Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur’ân Tefsiri*, IX/4742.

¹³⁵ Risale Haber (RH), "Prof. Naci Görür: Depremler faydalı, durması için sakın dua etmeyin!" (Erişim 24 Ocak 2025).

¹³⁶ er-Rûm 30/24.

¹³⁷ Karaman vd., *Kur’ân Yolu Tefsiri*, IV, 306.

gönderildiklerini lisan-ı hal ile haykırmakta, hem de muhataplara nimetler için müjde ve ceza için uyarı niteliği taşımaktadır.

Sonuç olarak deprem, kıyamete kadar güncelliğini koruyacak mühim bir aktördür. Yüce kitabımızda da bildirildiği üzere, deprem ilk yaratılıшта, geçmiş ümmetlerin hayatında, günümüzde ve kıyamet günü sahnelerinde yer almaktadır. Bu durum, “deprem başlangıçta ve geçmişte olmuş, günümüzde olmakta, gelecekte ve en nihayetinde yok oluшта da olacaktır” anlamına gelmektedir. Bu bağlamda, depremin hayatın bir realitesi olarak görülmesi ve deprem için gerekli tedbirlerin alınması, depremin yaşanacağı olası yerlerde yerleşim yerleri kurulmaması ve yapıların sağlam zeminlere inşa edilmesi elzemdir. Aksi takdirde, depremler tedbirsizlik yüzünden insanlar için büyük felaketlere dönüşebilmektedir.

SONUÇ

Kur’ân’da deprem olgusu, farklı bağlamlarda ve çeşitli kavramlarla çok boyutlu biçimde ele alınmıştır. Bu kavramlar hem doğrudan fiziksel sarsıntıları hem de psikolojik ve ilahi cezaları içermektedir. “Zelzele”, “racfe”, “racce” ve “meyd” gibi kelimeler, bağlamına göre kıyamet gününü, geçmiş ümmetlerin helakını ya da ilk yaratılıştaki dengeyi anlatmak amacıyla kullanılmıştır. Özellikle eskatolojik ve cezalandırıcı mahiyetleriyle öne çıkan bu lafızlar, Kur’ân’ın kozmolojik ve teolojik perspektifini ortaya koymaktadır.

Kur’ân-ı Kerim, dağları hem yaratılışın bir hikmeti hem de yeryüzü için bir denge unsuru olarak tanıtırken, dağların deprem gibi tabii olaylarla olan münasebetine de çeşitli ayetlerde dikkat çekmektedir. Bu bağlamda “cebel/cibâl” ve “ravâsî” gibi kavramlarla ifade edilen dağlar, yeryüzünü sarsıntılardan koruyan, sabitlik ve istikrar sağlayan varlıklar olarak tasvir edilmektedir. Kıyamet tasvirlerinde ise, bu dağların sarsılarak yok edileceği vurgusu, ilahi kudretin sınırsızlığı ve dünyanın geçiciliği üzerine önemli bir mesaj taşımaktadır. Ayrıca Semûd kavmi örneğinde olduğu gibi, maddi anlamda güçlü yapıların ilahi azap karşısında faydasız kalabileceği belirtilmiş, böylece insana sadece fizikî tedbirlerle değil, aynı zamanda manevî bir bilinçle de hareket etmesi gerektiği hatırlatılmıştır.

Bilimsel perspektiften bakıldığında, modern jeoloji ve sismoloji çalışmaları, dağların levha tektoniği süreçleri sonucu oluştuğunu ve bu yapıların sismik dalgaların etkilerini emme, enerjiyi dağıtma gibi roller üstlenebildiğini ortaya koymaktadır. Sağlam zeminli dağlık bölgelerin depremlerden daha az etkilendiği, buna karşın yumuşak zeminli alanların deprem riskine daha açık olduğu hem saha gözlemleri hem de tarihsel verilerle desteklenmektedir. Volkanik dağlar ise yerin iç enerjisinin yüzeye aktarılmasında rol oynayarak, yerkürenin

dengelesinin korunmasına katkı sunmaktadır. Bu bağlamda Kur'ân'ın dağlara atfettiği dengeleyici işlevin, modern bilimsel bulgularla örtüştüğü görülmektedir.

İlahi kitap ile ilmi bulgular arasında dikkat çeken bu uyum, dağların yalnızca fiziksel yapılar değil, aynı zamanda hem kozmik hem de biyolojik hayatın devamlılığı için vazgeçilmez unsurlar olduğunu göstermektedir. Dağların yaratılışındaki bu hikmet, ilahi kudretin bir yansıması olarak anlaşılmakta; buna karşılık kıyamet gününde dağların dahi sarsılarak yok olacağı bilgisi, insanın maddi unsurlara mutlak güven duymaması gerektiği fikrini pekiştirmektedir.

