

# İLÂHİYAT

ALANINDA ULUSLARARASI ÇALIŞMALAR

*Haziran 2023*

## EDİTÖRLER

DOÇ. DR. M. SAİT UZUNDAĞ  
DR. ÖĞR. ÜYESİ YILMAZ ARI

**Genel Yayın Yönetmeni / Editor in Chief • C. Cansın Selin Temana**

**Kapak & İç Tasarım / Cover & Interior Design • Serüven Yayınevi**

**Birinci Basım / First Edition • © Haziran 2023**

**ISBN • 978-625-6450-46-2**

**© copyright**

Bu kitabın yayın hakkı Serüven Yayınevi'ne aittir.

Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin almadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

The right to publish this book belongs to Serüven Publishing. Citation can not be shown without the source, reproduced in any way without permission.

**Serüven Yayınevi / Serüven Publishing**

**Türkiye Adres / Turkey Address:** Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak

Ümit Apt No: 22/A Çankaya/ANKARA

**Telefon / Phone:** 05437675765

**web:** [www.seruvenyayinevi.com](http://www.seruvenyayinevi.com)

**e-mail:** [seruvenyayinevi@gmail.com](mailto:seruvenyayinevi@gmail.com)

**Baskı & Cilt / Printing & Volume**

Sertifika / Certificate No: 47083

# İLÂHİİYAT

ALANINDA ULUSLARARASI ÇALIŞMALAR

Editörler

Doç. Dr. M. Sait Uzundağ

Dr. Öğr. Üyesi Yılmaz Ar



# İÇİNDEKİLER

## Bölüm 1

HZ. YAHYA'NIN AKİBETİ İLE İLGİLİ BİLGİLERİN KUR'AN  
AYETLERİ BAĞLAMINDA KRİTİĞİ

*Maşallah TURAN , Abdulsalam YOUSSEF ..... 1*

## Bölüm 2

HACI BAYRAM VELÎ'NİN DÜŞÜNCE DÜNYASINDA  
KUR'AN'DAN YANSIMALAR

*Ali BİNOL.....21*

## Bölüm 3

KELAMDA ASLÎ DELİL İLE FER'Î DELİLİN İLİŞKİSİ

*Cafer GENÇ .....43*

## Bölüm 4

İSLAM ÖNCESİ ARAPLAR VE GASSÂNÎLER

*Kadir ERBİL .....65*

## Bölüm 5

KENDİSİNİ DEİST OLARAK TANIMLAYAN GENÇLERİN  
İNANÇLARINDAKİ SORGULAMA VE KIRILMA NOKTALARI

*Nurhibe Büşra ER, İhsan ÇAPCIOĞLU.....93*

## Bölüm 6

KUR'ÂN'DA SİHİR: KAVRAMSAL TANIMLAMASI, TARİHİ VE  
TEFSİRİ

*Hüseyin HALİL .....121*





# Bölüm 1

## HZ. YAHYA'NIN AKİBETİ İLE İLGİLİ BİLGİLERİN KUR'AN AYETLERİ BAĞLAMINDA KRİTİĞİ

*Maşallah TURAN<sup>1</sup>*  
*Abdulsalam YOUSSEF<sup>2</sup>*

1 Doç. Dr. Maşallah TURAN, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, Mardin/Türkiye.  
<https://orcid.org/0000-0002-5555-6298>.

2 Doç. Dr. Abdulsalam YOUSSEF, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, Mardin/Türkiye.  
<https://orcid.org/0000-0001-6522-8709>.





## GİRİŞ

Rivayet tefsirinin, Cenab-ı Hakk'ın muradına ulaşmanın en iyi yollarından biri olduğu konusunda âlimlerimiz arasında uzlaşısı vardır.<sup>1</sup> Burada rivayet tefsiriyle kastedilen Kur'an-ı Kerim'in, bize kadar ulaşan rivayet ve nakillerle tefsir edilmesi olgusudur. Ancak söz konusu rivayetler bazen Hz. Peygambere kadar varabilen sağlam bir senet zincirine sahip olurken (merfû'), bazen senet zinciri sahabede sonlanabilmekte (mevkuf), kimi durumlarda ise sened zincirinde kopukluklar görülebilmektedir (maktû'). Şayet bize ulaşan mevcut rivayetlerde gerekli malumatı bulamazsak, o takdirde Kur'an'ın dili olan Arapça'nın kaide ve kurallarına göre uygun bir şekilde tefsir yapılır. Kimi zaman bize ulaşan rivayetler, Kur'an'ın lafzen anlattığı konuyla paralellik arz eder. Bu durumda, ayetin en doğru yorumu üzerinde genel manada bir problem olmaz. Kimi zaman ise ayetin lafzı belli bir anlama işaret ederken, Kur'an'ın anlattığı konuyla simetrik olmayan, aksine onunla çelişen rivayetler karşımıza çıkabilmektedir. Bu ise problemlili bir alan meydana getirir. Böyle bir durumda acaba hangisini esas almak gerekir? Geçerli ve kabul edilebilir bir sonuç elde etmek için izlenecek doğru yaklaşım ne olmalıdır?

Bu araştırma, Yahya Peygamber'in kıssası üzerinden bu önemli hususu ele almaktadır. Sözelimi müfessirlerin birçoğu Hz. Yahya'nın sonunun, "katil/öldürülme" olduğunu söylemektedir. Ancak Kur'an-ı Kerim'de Hz. Yahya'nın öldürüldüğünden bahseden herhangi bir ifadeye rastlanmaz. Aksine Kur'an, onun "katlinden/öldürülmesinden" değil "mevtinden/ölümünden" bahseder. Öldürülme ile ölüm arasında bir fark olduğu aşikârdır. Yanısıra Hz. Yahya'nın hayat hikâyesi ile Yahudi ve Hıristiyanların öldürüldüğü konusunda hemfikir oldukları Hz. İsa'nın yaşam hikâyesi arasında şaşırtıcı benzerlikler vardır. Acaba müfessirler, Hz. Yahya'nın öldürüldüğünü söylerken neye dayanmaktadırlar? Konuyla ilgili ayetlerin doğru anlamları nelerdir? Çalışmanın ana hedefi, bu tarz sorulara cevaplar bulmaktır.

Çalışmamızın temel hareket noktası, giriş kısmından sonra dört başlık üzerinden bahsedilen hususları açıklığa kavuşturmadır. Birinci başlıkta, Hz. Yahya'nın hayatı, doğumu, çocukluğu, özellikleri ve peygamberliği ele alınacaktır. İkinci başlıkta, nakledilen rivayetler bağlamında Hz. Yahya'nın hayatının nasıl sonlandığı konusu işlenecektir. Üçüncü başlıkta, Kur'an'ın ifadeleri ışığında hayatının nasıl son bulduğu ele alınacaktır. Dördüncü başlıkta, Hz. Yahya ile Hz. İsa'nın kıssaları karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. Çalışmada betimleyici, analitik, tümevarımsal ve eleştirel bir yaklaşım benimsenmiştir.

<sup>1</sup> Bu çalışma, daha önce "Kur'an Ayetleri ve Tarihî Nakiller Bağlamında Hz. Yahya'nın Akıbeti" ismiyle Arapça olarak yayımlanan makalemizden istifade edilmek suretiyle hazırlanmıştır.

## 1- HZ. YAHYA'NIN KİŞİLİĞİ

### 1.1- Yahya Peygamber (a.s.) Kimdir?

Yüce Allah'ın Peygamber olarak görevlendirdiği Yahya, yine bir peygamber olan Zekeriya b. Hanna'nın oğludur. Hz. Zekeriya'nın soy şeceresi için şöyle denmiştir: Zekeriya b. Dân, b. Müslim b. Sadûk b. Mahman b. Davud b. Süleyman b. Müslim b. Sadika b. Barhiya b. Nâhûr b. Bahfaniya b. Hâş b. Ennâ b. Cas'am b. Süleyman b. Davud (İbn Kesir, 1997: 2/294). Hz. Yahya, İsrailoğullarına gönderilmiş bir peygamberdir. Cenab-ı Allah onu, babası Zekeriya'ya müjdelemiş ve adını bizzat kendisi Yahya olarak koymuştur.

Âlimler ona "Yahya" isminin verilmesinin sebebi konusunda ihtilaf etmişlerdir. İbn Abbas şöyle demiştir: Ona Yahya dendi, çünkü Cenab-ı Hak onun vasıtasıyla annesinin kısırlığını giderdi, çocuk yapma kabiliyetini diriltti. Katade ise dedi ki: Çünkü Allah onun kalbini iman ve nübüvvetle diriltti. Fudayl dedi ki: Çünkü Allah onu itaat ile diriltti (Nuveyrî, 1424/2004: 14/156).

Yüce Allah, Yahya Peygamberi önemli bir takım özelliklerle seçkin kılmıştır. Bunların ilki, onu, İsrailoğullarına "peygamber olarak seçip" göndermesidir. Yani ilk ve en önemli özelliği peygamberlik makamıyla şereflenmesidir. Bununla beraber Yüce Allah onu, çocukluğundan beri diğerlerinden ayrıran birtakım özelliklerle de donattı ki onlar da şöyledir: O tam bir beyefendidir (seyyid), malayani şeylerden uzak duran bir kimsedir, kendisine bilgi ve adaletle hükmetme yeteneği bahşedilmiştir. Birazdan vereceğimiz ayetlerde bu husus net bir şekilde görülecektir.

Yüce Allah'ın Kitabında Yahya ismi, beş defa geçmektedir ki bu yerler şunlardır:

Birincisi şudur: "*Orada Zekeriya, Rabbine dua etti: 'Rabbim! Bana kâtından hayırlı bir nesil ver. Şüphesiz sen, duayı hakkıyla işitensin' dedi. Zekeriya mabette namaz kılarken melekler ona: 'Allah sana, Allah'tan bir kelimeyi doğrulayıcı, efendi, nefesine hâkim ve iyilerden bir peygamber olarak Yahya'yı müjdeler' diye seslendiler. Zekeriya: 'Ey Rabbim, benim nasıl oğlum olabilir? Bana ihtiyarlık gelip çattı, karım ise kısır'dır' dedi. Allah: 'Öyledir, fakat Allah dilediğini yapar' buyurdu.*" (Âl-i İmran, 3/38-40).

İkincisi: "*Biz ona İshak'ı ve Yakub'u da hediye ettik. Hepsine de doğru yolu gösterdik. Nitekim daha önce Nuh'a ve onun soyundan Davud'a, Süleyman'a, Eyyub'a, Yusuf'a, Musa'ya ve Harun'a da yol göstermiştik. Biz güzel davrananlara böyle karşılık veririz. Zekeriya, Yahya, İsa ve İlyas'a da (hidayet ettik). Hepsi de salih kullarımızdandı.*" (En'am: 6/84-85).

Üçüncüsü ve dördüncüsü: "*Bu âyetler, Rabbinin, kulu Zekeriya'ya olan rahmetini anlatmaktadır: Bir defasında Zekeriya Rabbine gizlice niyâz etmişti.*

Yalvara yakara şöyle demişti: ‘Rabbim! Doğrusu ben öyle perişan bir haldeyim ki, kemiklerim zayıfladı, eridi; başımdaki saçlar ihtiyarlıktan dolayı beyaz alevler gibi tutuştu. Rabbim! Ben sana hangi konuda dua ettiysem hiçbir zaman bedbaht ve mahrum olmadım.’ “Gerçekten ben, arkamdan yerime gelecek vârislerden endişe içindeyim. Hanımım da kısırdır. Ne olur, bana lütf-u kereminden bir yardımcı oğul ihsân eyle!” “Ta ki o, hem bana mirasçı olsun, hem de Yâkub ailesine. Rabbim onu kendisinden râzı olduğun bir kul eyle!” Allah şöyle buyurdu: “Ey Zekeriya! Şüphesiz biz sana, ismi Yahya olacak bir oğul müjdeliyoruz. Bu ismi daha önce hiç kimseye vermedik.” Zekeriya hayret içinde: “Rabbim! Hanımım kısır ve ben de ihtiyarlığın son sınırına varmış, kemiklerim kurumuş iken, benim nasıl oğlum olabilir?” diye sordu. Allah: “Evet, öyledir”, dedi, “fakat Rabbin buyurdu ki: Bu, benim için çok kolaydır. Nitekim daha önce de, sen hiçbir şey değilken, seni yoktan ben yaratmışım.” Zekeriya: “Öyleyse Rabbim, bana açık bir işaret göster” dedi. Allah da: “Senin işaretin, sapsağlam olduğun halde tam üç gün üç gece insanlarla hiç konuşamayacak olmandır” buyurdu. Bunun üzerine Zekeriya mâbetten halkının huzuruna çıktı ve onlara: “Sabah ve akşam Rabbinizi tesbih edin” diye işarette bulundu. Biz: “Ey Yahya! Kitabın hükümlerine kuvvetle sarıl!” buyurduk. Ona henüz küçük bir çocuk iken ilim, hikmet ve peygamberlik verdik. Ayrıca ona tarafımızdan büyük şefkat ve merhametle birlikte tertemiz bir gönül ve yüce bir ahlâk nasip ettik. O, günahlardan çok çok sakınan bir kimseydi. Anne ve babasına da içten ve çok iyi davranan hayırlı bir evlattı. Asla zorba ve isyankâr biri değildi. Selâm olsun ona doğduğu gün, öleceği gün ve öldükten sonra diriltileceği gün!” (Meryem: 19/2-15).

Beşinci yer ise şudur: “Zekeriya’yı da hatırla. Hani o, Rabbine, “Rabbim! Beni tek başıma bırakma. Sen varislerin en hayırlısısın” diye dua etmişti. Biz de onun duasını kabul ettik ve kendisine Yahya’yı bağışladık. Eşini de kendisi için, (doğurmaya) elverişli kıldık. Onlar gerçekten hayır işlerinde yarışılar, (rahmetimizi) umarak ve (azabımızdan) korkarak bize dua ederlerdi. Onlar bize derin saygı duyan kimselerdi.” (Enbiyâ: 21/89-90).

Kıssasın en uzun anlatıldığı yer ise yukarıda dördüncü ve beşinci madde de verdiğimiz meallerde görüldüğü üzere Meryem Suresi’dir. Vakıa şu ki; Hz. Yahya’nın doğumu, babası Zekeriya için bir mucizeydi, zira kendisi ve karısı yaşlanmışlardı, öyle bir zamanda normal şartlarda karısının yaşı dolayısıyla herhangi bir çocuk beklemiyordu. Ancak o, Meryem validemize fevkalade bir şekilde mevsimi dışında meyvelerin ihsan edildiğini görünce bunun sebebini öğrenmek istedi. “Zekeriya, onun bulunduğu bölmeye her girişinde yanında bir yiyecek bulurdu. “Meryem! Bu sana nereden geldi?” derdi. O da “Bu, Allah katından” diye cevap verirdi. Zira Allah, dilediğine hesapsız rızık verir.” (Âl-i İmran, 3/37). Bunun üzerine Zekeriya (a.s.), kendisinden sonra ona varis olacak bir çocuk bahşetmesi için Rabbine dua etti ve şöyle dedi: “Rabbim! Bana katından hayırlı bir nesil ver. Şüphesiz sen, duayı hakkıyla işitensin”. Zekeriya

*mabedde namaz kılarken melekler ona, “Allah sana, kendisinden gelen bir kelimeyi (İsa’yı) doğrulayıcı, efendi, nefesine hâkim ve salihlerden bir peygamber olarak Yahya’yı müjdeliyor” diye seslendiler..” (Âl-i İmran, 3/38-39..)*

## 1.2- Hz. Yahya’nın Peygamberliği

Peygamber olarak görevlendirilen Allah elçileri, genellikle zihinsel, psikolojik ve fiziksel olgunluk zamanı olan kırk yaşında gönderilirler... Ancak Hz. Yahya ile Hz. İsa’nın durumları farklıdır. Kuran’daki deliller, onların çocukken peygamber olarak görevlendirildiklerini belirtir. Müfessirlerin çoğunluğunun görüşü de bu yöndedir. Râzî, Yüce Allah’ın “*Biz ona, çocukken hüküm verdik.*”(*Meryem, 19/12*) âyetini tefsir ederken şöyle der: “... Üçüncüsü: O (verildiği söylenen hüküm), Cenâb-ı Hakk’ın verdiği nübüvettir. Yüce Allah, daha çocukken onun aklını sağlamlaştırmış ve ona vahyetmiştir. Zira Yüce Allah, Hz. Musa ile Hz. Muhammed’i yetişkin olduklarında görevlendirmesinin aksine, Hz. Yahya ve Hz. İsa’yı daha çocuk oldukları halde peygamberlikle görevlendirmiştir.” Râzî daha sonra bu görüşünü desteklemek için şöyle der: “En doğrusu ayette anlatılan hükmü, peygamberlikle tefsir etmektir. Sebebi ise şudur: Yüce Allah bu ayet-i kerimede Yahya’nın şeref ve değerini ifade eden niteliklerinden bahsetmektedir. Malumdur ki bir insan için en değerli olabilecek nitelik, peygamberliktir. Ondan övgüyle bahsedilirken peygamberlik sıfatının anılması, diğer niteliklerinin anlatılmasından daha önemlidir. Öyleyse bu ayette peygamberlikten bahsedilmiş olması gerekmektedir. Ayette hüküm kelimesinden başka nübüvvet anlamını içerecek daha uygun bir kelime yoktur...” (Râzî, 1420/1999: 21/516; İbn Âşûr, 1984: 16/76).<sup>2</sup>

Gerçek şu ki, Hz. Yahya’nın kıssası Kur’an-ı Kerim’de kısaca zikredilmiş, babası Zekeriya’nın duasına cevap olduğu vurgulandıktan sonra onun bazı sıfatlarının anlatımıyla yetinilmiştir. Birtakım kaynaklar, onun Allah’ın dinine çağırma görevini iyi bir şekilde yerine getirmesi gibi bazı özelliklerinden bahsetmektedir. Söz konusu kaynaklara göre o Yüce Allah’ın aklını sağlam kıldığı zeki bir çocuktü, ibadet çok severdi, kendisini ilme adamıştı, Tevrat’ın tahrif edilmemiş halinin konularını iyi bilirdi, sırlarına ve gizliliklerine vakıftı. İyiliği emredip kötülükten sakındırırdı, gerçeği söylemekten çekinmezdi, insanları günahlardan kurtarmak için Ürdün Nehri’nde vaftiz ederdi. Hıristiyanlar bu vaftiz yöntemini ondan aldı ve ona Vaftizci Yahya adını verdiler (Zuhaylî, 1418: 1464).

Güvenilir kaynaklar, Allah’ın Peygamberi Yahya’nın tam olarak ne kadar yaşadığını belirtmemektedir.

<sup>2</sup> İbn Âşûr ise bu hususu şöyle gerekçelendiriyor: “Belki de Yüce Allah, hayatının baharında şehit olmasını istediği için ona çok erken bir yaşta peygamberlik nasip etti.” (İbn Âşûr, 1984: 16/76).

## 2- YAHYA PEYGAMBERİN AKİBETİ

Tefsir ve tarih kitapları, Yahya Peygamberin yaşamının sona ermesinin, “katl/öldürülme” ile olduğu konusunda neredeyse görüş birliği içerisinde. Bir kısmı ise onun kafasının testere ile kesildiğini söylemektedir. Onların bu konudaki temel dayanakları, müfessirlerin Şeyhi olan Taberî'nin ve diğer rivayet eserlerinin yazarları tarafından nakledilen ve selef âlimlerinden bazılarına dayandırılan nakillerdir.

Ancak sözü edilen rivayetlerin çoğu, Kitap Ehli'nden olan Yahudi kaynaklarından nakledilmiştir. Belki de bunlardan en kayda değer olanı, İbn Ebî Şeybe'nin Musannef'inde, Urve bin Zübeyr'den rivayet ettiği şu nakildir: “Yahya bin Zekeriya, başka bir nedenle değil, fahişe bir kadının sahibine şöyle demesi sebebiyle öldürüldü: Sen bana onun başını getirmedikçe senden asla razı olmayacağım. O da onun başını bir leğen içinde getirdi.” Aynı şekilde, Hâkim en-Nisâbü'rî'nin Abdullah b. Zübeyr'den mevkuf olarak rivayet ettiğine göre, o şöyle demiştir: “Yahya İbn Zekeriya, cariye olan bir fahişe yüzünden öldürüldü.” (Hâkim Nisâbü'rî, 1414/1990: 2/318, No. 3146).<sup>3</sup> Haber daha detaylı bir şekilde İbn Kesir kanalıyla gelmektedir ki o şöyle demektedir: Zamanın krallarından birisi, kendi kardeşlerinden veya evlenmesi caiz olmayan akrabalarından birisiyle evlenmek istedi. Hz. Yahya onu bundan men etti, ancak kralın akli onda kaldı, ona olan tutkusu devam edince kadın da ondan Yahya'nın öldürülüp kanının getirtilmesini istedi. O da bunu kabul etti. Bunun üzerine kadın, Yahya'yı öldürecek kimseyi krala gönderdi. En doğrusunu Allah bilir (İbn Kesir, 1997: 3/53). Suyuti ise bu konuda birkaç rivayet zikrederek şöyle demektedir: “İbn Asâkir, Ali bin Zeyd bin Ced'ân kanalıyla Ali bin Hüseyin'den, o da Hüseyin bin Ali'den şunu nakletmiştir: Bir kral karısını ve kızını geride bırakarak öldü. Yönetime kardeşi geçti. Bu kardeş, ölen kralın karısıyla evlenmek istedi. Bunun üzerine konu hakkında Yahya bin Zekeriya'ya danıştı. O zamanlar krallar, peygamberleri biliyorlardı. Hz. Yahya ona dedi ki: onunla evlenme, o namusunu koruyan bir kadın değildir. Bu durum kadına ulaşınca şöyle dedi: Andolsun ki ya Yahya öldürülecek ya da mülkünden sürülecek. Kızına çağırıp onu güzelce süsledikten sonra ona şöyle dedi: Amcan ileri gelenlerle beraber otururken onun yanına git, o seni gördüğünde çağırır ve yanına oturtur. Sonra da şöyle der: Dile benden ne dilersen! Her ne istersen onu sana veririm. Bunu dediğinde sen de ona şöyle dersin: Yahya'nın kellesinden başka bir şey istemiyorum. O zamanlarda krallardan biri ileri gelenlerin huzurunda bir şey konuşur ve ömrü yeterse o şeyi mutlaka yerine getirirdi. O da bu isteği yerine getirdi ve Yahya'yı öldürdü... İbn Ced'ân der ki; bu hadisi İbn Müseyyib'e anlatınca şöyle dedi: Zekeriya'nın nasıl öldürüldüğünü haber vermedim mi? Hayır dedim. Dedi ki; Zekeriya, çocuğunun öldürülmesi üzerine kavminden kaçıp uzaklaştı. Kavmi de arkadan onu takip

<sup>3</sup> Hâkim, bu rivayetin sahih olduğunu söylemiş, Zehebi de onu onaylamıştır. (Bk. Kitabu't-Tefsir, Al-İmran Suresi, 2/318, No. 3146).

ediyordu. Derken Zekeriya büyük gövdeli bir ağaca rastladı. Ağaç onu kendisine çağırıyor, içine alıp kapandı, ancak elbisesinden bir parça dışarıda kaldı ve rüzgârda sallanıp duruyordu. Kavmi ağacın yanına vardı. Zekeriya'dan bir iz bulamadılar, derken rüzgârda sallanan elbise parçasını fark ettiler. Bir testere getirilmesini istediler, ağaçla birlikte Zekeriya'yı da ikiye böldüler. Hâkim ve İbn Asakir de İbn Abbas'tan şöyle bir nakilde bulundular: Yüce Allah, elçisi Hz. Muhammed'e şöyle vahyedip deki ki; Ben Yahya b. Zekeriya karşılığında yetmiş bin kişi öldürdüm, senin kızının oğlu karşılığında da yetmiş bin ve bir yetmiş bin kişi daha öldüreceğim." (Suyûtî, 1394/1974: 5/491).

Tüm bu ve benzeri rivayetlere dayanarak âlimler, iki ayetin tefsiri bağlamında Hz. Yahya'nın öldürüldüğü fikrine tefsirlerinde yer vermişlerdir. Birinci ayet şudur: *"Bu, Allah'ın ayetlerini inkâr etmeleri ve haksız yere peygamberleri öldürmelerindendi; bu, karşı gelmeleri ve taşkınlık yapmalarındandı."* (Bakara, 2/61). İkinci ayet ise şudur: *"Allah'ın ayetlerini inkâr edenler, Peygamberleri haksız yere öldürenler, insanlardan adaleti emredenleri öldürenler var ya, onları elem dolu bir azap ile müjdele."* (Al-i İmran, 3/21). Taberî şöyle demektedir: "Bununla kastedilen şudur: Onlar, işledikleri günahlardan ve kitaplarında açıklanan kötü davranışlardan kendilerini sakındırmak üzere gönderilen peygamberlerini öldürüyorlardı, Zekeriya, onun oğlu Yahya ve benzeri peygamberlerde olduğu gibi." (Taberî, 1420/2000: 6/284). Bu konuda Zemahşerî, Râzî ve Beydâvî gibi âlimler ve daha başkaları da Taberî'ye tabi olmuşlardır. Sözelimi Râzî şöyle demektedir: "İkinci mesele: Ubeyde b. Cerah'tan nakledildiğine göre o şöyle demektedir: Allah'ın resulüne, kıyamet günü insanların en şiddetli azaba uğrayacak olanı kimdir? diye sordum. O şöyle cevap verdi: Bir peygamberi veya iyiliği emredip kötülükten sakındıran bir adamı öldüren kimsedir. Ardından bu ayet-i kerimeyi okudu ve şöyle dedi: Ebu Ubeyde, İsrailoğulları günün başında tek bir saat içerisinde kırk üç peygamberi öldürdüler. İsrailoğullarından ibadete düşkün yüzoniki adam bunu protesto ettiler. İyiliği emredip kötülükten sakındıran bu adamların tümünü günün sonunda öldürdüler. İşte bunlar Yüce Allah'ın ayette bahsettiği kimselerdir. Yine aynı şekilde bu topluluk Zekeriya'nın oğlu Yahya'yı öldürdüler. Meryem oğlu İsa'yı öldürdüklerini iddia ettiler. Bizzat kendi itiraflarıyla onların peygamberleri öldürdükleri ortaya çıkmaktadır." (Râzî, 1420/1999: 7/176).

Beydâvî ise şöyle der: "Peygamberleri öldürmelerine gelince, onlar Şe'yâ, Zekeriya, Yahya ve diğer bazı peygamberleri kendilerince de haksız bir şekilde öldürdüler. Zira kendileri açısından da onları öldürmeyi haklı gösterecek bir inanca sahip değillerdi. Tam aksine onları buna tamamen dünya aşkı sevk etmişti. Nitekim Bakara suresinde geçen şu ayet, buna işarette bulunmaktadır: *'Bu durum, isyan etmeleri ve azgınlıkta bulunmaları sebebiyle oldu.'* (Bakara 2/61). Yani isyan, inat ve taşkınlık, onları Allah'ın ayetlerini inkâr ve elçilerini öldürmeye sürükledi." (Beydâvî, 1418: 1/84).

Yahya Peygamberin ölümünden bahseden rivayetleri delil olarak kullanan İbn Aşûr ise şöyle demektedir: “Hz. Yahya’nın katledilmesi olayı, Kur’an’da, sadece çok kısa bir şekilde ele alınmıştır.” (İbn Aşûr, 1984: 16/78).

İşte gerek tefsir, gerek hadis, gerekse tarihle ilgili pek çok İslamî kaynakta, Hz. Yahya’nın akıbeti bu şekilde ele alınmaktadır. Bunlar ise temelde, Müslümanların Kitap ehlinde aldıkları bilgilerdir, bir başka tabirle İsrailiyat türünden gelen nakillerdir. Kur’an-ı Kerim’de ise Yahya Peygamberin öldürüldüğü bilgisi, açık bir şekilde kesinlikle yer almamaktadır. İbn Aşûr’un kasdettiği öldürülme bilgisinin çok kısa bir şekilde yer alması konusu ise bahsedilen ayetlerdeki İsrailoğullarının peygamberlerini öldürdükleri tarzındaki genel bilgidir. Yoksa Hz. Yahya’nın ismi, öldürülme olayıyla ilgili olacak şekilde Kur’an’da hiçbir şekilde zikredilmemiştir. Mevzubahis olan çok sayıda ki rivayetlerde dile getirilen ve neredeyse icma derecesine ulaşmış olan öldürülme olayı konusunda, âlimlerin ittifakına aykırı hareket etmek, hakikaten çok kolay bir iş değildir. Ancak araştırmacıyı durduran, onu, olayı yeniden gözden geçirmeye sevk eden Kur’an lafızları burada kilit bir rol oynamaktadır. Yanısıra bu mesele hakkında cevap bekleyen önemli sorular bulunmaktadır. Ayrıca Hz. Yahya kıssasını anlatan ayetleri yeniden ele alarak meseleyi değerlendirmek bir zorunluluktur. Burada bizler için bağlayıcı olan asıl unsur, Kur’an’ın olayı anlatan lafızlarıdır, bu lafızların kullanıldıkları bağlam ile beraber ifade ettikleri anlamlardır.

### 3- KUR’AN’DAKİ İFADELER BAĞLAMINDA YAHYA PEYGAMBERİN AKİBETİ

Hz. Yahya’nın anlatıldığı Kur’an metinlerini, onun doğumundan ölümüne kadar geçen süreç itibariyle derleyip bir sıraya koyduğumuzda, belirli bir bağlam çerçevesinde onun kıssasını anlamlandırmamız kolay olacaktır. Şöyle ki Kur’an öncelikle onun, babasının duasının neticesi olarak varisi olmak üzere doğduğundan söz eder. Sonra onun özellikleri ve nitelikleri üzerinde durur ki ilk özelliği şudur: Yüce Allah bizzat kendisi onun ismini “Yahya” olarak koymuştur. İkinci olarak, davet ve tebliğ görevini güçlü bir şekilde yerine getirmesini ona emretmiştir. Üçüncü olarak onun hakkında şu hususu vurgulamaktadır: O, doğduğu gün, öleceği gün (öldürüleceği gün değil) ve diriltileceği gün, Allah’ın selamı onun üzerindedir. Son olarak Yahya peygamberle onun teyzesinin oğlu olan İsa Peygamber arasındaki ortak paydaların neler olduğuna dair anlatımlar dikkatimizi çekmektedir.

#### 3.1- Zekeriya (a.s.)’ın Duası

Kur’an-ı Kerim, çocuğu olmayan Zekeriya Peygamberin kıssasını bize şu şekilde anlatmaktadır: Hz. Zekeriya’nın gerek kendisi gerekse hanımı iyice yaşlanmışlardır. Ancak o, Hz. Meryem ile ilgili gördüklerinden sonra kusursuz olan Rabbinden, kendisine mirasçı olacak bir çocuk bahşetmesini istedi.

Bu anlatım, üzerinde durmamız ve dikkatle incelememiz gereken ilk kanıttır. Zira bazı rivayetler, Zekeriya Peygamberin öldürülmesi ile Yahya Peygamberin öldürülmesi arasında geçen zamanın çok kısa olduğundan bahsetmektedir. Bazısı ise daha önce geçtiği üzere ikisinin birlikte öldürüldüklerinden veya önce oğlu Yahya'nın kendisinden önce öldürülmesinden bahsetmektedir. Burada şu soruyu sormak gereklidir: Zekeriya Peygamber ile oğlu Yahya'nın aynı anda veya çok kısa bir zaman farkıyla öldürülmüş olmaları nasıl mümkün olabilir? Hele hele oğlu Yahya'nın daha önce öldürülmüş olması makul bir iddia mıdır? Hâlbuki ayet-i kerimede “Biz onun duasını kabul ettik” (Enbiya, 21/90) ifadesiyle, Zekeriya (a.s.)'in duasının kabul edildiği haber verilmektedir. Acaba, Hz. Zekeriya'nın oğlunun kendisine mirasçı olması hususundaki duası, birkaç gün gibi kısa bir zaman için mi kabul edilmiştir? Yahya, babasından çok kısa bir zaman sonra öldürüldüyse nasıl mirasçı olmuştur? Öncesinde öldüyse mirasçı olması imkânsız değil midir? Gerçek şu ki, gerek Yahya Peygamberin babasıyla birlikte, gerekse kendisinden çok kısa bir zaman sonra öldürüldüğünü iddia eden rivayetler, hem kıssanın anlatıldığı genel bağlama aykırıdır, hem de Hz. Zekeriya'nın duasının kabul edildiği gerçeğine aykırıdır. Öncesinde öldürüldüğünü belirten nakillerin ise makul bir herhangi bir tarafı yoktur. Öyleyse şöyle bir sonuca varmamız adeta kaçınılmazdır: Hz. Zekeriya ile oğlu Yahya'nın ölümü arasındaki zaman gayet uzun olmuştur. Çünkü o, insanlara davet ve tebliği ulaştırma konusunda babasına varis olmuştur. Böyle bir varislik ise ikisinin ölümleri arasında makul ve yeterli bir zamanın bulunmasını zorunlu kılmaktadır.

### 3.2- “Yahya” İsminin Anlamı

Yüce Allah bizzat kendisi, Hz. Zekeriya'ya nasip ettiği çocuğa “Yahya” ismini verdiğini bildirmektedir. “Yahya” ismi, doğrudan ilahî bir tercih ile olduğuna göre bunun anlamı üzerinde durmamız icap etmektedir. Öncelikle Yüce Allah'ın koyduğu bir ismin, manasının ve delaletinin doğru çıkmadığını düşünmek sağlıklı değildir. İsimlerle kastedilen mananın tümünün, bizim için açık olması mümkün olduğu gibi kapalı olması da olasıdır veya mananın bir kısmı için de benzer ihtimaller geçerlidir. Ancak bilinmelidir ki Yüce Allah'ın isim koyması, insanların isim koymalarından farklıdır. Zira insanlardan birisi örneğin oğlunu “salih” olarak isimlendirir de o büyüdüğünde “salih” olmayabilir. Yine birisi kızını “kânite/uysal” olarak isimlendirebilir ancak o büyüdüğünde uysal olmayabilir. Bunun nedeni, insanların gaybı bilmemeleridir. Onlar iyilik-uysallık umut ve beklentisi ile çocuklarına bu anlama gelen isimler koyabilmektedirler. Ancak Yüce Allah'ın isim koyması farklıdır. Zira O, bütün gaybı ve herhangi bir isimle isimlendirdiği kişinin bütün geleceğini tamamıyla bilmektedir. Burada da mevzubahis olan isim “Yahya”dır. Bu isim ister Arapça, isterse İbranice olsun farketmez. Zira Kur'an Zekeriya'nın doğacak olun oğlunu, “hayat”tan alınma bir isim olan Yahya ile isimlendirmektedir. Şayet İbranice olduğu kabul edilse bu durumda da mana,



gerçeği yansıtacak bir şekilde anadilden tercüme edilip alınmış bir anlama sahiptir. Çünkü bu isim, âlemlerin Rabbi'nin bizzat haber verdiği bir isimdir. Aynı zamanda bu, Zekeriya'nın oğlunun daha önce sahip olduğu sıradan bir isim de değildir. Öyleyse bu ismin bize gizli kalması mümkün olan mana ve işaretleri bulunsa da şunu kesin olarak ifade eder ki Yahya peygamber hayat sıfatı ile yeterli denilebilecek bir zaman diliminde müşerref olmuş bir kişidir. Bu mana ise Yahya peygamberin, kralın eliyle öldürülmesi hikâyesiyle uyuşmayan bir durum arz etmektedir. Evet, hayat anlamından alınan bir isimle nitelendirilen bir insanın, çok gençken ve erken bir dönemde zalim bir kral tarafından hayatının bitirilmesine fırsat verildiğini düşünmek için ikna edici delillere sahip olmadığımız ortadadır.

### 3.3- Öldürülme ile Ölüm Arasındaki İnce Fark

Yüce Allah bizlere, kulu Yahya'nın huzur ve güven içinde bir hayat sürdürdüğünü haber vermektedir. Bu güven ve huzur, onun doğumundan dirilişine kadar, ölümüne kadar olan vakti de içerecek şekilde süregelmiştir. Nitekim ayet-i kerimede şöyle denmektedir: “Doğduğu gün, öleceği gün ve diriltileceği gün ona selâm olsun” (Meryem, 19/15). Bu ifadeler Yüce Allah'ın sözleridir. O ise her üç halde de Yahya Peygamberin selam halinde bulunmasından bahsetmektedir. Bu ifadelere göre Kur'an, Hz. Yahya'nın ölümü konusunda son derece nettir. Çünkü onun öldürülmesinden (katl) değil, ölmesinden (mevt) bahsetmektedir. Bu iki kavramın aynı manada olmadığı son derece açıktır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de pek çok yerde bu iki kelimenin farklı anlamlarda kullanıldığının örnekleri mevcuttur. Sözelimi Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Ey iman edenler! Kardeşleri sefere veya savaşa çıktığında onlar hakkında, ‘Onlar bizim yanımızda olsalardı, ölmezlerdi ve öldürülmezlerdi’ diyen inkârcılar gibi olmayın. Allah, bu düşüncüyü onların kalplerine bir hasret yarısı olarak koydu. Allah, yaşatır ve öldürür. Allah, yaptıklarınızı görmektedir.” (Al-i İmran, 3/156). “Eğer Allah yolunda öldürülür ya da ölürseniz, şunu bilin ki, Allah'ın mağfireti ve rahmeti, onların topladıkları bütün şeylerden daha hayırlıdır.” (Al-i İmran, 3/157). “And olsun ki ölmeniz de, öldürülmeniz de Allah katında toplanacaksınız.” (Al-i İmran, 3/158). Bu üç ayette de açıkça Yüce Allah'ın ölüm/mevt ile öldürülme/katl kelimelerini farklı anlamlarda kullandığını görmekteyiz. Şayet ölüm ile öldürülme aynı şeyler olsaydı her ikisini beraberce zikretmek anlamsız olurdu, kelimada israfa sebebiyet verirdi.

Bir başka ayette Yüce Allah şöyle demektedir: “Muhammed, ancak bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler gelip geçmiştir. Şimdi o ölür veya öldürülürse gerisingeriye (eski dininize) mi döneceksiniz? Kim gerisingeriye dönerse, Allah'a hiçbir zarar veremez. Allah, şükredenleri mükâfatlandıracaktır.” (Al-i İmran, 3/144).

Ahzâb suresinde yer alan bir ayette şöyle denmektedir: “De ki: “Eğer ölümünden yahut öldürülmekten kaçırıyorsanız bilin ki, kaçmak size fayda ver-

meyecektir; kaçsanız bile az bir zamandan fazla yaşatılmazsınız.” (Ahzâb, 33/16).

Bir başka ayet-i kerime ise şöyledir: “Allah yolunda hicret edip de sonra öldürülmüş veya ölmüş olanlara gelince, Allah onlara muhakkak güzel bir rızık verecektir. Şüphe yok ki Allah, rızık verenlerin en hayırlısıdır.” (Hac, 22/58). Bu örnekler, Kur’an-ı Kerim’in her iki kelimeyi aynı cümle içinde kullandığını göstermektedir. Bu da ikisi arasında görmezden gelinmesi mümkün olmayan bir farkın bulunduğu anlamına gelmektedir.

Şimdi bu iki kelimeyle ilgili yapılan bazı tefsirler üzerinde duralım ki, müfessirlerin her iki kelimenin manası konusunda ne gibi yorumlar yaptıklarını görebilelim. Birazdan görüleceği üzere, hiçbir müfessir her iki kelimenin aynı anlama geldiğini söylememiştir.

Sözgelimi İmam Maturidi, “And olsun ki ölseniz de, öldürülseniz de Allah katında toplanacaksınız.” (Al-i İmran, 3/158) ayetinin açıklaması sadedinde şunları söylemektedir: “Yani şayet yataklarınızda ölürseniz veya Allah yolunda cihâd ederken öldürülürseniz, mutlaka O’nun huzurunda toplanacaksınız. Allah daha iyisini bilmekle beraber bunun manası şudur: Eğer O’nun huzurunda toplanmamaya gücünüz yetmiyorsa, evlerinizde ikamet etmekte iken ölümü üzerinize indirmemesine nasıl gücünüz yetebilir? Yani haşredilmeye karşı çıkamadığınız gibi ölümün üzerinize gelmesine de engel olamazsınız. Daha iyisini Allah bilir.” (Maturidi, 1426/2005: 2/514). Rağib İsfahanî de aynı ayetle ilgili olarak şunları söylemektedir: “Sanki şöyle denmiş gibidir: Kendisinden hiçbir şekilde kaçma imkânı olmayan şey meydana gelmişse ki o kişinin eceliyle ölmesidir yahut kendisinden bir şekilde kurtulma imkanınız bulunan şey meydana gelmişse ki o öldürülmedir; her iki durumda da haşır kesinlikle olacaktır.” (Râğib İsfahanî, 1420/1999: 3/947).

İmam Razî, ilgili ayetin tefsiri konusunda şöyle demektedir: “Kardeşleri sefere veya savaşa çıktığında onlar hakkında, “Onlar bizim yanımızda olsalardı, ölmezlerdi ve öldürülmezlerdi” diyen inkârcılar gibi olmayın. Allah, bu düşünceyi onların kalplerine bir hasret yarası olarak koydu.” (Al-i İmran, 3/156). “Yedinci Mesele: Vahidî dedi ki ayette, sözün gelişinden anlaşılan ancak açıkça söylenmeyen unsurlar vardır ki şu şekilde açılımını yapmak mümkündür: Yeryüzünde yolculuk yapma esnasında ölecek olurlarsa veya savaşa çıkar da öldürülürlerse, onlar yanımızda kalsalardı ne ölürlerdi, ne de öldürülürlerdi demektedirler. Ölmezler ve de öldürülmezlerdi sözü onların iki durumuna işaret etmektedir ki ilki ölümdür, ikincisi öldürülmedir.” (Razî, 1420/1999: 9/401).

Şa’ravî ise konu hakkında şöyle demektedir: “En temel bir inanç prensibi şudur: ‘Diriltlen ve öldüren Allah’tır.’ Yani hayatı veren de O’dur, ölümü veren de. Gerek yeryüzünde yapılan yolculuk, gerekse Allah yolunda çıkılan cihâd, gerçek ölüm sebebi değildir. Bu nedenle Halid b. Velid (r.a.) şöyle demiştir:

Yaklaşık yüz kadar savaşa katıldım, vücudumda kılıç darbesi veya mızrak yarası olmayan bir karış yer yoktur, ancak ben yine de yatağımda bir devenin eceliyle ölmesi tarzında ölüyorum. Buna rağmen korkakların gözlerine uyku girmemektedir.” (Şa’ravî, tsz.: 3/1501).

Şa’ravî “Ben seni vefat ettireceğim ve katıma yükselteceğim” (Al-i İmran, 3/55) ayetinin tefsirinde, ölüm ile öldürülmenin farklı şeyler olduğunu belirterek şöyle der: “Her iki kavram, hayatın sona ermesi bağlamında örtüşmektedir. Hayatın sona ermesi, bazen bir kimsenin başka birinin kafatasına vurup onu öldürmesi gibi bünyenin yıkılıp bozulmasıyla olabilmektedir. Bu durum, bünyede oluşan yıkıntıyla gerçekleşen bir sonlanmadır. Ölüm ise bünyenin yıkılıp bozulmasıyla gerçekleşen bir durum değildir. Normal ölümden Yüce Allah kişinin ruhunu alırken, bünyesi bozulmadan olduğu hal üzere kalır. Bu nedenle, hayatı sonlandırma anlamında örtüşse de Yüce Allah, kitabında, bu iki kavramın farklılığına dikkat çekerek onları kullanmaktadır. “Muhammed yalnızca bir elçidir. Ondandan önce de elçiler gelip geçti. Şimdi o ölür veya öldürülürse gerisin geri dönecek misiniz? Kim geri dönerse bilsin ki Allah’a asla bir zarar vermiş olmayacaktır. Allah şükredenleri ödüllendirecektir.” (Al-i İmran, 3/144). Hiç şüphesiz gerek ölüm, gerekse öldürülmenin her ikisi de hayatın sonlanmasına sebep olur. Ancak öldürme, bünyeyi yıkıp-bozmak suretiyle gerçekleşmektedir. Bu nedenle bazı insanlar diğer bazılarına üstün gelirler de birbirlerini öldürürler. Ancak hiçbir insan “ben filan kimsenin ölmesini irade ediyorum” diyemez yani böyle bir arzu ile bir kimsenin canını sonlandıramaz. Zira ölüm, Yüce Allah’ın ruhu almak suretiyle kulları üzerinde yaptığı bir tasarruftur. İnsanlar, öldürme dolayısıyla bünye üzerinde değişikliklere güç yetirebilirler. Ancak gerçek şu ki bünyenin kendisi ruhu alan bir pozisyonda değildir. Ruh bedende kalmaya devam ettiği sürece bünye yaşamaya devam eder. Allah ne zaman ki ruhu alır, işte o zaman beden çürür veya çürümeye başlar. Dolayısıyla gerçekte öldürmek, Yüce Allah’ın, ruhun maddede var olması için istediği beyin veya kalp bütünlüğü gibi özel niteliklerin ihlal edilmesi halidir. Bu temel özelliklerden herhangi biri bozulursa, ruh der ki: Ben burada yaşayamam. Öyleyse, ruh ancak özel niteliklere sahip olan bir yapıda yerleşebilir ve öldürmek bu yapıyı yok etmenin temel bir yoludur. Öldürme, söz konusu uygun yapıyı bozup hayatı ortadan kaldıran en esaslı bir sebeptir. Ölüm ise bünyeyi bozmadan hayata son vermektir ki bu sadece Allah’ın elinde olan bir şeydir. Dediğimiz gibi kullar, sadece bünye üzerinde etki sahibi olabilirler çünkü o, maddi bir unsurdur, bu nedenle de onu tahrip edip yıkabilirler.” (Şa’ravî, tsz.: 3/1503).

Tüm bunlardan sonra Yüce Allah’ın Yahya Peygamber hakkında “öleceği gün” tabirini kullandığını tekrar zihinde canlandırdığımızda, burada öldürülmeyi değil ölümü kastedtiğini anlarız. Öyleyse “Yahya öldürülmüştür” tarzındaki iddia, batıl ve geçersizdir.

## 4- YAHYA VE İSA PEYGAMBERLERİN KISSALARI ARASINDAKİ BENZERLİKLER

Yahya ve İsa peygamberlerin kıssaları üzerinde mukayeseli bir şekilde durmak büyük bir önem taşımaktadır. Özellikle de Yüce Allah'ın Kur'an-ı Kerim'de art arda bu kıssaları zikretmesi, söz konusu önemi daha da arttırmaktadır. Dikkatli bir şekilde bakıldığında şu açılardan yakınlıklar ve benzerlikler görülmektedir:

**4.1- Akrabalık Bağı:** Yahya ve İsa peygamberler, hala çocuklarıdır. Zira Hz. Meryem'in babası olan İmran b. Mâsâ, Hanne bnt. Fâkûz ile evlenmiştir. Zekeriyya b. İzen ise onun (Hanne'nin) kızkardeşi İlyâsâbât ile evlenmiştir. Onların soyu ise Davud Peygamberin oğlu olan Hz. Süleyman'a ulaşır. "Şüphesiz Allah, Âdem'i, Nûh'u, İbrahim ailesini ve İmran ailesini birbirinden gelmiş birer nesil olarak seçip âlemlere üstün kıldı. Allah, her şeyi hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir." (Al-i İmran, 3/33-34).

Kur'an-ı Kerim, her iki peygamberin kıssasını son derece enteresan bir üslupla anlatmaktadır. Şöyle ki Kur'an önce İmran'ın hanımından ve onun Meryem'e hamile kalmasından bahseder. Sonra Yahya Peygambere, mucizevî bir şekilde hamile kalınması olayından söz eder. Akabinde yeniden sözü yeniden Meryem'e ve onun mucize eseri olan oğluna getirip kıssayı tamamlar.

**4.2- Doğumlarının Mucize Olması:** Doğum meselesinde iki kısma arasında bir benzerlik söz konusudur. Öncelikle Hz. İsa babasız olarak dünyaya gelmiştir, bu ise insanların görüp bildikleri yaratılış kanununa aykırı bir durum arz etmektedir. Yahya Peygamber ise babası ve annesi iyice yaşlanıp doğum yapmaları mümkün görünmeyen bir döneme girdikten sonra dünyaya gelmiştir. Bununla her ikisinin de doğmalarının tamamen Allah vergisi olduğu vurgulanmış olmaktadır: "O, bir şeyi dilediği zaman, ona sadece 'ol' der ve o da hemen olur." (Yâsîn, 36/83).