Netice olarak, Kur'ân'da dağ ve deprem münasebeti hem kozmik düzenin bir parçası hem de ilahi kudretin tecellisi olarak ele alındığı ve bu bağlamda insanın hem dünyevî hem de uhrevî sorumluluklarla donatıldığı görülmektedir. Depremler, Kur'ânî bağlamda sadece fiziki olaylar değil, aynı zamanda birer uyarı, imtihan ve tefekkür vesilesi olarak konumlandırılmıştır. Dolayısıyla, deprem hakikatiyle yüzleşmek ve ona karşı hem bilimsel hem de manevi tedbirler almak, insanın sorumluluk bilinciyle hareket etmesini gerektiren bir zorunluluktur.

KAYNAKÇA

Abdulkaki, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfehras li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Kahire-Beyrut: y.y., 1364/1945.

Arslandaş, Nuh. "Zelzele". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 44/ 227-231. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Atay, Hüseyin vd. *Mu'cemu'l-Luğat*. Ankara: DİB Yayınları, 1981.

Aydın, Halil İbrahim. "Kur'ân'da Yeryüzü Merkezli Doğal Afetlerle İlgili Olarak Zikredilen Bazı Kavramların Bağlamsal Açından Değerlendirilmesi". *Artuklu Akademi* 11/1 (2024), 153-171.

Bulut, Hasan. "Depremin Hikmet Cihetiyle Kur'ân Bağlamında Değerlendirilmesi". *İlahiyat Akademi* 20 (Aralık 2024), 161-187. <https://doi.org/10.52886/ilak.1515867>.

BWC, Birsalamolsun.wordpress.com. "Dağlar Yeryüzünü Sarsılmaktan mı Koruyor?". Erişim 23 Şubat 2025. <https://birsalamolsun.wordpress.com>

Çanga, Mahmud. *Kur'ân-ı Kerim Lügatı*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1989.

Doğanay, Hayati. *Coğrafya'ya Giriş*. Konya: Çizgi Kitapevi, 2000.

EA, Evren Atlası. "Dağlar Nasıl Oluşmuştur?". Erişim 20 Şubat 2025. <https://evrenatlası.com>

Güney, Emrullah, *Jeomorfoloji*. Ankara: Tekağaç Eylül Yayıncılık, 2004.

Hambling, David. "Lights, Camera, Earthquake!". *The Guardian* (17 Aralık 2015).
<https://www.theguardian.com>

Hoşgören, Mustafa Yıldız, *Jeomorfolojinin Ana Çizgileri I*. İstanbul: Çantay Kitapevi, 2023.

İbn Kesîr, Ebu'l Fida İsmail. *Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm*. çev. Abdulvehhab Öztürk. 10 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2010.

İsfahânî, Rağîb. *el-Müfredât*. çev. Abdalbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.

İşçi, Coşkun. "Deprem Nedir ve Nasıl Korunuruz?" *Yaşar Üniversitesi E-Dergisi* 3/9 (Haziran 2008) 959-983. <https://doi.org/10.19168/jyu.52931>.

İzbırak, Reşat. *Coğrafya Terimler Sözlüğü*. Ankara: Doğu Matbaacılık, 1964.

Karaman vd., Hayreddin. *Kur'ân Yolu Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 3.Baskı, 2007.

Kur'ân-ı Kerim Meâli. çev. Hayrettin Karaman vd. İstanbul: DİB yayınları, 3. Baskı, 2017.

KC. Kolay.com. "Dünyanın En Şiddetli On Depremi". Erişim 14 Şubat 2025.
<https://www.koalay.com>

Önde, Esra – Gündüz, Alper. "Wegener'in Yapbozu". *TÜBİTAK Bilim ve Teknik Dergisi* 127 (Kasım 2011), 68-71.

Öngör, Sami. *Coğrafya Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1961.

Râzî, Fahrüddin. *Tefsîr-i Kebir: Mefâtîhu'l-Ğayb*. çev. Suat Yıldırım vd. 23 Cilt. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002.

RH, Risalehaber. "Prof. Naci Görür: Depremler faydalı, durması için sakın dua etmeyin!". Erişim 24 Ocak 2025. <https://www.risalehaber.com>

Sâbûni, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsîr*. çev. Sadreddin Gümüş -Nedim Yılmaz. 5 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.

Semerkindi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâturîdî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. çev. Bekir Toplaoglu - Yusuf Şevki Yavuz. 17 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.

Suyûtî, Ebu'l Fadl Bekr Abdurrahman b. Muhammed b. Ebi Bekir Celaleddin. *ed-Dürü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*. çev. Zekeriya Yıldız. 16 Cilt. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2012.

Süleyman, Mükatîl. *el-Eşbâb ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerim: Kur'ân Terimleri Sözlüğü*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: İşaret Yayınları, 2004, 1.Baskı, 254-55.

Şahin, Cemalettin, *Coğrafyaya Giriş*. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2003.

Şahin, Cemalettin - Sipahioğlu, Şengün, *Doğal Afetler ve Türkiye*. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2003.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *Taberi Tefsiri*. çev. Hasan Karakaya - Kerim Aytekin. 10 Cilt. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996.

Unat, Yavuz. “Zelzele”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 44/231-233. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

WP, Wikipedia. “Levha Tektoniği”. Erişim 19 Şubat 2025. <https://tr.wikipedia.org>

Yakar, Hüseyin. (2020 Nisan). “Kur’ân’da Dağların Oluşumu ve İşlevine Dair Âyetlerin Tefsir Kaynakları ve Bilimsel Veriler Üzerinden Değerlendirilmesi”. *Usul İslâm Araştırmaları Dergisi* 33 (2020), 103-130.

YB, YEK1 Blog. “Celal Şengör: Dağların Olduğu Yerde Daha Fazla Deprem Olur”. Erişim 15. Haziran 2025. <https://yek1blog.blogspot.com>

Yıldırım, Celal. *İlmin Işığında Asrın Kur’ân Tefsiri*. 13 Cilt. İzmir: Anadolu Yayınları, 1.Baskı, 1985.

Yılmaz, Hakkı. *Tebyinu’l- Kur’ân*. 11 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 1.Baskı, 2009.

Yılmazer, İ. vd. “Depremler Kayada Yıkamaz ve Ovalar Stratejik Ürün Kaynağıdır”, *Geosound* 55/1 (Haziran 2022), 165-189.

**İHSÂN ABBÂS, TÂRÎHU'L-EDEBÎ'L-ENDELÜSÎ: ASRU
SİYÂDETİ KURTUBA (BEYRUT: DÂRÜ'S-SEKÂFE, 1969)**

**IHSÂN ABBÂS, THE LİTERARY HİSTORY OF al-ANDALUS:
THE ERA OF CÓRDOBA'S DOMİNANCE (BEIRUT: DÂR al-
SEKÂFA, 1969)**

Zeynel Abidin SOYSAL

Şırnak Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri

abidinsoysal@gmail.com

ORCID: 0000-0002-5086-8022

Atıf Gösterme: SOYSAL, Zeynel Abidin, “İhsân Abbâs, Târîhu'l-Edebî'l-Endelüsî: 'Aşru Siyâdeti Kurtuba (Beyrut: Dârü's-Sekâfe, 1969)” *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, Haziran 2025 (16), s. 69-75.

Geliş Tarihi:

28 Ekim 2024

Kabul Tarihi:

01 Aralık 2024

©2024 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Endülüs, İslam tarihi ve medeniyetini temsil eden önemli bir coğrafyadır. Birçok alanda Doğu dünyasını takip etse ve ondan etkilense de farklı açılardan kendine has bir yapı inşa etmeyi başarmıştır. Arap edebiyatı ve tarihi de bu alanlardan biridir. İhsân Abbâs'ın, Emevilerin idare ettiği döneme denk gelen (136-399/756-1009) yıllarını kapsayan Târîhu'l-Edebî'l-Endelüsî: 'Aşru siyâdeti Kurtuba eseri bir yandan Endülüs'ün şiir, nesir ve edebî tenkit tarihini ortaya koyarken öbür taraftan bölgenin özgün edebî birikimine ışık tutmaktadır. Kitabı okuyan kişi Endülüs'ün öne çıkan birçok şair, münekkkit ile nesir üstadı ve eserini dakik bir tahlil ve mukayeseler eşliğinde yakından tanıma fırsatı bulacaktır. İslam edebiyat birikimine dair bütüncül bir tasavvur için bu türden birincil kaynak niteliğindeki kitaplara başvuru elzemdir. Bu çalışma, özellikle ülkemizde erken dönem Endülüs edebiyat tarihi araştırmalarında söz konusu eserden ciddi anlamda istifade edilebileceğini ortaya koyma amacındadır. Bu gayeyle kitabın bölümleri sırasıyla ortaya konmuş, her bölümün temel noktaları vurgulanmış ve gerekli görülen yerde eserin tertibi ve tespitler konusunda yazara bazı eleştiriler yöneltilmiştir. Endülüs Emevilerin yaklaşık 400 yıllık edebiyat tarihini ortaya koymak gibi zor bir hedefe odaklanan bu eserin üslup, tertip ve tespitler konusunda genel anlamda başarılı olduğu söylenebilir. Öbür taraftan yazarın Endülüs'ün bu birikimini tahlil sürecinde Doğu edebiyatıyla etkileşimini takip etmesi, bu yönde önemli mukayeseler yapması ve her bölgenin kendine has karakteristiğini ortaya koyması, esere daha büyük bir hüviyet kazandırmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Arap Dili ve Belagatı, Edebî Tenkit, Şiir, Nesir, Endülüs Arap Edebiyatı, İhsân Abbâs.*