**4.3- Küçük Yaşta Hüküm ve İlim Verilmesi:** Yüce Allah, Yahya Peygambere şöyle buyurmaktadır: "Ey Yahya! Kitaba kuvvetle sarıl' dedik ve daha çocukken ona hikmet verdik." (Meryem, 19/12). Hz. İsa'ya gelince o daha beşikte iken annesini savunmakta ve kendisinin peygamber olduğunu söylemektedir: "O dedi ki: Haberinizi olsun ki ben Allah'ın kuluyum, o bana kitap verdi ve beni bir Peygamber yaptı." (Meryem, 19/30). Biz burada "hüküm" kavramıyla, bazı âlimlerin dediği gibi "peygamberlik" mi, yoksa çoğunluğun dediği gibi "irhasat/peygamberlik öncesi mucize" mi kastedildiği konusuna girmeyeceğiz. Bu konumuz dışında bir meseledir. Bizim burada asıl dikkat çekmek istediğimiz husus, olağanüstü bir durumla karşı karşıya olmamızdır ki o da şudur: İki küçücük çocuk, hakkı batıldan ayıracak şekilde konuşmakta, kendi yaşlarındaki emsallerinden meydana gelmesi mümkün olmayan haller, onlarda mucizevî bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

**4.4- Evlenmemeleri:** Evlenmeyi terk etme konusunda da her iki peygamber ortak özelliklere sahiptirler. Yahya Peygamber “hasûr” bir kimsedir yani kadınlara yaklaşmamıştır. Bu durum bazılarının zannettiği gibi cinsel iktidarının olmayışından kaynaklanmamıştır, aksine iffetini bu şekilde de koruyabilmesi, dünyadan ve onun lezzetlerinden uzak durabilmesi nedeniyle olmuştur. Nitekim Kur’an-ı Kerim Hz. Yahya’yı şöyle tanıtır: “O seyyid ve hasûrdur / topluma yön veren, öncülük eden, saygı duyulan bir kişi ve evlenmemiş olmakla beraber nefesine hâkim ve iffetli bir kimsedir.” (Al-i İmran, 3/39). Burada bahsedilen aynı durum Hz. İsa için de geçerlidir. Tarihi kaynaklar, yaptığı yolculukların ve yer değişikliklerinin çokluğu sebebiyle onun evlenmediğini bize bildirmektedir. Bu durum zaten evlenmeyi zorlaştıran önemli bir nedendir.

**4.5- İsimlendirilmeleri:** Daha önce verilen ayetlerde, Yüce Allah’ın bizzat kendisinin Zekeriya Peygamberin oğluna Yahya ismini koyduğu konusu geçti. Hz. İsa’da da durum aynıdır. Melekler, Meryem’e gelip erkek çocuğunu ona “İsa” ismiyle bizzat müjdelediler: “Hani melekler şöyle demişti: Ey Meryem! Allah, seni kendi tarafından bir kelime ile müjdeliyor ki, adı Meryem oğlu İsa Mesih’tir.” (Al-i İmran, 3/45). Demek ki her iki isimlendirme de bizzat Cenab-ı Allah tarafından yapılmıştır. Bunda da basiret sahipleri için bir işaret olduğu gerçeği tartışma götürmez.

**4.6- Genel Özellikleri:** Her ikisi de müjdelenirken Allah’a isnad edilen “bir kelime” olmakla nitelendirilmektedirler. “Allah sana, kendisinden gelen bir kelimeyi doğrulayıcı olarak Yahya’yı müjdeler” (Al-i İmran, 3/39); “Bir zaman melekler şöyle dediler: Ey Meryem, haberin olsun, Allah seni, tarafından bir ‘kelime’ ile müjdeliyor!” (Al-i İmran, 3/45).

Müjdeleme olayından sonra her iki peygamber için de beşer tane vasıf zikredilmektedir. Yahya Peygamber hakkında şöyle denmektedir: “Zekeriya mabette namaz kılarken melekler ona: ‘Allah sana, kendisinden gelen bir kelimeyi doğrulayıcı, efendi, nefesine hâkim ve salihlerden bir peygamber olarak Yahya’yı müjdeliyor’ diye seslendiler.” (Al-i İmran, 3/39). İsa Peygamber hakkında ise şöyle denmektedir: “Hani melekler şöyle demişti: Ey Meryem! Allah, seni kendi tarafından bir kelime ile müjdeliyor ki, adı Meryem oğlu İsa Mesih’tir. Dünyada da, ahirette de itibarlı ve Allah’a çok yakın olanlardandır. / Beşikte de, yetişkinlik çağında da insanlarla konuşacak ve iyilerden olacaktır.” (Al-i İmran, 3/45-46). Ayetler ışığında Yahya Peygamber (1) Allah tarafından gelen bir kelimeyi doğrulayıcı, (2) Seyyid/Efendi, (3) Hasûr/Nefesine hâkim, (4) Nebi/Peygamber ve (5) Salihlerden olmakla nitelendirilmektedir. İsa Peygambere gelince o da (1) Allah tarafından bir kelime, (2) Dünya ve ahirette itibarlı, (3) Allah’a yakın olanlardan biri, (4) Beşikte ve yetişkin çağında insanlarla konuşan ve (5) Salihlerden biri olmakla vasıflandırılmaktadır.

Görülen o ki Yahya ve İsa peygamberler, pek çok özellikte birbiriyle ben-

zeşmektedirler. Burada, benzeşmenin sadece daha önce zikrettiğimiz niteliklerle sınırlı kaldığı da zannedilmesin. Gerek Yahya Peygamber gerekse İsa Peygamber, salihlerden olan birer peygamber olarak, zorbalıktan uzak durmuşlardır. Yahya Peygamber anne-babasına karşı son derece iyidir. Aynı şekilde İsa Peygamber de annesine karşı son derece iyi davranmıştır. Son olarak şunu belirtelim ki her ikisi de korkulardan ve endişelerden emin bir kişiliğe sahiptiler.

#### 4.7- Yaşam Sürecindeki ve Öldükten Sonra Dirilme Konusundaki Benzerlikleri

Kur'an-ı Kerim her iki peygamberin hayatı için de üç temel süreçten bahsetmektedir ki bunlar (1) Doğum zamanı, (2) Ölüm zamanı, (3) Dirilme ve haşir zamanıyla ortaya çıkmaktadır. Kavmi ile yüz yüze geldiğinde Hz. İsa'nın dili üzere şöyle denmektedir: "Doğduğum gün, öleceğim gün ve dirileceğim gün selam/emniyet benim üzerimedir." (Meryem, 19/33). Yahya Peygamber hakkında ise onun diliyle değil, Yüce Allah bizzat kendisi şöyle demektedir: "Doğduğu gün, öleceği gün ve dirileceği gün ona selam olsun." (Meryem, 19/15). İmam Süyûtî bu konuda, şu açıklamaları içeren bir latifeye yer vermektedir: "İsa ve Yahya peygamberler karşılaştılar. Yahya Peygamber, Hz. İsa'ya şöyle dedi: Benim için bağışlanma talebinde bulunur musun! Çünkü sen benden daha hayırlı birisin. Bu istek üzerine İsa Peygamber şöyle dedi: Sen benden daha hayırlı bir kimsesin. Allah bizzat kendisi sana selam/emniyet verdi. Ben ise selam/emniyeti kendim için diledim. O da bunu öğrenmiş oldu, Allah her ikisini de yüceltsin."<sup>4</sup>

Şimdi bu üç merhale ve durum hakkında durup düşündüğümüzde, son derece önemli bir çıkarımda bulunabiliriz ki o da şudur: Her ikisiyle ilgili ifadeden de anlaşıldığına göre doğum hadisesi, ikisi hakkında da kâmil manada gerçekleşip tamamlanmıştır. Zira doğumla ilgili anlatımlar, geçmiş zaman kipiyle ifade edilmektedir. Kur'an'da kullanılan ifade, İsa (as) hakkında "doğduğum gün" şeklindeyken, Yahya (as) hakkında "doğduğu gün" şeklindedir. Öyleyse doğum kazasız-belasız bir şekilde gerçekleşip tamamlanmıştır. Yani her iki peygamber de bu dünyaya herhangi bir kötülük, ayıp veya noksanlık olmaksızın selametle gelmişlerdir.

Kıyamet gününe gelince o da tartışmasız bir şekilde gelecektir. Ancak bu durum, onların küçüklüklerinde mevcut olan bir hal değildir. Bu sebeple ayette onların bu halleri, "gelecek zaman" kipiyle ifade edilmektedir. İsa Peygamber hakkında "diriltileceğim gün", Yahya Peygamber hakkında ise

4 Ancak İbn Âşûr konuyu başka bir şekilde yorumlar ve şöyle der: "İsa Peygamber hakkında kullanılan selam kelimesi, belirlilik takısı olan 'el' ile 'essalam' şeklinde gelmiş ki bu cinsde delalet eder ve onun hakkındaki selamın kapsamlı olduğunu gösterir. Yani her çeşidiyle selam onun üzerine olsun anlamına gelir. Bu da onun Yahya Peygamberden daha üstün olduğu anlamını taşır. Çünkü Hz. Yahya hakkında kullanılan selam ise belirlilik takısı olmaksızın 'selamun aleyhi' şeklinde gelmiştir. İşte bu, belirlilik takısı ile gelen selam ile nekre olarak gelen selam arasındaki farktır. (İbn Âşûr, 1984: 16/77).

“diriltileceği gün” ifadesi kullanılmaktadır. Bu hususta herkes görüş birliği içindedir, herhangi bir farklı düşünme durumu söz konusu değildir.

Ölüm meselesiyle ilgili olarak ise başta Taberî olmak üzere müfessirler İsrailiyât dediğimiz rivayetlere dayanarak Hz. Yahya'nın öldürüldüğü düşüncesine kapılmışlardır. Ayetteki “öleceği gün” ifadesini ise ölümden sonraki kabir hayatıyla ilgili olmak üzere te'vil etme yoluna gitmişlerdir. Sözelimi Taberî şöyle demektedir: “Doğduğu gün, öleceği gün ve diriltileceği gün selam/emniyet onun üzerinedir sözü” şu anlamdadır: Doğduğu gün Allah'tan gelen bir emniyet/güvenlik onun üzerinedir. Yani Şeytan, Âdemoğullarından diğer insanlara kötülük dokundurduğu gibi ona herhangi bir kötülük yapamayacaktır. Nitekim bu durum Hz. Peygamberden gelen rivayette açıkça belirtilmektedir ki Sevgili Peygamberimiz şöyle buyurmaktadır: Kıyamet günü her insan, bir günahı olarak (huzura) gelecektir, ancak Yahya b. Zekeriya bundan hariçtir... ‘Öleceği gün’ sözüne gelince; Yüce Allah'ın yardımıyla, kabir azabı meleklerinden ve kabir ortamının korkularından emniyet içinde olması anlamındadır. “Diriltileceği gün” sözü ise en büyük korkunun yaşanacağı kıyamet gününde Allah'ın azabından korunması, diğer kimseleri korkutup dehşete düşüren şeylerden onun uzak kalması anlamındadır.” (Taberî, 1420/2000: 18/161).

İmam Taberî (ra), “selam” kavramının mahiyetini ve öldürülme iddiasına ters olduğunu bilmesine rağmen, naklettiği İsrailiyat türündeki rivayetleri ve Yahya Peygamber hakkındaki uydurulmuş akıbeti doğru olarak kabul edince, zamanla ilgili olan “öleceği gün” ifadesini, mekânla ilgili olan kabirle tefsir etmek durumunda kalmıştır.

İmam Maturidî'ye gelince; o da mevt/ölüm ile katl/öldürülme'nin farklı şeyler olduğunu kabul etse de sadece rivayetlere dayanarak ikisinin de netice itibariyle aynı şeyler olduğunu söyler ve şöyle der: “‘Öleceği gün’ ifadesinden, ölüm ile öldürülme, gerçekte farklı şeyler olmakla birlikte her ikisinin de eşit olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü Yahya Peygamberin öldürüldüğü bilinen bir durumdur. Burada ise ölümünden bahsedilmektedir. Demek ki her ikisi netice itibariyle birdir. Bu, Mutezile'nin iddiasını da çürütmektedir. Zira onlar şöyle demektedirler: Maktûl/öldürülen kimse, ecelinden önce ölmüştür. Bu konu hakkında şu ayet de mevcuttur: ‘Allah yolunda öldürülenlere ölümler demeyiniz.’ Burada onları ölümler olarak isimlendirmekten sakındırılmamız sadece bir yöndendir, bütün yönler itibariyle değildir. Nitekim Kur'an, Hz. Yahya'yı ‘ölü’ olarak isimlendirmiştir. Çünkü o, anlatılanlara göre öldürülmesi nedeniyle şehit olmuştur.” (Maturidî, 1426/2005: 7/225).

İbn Atiyye ise ayette geçen ‘selam’ ifadesinden ‘selamlama’nın kastedildiği düşüncesindedir. O şöyle demektedir: “Bana göre en açık olan, ayette bilinen selamlamanın kastedilmesidir. Çünkü o eman/güven içinde olma durumundan daha değerli ve daha dikkat çekicidir. Çünkü eman, sadece isyanın

olmamasıyla sağlanabilecek bir durumdur ki selamın en düşük derecesidir. Asıl şeref, Allah'ın selamının onun üzerine olması ve insanın son derece zayıf, ihtiyaç içinde bulunduğu, çaresiz kalıp tükendiği korkunç hallerde selamını ondan eksik etmemesidir.” (İbn Atiyye, 1422: 4/8).

Razî ise ‘selam’ ve ‘öleceği gün’ ifadesinden maksadın ne olduğu konusundaki görüşlerden bahseder ve ilk sırada Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin yukarıda geçen görüşünü nakleder. Akabinde Kadı (Abdulcebbar)'ın ‘selam’ hakkındaki şu görüşünü nakleder: “Üçüncü mesele: Kadı dedi ki; Selam, kendisiyle emniyetin/güvenin gerçekleştiği bir durumdur. Sözgelimi, nimete kavuşurken güven içinde olma ve afetlerin uzak olması bu durumun örneklerindedir. Sanki Yahya Peygamber, Yüce Allah'ın kendisi için yapacağını haber verdiği emniyet ve güveni öncesinde dileyip istemiştir. Peygamberlerin dualarının makbul olduğu bilinen bir durumdur. İnsanın emniyet ve güvene en çok ihtiyaç duyduğu zaman, şu üç halidir: 1) Doğum günü, 2) Ölüm günü, 3) Diriliş günüdür.” (Râzî, 1420/1999: 21/535-536). Yüce Allah, kişinin selamete ve mutluluğa en çok ihtiyaç duyduğu bu zaman dilimlerini zikrederek, aslında her durumda afetlerden ve korkunç hallerden korunmayı kasetmiştir. Tam olarak bu noktada şu can alıcı soruyu sormamız gerekmektedir: Aca-ba Yahya Peygamberin öldürüldüğünü ve başının kesildiğini söylemek, ayette kalın çizgilerle vurgulanan emniyet ve selamete uyuyuşur bir durum mudur? Elbette uyuşmayan bir durumdur, öyleyse böyle bir iddianın kabul edilmesi selam kavramının asıl anlamına ve bu anlamın gerçekleşmiş olma esprisine aykırıdır.

Müfessirlerin önde gelenlerinin görüşlerinden yaptığımız nakillerden anlıyoruz ki kahir ekseriyeti Yahya Peygamberin öldürüldüğüne inanmaktadır. Delilleri ise naklettiğimiz İsrailiyât türündeki rivayetlerdir. Söz konusu rivayetler nedeniyle “mevt/ölme” ifadesini, ölümden sonraki şeylerle ve kabir âleminde Yahya Peygamberin karşılaşacağı kişilerle ilgili olacak şekilde tevil etmişlerdir. Ancak onların bu yorumları, Kur'an'ın lafzıyla uyum arz etmeyen bir yorumdur.

Yeniden her iki peygamberin akıbetlerine dönecek olursak, İsa Peygamber bizzat şöyle demektedir: “Öleceğim gün”. Dikkat edilirse “asılacağı gün” veya “öldürüleceğim gün” dememektedir. Bu nedenledir ki Kur'an-ı Kerim, Yahudi ve Hıristiyanların Hz. İsa'nın önce asılıp daha sonra ölümlerinin arasından kalktığı şeklindeki iddialarını yalanlamaktadır: “Hâlbuki onu öldürmediler ve asmadılar... Onu kesin olarak öldürmediler. Bilakis Allah onu kendi katına yükseltti.” (Nisa, 4/157-158). Buradan anlaşıldığına göre, Yüce Allah'ın peygamberi İsa'yı, hem öldürülmekten hem de asılmaktan kurtarmıştır.

Hiz. İsa kıssasındaki durum bu şekildeki bir netlikle ortaya çıktıktan sonra Yahya Peygamberin kıssasına dönecek olursak, onun kavminin eliyle öldürülmediği gerçeğini kabul etmemiz daha bir kolaylaşmaktadır. Çünkü



“katl/öldürülme”, eceliyle normal bir şekilde ölmekten farklı bir durumdur ve öncelikli olarak selamın manasına aykırıdır. Zira katl/öldürülme; korku, tedirginlik, sıkıntı, kaygılanma, bünyenin parçalanması ve organların zarar görmesi anlamına gelmektedir. Bütün bunlar ise emn-eman/güvende olma ve iç huzur anlamlarını içeren selam kavramına aykırı şeylerdir.

Son olarak Hz. Muhammed’in, İsrâ ile başlayan miraç yolculuğunda ikinci semada İsa ve Yahya peygamberler ile karşılaşp onları gördüğünü anlatan uzun hadisi de unutmamak gerekir. Zira bu anlamdaki rivayetler de İsa ve Yahya peygamberlerin özelliklerinin, niteliklerinin, hayat merhalelerinin, karşılaştıkları pozisyonların ve yaşam yolculuğuna veda etme şekillerinin benzerliğine dair bir başka delil olarak okunabilecek bir durumdur.

## SONUÇ

Hz. Yahya’nın akıbetinin nasıl olduğuna dair Kur’an-ı Kerim’de yer alan ayetler bağlamında yapılan analitik değerlendirmelerden ve onlarla birlikte meseleyi realize etme çabasından sonra şu neticelere ulaştığımızı söylememiz mümkün görünmektedir:

1) İslam kültüründe yer bulan Yahya peygamberin öldürüldüğüne yönelik rivayetlerin tümü, ister tefsir kitaplarında olsun, ister hadis kaynaklarında, isterse tarih kitaplarında olsun, Ehl-i Kitap olan Yahudi ve Hıristiyanlar kanalıyla, bir başka tabirle İsrailiyât kanalıyla bize ulaşmıştır.

2) Söz konusu rivayetlerin çok az bir kısmı hariç, büyük çoğunluğu sahih olmaktan uzaktır.

3) Burada sahih demekdeki maksat da sadece sened açısından bir sağlamlıktır.

4) Kur’an-ı Kerim’in Hz. Yahya’dan bahseden ayetleri, “katl/öldürülme” ifadesine yer vermeme bakımından son derece açıktır.

5) Yahya Peygamberin kıssası, pek çok açıdan sözcelimi doğum, isimlendirilme ve diğer nitelikleri bakımından İsa Peygamberin kıssasına benzemektedir.

6) İki kıssa arasındaki benzerlik, Yahya Peygamberin akıbetinin de İsa Peygamberin akıbetine benzer olduğu yönünde güçlü bir işaret içermektedir ki o da her ikisinin de kavmi tarafından öldürülmediği gerçeğidir.

## KAYNAKÇA

- Beydavî, Nâsıruddîn Ebu Said Abdullah İbn Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî. *Envâr-ut-Tenzîl ve Esrâr-ut-Te'vîl*. Tahkik: Muhammed Abdurrahman Mar'aşlı, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1418.
- Ebu Suûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmadî. *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, tsz.
- Hâkim en-Nisabûrî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Hamdeveyh ed-Dabî et-Tehmânî. *el-Müstedrek ala's-Sahîheyn*. Tahkik: Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tahir et-Tûnusî. *Tahrîru'l-Ma'nâs-Sedîd ve Tenvîru'l-Ma'nâ'l-Cedîd min Tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusîyye, 1984.
- İbn Atiyye el-Endelusî, Ebu Muhammed Abdulhak b. Gâlib. *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. Tahkik: Abdusselam Abduşşâfi Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Kesîr, Ebu'l Fîdâ İsmâîl b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Tahrîr: Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire: Dâr-u Hicr, 1997.
- Maturîdî, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Ebu Mansur. *Tefsîru'l-Maturîdî / Te'vîlat-u Ehli's-Sünne*. Tahkik: Mecdî Bâslûm, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Basrî el-Bağdadî. *en-Nüket ve'l-Uyûn*. Tahkik: Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, tsz.
- Nuveyrî, Şihabuddin Ahmed b. Abdilvehhab. *Nihayetu'l-İreb fî Funûni'l-Edeb*. Tahkik: Müfîd Kamîha ve dğr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Râğîb el-İsfehanî, Ebu'l-Kasım el-Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî Ğâribi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, tsz.
- Râğîb el-İsfehanî, el-Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. *Mukaddimetu Câmi'i't-Tefsîr*. Tahîk: Ahmet Ferhat, Kuveyt: Dâru'd-Da've, 1405/1984.
- Râzî, Ebu Abdillâh b. Muhammed b. Hasan b. Hüseyin. *Mefatihü'l-Gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1420/1999.
- Suyutî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*. Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mısır: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Amme li'l-Kitab, 1394/1974.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr el-Âmilî Ebu Ca'fer. *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'an*. Tahkik: Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1420/2000.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf 'an Haka'ik-i Ğavâmidit-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsîru'l-Munîr fî'l-Akîde ve's-Şerî'a ve'l-Menhec*. Dimeşk/Şam: Dâru'l-Fikri'l-Muasır, 1418.



## Bölüm 2

### HACI BAYRAM VELÎ'NİN DÜŞÜNCE DÜNYASINDA KUR'AN'DAN YANSIMALAR

*Ali BİNOL<sup>1</sup>*



<sup>1</sup> Ali Binol, Dr. Öğr. Üyesi, Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, orcid: 0000-0002-8601-6147.

## Giriş:

İnsan, varlıkların en üstünü olarak (ahsen-i takvim üzere) yaratılmıştır. O, madde ve ruh planında kendisine bahşedilen nitelikler sayesinde bu yüceliğe ulaşmıştır. İnsanın manevi gelişimini amaç edinen tasavvuf, insanın sahip olduğu özellikleri koruma ve geliştirme gayesini güder. Maddi ve manevi anlamda kendisini yetiştirmiş bireylerden oluşan toplum ise güven, barış ve huzurun garantisidir. Tasavvufi eğitim metodunun bir başka adı tarikattır. İslam Dininin genel prensipleri çerçevesinde kendilerine özel yöntemler geliştiren kimi tarikatlar, insanları ahlâkî anlamda eğitime, onları hak ve halk katında makbul bir birey haline getirme görevini üstlenen gönüllü kuruluşlar olarak görülebilir. Her ne kadar tarikatlar, varlıklarını dini ilkelere dayandırsalar da sonuçta onları bir uygulama alanına taşıyanlar insanlardır. Dolayısıyla insanların kültürel kodları, düşünce yapıları, şahsiyetleri ve insana yaklaşım biçimleri tarikalara ayrı bir ruh ve öznel bir şekil verir. Bu tarikalardan biri, Hacı Bayram Velî (ö. 833/1429-30) tarafından Ankara'da kurulan ve tüm Anadolu'ya yayılan Bayrâmîlik okuludur. Bu topraklarda yetişmiş olan Hacı Bayram Velî, düşünceleriyle ve yaptığı çalışmalarıyla yaşadığı döneme damgasını vurmuştur. Ayrıca o, kendinden sonraki dönemlere de etki etmiş bir kişiliktir. Bu çalışmada Hacı Bayram Velî'nin hayatından, yaşadığı yer ve zamandan, dahası ilmi ve tasavvufi yönlerinden kısa bilgiler sunulularak onun düşünce yapısı, insan yetiştirme metodu ve erdemli bir toplum inşa etme hedefi ortaya konmaya çalışılacaktır. Onun inanç ve düşüncelerine kaynaklık eden temel dinamikler belirlenirken gerek kendi yaşamında gerekse kendisinden sonraki dönemlerde bağlandığı ilkelere ne derece uyulduğunu da belirlemeye gayret edilecektir. Bu bağlamda İslam ile ilişkilendirilen bir oluşumun veya hareketin doğruluğu bu dinin kaynakları ile olan uyumu ölçüsünde olacaktır. Amaç, tarihe mal olmuş bir kişiliği bazı belirgin yönüyle gün yüzüne çıkarmak ve günümüz insanının ihtiyacı olan örneklikleri çoğaltmaktır.

## 1. HACI BAYRAM VELÎ DÖNEMİNDE SİYASİ VE KÜLTÜREL ORTAM

14. ve 15.yüzyıllarında yaşamış olan Hacı Bayram Velî (1348?/ 1429-30), hayatının büyük bir bölümünü Anadolu'nun merkezi yerleşim birimlerinden olan Ankara'da geçirmiştir. O dönemin siyasi, dini ve sosyal hayatını şu şekilde özetlemek mümkündür:

**1.1. Anadolu'da Siyasi Durum:** Dandanakan Savaşı (1040) ve Malazgirt zaferi (1071) gibi önemli olayların yaşandığı (Togan, 1946: 182) 11. yüzyıldan itibaren Anadolu, Müslüman Türklerin hâkimiyeti altına girmeye başlamıştır. Bu dönemde Sivas, Kayseri, Niksar, Tokat ve Amasya bölgeleri Danişmend Gazi'nin yönetimine verilmiştir (Turan, 1971: 112). Bundan sonra çeşitli isimler altında ortaya çıkacak Türk Beylikleri, Kuzeybatı Anadolu bölgelerinde

yaşamakta olan Bizans toplumları arasındaki sınır güvenliğini sağlarken dış dünya ile temaslarını da sürdürecektir (Uzunçarşılı, 1947: I/3).

13. yüzyıla gelindiğinde Moğol hâkimiyeti, tüm Orta Anadolu'yu etkisi altına alır. Zaten Moğol akınları öncesinde çok sayıda Orta Asya halkı, Anadolu topraklarına göç etme durumunda kalmıştır. (Köprülü, 2016: 82) Anadolu'da bir süre devam eden Moğol hâkimiyeti, iktidar kavgaları yüzünden gücünü kaybeder. Büyük dramlara sebep olan bu hareket, 1343 yılında son bulur. Anadolu Selçuklularının son sultanı II. Gıyasettin Mesut'un vefatı (1308) sonrasında Beylikler dönemi başlar.(Yuvalı, 1987: 549)

Hacı Bayram Veli, Osmanlı Devletinin kuruluşundan yaklaşık 50 yıl sonra doğar. O dönemde Osmanlılarla birlikte on bir kadar beylik hüküm sürmektedir (Uzunçarşılı, 1947: I/10-12). Oğuzların sağ kolu olan Gün Han kolunun Kayı boyundan olan Osmanlılar, Malazgirt savaşından sonra yavaş yavaş Anadolu topraklarına yayılmaya başlamışlardır. Ertuğrul Gazi, Moğol saldırıları esnasında Selçuklulara yardım edince Söğüt ve Domaniç bölgeleri Osmanlı hanedanlığına verilmiştir. Bundan sonra Fatih Sultan Mehmed'in hükümdarlığına kadar geçen süre, Osmanlı'nın kuruluş dönemi olarak bilinir (Uzunçarşılı, 1947: I/20-22). Hacı Bayram Veli, yaklaşık 150 yıl süren bu dönemin ikinci yarısında yaşamıştır.

**1.2. Sosyal ve Ekonomik Durum:** Tarih boyunca köklü dini ve kültürel olaylara sahne olan Anadolu, 13 ve 15. asırlarda büyük değişimler yaşamıştır. Bu dönemde Bizans ve Türkler arasında geçen savaşlar, karşılıklı olarak halkları zayıf düşürmüştür. Ne var ki Anadolu toprakları, yoğun imar faaliyetlerine de sahne olmuştur.

Türklerin on birinci yüzyıldan itibaren Anadolu'ya intikal etmesiyle yerleşik hayata geçiş de başlamıştır. Bu süreçte Türkler, asli kültürlerini korumakla birlikte yerli Hristiyan kültüründen de etkilenmişlerdir. Denilebilir ki onlar, göçebe kültürüyle yerleşik şehir hayatını birleştiren bir yaşam biçimi ortaya koymuşlardır (Ayas, 1970: 71; Cebecioğlu, 1994: 15-17). Şehirleşme, iktisadi alana da yansımıştır. Özellikle Erzurum, Sivas, Kayseri ve Konya gibi şehirler, birçok yönden çekim merkezi haline gelmişlerdir. Adı geçen şehirler, hem mimari açıdan gelişmiş hem de ticari ve sınaî faaliyetlerin merkezi olmuştur. (Uzunçarşılı, 1984: 247). Anadolu artık barış, güven ve huzurun kökleştiği bir bölge hüviyeti kazanmıştır. Şehirlerarası geçiş güzergâhları oluşturulmuş, her tarafa kervansaraylar yapılmış ve yol güvenliği sağlanmıştır. Mimari yapılanmalar güzel sanata ilgiyi artırmıştır. İlmi faaliyetler artarken ilim adamına hak ettiği değer verilmiştir (Cebecioğlu, 1989: 17).

Bütün bu gelişmeler yanında 13. Yüzyılın ortalarına doğru meydana gelen Moğol istilası Anadolu'yu her yönden olumsuz etkilemiştir. Kaybolan güven ve istikrar, yokluğunu uzun süre hissettirmiştir. Hacı Bayram Veli de böyle bir dönemde dünyaya gelmiştir.

**1.3. Dini-Tasavvufi Hayat:** 14. asırda Anadolu halkının genellikle Kur'an ve Sünnet merkezli bir anlayışa sahip olduğu ve Hanefi mezhebinin yaygın olduğu söylenmektedir. (İbn Battuta, 2019: 310). Aykırı düşünceler yok denecek kadar azdır.

Osmanlı toplumunun Kur'an ve Sünnet merkezli karakterde oluşu, siyasi ve toplumsal geleneğe bağlılıkla izah edilebilir. Çünkü Osmanlı dönemi öncesinde yönetim Selçukluların elindedir. Onların güçlü olduğu dönemlerde ise Nizâmü'l-Mülk, ilim merkezi olan medreseler kurmuş ve bu müesseseleri ülkenin her tarafına yaymıştır (Çelebi, 2012: 112-113). Selçukluların başlattığı ilim ve kültür geleneği daha sonraki yönetimler tarafından sürdürülmüştür. Sünni eğilim, medreselerde olduğu gibi gittikçe yaygınlaşan tasavvufi ekollerde de etkin unsur olarak varlığını devam ettirmiştir. Olaya bir başka açıdan bakmak gerekirse Orta doğu sathında yaygın olan katı, müsamaha-sız ve yaptırımcı dini anlayışa karşın Anadolu'da gönüllülük esasına dayalı daha toleranslı bir anlayış benimsenmiştir (Çubukçu, 1986: 5). İnsani-beşeri gerçeklikleri gözeten bu yöntem, toplum tarafından haklı bir ilgiye mazhar olmuştur.

Anadolu'da İslam'ın kolay ve hızlı biçimde yayılışından söz edilecekse bunun, halk önderleri tarafından "din" olgusunun tasavvufi bir yöntemle insanlara sunulduğu gerçeğini unutmamak gerekir. Nitekim Anadolu'da etkin olan ve "şeyh, sûfi, mürşit" vb. adlarla anılan bazı tarikat liderleri Suriye, Irak ve İran gibi İslam ülkelerinde yetişip bu topraklara gelmişlerdir (Köprülü, 1976: 200-204). Dolayısıyla onlar, Moğol istilasının hemen öncesinde bölgele-re gelerek tasavvufi dünya görüşünü yaymışlardır. Tasavvufi akımın oldukça güçlendiği bu dönemde dervişlerin oluşturduğu gruplar, sınır boylarında gazilerle beraber hareket etmişlerdir. Fetihler sayesinde elde edilen alanlara, ıssız köylere veya boş arazilere yerleşenler, buralarda ziraat veya hayvancılıkla uğraşmışlardır. Kurulan zaviyeler de bu tür çalışmalarda önemli bir rol üstlenmiştir. (Barkan, 2020: 288-290) topluma dini/manevi rehberlik edenlerden biri olan Hacı Bayram Veli, Ankara'da bir zaviye inşa ettirmiştir. Zamanında zaviye görevi üstlenen ve bugün camiye dönüştürülmüş haliyle işlerliğini sürdüren bu merkezi yapı, toplumsal gelişime katkı bağlamında gösterilebilecek canlı örneklerdendir.

## 2. HACI BAYRAM VELİ'NİN HAYATI VE KİŞİLİĞİ

Dönemin siyasi, toplumsal ve iktisadi açılarının kısaca resmedilmesinden sonra Hacı Bayram Veli'nin ailesi, doğumu ve tahsilinden bahsedilebilir.

**2.1. Doğumu ve Ailesi:** Hacı Bayram Veli, Türk asıllı olup Oğuz boylarındandır. Onun doğduğu yerlerde, genel anlamda Oğuz Türkleri yaşamaktadır.

Ankara, 13. Yüzyılda ahilik örgütünün her bakımdan etkisinin hissedildiği ticari merkezlerdendir. Hacı Bayram, bu şehrin doğusunda bulunan ve ilk zamanlarda adı “Zü'l-Fadl” iken sonradan Solfasol'a dönüşen köyde doğmuştur (Bursalı, 2012: 3; Cebecioğlu, 1989: 72). Dedesinin adı Mahmut olan Hacı Bayram'ın asıl adı “Numan” olup babasının Koyunluca Ahmet olarak anıldığı bildirilmektedir. Ailesinin büyük ihtimalle çiftçilik ve hayvancılıkla uğraştığı düşüncesi hâkimdir (Bursalı, 2012: 6). Doğum tarihi ihtilafı olmakla birlikte 1348-1350 yılları ağırlık kazanmaktadır (Cebecioğlu, 1989: 74-75). Ankara'nın Orhan Gazi tarafından fethedilmesi de (1356) o yıllara denk gelmektedir. Safiyyüddin ve Murad adlı iki kardeşi daha olan Hacı Bayram Veli, yaklaşık seksen sene yaşamış ve 1429 (veya 1930) yılında doğum yeri olan Ankara'da vefat etmiştir (Bayramoğlu, 1983: I/12-14; Cebecioğlu, 1989: 75).

**2.2. Hacı Bayram'ın Tahsili:** Hacı Bayram Veli'nin ilim tahsili hakkında fazla bir bilgi yoktur. Ancak onun bir medrese hocası olduğu bilinmektedir. Buradan hareketle onun döneminde okutulan medrese derslerine bakılarak bir fikir elde edilebilir. O dönemin medreselerinde; hendese, hesap, mantık, belagat, fıkıh, kelâm, usul-i fıkıh, akaid, hadis ve tefsir yanında çeşitli tasavvufi eserlerin okutulduğu (Bilge, 1984: 42 vd.) bilinmektedir. Bazı kaynaklar, Hacı Bayram Veli'nin, akli ve şer'i ilimlerde tam anlamıyla yetiştiğini ve ehliyet sahibi olduğunu kaydetmektedir. Zira o, tasavvufi hayata girinceye kadar Kara Medrese ve Bursa Çelebi Sultan Mehmet Medresesi gibi kurumlarda müderrislik yapmıştır (Aynî, 1924: 50). Ahmed Bican (ö. 1466) ve Akşemseddin (ö. 1459) gibi şahsiyetlerin, Hacı Bayram Veli'nin önde gelen öğrencilerinden ve halifelerinden olmaları, onun ilmi ehliyetini ispat için yeterlidir.

Bazı araştırmacılara göre Hacı Bayram Veli, Ankara savaşından önce şehirden ayrılmıştır. Önce Kayseri'de bulunan Ebu Hamîdüddin Aksarâyî'nin yanına gitmiş (Bilge, 1984: 42 vd.), daha sonra Bursa'ya geçmiştir. O sıralarda kırk beş yaş dolaylarındadır. Böylece onun tasavvufa dâhil olmadan önce on yıldan fazla müderrislik yaptığı sonucu çıkarılabilir (Bayramoğlu, 1983: I/17-19). Görülüyor ki Hacı Bayram Veli, ilmi bir sınıf içerisinde yetişmiştir. O, tasavvufa intisap ettikten sonra Akşemseddin ve Eşrefoğlu Rumi gibi isimleri etrafında toplamış ve onları yetiştirmiştir. İlmi ve tasavvufi hüviyet, bu âlimlerin şahsında birleşmiştir. Böylece sağlam bir zeminde yer tutan Bayramilik, yüzyıllar boyunca yaşama imkânı bulmuştur (Cebecioğlu, 1989: 75-80). Bunlar bize, halka rehberlik yapmak için onların önüne geçen ve onları irşat etmeyi vazife bilenlerin öncelikle ilim sahibi olması gerektiğini göstermektedir.

Hacı Bayram Veli, hocası ile birlikte çıktığı yolculuk esnasında hac görevini yaptığı için (Pakalın, 1989: 75) kendisine “hacı” denmiştir. Bayram ismini alması ile ilgili olarak şu bilgilere yer verilmektedir: Kendisini davet eden hocası Hamîdüddin Aksarâyî'nin yanına bir kurban bayramında gitmiş ve hocası onun için “İki bayram bir araya geldi” diyerek iltifat etmiştir. Veli olarak nitelendirilmesi ise başlı başına saygı ve takdir göstergesi olarak



görülebilir. “yakın, dost, birinin işini üstlenen, yardım eden/yardım edilen, koruyan/korunan” (İsfehâni, 2012: 566) gibi anlamlara gelen “veli” ismi, ıstılahtaki anlamda Hakkın hoşnutluğunu her şeyin üstünde tutan kimseler için kullanılmaktadır (Uludağ, 2013: XXXXIII/25-28). Kur’an, veli kulları över. (Yunus 10/62-64) Allah’ın güzel isimlerinden olan (Tevbe 9/71-72) “veli” kelimenin bir kul için kullanılması, onun halk katında edindiği itibara işaret olarak görülebilir.

**2.3. Hacı Bayram’ın Tasavvufi Hayata Girişi:** Hacı Bayram Veli, Ebu Hamîdüddin Aksarâyi’ye bağlanmıştır. Bu olay, Bursa’da veya Kayseri’de gerçekleşmiştir (Bursalı, 2012: 3-4; Cebecioğlu, 1989: 72). Hacı Bayram Veli’nin tasavvufa meyilli bir yaratılışa sahip olduğu değerlendirilmesi yapılmaktadır. Çünkü bazı insanlar, işin başından beri zühd ve takvaya eğilimlidirler (Aynî, 1924: 54).

Onun tasavvufa yönelişini hazırlayan sebepler arasında devrin siyasi ve toplumsal çalkantıları yanında ahlaki çöküntü de zikredilebilir. Nitekim Hacı Bayram Veli, zamanın yöneticilerinin eylemlerinden rahatsız olmuş ve onları eleştirmiştir. O devirde içki ve eğlencenin yaygınlaştığı, rüşvet hastalığının kadırlara uzanacak boyutlara ulaştığı (Danişmend, 2011: I/124; Bayramoğlu, 1983: 1/18) dile getirmektedir.

Dönemin büyük alim ve mutasavvıflarından olan Ebu Hamîdüddin Aksarâyi, Hacı Bayram’ı tarikatına davet etmiştir. Halk arasında “Somuncu Baba” ve “Ekmekçi Koca” lakaplarıyla da anılan Ebu Hamîdüddin Aksarâyi (ö. 1412), aslen Kayserilidir. Devrinin geçerli ilimlerini tahsil eden Ebu Hamîdüddin, ilk tasavvufi tecrübesini aile ortamında yaşar. Çeşitli arayışlara girer ve uzun yolculuk planları yapar. Önce Şam’a gider. Birçok mutasavvıf ile görüşür. Riyazetler yapar. Hâce Alâeddin Erdebilî ile tanışır. Tebriz yakınlarında ikamet eden ve Halvetiye tarikatına mensup olan Şeyh Alâeddin’in sohbetlerine katılır. Müritlerini ciddi sınavlardan geçiren şeyh, azim ve ciddiyetine tanıklık ettiği Ebu Hâmüddin’i tebrik eder. Manevi irşat emanetini taşıyabilecek kişi olarak gördüğü bu zatı tekrar Anadolu’ya yönlendirir (Aynî, 1924: 65). İşte hacı Bayram Veli, memleketi Kayseri’ye gelen bu büyük zatla buluşur (1393-1394) ve ondan ders alır (Bursalı, 2012: 3). Aksarâyi, Bursa’ya hicret ettiği zaman yanında müridi Hacı Bayram’ı da götürür. Aksarâyi, Bursa’ya gelince kendisine mütevazî bir mesken edinir ve ekmekçilik yapar. Ürünlerini Ulu Caminin karşısındaki bir çarşıda satar. İbadet ve zühd hayatında da kusur etmez. İlim tahsiline rağmen ekmekçilik gibi basit bir mesleği geçim vasıtası kılan bu zatın halkın içinde sıradan bir fert olarak yaşaması ve şöhretten hoşlanmaması (Vassâf, ty.: 254) Hacı Bayram’ı da etkileyen bir özellik olsa gerektir.

Ebu Hamîdüddin’i yakından tanıyan Emir Sultan, kendisi hakkında “Hakikatın halifesi, Allah’ın sevgilisi, zahir ehlinin en faziletlisi, hocaların en

bilgilisi, avam ve havassın bildiği bir zat”( Cebecioğlu, 1989: 93-94) şeklinde sözler sarf eder. Arzulamadığı şöhrete bir anda kavuşan şeyh, kendisine gösterilen ilgiden rahatsızlık duyarak Bursa’yı terk eder. Yanında her zamanki gibi Hacı Bayram vardır.

Ebu Hamîdüddin Aksarâyî, müridi Hacı Bayram Veli’yi yanına alarak üç yıl süren Hicaz yolculuğuna çıkar. Dönüşte Aksaray’a yerleşirler (1403). Vefatına kadar burada kalan Aksarayı, ölmeden önce görevini Hacı Bayram’a devreder (Bursalı, 2012: 4; Aynî, 1924: 67). Ebu Hamîdüddin Aksarâyî’nin, kendi oğlu varken tasavvufi görevi Hacı Bayram Veli’ye devretmesi (Bayramoğlu, 1983: I/22), Hacı Bayram’ın manevi terbiye ve irşat görevine ne kadar ehil olduğunu göstermektedir (Cebecioğlu, 1989: 96). Diğer bir önemli nokta, hocasının irşat alanında öğrencilerini görevlendirmesinde liyakat ve ehliyeti esas alma düşüncesidir.

**2.4. Hacı Bayram’ın Ankara’ya Dönüşü ve Tasavvufi Çalışmaları:** Hacı Bayram Velî, Kayseri, Bursa ve Aksaray’da yaklaşık on sekiz yıl süren hizmet ve manevi terbiye dönemi geçirir. Hocasının vefatı sonucu asıl memleketi Ankara’ya döner. Şeyhinin büyük oğlu Yusuf Hakiki ve Kızılca Bedreddin’i yanına alır. Hacı Bayram’ın bağlılarını maddi ve manevi anlamda eğitme çabasında olduğu bu dönemde Ankara’nın siyasi ortamı karışıktır. Timur’un istilasıyla bölge büyük hasar görmüştür. Yıldırım Bayezid’in vefatıyla da iktidar kavgası başlamıştır. İstanbul’un fethedilememesi, Şeyh Bedreddin olayı, göçebelerin şehir hayatına ayak uyduramaması gibi sorunlar bulunmaktadır. Bunların yanında İran kültür ve dilinin toplum üzerinde etkisi ve bununla ilişkili olarak bölgede Şii propagandasının yaygınlaşması gibi sosyal ve kültürel problemler hayatı doğrudan etkilemektedir (Bayramoğlu, 1983: I/22-24).

### 3. HACI BAYRAM VELİ’NİN SORUNLARI ÇÖZME ve İNSAN YETİŞTİRME YÖNTEMLERİ

**3.1. Sorunlara Yaklaşımı:** Bir ilim adamı olan Hacı Bayram Veli, sadece bildiklerini aktarmakla yetinen bir kişi olmamıştır. O, dini çözümleri, siyasi, iktisadi ve toplumsal problemleri kendine dert edinmiş, insanları ahlaki anlamda yetiştirmeyi öncelikli uğraş haline getirmiştir. Onun hayat felsefesini ilke edinen halifesi ve damadı Eşrefoğlu Rumi (ö. 1469), zamanın sorunlarını şöyle özetlemiştir: a) Toplumsal yozlaşma başlamış ve müritlerin/dervişlerin halleri değişmiştir. b) Bozgunculuk ve nifak hareketleri çoğalmıştır. c) Yaygınlaşan günahlara halkla birlikte ilim sahipleri de bulaşmıştır. Temel hükümler, kişisel arzular istikametinde yorumlanır olmuştur. d) Gerçek anlamda şeyh kalmamış, olanlara da itibar azalmıştır. e) Yöneticiler halka zulmetmeye başlamışlardır. e) Hâkimler hakka riayet etmeyi bırakmışlar ve rüşvet yemeye alışmışlardır. f) Medreselerde tefsir ve hadis gibi temel dersler okunmaz olmuştur. g) Yaşayışlarıyla halka önder olacak âlimler azalmıştır. h) Vaizler, cami ve mescitlerde vaaz etmeyi para toplama vasıtası yapmışlardır.

i) Biraz bilgi sahibi olanlar, makam ve rütbe yarışına girmişlerdir. Beyler kâinada veya ikbal kapılarında yüz bulamayanlar ise şeyhlik yolunu tutarak halkın elindeki mallara göz dikmişlerdir. j) Bazı sahte şeyhler, sufilerin sözlerini ezberleyerek meclislerde söz yarışına girmişler, kendilerini hal ehli göstererek etraflarına mürit toplamayı marifet bilmişlerdir. Meclislerde sessizce oturup kafa sallamak veya gösteriş yapmak suretiyle halk nazarında itibar kazanmaya çalışmışlardır (Eşrefoğlu Rûmî, 2007: 56-57). Kısacası dini konular, hayatı olumlu anlamda şekillendirmeye değil dünyalık toplamaya araç kılınmıştır.

Hacı Bayram Velî'nin bir başka halifesi Ahmed Bican (ö. 1466), günümüz insanının karşılaştığı dini, siyasi ve toplumsal sorunlardan pek de farklı olmayan konuları şu şekilde dile getirir: “Bu zamanda cehalet ve körü körüne taklid çoğaldı. Bazıları hevaya (boş ve düşük arzulara) yöneldi. Kimileri şekilciliği ön plana çıkararak dini kurallara bağlı olduğu iddiasına girişti. Kimileri de başka şeylerle meşgul oldu. Onlar, kendilerinin muhakkik olduğu zannına kapıldılar. Şeriat ve hakikatin esaslarını terk ettiler. Din ve mezhebi birbirinden ayırt etmediler. “Her topluluk kendi içeceği yeri bildi” (el-Bakara 2/60) ayetinin işaret ettiği üzere herkes kendi görüşünü üstün saydı. Kendileri azıp sapıtırken halkı da azdırıp hak yoldan çıkardılar. Hayaller peşinde koşup haktan yoksun kaldılar” (Yazıcıoğlu, 2016: 5).

Bir dönem Osmanlı devletine başkentlik yapmış olan, dolayısıyla bilim ve kültürün merkezi sayılan Bursa, bazı güzel yönleri zikredildikten sonra şu cümlelerle tasvir ediliyordu: “... Bununla birlikte sosyal ve ahlaki açıdan istismar, yalan, iftira ve dalavere had safhadaydı. İspiyonculuk, yağcılık, adam kayırma, rüşvet ve din kisvesi altında menfaat sağlama gibi akla gelebilecek her türlü ahlaksızlık alabildiğince yaygınlaşmıştı... Bütün bunlara ek olarak yönetimi elinde bulunduran insanların yaşadıkları, daha kötüsüyle halka yansiyordu. Ahlaki bozulma ve kültürel yozlaşma hiyerarşik olarak alt tabakalara kadar uzanmış ve halkı çepeçevre sarmış durumdaydı (Çoruh, ty.: 90, 125-126).

Toplumsal sorunların yoğun bir şekilde yaşandığı böylesi bir dönemde ortaya çıkan Hacı Bayram Velî, medrese hocalığını bırakıp halkın arasına girdi. Tasavvufi eğitim metodunu ilke edinerek toplumsal bozulmanın önüne geçmeye çalıştı. İnsanlarla her platformda temas kurarak ahlaka dayalı bir yaşam alanı oluşturmak için uğraştı. Enerjisini toplumsal barış ve huzurun yerleşmesi için sarf etti. Devletten yana tavır aldı (Cebecioğlu, 1989: 98-101). Hacı Bayram Velî'nin başlattığı hareket, alabildiğine duru ve yapıcıydı. O, ne amaçladığını gayet iyi biliyordu. Zira toplumun her zaman ve her yerde olduğu gibi barış, huzur ve güvene ihtiyacı vardı. Zira hayat barışla geliyor, medeniyet güven üzerine kuruluyordu. Onun amacı da bunları sağlamaktan başka bir şey olmadı. Konuyu özetlemek gerekirse, müritlerini eğitmek ve onları topluma faydalı birer fert olarak yetiştirmek Hacı Bayram Velî'nin öncelikli hedefi oldu. O, zikir meclisleri kurdu. Sohbetler tertip ederek hem

halk sınıfına hem de seçkin tabakaya hitap etti. Daima insanları doğru yola iletmek için çabaladı. Elinin emeğiyle geçindi ve helal rızık kazanmaya teşvik etti. Aile kurup çocuk sahibi olan Hacı Bayram Velî, normal ve sade bir hayat sürdürdü. 1430 yılında da vefat etti (Bayramoğlu, 1992: 85; Cebecioğlu, 1989: 128).