Abstract: al-Andalus is an important region that represents Islamic history and civilization. Although it followed and was influenced by the Eastern world in many areas, it managed to build a unique structure from different perspectives. Ihsân Abbâs's work The Literary History of al-Andalus: The Era of Córdoba's Dominance which covers the years corresponding to the Umayyad rule (136–399/756–1009), not only presents the history of poetry, prose and literary criticism in al-Andalus, but also sheds light on the region's unique literary heritage. A reader of this book will have the opportunity to closely become acquainted with many of al-Andalus's prominent poets, critics, masters of prose, and their works, through meticulous analysis and comparisons. Consulting such primary source works is essential for forming a comprehensive understanding of the literary heritage of Islamic civilization. This study aims to demonstrate that the aforementioned work can be significantly utilized in early Andalusian literary history research, especially in our country. For this purpose, the chapters of the book have been presented in order, the main points of each section have been highlighted, and, where deemed necessary, some criticisms have been directed at the author regarding the structure and findings of the work. It can be said that this work, which focuses on the challenging goal of presenting the nearly 400-year literary history of the Umayyads of al-Andalus, is generally successful in terms of style, organization, and observations. On the other hand, the author's effort to trace the interaction of Andalusian literature with Eastern literature during the analysis of this rich legacy, to make significant comparisons in this regard, and to reveal the unique characteristics of each region has added greater value and depth to the work.

Keywords: *Arabic Language and Rhetoric, Literary Criticism, Poetry, Prose, Andalusian Arabic Literature, Ihsân Abbâs.*

GİRİŞ

1920 yılında Filistin’de doğan İhsân Abbâs, 2003 yılında Ürdün’de vefat etmiştir. Abbâs Arap edebiyatı ve tarihi ile edebî tenkitte temayüz etmiş bir şahsiyettir. *Fennü’ş-şî’r* ve *Târîhu’n-nağdi’l-edebî ‘inde’l-‘Arab* gibi alana dair oldukça önemli eserler kaleme alan Abbâs, aynı zamanda Endülüs edebiyat tarihi ve tenkidıyla de ilgilenmiştir. Abbâs, konuyla ilgili önce *Târîhu’l-edebî’l-Endelüsî: ‘Aşru siyâdeti Kurtuba* sonra da *Târîhu’l-edebî’l-Endelüsî: ‘Aşrû’t-Ṭavâ’if ve’l-Murâbiṭîn* eserini telif etmiştir. Biz bu çalışmada ilk eserini incelemeye tabi tutacağız.

Kitabın Bölümleri ve Tahlili

Abbâs’ın bu eseri Endülüs Emeviler’in hakimiyeti ve hilafeti altında geçen ve Kurtuba’nın başşehir oluşu dönemin (136-399/756-1009) edebiyat tarihini ortaya koyma uğraşındadır. Kitabı “Genel Mukaddime”, “Bu Asırdaki Endülüs Şiiri”, “Bu Asırdaki Endülüs Şairleri”, “Bu Asırdaki Endülüs Nesri” ve “Mülhakât” başlıklarından oluşmaktadır. Mukaddimede öncelikle bu dönemin siyasi, sosyal, askeri ve ekonomik yapısından söz eder. Ona göre sosyal açıdan oldukça rahat bir toplum olan ve medeniyet bakımından hızla gelişen Endülüs, mezhep konusunda ilginç biçimde çoğunluğu itibarıyla katı Maliki mezhebini benimsemiştir. Abbâs’a göre her ne kadar Endülüs edebiyat birikimi, içinde bulunduğu coğrafyadan etkilense ve günden güne Endülüslü veya Mağribli olma kimliği güçlense dahi bu birikim, Meşrik/Doğu edebiyat birikimiyle sarsılmaz bir bağa sahip olup ondan tam anlamıyla ayrı, müstakil bir yapı tesis edememiştir. Çünkü ortak medeniyete sahip iki bölge olmanın yanında Endülüs, Doğu’yu dînî ve ilmî anlamda her zaman temel kaynak kabul etmiştir. Ancak bu edebiyatın kendine has meziyetlerinin olmadığını ve Doğu edebiyat birikiminin kör bir taklidi olduğunu düşünmek bir hatadır (s. 39-40). Abbâs Endülüs nesir ve yazı sanatından kısa bir şekilde bahsettiğini zira Endülüs nesir yapısının sonraki asırda şekillendiğini belirtir. Abbâs, İbn Hazm’ın kaynak bakımından eseri üzerinde büyük bir etkiye sahip olduğunu, zira onun hem bizzat bu dönemin tarihini yazdığını hem de şahsiyetiyle bu dönemin en büyük temsilcilerinden biri olduğunu vurgular (s. 9). Abbâs’ın eserini okuyan kimse İbn Hazm’a dair bu tespiti açık bir biçimde müşahade edebilir.

Abbâs “Bu Asırdaki Endülüs Şiiri” başlığında temelde üç konuyu ele alır. Sırasıyla Endülüs şiirinin gelişimine tesir eden etkenleri, Endülüs şiirinin öne çıkan en önemli konularını ve Berberî fitnesinin Endülüs şiiri ve edebiyatı üzerindeki etkisini irdeler. Ancak konulara giriş yapmadan evvel “Endülüs şiiri veya nesri” terkiibinden ne anlamak gerektiği yönünde önemli

bir hususa değinir. Ona göre “Endülüslü” ifadesinden her ne kadar öncelikle Endülüs’te doğmuş ve burada yaşamış kişiler anlaşılırsa da meseleyi tamamen bu şekilde anlamak doğru değildir. “Endülüslü” ifadesi esasında Endülüs’e nispet manasına tamamen vefa gösterenleri kapsamına almaktadır. Bu yüzden Abbâs, “İbn Hânî (ö. 362/973) Endülüs şairleri arasında mı işlenmeli?” veya “Ebu Ali el-Kâlî’nin (ö. 356/967) mirası Meşrikli mi sayılmalı?” gibi konuyla ilgili önemli sorular sorar. Bu bağlamda İbn Hazm’ın Endülüs’e hicret eden muhacirleri ve birikimlerini “Endülüslü” kabul ettiğini belirtir (s. 43-47). Abbâs’a göre Endülüs şiiri gerçekte hicri 200 yılı itibariyle teşekkül etmeye başlar. Bu ise Doğu şiirinin Beşşâr b. Bürd (ö. 167/783-84) ve Ebu Nüvâs’ın (ö. 198/813 [?]) tecdîd çabalarına ve Ebu Temmâm (ö. 231/846) ile Buhtürî (ö. 284/897) arasındaki tartışmalara şahit olduğu döneme denk gelmektedir. Bu yüzden ona göre Endülüs şairleri, Câhiliye şiirini ve kadîm-muhdes ayrımını bilseler dahi temelde muhdes şairleri örnek almışlardır (s. 47-48). Abbâs’a göre Endülüs şiirinin teşekkülü temelde üç etkenle izah edilebilir: Edîb tabakasının çabaları, şarkı hareketi ve gelişimi ile Endülüs’teki kültürel kalkınma (s. 48). Abbâs’ın sayfalar boyunca (s. 48-90) tahlil ettiği bu üç etkenle temel hedefi oldukça önemli bir hususu ortaya koymaktır. Buna göre Endülüs edebiyatı bir yandan Doğu’dan gelen Ebu Ali el-Kâlî gibi dil ve edebiyat alimleri veya Ziryâb (ö. 238/852) gibi musikî üstatlarından veyahut Doğu’ya gidip oranın birikimini Endülüs’e taşıyan alimler üzerinden Meşrik edebiyat anlayışını tevarüs etmeye devam ederken öbür taraftan yavaş yavaş kendi özgün yapısına kavuşmaya başlamıştır. Abbâs’a göre özellikle Endülüs’te ortaya çıkan muvaşşah ve zecel (s. 88-89) şiir türleri mezkûr özgünlüğün en önemli ve somut kanıtları olarak değerlendirilebilir. Ona göre Endülüs’ün bu seviyeye ulaşmasını temin eden en önemli simalar hem dînî hem fennî ilimlerin tedrisine ve telifine müthiş derecede teşvik eden halife el-Müstansır-Billâh el-Hakem (st.350/961) ve babası III. Abdurrahmân’dır (st.300/912). Abbâs, Endülüs’ün şiir, nesir ve edebî tenkit açısından ulaştığı telif birikimini göstermek adına konuyla ilgili kitap listesi de aktarır (s. 80). Abbâs’ın Endülüs’teki kültürel ve ilmi kalkınmayı anlatırken edebiyatla doğrudan ilişkili olmayan mevzuları biraz fazla uzun tuttuğu göze çarpmaktadır. Bu sebeple okuyucu kitabı okurken detaylarda boğulma ve ana mevzudan kopma tehlikesiyle karşı karşıya bırakılmıştır. Endülüs şiirinin öne çıkan önemli konuları başlığında Abbâs siyaset, tabiat, içki, zühd ve eğlence-alay mevzularına işaret eder. Abbâs’a göre hem konu hem şekil itibariyle Endülüs’ün bu birikimi Doğu şiir anlayışının bir taklidinden ibarettir. Bu taklit ise temelde muhdes şairler ve şiir anlayışlarını esas almıştır. Ona göre Ebu Alî el-Kâlî’nin gelişiyile Endülüs’te kadîm/bedevî Arap şiir tarzı güçlense de muhdes şiirin Endülüs şiir konuları üzerindeki etkisi çok daha güçlüdür. Bu hususta Ebü’l-Atâhiye (ö. 210/825), Ebu Nüvâs (ö. 198/813), İbnü’r-Rûmî (ö. 283/896) ve Ebu Temmâm (ö. 231/846) en fazla öne çıkan isimlerdir.