**3.2. Hacı Bayram Velî'nin Çalışma Yöntemi:** Hacı bayram Velî, ilim tahsiliyle edindiği bilgi birikimini hocalarından/şeyhlerinden aldığı kültürel mirasla birleştirdi. Halveti ve Nakşibendi tarikatlarının öğretilerinin karışımı denebilecek yeni bir sistem ortaya koydu. Ankara'da başlattığı ve sonradan Bayrâmiyye adını almış olan bu ıslah hareketi (Bayramoğlu, 1992: 85), Anadolu'nun manevi anlamda yeniden imar ve inşasını hedefliyordu.

İlk defa Ebu Haşim el-Kûfî (ö.150/767) tarafından kurulan zaviyeler, tasavvufi faaliyetlerin yürütüldüğü bir tür eğitim merkezi idi (Kara, 2011: XXXX/368-370). Zaviyeler, zaman içinde İslam dünyasının her tarafında yayılmaya başladı. Hacı Bayram Velî de zaviyesini Ankara Kalesi yakınlarında inşa etti (Öney 1971: 66-70). Zaviye, aynı zamanda cami veya mescit görevi görmektedir.

Hacı Bayram Velî, Anadolu çevrelerinde ilmi kariyeri sayesinde elde ettiği saygınlığı halka verdiği güven duygusuyla güçlendirdi. Bu yönüyle o, geniş kitlelere daha kolay ulaşmış ve tarikatını hızlı bir şekilde yayma imkânı bulmuş oldu. Çok geçmeden çevresinde büyük bir mürit kitlesi oluştu (Gölpınarlı, 1931: 34). Halifeleri aracılığıyla da Osmanlı topraklarının büyük bir kesimine ulaştı (Cebecioğlu, 1989: 105-106)... Bu tarikatın kısa bir zaman dilimi içinde (1412-1430) bu kadar yayılması, büyük oranda Hacı Bayram Velî'nin metodu ve düşüncelerinin toplum nazarında yankı bulacak ölçüde sağlıklı olması sayesinde oldu.

**3.3. Hacı Bayram Velî'nin İrşat Metodu:** Hacı Bayram Velî, tarikat şeyhi olarak insanları irşat ediyor, onları manevi anlamda eğitiyordu. Ancak onun yaşamını nasıl sürdürdüğü, ne ile meşgul olduğu ve müritlerine nasıl bir hayat tarzı önerdiği de en az tarikatçılığı kadar önemli olmalıdır. Bu yüzden onun geçim tarzını ve müritlerinin nasıl geçindiğinin bilinmesi gerekmektedir.

a) Hacı Bayram Velî, her şeyden önce müritlerini el emeği ile geçinmeğe teşvik etmiş (Aynî, 1924: 80; Ülken, 1934:II/268) ve onların meslek sahibi olmalarını sağlamıştır. Hayat felsefesinde çalışmadan miskin bir hayat sürmek ve başkalarının yardımına bel bağlamak söz konusu olmamıştır. Bunun içindir ki o, alın teriyle rızık kazanmanın erdem olduğu noktasında müritlerini bilinçlendirmiştir. Aslen göçebe olan halk, çeşitli mesleklere yönlendirilmiş ve onların yerleşik hayata adapte olmaları sağlanmıştır. Yöre halkı böylece güven ve huzura kavuşmuştur. Osmanlı devletinin siyasetini de destekleyen bu yöntem, idari açıdan büyük kolaylıklar sağlamıştır. Hacı Bayram

Velî'nin bu düşüncesi, siyasi, sosyal ve ekonomik açıdan oldukça anlamlıdır. Çünkü işsizlik boşluğun, amaçsızlığın ve yararsızlığın kaynağıdır. Bunlar da insanların zararlı şeylere yönelmesine ve sonuçta toplumsal bozulmaya sebep olan etkenlerdir. Sağlıklı ve meşru kazanç alanları yaygınlaştırılmadığı zaman, yanlış yollardan kazanç elde etmenin yolları aranır. Bunların aksine insanın çalışarak kazanması, aile reisi olan kişinin evine temiz ve helal bir ekmek götürebilmesi, insanlara huzur verirken kötülüklerin yayılmasına da engel olur. Nitekim kendisinden yüzyıllar sonra yaşamış bir yazar, Hacı Bayram'ın yaptıklarının önemini vurgulamak için şu ifadeleri kullanmıştır: "Allah'ın rahmeti üzerine olsun Sana Ey Koca Velî! Medeniyet alanındaki ilerleme ve yükselme için sağladığı yarar bakımından meşru, meyvesi güvenli, yapısı da ülkenin genel şartlarına uygun erdemli bir yol göstermişsin" (Aynı, 1924: 80; Cebecioğlu, 1989: 114-116).

Hacı Bayram'ın bu düşüncelerinin tipik bir yansıması, onun yetiştirdiği öğrencilerde de hemen görülebilir. Başta onun önde gelen Halifelerinden Akşemseddin, İstanbul'un fethinden sonra oradan ayrılır. Padişahın kendisine büyük imkânlar vaat etmesine itibar etmez. Yapılan ısrara rağmen o, Gönük'e döner. Yerleştiği topraklarda geçimini doktorluk yaparak sağlar. Aynı zamanda hayatının sonuna kadar irşat faaliyetlerini sürdürür (Taşköprüzâde, 2019: 138).

Hacı Bayramın dervişlerinden olan Baba Nehhâs Ankaravî, lakabından da anlaşılacağı üzere bakırcılık yapmıştır (Bursalı, 2012: 5). Hacı Bayram'ın bir diğer müridi olan Akbıyık Meczub, ticaretle meşgul olmuş ve büyük servet elde etmiştir. Ancak o, kazandıklarını halkın ihtiyaçlarını gidermek için harcamayı tercih etmiştir. Gelip giden yolcuların karınlarını doyurmak için bina yaptırdığı (Taşköprüzâde, 2019: 66; Yılmaz, 1989: II/223 ), tarihi bilgiler arasındadır. Hacı Bayram Velî'nin halifesi ve Bayrâmilik geleneğini sürdüren önemli isimlerden biri, Şeyh Ömer Sikkînî Dede olup geçimini bıçakçılıkla sağlamıştır (Şahin, 2007: XXXIV/55-56).

Hacı Bayram Velî, arkasında birkaç şiiir dışında yazılı eser bırakmamıştır. Ancak halka önderlik edebilecek birçok kişi yetiştirmiş olan Şeyh'in fikirleri, Yusuf Hakiki, Ulvan Şirâzî, Eşrefoğlu Rûmî, Yazıcıoğlu Muhammed gibi müridler/halifeler vasıtasıyla aktarılmıştır. İşte bu isimler de şiiir ve edebiyatla meşhur olmuşlardır. Bütün bunlar, bir meslek sahibi olmayı önemsemenin delilidir. Kısacası, insanın kazancını çalışmayla elde etmesi, bir yaşam felsefesi olarak karşımıza çıkar. Hacı Bayram Velî, el emeği ile geçinen diğer bazı tasavvuf önderleri ile de görüşmelerini sürdürmüştür. Bu tür bir yakın ilişki, o dönemin toplum önderlerinin boşluktan ve tembellikten hoşlanmadıklarını gösterir.

Çalışarak geçimini sağlama noktasında bir konuya daha değinmekte yarar vardır. Şehzadelerin iktidar kavgası yaptığı bir dönemde II. Murat, kardeşi

Şehzade Mustafa üzerine sefer düzenlemiştir. Bu seferden önce Hacı Bayram Velî'ye vezirlik teklif ettiği rivayet edilir (Cebecioğlu, 1989: 116). Padişahın bu kadar yakınlık göstermesine ve kendisine maddi destekler sağlanmasına rağmen onun vezirlik görevini kabul etmemesi, üzerinde durup düşünülmesi gereken bir konudur.

**b)** Hacı Bayram Velî, halkın yetiştirdiği ürünleri imece usulüyle hasat ettirmiştir. İlerlemiş yaşına rağmen kendisi de bizzat çalışmaya devam etmiştir (Kabaklı, 1978: II/228). Bu yöntem İslam ahlakının yardımlaşmaya ve dayanışmaya verdiği önemin göstergesidir. İnsan psikolojisi ve eğitimi açısından da kayda değer bir yöntemdir. İnsanın başkalarının halinden anlaması, onlara gerektiği zaman yardım elini uzatması, işlerinin görülmesi gibi durumlar, sağlıklı ve olumlu kişilik özelliklerindedir. Sosyal faaliyetlerin kolaylaştırılması, insanlar arası barış, huzur ve güvenliğin de kaynağıdır. İmece usulü iş görmek, belki günümüz ekonomik sisteminde yer bulamayacak bir uygulama olarak görülebilir. Ancak, bu tür bir faaliyet daha başka alanlara kaydırılarak da uygulanabilir. Gelişen ve değişen sosyal alanlar çerçevesinde toplum yararına olan bazı faaliyetler elbirliği ile sürdürülebilir.

**c)** Hacı Bayram Velî'nin uyguladığı yöntemlerden biri de şudur: O, ziraatla uğraşırken, halktan topladığı öşürleri veya zenginlerden toplanan malları bölgenin fakirlerine dağıtmıştır (Taşköprüzâde, 2019: 240/242). Bu yöntem, belki de üst yönetimler veya günümüzdeki sivil toplum benzeri oluşumlar tarafından uygulanması gereken bir iştir. Bu düşünceye Kur'an'dan dayanak bulmak çok zor olmasa gerektir. Zira yakınlarla iyilik etmeyi tavsiye eden birçok ayet vardır (en-Nahl 16/90; er-Rûm 30/38; Muhammed 47/22). Hatta iyilik edilecekleri bile sırayla açıklayan ayetler vardır. Bunlardan biri mealen şöyledir: "Allah'a kulluk edin ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayın. Anne babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yakın arkadaşa, yolcuya, ellerinizin altında bulunanlara iyi davranın" (en-Nisâ 4/36). Bu ayet, akrabalar yanında komşulara yapılacak yardımın bile yakından uzağa prensibine göre uygulanması gerektiğini açıkça belirtmektedir. Söz konusu uygulama, hem insani-beşeri ilişkiler açısından daha sağlıklı hem de toplumsal sorunların yerinde ve zamanında çözümlenmesi bağlamında daha etkilidir. Şunu da unutmamak gerekir ki toplumsal gelişmişliğin göstergesi olan bu tür işler, gönüllülük esasına göre yapılır ve o zaman da öyle olmuştur.

**d)** İmaret hizmetleri: Hacı Bayram Velî'nin yönettiği zaviyenin faaliyetlerinden biri de imaret hizmetiydi. Burada fakirlere ve yolculara çorba ikram edilmekteydi. (Bayramoğlu, 1992: 42).

**e)** Hacı Bayram Velî'nin faaliyetleri bağlamında Melamilik düşüncesinden de bahsetmekte yarar vardır. Melamilik, tasavvufi yöntemler arasında var olan hayat tarzlarından biridir. Melamilik, halk içinde onlardan biri olarak yaşamak şeklinde de ifade edilebilir (DİA, 2004: XXIX/25-29). Eldekiyle yetinmek

anlamına gelen kanaatkârlık da Melamilikte önemli bir haslettir. Bu anlamda kaynaklar, Hacı Bayram Velî ile Melamilîği ilişkilendirenlerin bulunduğu tamlık etmektedir. Hacı Bayram Velî, normal kıyafetlerle halk içinde dolaşmış ve sadaka toplama işlerine bizzat katılmıştır. (Cebecioğlu, 1989: 118).

Hacı Bayram Velî'nin yaptığı zekât ve sadaka toplama işi ve yöntemi, görünüşte İslam kültürüne ve medeniyet ilkelerine aykırı bir tavır olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Hacı Bayram Velî'nin daha sonra bağlılarından olacak olan Akşemseddin de bu tavrı kınayanlardandır. O, tasavvufa meylettiği zaman, Hacı Bayram Velî'yi bulmuş, ancak sözü geçen hareketlerden dolayı ondan uzak durmuştur. Ülkesinin sınırlarıyla yetinmeyip kendisine bir şeyh bulmak için Haleb'e kadar gitmiştir. Ancak, görüp geçirdikleri onun yeniden Hacı Bayram Velî'ye dönmesine sebep olmuştur.

Burada bir noktaya işaret etmekte fayda vardır. Hacı Bayram Velî'nin zekât ve sadaka topladığı bilinmektedir. Ancak ondan daha önce bilinmesi gereken şey şudur: O, topladığı zekât ve sadaka ile geçimin sağlayan birisi olmamıştır. Önceden de ifade edildiği gibi o, hayatını bizzat çalışarak kazanmıştır. Bu açıdan bakıldığında zekât ve sadakayı teşvik etmenin başka, zekât ve sadaka başta olmak üzere başkalarının yardımı ile geçinmenin başka olduğu görülür. Bu, önemli bir ayrıntıdır. Zira yardıma muhtaç kimseler her zaman ve her yerde bulunabilir. İmkânsızlık, hastalık veya yaşlılık, insanlar için olağan bir hadisedir. Çalışmaya engel bazı bedensel kusurların olması da mümkündür. Zaten yangın, sel, deprem ve savaş gibi felaketler, insanlık tarihi boyunca hiç eksik olmamıştır. Bu gibi durumlarda yapılabilecek ilk iş, ihtiyaç sahiplerinin yardımına koşmaktır. İslam dininin yardımlaşmaya davet etmesini bu açıdan değerlendirmek daha sağlıklı olacaktır. Zira normal zamanda hiç kimse bir başkasına “sen otur, çalışma, başkalarının yardımıyla geçin” diye tavsiye etmez. Ya da onurunu önemseyen bir kimse, çalışmayı bırakıp da başkalarının yardımına bel bağlamaz. Kur'an veya onun gerçek hayatta yansıması olan sünnette de tembelliği ve asalaklığı meşru gösterecek bir hüküm bulunmamaktadır. Konu, Hacı Bayram Velî'nin metodu açısından değerlendirilirse onun yaptığı da bir tür sosyal yardım faaliyetidir. Yoksullara ve muhtaçlara sevgi ve şefkat gösterilmesinden başka bir şey değildir (Bayramoğlu, 1992: 42).

#### 4. HACI BAYRAM'IN DÜŞÜNCELERİNİ YANSITAN BAZI UYGULAMALAR

Daha önce de değinildiği gibi Hacı Bayram, arkasında yazılı bir eser bırakmamıştır. Onun yaptığı, kelimenin tam anlamıyla bir “halk eğitimi” modeli olup hayatla bütünleşmiş bir harekettir. Onun kurduğu Bayramilik, İslami kurallara uygun bir hareket olarak değerlendirilmektedir. Dönemsel olarak Osmanlı tipi bir davranış biçimi ve hayat tarzı olarak görülen bu oluşum birleştirici, bütünleştirici, ilerletici ve yükseltici özellikleriyle belirginleşmek-

tedir. Zira bu hareket, imanlı, şahsiyetli ve dinamik insanların hâkim olduğu bir toplum inşa etmeyi temel hedef olarak görhmktedir. (Bolay, 1987; 182).

**4.1. Allah Sevgisi:** Hacı Bayram, irşat faaliyetlerinin merkezine Allah sevgisini yerleştirmiştir. Bir diğer ismi muhabbet olan sevgi, ilgi duymak, rağbet etmek, beğenmek ve istekle karşılamaktır. Tasavvufun temel terimlerinden olan sevginin kaynağı Allah'tır. Allah Teâlâ, sevgiyi kendi zatına tahsis eden kullarını över (el-Mâide 5/54). O halde kul, Allah sevgisini her şeyin üstünde tutmalıdır. Kul, kalbini Allah sevgisiyle doldurduğu ve O'nun rızasını talep ettiği zaman Allah nimet, hoşnutluk ve manevi dereceler vermekle kulunu ödüllendirecektir (Altıntaş, 2015: 130). Bu yüzden tarikata giren kişi, eğitimine Allah'tan başka varlıkların sevgisini kalbinden çıkarmakla başlamalıdır. Çünkü "Allah bir gönülde iki kalp yaratmamıştır (el-Ahzâb 33/4). Kalbe birden fazla sevgi girip yerleşmeye çalışırsa çatışma başlar. Bunlardan birisi üstün gelirken diğerleri ya zayıflar ya da yok olur. Sonuçta tarikata giren bir birey için Allah sevgisi hem bir ihtiyaç hem de hayatı şekillendiren davranışlar için etkin unsurdur.

**4.2. Sohbet:** Sohbet; buluşmak, beraber oturmak, beraber yürümek, konuşulmasa da bir yerde buluşmak ve görüşmek (Tehânevî, 1996: 888) anlamlarına gelir. Sohbet kelimesi, mümin olarak Hz. Peygamber'i görmüş, az da olsa onunla birlikte bulunmuş ve iman üzere ölmüş kişi demek olan sahabe (es-Sâlih, 1986: 302) kelimesiyle aynı köke dayanmaktadır.

Tasavvuf literatüründe önemli bir yer tutan sohbet, tarikatları ayakta tutan en büyük vasıtasıdır. Mürit, sohbetlere katılmak suretiyle şeyhten istifade eder. Dinlediklerini kalbine yerleştirirken onun haliyle hâllenir (Cebecioğlu, 1989: 194). Böylece manevi tekâmül yolunda ilerleme kaydeder.

Hacı Bayram Velî, hocalarından aldığı sohbet metodunu devam ettirmiştir. Belli zamanlarda müritlerini toplamış, onlara dini, ilmi ve ahlaki sohbetler yapmıştır (Bayramoğlu, 1992: 60). Temel kaynaklar okuyan ve muhataplarının seviyelerine göre açıklamalar yapan Hacı Bayram Velî'nin sohbetlerine, ilim, hikmet, nasihat, ahlak ve edebin hâkim olduğu ifade edilmiştir. Onun insanı eğitime metodunda tembelliğe ve boş söze yer olmadığı (Aynî, 1924: 80) görülmüştür. Kısacası Hacı Bayram Velî, sohbeti manevi eğitim metodu olarak etkin bir şekilde kullanmıştır.

**4.3. Hacı Bayram'a göre Dünya ve Dünya Sevgisi:** Hacı Bayram Velî, şiirlerinde dünya konusunu işlemiştir. Dünyaya gönül verilmemesi gerektiğini de dile getirmiştir:

Miskin Hacı Bayram sen

Dünyaya gönül verme

Bir ulu musibettir



Alma başa sevdayı (Bayramoğlu, 1992: II/232).

Dünya ve içindekiler, Kur'an'ın ifadesi ile fanidir (er-Rahmân 55/26). O, geçici bir hayat olup oyun ve eğlence hükmündedir. Büyük bir yapı olan dünyanın imar edilmesi insan ömrüne sığmayan büyük bir iştir. Meşguliyetleri bitmez, sıkıntıları eksik olmaz. Bu açıdan insan ona gönül bağladığı zaman çeşitli olaylar karşısında sarsılması kuvvetle muhtemeldir. İşte bu yüzden Hacı Bayram Velî, dünyaya bağlanmayı kara sevdaya benzetmiş ve ona gönül vermeme konusunda insanı uyarmıştır.

Burada dünyaya gönül verme ve onun görüntüsüne aldanma konusu üzerinde durmak gerekir. Bazı tasavvufi eserlerde “dünyanın kötülüğü” “onun adi/süfli bir varlık olduğu” ve Allah'ın dünyaya zerre kadar değer vermediği” konuları işlenir. Tam da burada dünya olgusu, İslam düşüncesinin iki temel kaynağı olan Kur'an ve Sünnetin, dünyaya nasıl baktığı noktasında incelenebilir.

Dünya, “daha yakın, daha önde ve daha aşağı” olan anlamına gelen bir kelimedir. Türkçede eş sesli kelimelerden olan dünya, iki ayrı anlamda kullanılır. Birincisi, “kâinatın bir parçası olan ve güneş sistemi içinde yer alan yeryüzü” anlamındaki dünyadır ve Kur'an'da “arz” diye geçer. İkincisi, “şu anda yaşamış olduğumuz yaşam süresi (hayat)” olan dünyadır. Bu anlamıyla dünya, öldükten sonra yeniden başlayacak olan ahiret hayatının karşıtı olarak kullanılmaktadır. Birinci anlamıyla dünya, Allah'ın ilminin ve kudretinin eseridir. Allah, bu dünyayı yaratmış, onu çeşitli nimetlerle donatmıştır. Dünyanın en son misafiri insandır. İnsan dünya ile başlayıp ahiret ile devam edecek olan hayatın birinci kısmını burada idrak etmektedir. Bu açıdan bakıldığında dünyanın kötülenecek bir tarafı yoktur. İkinci anlamıyla dünya, ahiretten önceki hayattır. Burada insan imtihan gereği bir süre yaşar. Yaratıcıyı tanıyıp tanımamak burada belli olur. İyilik yolunu tutan da kötülüğü seçen de burada seçilir. Bunun için Allah, yaşamayı ve sonunda ölmeyi murat etmiştir (el-Mülk 67/2 ). Kur'an, bu anlamda dünyayı kullanırken “el-hayâtü'd-dünya” tabirini kullanır. Böylece dünya demekle hayatın şu anda yaşadığımız birinci bölümü kastedilir. Bu anlamıyla dünya hayatı, sınav hüviyetindedir ve geçicidir. İnsan, bu dünyayı yaşarken kendisine verilen nimetlerin çekiciliğine aldanır da o nimetlerin asıl sahibini unutursa kendisine yazık etmiş olur. Kötü olan, yaşam araçlarının amaç haline gelmesi ve insanın onu elde etmek için kulluğu terk ederek hakkı, hukuku, hesabı vb. unutmaktır. Bunlardan da öte insan, dünyasını kurtarma adına zulme ve haksızlığa başlamışsa tamamen kaybetmiş demektir. İşte Kur'an'ın üzerinde durduğu konu budur (Al-i İmran 3/14). Ve bu anlamda dünyaya bağlanmak kötüdür. Yoksa dünya ve içindekiler bizatihi kötü değildir. Dünya nimetlerinden meşru ölçüler içinde yararlanmakta hiçbir sakınca yoktur (el-A'râf 7/31). İnsanlar sadece haram mal kazanmaktan, başkalarının hakkını yemekten ve savurganlıktan sakındırılmışlardır. Hacı Bayram Velî özelinde tasavvufi düşüncesi “dünya” bağ-

lamında özetlemek gerekirse şöyle denebilir: Hem tasavvufun Kur'an'a dayalı olduğunu söylemek hem de tasavvufi kavramlara Kur'an'ın izin veremeyeceği anlamlar yükleyerek dünyanın bizatihi kötü olduğunu söylemek açık bir çelişki olsa gerektir. Hacı Bayram, dünyayı kötüleme ve onu lanetleme bağlamında dünyaya olumsuz bir bakış açısıyla değerlendirseydi çalışmayı tavsiye etmez, bizzat gidip de tarlalarda ter akıtmazdı.

**4.4. Sükûn ve Sükût:** Sükûn, sakinlik ve duruluk demek iken, sükût sesizliği tercih etmek demektir. Konuşma, insanı diğer canlılardan üstün kılan yeteneklerden biridir. En büyük nimet olarak da sayılabilecek olan konuşma, bizatihi günah olmamakla birlikte günaha götüren yollardan biridir. Bireysel veya toplumsal bozulma araçları arasında konuşarak gerçekleştirilen eylemlerin bulunduğu göz ardı edilmemelidir. Üstelik insan konuşma şehvetine müptela olduğu zaman, bu yolla günahlara dalmayı normal karşılayabilir. Bu bakımdan dilden dökülen bazı sözlerin toplumdaki huzursuzluğun kaynağı olarak gösterilmesi dikkat çekicidir.

Başkalarının gizli yönlerini ortaya çıkarmak, kişiler arası söz taşımak suretiyle koğuculuk yapmak, iftira atmak, yalan söylemek (Eşrefoğlu, 2007: 386-387), ırza sövmek, ahlaksızlığı yayan ve insanları şehvetlere davet eden sözler sarf etmek, konuşma ile işlenen günahlar arasında sayılabilir. İmam Gazali bu eylemlerin çoğunu zikrettikten sonra “yaldızlı sözler etmek, lüzumsuz tartışmalar yapmak, müztechcen şeyler konuşmak, yersiz yere yapılan övgü (medih) ve yergi (zem) (Gazâlî, 1976: II/438)” gibi amelleri de eklemiştir. Bu tür kötülüklerden uzak kalabilmek, dile sahip olmak ve onu yerli yerince kullanmakla mümkündür. Ancak, sonradan kazanılabilecek bu önemli özellik, özel çaba ve süreç gerektirir. Tasavvufi eğitimin amaçlarından biri de kişiye bu özelliği kazandırmaktır. Bunun için bazı tasavvufi eserlerde (Erzurumlu, 1981: 501-503), sükût konusuna özel bir önem verilmiştir.

**4.5. Nefsi eğitime metodu:** İslam tasavvufunun hedeflerinden biri nefisleri tezkiye etmektir. Tezkiye oldukça kapsamlı bir kavramdır.<sup>1</sup> Tezkiyenin nasıl olacağına yönelik değişik yöntemlere tanıklık edilmektedir. Söz gelimi Kuzey Afrika'da bulunan bir tarikatın yöntemi şöyledir: Eğitim sürecinde müridin nefsi zelil olsun diye sokaklarda dilendirilir. Kibrinin kırılması ve tevazu sahibi olması için bu gereklidir (Schimmel, 1982: 218). Hacı Bayram Velî böyle bir eğitime taraftar olmamıştır. O, bir şeyh olarak, bizzat kendisi çalışmış ve müritlerine kol gücüyle ve alın teriyle kazanç sağlamalarını tavsiye etmiştir. O, müderrislik görevini bırakıp çiftçilikle meşgul olmak suretiyle bu düşüncesini pratikte uygulamıştır. Müritlerini imtihan etmek isteyen Hacı Bayram, bir gün öğrencilerine “Celaleddin Rûmî mi üstün yoksa Yunus Emre mi? diye sormuştur. Müritlerin büyük bir kısmı, “Celaleddin Rûmî

1 Tezkiye ve onunla aynı kökten gelen tezekki kavramı için bkz. , “Kur'an'da Geçen Tezekki Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme”, Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2017, Cilt 11, sayı 11, ss. 185-206.

daha büyüktür” derken sadece Akşemseddin, Yunus Emre’nin daha üstün olduğunu söylemiştir. Sebebini soran Hacı Bayram Velî, “Çünkü o, elinin emeğiyle geçiniyordu” cevabını almıştır. Hacı Bayram, doğrusunun bu olduğunu ifade etmiştir (Tanyol, 1969; Cebecioğlu, 1989: 231).

Hindistan’da bulunan bazı tarikatların halktan gelen hediyelerle hayatını sürdürme düşüncesine sahip olduğu ifade edilmektedir. Böyle bir yaşam biçimi doğaldır ki Hacı Bayram Velî’nin hayat tarzı ve dünya görüşü ile bağdaştırılamaz. Onun nefsi eğitime metodu, çalışmaya dayalıdır. İnsan, çalışarak hayatın zorluklarıyla baş edebilmelidir. Hayatı, dinin çizdiği sınırları aşmadan ve haramlara dalmadan sürdürebilmek, başlı başına bir nefis tezekkiyesidir. Zira nefis tezekkiyesi, iyi işlere nefsi alıştırmak ve onu kötülüklerden alıkoymak suretiyle sağlanabilir.

**4.6. Hacı Bayram Velî’nin Sünnete Bağlılığı:** Hz. Peygamber’in tavsiyelerinin, eylemlerinin ve hoş karşılayıp onayladıklarının toplamı olan Sünnet, İslam dininin ikinci kaynağıdır. Hz. Peygamber’in sünnetini vahye dayalı düşüncenin pratiğe dönüştürülmüş ve bir hayat biçimi olarak uygulaması şeklinde görmek gerekir. Çünkü bir sözü en iyi anlayacak kimse, ona ilk olarak muhatap olan kişidir. Allah Teâlâ kendi mesajlarını insanlara iletmiş diye Hz. Peygamber’i seçip görevlendirmiştir.

Eğer insan Allah’a inanıyor ve O’nu seviyorsa mesajı olan kitabına uygun hareket etmesi gerekir. Kur’an’da şöyle buyrulur: “De ki (Ey Muhammed): ‘Allah’ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Gerçekte Allah, affedicidir ve merhamet sahibidir” (Al-i İmrân 3/31). Bu ayetten açıkça anlaşılmaktadır ki Hz. Peygamber’e itaat etmek Kur’an’ın emridir. Yoksa Peygamber’e itaat, onun kendi şahsı adına isteği bir konu değildir. Hz. peygamber, Kur’an ahlakı üzere yaşamıştır. Onun hayatı, insanlar için bir örnek olarak sunulmuştur. Kur’an’da şöyle buyrulur: “Sizin için Allah’ın Resulünde güzel bir örnek vardır (el-Ahzâb 33/21). Bu noktadan hareketle denilebilir ki İslam ahlakıyla ahlaklanmayı prensip edinen tasavvuf ehlinin sünneti örnek almasından ve hayatını ona göre düzenlemesinden daha doğal bir şey olamaz.

Zühd ve takva üzere nefsinin eğitimi gaye edinen pek çok tasavvuf ehli gibi Hacı Bayram Velî de sünnete tabi olmayı ilke edinmiştir (Altıntaş, 1986: 32). Hacı Bayram Velî, müderrislik yapacak düzeyde ilim tahsil etmiştir (Bayramoğlu, 1992: 21). Bu durum, onun İslam’ın ana kaynakları olan Kur’an’ı ve sünneti iyi bildiğini gösterir. Dinin temel ilkeleri üzerinde uzun yıllar eğitim almış bir kişinin düşüncesi ve dünya görüşü doğaldır ki bunlara göre şekillenecektir. Dolayısıyla Hacı Bayram Velî’nin bizzat toplum içinde sergilediği dini kişilik ve yöneticiler nezdinde bıraktığı olumlu izlenim, onun şer’i esaslara bağlı bir kişi olduğunun açık delilidir.

Hacı Bayram Veli'nin sünnete bağlılığını şu noktalarda özetlemek mümkündür:

a) O, müritlerini yetiştirmede sohbet metodunu kullanmıştır (Cebeci-oğlu, 1989: 234).

b) O, örnek aldığı Hz. Peygamber gibi halk ile iç içe olup herkese gereken ilgiyi göstermiştir (Taşköprüzade, 2019: 138). Hz. peygamber, İslam risaletini getirdiği zaman etrafında her kesimden insanlar toplanmıştır. Hizmetçisi Zeyd b. Sabit'in ilk Müslüman olan dört kişiden biri olması bunu göstermektedir. Peygamberliğin ilk yıllarında Bilal b. Ebi Rabah'ın ve onun durumunda olanların Müslüman olması da üzerinde durulması gereken ayrı bir konudur. Bilal, Müslüman olduktan sonra efendisi tarafından işkenceye maruz kalmıştır. Hz. Peygamber'in en yakın arkadaşı olan ve ilk başta Müslümanlığı seçen Hz. Ebu Bekir, onu satın alarak azat etmiştir (İbn Kesir, 1999: VIII/428; Kurtubî, 1995: XX/80).

Hz. Peygamber'in etrafında zayıf ve kimsesiz kişilerin toplanması aslında insanlık tarihinin yabancı olduğu bir olgu değildi. Kur'an'ın ifadesine göre Nuh Peygamber'in muhatapları da aynı tavrı göstermişlerdi. Hz. Nuh, kavminin ileri gelenlerini hakka davet ettiği zaman onlar, çevredeki zayıf kimseleri gösteriyorlardı. Onlarla beraber olmaya tahammül edemeyen elit kesim, Hz. Nuh'a şöyle diyordu: "Senin başına hep fakir ve zayıf kimseler toplanıyor. Onları uzaklaştırırsan ancak senin yanına yaklaşabiliriz" diyorlardı. Bu örnekler, Peygamberlerin tarihi misyonunu da gösteriyordu. Ezilenler, haksızlığa uğrayanlar, peygamberlerin davetine herkesten önce kulak veriyorlardı. Çünkü onlar, peygamberleri bir sığınak olarak görüyorlardı. Peygamberler de imkân dâhilinde onların sorunlarına çare oluyorlardı. İslam'a davet, kuru bir çağrı değildi. Ortada maddi ve manevi anlamda insanın her türlü sorununa çözüm vaat eden bir din söz konusuydu. İşte Hacı Bayram Veli'nin uyguladığı metot, bundan farklı olmadı. O, insanları dini anlamda yetiştirirken onların problemlerine de çare olmanın derdindeydi. Hem kendisi çalışıyor, hem çalışmaya teşvik ediyordu. İmkânı olmayanların elinden tutuyor, zenginlerden topladığı yardımları fakirlere dağıtıyordu (Taşköprüzade, 2019: 138).

Hacı bayram Veli'nin yetiştirdiği müritlerin eserlerinde Hz. Peygamber sevgisi ve sünnete bağlı olma düşüncesi açık bir biçimde görülür (Yazıcıoğlu, 1975: I/20). O'nun önde gelen öğrencilerinden Akşemseddin, tasavvufi terbiye süreci hakkında şunları söylemiştir: "Tasavvufi haller, ancak Hz. Peygamber'e uymakla bilinebilir. Tasavvuf, Allah'a ulaşmak için girilen bir yoldur. Bu yolun doğru olup olmadığı, sözde, amelde ve diğer hallerde Allah elçisine bağlılıkla anlaşılabilir (Akşemseddin, 2015/145).

Hz. Peygamber'i örnek alma düşüncesi, Hacı Bayram Veli'nin diğer bir öğrencisi ve halifesi olan Ahmed Bican'ın da önem verdiği bir konudur. O, Hz. Peygamber'e itaati emreden ayetin (Âl-i İmrân 3/31) tefsiri bağlamında

şunları söylemiştir: “Hz. Peygamber’i seven, onun her haline razı olur. Hz. Peygamber ve onun ashabına sözde ve eylemde tabi olur. Kısacası sünnet üzere hareket eder” (Bıcan, 2018: 355).

Tasavvuf, sözden öte bir “hal” olarak nitelenir. O, oluş ve kemale eriş sürecidir. Dolayısıyla tasavvufta manevi yön ağır basar. Adeta tasavvuf, ruh dünyasında yapılan yolculuktur. Ancak girilen bu yolun doğru olup olmadığının ve sonunda nereye varılacağına da denetlenmesi gerekir. İşte bu noktaya işaret eden Eşrefoğlu Rûmî, şöyle bir ölçüden söz eder: “İleri derecelere ermiş tasavvuf ehlinin istikamette olduğunun belirtisi, zahirde Hz. Peygamber’e uymaktır (Eşrefoğlu, 2007: 342). Bu düşünce, tasavvufun kaynağının Kur’an ve sünnet olduğunu söyleyen pek çok sufi tarafından da dile getirilmiştir.

### **Sonuç:**

Türkler, Malazgirt zaferinden (1071) sonra Andolu’ya yerleşmeye başlar. Bu topraklarda önce Selçuklular hüküm sürer. Hacı Bayram Veli’nin yaşadığı yıllarda yönetim Osmanlılara geçmiştir. Beylikler, yavaş yavaş yerlerini hızla gelişip büyüyen güce teslim etme aşamasındadır. Osmanlı devleti, şehzadeler arasında meydana gelen mücadele ile biraz sarsılsa da yaşanan acı olaylardan sonra hızlı bir toparlanma dönemine girer. Yüzler Avrupa’ya yönelmiş ve oralarda da belli ölçüde varlık gösterilmiştir. Anadolu’da yerleşik hayata geçiş hızlanmış ve bu anlamda yeni şehirler kurulmuştur. İlim, kültür ve sanat faaliyetleri yanında ekonomik ve toplumsal hayat hareketlenmiştir.

Anadolu’da dini ve milli birliğin kurulmasına önem verilmiştir. Hedeflenen milli birlik İslam kardeşliğine dayalıdır. Fethedilen topraklarda tüm insanları kucaklayan ve her ırktan insanı İslam şemsiyesi altında toplayan bir yönetim hedeflenmiştir. Etnik kökeni ne olursa olsun herkes, Osmanlı kimliğiyle yaşayacaktır. Devleti idare edenler bu anlayışı hayata geçirirken ilim adamları ve tasavvuf erbabı her zaman onların yanında olmuştur. Hacı Bayram Veli bu hareketin önde gelen isimlerdendir. Başta kendisi olmak üzere onun izinden giden halifeleri, hem Anadolu’nun içlerinde hem de uç bölgelerde hizmetler vererek halkın İslamlaşması için büyük gayret göstermişlerdir.

Tasavvuf ehli genelde devlet adamlarıyla iyi ilişkiler kurmuşlardır. Siyasi amaç güden çok az kişi dışında tarikatlar, insanları terbiye etmeyi, onları dini ve ahlaki anlamda yetiştirmeyi hedeflemişlerdir. Barış zamanında olduğu gibi savaş zamanlarında da gerektiğinde bağlılarıyla birlikte cepheye atılmışlar ve devletin yanında olmuşlardır. Bu durumdan memnun olan Selçuklu ve Osmanlı devlet adamları da tasavvuf ehline yakın olmuşlar ve onları desteklemişlerdir.

Devlet yöneticilerinden destek gören Hacı Bayram Veli, imkânlarını insanların ıslahı için kullanmış, halkına huzur ve güven içinde yaşamanın yollarını öğretmiştir.

Hacı Bayram Velî, elinin emeğiyle geçinmeyi tercih ederek de halka örnek olmuştur. Öşür, zekât, sadaka veya ganimet gibi kavramların arkasına sığınmamıştır. Bağlılarının gücünü ve emeğini çeşitli isimler altında sömürmemiştir.

Hacı Bayram Velî, dünyayı terk etme ve ona sırt çevirme düşüncesine sahip olmamıştır. Onun yaptığı, davranışlarının temelinde dünya sevgisini yerleştirmemektir. Onun yaptığı, hayatın ilkelerini ilahi rızaya bağlama, toplumsal hayatı ıslah etme ve dünyayı kardeşçe yaşanılabilir kılma çabasıdır.

Toplumsal güveni sağlamak ve hakları korumak, İslam'ın hedeflerindedir. Dolayısıyla bir toplumun ne kadar Müslüman olduğu, toplumsal güvenle ölçülebilir. Hacı Bayram Velî'nin faaliyetleri bu açıdan da değerlidir. O, zenginle fakir arasında köprü olmuş, muhtaçları, yolcuları, mahkûmları, yetim ve dulları görüp gözetmiştir. Çağdaş dünyanın kazanımlarından olan sosyal güvence, Hacı Bayram gibi gönül ehli insanlar eliyle işletilmiştir.

İlim ile tasavvufu bir potada eritmiş olan Hacı Bayram Velî, bilgisiz bir eylemi onaylamamıştır. Kötülükten alıkoymayan ilim tek başına yeterli olmadığı gibi, bilgiye dayanmayan amel de sağlıklı değildir. Kısacası önce ilim tahsil edilmeli sonra nefsi ıslah yolu olan tasavvuf a girilmelidir.

Tasavvuf ekolleri, belirli dönemlerde önemli fonksiyonlar icra etmişlerdir. Bazı zamanlarda bozulmalar ve sapmalar da olmuştur. Güzel ahlak edinme okulu olan tasavvufun dünyevi menfaat sağlama vasıtası kılınması sapmalardan biridir. Ancak bunlar, bir tür kriz nöbetleri olarak görülmelidir. Kuruluş amacına aykırı olarak yapılan hatalar, bu kurumları kötüleme ve kökten reddetme vesilesi olmamalıdır. Yapılması gereken her oluşumun sağlıklı bir şekilde işleyip işlemediğinin belirlenmesi ve denetlenmesidir. Ölçü ise İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an'ın ilkeleridir. İnsanda var olan potansiyeli bu ilkeler istikametinde olumlu yöne kanalize edebilecek Hacı Bayramlara her zaman ihtiyaç duyulmaktadır.

## KAYNAKÇA

- Akşemseddin, Mehmed b. Hamza. (2015). *er-Risâletu'n-Nûriyye, Aydınlanma Risalesi*, Haz. Metin Çelik. Ark Kitapları.
- Altıntaş, Hayrani. (1986,). *Tasavvuf Tarihi*. AÜİF Yayınları.
- Aynî, Mehmed Ali. (2015). *Hacı Bayram Velî*, Büyüyenay.
- Ayas, Rami. (1970). *Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından bir Araştırma*. (Basılmamış Doktora Tezi).
- Barkan, Ömer Lütfi. (2020). *Kolonizatör Türk Dervişleri*. Ötügen Neşriyat.
- Bayramoğlu, Fuat. (1983). *Hacı Bayram-ı Velî*. Türk Tarih Kurumu.
- Bayramoğlu, Fuat. (1992). "Bayramiyye", *DİA*. TDV İslam Ansiklopedisi.
- Begavî, Huseyin b. Mes'ûd. (2000). *Me'âlimü't-tenzîl, Dârü ihyâi't-türâsi'l-Ârabî*.
- Bican, Ahmed. (2018). *Envâru'l-Aşîkîn*. Huzur Yayınevi.
- Bilge, Mustafa. (1984). *İlk Osmanlı Medreseleri*, Yeni Çığır Kitabevi.
- Bolay, Süleyman Hayri. (1986). *Hacı Bayram Velî'nin Dünya Görüşü*. Vakıf Haftası Dergisi.
- Bursalı, Mehmed Tâhir. (2012). *Hacı Bayram-ı Velî*, Özgü Yayınları.
- Cebecioğlu, Ethem. (1994). *Hacı Bayram Velî ve Tasavvuf Anlayışı*, Muradiye Vakfı Yayınları.
- Cebecioğlu, Ethem. (1989). *Hacı Bayram Velî ve Tasavvuf Felsefesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Çelebi, Ahmet. (2012). *İslam'da Eğitim ve Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım. Damla Yayınevi.
- Çoruh, Şinasi. (ty). *Emir Sultan*, Tercüman 1001 Temel Eser.
- Çubukçu, İbrahim Agâh. (1986). *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, AÜİF Yayınları.
- Danışmend, İsmail Hami. (2011). *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. Doğu Kütüphanesi.
- Erzurumî, İbrahim Hakkı. (1981). *Marifetnâme*, haz. F. Meyan. A. Kâmil Matbaası.
- Eşrefoğlu, Rûmi.(2007) *Müzekki'n-Nüfus*, Merve Yayınları.
- Gazâlî, (1976). *İhyâu ulûmi'd-dîn*, trc. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınevi.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. (1931). *Melâmîlik ve Melâmiler*. Pan Yayıncılık.
- İbn Battuta. (2019). *Tuhfetu'n-nuzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Efsâr*, çev. A. Sait Aykut. Yapı Kredi Yayınları.
- İbn Kesir. (1999). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Muştafa es-Seyyid. Muessesetu Kırtûba.

- İsfehâni, Râgıb, (2012), *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*. el-Mektebetü'l-Asriyye.
- Kabaklı, Ahmet. (1978). *Türk Edebiyatı*. Türk Edebiyatı Vakfı.
- Kara, Mustafa. (2011). “Tekke”, TDV İslam Ansiklopedisi.
- Köprülü, Fuad. (2016). *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*. Alfa Yayınları.
- Köprülü, Fuad. (1976). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. D.İ.B. Yayınları.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. (1995). *el-Câmiu' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. Dâru'l-Fikr.
- Öney, Gönül. (1971). *Ankara'da Türk Devri Yapıları*. AÜDTCF Yayınları.
- Pakalın, Mehmet Zeki. (1983). *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. MEB Yayınevi.
- es-Sâlih, Subhi. (1986). *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*, çev. M. Yaşar Kandemir. İFAV Yayınları.
- Schimmel, Annemarie. (1982). *İslam Tasavvufunun Boyutları*, çev. Ender Gürol. Adam Yayıncılık.
- Sümer, Faruk. (1960). “Osmanlı Devletinde Anadolu'da Kayılar” Türk Tarih kurumu, Belleten.
- Şahin, Haşim. (2007). “Ömer Dede Sikkîni”, *DİA*, TDV Yayınları.
- Taşköprüzade, Ahmed İsâmuddin. (2019). *eş-Şakâyiku'n-Nu'maniyye, (Osmanlı Bilginleri)*, çev. Muharrem Tan. İz Yayıncılık.
- Tehânevî. (1996). *Keşşâfu İşılâhâti 'l-Funûn ve 'l-'Ulûm*. Mektebetu Lubnân.
- Togan, Zeki Velîdî. (1946). *Umumî Türk Tarihine Giriş*. Akgün Matbaası.
- Turan Osman. (1971). *Selçuklular Zamanında Türkiye*. Ötügen Neşriyat.
- Uludağ, Süleyman, (2013). “Veli”, *DİA*, TDV Yayınları.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. (1984). *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri*. Türk Tarih Kurumu.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. (1988). *Osmanlı Tarihi*. Türk Tarih Kurumu.
- Ülken, Hilmi Ziya. (1934). *Türk Tefekkür Târîhi*.
- Vassâf, Osmanzâde Hüseyin, (ty.). *Sefîne-i Evliyâyı Ebrâr Şerh-i Esmâr-ı Esrâr*, Süleymaniye Yazma Eserler ( no: 2305-2309)
- Yazıcıoğlu, Ahmed Bican. (2016). *Envâru'l-Âşıkîn*. Çelik Yayınevi.
- Yazıcıoğlu Mehmed. (2012). *Muhammediyye*. Sağlam Yayınları.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. (1989). “Akbiyık Sultan”, *DİA*, TDV Yayınları.
- Yuvalı, Abdülkadir. (1987) *İlhanlı Devleti (Tarihte Türk Devletleri II. İçinde)*, Ankara Üniversitesi Basımevi.





## Bölüm 3

### KELAMDA ASLÎ DELİL İLE FER'Î DELİLİN İLİŞKİSİ

*Cafer GENÇ<sup>1</sup>*



<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi

## 1. Giriş

Delil insana yol gösteren, doğru yola ve doğru sonuca götüren her unsuru ifade etmektedir.<sup>1</sup> İnsan iki önerme/unsur arasında ilişki kurarak yeni bilgiler elde eder. İki unsur arasında ilişkinin kurulma biçimi metotla, kurulan ilişkinin sonucu ortaya çıkan hüküm de bilgi ile ilgili bir husustur. Bu çerçevede, bilginin kendisi ile kendisini oluşturan metodu arasında doğrudan bir ilişki vardır.

Aklı düşünme sisteminin dayandığı önermeler arası ilişkilendirmede önermelerin her ikisi “aklı” olup aralarında mahiyet farkı yoktur. Bu düşünme sisteminde metot doğrudan oluşacak bilginin mahiyetini belirlemektedir. Vahyin akıl ile ilişkisinde ise, önermeler/unsurlar arasında mahiyet farkı olduğundan, metoda bağlı hususlara ek olarak önermeler/unsurlar arasındaki mahiyet farkı da oluşacak yeni bilginin mahiyetini şekillendirmiş olmaktadır. Bu durum, felsefi düşünme sistemi ile kelamî düşünme sisteminin ayrışmasına/farklılaşmasına yol açmaktadır. Bu ayrışmanın düalizme yol açmayacak şekilde telfik edilmesi önem arz etmektedir.

Kelam düşünme sistemi şâhid olandan hareketle gâibi istidlâl ederken, fıkıh da benzer şekilde asldan hareketle fer’î bilgi oluşturma sistemini ortaya koymaktadır. Kelam, oluşacak yeni bilgiyi/gâibi mevcut sarıh bilgiye/şâhide dayandırarak oluşturmakta, fıkıh da naslara/asllara dayandırarak yeni bilgi/fer’ oluşturmaktadır. Prensip olarak kelam ile fıkıh aynı metodu öne çıkarmış olmakla beraber, isimlendirmede farklılık bulunmakta, her ikisi ilişkiyi en geniş anlamıyla “kıyas” sistemiyle ortaya koymaktadır. Asldaki/şâhiddeki durumun ne ölçüde fer’de/gâibde temsil edilebildiği önemli bir konudur. Bu ilişki “ilişkisizlik” üzerine tasarlandığında bilgide düalizme kapı açar. Şâhidin ilişkilendirildiği gâibde tam temsil edildiğinden hareket edildiğinde ise bizzat asl-fer’/şâhid-gâib sistemi ortadan kalkar. Bu durumda, şâhid ile gâibin ilişkisine dayanan yeni bilgi çeşidinin mahiyetini “benzerlik” sistemi üzerinden ele almak daha doğrudur. Bu durum asl-fer’ sisteminde oldukça barizdir; fer’/dal asl/gövde ile aynı olmamakla beraber asldan kopuk değildir ve asl olmadan kendisi var olamaz. Şâhid-gâib sistemi isimlendirme bakımından asl-fer’ kadar sarıh değildir; çünkü insanın dal ile gövde arasındaki ilişkinin benzerini şâhid ile gâib arasında müşahede etmesi zordur, belki imkânsızdır. Dolayısıyla kelamdaki şâhid-gâib sistemini fıkıhtaki asl-fer’ sistemine teşmil ederek o çerçevede şekillendirmek yararlı olabilir.

Kur’an’daki delillerin bir kısmı insanın idrak şekliyle bir kısmı da bizzat konunun kendisiyle ilgilidir.<sup>2</sup> Bu çerçevede Kur’an’daki delillerin bir kısmı

1 Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman, *Kelam Tarih Ekoller Problemler*, Tekin Kitabevi, 5. Baskı, Konya, 2001, s. 86.