Ancak Ebu Temmâm'ın şekilsel açıdan Endülüs şiirine etkisi hepsinden daha derindir. Ona göre bu asırda Mütenebbî (ö. 354/965), şiir yöntemindeki zorluk/üstünlük ve felsefî hikmeti sebebiyle, Endülüs şiirine en az etki eden isimdir. İbnü'l-Mu'tez (ö. 296/908) ise daha çok tabiat konularına etki etmiştir. Abbâs, ortak medeniyet ve miras gerekçesiyle Endülüs şiirinin Doğu şiirine benzemesini bir yere kadar doğal görmesine rağmen Endülüs'ün Doğu'yu taklit konusunda israfa kaçtığını savunur. Endülüs şairleri bu dönemde ölüm gibi manevî ve ruhsal konularda derinleşememişler ve daha çok yüzeysel tasvîre odaklanmışlardır. Bu ise şiirdeki vahdet ilkesini olumsuz etkilemiştir (s. 90-132). Abbâs'a göre Berberî isyanı Kurtuba'nın şehir yapısını tahrip etmiş ve Emevî hilafetini çökeltmiştir. Bununla beraber tuhaf biçimde ilim ve edebî, alimlerin hicreti ve şahsî kütüphanelerin satılması gibi saiklerle, Kurtuba haricindeki Endülüs şehirlerine de yayılmasına sebep olmuştur. Bu arada İbn Şüheyd (ö. 426/1035) ve İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi şairler Kurtuba'ya mersiyeler kaleme almışlardır. Abbâs'a göre Berberî isyanı edebî açıdan iki olgunun gelişmesine zemin hazırlamıştır. Birisi biyografik-otobiyografik eserlere yönelim, diğeri ise tenkit eğiliminin güçlenmesidir. Ona göre İbn Şüheyd ve İbn Hazm her iki açıdan da başat rol oynayan edebiyatçılardır. İbn Hazm'ın *Risâle fî fazlî'l-Endelüs* ile *Tavku'l-hamâme*, İbn Şüheyd'in ise *Hânûtü 'Atâr* ile *Risâletü't-tevâbi* ve *'z-zevâbi* eserleri konuyla ilgili önemli örneklerdir. Abbâs'a göre İbn Şüheyd'in *et-Tevâbi* ve *'z-zevâbi* eserinde tenkit mülâhazaları sınırlı olsa bile başta kendi şiir kudreti ve Câhiliyeden kendi asrına kadar gelen şairler ve şiirleri hakkında önemli yargılarda bulunmuştur. Kaliteli şiir için tabiat/doğa unsurunu önemseyen İbn Şüheyd uzun tefekkür karşında bedîhe ve irticali öne çıkarmıştır. Abbâs, İbn Hazm'ın Endülüs edebî tenkidinin özgün karakterine kavuşmasında önemli bir paya sahip olduğunu düşünmekle beraber İbn Şüheyd'e oranla etkisinin daha az olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre İbn Hazm şiiri tam anlamıyla tarif etmemiş ve kapsamını çok geniş tutmuştur. Aynı zamanda fıkıh, hadis ve tarih gibi ilimlerle uğraşması onu edebiyat dairesinden uzaklaştırmış ve tenkitte ahlâkî ölçütleri öne çıkarmasına sebep olmuştur (s. 133-150).

“Bu Asırdaki Endülüs Şairleri” başlığını Abbâs, emirlik dönemi şairleri, halifelik dönemi şairleri ve Berberî fitnesinden etkilenen şairler olmak üzere üç döneme ayırarak işler. Hicri 200-300 yılları arasına tekabül eden emirlik döneminin öne çıkan en önemli şairleri Yahya el-Gazâl (ö. 250/864), Ebu Mervân Mü'min b. Sâid (ö. 267/881) ve Muhammed b. Yahya el-Kalfât'ır (ö. 302/916). Ona göre Abbâs b. Nâsih gibi kadîm şiir mezhebini benimseyen şairler olmakla beraber bu tabakadaki şairlerin çoğu muhdes şairlerin yolunu benimsemişlerdir. Bununla beraber şiirleri henüz tam anlamıyla olgunlaşmamış, tehzîb edilmemiş ve tasvîrler konusunda