2 Karaman, Hayreddin, *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2006-2007-2008, s. 17/el-İsrâ /9-10, 88, 41/Fussilet /41-42; 4/en-Nisâ/157; 6/el-Enâm/136, 138, 148, 10/Yunus/66.

metoda bir kısmı da konuya atıfta bulunur. Delilin ortaya koyduğu gerçeğin kendisi her yönüyle kesin olmasına rağmen, insana “emare” şeklinde gözükabilir<sup>3</sup> ve bu durum delilden istifade etmeyi sınırlandırır. Bu şekilde ortaya çıkan muğlaklık metoda dayanabileceği gibi bilgiye de dayanabilir. Delil kendi sistemine göre sadece bilginin doğruluğunu ortaya koymakla maksadını gerçekleştirmiş sayılmaz, aynı zamanda bu doğruyu insanın idrakine de ulaştırmış olması gerekir.

Delil düşünmeyi çağırır; her düşünme şekli zımnen bir delile dayanır. Başta insanın konuşma özelliği olmak üzere, insanın bütün düşünme şekilleri, imâ, işaret ve fiilleri arka planlarındaki bir delile dayanır. Her imâ, söz ve fiilin bir delâleti vardır. İnsan, çoğu kere alışkanlık kesbeden vaka-i âdiye cinsinden olan davranışlarının arka planında var olan bu bilgileri/dellileri sorgulama gereği duymaz. Ancak nispeten yeni bir durumla karşılaştığında, savunma sâikiyle bir zihni karşı-duruş geliştirmeye çalışır. Peygamberlerin ilk vahyine muhatap olan insanların en üst düzeyde ortaya koydukları bu karşı duruş, sadece duygusal bir eylem olarak görülemez; arka planında bir delil sistemi de barındırmaktadır. Yakından değerlendirildiğinde bu itirazların “mevcut olandan yeni duruma” ve “yeni durumdan mevcut olana” doğru olmak üzere iki yönde geliştiği görülebilir. Bu husus, bir metot olarak tümevarım ve tümdengelim insan olmakla içkin bir düşünme şekli olduğunu ortaya koymaktadır.

Dikkatli bakıldığında, tümevarımla tümdengelim birbirinden kopuk iki farklı düşünme şekli olmadığı görülebilir; cüzden küllle geçiş yapılabilirdiğinde doğal olarak küllden de cüze geçiş yapılabilir.<sup>4</sup> Analoji de cüzden cüze geçişi sağlamaya çalışır ve tümevarım ve tümdengelimden tamamen bağımsız değildir. Tümevarım ve tümdengelim bir aşamasında analoji olmak zorundadır; analojiye uğramayan bir tümevarım ve tümdengelim düşünülemez.<sup>5</sup> Bu üç düşünme şekli kendi içerisinde bir bütün olup üçü bir arada delillerden hareketle bilgiyi oluştururlar. Şâhiden hareketle gâibin değerlendirilmesi metodu; tümevarım, tümdengelim ve analojiyi de kapsayacak genişlikteki anlamıyla “kıyas” a dayandırılabilir.<sup>6</sup>

Bu çalışmada, kısaca şahide dayanarak gaibi istidlal etmenin/kıyasın mantık, varlık ve bilgi ile ilişkisi ve “fer’î bilgi” ile asl/esas bilgi arasındaki birliğin ortaya konulması amaçlanmaktadır. Çalışmada “fer’î bilgi/zannî bilgi”, ıstılah anlamıyla fıkıh ve kelamın dayandığı bilgi sistemi olarak ele alınmıştır. Ancak yer yer “zan” kelimesi, konunun bağlamına göre, dilimizdeki sözlük anlamıyla “kesin delillere dayanmayan bilgi, sanı” anlamında da

3 Sâdüddin Mes’ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Makâsıdu’l-kelem fi ‘akâidi’l-islâm*, Çev. İrfan Eyibil, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2019, s.121.

4 Teftâzânî, *Makâsıdu’l-kelem fi ‘akâidi’l-islâm*, s.127.

5 Ebû Hamîd el-Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, (Makâsîd el-felâsife), Çev. Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara, 2002, s. 6.

6 Teftâzânî, *Makâsıdu’l-kelem fi ‘akâidi’l-islâm*, s.121.

kullanılmıştır. Son bir husus olarak; dipnotları verilen bilgiler tırnak içinde verilmediği sürece, dipnotta verilen kaynaktaki bilgilerin konumuzla ilişkilendirilmesine bağlı olarak ortaya çıkabilecek yanlışlıklar, dipnottaki kaynağın ait olduğu yazara değil bu makaleye atfedilmelidir.

## 2. Doğru Düşünebilmenin İmkânı

Her başlangıç stratejik öneme sahip olup insana temel hareket noktası sunar. İlk vahiy “Yaratan Rabbinin adıyla oku...”<sup>7</sup> hitabıyla başlamaktadır. Bu hitap hem risalet sürecini başlatmakta, hem de risaletle görevlendirilen resulü haber vermektedir.

Bu ayetler, Allah gerçeğinden tefekkür etmeye başlamamızı, ardından kendi varlığımızı hareket noktası seçerek bütün âlemi okumamızı istemektedir. Bunu “Allah’tan başlayıp, kendimize uğrayarak âleme gitmek” şeklinde ifade edebiliriz.<sup>8</sup> İnsan Allah’ı tanımadan kendisinden hareketle bu süreci başlatması durumunda<sup>9</sup> kendisini tabiatın bir türevi olarak zannetmesine yol açabileceğinden zımnem bazı mahzurları vardır. Allah ile insan arasındaki ahid ve misakın kapsamında<sup>10</sup> olan bu üç unsurun insicamı sağlanamaz ise misak bozulur. Misakın bozulması, insan fitratının unsurlarından olan bilgi edinme sürecinin bozulmasına yol açar. Dolayısıyla insanın misakını tazelenmesi, bilgi elde etme süreçlerindeki bozulmayı izale edip, yeniden doğru düşünebilme özelliğini kazanabilmesi anlamına gelmektedir.<sup>11</sup>

Allah insana kendisinden/insandan daha yakındır.<sup>12</sup> Allah’tan başka hiçbir varlık insana kendisinden daha yakın değildir.<sup>13</sup> Bundan dolayı, insanın Allah’ı tanıma yoluna girmeden kendisini doğru idrak etme sürecini başlatabilmesi düşünülemez. Benzer şekilde, insan kendisini atlayarak da evren hakkında ölçülü değerlendirmeler yapamaz ve doğru bilgi sahibi olamaz.<sup>14</sup>

İnsanın tabiatı tefekkür etme sürecine imanla beraber kendi gerçekliğinden hareket ederek başlaması ona önemli bir imkân sağlamaktadır: İnsanın tabiatındaki varlık ve olayları kurgusal düşünmesinin önüne geçmekte ve gerçekliği olduğu gibi anlama yoluna koymaktadır. Var olmanın, varlığın akla önceliği vardır;<sup>15</sup> yani Allah âlemi yoktan yaratmış, ardından insanın anlaması için ona “akıl” vermiştir. Tabiatın akla göre yaratılması ile tabiatın anlaşılabilmesi için aklın verilmesi/yaratılması aynı şey değildir. Diğer bir

7 96/el-Alak/1-5.

8 30/er-Rûm/18-27.

9 64/et-Teğâbun/6, 80/Abese/5, 6, 7, 92/el-Leyl/8, 9, 10.

10 Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, 1979, c.2, s.1140-1141.

11 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1141.

12 50/el-Kâf/17-18, 18/el-Enfâ/24.

13 2/el-Bakara/33, 255, 3/Âl-i İmrân/29, 6/el-En'âm/3, 59.

14 Gazali, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s.196.

15 Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebi Bekr es-Sabuni, *el-Bidaye fi usûli'd-diyâne* Mektebetü'l Hanefiyye, Dimeşk, 1979/1396, s. 30; Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2015, s.194.

ifadeyle, “aklı tabiat” tabiatın akıl ilkelerine göre yaratıldığını ve işlediğini ifade eder.<sup>16</sup> “Tab’i akıl” tabiri aklın tabiatın ve onun işleyişinden çıktığını;<sup>17</sup> fitrî akıl<sup>18</sup> da aklın insana özgü olanını ifade eder. Dolayısıyla insanın varlığının ve yaratılışının aklına üstünlüğü ve önceliği vardır. İnsan spekülâtif tasavvurlarını ve bilgilerini sadece kendi varlığında ve hayatında teste tabi tutabilir.<sup>19</sup> Kendi varlığının dayandığı gerçekliği kavradığı ölçüde spekülâtif bilgilerin gölgesinden çıkabilir.

Tabiat yaratılmış olma yönüyle tek bir varlığa delâlet etse de yüksek düzeyde bir çeşitliliği barındırmaktadır;<sup>20</sup> bundan dolayı insanın sâde bir metotla tefekkür edilebilmesi çoğu kere imkân dâhilinde değildir.<sup>21</sup> Tabiatın bu “murekkep” yapısı, Kur’an’da işaret edilen tedebbür, teemmül, tezekkür, sultan, hüccet gibi müteradif anlamlarla tedrici düşünme aşamalarını ve biçimlerini gerekli kılmaktadır. Aklın temel görevi, düşünmenin sistemini ve bütünlüğünü oluşturabilmektir. Tevhid Allah’ı, naslarda işaret edildiği şekilde birlemeyi ve her şeyi Allah’a bağlayabilmeyi ifade eder.<sup>22</sup> Bu durumda, “akıl” alternatif bir bilgi kaynağı değil, bilgiyi organize ederek “bilgi sistemini” oluşturan bir eylem aracı olmaktadır.<sup>23</sup> Kur’an’ın bağlamak, bir araya getirmek; zarardan menetmek ve engellemek gibi olumlu anlam içeriklerine sahip “akl” kökünden türetmiş olduğu kelimenin<sup>24</sup> bizzat bütünlüğü bozacak anlama dönüştürülmesi aklın önemli bir problemi olarak görülmelidir.<sup>25</sup>

Kur’an’da düşünmeye işaret eden bütün lafızların “akıl” tabirine dâhil edilerek, “akıl lafzının” merkezi bir anlam kazanmasına yol açılmıştır denebilir.<sup>26</sup> Bu durum insan için tabii bir süreç olan aklî düşünme sistemini kavramlaştırıp belli ölçüde “dogmatik” bir yola girmesine yol açmıştır. Büyük ölçüde müşterek bir lafza dönüşen akıl lafzının delâlet ettiği mananın müphemleşmeye başlamasıyla da akıl ile vahyin ilişkisi doğal olmaktan çıkıp “problematik” bir alan haline gelebilmiştir. Örnek olarak, “aklîleşme” insanın aklını kullanmasını ifade edecek şekilde kullanıldığında, olumlu anlamlandırma yapılmış olur; ancak zımmen önceki dönemin olumsuz anlam içeriğiyle “akıldışı” olduğunu hissedebilir. Aklîleşme “akıl ekseninde bilgi elde etmek” anlamında kullanıldığında ise, vahiy ıskalanarak ortaya konan dü-

16 Ülken, *İslam Düşüncesi*, s. 224.

17 Necip Taylan, *Mantık Tarihiçesi Problemleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1996, s.13.

18 Yaşar Nuri Öztürk, *Din ve Fitrat*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul, 1998, s. 50.

19 Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011, s.189.

20 Teftâzânî, *Makâsıdu'l-keâm fi 'akâidi'l-islâm*, s.129.

21 Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s.178.

22 13/er-Râd/16, 13/el-İsrâ/16, 23/el-Mü'minûn/91.

23 Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed (Ragıb el-İsfehânî), *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'an*, Tahk. Safvan Adnan ed-Davedi, Dâru'l Kalem, Beyrût, 1412, s. 90.

24 İsfehânî, *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'an*, s. 578.

25 Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yayınları, Ankara, 2013, s.7-8.

26 Seyyid Şerif Cürcanî, *Kitabu't-ta'rifât*, Çev. Arif Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul, 1997, s.154.

şünme sistemini ifade etmiş olur. Her iki durum fitrî akıl ile vahiy arasındaki doğal irtibatı zedelemekte ve fitrî akıl ile masnu' akıl arasındaki farkı ortadan kaldırmış olmaktadır. Bu noktada kelamın “fitrî” akla atfetmiş olduğu anlam, masnu' akla atfedilerek önemli kavram kargaşası ortaya çıkmış olmaktadır. Selef döneminin akla atfettiği anlamla sonraki dönemlerde akla atfedilen anlam arasındaki derin fark bu noktadan kaynaklanmaktadır. Aklın fitrî ve masnu' şekline ait ayırım bu iki kavramın muhtevası göz önüne alındığında önemli bir problem ortaya çıkmamakla beraber, bu iki kavramın muhtevası dikkate alınmadan birinin diğerinin yerine kullanılması durumunda önemli sorun ortaya çıkarır. Yakından bakıldığında, belli ölçüde bu problemin yaygınlık kazanmış olduğu gözlemlenebilir. Bu problemin kelama özgü tarafı ise, makasid ve vesailin birbirine karışarak düşünme şeklini tersyüz etme tehlikesinin ortaya çıkmış olmasıdır. Akıl lafzının delâletindeki bu zıtlaşma, “müslümanın düşünce dünyası” için önemli bir problemdir. Bundan dolayı, İslam'ın düşünce tarihini dönemler arasında zıtlaşmayı ihsas edecek şekilde anlama/yorumlama çabaları gerçek bir zemine dayanmamaktadır; daha doğrusu bu şekildeki bir algı gerçek olmaktan uzaktır.<sup>27</sup>

Tedvin döneminde ve sonrasında akıl ve vahyin ilişkisine ait önemli tartışmalar yapılmıştır. Bu tartışmaların temelinde “aklileşme” sürecine atfedilen anlamın muğlak oluşundan kaynaklanmaktadır. Görünen o ki, selef olarak adlandırılan dönemin akla atfettiği anlam fitrî anlamı olduğundan müstakil bir bilgi kaynağı olarak değerlendirmeyi uygun bulmamışlardır. İnsanı gözüyle gören, kulağıyla işiten olarak gördükleri gibi “aklı ile de bilgi elde eden” olarak değerlendirmişlerdir. Aklın “lazımi gayri müfarık” şekilde insana ait olduğunu ve dilin doğrudan akla işaret ettiğini hareket noktası olarak seçtiklerinden akli müstakil bir bilgi kaynağı olarak tanımlamayı uygun görmemişlerdir. Belki “insan gözüyle görür” demeyi akla ziyan gördükleri gibi “insan akıyla bilgi sahibi olur” demeyi de o ölçüde akla ziyan görmüşlerdir. Buradaki tartışmada, bu tabakayı “akla aykırı olanlar” olarak görmek, fitrî aklın bilgi elde etmede bir rolünün olmadığını söylemekle eş değerdir.

Selef dönemindekiler, haklı olarak müslüman olmayan zihne ait aklın İslam'ın kurucu unsuru olarak kabul edilmesine karşı çıkmışlardır. Tartışma esasta “müslüman olan” zihinle “müslüman ol(a)mayan” zihin arasındaki mahiyet farkına dayanmaktadır. Peygamberler, dönemindeki insanlara sadece vahyi/hakikati söz olarak anlatmakla kalmamışlar, vahyi insanların idraklerine de ulaştırmışlardır. Tebliğde bilgi ve metot, delil ve medlül iç içedir. Düşünceye arız olan bozukluğu izale etmek, tebliğin başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Bir anlamda delil ile medlülü arasında tam bir tetabukiyet olmasa bile, tamamen biri diğerinden kopuk değildir. Ancak delil aklen yeterli olmakla beraber, aklın yanlış kullanılmasına bağlı olarak medlülünün insan zihnine ulaşma so-

27 Hilmi Demir, “*Kelam Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (İn'ikâs-ı Edille) ve Müttekaddimin Kelamı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri*”, Dini Araştırmalar 10/29 (Eylül-Aralık 2007), 113-114.

runundan kaynaklı sorun ortaya çıkmaktadır. Sonuç olarak; delil ile medlûlü arasında ilmen tetabukiyet olmakla beraber, idrak eden zihin açısından tetabukiyet olamayabilir. Delil ile medlûl arasındaki ilişkiyi “ilmen” ve “idraken” şeklinde ele almak daha uygun düşebilir. Yani delille medlûlü arasındaki ilişkinin faildeki izleği ile mefuldeki izleğini birbirinden ayırmak gerekebilir. Bu iki izlek mutlak manada uyumlu olmadığı gibi uyumsuz da değildir. Uyumlu veya uyumsuz olması doğrudan bahse konu iki zihnin sahip olduğu “bilgi sistemi” ile alakalıdır. Bu görülebildiğinde, in’ikas-ı edilleye atfedilen “keskin anlam” ortadan kalkmış olur ve böylece öncekilerin ve sonrakilerin temelde aynı minvalde düşündükleri ortaya çıkmış olur.

Delilin medlûlü ile ilişkisi akıl ile vahyin ilişkisini andırır ve her ikisi risâletin mahiyetinde mündemiçtir.<sup>28</sup> Peygamberlerin kendi dönemlerindeki mücadeleleri doğrudan akıl ekseninde gelişen bir mücadeledir. Ancak vahyin peygamberle ortaya çıkan “yeni” bir durum olması bu mücadeledeki aklın görülmesini zorlaştırmaktadır. Vahye itirazın temelinde, zihnin şâhiden gâibe doğru geçişi yapamamış olması yatmaktadır. Vahiyle âlemdeki ayetlerden Allah’a imana geçiş yapamayan bir akıl, peygambere ittiba etmenin mahiyetine ve şekline de geçiş yapamaz. Dolayısıyla, delillere dayalı bilgi elde etmenin yolu, nübüvveti/peygamberi doğru anlamaktan geçmektedir. Doğru bilgi için peygambere gerek olmadığına inanan aklın inancı, sadece bir zandan ibarettir. Ancak vahyi/peygamberi yanlış konumlandıran bir aklın elde ettiği bilginin vasfı önemli tartışma konusudur. Bu noktada, bilginin kendisi ile insan idrakine düşmesini sağlayan metodu arasındaki ilişki önem kazanmaktadır.

### 3. İstidlal Yöntemlerine Kısaca Bakış

Mantıkçılar tarafından istidlâl “bir iddiayı, maksadı ispat etmek amacıyla delil ortaya koymak” anlamında kullanılmaktadır.<sup>29</sup> Fıkıh âlimleri istidlâli dar anlamıyla “kıyas dışı delil olma”; geniş anlamıyla da “nas, icma ve kıyas dışı delil olma” anlamında,<sup>30</sup> kelimciler de bir hüküm veya kavramın doğruluğunu veya yanlışlığını ispatlamak için yapılan akıl yürütme işlemi<sup>31</sup> anlamında kullanılmaktadırlar. Hüküm verme her insanın tek başına başvurduğu bir durum iken, delil isteme karşılıklı diyalogu ihsas etmektedir. Delilin bir iddianın ve maksadın yanlışlığını veya doğruluğunu ispat etme anlamı göz önünde bulundurulduğunda, delilin bir “ulaştırma” bir de “kurtarma” işlevi gördüğü ortaya çıkar: Doğruya ulaştırırken yanlıştan da kurtarması beklenir.

28 2/el-Bakara/269, 285, 3/Âl-i İmrân/81, 179, 184, 7/el-Araf /101,157, 4/en-Nisâ /136, 150-152, 40/el-Mü’min/78, 41/Fussilet/14.

29 Abdulkuddüs Bingöl, “İstidlal”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 2001, C. XXIII, s.323.

30 Ferhat Koca, “İstidlal”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 2001, C. XXIII, s. 325.

31 Yusuf Şevki Yavuz, “İstidlal”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 2001, C. XXIII, s. 325.



Yani, bir konudaki yanlış hükümden kurtulmadan o konuda doğru hükme ulaşmak mümkün değildir. İki değerli mantığa göre, mevcut yanlış hükümden kurtulmak mefhum-i muhalifinden doğru hüküm elde etmek için yeterli görülebilir; ancak zihnin, bir yanlışın karşıtı olarak konumlandığı gerçeğin yanlışın karşıtı olup olmadığı anlaşılmaya değer bir husustur.

Kur'an-ı Kerim insanları duyum/tecrübe ve kıyasa/akletmeye çağırır. Buradaki kıyası aklın bütün imkânlarını ifade edecek şekilde geniş anlamıyla anlamak gerekir.<sup>32</sup> Kur'an'da bilgi ve düşüncenin kaynağı olarak geçen fuad,<sup>33</sup> "tartmak" anlamıyla kıyasa teşmil edilebilir; çünkü fuad doğru ile yanlış, hak ile batıl ölçerek bir hükme gitmeyi ifade etmektedir.

Şirkin affedilmeyecek en büyük günah olarak belirtilmiş olması<sup>34</sup> temelde imanla ilgili bir konu olmakla beraber, bilgi ile imanın ilişkisi bağlamında bilgiyle de alakalı bir konudur. Şirk akıldan/kıyastan bağımsız ortaya çıkmaz; dayandığı bir bilgi sistemi vardır.<sup>35</sup> Müşrik sadece iman sorunu olan biri değil, aynı zamanda "bilgi sorunu" ile de karşı karşıya kalan kişidir.<sup>36</sup> İslam gelmemiş olsaydı "müşrik" şeklinde bir isimlendirme yapılamaz, dönemin insanları müşrik olarak vasıflanamazdı. Benzer durum "ehl-i kitap" isimlendirmesi için de geçerlidir: Ehl-i kitap ve müşrik tanımlaması sadece iman bağlamında bir tanımlama değil, aynı zamanda bilgi/delil değeri ile ilgili de bir tanımlamadır ve Kur'an'ın inzaline bağlı olarak ortaya çıkmış bir durumdur. Diğer bir ifadeyle, "ehl-i kitap" ve "müşrik" yakıştıması sözlük anlamı itibariyle olumlu anlam içeriğine sahip olmakla beraber,<sup>37</sup> Kur'an olumsuz anlamda bir yakıştırama olarak kullanmış, "imanları" ile bilgileri arasında sağlam ilişki kuramamış olmalarına rağmen "reel bir ilişki varsaydıklarına" işaret etmiştir.<sup>38</sup> Burada işaret edilen inançları ile bilgileri arasındaki ölçünün bozulmasını, "kıyasın bozulması" olarak da adlandırabiliriz. Kur'an'ın müşrik düşünme sistemini eleştirmiş olması, onların mantık anlayışlarına yönelik metodik tartışmaları anlamlı kılmaktadır. Dolayısıyla şirk, şekil yönünden doğru olan mantığın içinde barınabilme imkânına sahip olmaktadır. Vahiyle tezahür eden bilgi ile akıldan sadır olan bilgi arasında var olan "birinin diğerini gerekli kılma" ilişkisi korunamadığında, akıl ile vahiy birbirine alternatif olma sürecine girebilir, böylece aralarındaki ilişki/kıyas ortadan kaldırılmış olur. Vahiyle tezahür eden bilgiyle aklen sadır olan bilgiyi ilişkisiz görmek, Allah ile yaratılan varlıkları ilişkisiz görmekle benzerdir. Sonuç ola-

32 Ebû Hamîd elGazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, Naşr. ve Terc. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2014, s.11.

33 16/en-Nahl/78, 46/el-Ahkâf/26, 7/el-A'râf/179, 17/el-İsrâ/36, 25/el-Furkân/32, 11/Hûd/120.

34 4/en-Nisâ/48, 116, 31/Lokman/13, 39/ez-Zümer/65.

35 6/el-En'âm/116, 148, 10/Yûnus/36, 6638, 38/es-Sâd/27, 41/Fussilet/23, 45/el-Câsiye/24, 53/en-Necm/23-28.

36 Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 185.

37 Remzi Kaya, "Ehl-i Kitap", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 1994, C.X, s. 264-266.

38 2/el-Bakara/78, 4/en-Nisâ/157, 10/Yûnus/36, 6/en-En'âm/136, 138, 45/el-Câsiye/24, 32.

rak, âlemin ayetlerinden vahiy bilgisi ile Allah'ın varlığına ve esmâsına geçiş yapabilmek gerekir. Bu geçiş, şâhid ile gâibden hangisinin asl hangisinin fer' kabul edileceğine göre şekillenir. Sistem “akıldan vahye” işletilebileceği gibi, “vahiyden akla” da işletilebilir.

Mütekaddimûn döneminde şâhidin gâibe teşmil edilmesi, nakille istidlâl, sebr-taksim, mucize, dil mantığı, in'ikas-ı edille; müteahhirûn olarak adlandırılan dönemde de hissiyat, bedihiyyat, mütevatirat, kıyas, semmiyyat ile istidlâl ve ilzam; selefilerde ise ayetlerle istidlâl ve kıyas-ı evlâ delil oluşturma olarak kullanılmıştır.<sup>39</sup> İstidlâl şekilleri muhtevalarıyla göz önüne alındıklarında, temel konunun vahiyden kıyas yoluyla nasıl hükümlere gidileceği esasına dayandığı görülür.

Tümevarım, tümdengelim ve analogi “felsefi mantık” kapsamında olan bir metot olup müteahhirûn döneminin bir özelliği olarak ele alınırken, in'ikas-ı edille de önceki döneme ait bir düşünme şekli olarak ele alınmaktadır. Dolayısıyla ikisi arasında bir ilişkinin kurulması daha doğrusu bu ilişkinin görülebilmesi önem arz etmektedir. Buradaki değişim, metoda bağlı bir değişim olarak anlaşılırsa, kelamın vesâiliyle sınırlı kalır; ancak bizzat bilginin değişimi olarak anlaşılırsa makâsıdıyla ilişkili bir durum ortaya çıkarır. Vesâildeki değişim kelamın vafında, makâsıdındaki değişim ise aslında dönüşüme işaret eder. Bu durum temsîlî anlatımla yol ile menzilin iç-içe geçmesidir.

Bilgi elde ederken delile ihtiyaç duymamak akıl/mantık için bir nakısa değildir.<sup>40</sup> Aksine var olan bilginin zaruri/yakînî olduğuna işaret eder.<sup>41</sup> Benzer şekilde delil ile medlül arasındaki ilişkinin tek olması ile kuvvetli olması aynı şey değildir. Delil ile medlül arasında ilişkinin tek var sayılması “in'ikas-ı edille”ye<sup>42</sup> götürürken, kuvvetli olması doğrudan in'ikas'ı edilleye götürmez.<sup>43</sup> Delil bilginin gâib/saklı olması durumunda önem kazanır. Bundan dolayı, delile başvurmak evveleminde müphemiyete işaret etmektedir. Kur'an'ın en çok inanmayanlara delillerini ibraz etme üslubu bundandır. Delilin değeri, maksada binaen müphemiyeti ortadan kaldırmış olmasında yatmaktadır. Delilsiz “inanmak” ile delile gerek kalmadan inanmak aynı değildir! Sonuç olarak, delille medlül arasında tekdüze bir ilişki var sayılmaz; dolayısıyla aralarındaki ilişki kavramsallaştırılamaz.<sup>44</sup> “Bilgiye götüren delil” ile “Delilin götürdüğü bilgi” tamamen aynı değildir ve aynı minvalde gerçekleşmez.<sup>45</sup> Bunun için “delilin butlanından medlülün butlanı gerekir”

39 Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazâlî, *el-İktisadfi'li'tikad*, Dâru'l Kutubi'l İlmiyye, Beyrût, 2015/1437, s.18-20.

40 Teftâzânî, *Makâsıdu'l-keâm fi 'akâidi'l-islâm*, s.121.

41 Teftâzânî, *Makâsıdu'l-keâm fi 'akâidi'l-islâm*, s.129.

42 Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, Damla yayınları, İstanbul, 1996, s. 28-29.

43 Teftâzânî, *Makâsıdu'l-keâm fi 'akâidi'l-islâm*, s.115.

44 Teftâzânî, *Makâsıdu'l-keâm fi 'akâidi'l-islâm*, s.115.

45 el-Ârâf 7/71; el-Câsiye 45/23; el-Mü'min /34.

anlamıyla bir in'ikas-ı edilleden bahsedilemez.<sup>46</sup> Ancak hangi minvalde kullanıldığını ve arka planını bilmek önemlidir.

Kur'an'daki deliller hem müslümanlara hem müşriklere hem de kâfirlere yöneliktir. Bu delillerin içinde doğrudan insan aklına hitap edenleri olduğu gibi, belirli inanç etrafında şekillenmiş akla hitap edenleri de vardır.<sup>47</sup> Bundan dolayı Kur'an'daki delilleri sadece Allah'ın varlığına yönelik deliller olarak anlamamak gerekir; delillerin bir inanca sahip olanları iç hesaplaşmaya çağırın yönü de vardır. Bu ayırım iyi yapılamadığında, Kur'an'daki delillerin medlülüne uygun anlaşılammama problemi ortaya çıkabilir. Ayetlerin delâletleri konusu tefsir ve te'ville ilgilidir ve bu çerçevede farklı anlamanın bir usulü vardır. “Tefsir ve te'vlin gittiği mana” ile “tefsir ve te'vile götürülen mana”nın her zaman aynı olmadığını bilmek konumuz açısından önemlidir. Her iki durumda, asl ve fer' ilişkisine bağlı olarak bilgiler/önergeler farklı düzenleneceğinden farklı sonuçlara gidilebilir.

Kur'an'daki delillerin medlülü iyi anlaşıldığında, delille medlülü arasında bir tutarsızlık düşünülemez. Ancak akıl Kur'an'daki delilleri doğru düzenleyemezse doğruya ulaşamayabilir. Delille medlül/sebeup ile müsebbeup arasındaki bu ilişkinin mahiyeti, bizi kelamdaki hidayet konusuna götürür.

Hidayet doğrudan Allah'tan gerçekleşen bir fiil olarak anlaşıldığında<sup>48</sup> delille medlülü arasındaki ilişki farklı bir alana kayabilir. Yani insanın doğru yolu bulması doğrudan Allah'ın fiili sıfatına bağlı gerçekleşen bir durum olarak anlaşıldığında, delille medlülü arasında nesnel bir ilişkiden bahsedilemeyebilir; bu durumda hidayet anlık olarak Allah tarafından gerçekleştirilmiş olur. Ancak hidayet insan iradesine/kesbine bağlı gerçekleşen bir fiil/hal olarak görüldüğünde, delille medlülü arasında nesnel bir ilişkiden bahsedilebilir. Bu durumda hidayet, sağlam bilgiye dayanarak bir süreç içerisinde ortaya çıkan bir değişim/dönüşüm olarak tezahür etmiş olur. Dolayısıyla, insanın delilden beklentisine göre, delil ile medlülü arasındaki ilişki değer kazanır. Yeter sebep<sup>49</sup> prensibi çerçevesinde, her kıyasa dayalı sonucun doğru olması gerektiğini kabul eden ve delilden kesin sonuç elde etmek isteyen kişi için “delilin butlanı” önemli bir problemdir.<sup>50</sup> Modern dönemde din/İslam ile bilim arasındaki ilişki tartışmalarında bu problemler yoğun bir şekilde gözlemlenebilir. Sonuç olarak, “delilin butlanının medlülün butlanına yol açması” vesâil kapsamında, muhataba göre ele alınabilecek bir konudur.<sup>51</sup> Konuyu

46 Hilmi Demir, “*Kelam Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihî (In'ikâs-ı Edille) ve Müttekaddimîn Kelamı ile Mantık ilişkisi Üzerine Bir Eleştiri*”, Dini Araştırmalar, 10/29 (Eylül-Aralık 2007), s.96.

47 2/el-Bakara/150, 248, 3/Âl-i imrân/151, 4/en-Nisâ/153, 6/en-En'am/81; 8/el-Enfal /42, 14/İbrahim/9; 20/Tâhâ/72, 25/el-Furkan/45, 26/eş-Şuarâ/197, 30/Rûm/9, 40/el-Mü'min/35, 56, 98/el-Beyyine/1-3.

48 2/el-Bakara/257.

49 Taylan, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, s. 68.

50 Teftâzânî, *Makâsıdu'l-kelâm fi 'akâidi'l-islâm*, s. 113.

51 Teftâzânî, *Makâsıdu'l-kelâm fi 'akâidi'l-islâm*, s.117.

muhabatından koparıp genel/nesnel bir prensip olarak “delilin butlanı medlülün butlanını gerektirir” şeklinde ortaya koymak doğru değildir. Ayrıca bu sadece geçmiş dönemin bir düşünme şekli olarak da görülemez, her zaman gerçekleşebilir. Buradaki temel konu, akli ve nakli olandan her ikisini bilgi kaynağı olarak görenin, hangisini gâib, hangisini şâhid olarak ikame etmesi gerektiği noktasına dayanmaktadır.

Klasik felsefi mantık “tasavvurat” ve “tasdikat” a dayandığından<sup>52</sup> bilgiyi tasavvur ve tasdikten oluşan bir hüküm; burhanı da “kesin” akli önermelere dayanan bilgi olarak görmektedir.<sup>53</sup> Bu mantık, kıyası temel bilgilere göre şekillendirdiğinden, tasavvurat ve yakîniyyatın dayandığı esaslar önem kazanmaktadır. Yani insanın zihninde yakîni bilgiler ve tasavvuratlar nasıl oluşmaktadır, diğer bir ifadeyle insan bunları nasıl oluşturmaktadır?

#### 4. Mantığın Varlıkla İlişkisi

Mantık teraziye benzetildiğinde<sup>54</sup> kefelere konulan malzeme varlığa, tartmanın sunucunu da hükme/bilgiye benzetebiliriz. Terazi ile tartılanların ağırlıkları ölçülebileceği gibi, karşılaştırmaları da yapılabilir. Bu benzetmedeki “terazi” teknik bir işleve sahiptir, tartmayla ilgili kimsenin itiraz etmesi beklenmez. Bu benzetmedeki şekliyle mantık, nesnel bir alet ilmi olarak görülebilir. Mantık, davalı iki insan arasında hüküm veren “hâkim” e benzetildiğinde ise, mantık belli ölçüde öznel bir yapıya dönüşmüş olur. Mizan ifadesi; tartı aleti, tartıda kullanılan ağırlık ve adalet anlamlarına gelmekte;<sup>55</sup> böylece mantığın metot ve bilgi olarak ele alınmasına imkân vermektedir. Buradaki benzetmeyle mantığı “alet” ve “ağırlık” olarak ele almak şêhâdet âlemiyle ilgili iken, aynı teraziyle bütün varlıkları tartabilme “problemi” şâhidin gâibe teşmiliyle ilgilidir. Dolayısıyla mantık, varlık ve bilgi birbirini gerektirici bir yapı arz etmekte ve birini yanlış anlama biçimi doğrudan diğer ikisini de şekillendirmektedir.

Mantıkla varlık arasındaki ilişkiyi ele almak için konumuzla bağlantısı çerçevesinde kısaca illiyet konusunu değinmek gerekir. İlliyet varlık(lar) arasında sebep sonuç ilişkisine bağlı olarak varlıkta kesret konusunu ortaya çıkarmaktadır. Varlıkta çokluğun/çeşitliliğin açıklanabilmesi<sup>56</sup> için bazı metotlar geliştirilmiştir. Bu ayrı bir konudur; ancak konumuz çerçevesinde belirtmek gerekirse, zaman bakımından önce olan “sebeb” sonra olan ise “musebbeb” olarak adlandırılmaktadır. Daha doğrusu, bu şekilde adlandırmak zorunludur. Bu noktada temel belirleyici “zaman” olmaktadır. Oysa “üç dördten öncedir” önermesiyle “dört üçten sonradır” önermesi arasında bir

52 Ülken, *İslam Düşüncesi*, s. 234.

53 Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Terc. Kasım Turhan, 2. Baskı, İklim Yayınları, İstanbul, 1992, S. 123.

54 Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 43.

55 İsfehani, *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'ân*, s. 282.

56 Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s.89.

fark yoktur ve üç ile dört arasında benzer sebep sonuç ilişkisi kurulamaz. Ancak üç ile dört sayı olmaları hasebiyle biri diğerini gerektirir; yani “üç” şeklinde bir addedilmenin olamadığı bir varlık evreninde “dört” olarak adde-dilecek bir kavram bulunamaz. Dolayısıyla illiyet doğrudan “önce-sonra” ek-seninde zamanla ilintilidir; zamanın olmadığı yerde sebep sonuç ilişkisinden bahsedilemez, sadece doğal zorunluluktan bahsedilebilir.<sup>57</sup> Bununla beraber, zaman içinde gerçekleşmek zorunda olan her olayda illiyetin olup olamayacağı önemli bir konudur. Ayrıca, bir illetin ilmî olarak tespit edilmesi ile akli sebeplerle illet olarak kabul edilmesi arasındaki farkın tefrik edilmesi de bir başka önemli konudur.

Fıkıh usulünde kıyas aslın hükmünün fer'e nakledilmesiyle ortaya çık-makta, aslda olan hüküm illet benzerliği/birliği dolayısıyla fer'e taşınmış olmaktadır.<sup>58</sup> Asl bizzat hükmün kaynağı olarak görüldüğünde, fer'e gerek kalmaz; aslın her şeye şâmil olduğu kabul edilmiş olur. Bu durumda hangi hususların hangi nasların kapsamına gireceği belirlenebilir. Bu kapsamda, icthad mevcut hususların hangi nasların kapsamına sokulacağı ile çerçeve-lendirilmiş olur. Asl bizzat hüküm kaynağı olarak değil, ondaki illet hükme mesned kılındığında ise, mevcut hususlardaki illetin ortaya çıkarılması ge-reği ortaya çıkar. Birinde nassın kendisi, diğerinde ise illeti hükme mesned kılınmış olmaktadır. Her iki durumda, naslarla mevcut hususlar arasında bir nisbet/benzeşme kurulmuş olmaktadır. Aslı doğrudan hüküm kaynağı gör-mek tek aşamalı bir “kıyas” iken, illetle ilişkilendirmek iki aşamalı “kıyas” olmaktadır. Bu konu fıkıhta ta'lil<sup>59</sup> olarak ele alınmış ve hangi çerçevede kul-lanılabilirliği tartışılmıştır.

Kelamda fıkıhtaki sisteme benzer delillendirme şekli, ortak/benzer il-letten dolayı şâhidden hareketle gâibin belirlenmesidir. Kelamcılar bu metot-la elde edilen yorumu “ilim gerektir” demekle beraber yakîni bilgi olarak görmemişler; bu bilgiyi “zan”/fer' kapsamına sokmuşlardır.<sup>60</sup> Kelamcılar bu irtibatlandırmayı varlık benzerliği üzerinden değil, illet benzerliği üzerinden yapmışlardır. Dolayısıyla fıkıh usulündeki, “hükmü nassın kendisine değil illetine mesned kılma”ya benzemektedir.

İslam felsefesinde sudûr anlayışında örtülü olarak illet düşüncesi vardır; çünkü sudûrun iradî olarak değil icabî<sup>61</sup> olarak gerçekleştiğini kabul etmekte-dir. İcabî olan bir sistemde nasıl adlandırılırsa adlandırılınsın, illiyet/determi-nizm olmak zorundadır. İlliyet illet ile ma'lûlün ilişkisi üzerine kurulduğun-dan “aynı cins” iki varlığı gerekli kılmaktadır. Bu durum ise gâib ile şâhidin ilişkisinde marifetullah konusunda önemli mahzurlar ortaya çıkarmaktadır.

57 Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 235.

58 Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1988, s. 57.

59 Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 59.

60 Cürcanî, *Kitabu't-ta'rifât*, s. 259.

61 Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s.111.

Buna benzer bir diğer konu da, yaratılan varlıklar arasında illiyet mekanizmasını ele alırken ortaya çıkan “ma’dûmun şey’iyyeti” meselesidir.

Ma’duma şey’iyyet atfedildiğinde<sup>62</sup> Allah’ın âlemi yaratmasında illiyet fikrine alan açılmış olur. Çünkü ma’dum varlığın bir bileşeni konumuna gelmiş olmakta, bu da varlığın “önceki” mahiyeti ile “sonraki” varlıklılığı arasında illî bir ilişkiyi gerektirmektedir. Bu durumda; Allah’ın yaratması, alternatifi ve başka seçeneği olmayan tabii/zorunlu dönüşme anlamını ifade etmiş olmakta ve illiyet, varlığın temel umdesi/varlığının şartı haline gelmiş olmaktadır. Ma’duma şey’iyyet atfedilmediğinde ise, ma’dum var olmanın bir umdesi olarak görülemez. Allah’ın yaratılacak varlıkların durumunu önceden bilmesini<sup>63</sup> ma’dumun şey’iyyetine delil kılmak; yaratma fiilini, yaratılan varlıklar arasındaki ilişkiye atfen anlamlandırmaktan mütevellid “mantıklı” ama yanlış bir değerlendirmedir. Çünkü yaratılanlar Allah’ın ilminin tamamına değil, sadece iradî kısmına delâlet eder.<sup>64</sup> Allah’ın her bildiğinin meydana gelmesi zorunlu değildir;<sup>65</sup> ancak meydana gelenler irade ettikleridir.<sup>66</sup> Dolayısıyla bir varlığın ilm-i ilahideki şeklini “varlık” olarak anlamlandırmak/vasıflandırmak doğru değildir. Varlığın ilm-İlahideki şekli/mahiyeti, makduratın takdirinin sadece ilm-i ilahiyeye göre gerçekleştiğine işaret eder.<sup>67</sup> Var olanın/yaratılanın, önceki halinin varlığını kabul etmek, aynı varlığın yaratıldıktan sonra da aynı minvalde kalabileceğinin kabul edilmesinin önünü açar. Başka bir ifadeyle, insanın a’yandaki varlığının sonucu şu andaki insan ise, şu andaki insanın ölümden sonraki halinin de a’yandakine benzer olmasını gerektirir. Bu durumda, ahiret hayatına ait gerçekler semiyatın konusu olmaktan çıkıp “akliyyatın” konusu haline gelir. Burada “aklî zanniyat” ile “naklî zanniyat”ın aynı şeye işaret etmediğini belirtmek gerekir.<sup>68</sup> Aklî/felsefi sistemdeki burhan ile nassların işaret ettiği yakın aynı olmadığına göre, “aklî zan” ile “naklî zan” da aynı olamaz. “Şek ile yakîn zail olmaz” dendiğinde, bilgi ve şuurda birliği sağlayabilmek için, bir mevzudaki şekk ve yakîn aynı bilgi kaynağına dayanmalıdır. Bu husus bir örnekle şöyle ortaya konabilir:

Ahirete müteallik meselelerin semiyattan kabul edilmesi delillendirilmede bir kemâle mi yoksa nakısaya mı teşmil edilmelidir? Yani 1)ahiret hayatına ait meseleler o kadar “kompleks” bir durum arz etmektedir ki aklın(bile) bu

62 Yusuf Şevki Yavuz “Mâdûm”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 1988, C.I, s.356-357.

63 Ebu’l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabıratu’l-edille fî usûlid’-dîn*, Terc. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2004, C.1, s. 256-257.

64 Nureddîn Ahmed b. Mahmûd Ebi Bekr es-Sâbüni, *El-Bidâye fî usûlid’-dîn*, Dimeşk, 1979-1396, s. 22.

65 Nesefî, *Tabıratu’l-edille fî usûlid’-dîn*, C.1, s. 491-492.

66 Nesefî, *Tabıratu’l-edille fî usûlid’-dîn*, C.II, s. 281.

67 Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî, *Şerhu’l-akıdeti’t-tahaviyye*, Tahk. Abdusselâm b. Addulhadî Şennâr, Dâru’l-Beyrûtî, Beyrut, 2009/1430, s. 38-39.

68 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Terc. Burhan Koroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 190.

konuda bir hüküm vermesi mümkün değildir; dolayısıyla bu konuların aklın alanının dışına çıkarılması gerekmektedir, aklın muvazenesinin korunması bu tür meselelerle uğraşmamasını gerekmektedir. 2) Ahiret hayatıyla ilgili meseleler aklın ele alabileceği meseleler olmadığından dolayı aklın ilkelerinden uzak tutmak gerekir! Kelam ikinci görüşü hareket noktası olarak seçmekte ve yaratılmış âlemin iç mekanizmalarından soyutlanarak elde edilmiş mantık kurallarından hareketle düşünmeyi sınırlı/mahalli kabul etmektedir. Kelamcıların şâhid ve gâibin çerçevesini çizirken<sup>69</sup> dile getirdikleri hususlar bu hassasiyete işaret etmektedir. Bu durumda, kelam “ahiret meseleleri ancak vahiyle ele alınabilir” noktasından hareket etmiş olmaktadır. Yani, ahiretle ilgili konuları akıldan “kaçırmamakta”, sadece illiyet esasına göre işleyen mücerred aklı bu meselelere müdahil kılmamaktadır. Daha doğrusu bu mücerred aklın ahirete ait meselelerde hüküm veremeyeceğini ortaya koymuş olmaktadır; yoksa akıl ile vahyi biri diğerinin alternatifi olarak karşı karşıya getirme amacıyla değildir.

İlliyet bir ilişkiyi ifade ettiğine göre, iki varlık arasındaki ilişkinin ne/ hangi türden bir ilişki olabileceğini ele almak gerekir. Söz konusu ilişki, “Nedir?”, “Niçin?” ve “Nasıl?” çerçevesinde üç ana esasta ele alınabilir. “Nedir?” sorusunun cevabı olan illiyet isme, “nasıldır?” sorusunun cevabı zarf/ fiile, “niçin?” sorusunun cevabı ise “gayelilik” fikrine çıkar. Sıfatlar anlam bakımından isimleri, zarflar da fiilleri tamamlamaktadır. Varlıklar arasındaki kimyasal ilişkileri de/determinizmi tevlidin kapsamına sokmak gerekir. Allah’la yaratılanlar arasındaki ilişki ne fiziksel ne de kimyasal bir ilişki olarak ifade edilemeyeceğinden, illî ilişki olarak görülemez. İllî ilişkinin olmadığı yerde, yoktan yaratma dışında bir yol kalmamaktadır. Yoktan yaratma dışındaki yaratma şekilleri illî ilişkinin kapsamına girer; daha doğrusu illî ilişki olarak değerlendirilebilir.<sup>70</sup> Ancak yine de illî ilişkinin mahiyeti hakkında bir bilgi vermez; yani bu illî ilişki sünnetulah kapsamında yaratılan bir ilişki olmak zorundadır, yoksa zorunlu illî ilişki değildir. Bu noktada ele alınması gereken temel konu, Allah’ın varlıklar âlemine gerçekten illî ilişki koymuş olup olmadığıdır. İllî ilişki Allah’ın iradesine atfedilmek şartıyla sorun çıkarmayabilir: Çünkü Allah’ın illî ilişkiye mahkûm olmadan onu irade etmiş olması imkân dâhilindedir. Kelamdaki illiyet anlayışının (determinizmin) felsefi determinizmden temel ayrışma noktası burası kabul edilebilir. Felsefedeki determinizm ile kelamdaki hidayet/nizam konusunun telfiki başlı başına bir meseledir. Âlemdeki ve Kur’an’daki ayetler doğruyu bulmada birer sebep mi, yoksa birer vesile olarak mı görülmelidir?

Kur’an insanlar için hidayet kaynağı olduğunu ve kendisinde bir çelişki olmadığını belirtmektedir. Daha önemlisi Kur’an’ın Allah’tan başkasına

69 Ahmet Erkol, “Kelam İlminde “Kıyâsu’l-Gâib ‘Ala’ş-Şâhid’ Metodunun Kullanımı”, EKEV 8/20 (Yaz 2004), s. 163-164.

70 Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s.101.

ait olması durumunda birçok çelişkinin bulunacağını beyan etmektedir.<sup>71</sup> Burada iki önemli husus ortaya çıkmaktadır: Allah'ın kitabındaki bilgilerde çelişki yoktur ve temel konularda insanlara ait müteşebih bilgiler çelişkidenden halî değildir. Bu iki husus bir araya getirildiğinde, ancak Kur'an'da öngörülen mantıkla Kuran'daki "çelişkilerin"<sup>72</sup> bertaraf edilebileceği, çelişki olarak görülmesi doğal olan hususların sadece bu mantıkla ortadan kaldırılabileceği ortaya çıkar. Bu durumda, mantığın sabit fitrî olanı ile dinamik olanı arasındaki ilişkiyi ele almak gerekir.

Muhkem ve müteşabih ayetlere<sup>73</sup> bağlı te'vil, mantığın fitrî olanıyla dinamik olanın ilişkisi olarak ele alınabilir: Kur'an muhkem ve müteşabih ayetlerin var olduğunu belirtmekle beraber, hangilerinin muhkem hangilerinin müteşabih olduğunu açıkça belirtmemektedir. Dolayısıyla muhkemlik ve müteşabihlik bir dereceye kadar nisbilik arz etmektedir. Yani insanın bilgi, tecrübe ve fıkhnın derinliğine göre muhkem ve müteşabih anlamlara hamledilen ayetler değişebilir ve hiçbir zaman Kur'an'ın muhkem ve müteşabih olma özeliği ortadan kalkmaz. Böylece, sürekli tefekkür etmenin imkânı sağlanmış olur. Tefekkür süreci muhkem ile müteşabih manaların karşılıklı diyalogu içerisinde devam eder. Bu ilişki, birinin diğerini gerekli kılması, icbar ve nefyetmesi sistemi içerisinde sürer. İnsan varlıklar arasındaki illiyet mekanizmasını bu minvalde idrak ederek varlık temelli bilgi sistemleri geliştirir. Zihin öne çıkardığı illetlere göre bazen tearuz durumunu yaşar ve hangi illet(ler)i tercih edeceğini belirleyemez.

Varlıklar âleminde insan zihnine "çelişik" gelen durum olmadığında düşünme fiili gerçekleşemez.<sup>74</sup> Düşünme çelişik olmasa bile insana çelişik gelen hususun aşılma çabasından başka bir şey değildir. Bir diğer ifadeyle, Kur'an'ı bilgi kaynağı gören akıl için çelişki bilgiye konu olan varlığın bizzat kendisinde değil onu idrak şeklindedir. İnsan varlığın bizzat kendisindeki değil varlığın etrafındaki "karanlığı" dağıtarak gerçeğin görünür olmasını sağlamış olmaktadır. Bundan dolayı, Kur'an'ın müşrikleri sürekli tefekküre çağırması evvela kendilerinin buldukları yeri tartışma konusu yapmalarına müteveccihdir. Şirki anlayamayan bir zihnin tevhide geçiş yapması imkânsızdır. Kur'an'da, insana ilk bakışta "çelişik"<sup>75</sup> gelen manaların temelinde insanın "şirk" mantığının içeriğini göz ardı etmesi yatmaktadır. Yani; Kur'an hem şirkin yanlış bir düşünme şekli olduğunu açıklamakta, hem de bu yanlışlığı bertaraf etmek için doğru olanı temsil/"kıyas yoluyla" şirk mantığına "yaklaştırarak" gerçek olanın ortaya çıkmasına kapı açmaktadır.<sup>76</sup> Farz-ı muhal, insanın "çelişik" bir mantık yapısına ihtiyacı varsa, bunu da Kur'an'ın sağla-

71 4/en-Nisâ/82.

72 2/el-Bakara/1-5, 177, 180, 3/Âl-i İmrân/50,134, 135,200, 5/el-Mâide/8, 11, 43/ez-Zuhruf/35, 69/el-Hâkka/48.

73 3/Âl-i İmrân/7.

74 Teftâzânî, *Makâsıdu'l-keîâm fi 'akâidi'l-islâm*, s.117.

75 Abdulvehha b. Hallâf, *İlmü-usûli'l-fikh*, Dâru'l-hadis, Kâhire, 1423/2003, s.198.

76 16/en-Nahl/75, 76, 22/el-Hac/73, 6/el-En'âm/71, 136, 7/el-A'râf/190-198.



ması gerekir. Kur'an nazmı sabit olmakla beraber, nazma dayanan "hikmet" açık/sabit değildir. Bundan dolayı, Kur'an'dan hikmet istihraç etmek bilgi istihraç etmekten daha zordur. Bu açıdan Hz. Peygamber (s.a.v)'in kendisini bilgiyi değil, ahlakı tamamlamakla vasıflandırmış olması anlamlıdır.

İsfehanî, Hz. Ali'ye dayandırdığı bilgide akli fitrî ve masnu' şeklinde iki şekilde ele almaktadır.<sup>77</sup> Bu ayırım fitrî bilgi ve istidlâli/iktisabî bilgi şeklindeki ayırımı mesned teşkil etmektedir. Buradaki anlamıyla fitrî olan mantık, Gazalî'nin mantığa atfetmiş olduğu anlama uygun düşmektedir.<sup>78</sup> Yani fitrî olan, alet ilmi olma vasfıyla bütün insanlarda ortak olan düşünme şeklini, masnu' olan da fitrî olan aklın âlemlerle ilişkisi sonucu ortaya çıkan öznel/devingen olanını ifade eder.

Burada mantığın fitrî ve kesbi unsurları iki ayrı mantık çeşidi olarak ele alınabileceği gibi, mantığın iki temel unsuru olarak da ele alınabilir. Gazalî'nin mantık karşısındaki tavrının başkaları tarafından iki zıt açıdan ele alınmasının temelinde bu yatmaktadır. Mantığın fitrî ve kesbi kısımlarını beraber ele alıp her ikisini mantığın esası saymak, en doğru olanıdır. Ayrıca insanın yaratılışını kabul etmeyen görüşlerin fitrî olanı anlamaları/tanımlamaları mümkün olmadığından, sadece iktisabî olanı asıl mantığın yerine ikame etme tehlikesi de vardır. Bu durumda fitrî olanla kesbî olan karışacağından, öznel olan mantığın fitrî mantık yerine ikame edilme tehlikesi vardır. Vahiy-akıl ilişkisine bağlı keskin tartışmaların arka planında bu karmaşa sezilebilir. Masnu' olan mantık, fitrî olan aklın tabiatın işleyişiyle ilişkisi sonucu ortaya çıkan mantıktır. Faraza kâinat farklı bir işleyişe sahip olsaydı, fitrî olan akıl sabit kalmakla beraber masnu' olan akıl farklı olurdu.<sup>79</sup> Tevhidin/doğru düşünmenin zıddı olan şirkin/çelişik düşünmenin mantığı bu noktaya dayandırılabilir; şirk işleyiş sistemi bakımından oldukça mantıklıdır, yanlışlığı dayandığı "masnu'" bilgileri fitrî zannetmesinden, daha doğrusu masnu' olanı fitrî olanın yerine ikame etmiş olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>80</sup>

## 5. Zannî Olanın Bilgi Değeri

İslam ile bilim felsefesinin yanlış ilişkilendirilmesi bakış açısına göre İslam'ın bir problemi olarak görülebileceği gibi bilimin bir problemi olarak da görülebilir. Buna ek olarak, İslam ile bilim arasındaki ilişkinin temel dayanağı tespit edilemediğinde, bilimden ayrı olarak bizzat İslam'ın içinde bir tartışmanın ortaya çıkmasına da zemin hazırlanmış olur. Vahiy ile bilimin ilişkisi, âlemdaki ayetlerden tevhide gidiş kelamdaki "şâhidin gâibe delâlet etmesi" metoduyla ele alınabilir.<sup>81</sup> Bilim varlık ve olayları deney ve gözlem yoluyla kategorize etmektedir. Bilim bu kategorize etme işlemi, "efradını cami

77 İsfehanî, *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'an*, s. 577-578.

78 Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s.11.

79 4/en-Nisâ/56, 7/el-A'râf/36, 38, 14/İbrahim/17, 20/Tâhâ/127, 39/ez-Zümer/47.

80 Bâbertî, *Şerhu'l-akideti't-tahaviyye*, s. 33.

81 59/el-Haşr/22, 29/el-Ankebût/44, 45/el-Câsiye/22.

ağyarını mânî” bir şekilde yapabilir mi, yapamaz mı? sorusu temel tartışma noktasını oluşturmaktadır. Âlemin hâdis olması sadece sonradan yaratıldığını ifade etmez, aynı zamanda yaratmadan olamayacağını da ifade eder.<sup>82</sup> Bundan dolayı, varlık hakkında ortaya çıka(rıla)n bilimsel bilgi ile “bizzat varlığın bilgisi”<sup>83</sup> arasında keskin bir aynılığın ve gayrılığın ileri sürülmesi imkânsızdır. Temel mesele, aynılığın ve gayrılığın çerçevlendirilebilmesidir.

Varlıktan istihraç edilen bilgi ile bizzat varlığın bilgisi arasındaki ilişki “ilişkisizlik” üzerine kurulduğunda, her insanın müşahede alanındaki hayatın gündelik bilgisi ile metafizik bilgi arasında bir ilişki kurulamaz ve metafizik alana giden yol kapatılmış olur. Benzer şekilde, bu ilişki “tetabukiyyet” üzerine geliştirildiğinde ise, metafizik yön bilimsel alanın içine kalbedilmiş olur. Akıl varlıkların yaratılmış olduğunu anlamadan varlığın gerçekliğine geçiş yapamaz. Bir diğer ifadeyle, varlıkların (yok iken) yaratıldığını hareket noktası olarak gören akıl, varlıklar arasında zorunlu bir illiyet ilişkisinin olduğunu kabul etmek zorunda değildir. Ancak, bu tarz bir yaratmayı anlayamayan bir aklın, varlıkların katı bir illî ilişki içerisinde olduğunu kabul etme zorunluluğu vardır. Varlıklar arasında illî ilişkinin varlığı kabul edilse bile, bunun fail-i muhtar bir yaratıcı tarafından sünnetullah çerçevesinde oluşturulmuş olmasıyla, bizzat varlıklar arasında zorunlu olması arasında büyük fark vardır. “Eşyanın hakikatinin vechelerinin ispat edilmiş olması” yaratmanın/yaratılmış olmanın da sabit olmasını gerektirmektedir. Zannilik vasfı bilgiye konu olan varlıkla ilgili değil, varlığa dair bilgi elde etmek için geliştirdiği metoduyla ilgilidir. Buradaki “zannilik” vasfının metot yerine bizzat bilginin kendisine atfedilmesi büyük bir hata olup, kelamın bilgi zemininin dışında kalmasına veya sosyal bilimle aynileşmesine kapı açar.

“İctihadî/iktisabî bilgiler zannîdir”<sup>84</sup> dendiğinde, “zan” lafzı sözlük anlamı itibariyle hem yakînî hem de yakînî olmayan/zannî bilgiye teşmil edilebilir.<sup>85</sup> Zan lafzının bu iki farklı yönlü sözlük anlamı, ictihadî bilginin hem kesbî/“beşerî” hem de vahyî/“ilahî” olarak değerlendirilmesine kapı açmaktadır.

Kelamın “zan” olarak tanımladığı bilgi burhan olarak görüldüğünde, vahyin lafızlarının anlama delâleti “zannî” olmak zorunda kalabilir! Yani akıl bir bilgi türünü burhan olarak gördüğünde aynı konudaki vahyin delaletini muhkem ayetlerde mutabık, müteşabih ayetlerde zannî olarak görmeyi gerektirir. Mananın açık olduğu bir lafızda, zannî delaleti kabul eden aklın, benzer şekilde diğer ayetlerde de te’vili imkân dâhilinde göreceğinden bütün vahiylerin “zannî” olma durumunu ortaya çıkarma tehlikesi vardır. Zan ifadesi günümüzde konuşma dilindeki “muğlak” anlamıyla kullanıldığında önemli yanlışlıklara yol açmaktadır. “Bu bilgi zannîdir” önermesi kelamda

82 Ebû'l Mu'in Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *et-Temhid li-kavâidi't-tevhîd*, Tahk. Ahmed Ferid el-Mezidî, Daru'lKutubi'l ilmiye, Beyrût, 1971, s.16.

83 Neseî, *et-Temhid li-kavâidi't-tevhîd*, s. 93-94.

84 Sabûnî, *el-Bidaye*, s.16-17.

85 İsfehânî, *el-Müfredat fî garibi'l-Kur'ân*, s. 262.

vahye nisbetle, istidlali olanı vahiyden ayırmak için bir adlandırmadır; dolayısıyla nisbiyyet ortadan kalktığında zannî bilgi diye bir bilgi kalmaz. Zannîlik vasfı kelamın metoduna racidir; metodundaki zannîlik doğrudan bilginin de konuşma dilindeki anlamıyla zannî/delilsiz olmasını gerektirmez; sadece tasdik/iman bakımından doğru olanın her zaman ilmî bakımdan da doğruluğunun tespit edilemeyebileceğine işaret eder. Kısaca; mesele şâhid-gâib sistemine bağlı bir meseledir. Somut bir örnek vermek gerekirse, farz-ı muhal bütün tefsir, fıkıh ve kelam kitapları mevcut olmakla beraber, Kur'an ve Sünnet yok olsalar fıkıhtan, kelamdan, ictihadî ve istidlâlî bilgiden bahsedilemez. Ancak felsefi ve sosyal bilimler oldukları gibi kalabilirler. Dolayısıyla kelamdaki zannî bilgi asıl delillerle beraber var olabilen bir bilgi türüdür ve “burhan” olarak vasıflanan bilginin üstündedir.<sup>86</sup> İki farklı bilgi disiplininin metoduna göre, aynı meselede zihnin iki farklı delil değerinde hüküm vermesi (asıl) mantığa aykırıdır.<sup>87</sup> Örneğin “Bu konudaki delil felsefi açıdan “burhan” dinî/kelamî açıdan “zan” değerindedir” şeklinde bir hüküm verilemez. Akıl/mantık bu sorunu aşmak için iki delil değeri arasında yeniden bir sentez yapma gereği duyar. Modernitenin<sup>88</sup> dinle, özellikle İslam ile yaşadığı sorun, modern mantığın dayanmış olduğu bu düalistik/kartezyen mantıktır. Modernite akıl ile vahyi bir arada ele alıp sağlam (tek) metod geliştirememektedir. Kelamda şâhidle gâib arasındaki senteze/ilişkiye dayanan mantık, iki farklı mantığı değil, iki unsurun telifik edilerek tek mantığın elde edilmesini, daha doğrusu tek mantığın farkına varılmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla, her birine otonom anlam atfedilerek yapılacak felsefi mantık, dini mantık, mitolojik mantık, sosyolojik mantık gibi tanımlamalar doğru tanımlamalar değildir. Mantığın epistemolojik tahlili çoğulcu yapı üzerine değil, doğruluğu ve yanlışlığı üzerine kurulabilir. Dolayısıyla “Bu konu hakkında delil felsefi açıdan burhan, dini açıdan zan” derecesindedir şeklinde bir hüküm yerine “Bu konudaki delil zandır, burhandır” şeklinde sonuçlandırmak gerekir ve akıl ikilemeden/çelişkiden uzak tutulmalıdır. “Bu konuda felsefi delil burhan, dini delil zan” derecesindedir sözünün “Bu konuda peygamber(ler)in sözü şöyle, filozofların sözü ise şöyledir” demekten bir farkı yoktur. Bundan dolayı, “şahidin gaibe teşmil edilmesi” iyi düzenlenemediğinde mahzurlu olabileceği açıktır.

İnsanın mantığına düşen her algı bir bilgi değeri taşır; dolayısıyla felsefi bilgi, bilimsel bilgi, sosyal bilgi, teknik bilgi vb. her biri bir bilgi çeşidini oluşturur. Ancak bu bilgiler ana eksende bütünleştirilemediğinde iki temel hata ortaya çıkar: İlki, “dinî bilgi”nin bu bilgi çeşitlerinden birinin veya hepsinin alternatifi ve/veya karşıtı olarak konumlandırılması, diğeri ise bu bilgi çeşitleri ile yan yana getirilmesidir. Bu durum, bir yandan iki tür bilgi arasında “zıtlaşma”, diğere yandan dinî bilgi ile bilgi çeşitleri arasında “alan” sorunu

86 Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s.11.

87 Gazali, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s.178. 179-180.

88 Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, s.257.

ortaya çıkarır. Oysa bu bilgi türleri arasında hiyerarşik sıralama oluşturulabilirse, alan sorunu ortadan kalktığı gibi dikey yapı içerisinde “birarada olma” imkânı da sağlanabilir.<sup>89</sup> Akıldan/idrakten tamamen tecrid edilmiş bir nass olsa bile nakli delil olmaz<sup>90</sup>. Bilgiler arasında birlik sağlanamadığında Kur’an ve Sünnet’in bile bir arada tutulabilmesi zorlaşır, hatta imkânsızlaşır.<sup>91</sup> Bütün bilgi çeşitleri “asıl bilgi”nin sıfatları olarak bir arada tutulabilmelidir. Bu şekilde “epistemolojik karmaşa” ortadan kaldırılabilir.

İlk dönem tartışmalarından sonra tedvin asrının sonlarında akıl ile nakil arasında genel olarak aklın kontrolünde vahiy, vahyin kontrolünde akıl ve akıl ve vahyi müstakil iki bilgi çeşidi kabul eden anlayış olmak üzere üç türlü temel tezin/metodun ortaya çıktığı söylenebilir. Aklın rehberliğinde vahiy, İslam felsefesi/felsefi bilgi; vahyin rehberliğinde akıl da sünnilik olarak adlandırıldı. Akıl ve vahyi müstakil bilgi türü olarak kabul eden anlayış daha spesifik düzeyde kalmıştır. Akıl ile vahiy arasında farklı illetlerin öne çıkarılmasıyla ilişki kurulduğundan kelim, tasavvuf ve İslam felsefesi disiplinleri ortaya çıktı. Sonraki tartışmalar önemli ölçüde bu ilk yapıyı referans alarak kelim, fıkıh ve tasavvufun aynı meşruiyet derecesine sahip olma durumunu ortaya çıkardı. Gerçekten bu disiplinlerden her birini “müstakil” bilgi türü olarak öne çıkaranlar kısmen problemin kaynağı olmaktadır; çünkü her birini müstakil bilgi türü kabul etmenin tedvin asrında referansı yoktur. Tedvin asrı hareket noktası kabul edildiğinde, fıkıh ve kelimden tecrid edilmiş tasavvuf meşru olmadığı gibi tasavvuftan tecrid edilmiş fıkıh ve kelim de sorun olabilmektedir. Burada tasavvufu zühdü de kapsayacak şekilde geniş çerçevede kullandığımızı belirtmeliyiz. Günümüzde kelim, fıkıh ve tasavvuf arasındaki ayrışmanın önemli “iç sapmalar”a, benzer şekilde felsefi bilgi türüne karşı geliştirilen argümanların da “dış tartışmalara” yol açtığı gözlemlenebilir.

Felsefi bilgi ile vahiyle zahir olan bilgi arasında asl-fer’ sistemine dayanan hiyerarşik ilişki kurulamadığında ve bunun sonrasında bilgi sadece felsefi skala içerisinde düşünüldüğünde, vahiy kendisini alternatif olarak konumlandırma sorunuyla karşı karşıya kalır. Müslümanın dış unsurlarla sağlıklı diyalogu felsefi vizyonuna, iç unsurlarla sağlıklı diyalogu da kelim, fıkıh ve tasavvuf arasındaki epistemolojik birliği görebilme vizyonuna dayanmaktadır. Gerçek bilgi, bilgi kaynakları anlayışı ile bütün bilgi disiplinlerini hiyerarşik bütünlük içinde uhdesinde taşıyabilen İslam/”kelim” bilgi sistemi organize edebilir. Vahiy ile bilinen/bildirilenler ve temel zaruri bilgiler dışındaki bütün bilgiler evveleminde zannîdir. Bu zannî bilgiler kıyas metoduyla zannîlikten uzaklaşarak yakîne doğru yol alırlar. Bilgideki bu nakısiyyet mutlak değil, mükemmeliyete alan açmak için “itibari” bir nakısiyyettir ve

89 Gazali, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s.180.

90 Teftâzânî, *Makâsıdu'l-kelâm fi 'akâidi'l-islâm*, s.123.

91 2/el-Bakara/252, 4/en-Nisâ/54, 16/en-Nahl/44, 33/el-Ahzâb/34.

kesb yönüyle insana yaratma yönüyle de Allah'a dayanır.<sup>92</sup> Vahiy dışındaki bütün bilgilerin “nakısıyyet” ile vasıflanması ayrı bir tartışmadır, ancak şu kadarını söylemek yeterlidir: Bir insan tanıdığı/bildiği bir nesneye baktığında “marife”, tanımadığı bir nesneye baktığında ise “nekre” formunda idrak eder. Tanımadığı halde tanıdığını zannettiğinde ise, marife formunda idrak etmesine rağmen nesnenin kendisi nekre formundadır.

## 6. Sonuç

Kur'an'daki bazı ayetler varlıklardan ve olaylardan hareketle “tefekkür” etmemizi istemektedir. Burada istenen tefekkür yalın manasıyla ele alındığında; felsefi, mitsel, dinî, bilimsel, estetik, eleştirel, analitik, analogik, tümevarım, tümdengelim gibi her türlü düşünme çeşidini kapsar. Ancak ayetlerde burhan, beyyine, i'tibar, teemmül, tezekkür, sultan, tedebbür, hüccet, nazar vb. düşünme fiili için birçok müteradif ifade kullanıldığı göz önünde bulundurulduğunda; istenen düşünmenin esas maksada yönelik bir düşünme şekli olduğu anlaşılır. Kelam İslam'ın usûl kısmını aklî bilgi ve vahyî bilgi ilişkisi ekseninde ortaya koyan bir ilimdir. Kelam/akaid kendisini sadece vahyî bilgi ekseninde ortaya koyabileceği gibi sadece aklî bilgi ekseninde ortaya koyma ihtimali/imkânı da vardır: Bilindiği üzere, İslam'ın tüm konuları prensipte marifet ve taât olmak üzere ikiye ayrılmıştır: Marifet usûl kısmına taât ise fer' kısmına ait kabul edilmiştir. Allah'ı naslarda işaret edilen şekliyle tanımak ve peygamberleri mucizeleriyle bilmek temel anlamıyla kelamın alanını oluşturmaktadır. Taât fer' ile ilgili olup fikhın alanın girmektedir. Kelam ve fıkıhtan her birinin diğerini gerektirdiği düşünülüğünde, usûl-fer' ayrımında bir mahzur olmayabilir. Ancak her biri, diğerini gerektirmeyecek şekilde müstakil olarak ele alındığında, usûl ve fer' ayrımının bazı mahzurları ortaya çıkabilir. Bu açıdan usûl/asl ile fer' arasındaki ilişkinin görülmesi önem arz etmektedir. Şâhid ile gâib arasındaki ilişki asl-fer' ilişkisine benzer ele alındığında, vahyin bütün bilgi türleri ile ilişkisinin kurulabileceği ortaya çıkar. Diğer bir ifadeyle, bütün bilgi çeşitlerinin şâhid-gâib/asl-fer' sisteminin dışında olamayacağı belirgin hale gelir. Bu ilişki kurulamadığında ise, kelam fıkıhla bile ilişkisini koparıp “sırf teoloji” haline gelebilir. Asl ile fer'/şâhid ile gâib arasındaki sistem doğru kurulduğunda, evveleminde kelam ile fıkıh arasındaki var olan irtibat ortaya çıktığı gibi, bilginin medlülü mesabesindeki sosyal olaylar ve diğer bilgi alanları ile kelam bilgi sistemi arasındaki doğal ilişki ortaya konulabilir. Aksi takdirde kelamın hiçbir sosyal olayla ilişkisi kurulamaz ve kelam “kapalı bir teoloji” haline gelebilir. Düşünme sistemi içerisinde kelamın kendisi “asl/şâhid” mesabesinde, diğer bütün bilgiler “fer'/gâib” mesabesinde kabul edilip ilişkilendirme yapılabilir.

92 Sabûnî, *el-Bidaye*, s.17.

## KAYNAKÇA

- Atar, Fahrettin. Fıkıh Usûlü. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988.
- Bâbertî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. Şerhu'l-akıdeti't-tahaviyye, Thk. Abdusselâm b. Addulhadî Şennâr, Beyrut: Dâru'l Beyrûtî, 2009/1430.
- Bayrakdar, Mehmet. İslâm Felsefesine Giriş, 8.Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Bingöl, Abdulkuddüs. "İstidlal". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 23:323. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Bolay, Süleyman Hayri. Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü. Ankara: Nobel Yayınları, 2013.
- Cabiri, Muhammed Abid. Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı. Trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.
- Cürcanî, Seyyid Şerif. Kitabu't-târîfât, Trc. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Demir, Hilmi. "Kelam Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (İn'ikâs-ı Edille) ve Müttekaddimin Kelamı İle Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri", Dini Araştırmalar, 10/29 (Eylül-Aralık 2007), 194.
- Erkol, Ahmet. "Kelam İlminde "Kıyâsu'l-Gâib 'Alaş-Şâhid' Metodunun Kullanımı", EKEV, 8/20 (Yaz 2004), 163-164.
- Gazâlî, Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Tûsî. Felsefenin Temel İlkeleri, 2.Baskı, (Makâsîd el-felâsife), Trc. Cemaleddin Erdemci. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- Gazâlî. Filozofların Tutarsızlığı. Nşr. ve Trc. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Gazâlî. el-İ'tikadî'l-İktisâd. Ed. Abdullah Muhammed el-Halilî. Beyrût: Dâru'l Kutubî'l İlmiyye, 2015/1437.
- Fahri, Macid. İslâm Felsefesi Tarihi, 2.Baskı, Trc. Kasım Turhan. İstanbul: İklim Yayınları, 1992.
- Gölcük, Şerafettin vd. Kelam Tarih Ekoller Problemler, 5. Baskı, Konya: Tekin Kitabevi, 2001.
- Hallâf, Abdulvehhab. İlmü usûli'l-fikh. Kâhire: Dâru'l-hadis, 1423/2003.
- İsfelhânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Ragıb. el-Müfredat fi garibi'l-Kur'an. Thk. Safvan Adnan ed-Davedi. Beyrût: Dâru'l Kalem, 1412.
- Kaya. Remzi. "Ehl-i Kitap". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 10:264-266. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Koca, Ferhat. "İstidlal". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 23:323. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Karaman, Hayrettin -vd. Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir. Ankara: Diyanet İşleri

Başkanlığı Yayınları, 2006-2007-2008.

Nesefî, Ebu'l Muîn Meymûn b. Muhammed. Tabsıratu'ledille fi usûlid'dîn. Trc. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

Nesefî, Ebû'l Mu'în Meymûn b. Muhammed. et-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd. Thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrût: Daru'l kutubi'l ilmiyye, 1971.

Öztürk, Yaşar Nuri. Din ve Fıtrat, , 5. Basım, İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1998.

Sabûnî, Nureddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr. el-Bidaye fi usûli'd-dîyâne. Dımeşk: Mektebetü'l Hanefiyye, 1979/1396.

Taylan, Necip. Mantık Tarihçesi Problemleri. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1996.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. Makâsıdu'l-keâm fi 'akâidi'l-islâm. Trc. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Topaloğlu, Bekir. Kelâm İlmi, 5.Basım, İstanbul: Damla Yayınları, 1996.

Ülken, Hilmi Ziya. İslam Düşüncesi, 5.Basım, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Ma'dûm". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 1:356-357. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Yazır, Muhammed Hamdi. Hak Dini Kur'an Dili. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

## Bölüm 4

### İSLAM ÖNCESİ ARAPLAR VE GASSÂNÎLER

*Kadir ERBİL<sup>1</sup>*

---

1 Dr. Öğretim Üyesi Kadir ERBİL  
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi  
ORCID: 0000-0003-2530-4396





## Giriş

İslâm, Arap Yarımadası'nda ortaya çıkmış ve oradan tüm dünyaya yayılmıştır. Arap Yarımadası'nda İslâm'dan önceki dinî, siyasî ve toplumsal yapısını öğrenmek, İslâm dininin doğduğu dönemi daha iyi anlayabilmek için gereklidir. Çünkü İslâm öncesi Arapların barbar, okuma yazma bilmeyen, bilgisizlik ve gaflet içerisinde göçebe olarak yaşayan insanlar şeklinde olduğu algısı bulunmaktadır. Bu algı Arabistan'da kurulan birçok medeniyetin varlığının bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. Gassânî Devleti de bu bilinmeyen medeniyetler içerisinde yer almaktadır. Gassânîler Suriye'de hâkimiyet kurmuş ve uzun yıllar Kuzey Arabistan'da siyasî bir güç olarak varlığını devam ettirmiştir. Bu konuda bazı akademik çalışmalar yapılmış, ancak bu çalışmalarda bazı eksiklikler bulunmaktadır. Yapılan bu araştırmada ise konuyla ilgili olarak tarihin tanımı, Arabistan Yarımadası ve coğrafi bilgiler, Arapların kısa tarihçesi, Adnânîler ve Kahtânîler'in soyları, Gassânîler'in kim oldukları, Gassânîler'in kurdukları devletin yeri, devletin kuruluşu, yükselişi, ön plana çıkan Münzir b. Hâris dönemi, Gassânîler Devleti'nin yıkılışı, Gassânî hükümdarları ve medeniyetleri hakkında imkânlar ölçüsünde bilgi verilme çalışıldı.

### 1.1.Tarih ve Tanımı

“Tarih”, Arapça bir kelime olup sözlükte “vaktin bilinmesi, bir hadisenin vuku bulduğu günü ve yılı tespit etmek” anlamını ifade eder. Tarihin konusu ise zaman ve insandır (Sahâvî 1986; 16-19). “Tarih” kelimesinin kökeni Arapça bir kelime olup “v-r-h”dan türemiştir. Tarih, Sami dilinde ay anlamına gelmekte olup, bu nedenle Sami kavminin takvimleri aya göre düzenlenmiştir. (Hizmetli 2019; 13). Tarih, geçmişteki hadiseler, yer, zaman ve yapanları göstererek kaynaklara dayanır, bu hadiselerin sebep ve sonuçlarını inceler.

Tarih, geçmişin bilimi, hatıra ve tecrübe ilmi olarak tarif edilmiştir. Tarih, geçmişte meydana gelen olaylar hakkında belgelerin verileri olarak da tarif edilmiştir. Tarih, insanoğlunun yaşadığı zaman sürecini ve bu süreçte, onun başından geçen olayları; söylemlerini, faaliyetlerini ve ortaya koyduklarını ifade eder. Tarih, olayların sebep ve sonuçlarını inceler. (Togan1985; 7-17; Kütükoğlu 2007; 1-3).

Tarih, zaman ve mekân kavramları içinde insanoğlunun yaptıklarını, olayları inceleyen bir bilim dalıdır. Doğal, sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel ortamlar insanın ilişkilerinde belirleyici etkenlerdir. Tarih, eski çağlardan beri insanlığın büyük önem verdiği bir konu olmuştur. Bu nedenle insanlar tarihi öğrenmeye özel özen göstermişlerdir. Tarih, insana insan olduğunu ve değerini hatırlatan, onu düşündürmeye sevk eden, doğru ve yanlışları anlatan, yorumlatan tüm bilimlerle kol kola gezen bir bilimdir.

Tarih, insanlığın anısıdır. Tarih, toplumun zamanla gelişme ve ilerleme yönünü belirler, insanın kendi toplumu ile diyalog kurmasını ve bütünleşmesini sağlar. Tarih, geçmişteki tüm mekân ve dönemlere ait insan deneyimini ele alır. Dolayısıyla tarih, insanlık geçmişinin genel bir sunuşudur. Tarih geçmişin hafızasıdır, gerçekte ne olduysa onu gösterir. Yani tarih, insanlığın gelişme ve olgunlaşmasında fert ve toplum düzeyinde fiziki ve ruhi alanda oluşan durumun ve düşünce ile bunların oluşması sonucunda ortaya çıkan olayları inceler. Tarih, insanlığın kazanımlarını kaydeder ve sonraki kuşaklara aktarır.

Tarih, geçmişte meydana gelen olayların ve yapılan işlerin tamamını ifade eder, bir nevi araştırma ve soruşturmadır. Bu yönüyle tarih, insanlığın hal tercümesi, düşünce ve medeniyetinin genel panoramasıdır. Tarih, insanların geçmişini inceleyen ve onların sosyal kapsamlı eylemlerinin bir tablosunu sunar. Bir başka tanıma göre ise tarih, insanların ve milletlerin, geçmişte, maddi ve manevi yönden elde ettikleri gelişmeleri, birbirleriyle olan ilişkilerini, medeniyetlerini iç ve dış sorunlarını kapsar. İnsanlığın yaratılıştan beri geçirdiği devreler, maddi ve ruhi olgunlaşmalar tarihin temel konusudur (Hizmetli, 2019; 16, 22).

Cahiliye döneminde Arapların “Eyyamu’l-Arab” diye isimlendirdikleri tarihleriyle alakalı rivayetler ensab ve şiirlerden ayrılmaz, şiirlerle beraber ezberlenir ve nakledilirdi. İslam öncesi Arap tarihçiliği, “Ensab Şecereleleri” ve “Eyyamu’l-Arab” olarak iki yönde gelişti. Araplar, geçmişin sürekli hatırlanması için soy-sop bilgisine (ensab), aşiretin ve kabilenin milli ve manevi değerlerinin yaşanılıp korunması için de örf ve adetlerin (Eyyamu’l-Arab) bilinmesine ayrı bir değer verdiler. Arapların en güçlü tarih kaynaklarından birisi de şiirlerdir. Araplar şiirlerinde Arap savaşlarına, soylarına, kahramanlıklarına ve inançlarına yer verdiler (Hizmetli 2019; 29). Bir de destansı yönü ağır basan Ahbâru’l-Arab ismiyle de bilinen bu bilgilerle birlikte Arapların ticaret yaptıkları Bizans, Mısır, İran, Medine, Hayber çevresindeki Yahudiler ve Hristiyanların da tarihleriyle ilgili bilgileri bulunmaktaydı. Tarih kelimesi Türkçeye Arapçadan geçmiştir (Fayda, 2011; XL/ 66).

Hicaz ve Yemen bölgesinde zengin bir tarih malzemesi vardı. Çeşitli kültür ve dine mensup insanlar ticaret, seyahat ve hac ziyareti gayeleriyle Arabistan’a geliyorlardı. Araplar, özellikle tüccarlar ve Kâbe ziyaretine gelen hacılar aracılığıyla komşu milletler ve devletlerin tarihi ile ilgili bilgilere sahip oluyorlardı. Halk Mekke’de, çeşitli toplanlar düzenler; Eyyamu’l-Arab hakkında bilgisi olanlar ve gezileri esnasında şahit oldukları ilgi çekici olayları anlatırlardı. O dönemde Mekke’de, tarih alanında en yetkili kişilerden birisi Hz. Ömer’di. Mekke genel elçisi veya dışişleri bakanı durumundaydı. Hz. Ömer, vazifesi gereği, komşu devletlerin tarihini ve hukukunu iyi bilmek durumundaydı (Hamîdullah 1988; 27).

Soy-sop ilminin Araplarda çok eski ve çok önemli olduğu bilinen bir konudur. Araplar arasında tarihi bir ifade şeklinde ortaya çıkan soy-sop/ensab ilmi, Araplardaki tarih bilincinin varlığının en güçlü delildir. Şecerelelerin korunması, beraberinde şecerede adları geçen kişilerle ilgili birçok tarihi bilgi aktarıyordu. Ensab ilminin ehli olanlar duyduklarını ve öğrendiklerini ezberliyorlardı. Neseblerle ilgili eserler, şecerelerde şüphe ortaya çıktığı zaman veya insanların soyları hakkındaki bilgilerini şüpheye meydan vermezdi. Tarih bilincinin gelişmesinde ensab anlayışının rolü büyüktü. İslam öncesinde, Mekke’de, ensab ilminde ün yapmış kişilerden birisi Ebu Bekir’di (Hizmetli 2019; 31).

### 2.1. Arabistan ve Coğrafi Bilgiler

Arabistan’ın ilk dönem tarihine dair bilgilere göre bu bölgenin Sâmililerin anavatanı olup olmadığı konusu bilinmemektedir. Arapların m. ö. IV. yüzyıldan itibaren komşu ülkelere göç ederek buralarda çeşitli devletler kurdukları kabul edilir. Araplar, Yemen’den kuzeye bazı göçler olmuş; buradan göç eden toplulukların bir kısmı Mezopotamya’ya kadar gitmişlerdir. Araplar, üç tarafı deniz, bir tarafı da geçilmesi çok zor olan çölle çevrili olduğu için buraya “Cezîretü’l-Arab” adını vermişlerdir (Yıldız 1991; III/252).

Arabistan coğrafi konum olarak; batıdan Kızıldeniz, doğudan Umman Denizi ve Aden Körfezi ile yani doğu, batı ve güneyden denizlerle çevrilidir. Dolayısıyla doğu batıdan ve güneyden denizlerle çevrilidir. Kuzeyden sınırları kesin olarak bilinmemekle birlikte; Kızıldeniz’in kuzey ucundaki Akabe Körfezi tepesinden, Dicle-Fırat ırmaklarına doğru çizilecek hayali bir hat, sınır olarak düşünülebilir (Hitti 2011; 43). Arabistan’ın büyük bir kısmı çöldür. Sıradağlardan meydana gelen ağlar Arap Yarımadası’nın her tarafını kaplar. Bu sıradağların en uzununu “Cebelü Serât”tır. Bu sıradağlar Arabistan’ı güneyden Yemen’den, kuzeydense Suriye’ye kadar böler.

Arabistan; İslam’ın doğduğu yer ve beşiği olan bir bölgedir. Alan olarak yaklaşık Avrupa kıtasının dörtte biri, Fransa’nın üç katı, Amerika’nın ise üçte biri genişliğinde bir ülke olmasına rağmen, hakkında bilinenler bilinmeyenlerden daha azdır. Bölgenin geneline az yağmur yağar. Bu nedenle sonsuz çölleri, bitki örtüsünden yoksun gibidir. Sıra dağlarla ayrılmış olan geniş kum deryalarının birçok yerinde Atlas Okyanusu büyüklüğünde vahalar bulunmaktadır.

Denizle yaylaların arasında bulunan yerlerin dışındaki yerler hemen hemen yerleşime uygun değildir. Kızıldeniz boyunca uzanan sahiller, kırmızı toprak ve parlak kayalardan meydana gelen dağlarla çevrilidir. Bu dağlar yalçın kayalar, dik uçurumlarla deniz kıyısına kadar uzanır. Arka tarafta bulunan kısımlar çıplak kayalardan oluşur ve ara sıra yükselen paralel sıradağlarla çevrilidir. Dağların arasında bulunan dar vadiler, kış yağmurları sona erdiği zaman ancak derin kuyular kazılarak su elde edilebilir. Toprak ve bitki ör-

tüsüne elverişli olan kısmı oldukça sınırlı olan bu bölge, eskiden beri Hicâz adıyla anılmaktadır. Arabistan'da eskiden beri Araplar ikamet etmekteydiler. Sami dillerinden olan Arapça, Fenikece ve Keldanice ile aynı kaynaktan doğmuştur (Günaltay 2016; 9).

Arabistan'ın iklim şartları nedeniyle ziraata en elverişli toprakları, güneyde Yemen ve batıda Asîr bölgesidir. Bu bölgelerde ılıman iklim hâkimdir. Buralarda gece ile gündüz sıcaklık farkları fazladır. Arap Yarımadası'nın iç bölgelerinde, Arapların serinleyip rahat edebileceği vahalar bulunmaktadır. Buralar, çöllerde zor rastlanan pınar ve benzeri su kaynakları çevresinde, az çok bitki örtüsünün bulunduğu yerlerdir. İç bölgelerde yağmura fazla rastlanmaz, yağarsa da Hicâz bölgesinde olduğu gibi seller gelir. Arabistan'da üç büyük çöl bulunur. Bunlardan biri: Nüfûd Çölü: Arabistan'ın kuzeyinde bulunmakta olup geniş bir yer tutmaktadır. İkincisi; Dahnâ Çölü: buna "Küçük Nüfûd" da denilmekte olup batısında Necid, doğusunda Hasâ, kuzeyinde Nüfûd, güneyinde Rub'ül-Hâli bulunmaktadır. Üçüncüsü ise; Rub'u'l-Hâli Çölü, ülkenin güneyindedir. Doğuda Dahnâ Çölünün doğu kavisiyle birleşir. Kuzey ve kuzey-batıda Necid Çölüne ulaşır, batıda Yemen'e güneyde ise Hadramevt steplerine kadar uzanır (Hitti; 2011; 45; Algül 1986; I/62).

Arabistan'ın eskiden verimli bir yer olduğu, uzun süren kuraklıklar neticesinde su kaynaklarının kuruduğu ve tarıma elverişli toprakların çölleştiği, böylece burada yaşayan Arapların kuzeye göç ettikleri rivayet edilir. Bölgenin eskiden verimli olduğu ile ilgili bazı bilgiler varsa da yarımadadaki değişimin insanlık hayatının başlamasından sonra olduğuna dair kesin bir delil bulunmamaktadır (Lewis 2001; 35-36).

Arap Yarımadası, Hicâz, Yemen, Uman ve Hecer olmak üzere dört ana bölgeye ayrılır. Arabistan'ı Hicâz, Yemen, Tihâme, Necid, ve Arûz olmak üzere beş bölgeye ayıranlar da vardır Cevâd Ali 1993; I/167; Şerif 1985; 22-23; Yüksel 1999; 32; Büyükcoşkun;1991, III/248).

Arabistan'ın ekonomik olanakları kısıtlıdır. Sıkça meydana gelen kuraklıklar, insanların yurtlarını tek etmelerine neden olmuş, Yemen bölgesinde meydana gelen kuraklıklar ve sulama amacıyla yapılan seddin/barajın yıkılması, büyük göçlerin meydana gelmesine neden olmuştur. Arap Yarımadası'nda meraların ve su kaynaklarının kıtlığı nedeniyle sık sık çatışmalar meydana gelmiştir. Geçim sıkıntısı, bazı kabileleri çapulculuğa sevk etmiş ve bazı kabileler bunu meslek haline getirmişlerdir.

Arap Yarımadası'nın en önemli gelir kaynağı hayvancılık ve tarımdır. Göçebe Araplar, tarım ve el sanatıyla uğraşanları küçümserlerdi. Ziraatla uğraşan insanları toprağa bağlı esir olarak telakki ederlerdi. Hadari/yerleşik Araplar, tarım ve el sanatlarıyla uğraşanları hor görmezlerdi. Tâifliler, bazı Mekkeliler, Medineliler ve Yemenliler hem tarım hem de el sanatlarıyla uğraşarlardı (Özaydın "Arabistan" 1991, III/322).

Arap nüfusunun temel gıda maddeleri arasında hurmanın özel bir yeri vardır. Hurmanın meyvesinden, odunundan ve liflerinden çeşitli amaçlarla faydalanılırdı. Hurma Arap Yarımadası'nda bulunan bütün vahaların en önemli ağacıdır (Özaydın "Arap" 1991, III/251; Hitti 2011; 56).

Göçebe/Bedevî Arapların başlıca ulaşım vasıtası devedir. Deve, yük ve binek hayvanı olarak kullanıldığı gibi etinden, sütünden, yününden, gübresinden ve kemiklerinden de faydalanılır (Cevâd Ali 1993; I/207; Özalp 2022; 7). Kızıldeniz balıkçılık yönünden oldukça fakirdir. Uman bölgesinde ise balıkçılık önemlidir. Basra körfezinde de inci avcılığı meşhurdur (Özaydın "Arap" 1991, III/251; Hitti 2011; 56).

### 3.1. Arapların Kısa Tarihçesi

Araplar, bugün Sâmîlerin en büyük kavmidir. Geleneksel tasnife göre Sâm, Hz. Nüh'un oğullarındandır. Ortadoğu'da yaşayan birçok kavmin aslı ona dayandırılır. Araplar Sâmî kavimler arasından en kalabalık ve en fazla yayılmış olanlarındandır. Bununla beraber Arapların ilk dönemin tarihleri hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Sâmî toplulukların ilk defa nereden çıkıp nereye yayıldıkları hakkında birçok görüş ortaya atılmıştır. Bugün genel olarak kabul edilen kanıya göre, Mezopotamya, Suriye ve Filistin'e Sâmî bir ülke görüntüsü veren yayılmalar, Arabistan'dan kuzeye göçen Sâmî kavimler tarafından yapılmıştır (Çağatay 1971; 3).

Arabistan'ın asıl sakinleri Araplardır. Arap kelimesine Asur tabletlerinde rastlanmaktadır. Tarihçiler, klasik bir anlayışa uyarak Arap kavimlerini üç devre olarak incelerler.

**Arab-ı Baide:** Eski dönemlerde yaşamış, daha sonra çeşitli nedenlerle yok olmuş ve tarihten silinmiş Araplardır, haklarında fazla bilgiye sahip değiliz. Âd, Semûd, Tasım, Cedîs, Amelika, Medyen ve Eyke kavimleri bunlardan bazıları olup, Kur'an-ı Kerim'de bunlara işaret edilir (Kur'an 69; 4-6; Cevâd Ali 1993; I/354; Zeyyât 1985; 10).

**1. Arab-ı Ârîbe:** Hakiki Araplardır. Kahtânîler adı verilen bu grubun esas vatanı Yemen'dir. Kahtan b. Âbir'in Yemen'e yayılan çocukları ve torunları, bu nesli meydana getirir. Bu Araplara güney Arapları da denir. Cürhüm ve Ya'ub olmak üzere ikiye ayrılırlar. Ya'ub'dan olan Kehlân ve Himyer'den pek çok kabile türemiştir. Meşhur Kudâa kabilesi Himyer'in, Ezd kabilesi ise Kehlân'ın koludur. Bazıları çeşitli devletler kurmuştur. Belli başlı Kahtânî kabileleri şunlardır: Kudâa, Ezd, Mezhic, Hemdân, Kinde, Kelb, Uzre, Ans, Murâd, Huzâa, Cüzâm, Âlû, Cefne (Gassânîler), Lahm, Tay, Eş'ar, Evs, Hazrec'dir. Kahtânîlere mensup kabilelerin bir kısmı Me'rib Seddi'nin /Barajı'nın yıkılması başta olmak üzere çeşitli sebepler ve farklı zamanlarda anavatanlarını terk ederek, Arap Yarımadası'nın çeşitli bölgelerine yerleşmişlerdir. Gassânîler Suriye'ye, Lahm ve Cüzâm Hîre'ye, Huzâa Mekke'ye, Kinde önce

Bahreyn, sonra Hadramut ve daha sonra da Necid'e, Evs ve Hazrec de Medine'ye yerleşen Kahtâni kabileleridir (Cevâd Ali 1993; I/355-363; Zeyyât 1985; 11; Algül 1986; I/63; Günaltay 2016; 35; Sarıçam 2014;33-34).

**2. Arab-ı Musta'ribe:** Soy olarak Arap olmayıp sonradan Araplaşan kabilelerdir. Bunlar Hz. İsmail'in neslidir. Bunlara İsmâilîler, Hz. İsmail'in torunlarından Adnan'ın neslinden türedikleri için Adnânîler de denir. Hz. İsmail, Kâbe civarına geldiği zaman orada, eskiden güneyden göç etmiş Arap asıllı Cürhüm kabilesiyle karşılaştı. Aslen İbrâni olan Hz. İsmail, Bu kabile arasında büyüdüğü için onlardan Arapça öğrendi. Cürhüm kabilesinin reisi olan Mudad b. Amr'ın kızıyla evlenerek çoluk çocuğa karıştı. Onun soyu bu evlilikten çoğalıp Araplaştığı için Arab-ı Musta'ribe diye anılmıştır. Dolayısıyla Hz. İsmail'in nesli anne tarafından Arap'tır. Bunlara kuzey Arapları da denir. Adnan, Hz. Peygamber (s)'in yirmi beşinci göbekten atasıdır. Onun neslinden türeyen başlıca büyük kabileleri şöyle sıralamak mümkündür: Rebîa, Mudar, Kays-ı Aylân, Gatafan, Kinâne, Kureyş ve bunların Süleym, Hevâzin, Temîm, Esed, Huzeyl, Sakîf, Teym, Hâşim, Ümeyye gibi alt kollarıdır. Adnânîler, nüfusları çoğalınca Arap Yarımadası'nın çeşitli bölgelerine dağılmışlardır. Kureyş kabilesi ise Mekke'de kalmıştır. Kureyş kabilesi de Cuma, Sehm, Mahzûm, Abdüddâr, Abdümenâf gibi kısımlara ayrılmıştır. Diğer Adnânîler Tihâme, Hicaz ve Necid'de göçebe veya yarı göçebe yaşamaya devam etmişlerdir (Cevâd Ali 1993; I/355-363; Zeyyât 1985; 11-12; Algül 1986; I/63; Günaltay 2016; 35; Sarıçam 2014; 34).

**3. Arab-ı Müsta'ceme:** İslam'ın ortaya çıkışından sonra İslam kahramanlarının fetihlerinden sonra bu ülkelerin asil sahipleriyle karışmasından sonra ortaya çıkan Arapça konuşmaya başlayan milletlerdir. Mısır, Libya, Fas, Tunus, Cezayir ve benzeri ülkeler buna örnek gösterilebilir (Cevâd Ali 1993; I/355-363; Zeyyât 1985; 11-12; Algül 1986; I/64; Günaltay 2016; 35 vd; Sarıçam 2014;34).

Arap Yarımadası'nda Arapların dışındaki milletlerden de insanlar yaşıyordu. Bahreyn ve Uman bölgeleri başta olmak üzere yarımadanın İran'a yakın olan doğu kısmı Yemen'de Arapların yanı sıra İranlılar da vardı. Yemen'de Sâsânî yönetimi yarım asır (575-629) sürdü ve bu esnasında İranlılar yerli kadınlarla evlendiler. Bunun üzerine onlardan meydana gelen ve "Ebnâ" (oğullar) adı verilen yeni bir etnik grup ortaya çıktı. Yemende siyasi ve askeri gücü ellerinde bulunduran Ebnâ, zamanla kültür bakımından Araplaştı. San'a'da Sâsânîlerin son, İslam'ında ilk valiliğini yapan Bâzân; peygamberlik iddiasında bulunan Esved el-Ansî'yi öldüren ve Hz. Ebu Bekir tarafından San'a'ya vali tayin edilen Fîrûz ed-Deylemî, Ebnâ'ya mensup meşhur kişilerdir (Fayda 1994; X/78-79).

Cahiliye dönemi Arapları hem Adnân ve Kahtân isimlerini ve Arapların bu ikisine nispet edildiğini biliyorlardı. Adnânîler'in nüfusu artınca Mek-

ke'den çıkararak farklı yerlere dağıldılar. Adnânîler ile Kahtânîler arasında yaşam, lehçe, ahlak, inanç ve gelenek farklılıkları bulunmaktadır.

Cahiliye döneminde Araplar, geniş çerçeveli cemaat şeklinden uzak, bağımsız küçük kabileler halinde yaşıyorlardı. Kabile asabiyeti, Araplara soy ve kabile sınırlarında dar bir çevre şeklindeydi. Kabileler ittifakına bu dönemde ihtiyaç duyulmuyordu. Bu nedenle Mudar, Rebia, Kays gibi çok geniş kabileler ve Adnânî-Kahtânî soyuna dayanan büyük çaplı asabiyet, ancak İslam'dan sonra etkisini göstermiştir. Bilhassa Ali-Muaviye mücadelesinde daha çok belirginleşmeye başlamış, en şiddetli seviyesine ise Emevîler döneminde ulaşmıştır. Bu sebeple Cahiliye devrinde Adnân ve Kahtân'a kadar ulaşan açıklamalı nesep silsilelerinden ve yine bunlardan ilham alan asabiyetten bahsetmek zordur (Nus, 1973; 141). Bu hakikat, asabiyetin temel kaynağı kabul edilen nesep çizelgelerinin ancak Emevîler döneminde olgunlaşmış olduğunu ortaya koymaktadır.