sanatın gerektiği seviyeye ulaşamamıştır. Abbâs'a göre bu tabakanın en büyük şairi Yahya el-Gazâl'dır. Özellikle tekellüften uzak matbû' olması kayda değerdir. Ayrıca Endülüs şairlerinde çok az bulunan iki önemli hasleti mevcuttur. İlki, şiirlerinin alaycı bir bakış açısıyla kaleme alınması iken ikincisi, tecrübelerine dayanan felsefi nazariyesinin açıklığıdır. Mü'min b. Sâid ise hiciv şiirleriyle bilindiğinden dolayı Endülüs'ün Di'bil'i (ö. 246/860) olarak meşhur olmuştur. Yahya el-Kalfât ise şiirde olduğu kadar dil ve nahivde de yetkin biridir. İyi, matbû' bir şair olduğu belirtilen el-Kalfât'ın şiirlerinin çoğu kayıptır. Gazel gibi konularda güzel şiirleri bulunsa da daha çok hiciv türü şiirleriyle ön plana çıkmıştır (s. 153-181). Hicri 300-399 yılları arasına tekabül eden halifelik dönemi şairlerinin öne çıkan şairleri ise İbn Abdürabbih (ö. 328/940), Ebû Ömer er-Remâdî (ö. 403/1013) ve Şerîf et-Talîk'tir. Abbâs'a göre, Doğu edebiyat birikiminden de çokça istifade ettiği, *el-İkdü'l-ferîd* eseriyle bilinen İbn Abdürabbih bedîhî ve irticalî şiir söylediği gibi üzerinde çokça düşünüp tadil ettiği şiirler de söylemiştir. Şiirin birçok konusunda yazan İbn Abdürabbih, Abbâs'a göre, mütakaddim edebiyatçılar tarafından takdir edilse de şiir konusunda felsefi bir derinliğe sahip olmadığı için büyük şairlerden addedilemez. Ebû Ömer er-Remâdî, hocası Yahya b. Hüzeyl (ö. 389) üzerinden bir taraftan Yahya el-Gazâl, diğer taraftan İbn Abdürabbih'in birikimini tevarüs etmiş ve mübalağa konusunda bu üç şairi de geride bırakmıştır. Abbâs'a göre özellikle tasvîr ve teşbîh konusunda öne çıkan Şerîf et-Talîk her ne kadar Endülüs münekkittleri tarafından bu bakımdan İbnü'l-Mu'tez ile mukayese edilmişse de ona göre çok yüzeysel kaldığı söylenebilir. Manadan ve yeni irtibatlar kurmaktan ziyade daha çok nağme ile musîki tarafına ağırlık veren ve alışlagelen teşbîhler yapan et-Talîk'i bu noktada er-Remâdî gibi çağdaşlarından ayıran kayda değer şiirleri mevcut değildir (s. 182-235). Berberî fitnessinden etkilenen şairler kısmında Abbâs; İbn Derrâc el-Kastallî (ö. 421/1030), İbn Şüheyd ve İbn Hazm'a yer verir. Ona göre Berberî isyanı bu şairlerin hayatında dönüm noktası olduğu için bu şekilde bir taksim uygun olmuştur. Abbâs'a göre İbn Derrâc, Yahya el-Gazâl'ın çerçevesini belirlediği, Endülüs şiir birikimini başka bir noktaya taşımayı başarmıştır. Mana ve siyâga/şekil bakımından Mütenebbî ve Ebu Temmâm'ı cem eden İbn Derrâc şiirlerinin tümünde ortalama kaliteyi yakalayan ilk Endülüslü şairdir. Medih konusuyla öne çıkan şair, şiirlerindeki itnâb, bedî unsurları ve tek bir meseleyi tüm detaylarıyla tasvîr etme hususunda ün salmıştır. Farklı/yeni manalara ulaşma gayreti kimi zaman şiirlerini muğlak hale getirmiştir. Abbâs'a göre İbn Şüheyd bir yönüyle kendi dönemine kadar yaşayan Endülüs şairlerinin tabiat/yatkınlık konusunda en iyisi iken öbür taraftan tenkit hususunda da en yetkin kişisidir. *et-Tevâbi'* eseriyle bunu ortaya koymuştur. İbn Derrâc'tan farklı olarak şiir ve nesri birbirine karıştırmamış, yazdıklarında iki alanı tamamen ayırmıştır. Kendini, Mütenebbî hariç, tüm şairlerden üstün gören veya onları geçebileceğini düşünen İbn Şüheyd, bedîhe-irtical ve

tekellüf-çaba arasını bir araya getirme hususiyetine sahiptir. Ebu Ali el-Kâlî'nin şiir mezhebinin Endülüs'teki en önemli sonucu olan İbn Şüheyd her ne kadar cinâs ve mûsikîye ehemmiyet verse de sanat bakımından hatırı sayılır bir noktaya ulaşmıştır. Bu sebeple Endülüs'te Doğu şairlerine en fazla yaklaşan isim kabul edilebilir. Abbâs'a göre dil, edebiyat, tarih, mezhepler tarihi, fıkıh, hadis, felsefe ve mantık gibi birçok ilim dalında behresi olan İbn Hazm bedîhî şiir söyleme kabiliyetine sahip bir şairdir. Abbâs, İbn Hazm'ın genel anlamda güzel şiirlere sahip olmadığını belirtir. Şiire çok önem vermemesi ve çokça irticâlen şiir yazması, diğer ilimlerlerle olan uğraşının şiire olumsuz yansımaları ve şiirin her mevzuda söylenebileceği düşüncesi gibi hususlar mezkûr tespitin gerekçelerindendir. Bu yüzden şiirleri güzel manalarla dolu olsa bile güzel ifade konusunda eksiktir. Şiirin iyisini kötüsünden ayırma kabiliyetine sahip İbn Hazm, Doğu ve Endülüs şairlerinin birçok şiirini hıfz ettiği için tam anlamıyla kimlerden etkilendiğini tespit etmek Abbâs'a göre mümkün değildir. (s. 236-322)

“Bu Asırdaki Endülüs Nesri” başlığında Abbâs Endülüs nesir sanatının tarihini kısaca ele alır. Ona göre el-Müstansır-Billâh'ın son dönemlerine kadar Endülüs nesri doğal, sade ve süsten uzaktır. Risalelerde görülen seciler kasıttan ziyade doğal şekilde cereyan etmiştir. Ancak İbn Bürd el-Ekber, İbn Derrâc, İbn Hazm, İbn Şüheyd, tarihçi İbn Hayyân (ö. 469/1076) ve İbn Zeydûn (ö. 463/1071) gibi büyük nesir üstatları öncelikle Sehl b. Hârûn (ö. 215/830) ile Câhız (ö. 255/869) daha sonra da Bedüzzamân el-Hemedânî'nin (ö. 398/1008) yazı üslubunu benimsemişlerdir. Ancak Abbâs'a göre İbn Şüheyd ve İbn Hazm gibi Endülüs edebî tenkidini önemli bir noktaya taşıyan bu üstatları nesir konusunda sadece Doğu'nun mukallitleri olarak değerlendirmek yanlıştır. Onlar hem nesir üsluplarındaki çeşitliliği kavrama hem de bunları birbirinden ayırt edebilme idrakine sahiptiler. Şiirde olduğu gibi nesirde özellikle vasıf bu dönemde öne çıkmış ve İbn Bürd el-Asgar (ö. 445/1054) ile İbn Şüheyd'in risalarında görüldüğü üzere hayal duygusu da revaç bulmuştur. Abbâs'a göre bu dönemde nesir üslubunda çok fazla çeşitlilik göze çarpar. Öyle ki sözgelimi İbn Derrâc ile İbn Şüheyd'in nesir örnekleri açık biçimde birbirinden ayrılmaktadır. Abbâs bu dönem kâtiplerinin birçoğunun risâlelerini şiir beyitleriyle süslediklerini belirtir. Ona göre bu dönemdeki en büyük edebî nesir örnekleri üç tanedir: İbn Abdürabbih'in *el-İkdü'l-ferîd*, İbn Şüheyd'in *Risâletü't-tevâbi* ve *'z-zevâbi* ile İbn Hazm'ın *Ṭavku'l-ḥamâme* eserleri. İlk eser toplama olduğundan ve Endülüs karakterini yansıtmadığından geriye diğer iki eser kalmaktadır. İbn Şüheyd'in risâledeki temel hedefi güzel şiirlerini ve nesirlerini Câhiliyye-muhdes şairlerin ve Bedüzzamân el-Hemedânî'ye kadar gelen büyük nesir üstatların üstün malzemeleriyle mukayese ederek edebî alandaki yetkinliğini ortaya koymaktır. Risâlede tenkide dair birçok görüşü de mevcuttur. İbn Hazm'ın eserdeki

temel gayesi ise kendi şahsi tecrübeleri ve Endülüs birikimi ışığında sevgi/aşk konusunu işlemektir. Bu risâle birçok açıdan Endülüs edebiyatında müstesna bir yere sahiptir. Abbâs’a göre akıcı ve sadece bir dil, güzel bir tertip ile taksim ve ilgi çekici konu ve olaylara sahip risâlenin İbn Hazm gibi büyük bir fıkıh otoritesi tarafından kaleme alınması ayrıca dikkate şayandır. (s. 325-343)

O, eserin ana bölümleriyle yakın ilişkili gördüğü ve “Mülhakât” olarak isimlendirdiği üç başlığı daha kitabına eklemiştir. İbn Hazm’ın Endülüs’ün fazileti hakkındaki risalesi (s. 347-369), İbn Hazm’ın daha önce neşredilmemiş divanından bazı parçaları (s. 370-387) ve diğer Endülüs şairlerinden seçkileri (s. 388-416) bu başlıkta zikretmiştir. Abbâs her ne kadar önsözde seçkilerden bahsetmeyip Yahya el-Gazâl’in daha önce neşredilmeyen bazı şiirlerini zikredeceğini (s.8) belirtse de bu durum kitabın kendisiyle uyuşmamaktadır. Bu durum eserin yapısına zarar vermese de bir eksiklik olarak kaydedilebilir. Ancak İhsân Abbâs’ın eserdeki genel üslubu, konuları tertip etmedeki yetkinliği ve bu kadar uzun bir dönemi ana hatlarıyla ortaya koyma başarısı dikkate alındığında büyük bir iş başardığı ifade edilmelidir. Bu sebeple Endülüs Emevilerin hakimiyeti altında geçen yaklaşık 400 yıllık şiir, nesir ve edebî tenkit birikiminin tarihini, meselelerini ve edebiyatçılarını bulmak isteyenler için bu eser temel bir kaynaktır. Ayrıca Abbâs, eserinde bahsi geçen hususları sadece resmetkle kalmamış, güçlü edebî şahsiyetini de konuşturarak önemli tahlil ve tespitler yapmıştır. İlâveten o, Endülüs ve Doğu edebiyat birikimine dair oldukça mühim mukayeseler yapmıştır.