### 3.1. 2. Adnânîler

Adnan'ın Hz. İsmail soyundan olduğu konusunda soy âlimleri fikir birliği içindedirler. Bu nedenle Hz. İsmail'in soyundan gelen kabileler Adnânîler diye isimlendirilmiştir. Adnan ve soyunu yaşatan oğullarına dair kaynaklarda çok farklı bilgiler yer alır (Cevâd Ali 1993; I/375). Bununla birlikte soybilimcilerin çoğunluğu Adnân'ın Ma'ad ve Akka isimli iki oğlundan bahseder. Ma'ad'ın Nizâr ve Kanas (Kunus/Kunud) adında iki oğlu olup, Adnânî kabilelerinin çoğu Nizâr'da birleşir (İbn Hişâm 1990;1/8; Belazüri 1963; 1/13-15; İbn Hazm 1998; 8; Nüveyri 1975; II/325; Cevad Ali 1993; I/381-393) Bu nedenle Nizâr, Adnânî kabilelerinin ortak adı olarak kabul edilir. Ensâb kaynaklarında Nizâr'ın Mudar, Rebîa, İyâd ve Enmâr isimli dört oğlundan bahsedilir (İbn Hişâm 1990;1/11; Belazüri 1963; 1/23-29; İbn Hazm 1998; 9; Cevad Ali 1993; I/394-397). Adnânî nesep şecereleeri Mudar ve Rebîa'dan türer. Bunlardan daha güçlü olan ve İslam sonrasının tarihî hadiselerdea daha etkin rol oynayanı Mudar kabilesidir.

Mudar soyu İlye's ve Kays-ı Aylân olarak iki koldan devam eder. İlye's, Hındef olarak bilinen Leylâ bint Hulvân ile evlenmiş, ondan Tâbiha, Müdrike ve Kuma (Kama'/Kamaa) adında üç oğlu doğmuş, soyu bunlar tarafından devam ettirilmiştir (Zübeyrî, tsz.; 7-8; Belazüri 1963; I/37-38; İbn Hazm 1998; 9-10, 467-468). Müdrike b. İlye's'ten Huzeyl, Esed ve Kinâne kolları doğmuş olup, Kinâne'nin en meşhur temsilcisi Kureyş'tir. Soybilimcilerin çoğunluğu Kureyş'in Fihri b. Malik b. Nadr b. Kinâne'de birleştiği konusunda görüş birliğindedir (Zübeyrî, tsz.; 10-11; Belazüri 1963; I/39; İbn Hazm 1998; 11-12, 465; Nüveyri 1975; II/280, 348-352). Müzeyne, Ribâb ve Temîm kabileleri İlye's b. Mudar'ın diğer oğlu Tâbiha'dan meydana gelmiştir. Bu soyun en güçlü temsilcisi olan Temîm ise Amr b. Temîm, Saîd b. Zeyd b. Menât b. Temîm, Yarbu ve Mâlik soylarının ortak atası kabul edilmektedir ((Zübeyrî, tsz.; 8-12; İbn

Hazm 1998; 466-467; Nüveyri 1975; II/278-279). Mudar'ın Kays-ı Aylân nesli Kaysiler olarak adlandırılmıştır. Kays-ı Aylân'dan Fehm, Süleym, Hevâzin, Gatafan, ve Gâni kabileleri doğmuştur. Bu kabilelerden Hevâzin'e Sakîf, Âmir b. Sa'saa ve Cuşem; Âmir soyuna Umeyroğulları, Kilâboğulları ve Ka'boğulları dâhildir. Hâris, Ca'de, Ukayl, Kuşeyr ve Aclân da Ka'b'a dâhil kabul edilir. Yine Kays-ı Aylân'dan olan Gatafan kabileleri Abs, Zübyân, Eşca' ve Enmâr şeklindedir (İbn Hazm 1998; 468-469, 480-483; Nüveyri 1975; II/280-281).

Adnânilerin Mudar'dan sonraki ikinci kolu Rebîa, esas olarak Esed ve Zubey'a şeklinde iki alt gruba ayrılır. Rebîa'nın çoğunluğu Esed b. Rebîa'ya dâhildir. En meşhur Esed kabileleri Anze, Abdülkays, Vâil b. Kâsıt ve Nemr b. Kâsıt olup, Rebîa kabilesi genelde Vâil b. Kâsıt tarafından devam etmiştir. Vâil'in soyundan Bekr ve Tağlib kabileleri ortaya çıkmıştır. Yeşkur, Kays b. Sa'lebe, İci, Hanife, Züheyl ve Şeybân da ünlü Bekrî kabilelerdir (İbn Hazm 1998; 469-470, 483-484; Nüveyri 1975; II/281-282, 334-342).

### 3. 1.3. Kahtânîler

Soybilimciler Yemen kabilelerinin hepsinin soy zincirini Kahtân'da birleştirirler. Kahtân kabilelerinden Sebe' b. Yeşcüb b. Ya'rub b. Kahtân'a dayananlar ise Sebeiyûn ismiyle anılır (İbn Abdirebbih 1965; III/369; (İbn Hazm 1998; 329-330). Kahtân kabilelerinin çoğu ise Himyer ve Kehlân'dan çoğalmıştır. Himyer ise kendi arasında Mâlik ve Hemeysa olmak üzere iki kola ayrılır. Amâlik, Şer'ab, Zû Ruayn, Zû Yezen, Zü'l-Kela, Meytem, Uhâze ve Hazur Himyer'e dâhil edilir. Himyer'in asıl kolu Mâlik olup, meşhur Kudâa kabilesi de buraya mensuptur. Kudâa'dan Belî, Behra, Mehre b. Hadyân, Nehd, Cüheyne, Sa'du Huzeym, Ceram b. Rabbuh, Tenûh, Kelb b. Vebre, Nemr b. Vebre, Esed b. Vebre kabileleri meydana gelmiştir (İbn Hazm 1998; 478-479, 485-486; Nüveyri 1975; II/282, 295).

Arîb b. Kehlân ve Zeyd b. Kehlân, Kahtânîler'in Kehlân soyuna mensup kabul edilir. Arîb b. Kehlân'a ulaşanlar Tayy, Eşarûn, Mezhic, Âmile, Lahm, Cüzâm, Kinde ve Havlân kabileleridir. Zeyd b. Kehlân'dan ise Hemdân, Ezd, Becîle ve Has'am kolları çıkmıştır. Ezd, Kehlânîler'in en büyük koludur. Gassân, Atîk, Bârik, Evs, Hazrec, Devs, Nasr b. Zehran ve Gaâmid kabileleri de bu soydan çoğalmıştır (İbn Hazm 1998; 471-485, 485-486; Nüveyri 1975; II/282, 298-301).

## 4. Gassânîler Devleti (220-638)

### 4.1 Gassânîler'in Soyu

Miladın ilk yıllarında kuzey Arabistan'da, Suriye ve Irak civarında Bizans/Roma ve Sâsânî devletleri hudutlarında tarih sahnesinde oldukça önemli rol oynayan iki devlet kurulmuştu. Arap tarihçileri bunları Güney Arabistan'dan yani Kahtânîler'den kabul ederler. Kuzeye gelişlerini Yemen'de bulunan Me'rib seddinin yıkılmasıyla ilişkilendirirler (Cevad Ali 1993; III/387;



Çağatay 1971; 61).

Arim seli Gassânîler'in Amr b. Âmir liderliğindeki Ezd kabilesinin Yemen'den göç etmesine neden olarak gösterilmektedir (İbn Hişam 1990; I/47). Güney Arabistan'da birçok devletin ve küçük emîrlıklar hüküm sürmüş ve bu bölgedeki halk geçimini genellikle ticaretle sağlamaktaydı. Bölgede yaşayan insanlar sadece ticaretle değil aynı zamanda tarımla da uğraşmıştı. İnsanların tarımla uğraşmasının delili Yemen'de sel sularını toplamak ve araziye sulamak için inşa edilen setlerdi. Yemen'deki Arim Seddi bu setlerin en meşhuru idi. Yapıldığı şehre nispetle Me'rib veya Sebe' seddi olarak isimlendirildi. Arim'in kelime anlamı "set, baraj; büyük sel ve şiddetli yağmur" demektir. Arim'in Sebe vadisinin ismi olduğu, tarla faresine arim dendiği, fareler tarafından delinip yıkıldığı için sete bu adın verildiği de nakledilmektedir (Harman 1991; III/373).

Kur'an'da da zikredilen "*Andolsun, Sebe' kavmi için oturduğu yerlerde büyük bir ibret vardır. Biri sağda, diğeri solda iki bahçeleri vardı. (Onlara:) Rabbinizin rızkından yeyin ve O'na şükredin. İşte güzel bir memleket ve çok bağışlayan bir Rab! Ama onlar yüz çevirdiler. Bu yüzden üzerlerine Arim selini gönderdik. Onların iki bahçesini, buruk yemişli, acı ılgımlı ve içinde biraz da sedir ağacı bulunan iki (harap) bahçeye çevirdik. Nankörlük ettikleri için onları böyle cezalandırdık. Biz nankörden başkasını cezalandırır mıyız? Onların yurdu ile içlerini bereketlendirdiğimiz memleketler arasında, kolayca görünen nice kasabalar var ettik ve bunlar arasında yürümeyi konaklara ayırdık. Oralarda geceleri, gündüzleri korkusuzca gezin dolaşın, dedik. Bunun üzerine: Ey Rabbimiz! Aralarında yolculuk yaptığımız şehirlerin arasını uzaklaştırdı, dediler ve kendilerine yazık ettiler. Biz de onları, ibret kıssaları haline getirdik ve onları büsbütün parçaladık. Şüphesiz bunda, çok sabreden ve çok şükreden herkes için ibretler vardır.*" (Kur'an 34/15-19) ve göçe neden olduğu savunulan Arim selinin tam olarak hangi tarihte vuku bulduğu belirlenmemiştir.

Rivayetlere göre; Arim selinden sonra Kahtânîler'in iki büyük kolundan biri olan Kehlânîliler'a mensup olup o sırada Yemen bölgesine egemen olan Amr Müzeykiya döneminde Kehlân grubunun Ezd koluna mensup olan Amr, tüm mallarını Himyerîlere satarak peşine takılan Kehlânîliler'la kuzeye göç ettiler (Cevad Ali 1993; III/387; Çağatay 1971; 62). Yemen'de Me'rib barajı veya Arim selinden bahsedebilip bu, o bölgede bulunan tek baraj zannedilir. O dönemde Yemen'de birçok baraj bulunmaktaydı. Bunlar zamanla yıkılmaya yüz tutmuş, sonrasında tamir edilerek ayakta kalmıştı. Bunlardan birinin onarımı sırasında ele geçmiş olan bir kitabe, Habeşîlilerin son Yemen işgali döneminde yani yukarıda sözü edilen zamandan çok sonra yazılmıştır. Burada adı geçen baraj belki de Kehlânîliler'in bulunduğu bu bölgedeki barajdır (İbn Hişam 1990; I/13 vd).

Tarihi rivayete göre Yemen'den göçen Kehlânîliler çeşitli kollara ayrıla-

rak her biri ayrı bir tarafa göçüp yerleştiler: Umrân b. Âmir, Uman bölgesine gidip Uman Ezdilerini oluşturdu. Sa'lebetü'l-Anka b. Amr b. Âmir, Yesrib'e (Medine) gitmişlerdir. Medine'de bulunan Evs ve Hazrec kabileleri bunlardandır. Huzaalılar Mekke'ye giden Hârise b. Amr b. Âmir'dendir. Ezd-u Şenue, Tihâme'ye göçtüler. Cefne b. Amr b. Âmir, bu Müzeykiya'dır. Bunlar Şam bölgesine gittiler ve Gassâniler bunlardandır. Lahmîler, Irakâ göçtüler, Münziroğulları ve Nasroğulları diye ikiye ayrıldılar (İbn Hişam 1990; I/12; Zeydan 1939; 171; Günaltay İslam Tarihi 1341; 297; Çağatay 1971; 62).

#### 4. 2. Gassânî Devletinin Kurulduğu Coğrafi Bölge

Rivayete göre Gassâniler, Yemen'den kuzeye geçerken ilk önce Tihâme bölgesinde Zebîd ve Rîm isimindeki vadiye yerleşmişlerdir (Çelik 2019; 7). Tihâme Kızıldeniz boyunca Serat dağlarına paralel uzanan dar bir kıyı ovasıdır (Hamevî 1977; 2/63) Eldeki kaynaklara göre Gassâniler'in son olarak göç ettikleri yer Şam adlandırılmıştır. Bu bölgenin sınırları kesin olarak belirlenememekle beraber, bu bölgeyi batısında Akdeniz, doğusunda Eyle'den Fırat'a, Fırat'tan Bizans hududuna (İbn Havkal 1873;108), modern bilgilere göre ise bu sınırların Suriye Lübnan, Filistin ve Ürdün topraklarını kapsadığı yönündedir. Gassâniler ise ara sıra başkentleri değişse genellikle bugünkü Suriye hudutları içerisinde hüküm sürmüşlerdir(Tomar 2009; XXXVII/550).

Dımaşk/Dımeşk şehri (İbn Havkal 1873; 114; İbn Asâkir 1995; I/19) Suriye'nin en tanınmış merkezlerinden biridir (Hamevî 1977; II/463). Kaynaklarda eşî benzeri olmayan bir şehir olarak anlatılan Dımaşk, verimli araziye sahip olan Gûta'nın şehrin doğusunda geniş bir araziye kapsadığı rivayet edilmektedir. Dımaşk'ın kapılarının birinin ismi de olan Câbiye'yi, Gassâniler bir dönem başkent edinmişlerdir. Câbiye'de hükümdarlar yerleştiği için burası Câbiyetü'l-mülûk olarak da tanınmıştır (Cevâd Ali 1993; III/441-444; Fayda 1992; VI/538). Dımaşk'ın kasabalarından biri olan Golan (Cevelân) ve Yermük de Gassâniler'in yönetim bölgeleri arasında bulunmaktadır. Gassâniler'in en meşhur bölgelerinden ve çoğu zaman genel merkezlerinden biri olan Golan Gassâniler'e bir süre başkentlik yapmıştır (Hitti 1958; I/449).

#### 4.3. Gassânî Devleti'nin Kuruluşu

Gassâniler Devleti'nin kuruluşu esnasında Gassâniler, bölgeye geldiklerinde Bizans'a hizmet eden ve Suriye'de Arapların liderleri olarak hüküm süren Selîh kabilesinin Dacâim koluyla karşılaşmışlardır. Bölgelerine yerleşmek isteyen kabilelerden Bizans adına vergi tahsil eden Dacâim, egemenlikleri altındaki bölgeye gelip yerleşmek için izin isteyen Gassâniler'den büyük bir topluluğa da vergi vermelerini şart koşmuşlardır. Fakat Dacâim kabilesi bu konuda tek başına karar vermemiş, o günkü liderleri olan Dehmân b. el-'İmlîk, Nûşir adında Antakya'daki Bizans temsilcisine bu durumu haber vermiştir. Onun da yerleşmelerine izin vermesiyle Gassâniler bölgeye yerleşmişlerdir (Çelik 2019; 23).

Bölgeye yerleştikten sonra Gassânîler vergilerini ödemeği için Dacâim kabilesi ile arasında birçok anlaşmazlık yaşanmıştır. Bu olaylardan ilki Selîh kabilesinin vergi tahsildarı olan Sebî b. Münzir b. Avf'ın Gassân kabilesine gelerek vergi ödemeleri için onları zorlamasıyla başlamıştır (İbn Habîb 1942; 371).

Yukarıda da belirtildiği gibi eski Arap kaynaklarında Cefneoğulları ismini taşıyan Gassânîler, Kehlân kabilesinin Amr Müzeykiyâ b. Amr Mâusemâ isimli başkanının oğlu Cefne Gassânîler'in ilk kurucusu ve ilk hükümdarıdır (Cevad Ali 1993; 3/387; Ağırakça 1996; XIII/397). Bundan dolayı hanedana Cefneoğulları da denilmektedir. Cefne b. Amr'ın bu ismi önceleri Tihâme'de Hicaz sınırı üzerinde bulunan Gassân nehri kenarında yaşadıkları dönemde almış, daha sonra miladi beşinci yüzyılda Suriye'ye giderek Şam ile Me'rib arasında uzanan büyük ticaret yolunun kuzey ucunda bulunan (Hitti 2001;118) Havran ve Belkâ yöresinde bu isim altında bir devlet kurmuşlardır. Başkentleri Havran'da bulunan bugün harabeleri eski Şam ismiyle zikredilen Busra şehridir. Hz. Peygamber (s)'in hayatı ile ilgili olaylar arasında adı geçen Rahip Bahira'nın kilisesi de Busra'da bulunmaktaydı (Günaltay 2016; 45; Algül 1986; I/73).

Yaklaşık m. 200 yıllarında Gassânî Devleti'ni kuran Cefne'nin yerine oğlu Amr geçti. Onun ölümü üzerine oğlu Sa'lebe b. Amr hükümdar oldu. Sa'lebe b. Amr on yedi yıl hükümdarlık yaptı (Ezrakî 2003;I/95). Sa'lebe, Havran civarında önemli mimari faaliyetlerde bulundu (Ağırakça 1996; XIII/397). Gassânîler, anadilleri olan Arapça'yı unutmaksızın, yerleştikleri bölgenin yerli dili olan Ârâmî dilini kabullenmek suretiyle, Bizans İmparatorluğunun ön karakolu durumuna gelerek Hristiyanlaşıp Suriyeli oldular. Suriye-Irak bölgesinde yaşayan diğer Arap kabileleri gibi iki dili de bilir ve kullanır oldular (Hitti 2001; 118).

#### 4. 4. Gassânîler'in Yükseliş Dönemi

Gassânîler, Bizans İmparatorluğu'na bağlı bir devlet olarak kuruldu ve Hristiyanlığı kabul ederek Bizans kültürünün etkisi altına girdiler. Sa'lebe b. Amr'dan sonra gelen Gassânî hükümdarları, Bizans valileri gibi hareket ettiler. Gassânîler hükümdarları II. Hâris b. Cebele zamanında (529-569) en ihtişamlı dönemini yaşadı. Rivayete göre, II. Hâris'in ordusuyla Bizans İmparatorluğuna yaptığı yardımlardan dolayı 529 yılında, Bizans imparatoru tarafından kendisine dönemin Bizans imparatorluğunda yüksek askerî bir rütbe olan "büyük emir/kral" anlamında "filark" unvanı verildi. Bu unvanı alan Gassânî hükümdarı II. Hâris, bugün Ürdün topraklarında bulunan tarihi Petra genel valiliğine tayin edildi. II. Hâris, Monofizit kilisesinin ileri derecede bir taraftarı olduğundan dolayı tarih kaynaklarında Hâris el-A'rec b. Cebele (Topal Hâris) veya Hâris el-Ekber unvanıyla anılır (Cevâd Ali 1993; III/403-407; Günaltay 1341; 309; Hitti 2011; 118; Çağatay 1971; 64; Ağırak-

ça 1996; XIII/397). II. Hâris, hükümdarlık yaptığı dönemde tüm savaşlarını Bizans'ın menfaatlerini korumak için yaptı. O, miladi 528 yılında Hîre hükümdarı III. Münzir b. Mâu's-Semâ ile yaptığı savaştan galip ayrıldı, Yine 529 yılında Bizans'ın Filistin filarkı sıfatıyla Samaritenler'in ayaklanmasını bastırarak elde ettiği başarıdan dolayı Bazileus "melik" unvanını aldı (Günaltay 2016; 46; Çağatay 1971; 64).

Bizanslıların başka yerlerde meşgul olmalarını fırsat bilen Sâsânîler, Hîre Hükümdarı III. Münzir'e yardım ederek onu, zaten araları gergin olan Gassânîler'e saldırttı. Meydana gelen savaşta III. Münzir b. Mâu's-Semâ, II. Hâris'i mağlup ederek oğullarından birini esir aldı ve Greklerin Afrodit tanrısının mukabili Arapların en büyük putu olan Uzzâ'ya 544 yılında kurban etti. Bu savaştan sonra iki devlet arasında savaşlar hep devam etti. Oğlunun intikamını almak için büyük gayretler harcayan Hâris, yaklaşık on yıl sonra Kinnesrîn'de Hîreliler'i bozguna uğrattı. Bu savaşta, II. Hâris, III. Münzir b. Mâu's-Semâ'ya galip gelerek onu öldürdü ve Kinnesrîn bölgesini ele geçirdi. Tarih kaynaklarında bu olaya Yevmü Halîme adı verilmektedir. Bu günün Yevmü Halîme diye isimle anılmasının nedeni; II. Hâris'in kız kardeşi Halîme savaştan önce ölüme susamış yüz kadar Gassânî savaşçısını bizzat elleriyle kokulara bulamış ve zırhlı elbiselerine ilave olarak beyaz bezden kefenlerini üzerlerine sarmıştı (İbn Kuteybe 1930; 314-315). II. Hâris, Ünlü Arap şairi İmru'ul-Kays'ın Bizans imparatoruna çıkmasına aracılık etti (Cevâd Ali 1993; III/409; Hitti 2011; 120; Çağatay 1971; 65; Ağırakça 1996; XIII/397).

II. Hâris, 563 yılında Bizans imparatoru I. Jüstinyen'i ülkenin başkenti Kostantinye'deki sarayında ziyaret etti (Hitti 2011; 121). I. Jüstinyen, onu güzel bir törenle karşıladı ((Cevâd Ali 1993; III/409). Bir bedevi hükümdarının Bizans sarayında görülmesi imparatora büyük itibar kazandı. II. Hâris'in bu ziyaretine Urfa Monofizit pisikoposu Ya'kûb el-Berdaî de eşlik etti. O dönemde Bizans merkez kilisesinin en büyük muhalifi olan Monofizit mezhebi arasında şiddetli bir çekişme vardı. Kendisi de monofizit olan Hâris'in Bizans'a yakınlığı ve bu husustaki çalışmalarıyla iki kilise arasındaki görüş ayrılıkları ve düşmanlıklar asgari düzeye indi (Cevâd Ali 1993; III/409; Hitti 2011; 121). Gassânîler Hristiyan olmasına rağmen akrabaları olan Yesrib'deki Evs kabilesine yardım ederek onların Yahudilere karşı bağımsızlıklarını kazanmalarına yardımcı oldular (Ağırakça 1996; XIII/397).

#### 4. 5. Münzir b. Hâris Dönemi

II. Hâris'in 569 yılında ölümünden sonra yerine oğlu Münzir b. Hâris geçti (Cevâd Ali 1993; 3/412). Münzir de babası gibi kendisinin Monofizit'liğin ateşli savunucusu olmuş, bu da Bizans kilisesinin etkisi altında kalan imparatorun ona gösterdiği sempatinin azalmasına neden olmuştur. Sonunda bu durum, Gassânîler'in açıktan açığa bir muhalefet hareketine girişmelerine neden olmuştur. (Hitti 2011; 121). Bizans imparatoru kendisine karşı bir su-

ikast girişiminde bulundu, fakat başarılı olamadı. Bunun üzerine Münzir b. Hâris üç yıl Bizansla olan ilişkilerini askıya aldı. Ancak Hıreliler'in Gassânîler'e karşı sürekli saldırımları, Bizans'ın güney sınırının güvenliğini tehdit ediyordu. Bu durumda Bizans imparatoru Gassânîler'le tekrar uzlaşmak zorunda kaldı.

Münzir b. Hâris'in babasının yerine geçmesinden kısa bir süre Sâsânîler'e bağlı Hıreliler Gassânî topraklarına büyük bir saldırı düzenledi. Hıre hükümdarı Kâbûs b. Münzir ile Gassânî hükümdarı Münzir b. Hâris arasında Aynüübâğ denilen mevkide meydana gelen savaşta Gassânî hükümdarı Münzir b. Hâris büyük bir zafer elde etti (Ağırakça 1996; XIII/397).

Münzir b. Hâris iki oğlu ile birlikte, 580 yılında Bizans imparatoru II. Tiberius'u ziyaret etmek için Bizans başkentine gitti. O, Bizans imparatoru II. Tiberius tarafından büyük bir törenle karşılandı. Münzir b. Hâris'in başındaki hükümdarlık çelengini, Bizans imparatoru bu defa daha kıymetli bir taç ile değiştirip gerçek hükümdarlık alameti olan bir taç giydirdi. Bundan sonra Bizanslılar Münzir b. Hâris'i "Arapların Kralı/Arap Meliki" unvanıyla anmaya başladılar. İmparator Münzir b. Hâris'e altın ve gümüşten meydana gelen çok kıymetli hediyeler verdi (Cevâd Ali 1993; III/414; Hitti 2011; 121; Ağırakça 1996; XIII/397). Münzir b. Hâris, Bizans imparatorundan Suriye'de büyük bir saray yapmak için maddi destek ve usta mimarlar istedi. Bizans imparatoru onun bu isteğini yerine getirdi ve Münzir b. Hâris Suriye de büyük bir saray inşa ettirdi (Cevâd Ali 1993; III/415).

Münzir b. Hâris, ülkesi Suriye'ye döndükten sonra aynı yıl yani 580'de Hıre'ye bir sefer düzenledi. Münzir b. Hâris ile Hıre hükümdarı arasında meydana gelen savaşta Münzir b. Hâris büyük bir zafer kazandı ve Hıre'yi ateşe verdi (Hitti 2011; 121). Fakat bu, kendisinden önce babasının da itham edildiği gibi, Bizans'ın gölgedeki görevli ve temsilcileri tarafından imparatora gammazladılar. Gassânîler, samimi olarak Bizans imparatorluğuna ve Hristiyanlığa bağlılıklarına rağmen Bizans'a yaranamadılar. Münzir b. Hâris, Şam ile Palmyra arasında bulunan Havran kilisesinde yapılan dinî tören sırasında Anadolu kuvvetleri komutanı Magnus tarafından tutuklanarak bir esir gibi Bizans'a gönderildi. Daha sonra da Sicilya adasına sürülerek hapsedildi (Hitti 2011; 121; Ağırakça 1996; XIII/397).

Münzir b. Hâris'in sürgün edilmesinden sonra çöl bedevilerinin o kadar zorlukla gerçekleştirdikleri birliktelikleri çözülmüş ve Gassânîler'in gücü kırılmıştır. Bunlar Suriye'ye yerleştikten sonra Hristiyanlığı kabul ederek el-Kehf, Hunad, Hâli, en-Nebve kilisesi adında birçok kilise inşa ettiler. el-Ebved, el-Muşatta, en-Nemare, es-Safâ saraylarını ve ez-Zerkâ kalesi gibi birçok eser yaptılar (Günaltay 2016; 46; Çağatay 1971; 65).

Münzir b. Hâris'in yerine geçen oğlu Nu'man b. Münzir kardeşlerinin de yardımıyla Bizans üzerine çeşitli saldırılar düzenleyerek Bizans toprak-

larını talan etmeye başladı. Bunun üzerine Bizans imparatoru I. Kostantinos, Nu'man b. Münzir'i tutuklamak üzere Magnus'u görevlendirdi. Magnus, Nu'man b. Münzir'i yakalayarak Kostantiniye'ye götürdü (Cevâd Ali 1993; III/416; Hitti 2011; 122; Ağırakça 1996; XIII/398).

#### 4. 6. Gassânîler'in Çöküş Dönemi

Münzir ve oğlu Nu'man Bizans Devleti yetkililerince tutuklanınca, Gassânî Devleti'nde anarşi ve terör hâkim oldu. Gassânî Devleti'ni oluşturan kabilelerin her biri kendi başkanlarını seçerek ayrı birer siyasi yapı meydana getirmesi Gassânî Devleti'ni zayıflattığı gibi Bizans'ın güney sınırını savunmasız bıraktı (Cevâd Ali 1993; III/417; Hitti 2011; 122). Bu durumu iyi değerlendirmek isteyen Sâsânîler, hükümdarları Hüsrev Perviz'in komutasında büyük bir ordu ile Suriye yürümesini sağladı. Bizans'ın ezeli düşmanı olan Sâsânîler, tampon bir devlet olan Gassânîler'in parçalanmasıyla, Hüsrev Perviz komutasında büyük ordu Kudüs ve Şam'ı/Dımeşk'i 613-614 de ele geçirmesi Gassânî Devleti'nin yıkılmasına neden oldu (Cevâd Ali 1993; III/417; Ağırakça 1996; XIII/398).

610 yılında Bizans İmparatorluğu'nun tahtına geçen Herakleios, ülkede gerçekleştirdiği islahatlardan bir süre sonra imparatorluğun güney sınırlarını tekrar güçlendirdi. Herakleios 628-629 yıllarında Suriye'yi Sâsânîler'den almışsa da Gassânîler'in, eski güçlü, kuvvetli dönemlerine tekrar dönebildikleri söylenemez (Cevâd Ali 1993; III/418; Algül 1986; I/73). Ancak Herakleios, mağlup ettiği Sâsânîler'den geri aldığı "Kutsal Haç"ı Kudüs'teki eski yerine koydu.

Bu dönemde Gassânî sarayında Cebele b. Eyhem isminde bir hükümdarın varlığından söz edilmektedir. Gassânîler'in son hükümdarı olarak kabul edilen Cebele b. Eyhem, Hâlid b. Velîd komutasındaki Müslümanlarla 636 yılında meşhur Yermük Savaşı'nda Herakleios'un emriyle Lahm, Cüzâm ve diğer Hristiyan Arap kabilelerden oluşan 12.000 kişilik öncü birliğine komutanlık etmiş, Bizans ordusunun yenilmesiyle kendi topraklarına çekilmek zorunda kalmıştır (Cevâd Ali 1993; III/427; Ağırakça 1996; XIII/398).

Cebele b. Eyhem kendisine Müslüman olup zekât vermesi veya kendi dininde kalıp cizye ödemesi ya da yurdundan ayrılıp istediği yere gitmesi teklif edildiğinde zekât verebileceğini, ancak dininden dönmeyeceğini söylemiş, Müslüman olmadığı takdirde cizye ödemesi gerektiği kendisine bildirilince cizye ödemeyi küçüklük kabul ederek beraberindeki 30.000 kişiyle Bizans'a gitmişti (Ağırakça 1996; XIII/398).

Bir rivayete göre ise Arap tarihçileri, Cebele b. Eyhem'i, Gassânî sarayının son hükümdarı sayarlar. 636 yılındaki meşhur Yermük Savaşı'nda Bizanslılar tarafından İslam ordusuna karşı savaşmışsa da daha sonra Müslüman olmuştur. İbadet amacıyla çıktığı ilk hac yolculuğunda, Kâbe'yi tavaf ederken

bir bedeviyi ihramının eteğine bastı diye tokatlamış, durum dönemin hali-fesi Hz. Ömer'e iletilince Melik, bedevi tarafından tokat atılmasına veya tazminat/diyet ödemesine mahkûm edilince; irtidat etmiş ve Kostantinepolis'e gitmiştir (İbn Abdi Rabbih 1302; I/140-141). Gassâniler'in son hükümdarı olarak kabul edilen Cebele b. Eyhem'in Müslüman olduğuna dair rivayetler doğru değildir (Cevâd Ali 1993; III/430; Ağırakça 1996; XIII/398).

#### 4. 7. Hz. Peygamber'in Gassânî Emirine Elçi Göndermesi ve Tebük Seferi

Hz. Peygamber (s), devlet başkanları, emirler ve bazı kabile başkanlarının İslam'ı kabul etmelerinin kendi halklarının da İslam'ı kabul etmelerine sebep olacağını düşünerek onlara mektuplar göndermiştir. Böyle zor bir görev için sahabeler arasından bu işi başarı ile yerine getirebileceğini düşündüğü bazı kişileri değişik bölgelere elçi olarak göndermiştir (Nuveyrî 1975; XVIII/156; Hamîdullah 1998; 65-66).

Mûte savaşının nedenlerinden biri de Hicaz'ın komşuları olan Suriye, Filistin ve Ürdün bölgesinin İslam'ı tebliğ ve egemenlik alanı haline gelmiş, doğal olarak cihadın buradan başlayacağıydı. Mûte savaşı bu amaca engel olmuştu. Bu bölgeye İslam'ın tebliğ edilmesi, bölge insanı ile İslam arasındaki engellerin kaldırılması Hz. Peygamber (s)'in hedefleri arasındaydı.

Hz. Peygamber (s), İslam'a davet mektupları göndermiş, bu bağlamda Hâris b. Umeyr'i o dönemde Suriye'nin Şam bölgesinde bulunan Busra'daki Gassânî emirlerinden Hâris b. Ebu Şemr'e 628 yılında İslam'a davet mektubu göndermişti. Hz. Peygamber'in mektubunu Busra emirine ulaştırmak için Lihbanoğulları'ndan Hâris b. Umeyr el-Ezdî'yi, elçi olarak göndermişti. Hâris b. Umeyr el-Ezdî söz konusu bölgeye ulaşması için mecburen güzergâhı üzerinde bulunan Gassânilerin egemenliğindeki Belkâ şehrinin bulunduğu bölgeden geçmesi gerekiyordu. Hz. Peygamber (s)'in elçisi Hâris b. Umeyr, yola devam ederken Belkâ civarındaki Mûte bölgesine vardığı sırada, Şurahbil b. Amr el-Gassânî onun yanına yaklaşmış ve ona, "Umarım ki sen Muhammed'in elçilerindensin" demiştir. Elçinin olumlu cevabı karşısında o, aldığı emrin gereğini yerine getirmek için başka hiçbir şey sormadan yakalanmış ve daha sonra da şehit edilmiştir. Hâris b. Umeyr Mûte'de öldürülünce; Hz. Peygamber (s) Mûte Seferi'ni düzenlemek zorunda kalmıştır (İbn Sa'd 1957; II/128; Vâkidî 1979; II/755; Mâverdî 1999; XIV/59; Zehebî 2003; I/320; Cevâd Ali 1993; VII/242; Hamîdullah 1991; I/ 330; Algül 1986; I/471; Sönmez 2011; 131). Bizans imparatorluğuna bağlı olan Busrâ emiri, bu hareketiyle İslam'a en büyük düşmanlığı ve kötülüğü yapmıştır. Çünkü Hz. Peygamber (s)'in bundan başka hiçbir elçisi saldırıya uğramamış ve öldürülmemiştir.

629 yılında Bizans İmparatoru, Gassânî hükümdarına yeniden krallık tacını giydirmiştir. Bu sıralarda Gassânî emiri Hâris b. Ebi Şemr'e Hz. Peygamber (s)'in Şuca b. Vehb ile gönderdiği mektup ulaştırılmıştır. Mektup şöyledir: "*Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla! Allah'ın Resülü Muhammed'den*

*Haris b. Ebi Şemr'e: Allah'ın selamı, hidâyet yoluna girmiş bulunan, Allah'a inanan ve bunu ikrar edenin üzerinde olsun! Buna göre, senin mülkünün senin elinde kalması için, hiçbir şeriki ve ortağı bulunmayan. Bir ve Tek olan Allah'a inanmaya seni davet ederim.*" (Hamîdullah 1991; I/329; Hamîdullah 1969; 37).

Rivayete göre Hâris b. Umeyr'in şehit edilmesi olayı şöyle gelişmiştir; Busra'ya gitmek için Medine'den yola çıkan Hâris b. Umeyr, Gassânîler'in egemenliğinde bulunan Mûte bölgesine varınca, o bölgenin emiri olan Şurahbil b. Amr kendi topraklarından geçmekte olan elçi Hâris b. Umeyr'in önünü kesmiş ve kendisini sorguya çekmiştir. Şurahbil b. Amr, Hâris b. Umeyr'e nereye gittiğini sormuş, Hâris b. Umeyr de Şam'a gittiğini söylemiştir. Bunun üzerine Şurahbil, "Muhammed'in elçisi misin?" diye sormuş Hâris b. Umeyr de, "Evet ben Allah Resulü'nün elçisiyim." diye cevap vermiştir. Bundan sonra da Şurahbil'in emriyle Hâris yakalanıp elleri bağlanmış ve boynu vurularak şehit edilmiştir (Vâkidî 1979; II/755; İbn Sa'd 1957; IV/255; Mâverdi 1999; XIV/59; Sönmez 2011; 130).

Hz. Peygamber, Arabistan'a komşu devletler ve Arap Yarımadası'ndaki bazı bağımsız emirliklere İslam'a davet mektupları göndererek hem onları İslam'a davet etmiş hem de yarımadaya komşu olan devlet ve emirliklerle diplomatik ilişkiler kurmaya çalışmıştır. Bu bağlamda gönderilen elçilerin bir kısmı gittikleri bölgelerde diplomatik kurallara uygun bir şekilde ve gayet iyi karşılanırken bazıları çirkin ve kaba sözlere muhatap olmuş, Hâris b. Umeyr ise şehit edilmiştir. Böylece bir elçi, gerekçe gösterilmeden, görevini yerine getirmeden hunharca öldürülmüştü. Bu durum tarih boyunca uluslararası ilişkilerde esas olan "elçiye zeval olmaz" geleneğini de çiğnemiş oluyordu.

Gassânîler Devleti'ne bağlı bir heyetin Medine'ye gelip İslam'ı kabul ettiği rivayet edilir. Bundan da, Gassânî Devleti'nin Hz. Peygamber (s) döneminde de siyasi bir birliğe sahip olmadığı düşünülmektedir. Ancak Medine'de, Bizans egemenliği altında bulunan Gassânîler'den gelecek bir işgal tehdidi hissedilmekteydi. Mûte savaşından sonra düzenlenen Tebük Seferi bu tehdide karşı yapılmıştı. Kaynaklar, Hulefayı Raşidin devrinde Gassânîler'den hiç bahsetmemiş, Siffin Savaşında Gassânîler'den bazı kimselerin Muaviye'nin tarafında yer aldıklarını, Yezid'in bu kabileden bir kadınla evlendiğini ve bazı Gassânîler'in Kuzey Afrika fetihlerine katıldıklarına dair haber verir. Bugün Ortadoğu'daki Hristiyan Arapların Gassânîler'in torunları olma ihtimali bulunmaktadır (Ağırakça 1996; XIII/398).

Müslümanlar, Mûte savaşından sonra Suriye ile ilgili haberleri Nabât'tan gelenlerden tüccarlardan öğrenirlerdi. Oradan gelenler Suriye'de Bizans'ın çok büyük bir ordu topladığını bilgisini verdiler. Hz. Peygamber (s), Bizans İmparatoru Herakleios'un savaşa teşvik için çeşitli ödüller vadettiği Lahm, Cüzâm, Gassân ve Âmile gibi kabilelerden oluşan büyük bir orduyu Belkâ ya gönderdiğini ve orada kamp kurduklarını bilgisini aldı. Ancak Herakleios,



Humus'ta kalarak savaşın yapılacağı yere gitmedi. Hz. Peygamber (s) bir savaşa çıkacağı zaman düşmanlarının haberi olmaması için hiç kimseye nereye gideceğini söylemezdi. Fakat Tebük Seferi'nde seferin uzak bir yere yapılacağından ve şiddetli sıcaklardan dolayı Müslümanlara gidecekleri yeri haber verdi. Hz. Peygamber (s) kabilelere sefere katılma çağrısında bulundu. Müslümanları sefere teşvik etti ve onların orduya destek olarak sadaka vermelerini istedi. Sonunda Tebük Seferi'ne orduyu hazırladı. (İbn İshak 2004; 595-598; İbn Hişam 1990; 4/214-220; Vâkîdî 1979; 3/989-1002; İbn Sa'd 1957; II/150-151; Zehebî 1990;I/627-629).

Herakleios Humus'ta iken Hz. Peygamber (s) ve Müslümanlar Tebük'e ulaştı ve burada karargah kurarak 20 gece kaldılar. Ordu Tebük'te iken Herakleios'un peygamberlik alametleri taşıyıp taşımadığını öğrenmesi için Gassân'dan bir adamı Hz. Peygamber (s)'e gönderdiği aktarılmıştır. Adamın Hz. Peygamber (s)'in peygamberlik özelliklerini taşıdığına inanması üzerine hemen Herakleios'a gittiği ve durumu anlattığı nakledilmiştir. Herakleios'un halkını Hz. Peygamber (s)'i tasdik etmesini istediği ve halkın mülklerini kaybedeceklerinden korktukları için bunu kabul etmedikleri aktarılmıştır. Hz. peygamber ve ordusu Tebük'te kaldığı zaman zarfında ne Araplardan ne de Bizans'tan herhangi bir saldırı olmamıştır. Hz. Peygamber (s), bu haberlerin doğru olmadığını anlamıştır. Daha fazla ilerleyip ileri gitmeme konusunu sahâbelerle istişare etmiş ve daha fazla ileri gitmemeye karar vermişler ve çevrede bulunan bazı kabile ve yerleşim yerleri ile anlaşma imzalamışlardır (Vâkîdî; 1979; III/1019-1020).

#### 4. 8. Gassânî Hükümdarları

Gassânîler ile ilgili bilgiler kaynaklarda karışık halde bulunmaktadır. Bu sebeple Gassânîler Devleti'nin egemenlik süresiyle ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu farklılığın nedenleri Gassânîler'le o bölgede yer alan diğer Arap kabileleri hakkındaki haberlerin birbirine karışması, Lahmî/Hîre melikleri ile Gassânî hükümdarlarının adlarının birbirine benzemesi, aynı devirde birçok hükümdarın egemen olması, bir kısmının kardeş, bir kısmının ise birbirinin oğlu olması ve Bizans kaynaklarında sadece işbirliği yaptıkları hükümdarların isimlerinin yer alması gibi sebepler sayılabilir.

Ünlü âlim Asmaî (ö. 216/831) de, Gassânîler'in ilk hükümdarının diğer Gassânî hükümdarlarının kendisine nispet edildiği Cefne b. Amr olduğunu belirtmiştir. Cefne'nin çocuklarını yanına çağırarak onlara şöyle vasiyette bulunduğunu rivayet etmiştir: "Ey oğullarım! Cömertlikte birbirinizle yarışın. Düşmanlarınızdan uzak durun. Bir yönetici mutlaka adil olmalıdır, adil olmazsa yönetici olamaz. İyi bir yönetici cömert, korkusuz, savaşçı, bilgin, hikmet sahibi, zeki, hoşgörülü ve merhametli olur. Siz de bu saydığım niteliklerin olduğunu görüyorum." Asmaî, Cefne'nin Hâris adlı bir oğlu olduğundan ve onun Hâris el-Ekber lakabıyla anıldığını da aktarmaktadır. Onun

Amr adlı oğluna tavsiyelerde bulunduğunu nakletmiştir. Amr'ın babasının tavsiyelerini göz önünde bulundurarak çalıştığını ve babası gibi Suriye'deki Araplara lider olduğunu zikretmiştir. Amr'ın kendisinden sonra lider olan Hâris el-Hattâr diğer adıyla Hâris el-'Arec'e tavsiyede bulunduğunu da aktarmıştır (Çelik 2019; 32-33).

Bazı tarih kaynaklarında geçen Gassânî emirleri ile ilgili rivayetleri kısaca zikretmekte yarar vardır.

İbnü'l-Kelbî (ö. 204/819), eserinde Gassânî hükümdarları ile ilgili bilgiler vermektedir. İbnü'l-Kelbî, Gassânî hükümdarlarının ilkinin Cefne b. Amr Muzzeykiya olduğunu aktarmıştır. Daha sonra sırasıyla diğer hükümdarları; Amr b. Cefne, Sa'lebe b. Amr, Hâris b. Sa'lebe, Cebele b. Hâris, Hâris b. Cebele, Münzir b. Hâris, Nu'man b. Hâris, Cebele b. Hâris, Müneyzir b. Hâris, Ebâ Şemr, Cebele b. el-Eyhem, Hâris b. Ebî Şemr, Hâris b. Cebele b. Münzir b. Hâris şeklinde vermiştir. Fakat Gassânîler'in hâkimiyet süresini zikretmemiştir (İbn Kelbi 1986; II/434-435).

Ya'kûbî (ö. 292/905) *Târîh-i Ya'kûbî* adlı eserinde, Gassânî emirlerini şu şekilde sıralamıştır: Cefne b. Aleyye b. Amr, Hâris b. Mâlik b. Hâris b. Gadab, Hâris el-Ekber b. Ka'b b. Aleyye, ondan sonra kardeşi Hâris el-'Arec, sonra kardeşi Hâris el-Asğar, Cebele b. Münzir, Hâris b. Cebele, el-Eyhem b. Cebele ve Cebele b. el-Eyhem ve Hâris b. Ebî Şemr olarak kaydetmiştir (Ya'kûbî 1995; I/253).

Mes'ûdî (ö. 345/956), Gassânî emirlerinin sayısının on bir olduğunu aktarmış, fakat yedi isim saymıştır. İlk Gassânî hükümdarının Hâris b. Amr b. Âmir b. Hârise b. İmriü'l-Kays b. Sa'lebe b. Mâzin, Hâris b. Sa'lebe b. Amr b. Âmir, Nu'man b. Hâris b. Cebele b. Hâris b. Sa'lebe b. Amr, Münzir Ebî Şimr b. Hâris b. Cebele, Avf b. Ebî Şemr'den sonra Hz. Peygamber (s)'in kendisine İslâm'a davet mektubu gönderdiği Hâris b. Ebî Şimr olduğunu ve en son olarak da Cebele b. el-Eyhem'in geldiğini aktarmıştır (Çelik 2019; 34).

Gassânîler'de hüküm süren önemli emirler;

**Cefne b. Amr:** Daha önce de zikredildiği rivayetlere göre ilk hükümdar Cefne b. Amr'ın hükümdarlık süresi 45 yıl, üç ay diye rivayet edilmiştir (İsfahânî tsz.; 90). Selîh kabilesinden Dacâim hükümdarlarını öldüren ve Dacâim'e boyun eğdiren hükümdardır. Cefne'nin Bizans ile barış imzalayan kişi olduğu belirtilmiştir. (Ya'kûbî 1995; I/253). Şam'ın köylerinde ve Cillik adlı köyde birçok bina inşa etmiştir. Cefne'nin Sa'lebe, Amr ve Hâris adlı üç çocuğu vardı (İsfahânî tsz.; 90; İbn Kelbî 1986; II/433).

**Amr b. Cefne:** Gassânî hükümdarı olan Amr b. Cefne 5 yıl yönetimde bulunmuş, aralarında Hâli, Eyyüb ve Hanâd Kiliselerini inşa ettirmiştir (İsfahânî tsz.; 90). Amr b. Cefne'nin Sa'lebe isminde bir oğlu olduğu rivayet edilmiştir (İbn Kelbî 1986; 2/433).

**Sa'lebe b. Amr:** 17 yıl hüküm süren Amr b. Sa'lebe Akka (İsfahânî tsz; 91) ve Havran'daki Belkâ'ya yakın olan el-Gadîr Sarayını inşa etmiştir. Onun Hâris ve Erkâm adında iki oğlu olduğu da rivayet edilmiştir (İbn Kelbî 1986; II/433).

**Hâris b. Sa'lebe:** 20 yıl hüküm sürmüştür. Cebele ve Yezîd adlı iki oğlu olduğu zikredilmiştir (İbn Kelbî 1986; II/433).

**Cebele b. Hâris:** 10 yıl hüküm sürmüş, bu süre içinde el-Kanâtir, Ezruh ve el-Kastel'i inşaa ettiği zikredilmiştir (İsfahânî tsz; 91).

**Hâris b. Cebele:** Mâriye Zâtu'l-Kırteyn bint el-Erkâm b. Sa'lebe b. Amr b. Cefne'nin annesi olduğu rivayet edilmektedir (İsfahânî tsz; 91), Hâris'in Bugünkü Ürdün'ün Ma'ân kentinde ikamet ettiği rivayet edilmiş. 10 yıl iktidarda kalmıştır. Hâris'in bu dönemde el-Hufeyr, Kasr-ı Ebîr ve Kasr-ı Ma'ân'ı inşa ettiği aktarılmıştır (İsfahânî tsz; 91).

**Münzir el-Ekber b. Hâris, Nu'man b. Hâris, Münzir el-Eşğar b. Hâris, el-Eyhem b. Hâris, Amr b. Hâris, Cebele b. Hâris:** Aynı zamanda farklı yerlerde hüküm süren Hâris'in oğullarından Münzir el-Ekber 3 yıl, Nu'man 15 yıl, Münzir el-Eşğar 13 yıl, el-Eyhem 3 yıl, Amr 26 yıl 3 ay, Cebele ise 34 yıl iktidarda kalmıştır. Cebele'den sonra yönetim Münzir'in oğullarının eline geçmiştir (İsfahânî tsz; 91-92; Ebu'l-Fidâ tsz.; I/119).

**Cefne el-Eşğâr b. Münzir:** Hîre şehrini yaktığı için el-Muharrîk lakabıyla da tanınmıştır. Cefne el-Asğâr'ın iktidarı 30 yıl sürmüştür (İsfahânî tsz; 92; Ebu'l-Fidâ tsz; 1/120).

**Nu'man b. Amr b. Münzir:** O, Süveyda ve Saydâ'daki (Hamevî 1977; III/437) Harb Sarayını inşa etmiştir. Onun iktidarı 27 yıl sürmüştür. Kendisi Münzir'in torunudur. Babası Amr krallık yapmamıştır (İsfahânî tsz; 93).

**Cebele b. Nu'man:** ikamet yerinin Sıffin (Hamevî 1977; 3/414) olduğu 16 yıl iktidarda kaldığı aktarılmıştır (İsfahânî tsz; 93; Ebu'l-Fidâ tsz.; I/120).

**Nu'man b. el-Eyhem ve Hâris b. el-Eyhem:** Nu'man 21 yıl, Hâris'in ise 22 yıl beş ay aynı zamanda hüküm sürdükleri rivayet edilir (İsfahânî tsz; 93).

**Nu'man b. Hâris:** Nu'man'ın 12 yıl hüküm sürdüğü bazı Hîre krallarını öldürdüğü rivayet edilmiştir (İsfahânî tsz; 93; Ebu'l-Fidâ tsz.; I/120).

**Münzir b. Nu'man, Amr b. Nu'man ve Hucr b. Nu'man:** Nu'man b. Hâris'in üç oğlu da aynı zamanda iktidarda kalmışlardır. Hâkimiyet süreleri Münzir b. Nu'man'ın 19, Amr b. Nu'man'ın 33 yıl dört ay, Hucr b. Nu'man'ın ise 12 yıldır. Ondan sonra hükümdar olan Hâris b. Hucr'un 26 yıl iktidarda kaldığı aktarılmıştır (İsfahânî tsz; 94).

**Cebele b. Hâris:** Hâkimiyet süresi 17 sene bir ay olarak kaydedilmiş (İsfahânî tsz; 94) ve m. 500 yılı civarında Filistin'de akınlar düzenlemiştir. Bi-

zans'a hizmet eden Cebele'nin Bizans'a 497 yılındaki ayaklanmada yardım etmiş ve bu sebeple kendisine Bizans imparatorunun phylarch/filark ünvanını verdiği ve Petra'ya emir olarak atadığı rivayet edilmiştir (Zeydan 1939; 233; Günaltay 2016; 191). Cebele, 528 yılında Bizans imparatorluğu ile Sâsânîler arasında meydana gelen ve Bizans'ın büyük bir yenilgi aldığı Thannuris savaşına katılarak orada hayatını kaybetmiştir (Avcı 2018; 23).

**Hâris b. Cebele:** Hâris b. Cebele diğer adıyla Hâris b. Ebî Şemr (İsfahânî tsz; 94) Câbiye'de ikamet ettiği ve şanı büyük olan ilk Gassânî hükümdarı şeklinde tanımlanmıştır.

**Münzir b. Hâris:** Hâris öldükten sonra yerine en büyük oğlu Münzir geçmiştir. O, medeni olmayan, öfkeli ve cesur biri olarak tarif edilmiştir. Münzir iktidara gelince kendini Hîreliler'in saldırılarına karşı savunmaya çalışmıştır. Bizans'ın ona karşı yaptığı birçok suçlama yapmış buna rağmen Bizans'a hizmet etmeye devam etmiştir. Münzir, daha önce hiçbir Bizans emirine giydirilmeyen kraliyet tacıyla ödüllendirilmiştir. Hâris'ten sonra Gassânî hükümdarları arasında önemli bir yere sahip olmuştur. Fakat daha sonra ihanetle suçlanıp tutuklanmış ve İstanbul'a gönderilmiştir. Hakkında yukarıda geniş bilgi aktarılmıştır.

**Nu'man b. Hâris:** Rivayetlere göre Hâris'ten sonra yerine künyesi Ebû Kerb, lakabı Gudâm oğlu Nu'man b. Hâris geçmiştir. Kaynaklarda 37 yıl hüküm sürdüğü zikredilen Nu'man b. Hâris (İsfahânî tsz; 93; Ebu'l-Fidâ tsz.; I/120)'in tam olarak hangi tarihler arasında hükümdar olduğu bilinmese de tahminen Münzir b. Hâris'le birlikte aynı zamanda hüküm sürmüştür.

**Nu'man b. Münzir:** Nu'man, Münzir'in oğludur. Babasının Bizanslılar tarafından tutuklanmasının sonra Bizans'a isyan etmiş ve Bizans sınırlarına saldırmaya geçmiştir. Ancak onun bu isyan hareketi uzun sürmemiştir. O da bir süre sonra babası gibi tutuklanmış ve İstanbul'a gönderilmiştir. Nu'man b. Münzir'den sonra Suriye'de anarşi ortamı meydana gelmiş ve Arap kabileleri arasında kurulan birlik ve beraberlik bozulmuştur. Bundan sonraki Gassânî hükümdarlarından sonra hüküm süren hükümdarların Cebele b. el-Eyhem dışındakiler hakkında birçok kaynak ve araştırmacı farklı bilgiler rivayet etmişlerdir Hitti 2011; 122; Günaltay 2016; 195).

**Cebele b. el-Eyhem:** Rivayete göre Gassânîler'in son yöneticisidir (İbn Habîb 1942; 372). Hayatı hakkında pek fazla bilgi bulunmamaktadır. Cebele'nin ata binince, ayaklarının yere değecek kadar uzun olduğu zikredilmiştir. Yermük muharebesinde Bizans'ın yanında yer aldığı da söylenmiştir. Bizans'ın ve Gassânîler'in yenilgisiyle sonuçlanan muharebenin (Belâzurî 1963;221-225; Ya'kûbî 1995; 2/29-30) sonunda Gassânî Devleti tamamen yıkılmıştır.

#### 4. 9. Gassânîler'in Medeniyet Tarihi

Gassânîler'in kültür seviyesi, kuzey komşusu Bizans ve Irak sınırındaki komşusu Lahmîler'in/Hireliler'in ulaştıkları kültür seviyesinden daha yüksekti. Gassânîler'in yönetimi esnasında ve ilk Romalılar zamanında, Arap, Suriye ve Grek unsurlardan oluşan kendine özgü bir medeniyet, Suriye'nin bütün doğu bölgelerinde gelişmiştir. O dönemde evler, saraylar, zafer takları, halk hamamları, su kemerleri, tiyatrolar ve kiliseler bazalt taşlardan yapılmıştır. Ancak bu eserler bugün son derece perişan bir yalnızlık içinde bulunmaktadır. Havrân'ın ve güneyinde bulunan ovaları, bugün sadece birkaç tanesi ayakta kalabilen üç yüz kadar şehir ve kasabanın harabeleri bulunmaktadır (Hitti 2011; 122).

Gassânî emirlerinin çoğu sarayda Bizanslı cariyeler bulundururdu. Şarkıcıları ise Babil ve Bizans'tan gelmişti. İçki fazla içilirdi. Cebele, içki içerken içkinin altına yasemin, fesleğen ve mersin konur, içine de amber ve misk katılır. Meclislerde içki olup kapları altın ve gümüşlendi. Meclislerinde ünlü Arap şairleri de bulunurdu (Nâf'i, 2018; 129).

Gassânîler, Hristiyan olup, mezhep olarak o dönemde bölgede yaygın olan ve daha sonra Ya'ûb el-Berâdâ'î olarak bilinen Monofizit mezhebine bağlıydılar. Diller Arapça ve Aramice idi. Gassânîler, önce Câbiye sonra da Dımeşk'in güney doğusunda, Yermük nehrinin kuzeyinde bulunan Cıllık köyünü başkent edinmişlerdir ((Nâf'i, 2018; 129).

İslam öncesi Arap şairlerinden birçoğu cömert Gassânî emirleri arasında bulunmaktadır. Meşhur "Mu'allaka" şiirlerini yazan yedi şairden en önemlisi olan Lebîd, Halîme savaşında Gassânîler tarafında savaşa katılmıştır. Yine cahiliye dönemi şairlerinden en-Nâbiğatü'z-Zübÿânî'nin Hîre kralı ile arası açılınca Gassânî emiri Hâris'in oğullarının sarayına sığınmıştır. Gassânîler ile akrabalık bağı olduğu iddia edilen Medinelî şair Hassan b. Sâbit (563), Hz. Peygamber (s)'in seçkin şairlerinden olmadan önce gençliğinde Gassânîler'in sarayını ziyaret ettiği ortaya çıkmış ve bu konuya Divanı'nda birçok atıfta bulunmuştur. Kendisine ait olduğu iddia edilen bir şiirde (Ebu'l-Ferec 1284; 16/15), kadın olsun erkek olsun Mekkeli, Bâbilli ve Grek şarkıcı ve müzisyenlerin Cebele'nin Sarayında sahip oldukları şöhret ve şaşaa ve hatta şarabın serbest olarak kullanıldığına dair heyecanlı bilgiler vermektedir. Bugün Lübnan'ın güneyinde yaşayan Hristiyan aileler arasında kendilerinin Gassânîler'in soyundan geldiklerini iddia edenler bulunmaktadır (Hitti 2011; 123).

#### Sonuç

Tedmür Krallığı milattan sonra III. Yüzyılın sonlarına doğru gücünü kaybetmeye başlamıştı. Bunun neticesinde Kuzey Arabistan'da iki devlet güçlenmeye başladı. Bunlar Yemen'de Me'rib seddinin yıkılmasından sonra güneyden kuzeye göç eden Araplar tarafından kurulmuş olan Gassânîler ve

Hîreliler devletidir. Gassânîler, Roma/Bizans İmparatorluğuna bağlı, onların ön karakolu niteliğinde Suriye’de, Hîreliler ise Sâsânîlere bağlı, onların ön karakolu niteliğinde Irak’ta egemen olmuştur. Bu iki devlet Suriye ve Irak’ta İslam’ın yayılışına kadar yaklaşık dört asır hüküm sürmüşler ve önemli birer siyasi aktör olmuşlardır.

Gassânîler aslen Kahtânîler’e mensup olup, Cefne b. Âmir başkanlığında önce Tihâme’ye, sonra da Suriye tarafına gelerek, Gassan nehri kenarına yerleştiler. Yerleştikleri bu mekâna nispetle bunlara Gassânîler veya kabile reisleri Cefne’ye nispetle Cefneoğulları denildi. Gassânîler buraya yerleştikten bir süre sonra bölgeye egemen oldular. Romalıların da etkisiyle din olarak Hristiyanlığı kabul ettiler. Bizans imparatorluğunun uydusu olarak İslam’ın bu bölgelere yayılışına kadar egemenliklerini devam ettirdiler. Bizanslılar, güney sınırlarını hem bedevî akınlarına, hem de Sâsânîler’den gelecek tehlikelere karşı kendilerini koruyabilmek için Gassânîleri desteklediler. Gassânîler ise Hîrelilerle sık sık savaştılar. Dolayısıyla Gassânîler, Bizanslılarla Sâsânîler arasında tampon bir güç haline geldi.

Gassânîler’in en parlak dönemi Hâris b. Cebele (529-569) dönemidir. Hâris b. Cebele, Gassânî hükümdarları arasında önemli bir yere sahiptir. Sâsânîler ve Hîrelilerle yaptığı savaşlarda birçok zafer kazanmıştır. Gassânîler, en geniş topraklara Hâris b. Cebele döneminde sahip olmuştur. Hâris b. Cebele’den sonra yerine oğlu Münzir hükümdar olmuştur. O da hükümdarlığı döneminde Hîrelilerle savaşmış ve onlara karşı birçok zafer kazanmıştır. Münzir, dönemin Bizans İmparatoru tarafından idamı emredilmiş, bu haberi alan Münzir üç yıl isyan etmiş ve Sâsânîler ve Hîrelilerle savaşmış, Bizanslılar bu üç yıl içerisinde birçok elçi göndererek Münzir’i ikna etmiş, hatta İstanbul’da taç giydirmişlerdi. Netice itibariyle Münzir tutuklanmış ve İstanbul’a getirtilmişti. Bunu haber alan Münzir’in oğulları büyük oğlu Nu’man’ın liderliğinde isyan etmiş ve bu isyan dönemin Bizans İmparatoru tarafından bastırılmıştır. Bu olaylar üzerine Gassânîler parçalanmış ve birçok bağımsız devletçik ortaya çıkmıştır.

Suriye, Filistin ve Kudüs’ün 613-614 yıllarında İran şahı Hüsrev Perviz tarafından işgal edilmesiyle birlikte Gassânîler’in çökmüş ve gücünü kaybetmiştir. Bizanslılar 628’de İranlıları mağlup ederek Suriye ve çevresini geri almışlardır. Bunun üzerine Gassânîler, güçsüz ve önemsiz duruma düşmüştür. Son dönemin Gassânî hükümdarlığını ise Cebele b. Eyhem yapmıştır. Cebele b. Eyhem, 636 yılında meydana gelen Yermük savaşında, Bizans İmparatoru Herakleios tarafından Bizans ordusu tarafında yer alan on iki bin kişilik Hristiyan Arapların başına komutan tayin edilmiş ve Müslümanlara karşı savaşmıştı. Yermük savaşında Bizans ordusunun mağlup olması üzerine kabilesiyle beraber kendi topraklarında Hristiyan olarak ölmüştür. Onun Müslüman olduğu ve Hz. Ömer’e gelerek İslam’ı kabul ettiği; ancak bir müddet sonra irtidat ederek Bizans bölgesine gittiği de rivayet edilmektedir.

Hz. Peygamber (s)'in peygamberliğinden sonra da Gassânîler ve Bizanslıların Araplarla siyasî ilişkileri devam etmiştir. Hz. Peygamber (s) döneminde, Bizans ve Gassânîlere karşı meydana gelen Mûte savaşı ve Tebük seferi düzenlenmiştir. Müslümanlar, Mûte savaşında kendilerinden sayıca kat kat üstün Bizans ordusuna karşı büyük bir cesaretle savaşmış ve savaş esnasında planlı bir şekilde geri çekilerek ez az zayıyla Medine'ye geri dönmüştür. Bu savaştan bir yıl sonra Hz. Peygamber (s) tarafından düzenlenen Tebük seferinde herhangi bir karşılaşma olmadan geri dönmüştür. Hz. Peygamber (s)'in vefatından sonra Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer dönemlerinde gerçekleştirilen Suriye seferleri sırasında Gassânîler'le ve Bizans ordusuyla birçok karşılaşma gerçekleştirilmiştir. Yermük Savaşı, Gassânîler'in Müslümanlarla karşılaştığı son savaş olmuş ve savaş Müslümanların zaferiyle sonuçlanmıştır.

## KAYNAKÇA

- Ağırakça, A. (1996), “Gassâniler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (Cilt, 13, ss. 397-398).
- Algül, H. (1986), *İslam Tarihi*, İstanbul, Gonca Yayınevi.
- Avcı, C. (2018), *İslâm-Bizans İlişkileri*, 2. baskı. Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Belâzûrî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Cabir (1963), *Ensâbü'l-eshraf*, 1, (thk. Muhammed Hamidullah), Jerusalem.
- Büyükçoşkun, K. (1991), “Arabistan” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (Cilt, 3, ss. 248)
- Cevâd Ali, (1993), *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Bağdat, Matbaatu Câmîati Bağdâd, 2. Baskı, (Cilt 1, ss.167).
- Çağatay, N. (1971), *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, 3. Baskı, Ankara, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Çelik, S.İ. (2019), *Gassâniler*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Ebu'l-Fidâ (tsz), *el-Muhtasar fî târihi'l-beşer*, thk. Mahmûd Deyyûb, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- el-Ezrakî, Abdullah b. Ahmed. (2003), *Ahbâru Mekke*, Dimeşk, Metebetü'l-Esedî.
- Fayda, M. (1994), “Ebnâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (Cilt, 10, ss. 78-79).
- Fayda, M. (1992), “Câbiye” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (Cilt, 10, ss. 558).
- Fayda, M. (1993), “Cebele b. Eyhem” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (Cilt, 7, ss. 184-185).
- Fayda, M. (2011), “Tarih” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (Cilt, 40, ss. 66-72).
- Günaltay, Ş. (2016), *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları.
- Günaltay, Ş. (1341), *İslam Tarihi*, İstanbul, Evkâf Umumiye Matbaası.
- Hamevî, Yakut, (1977), *Mu'cemü'l-büldân*, Beyrut, Dâr-u Sâdır.
- Hamidullah, M. (1988), “Siretü İbn İshak'a yazdığı Mukaddime”, Akabe Yayınları, İstanbul.
- Hamidullah, M. (1998), *Hz. Muhammed'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, trc. Mehmet Yazgan, İstanbul, Beyan Yayınları.
- Hamidullah, M. (1969), *el-Vesaiuku's-Siyasiyye li'l-Ahdi'n-Nebevî ve'l-Hilâfeti'r-Râşide*, Beyrut.



- Hamîdullah, M. (1991), *İslâm Peygamberi* I-II, İstanbul, İrfan Yayıncılık.
- Harman, Ö. F. (1991), "Arim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (Cilt, 3, ss. 373-374).
- Hitti, P. (2001), *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul, İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Hitti, P. (1958), *Târîhu Suriye ve Lübnan ve Filistin*, çev. Abdülkerim Refik; Corc Had-dad, Beyrut, Dâru's-sekâfe.
- Hizmetli, S. (2019), *İslam Tarihi*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları.
- İbn Abdi Rabbih (1302), *'İkdü'l-Ferîd*, Kahire.
- İbn Asâkir, (1995), *Târîhu Medîneti Dimeşk*, Beyrut, Dâru'l-Fikr.
- İbn Hazm, M. A. (1998), *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, Beyrut.
- İbn Habîb, M. (1942), *Kitâbu'l-Muhabber*, Beyrut, Dâru'l-efkârî'l-cedîde.
- İbn Havkal, (1873), *Kitâbü'l-mesâlik ve'l-memâlik (Sûretü'l-Arz)*, thk. M. J. De Geoje, Leiden, Brill Yayınları.
- İbn Hişâm, M. A. (1990), *Siyretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakâ vd. Beyrut, Dâru'l-Kalem.
- İbn İshak, (2004), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidî, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Kelbî, (1986), *Cemheretü'n-Neseb*, thk. Nâcî Hasan, Beyrut, Âlimü'l-Kütüb ve Mektebetü'n Nahdatü'l-Arabiyye.
- İbn Kuteybe (1930 9, *Uyûnu'l-Ahbâr*, Kahire.
- İbn Sa'd (1957), *Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut, Dâru Sâdır.
- İsfahânî, H. (tsz), *Târîhu sinî mülûki'l-arz ve'l-enbiyâ*, Beyrut, Dâru Mektebeti'l-Hayat.
- Kütükoğlu, M. S. (2007), *Tarih Araştırmalarında Usûl*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Lewis, B. (2001), *Tarihte Araplar*, çev. 3. Basım, Hakkı Yıldız Dursun, İstanbul, Anka Yayınları.
- Mâverdi, (1999), *el-Hâvî'l-Kebîr*, XIV, Beyrut, Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye.
- Nâf', M. M. (2018), *Asrun mâ kabl'e'l-İslâm*, İngiltere, Müesseseti Hindâvî.
- Nus, İ. (1973), *el-Asabiyyetü'l-Kabaliyye ve eseriha fî şî'ri'l-Emevî*, 2. Basım, Beyrut, Dâru'l-Fikr.
- Nuveyrî, A. Ş. (1975), *Nihâteyü'l-ereb fî funûn'l-edeb* XX, 1-XXVII, Kahire, Dâru'l-Kütüb.
- Özalp, M. S. (2022), *Arap Dilinde Deve Literatürü*, Ankara, Sonçağ Yayınları.
- Özaydın, A. (1991) "Arap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (Cilt, 3, ss. 322)

- Özaydın, A. (1991) "Arabistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (Cilt, 3, ss. 251)
- Sahrâvî, Muhammed b. Abdurrahman (1986), *el-‘Îlân bi’t-Tevbîh li Men Zemme Ehli’t-Târih*, nşr. F. Rosenthal, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle.
- Sarıçam, İ. (2014), *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara, Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Şerif, A. İ. (1985), *Mekke ve’l-Medine fî Câhiliyye ve Ahdi’r-Rasûl*, Kahire, Dâru’l-Fikri’l-Arabî.
- Sönmez, A. (2011), *Rasulullah’ın İslam’a Davet Mektupları*, İstanbul, İnkılab Yayınları.
- Togan, Z. V. (1985), *Tarihte Usûl*, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Tomar, C. (2009) "Suriye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (Cilt, 35, ss. 545-550).
- Vâkıdî, Muhammed b. Ömer, (1979), *Kitabü’l-Megazi*, thk. Marsden Jones, Beyrut, Müessesetü’l-Âlemî.
- Vehb b. Münebbih (1979), *Kitâbu’t-Ticân fî mülûki Himyer*, thk. Abdülaziz el-Mekâlih, San’a, Merkezü dirâsetü ve’l-ebhâsi Yemeniyye.
- Yüksel, A. T. (1991), *İslam’ın İlk Döneminde Ticari Hayat*, İstanbul, Beyan Yayınları.
- Yıldız, İ. H. (1991), "Arabistan" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (Cilt, 3, ss. 252).
- Zehebî, (2003), *Târihu’l-İslâm ve Vefeyâtü’l-Meşâhiri ve’l-A’lâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmûri, Beyrut, Dâru’l-kitâbi’l-Arabî.
- Ya’kûbî (1995) *Târihu’l-Ya’ûbi*, 5. Baskı, Beyrut, Dâru Sâdir.
- Zehebî, (1990), *Târihu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-(tabakâtü’l) meşâhîr ve’l-a’lâm*, 2. Basım, thk. Ömer Abdüsselam Tedmûri, Beyrut, Dâru’l Kitabu’l-Arabî.
- Zeydan, C. (1939) *el-Arab kable’l-İslâm*, Kahire, Dâru’l-Hilâl.
- Zeyyât, Ahmed H. (1985), *Târihu’l-Edebi’l-Arabî*, Beyrut, Dâru’s-sekâfe.
- Zübeyri, (tsz), *Kitabu Nesebi Kureyş*, (nşr. E. Levi Provençal), 3. Baskı, Kahire, Dâru’l-Ma’arif.



## Bölüm 5

### KENDİSİNİ DEİST OLARAK TANIMLAYAN GENÇLERİN İNANÇLARINDAKİ SORGULAMA VE KIRILMA NOKTALARI<sup>1\*</sup>

*Nurhibe Büşra ER<sup>2</sup>*  
*İhsan ÇAPCIOĞLU<sup>3</sup>*

1 Bu çalışma yazarın Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU danışmanlığında 14.01.2021 yılında tamamladığı “18-29 Yaş Grubunda Kendilerini ‘Deist’ Olarak Tanımlayan Gençlerin Deizm Algısı” başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

2 Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, ernurhibe95@gmail.com, Orcid: 0000-0003-0478-4036

3 Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, ihsancapcioglu@yahoo.com, Orcid: 0000-0003-4796-5232.



## Giriş

Aydınlanma döneminin ardından klasik Hristiyan dogmalarına, kilise ve din adamlarının sert tutumuna karşı ilk izlerini Batı dünyasında gördüğümüz deizm düşüncesi zamanla etki alanını genişleterek ülkemizde de adından sıkça bahsedilir hale gelmiştir. Ancak deizm hakkında çıkan haber, söyleşi ve bilimsel yayınlara göre Türkiye’deki deizm düşüncesi Batı’da kabul edildiğinden farklı bir temele dayanmaktadır. Ülkemizde gençlerin sorgulayarak, tüm inanma biçimlerini tartışarak deizmi tercih etmediği düşünülmekte; Batı’daki deizm anlayışının ülkemiz gençlerine sirayeti yoğun bir şekilde tartışılmaktadır. Konunun ilk defa gündeme gelişi ile beraber deizmin mahiyeti ve olumsuzlukları konuşulmuş, ilerleyen süreçte gençlerin deizme yönelmesindeki faktörlerin neler olabileceği ya da onları dinden uzaklaştıran sebeplerin varlığı tartışılmıştır. Ancak deizmin sağlıklı bir şekilde ele alınabilmesi için konuya dıştan bir gözle bakmaktan çok daha fazlası gerekli görülmüştür. Bu sebeple mevcut araştırma “18-29 yaş grubunda kendilerini deist olarak tanımlayan gençlerin inançlarına dair sorgulamaları ve ilk kırılma noktalarının tespit edilmesi” ana problemi etrafında şekillenmiştir. Araştırmanın amacı ise deizm olgusunu deist gençler üzerinden okumak ve yaşadıkları süreci kendilerinden dinleyerek derinlemesine incelemektir.

Araştırmaya başlamadan önce konuya dair literatür taraması yapılmış, deizmin uzun yıllar teorik çerçevede ele alınarak değerlendirildiği görülmüştür. Son yıllarda ise teorik çerçevenin yanı sıra deizme dair duygu ve düşüncelerin ölçülmesi hedeflenerek saha araştırmalarına ağırlık verildiği fark edilmiştir. Ancak bu çalışmaların sayısının oldukça az olduğu açıktır. Söz konusu araştırmalar genellikle ergen bireyler (Ermiş, 2019), din kültürü öğretmenleri (Harmankaya, 2020; Kale, 2022; Menküç, 2019) ile öğrenciler (Kandemir, 2022), öğretmen-ebeveyn (Dikbaş, 2021), öğretmen-öğrenci (Koç, 2021) ve Z kuşağı gençleri (Çalışkan, 2021) özelinde oluşturularak deizme dair düşüncelerinin öğrenilmesi etrafında şekillenmiştir. Bu saha araştırmaları tarandığında literatüre sundukları katkıların yadsınamaz ölçüde fazla olduğu görülmektedir. Ancak çalışmaların geneli öğretmenler, ebeveynler ve deist olmayan öğrenciler ile yürütülmüş; deist bireylerle yapılan sadece iki çalışmanın varlığı tespit edilmiştir (Okutan, 2021; Şahin, 2021). Ancak bu çalışmalarda da yaş aralığı çok geniş tutulmuş, genç grup tüm katılımcıların yarısından daha az kişiyle sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla özel olarak gençlerin analizinin yapılması eksik kalmıştır. Bu sebeple 18-29 yaş grubunda kendini deist olarak tanımlayan gençlerin deizme dair sorgulama ve kırılma noktalarının öğrenileceği bu araştırma alana sunacağı katkı bakımından büyük önem arz etmektedir.

## Yöntem

Gençlerin deizme dair süreçlerinin ele alındığı bu çalışmada katılımcıların görüş ve düşüncelerinin daha iyi anlaşılabilmesi için nitel yöntem kullanılmıştır. Nitel araştırmalar; görüşme, gözlem, doküman analizi gibi tekniklerle verilerin toplandığı, olayları ya da algıları doğal ortamında anlamaya yönelik bir sürecin izlendiği araştırmalardır (Yıldırım ve Şimşek, 2018: 41-48). Yöntemin en önemli özelliği ise nicel verilerdeki sayıların aksine bireylerin kendi anlatılarının ve ifadelerinin, duygu geçişlerinin aktarımı ile çalışmanın zenginleştirilmesidir (Kümbetoğlu, 2017: 33-44). Konunun nitel yöntemle incelenmesinin en önemli sebebi ise konunun halk arasında henüz yeni tartışılmaya başlanmış olması ve sınırlı sayıda saha araştırmasına konu edilmesidir.

Araştırmada nitel araştırma desenlerinden fenomenoloji kullanılmış, araştırmaya dâhil olan katılımcılara kartopu tekniği ile ulaşılmıştır. Çalışmanın başlangıcında uygun birimlerden etik kurul izni alınmış, görüşmeler esnasında katılımcılara bilgilendirme sağlanmıştır. Çalışmada tek bir kavramın her yönü irdelenmeye çalışılmış, katılımcı sayısı desene uygun olarak 14 kişi ile sınırlandırılmıştır. Verilerin analizinde kategorilendirme işlemi ilk döngü ve ikinci döngü kodlamalar şeklinde iki basamak halinde tamamlanmıştır. Başlangıçta yapısal ve açık kodlamalar yapılmış ardından benzer özellikler dikkate alınarak ana temalar oluşturulmuştur. İçerik analizi ile verilen cevaplar arasındaki ilişkiler belirlenmiş ve yorumlamalara gidilmiştir. Betimsel analiz ile ise katılımcıların birbir verdikleri cevaplar metin içinde gösterilmiştir.

Bu araştırma her bilimsel çalışmada olduğu gibi belli sınırlılıklar da içermektedir. Bunlardan en önemlisi çalışma grubunun 18-29 yaş grubu ile sınırlanan 14 deist katılımcıdan oluşmasıdır. Dolayısıyla çalışmanın içinde bahsi geçen çözümler sadece bu kişilerin bizlere görüşmeler (mülakatlar) esnasında sunduğu verilerle sınırlı olacak ve tüm deist bireylerin fikirlerini karşılayamayacaktır. Bu sebeple araştırmaya dair verilerin sadece çalışmaya katılan 14 kişi ile sınırlıdır.

## 1. GENÇLİK DÖNEMİ İNANÇ GELİŞİMİ VE DEĞİŞİMİ

İnsan farklı yaş grupları bakımından sınıflandırıldığında en temel düzeyde çocuk, genç, yetişkin ve yaşlı kategorilerine ayrılmaktadır. Gençlik dönemi çocuklukla yetişkinlik arasında yer alan, insan hayatının en aktif ve değişken olduğu zaman dilimidir. Bu dönemin kapsadığı ergenlik evresi ise bireylerde fizyolojik ve psikolojik birçok değişimin yaşandığı, şüphe ve sorgulamaların arttığı başat evrelerden biri olarak kabul edilmektedir. Ergenler bu dönemde her şeye karşı şüphe geliştirdiği gibi inançlarına karşı da sorgulayıcı gözle bakmaya başlarlar (Karaşahin, 2015: 237; Kulaksızoğlu, 2011: 32; Yörükoğlu, 2012: 13).

Genç bu döneme kadar içinde yetiştiği topluluğun dinsel değerlerini ve ritüellerini taklit yolu ile öğrenmiş; aile ve toplumla bir arada bulunabilmesi için bu bilgileri öğrenmeyi tercih etmiştir. Değişim dönemine geçişle beraber ise geçmişinden getirdiği bu bilgileri eleştiri süzgecinden geçirerek sağlamasını yapmaya başlamaktadır (Eren, 2007: 136; Kalfa, 2019: 24). Ancak gençlerde görülen dini gelişim evreleri değerlendirildiğinde bu değişimin sadece zihin gelişimi ile açıklanamayacak kadar yoğun ve kapsamlı olduğu görülmektedir (Hökelekli, 2009: 96). Çalışmalar incelendiğinde kişilerdeki dini şüphe ve sorgulamalara sebep olan faktörler her bireyde farklılık göstermesine rağmen en genel manada iki farklı kategoriye ayrılmaktadır. İlki sadece gencin kendisinde meydana gelen bilişsel, fizyolojik ve ruhsal değişimlerin yaşandığı bireysel faktörler iken ikincisi gencin bir toplumun içinde yaşadığı kabul edilerek maruz kaldığı olaylar, kişiler ve durumları oluşturan sosyokültürel faktörlerdir (Bahadır, 1994: 40-43; Malkoç, 2019: 257).

Gençlerde dini şüphe ve sorgulamalara sebep olan bireysel faktörler genellikle bağımsızlık, cinsel arzular ve din ilişkisi çerçevesinde görülmekte; bağımsızlık duygusu en yüksek derecede kendini hissettirmektedir. Çocukluk döneminde başkalarının himayesi altında olan ergen, zekâ ve akıl yürütme faaliyetlerinin olgunlaşması ile beraber bağımsızlık ve güçlülük duygularını hissetmekte, dini meseleler üzerine her zamankinden daha çok kafa yorarak farklı kararlar alabilmektedir (Hökelekli, 2009: 97; Kula, 2002: 66). Özellikle din ve özgürlüğü birbirinin zıddı terimler olarak düşünerek bu iki kavramın bir araya gelemeyeceğini varsaymaktadır. Bu sebeple dini olandan kaçtıkça özgürleşeceğini düşünmekte, sorumluluktan kaçarak dini değerlerden uzaklaşmaktadır (Kader, 2019: 218; Malkoç, 2019: 255). Benzer bir durum cinsellik ve din ilişkisi arasında da görülmektedir. Gençlerde buluşma sonrası cinselliğin işlevsel hale gelmesi ile beraber cinsel duygu durumları yoğun olarak yaşanmaktadır. Ancak toplumda cinsellik, yasaklar ve tabularla çevrenmekte ve genellikle de dini argümanlarla sınırlandırılmaktadır. Bu durumda genç maruz kaldığı duygu yoğunluğu ile beraber din ile cinselliği birbirine zıt unsurlar şeklinde düşünerek tepki geliştirmektedir. Gelinek noktada cinselliğin baskın çıkması gencin dini emir ve yasaklara karşı şüphe geliştirmesine ve dinden belli noktalarda uzaklaşmasına sebep olabilmektedir (Bahadır, 1994: 44; Hökelekli, 2009: 98).

Ergenler inanç durumlarını her ne kadar bireysel olarak yaşasalar da onların sorgulama süreçlerinde sosyokültürel çevre şartlarında da yoğun bir şekilde etkilendikleri bilinmektedir. Gençler bu dönemde birebir şahit oldukları olayları, kişileri ve deneyimleri değerlendirerek inanç gelişimi ve Tanrı algısında yeni kararlar alabilmektedir. Özellikle çocukluk çağında yaşanan kazalar, korkular, tecavüz, şiddet, felaket gibi travmatik olaylar, günlük hayatta meydana gelen zulüm ve haksızlıklar, masumların ve çok sevilen şahısların ölmesi, hastaların acı çekmesi bireyin hayatında yıkıcı etkiler oluşturarak

onun dine ve Tanrı'ya karşı şüphe geliştirmesine sebep olmaktadır (Bahadır, 1994: 43; Malkoç, 2019: 261). Genç yaşadığı olaylar, şüpheler ve yetersiz cevaplar sonucu dinden uzaklaşmaya kadar giden bir sürecin içine girmektedir. Yaşanılan travmatik olaylar kadar etkili olan bir diğer sosyokültürel faktör ise sebepleri anlatılmaksızın dini kuralların gençlere aktarılması ile bazı tartışmalı dini meselelerin varlığı olmaktadır (Malkoç, 2019: 257). Bunun en önemli örneklerinden biri ise kadının toplumsal hayattaki konumu meselesidir. Toplumsal değişimle beraber çok eşlilik, kadının şahitliği, cariyelik, kadının konumu gibi hususlarda dini olanla tarihsel olanın, evrensel olanla yerel olanın birbirinden tam olarak ayırt edilmeden gençlere aktarılması onları dinden uzaklaştıran sebepler arasında yer almaktadır (Malkoç, 2019: 265).

Araştırmalara göre gençlerin dinden uzaklaşmasına ve ona karşı şüphe geliştirmesine sebep olan etmenlerin bir kısmı sadece bireysel düzlemde oluşurken bir diğer kısmı yaşadıkları sosyokültürel sebepler neticesinde oluşmaktadır. Ergen bireyler yaşadıkları bu yoğun sorgulama ve şüphelerin akabinde ise üç farklı yönelim göstermektedir. Bu süreçte gençlerin bir kısmı geleneksel çocukluk inançlarını devam ettirme ve dine bağlanma eğilimi gösterirken; diğer bir kısmı dini olan tüm inançları reddederek dine ilgisiz veya bilinemezliği tercih etmektedir. Diğer bir kısmı ise kişisel dindarlıklarını ortaya koyarak yeni bir felsefeye ya da inanışa yönelebilmektedir (Bahadır, 1994: 30-34; Hökekleli, 2013: 280-281). Son yıllarda gündeme gelen şey ise gençlerin din değiştirmeden ziyade dini inançtan vazgeçerek yeni felsefi akımlara inanma eğilimlerinin olduğu yönündedir. Bu yeni akımlardan biri de deizm felsefesidir (Yapıcı, 2020: 8).

Deizm terimi, teizm ile aynı kökten olup, deizm Latince'deki *deus* (Tanrı) kelimesinden türetilirken teizm Grekçe'deki *theos* (Tanrı) kelimesinden gelmektedir. Ancak 16. yüzyıldaki felsefi ve teolojik tartışmalar sonucu terimlerin anlamları birbirinden farklılaşmış; gelinen son noktada teizm terimi geleneksel Ortodoks inançları savunanları nitelerken deizm terimi geleneksel inançlardan ayrılan düşünürler için kullanılmaya başlanmıştır (Erdem, 1994: 109). Deizmin tarihine bakıldığında pek çok araştırmacı tarafından kabul edilen şey onun tek bir tanımının olmadığıdır. Deizmi yaratıcı olarak Tanrı'ya inanan ancak İsa Mesih'in öğretilerini reddedenler (Wood, 2011) şeklinde tanımlayanlar olduğu gibi, doğal dinin gerçek din olduğunu savunanların görüşü (Rowe, 2016; Wainwright, 2006) ya da vahiyle gönderilen herhangi bir dini kabul etmeden sadece tek bir Tanrı'ya inananların felsefesi şeklinde ifade edenler de vardır (Johnson, 1775). Bunun yanı sıra kaynaklarda "*ilahçılık*" (Bolay, 2004), "*yaradancılık*" (Cevizci, 1999a: 20), Tanrı'nın yarattıkları ile "*saatçi-saat*" ilişkisi içindeki durumu (Ayvaz, 2002: 22) ile Hristiyanlığın akla ters düşen unsurlarını arındırmak için ortaya çıkan bir dini eleştiri hareketi (Y. N. Öztürk, 2016) olarak niteleyen birçok tanımlama da bulunmaktadır.



Hristiyan dünyasında teolojik ve felsefi tartışmalar neticesinde ortaya çıkan deizm düşüncesi, insanların kamusal dine karşı takındıkları tepkisel tutumun en başat örneklerindedir. Teizm kadar sert gördükleri bir sistemi kabul etmemekle beraber onların orta bir yol bulma çabası ile deizmi yaratmış olmaları, Tanrı anlayışını benimserken kurumsallaşan dinin birey üzerinde kurduğu baskıya karşı protest tavrın adıdır da denilebilir (Dorman, 2009). Ancak bu protest tavır ya da felsefi görüş zamanla etki alanını genişletmiş ve doğduğu topraklardan uzaklarda da filizlenmeye başlamıştır. Ülkemiz de son yıllarda bu akımdan etkilenmiş, gençliğin dinden uzaklaşarak deizme yöneldiği hususu sıklıkla gündeme gelmiştir. Konunun gündeme gelişi ile beraber birçok haber, yazı, söyleşi ve bilimsel tezlerle deizmin üzerine gidilmiş; gençlik ve deizm ilişkisi irdelenmeye ve araştırılmaya çalışılmıştır.

Konuyla alakalı olarak saha araştırmaları incelendiğinde dindarlık ve muhafazakârlık çalışmaları çatısı altında birçok farklı makro ölçekli çalışmanın olduğu ve bu çalışmaların deizm-gençlik ilişkisine dair farklı yönlerden veriler sunduğu görülmektedir. Söz konusu bazı çalışmalar gençlik özelinde yapılırken (Konrad-Adenauer-Stiftung, 2017; Sekam, 2016; TGSP, 2018: 59; TGSP, 2020: 66) diğer bazıları genç ve yetişkin grubun tamamını kapsar nitelikte veriler sunmaktadır. Çalışmaların geneli toplumun dine bakış açısı (Mak Danışmanlık, 2017: 4; Optimar, 2019), toplumsal değişim (Konda, 2019) ile sosyal siyasi eğilim temaları (Aydın vd., 2020, 2021) altında oluşturulmuş, bu çalışmalarda deizme dair verilere rastlandığı görülmüştür. Saha araştırmaları verilerinden elde edilen sonuçlara göre kendini deist olarak tanımlayanların ya da bir dine inanmadığını dile getirenlerin sayısında gittikçe artan bir eğilimin olduğu aşikârdır. Ancak Türkiye’de deizmin varlığına dair tartışmalar bu sonuçlardan ziyade köşe yazıları, sempozyumlar ya da medya ayağı ile daha çok gündeme gelmiştir.

Mustafa Öztürk’ün *Karar* gazetesinde ‘*Deizmin Ayak Sesleri*’ şeklinde kaleme aldığı yazı ile ilk etkisini gösteren deizm (Öztürk, 2017) Konya’da düzenlenen ‘*Gençlik ve İnanç*’ konulu çalıştay ile gündemdeki yerini daha da sağlamlaştırmıştır. Bu çalıştayda öğretmenlerin görüşleri ışığında konu hakkında müzakereler yapılmış ve gençlerde deizm inancının ön plana çıktığından bahsedilmiştir (Gençlik ve İnanç Çalıştayı, 2018). Çalıştayı ardından dönemin Diyanet İşleri Başkanı tarafından bir televizyon programında “Türkiye’de deizmin abartıldığı ve gerçek manasının bilinmediği; milletin hiçbir ferдинin bu şekilde sapık ve batıl anlayışlara prim vermeyeceği, gençlerin deizmin gerçek manasını öğrendiğinde asla peşinden gitmeyecekleri” ifade edilmiştir (Diyanet İşleri Başkanı Erbaş’tan Deizm Açıklaması, 2018).

Akademik çevrelerce yapılan değerlendirmeler ve yorumlarda ise gençlerin deizme bilinçli bir şekilde yönelmediği, konunun arka planında farklı sebeplerin olduğunu ifade eden söylemler görülmektedir. Bilim insanları gençlerin deizme yönelmesinde etkili olan sebepleri “sorumluluktan kaçma (Dor-

man, 2020: 175-176), bilim-din ilişkisine dair bilinen yanlışlar (Ermiş, 2019: 41), dünyevileşme arzusu (Coşkun, 2017: 64-65), tepkisellik” (Akyol, 2018: 23; Başçı, 2018: 38) gibi başlıklar çerçevesinde tanımlamakta ve değerlendirmektedir. Yine deizm için yetişkinler sebebiyle gençler arasında yaygınlaşan bir durum (Karaca, 2018), protest bir tavır (Öztürk, 2019), yozlaşmış dindarlığa verilen bir tepki durumu (Kırbaşoğlu, 2021), değer tercihlerinde farklılaşma ile (Çapcıoğlu, 2021) ait olmadan inanma durumu şeklinde tanımlayanların da olduğu görülmektedir (Kentel, 2021).

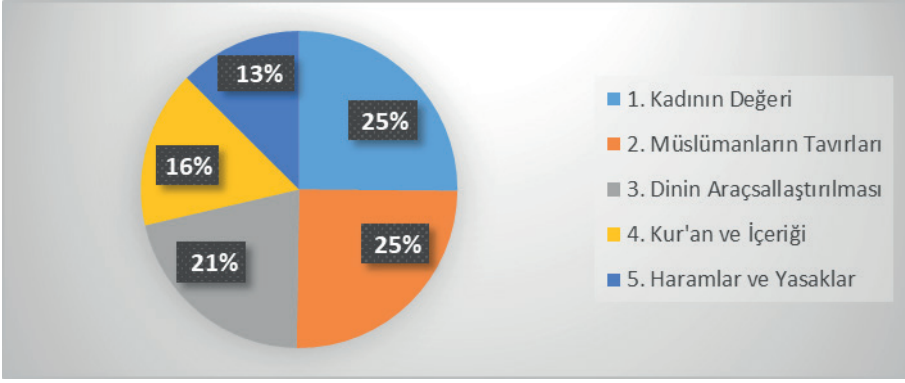
Görüldüğü üzere ülkemizde deizm ve gençlik ilişkisi farklı çevreler tarafından tartışılmış, dile getirilen tüm fikirler deist bireylerin ifadelerinden ziyade araştırmacıların gençliğin deizmle ilişkisine dair yorumları ve kendi görüşleri çerçevesinde ifade edilmiştir. Ancak deizm ve gençlik ilişkisi ele alınmak isteniyorsa konuyu asıl muhataplarından öğrenmek ve kendilerinden alınacak cevaplarla yola devam etmek bizler için büyük önem arz etmektedir. Bu sebeple araştırmanın ikinci bölümünde konunun derinliklerine inmek ve deizmin arka sokağında olup bitenleri gerçek kişilerden dinlemek amacıyla deist gençlerle gerçekleştirilen görüşme sonuçlarına yer verilmiştir.

## 2. BULGULAR VE TARTIŞMA

18-29 yaş grubunda kendini deist olarak tanımlayan gençlerin inançlarına dair sorgulama ve kırılmalarının araştırıldığı bu çalışmanın bulgular kısmı iki ana başlık etrafında oluşturulmuştur. İlk olarak katılımcıların inanç dünyasında onları rahatsız eden sorunlar ve inançlarını sorgulamalarına sebep olan etmenler üzerinde durulmuş, ikinci olarak inançlarındaki kırılma noktalarının anlaşılması amaçlanmıştır. Sorgulamalar “Kadının Değeri, Kur’an ve İçeriği, Haramlar ve Yasaklar, Dinin Araçsallaştırılması ve Müslümanların Tavırları” şeklinde 5 tema altında toplanırken; inançta kırılma noktaları “Kutsal Kitabın Sorgulanışı, Kötülük Problemi, Travmatik Olaylar, Çevre Değişikliği ile Bilişsel ve Duygusal Sorgulamalar” konuları etrafında yine 5 tema üzerine inşa edilmiştir.

### 2.1.Sorgulamalar

Araştırma kapsamında katılımcılara ilk olarak “İslam inanç dünyası özelinde bakacak olursak sizi rahatsız eden şeyler var mı, sorgulamalarınız nelerdir?” sorusu yöneltilmiştir. Buradaki amacımız kendini deist olarak ifade eden gençlerin İslam dini özelinde sorguladıkları konuların tespitidir. Konular genel olarak eşitlik, adalet, saygı ve rahatlık özelinde ele alınmış ve daha rahat bir inanç sisteminin olması gerektiği görüşmelerde dile getirilmiştir.



Şekil 1. Sorgulama temalarının oransal dağılımı (%)

**1.Tema; Kadının Değeri:** Kadın meselesi, İslam ve diğer dinler özelinde ilk akla gelen ve tartışılan konulardan biridir. Kur'an'ın dil itibarı ile kadını muhatap almadığı, boşanma, evlilik, miras gibi konularda erkeğin gerisinde görüldüğü katılımcıların rahatsız oldukları konuların başında gelmektedir. Sorunu gündeme getiren katılımcıların tamamının kadın olması ise konunun dikkat çeken başka bir boyutudur. Gerek sosyal hayatta gerekse psikolojik boyutta kendilerinin ve hemcinslerinin geri planda olmalarını din faktörüne bağlayan katılımcılar, inandıkları dinde kendilerini değersiz hissettiklerini ve bu durumdan rahatsız oldukları ilk başlığın kadın konusu olduğunu açıkça ifade etmektedirler.

Katılımcılardan K1 ve K14 “Kur'an'ın muhatabının neden kadın olmadığı” sorusu ile söze başlamışlardır. Sonrasında kadının Kur'an ayetlerindeki konumunu tartışarak konu ile ilgili şu açıklamalarda bulunmuşlardır;

(K1): İslam dünyasında sadece İslam'ı alacaksak, İslam'ın kadına karşı tutumu. Kadının hiçbir şekilde söz hakkı yoktur. Kur'an'ın muhatabı bile kadın değildir. Tanrı kadından bahsederken erkek üzerinden kadına hitap eder... Kur'an beni muhatap almamış ki. Tanrı'da da mı var haremlik selamlık? Bizim Tanrı ile konuşmamızda bir perde mi var? Bu zaten kadına karşı tutumunda beni geri plana itmişti.

(K14): Bir kadın olarak hiçbir kadının o kitabı kabul etmesine anlam veremiyorum... Kadını zapt etmek üzerine bile erkekten yola çıkan bir kitap. Birçok konuda mesela kadın, kadın-erkeğin cinselliğinden bahsederken kadının hazlarından bahsedilmiyor. Neden? Biyolojik olarak eğer sen orda ondan bahsediyorsan, biyolojik olarak açıklanmıştır ki kadındaki daha fazla olan bir şey. Neden benden bahsedilmiyor?

Katılımcılardan K6, K8 ve K10 kadının toplumsal hayattaki rolüne vurgu yaparak eşitsizlikler, değer algısı ve özgürlük üzerinden rahatsızlıklarını dile getirmişlerdir;

(K6): ...Mesela iki kadının şahitliğine bir erkeğin şahitliğinin tekabül etmesi. Eşitliğin olmaması... Sosyal statüde, hukukta, normal bir aile anlayışında, görev paylaşımında herkesin eşit olduğunu düşünüyorum.

(K8): İslam özelinde kendimi değersiz hissediyorum. Benim asıl sorgulamam bir kadın hatta çocukken İslam'da değersiz olduğumu hissetmemle başladı... Çok basit her zaman dile getirilen örnekler olabilir fakat miras, evlilik, boşanma, insan ilişkileri. Bunların hepsinde kendimi geri planda ve baskılanmış olarak gördüm. Geri durmalı, kendimi kısıtlamalıymışım gibi hissettim. Oturuşuma kalkışıma dikkat etmeliyim, kafamı önümden kaldırmamalıymışım gibi.

(K10): Kadınların biraz daha geri planda kalmasını düşünen bir sistem var bence... Kadın evde oturmalı ya da geride kalmalı. Bir kadının özgür iradesine, hür iradesine saygı duyulmaması her anlamda.

Katılımcılardan K11 ise "Beni rahatsız eden ilk şey kadına bakışının çok sığ olduğunu düşünüyorum... İkinci sınıf insan olarak gördüğünü düşünüyorum." İfadelerinde bulunmuştur.

Katılımcıların cevapları mevcut literatür ile beraber değerlendirildiğinde bu ifadelerini destekleyen görüşlerin olduğu görülmektedir. Din kültürü öğretmenleri ile yapılan bir saha araştırmasında öğretmenler öğrencilerin üzerinde en çok tartıştıkları ve soru sordukları konulardan birinin kadın konusu olduğunu ifade etmişlerdir (Menküç, 2019: 77-78). Okutan'ın çalışmasında ise deist katılımcıların İslam dinine yönelik dile getirdikleri eleştiriler daha çok kadın konusu etrafında ifade edilmiş, bu eleştiriyi yapanların çoğunun ise benzer bir şekilde kadın olduğu görülmüştür (Okutan, 2021: 235).

**2.Tema; Kur'an ve İçeriği:** Katılımcıların İslam dininde sorguladıkları ve rahatsız oldukları meselelerden bir diğeri Kur'an ve içeriğidir. Bireysel ve toplumsal hayatı düzenlemek amacıyla gönderilen Kur'an-ı Kerim'in dil, üslup ve içerik itibari ile katılımcılarda uyandırdığı duygular ve eleştirdikleri noktalar birbirinden farklılık göstermektedir.

K8 ve K11 Kur'an'ın kendi içerisinde çelişkilere sahip olduğunu ifade etmiştir;

(K8): İslam hoşgörü dini olarak geçiyor, içinde iyiliği öğütleyen çok ayet var evet ama içinde düşmanlık ve nefrete sebep olacak ayetler de çok fazla. Kendisiyle çelişiyor. İnsanların hoşgörü diyerek düşmanlık beslemesine sebep oluyor.

(K11): Kur'an-ı Kerim'in bana göre mantıksız bir kısmı var; kitabın değiştirilmediğini söylemek...

Konuyla ilgili literatür incelendiğinde Menküç'ün araştırmasında da K11'in ifadelerini destekleyen verilere ulaşılmıştır. Araştırmaya katılan bir öğ-

retmen; "...Mesela Kur'an-ı Kerim'in değiştirilip değiştirilmediği. Kur'an'da Kur'an'ın değiştirilmediği yazıyor ama çok yeterli değil. O konuda da biraz sıkıntı. Anlatıyorsun, somut bir delil istiyor. Kur'an'ın ilk nüshaları elimizde... Onları yazanlar doğru mu yazmıştır diyor. Bir komisyon yazdı diyorsun. O dönemin güvenilir insanları mütevatir olarak ulaştırdı bize diyorsun ama çocuk sanki programlanmış itiraz etmeye. Ona doyurucu gelmiyor cevaplar..." ifadelerini kullanmıştır (Menküç, 2019: 71).

K11 yine Kur'an'ın dil ve üslubunu şu sözlerle eleştirmiştir;

Dilinin de -mealın dilinin de- çok kırııcı emredici olduğunu düşünüyorum. Sevgiye çağırıcı bir dil yok, barışçıl bir dil olduğunu düşünmüyorum. Bunlar eksiklikleri.

K12 Kur'an'ın kendisine hikâye gibi geldiğini ifade etmiştir;

Kur'an-ı da okudum. Hikâye gibi geliyor bana. Tamam, bunu yapmışız, eabil kuşlarını göndermişiz. Yani hikâye gibi. Ben buna dayanarak neden bunu yapayım?

K14 ise Kur'an'ın kendisine hitap etmediğini belirterek rahatsız olduğu hususları şu sözleriyle ifade etmiştir;

Beni rahatsız eden şeyler çok var. Ben bir defa siyasi bir dil olarak görüyorum Kur'an'ı. İnsanı yönetmek, insanı zapt etmek aslında. Çok da mantıklı. İnsan zapt edilmek zorunda olan bir varlık... Kur'an'da anlatılan cennet-cehennem figürleri, anlatımları, yasaklar, haramlar nedense sadece Arap toplumunun korkacağı şeyler... Tarihi olarak baktığımızda aslında Kur'an'ın tamamen o topluma hitap ettiğini de görüyorum ben...

Araştırmanın bu kısmında katılımcıların önceki inançları olan İslamiyet'i kutsal kitap üzerinden değerlendirerek rahatsızlıklarını dile getirdikleri görülmektedir. Katılımcılar Kur'an'ı genel olarak üslup ve dilinin sert, içeriğinin tutarsız, hitabının siyasi ve tarihsel olduğunu vurgulayarak eleştirmişlerdir. K8 Kur'an'ın kendi içinde hoşgörüyü öğütlemesine rağmen sert üslubu ile inananları birbirine düşman hale getirdiğini ifade ederek kendi içerisinde çelişkili olduğunu belirtirken; K11 Kur'an'ın kıyametin kopuşuna kadar değiştirilemeyecek olmasının yine aynı kitap tarafından dile getirilmesini mantıksız bulmakta ve kırııcı üslubunu eleştirmektedir. K12 ise Kur'an'ın kendisine hikâye gibi gelmesinden ötürü orada yaşananları örnek almanın mantıklı gelmediğini dile getirmektedir.

**3.Tema; Haramlar ve Yasaklar:** Dinlerdeki yasaklar ve haramlar insanların hayatlarını düzenlemekle beraber onların iradelerini de güçlendirmeye yöneliktir. Ancak bazı yasak ve haramlar bireyler tarafından sorgulandığında tatmin edici cevaplar bulunamamakta, bu yasak ve haramlardan uzak durmak zor gelebilmektedir. Bu sebeple deist bireylerin dinde rahatsızlık duydukları ve

anlamlandıramadıkları konulardan bir diğeri yeme-içme ve tesettür konularındaki yasak ve haramlar olmuştur.

İçki ve domuz eti konusundaki yasaklardan rahatsız olan K2 ve K13 yasakların sebepleri konusunda yeterince tatminkâr cevaplar alamadıklarını şu sözleri ile ifade etmişlerdir;

(K2): İslam dünyasındaki bazı yasakları anlayamıyorum. Niye domuz eti yenmiyor? Bunun hakkında hocaların açıklamaları beni tatmin etmiyor.

(K13): Mesela bana göre içki içmek çok da böyle günah sayılmasa bile bunun kısıtlanması, benim yaşam alanıma dokunulması beni rahatsız ediyor.

K6 ise yasakları tesettür ve kadın bağlamında ele almıştır;

Yasak ve haram olarak kadınların kapanması, saçlarını örtmesi. Sonuçta bir kadının en değerli varlığı bence saçları... Ama aynı yasakların erkekler için olmayışı.

Yapılan görüşmelerde katılımcılar yasak ve haram olan bazı şeylerin kendilerini kısıtlandığını dile getirmiş, bunun özgürlük alanlarına dair bir müdahale olduğunu ve kendilerini mutsuz ettiğini ifade etmişlerdir. Çalışmanın genel verileri değerlendirildiğinde bu katılımcıların rahatlık ve özgürlük duygularını yaşamak istediklerini sıklıkla belirttikleri görülmektedir.

**4. Tema; Dinin Araçsallaştırılması:** İslam dünyasında dinin birleştirici ve bütünleştirici gücünü kullananlar olduğu gibi dini kullanarak insanları ayırıştırıcı, din adına uygulamalar yaptığını dile getirerek şiddetin önünü açan bazı kişiler ve gruplar da mevcuttur. Katılımcılar İslam dünyasında dinin toplumu yönetmek ve yönlendirmek için belli kesimlerce kullanıldığını dile getirmeleri sebebiyle bu gruba dâhil olmuşlardır. Ancak her birinin dinin sömürü haline getirilmesi hakkındaki çıkış noktası birbirinden farklılık arz etmektedir.

İslam'daki rahatsızlıklarını ve sorgulamalarını din-şiddet ilişkisi içinde ele alan K1 ve K2 aşağıdaki ifadeleri kullanmışlardır;

(K2): Tamamen yanlış yorumlanması. Bugün Ortadoğu'da IŞİD dediğimiz terör örgütü de kendini Müslüman olarak sayıyor. Yaptıkları katliamları hepimiz görüyoruz, bunların tamamı beni şahsen korkutuyor...

(K1): İslam'la ilgili sorunları yaşayış tarzlarına da yansıdığını düşünüyorum. Şiddet yanlıları demek istemem ama bazı ayetleri istedikleri gibi kullandıkları için. Bunu Ortadoğu'da cihat adı altında görüyoruz.

K1 ek olarak konuyu din adamları bağlamında da ele almıştır;

Başkalarının aklına uymuş, öğrenmek istemeyen Müslüman bir toplum olduğunu görüyorum. Böyle olmasını isteyenlerin din adamları olduğunu düşünüyorum. Siz bunu anlayamazsınız, müteşâbih ayetler, her ayet açıklanmaz anlaşılmaz...

Rahatsızlıklarını İslam'daki dini liderler ve siyaset bağlamında ele alan K2, K3 ve K4'ün ifadeleri ise şu şekildedir;

(K2): Dini liderler konusunda karşıyım. Herhangi bir dinde herhangi bir şekilde dini bir liderin olmaması lazım bence... Kitlese hareketlerde çoğu zaman iyi sonuçlara evirilmiyor.

(K3): İnsanların din üzerinden konuşması, liderlerin ya da hiç fark etmez insanların din üzerinden yorum yapması falan açıkçası çok hoşuma gitmiyor. Gündemde tutmak, üzerine konuşmak rahatsız ediyor beni.

(K4): Benim tek kaldıramadığım dinin bir siyaset konusu olması ve insanların dine değil siyasete tapması.

K9 ise tarikat ve cemaatleri tasvip etmediğini, İŞİD, el-Kaide gibi yapılanmalardan rahatsız olduğunu dile getirmiştir. Sözlerinin devamında ise; *"Ben daha çok laikliği önemli buluyorum. Dinin devletle, hukukla çok iç içe olmasını dünyada doğru bulmuyorum"* ifadelerini kullanmıştır.

Din, toplumun huzur ve refahını sağlayan başat faktörlerden biridir. Ancak bazı grup ve kişilerin dini amacı dışında kullanması, eylemlerin kötü sonuçlarının kişilere değil dine mal edilmesine sebep olabilmektedir. Din adına huzursuzluk yaratan marjinal gruplar ve kişiler eylemleri ile bireylerin din algısını zedelemekte ve dinden uzaklaşmalarına sebep olmaktadır. Katılımcılardan K1 ve K2 bazı grupların din adı altında işkence, tehdit ve hatta ölümle sonuçlanan terörize eylemlerinden rahatsız olduklarını ve dini sorguladıklarını dile getirmişlerdir. Yine katılımcılardan K1 İslam'da din bilginlerini halkı bilinçlendirip uyanışını sağlamaktan ziyade kendilerini ön planda tutarak Müslümanların kulaktan dolma bilgilere hapsedilmesinin nedeni olarak görmektedir. Rahatsızlığını İslam dinindeki dini liderler özelinde ele alan katılımcılar K2, K3 ve K4 ise dinin kötüye kullanılarak kitlese hareketlere yol açabileceğini, siyasi bir dille sürekli gündemde tutulmasından rahatsız olduklarını tepkisel bir şekilde dile getirmişlerdir. Katılımcıların tümüne göre ise göre din özel alanı dışına çıkarılmadan bireylerin vicdanlarında kalması gereken bir olgu olarak değerlendirilmeli, gündemde olmadan varlığını sürdürmelidir.

**5. Tema; Müslümanların Tavırları:** Katılımcıların İslam dünyasında en çok rahatsız olduğu konulardan bir diğeri ise Müslümanların tavır ve davranışlarıdır. Genel olarak değerlendirildiğinde eleştirilerini saygısızlık, tutuculuk, empati yoksunluğu, kısıtlanma ve hoşgörüsüzlük üzerinden dile getirdikleri anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra toplumun çoğunluğu tarafından kabul gören dini inanışa sahip olunmadığı için kendilerinin ötekileştirildiğini düşünmektedir.

K6 zaman içinde bulunduğu muhafazakâr çevreden uzaklaşarak farklı bir çevreye dâhil olmuştur. Bu nedenle önceden içinde bulunduğu ortamları

ve Müslümanların tavırlarını tutucu bularak eleştirilerini dile getirmiştir;

...Deist bir insan olarak karşımdaki insanın düşüncesi ne olursa olsun saygı duymaya çalışıyorum. Tartışmaya ya da polemiğe girmemeye çalışıyorum. Ama aynı saygıyı ben karşı taraftan göremiyorum. Körü körüne bir bağlılık var.

Müslümanların sorunlarını hoşgörüsüzlük ve samimiyetsizlikle bağdaştıran K11'in ifadeleri şu şekildedir;

...Müslümanların bir kısmının bu kadar katı olan İslam'ı yumuşatıp daha ılımlı göstermeye çalıştığını düşünüyorum. Bu kısım bana samimiyetsiz geliyor. Sırf kitap emrettiği için belli ahlaksızlıkları yapmadıkları, aslında dinleri olmasa bu ahlaksızlıkları yapabileceklerini gözlemliyorum. Bu da benim için yine samimiyetsiz bir durum.

K12 ise konuyu Müslüman ülkeler özelinde ele alarak şu açıklamalarda bulunmuştur;

Müslüman ülkelerin hepsinde taciz, tecavüz, sapıklık, sapkınlık, küçük yaşta çocuklarla evlenme, kadınlara değer vermemeye; bunların hepsini bu ülkelerde görüyorum. Bu İslamiyet'i kabul edip İslamiyet'i yaşamayan ülkeler hepsi... Ne kitapta yazana göre davranıyorlar, ne yazmayana göre davranıyorlar... E bunları görünce ben, onlara göre İslamiyet bu, ben o yüzden bunu kabul edemem diyorum.

K12 İslam ülkelerinde meydana gelen taciz, tecavüz gibi olayların İslamiyet'e ve bunu kabul eden toplumlara yakışmadığını sert bir dille ifade etmiştir. Müslümanların yanlış tutum ve davranışlarına göre dini değerlendiren K12, dinin kendisinden ziyade toplumsal görünümüne bakarak Müslümanlara karşı tepkisel bir yaklaşım sergilemektedir.

Müslümanların tavırlarını önyargı ve zorlama ile değerlendiren K13'ün ifadeleri şu şekildedir;

Bir Müslüman namaz kılmak istediği zaman ben onun önüne içtenlikle seccadeyi serebiliyorsam, o insan da ben düşüncemi söylediğimde bana karşı önyargı ile yaklaşmamalı. Ki bu çok fazla oluyor...

K14 ise önceki yaşamında başörtüsü takmış bir katılımcıdır. Başörtüsünü dini bir simgeden ziyade bir kıyafet tamamlayıcısı olarak görmekte, şu anda başörtüsünü bir aksesuar gibi takmak istediğini ancak Müslümanların kutuplaştırıcı tavrından ve dinin ötekileştirici etkisinden ötürü takamadığını ifade etmektedir.

Siyasetinden de rahatsızım, insanların ötekileştirilmesinden kutuplaştırılmasından rahatsızım. Ben istemiyorum ya, mesela başörtü. Başörtüsü benim için çok güzel bir obje. Çok şık bir kıyafet tamamlayıcısı... Bazen canım mı istedi, o çok güzel şapkalı şekilde takıyorlar, takip çıkıp belki şortun



üstüne takmak istiyorum. Ama sen neden bunu bu kadar benimseyip de dışardakilere kabul ettirmiyorsun? Başörtüsü takacaksan böyle giyineceksin şu kesimden olacaksın, şuna dikkat edeceksin, buna yakışır yapacaksın...

Tüm görüşmeler değerlendirildiğinde dikkat çekici şeylerden biri ise iki katılımcının diğerlerinin aksine sorunu İslam'da görmemesidir. K5 konuyla alakalı olarak “*En başta savaş, ölüm, yıkıcı tarzdaki faaliyetler; geri kalmışlık, eğitimsizlik gibi birçok insanı rahatsız eden şey beni de ediyor ama bunlar dini temelli şeyler değil*” ifadelerini kullanmıştır. K7 ise aynı şekilde “*İslam'da beni rahatsız eden bir şey yok. Rahatsız eden şeylerin de yorum farklılıkları var... Sıkıntım yok Kur'an'la. Ama onu gönderen Tanrı'nın gerçekten yalancı olup olmadığını bile bilemem yani*” şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur.

**Tablo 1**

*İnanca dair sorgulamalar*

|   | K | K | K | K | K | K | K | K | K | K  | K  | K  | K  | K  |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|----|----|----|----|----|
|   | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 | 10 | 11 | 12 | 13 | 14 |
| <b>KADININ DEĞERİ</b>                       | * |   |   |   |   | * |   | * |   | *  |    |    |    | *  |
| <b>KUR'AN VE İÇERİĞİ</b>                    |   |   |   |   |   |   |   | * |   |    | *  | *  |    | *  |
| <b>HARAMLAR VE YASAKLAR</b>                 |   | * |   |   |   | * |   |   |   |    |    |    | *  |    |
| <b>DİNİN ARAÇSALLAŞTIRILMASI</b>            | * | * | * | * |   |   |   |   | * |    |    |    |    |    |
| <b>MÜSLÜMANLARIN TAVIRLARI</b>              |   |   |   |   |   | * |   |   |   | *  | *  | *  | *  | *  |
| <b>İSLAM'A DAİR RAHATSIZLIK DUYMAYANLAR</b> |   |   |   |   | * |   | * |   |   |    |    |    |    |    |

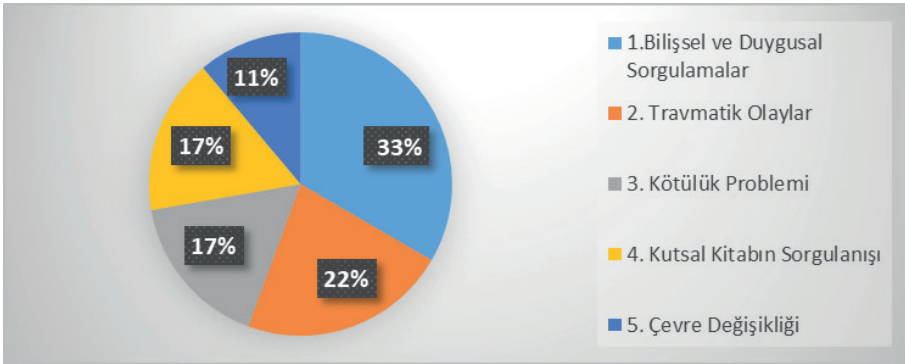
Katılımcıların İslamiyet özelinde rahatsızlık duydukları ana başlıklar yukarıdaki tabloda verilmiştir. En çok rahatsızlık duyulan konuların başında kadının değeri (6) ve Müslümanların tavırları (6) gelmektedir. Onu takip eden konu ise dinin araçsallaştırılması (5)'dir. Beklenenin aksine Kur'an ve içeriği (4) ile haramlar ve yasaklar (3) en az rahatsızlık duyulan konulardan ikisi olarak görülmektedir.

Okutan tarafından deist bireylerle gerçekleştirilen bir saha çalışmasında da benzer ifadelerin olduğu görülmektedir. Katılımcılar Türkiye'de deizmin artış gösterdiğini ifade ederek bunun altında yatan sebepleri; Müslümanların tutum ve davranışları, siyaset din ilişkisi, dini tarikat ve cemaatlerin ya da din adamlarının olumsuz tutum ve davranışları şeklinde ifade etmektedir (Okutan, 2021: 190). Yine Şahin tarafından yürütülmüş olan bir çalışmada da benzer sonuçlar görülmüş; deist bireylerin dine dair rahatsızlık duydukları

konuların başında Kur'an'ın toplumdaki beklentisi ile kendi beklentilerinin uyuşmadığı, dinde kadınlara baskının çok fazla olduğu, tarikatların toplumu ötekileştirdiği gibi hususlar gündeme getirilmiştir (Şahin, 2021: 88). Benzer şekilde deizmle ilgili sosyal medyada yer alan videoların incelendiği bir araştırmada da kişileri dinden uzaklaştıran temel sorgulama konularının başında kötülük problemi, Müslümanların durumu, din adamlarının yanlışları, kader, dini yasaklar mevzularının geldiği görülmüştür (Yılmaz, 2022: 314).

## 2.2.Kırılma Noktaları

Bireyler inandıkları değerlerden bazen küçük bir olay neticesinde vazgeçerken bazen de kümülatif bir süreç sonucunda bu kararı vermektedir. Kendini deist olarak tanımlayan katılımcıların inanç değişikliğinde yaşadıkları kırılma noktalarını öğrenmek amacıyla kendilerine “Önceki inancınızı ne zaman ve hangi sebeplerle sorgulamaya başladınız, ilk kırılma noktanız nasıl oldu?” sorusu yöneltilmiştir. Bazı katılımcıların inanç değişikliğini yalnızca bir faktöre bağladığı görülürken diğer bazıları ise bu süreci tetikleyen birden çok faktörün bir arada bulunduğunu belirtmiştir.



Şekil 2. Kırılma temalarının oransal dağılımı (%)

**1.Tema; Kutsal Kitabın Sorgulanışı:** İnanılan dinin esaslarının öğrenileceği ilk kaynaklardan biri kutsal kitaplar olup İslam dinine göre bu kaynak kitap Kur'an-ı Kerim'dir. Katılımcılardan 3'ü ilk sorgulamalarının inandıkları dinin kutsal kitabından kaynaklandığını dile getirerek söze başlamışlardır.

K13 ve K1 ilk olarak Kur'an'ın içeriği ile sorgulamalarının başladığını dile getirmiştir;

(K13): Kırılma noktam şöyle oldu; bir insanı öldüren tüm insanlığı öldürmüş olur diye ayet var... Bir insanın canını Allah'tan başkası alamaz deniliyor. Ama geçmişte Müslümanlıktan çıktıktan sonra 3 defa dine davet edilip dine gelmediğinde o insanın katli vacip sayılıyor, yanlış bilmiyorsam. Bunu araştırdım, bende çelişki var bunda. Sonrasında kadınların Müslüman-

lıkta çok haksızlığa uğradığını, eşit şartlarda olmadığını düşünüyorum. Çok fazla noktada var bu. Mesela bir erkeğin kendi karısını cezalandırma biçimi bile var, yazıyor.

(K1): Şu zaman diye kesin bir şey söyleyemem kümülatif olarak zamanla oldu... Bana bilimsel bir ayetmiş gibi gelen ayetler bir süre sonra hiç de bilimsel gelmedi... Yine dini bir şey okurken içimden dedim ki 'niye kendini bu kadar kandırdın, niye uğraşıyorsun bu kadar' dedim. O an tak etti. Yok dedim, ben artık inanmıyorum. Bunların hepsi saçma. Ayetleri eğip bükme-ye gerek yok, çok eğip büküm. Böyle demez, Tanrı'm o benim, yapmaz, ama öyle...

K1 Hz. Muhammed'in yaşam tarzı ile Kur'an'ın örtüşmediğini düşündüğü fikirlerinin kendisindeki etkisini şu sözlerle dile getirmektedir;

Ben bu kararı günümüze göre değil o güne göre verdim. O dönemdeki Muhammed Peygamberin hayatı, yaşayış tarzı, o dönemdeki Müslümanlar, o dönemin sosyokültürel durumu ve Kur'an'ın genel bakışı beni bu duruma getirdi...

K10 ise konuyla ilgili olarak;

14-15 yaşında Kur'an'ın mealini okudum ve hikâyeleştirilmiş bir şey gibi gelmeye başladı bana. Bu şekilde kutsal bir şey olmadığını anlamaya başladım. Bu şekilde benim inançsızlığım başlamış oldu.

Katılımcıların ifadeleri genel olarak değerlendirildiğinde kendilerinin Kur'an'daki birtakım hükümleri gerçek yaşam ile karşılaştırdıkları ve cevap-sız kalan soruları sonucu bu kararı aldıkları görülmektedir. Kur'an'ın gerçekliği yansıtmayan bir yapısının olduğunu, ayetlerin birbiriyle ve gerçek yaşam ile örtüşmediğini savunan katılımcılar bu çelişkilerden sonra kırılma noktalarının gerçekleştiğini ifade etmektedirler.

**2.Tema; Kötülük Problemi ve Tanrı'nın Adaleti:** Tanrı'nın adaleti ve kötülük problemi arasındaki ilişki dinlerde tartışılan önemli konuların başında gelmektedir. Bireylerin dünya üzerinde şahit oldukları zulüm ve haksızlıklar, ölümler, acı olaylar, terör, taciz, tecavüz ve doğal afet gibi tecrübeler onların saf-iyi Tanrı inancına dair düşünce geliştirmesine ve Tanrı hakkında sorular sormasına sebep olmaktadır. Araştırmamızda ortaya çıkan sonuçlar da bu verilerle ortak özellikler taşımaktadır. Katılımcılardan 3'ü Tanrı'nın kötülüklere müdahalesi ve adaleti konusunda sorgulamalarda bulduklarını dile getirmiş, yeryüzündeki kötülüklere Tanrı'nın müdahalesinin olup olmamasının kendileri için büyük bir sorun teşkil ettiğini ifade etmişlerdir.

Katılımcılardan K10 ile yapılan mülakat ülkemizde meydana gelen yangınların çıkışı ile aynı dönemde yapılmıştır. Katılımcı Tanrı'nın zorda kalan insana neden yardım etmediği ve onu korumadığı soruları üzerinden sorgu-

lamalarını sürdürmüş, ifadelerinde günlük olaylarda dini kaynaklı referansların varlığını aradığı fark edilmiştir.

...Kırılma noktam; çok büyük bir felaket yaşandığında neden ezilen insanlar burada korunamıyor meselesi. Tanrı neden insanlarına sahip çıkmıyor? Ya da neden bugün bir yangın çıktığında masum insanlar can verdi? Bu Tanrı'nın insanları cezalandırma şekli mi?

K7 ise kendisini tatmin eden iyi Tanrı algısını şu şekilde ifade etmiştir;

Hangi Tanrı anlayışının beni tatmin ettiğini söyleyeyim...“Bu dünyaya karışmayan, irademize karışmayan, evrimsel süreci de canlılara bırakan... Mesela bir çocuk acı çekerken ona kayıtsız kalan bir Tanrı beni daha tatmin ediyor... Fakat bazı şeylere karışıp bazı şeylere karışmaması o Tanrı'nın merhametine inandırmaya yetmiyor beni...

K7'nin tüm ifadelerine göre Tanrı konusunda net bir görüşünün olmakla beraber sıklıkla kendini çıkmazda hissetmesini vurguladığı görülmüştür. Bu durumun kendini rahatsız ettiğini ve arada kalmışlıktan usandığını ifade etmiştir.

K13 ise yaşadığı çelişkileri ve kırılma noktalarını şu şekilde açıklamıştır;

Beni sorguladığımda tamamen iten; Hindistan'da doğmuş bir çocuk düşünüyorum... Müslüman olan kişi mutlaka cennete gidecek diye söyleniliyor. Budist, Hristiyan bir çocuk aile tarafından bu şekilde yönlendirildiği için cennete gidemeyecek. Ben Müslüman bir ailede doğduğum için şanslıyım bana yol gösterildi... Bunu sorguladığımda kendimi şanslı gördüm, bu şans böyle olmamalı.

Katılımcıların tüm cevapları değerlendirildiğinde; kendilerinin günlük yaşamda karşılaşılan kötü olaylara karşı Tanrı'dan yardım bekledikleri ancak bu yardımı görmediklerinde sorgulama sürecine girdikleri görülmektedir. Bunun yanı sıra Müslüman coğrafyalarda doğmuş olmanın Tanrı'nın insana tanıdığı bir ayrıcalık mı yoksa adaletsizlik mi olduğu konusunu gündeme getirmeleri din kültürü öğretmenleri ile yapılan saha araştırması verileri ile de benzerlikler içermektedir; “...Çokça sorulan tartışılan şey mesela bunu çok soruyorlar: Biz burada doğduk büyüdük Müslümanız. Bir İngiliz bizim gibi değildir. Brezilya'da yaşayan vatandaş bizim gibi değil. Bu nasıl olacak bunu aklımız almıyor? Bu mesela çok sorulan bir şey...” (Menküç, 2019: 73).

**3.Tema; Travmatik Olaylar:** Gündelik yaşamda meydana gelen travmatik olaylar bireylerin duygu ve düşüncelerini derinden etkilemekte; ölüm, felaket, büyük değişimler ve şahit olunan küçük bir olay bazen insanın kendi dünyasını sorgulamasına ve inandığı değerlerden vazgeçmesine yol açabilmektedir. Yapılan görüşmelerde de benzer bir durum görülmüş inanç durumunda yaşadığı kırılma noktasını travmatik olaylara bağlayan 4 katılımcının varlığı tespit edilmiştir.

Çevresinde şahit olduğu olaylar yüzünden inancını sorgulayan K7 şu ifadeleri kullanmıştır;

Kırılma noktam; dini olarak çok güvendiğim bir insanın kötü hareketlerde bulunduğunu görmem ile oldu. Neden böyle? Cezasını da bulmasını istemiştım. O da bulmadı. Tanrı'nın onun yanında olduğunu düşündüm hep... O olayın düzelmesi için dua etmişim fakat düzelmedi. Tamam, düzelmesin ama en azından ben kendimi artık rahat hissedeyim dedim, o da olmadı...

K7 dindar bir kişinin yanlış hareketinden dolayı inancında şüpheye düştüğünü ve ettiği dua sonrası cevap alamayışını yukarıdaki cümlelerle belirtmiştir. Kendisinin önceki cevaplarında Tanrı konusundaki isteğinin “tamamen müdahalesiz ya da her şeye müdahale edebilen” yönünde olduğu göz önünde bulundurulursa hem yaşadığı olay hem de dua sonrası Tanrı inancında çelişkiye düşerek dinden uzaklaştığı görülmektedir.

K10 ise inancındaki kırılma noktasını şu sözleriyle dile getirmiştir;

Yeri geldiğinde insanların dini değiştirerek dünyayı cehenneme çevirdiğini gördüğüm zaman, orası benim için kırılma... Mezhep olarak alevi olduğumu bildikleri için (deist olduğumu bilmedikleri için) bu konuda mezhebimi küçümseme hareketi oldu... Var olan mezhebe karşı nefret, aşağılayıcı bir söylemde bulunuldu...

K10 insanlar tarafından dinin kötüye kullanılmasının onda yarattığı etkiden bahsetmiş ve ilk kırılma noktasının burada başladığını ifade etmiştir. Alevi kökenli olan K10, mülakat boyunca sık sık kullandığı ‘kutsallaştırmak’ kelimesini burada da kullanarak dindarların kendilerini kutsal kabul ettiğini ve diğerlerini dışladığını dile getirmiştir. Hayatı boyunca insanların kendisini mezhebinden dolayı ötekileştirdiğini hisseden katılımcı, bu yaklaşımdan ötürü dindar kimselere ve dine karşı mesafeli duruşunun zamanla arttığından bahsetmiştir.

Gençler üzerinde yapılan bir saha araştırmasında da kendini deist olarak niteleyen iki gencin kırılma noktaları çalışmamızdaki sonuçlarla benzerlik göstermektedir. Kendini deist olarak tanımlayan gençlere deizme kayma sebepleri sorulduğunda günümüz Müslümanlarının din algısı ve onu yaşama biçimlerinin kendilerini deizme ittiğini ifade etmişlerdir. Ek olarak gençlerden biri din görevlilerinin misyonlarına uymayan bazı tavır ve davranışlarının deizmi tercihinde etkili olduğunu dile getirmiştir (Harmankaya, 2020: 44).

Katılımcılardan K14 ise babasının ölümü sonrası yaşadığı süreci ve inanç değişimini şu sözlerle ifade etmiştir;

Benim en büyük kırılma noktam babamı kaybettiğimde... Babamdan sonra annemin daha çok dua ettiğini ve dua etme sebebinin de babamın na-

maz kılmıyor, oruç tutmuyor ve dua etmeyi bilmiyor oluşundan kaynaklı olduğunu fark ettiğimde. Devamlı onun affı için... Dedim bir yanlışlık var çünkü benim annem çok sert, insanların arkasından konuşur, kibirli bir annedir... Diyorum bunların hiçbirisi doğru gelmiyordu bana. Ama benim babam bunların hiçbirine sahip değildi. Şimdi namaz kılmıyor diye yanıyor mu? Mezarda işte çok mu acı çekiyor falan. Ben çok sorguladım ondan sonra.

K14'ün babasının ölümünün ardından annesinin onun affedilmesi için çokça dua ettiğine şahit olması yaşadığı travmatik olaylardan biridir. Babasının ahlaklı bir insan olduğunu düşünen K14, sırf ibadetlerini yapmıyor diye onun yanacağı fikrinin kendisini dinden uzaklaşmaya ve sorgulamaya ittiğini belirtmiştir. K14'ün görüşmenin başka kısımlarında da annesinden katı bir dindar olarak bahsettiği ve baskıcı olduğunu ifade ettiği görülmüştür. Buradan hareketle çocuk yaşta babasını kaybeden katılımcının, dine karşı tavrında ve dinden uzaklaşmasında annesinin tutum ve davranışlarının oluşmasında oldukça büyük bir etkisinin olduğu fark edilmiştir.

Katılımcılardan K8 ise tesettüre girişi ile beraber yaşadığı değişimi şöyle ifade etmektedir;

Ben orta 3'e geçerken yani 11 yaşlarındayken kapandım ve kapandıktan kısa bir süre sonra birçok konu beni rahatsız etmeye başladı... 10'lu yaşlarımdan itibaren gördüğüm dini eğitimden dolayı kendimi devamlı ibadet etmek zorunda hissetmişim hatta 11-12 yaşında kapanınca bir daha oyun oynamaya dahi çıkamadım. Dışarı çıkıp arkadaşlarımla oynayamamak, eski neşeli ve hareketli halimden uzaklaşmak... 8. sınıf bitince tesettürün bana göre olmadığını anlamıştım ve şallarım yavaş yavaş beni boğuyordu... 12. sınıfta namazı bıraktım ve artık Müslüman olmadığımı fark ettim.

K8'in görüşmenin ilerleyen süreçlerinde din dersi öğretmenlerinin kendisine yönelik şu ifadelerini kullanmış ve konuyu daha iyi analiz etmemizi sağlamıştır;

Onlar bize dinde yapmamız gerekenlerden bahsettiler. Ben dinle ilgili okumayı ya da ayet okumayı sevdiğim için anlattıklarını biraz daha araştırırdım fakat küçük yaşta korkarak kapanmama sebep olan din öğretmenlerimdi. 'Vücudumun görünen her yerinin yanacağını, Allah'ın bizi asla sevmeyeceğini' söylerlerdi.

Katılımcı cevapları değerlendirildiğinde gençlerde görülen inanç değişikliğinin belli travmatik olaylar neticesinde meydana geldiği görülmektedir. Özellikle dindar kimselerde görülen yanlış din algıları, aile fertlerinin baskıcı dini tutumları ile ait olduğu gruba karşı aşağılayıcı ifadelere maruz kalmak gençlerde dine karşı şüphe oluşturmaya ve inanç değişimine götüren sebepler arasındadır. Bu noktada K10'un annesi tarafından verilen yanlış din bilgisi ile K8'in öğretmenlerinden aldığı yanlış din eğitiminin kendilerini çıkmaza

sürüklediği ve dinden uzaklaştırdığı görülmektedir.

**4.Tema; Çevre Değişikliği:** İnsan sosyal ve duygusal bir varlık olması sebebiyle içinde bulunduğu toplumda birden çok kişi ile temas halindedir. İletişim kurulan bu bireyler bazen kişinin kendisiyle aynı duygu ve düşünceleri paylaşırken bazen de yeni fikirlerle hayatına dâhil olabilmektedir. Yapılan görüşmelerde de benzer şekilde yaşadığı çevre değişikliği sebebiyle inancında kırılma yaşadığını dile getiren katılımcıların ifadelerine rastlanmıştır.

K6 eski muhafazakâr ortamından sıyrılıp farklı bir ortama girdiğinde düşüncelerinin değiştiğini şu sözlerle ifade etmektedir;

Ortamım değişti. (Eski ortamımda) ‘Alkol kullanan insan kötüdür, gece dışarı çıkan kızlar iyi değildir, hoş değildir’ falan deniliyordu. Ama farklı bir ortama girdiğimde bu tarz davranışlar sergileyen insanların da iyi olduğunu gördüğümde, benim kötü kavramım orada yıkıldı. Dedim ki bu insanlar kötü değil, bunların da sadece yaşam tarzı farklı...

K12 ise konuyla ilgili olarak şu ifadeleri kullanmıştır;

Etrafımdaki deistlerin ya da farklı düşünen insanların çoğalması olabilir. Çünkü üniversitede farklı insanlarla tanışıyorsun. Liseye kadar hep aynı kalıptaki insanlarla tanışıyorsun. Ama üniversitede farklı düşüncelerle tanışıyorsun, öğreniyorsun. Sanırım bu etkili oldu.

Yapılan görüşmeler sonucu her iki katılımcının da değişen çevresi sebebiyle inançlarında kırılmalar yaşadıkları görülmekte; yaşadıkları bu değişimi içsel rahatlama ile bağdaştırdıkları fark edilmektedir. K6 yaşadığı çevre değişiminden sonra sorgulamalarını bireylerden ziyade dine çevirmiş; K12 ise deist kişilerin birdenbire çevresinde arttığını ifade etmiş ve değişimini bu şekilde tanımlamıştır. Her iki katılımcı da sürecin hızlı bir şekilde gerçekleştiğini ve kendilerini aniden bu ortamlarda bulduklarını ifade etmişlerdir. Ayrıca katılımcıların ifadelerinde ve tavırlarında muhafazakâr çevreden çıkışla beraber rahatlama hissinin oluştuğu gözlemlenmiştir.

**5. Tema; Bilişsel ve Duygusal Sorgulamalar:** Lise ve sonrası bireylerde büyük değişim ve dönüşümlerin yaşandığı; fiziksel ve psikolojik büyümenin yanı sıra inanç dünyalarında da değişim gösterdikleri kritik dönemlerdendir. Gençler bu dönemde din ve Tanrı hakkında sorular sormaya başlamakta ve dini kabulleri mantıklı bir temele oturtmak istemektedir. Benzer bir durum katılımcılarda da görülmüş, bu bölümde verdikleri cevaplar analiz edildiğinde kendilerindeki kırılma noktalarının bahsedilen kritik dönemde yer aldığı fark edilmiştir. Çalışma grubuyla yapılan görüşmelerde bir olay ya da kişi etkisiyle bilişsel sorgulama sürecine girenler olduğu gibi dıştan bir müdahale olmaksızın bu süreci yaşayan katılımcıların varlığı da tespit edilmiştir.

Katılımcılardan K2 sorgulamalarını dinin gerekliliği ve inanma zo-

runluluğu üzerinden başlatırken; K3 dini duygularının ve ilgisinin zamanla azaldığını dile getirmiştir. K4 ise bu dönemde dini duygulardan uzaklaşarak mantıklı açıklamaların peşine düştüğünü ifade etmiştir.

(K2): Liseye geçerken. O kendi bilinçli insanın bilincinin oturması, benliğinin oturması... Dedim ki ben bir inanma zorunluluğu hissetmiyorum. Niye kendimi bir din olarak sınıflandırayım. İyilikse iyilik yapıyorum zaten... Hayatımı iyi olmaya ve geliştirmeye adanmışım. Niye kendimi Müslüman olarak sınıflandırayım ki?.. Çünkü çabalamam gerektiği öğretildi bana... Bunun için herhangi birine ihtiyacım olmadığını anladığımda kendimi uzaklaştırmaya başladım İslam dininden.

(K3): Ben küçükken bizim evimiz caminin hemen yanındaydı. Ben o zamanlarda ezanın okunduğu zaman falan kendimi iyi hissediyordum... Muhtemelen lise sona doğru ya da lise çağında diyeyim; yavaş yavaş artık uzaklaşmaya başladığımı hissettim. Artık ezanların çok bir etkisi olmuyordu benim üstümden. Veya gereksiz şeyler hissetmiyordum. Benim için olumlu bir tarafı kalmamıştı. O yüzden lise çağlarından sonra açıkçası bir şeyi kalmadı benim için.

(K4): Tam olarak zamanını belirtemem belki ama 17 yaşında birtakım şeylerden uzaklaştığımı fark ettim. Big Bang teorisi vs. bana çok mantıklı gelmeye başlamıştı, ardından evrim teorisi vs. Bu iki teoriye oldukça fazla kafa yorduktan sonra Tanrı yoktur demiştim. Lakin bilimin hâlâ kesin olarak açıklayamadığı şeyler olduğunu kavradım. O zaman da bir yaratıcının varlığına inanmaya başladım. İleride fikrim değişir mi bilemem.

K5 ise dindarlığı ile deistik yönelim sürecinin aynı zamana denk geldiğini ifade ederek söze başlamıştır. Kendisi dini hassasiyetlerini üst noktalarda yaşamaya çalışırken bir anda dinin iç dinamiklerini ve gerekliliğini sorgulama sürecine girmiştir. Dinde var olan her şeyin belli bir sebebi olması gerektiğine kendini ikna eden katımcı, şu anda bu kadar keskin ifadelerle dinde sebep aramadığını belirtmiştir;

Tam deizmden önce dindar denilecek bir insandım. Deizme yaklaştığım noktayla dindarlığımın artması da aynı nokta oldu... Dinin ne olduğunu (namaz neden kılıyoruz, oruç neden tutuyoruz gibi) sorguladığım zaman; bunların kendi içerisinde pek bir açıklaması olmadığını fark ettim... Daha sonra sadece bir değil birçok ibadet, olgu bu şekilde nedensiz gelmeye başlayınca deizme yöneldim...

K9 çevresinde inanmayan insanların varlığının akabinde düşünce dünyasındaki değişimleri şu şekilde ifade etmiştir;

Çevremde arkadaşlarım Allah'a inanmıyorlardı. Ben başta bunu doğru olarak kabul edemedim. Sindiremedim. Sonra bu konuyu araştırmış, ikna kabiliyeti yüksek insanlarla görüşünce kafam karıştı. Ondan sonra da po-



litikaya merak salıp daha materyalist düşündüğümde hep bir güç dengeleri sonucu oluştuğunu düşündüm.

Katılımcılardan K11 dini duygularındaki değişim sürecini şu sözlerle ifade etmektedir;

Lise dönemi sonrasında. Açıkçası bir kırılma noktasından öte bana şu mantıklı gelmemiştir. Dünyada binlerce inanç sistemi var. Hatta ne kadar insan varsa o kadar da inanç sistemi var... Bu kadar çok din, bu kadar çok inanç varken, motivasyonlar aynıyken ve sadece pratikler farklıyken İslam'ın doğru olduğunu söylemek çok bana mantıklı gelmiyor... İslam, Hristiyanlık, Yahudilik bu anlamda bunlar benim için çok farklı bir anlam ifade etmiyor.

Yapılan görüşmeler neticesinde dindarlığın yükselişi ile beraber dinin tüm yapılarında nedensellik arama durumunun bireyleri dinden uzaklaştırdığı görülmüştür. Bunun yanı sıra farklı görüşteki insanlarla iletişim kurulması sonucu dini değerlerin sorgulanması ve bazı sorularının cevapsız kalmasının kendilerini rahatsız ederek sorgulama sürecini tetiklediği fark edilmiştir.

**Tablo 2**

*İnançta kırılma nedenleri*

|  | K | K | K | K | K | K | K | K | K | K  | K  | K  | K  | K  |
|--|---|---|---|---|---|---|---|---|---|----|----|----|----|----|
|  | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 | 10 | 11 | 12 | 13 | 14 |
| <b>KUTSAL KİTABIN SORGULANIŞI</b>        | * |   |   |   |   |   |   |   |   | *  |    |    |    | *  |
| <b>KÖTÜLÜK PROBLEMİ</b>                  |   |   |   |   |   |   | * |   |   | *  |    |    | *  |    |
| <b>TRAVMATİK OLAYLAR</b>                 |   |   |   |   |   |   | * | * |   | *  |    |    |    | *  |
| <b>ÇEVRE DEĞİŞİKLİĞİ</b>                 |   |   |   |   |   | * |   |   |   |    |    | *  |    |    |
| <b>BİLİŞSEL VE DUYGUSAL SORGULAMALAR</b> |   | * | * | * | * |   |   |   | * |    | *  |    |    |    |

Katılımcıların önceki inançlarıyla yaşadıkları kopuş ya da kırılma noktaları yukarıdaki tabloda gösterilmiştir. Kırılma noktalarının en yoğun olduğu alt kod bilişsel ve duygusal sorgulamalar (6) olup bu temayı travmatik olaylar (4), kötülük problemi ve Tanrı'nın adaleti (3), kutsal kitabın sorgulanışı (3) ve çevre değişikliği (2) takip etmiştir. Burada fark edilen husus ise bireylerin inanç tercihlerinin bireysel faktörlerin yanı sıra toplumsal faktörlerden de oldukça fazla etkilendiğidir.

## SONUÇ

İlk izlerini Batı dünyasında gördüğümüz deizm düşüncesi zamanla etki alanını genişletmiş, ülkemizde de adından sıkça bahsedilir hale gelmiştir. Son dönemlerde gençlerin deizme yöneldiği yönünde birçok haber, yazı, söyleşi yapılmış; konu akademik ve yerel çevrelerce uzun soluklu tartışılmıştır. Ancak deizm adına yapılmış birçok çalışma teorik ekseninde kalmış; yapılan çoğu saha araştırması ise doğrudan deist bireylerle yapılmak yerine öğretmenler ve gençlerin deizm algısı üzerinden yürütülmüştür. Tüm bu sebepler göz önünde bulundurularak tasarlanan bu araştırma “18-29 yaş grubunda kendilerini deist olarak tanımlayan gençlerin inançlarına dair sorgulamaları ve ilk kırılma noktalarının tespit edilmesi” ana problemi etrafında şekillenmiştir. Türkiye’de son yıllarda daha çok popülerlik kazanan deizm olgusunu deist gençler üzerinden okumak ve yaşadıkları süreci kendilerinden dinleyerek derinlemesine incelemek ise araştırmanın amacını oluşturmaktadır.

Araştırma kapsamında katılımcıların inanç serüvenlerine dair sorgulamalar ve ilk kırılma sebepleri her iki başlıkta 5 ayrı tema olarak ortaya çıkmıştır. Sorgulamalar başlığında Kur’an-ı Kerim’in içeriği, kadının değeri, haramlar ve yasaklar, dinin araç haline gelmesi ile Müslümanların tavırları deist gençlerin sıklıkla sorguladıkları ve rahatsız oldukları konuların başında gelmiştir. Kendilerinin inanca dair ilk kırılma sebeplerinin ise genellikle kutsal kitap ve Tanrı’nın sorgulanışı, travmatik olaylar, çevre değişiklikleri ile bilişsel ve duygusal sorgulamalar çerçevesinde olduğu görülmüştür. Araştırma sonucunda ise belli başlı hususlar fark edilmiştir.

Görüşmeler değerlendirildiğinde inanca dair sorgulanan birçok konunun arka planında toplumsal sebeplerin olduğu ve bu sebeplerin bireyleri bilişsel sorgulamaya götürdüğü görülmüştür. Genç deistlerin özellikle toplumsal konularda hassas olduğu kadar sorgulayıcı bir tutumda bulunduğu, toplumsal temelli birçok meselenin duygusal yönden değerlendirildiği fark edilmiştir. Bunun yanı sıra katılımcıların inanca dair ilk kırılma sebeplerinin genellikle sorguladıkları ana konular etrafında şekillendiği saptanmıştır.

Araştırma verilerine göre katılımcıların aile, yakın arkadaş ve öğretmenleri tarafından yanlış din algısı ile yönlendirilmesinin kendilerinde yarattığı travmalar fark edilmiştir. Özellikle muhafazakâr çevrede yetişen bazı katılımcıların baskı, zorlama, yanlış din eğitimi çerçevesinde dini değerlerden uzaklaştığı görülmüş; inanç değişimlerinde bireysel olduğu kadar toplumsal olay ve olgulardan da büyük ölçüde etkilenildiği ortaya çıkmıştır. Yine toplumun inanma biçimlerinden ve eylemlerinden etkilenen katılımcıların dinin aslını Müslümanların ya da dindarların tavır ve davranışları ile değerlendirdiği fark edilmiştir. Bu kapsamda dinin belli kesimlerce bir araç haline dönüştürülmesi, Müslümanların tolerans eşliğinin düşük olması, yaşanan travmatik olaylar ve çevre değişikliği bireylerin dini tercihlerini değiştirme-

sine sebep olan toplumsal faktörlerden sadece birkaçı olarak karşımıza çıkmıştır.

Katılımcıların bireysel manadaki sorgulamalarına bakıldığında ise özellikle Tanrı, kutsal kitap ve dindeki tartışmalı mevzuların kendilerini derin bir şüphe durumuna götürdüğü görülmüştür. Bu noktada deist bireylerin sorguladıkları birçok konunun aslında Müslüman çevrelerce de uzun yıllardır tartışıldığı fark edilmiştir. Kadın konusu, kötülük problemi, haramlar ve yasaklar, Müslümanların tavırları, dinin bir araç haline dönüştürülmesi ve bazı ayetlerin sorgulanıyor oluşu sadece deist bireylerde değil Müslüman gençlerde de var olan sorgulamalardır. Bu kapsamda mevcut konuların özellikle gençlere güçlü argümanlarla anlatılmasının gerekliliği fark edilmiştir.

Araştırmadan elde ettiğimiz verilere göre ise gençlerin yeterli ve donanımlı bilgiden yoksun oluşlarının kendilerini bir yol ayırımına götürdüğü ve bu süreçte psikolojik açıdan zorlandıkları saptanmıştır. Bu noktada dini anlamlandıramayan ve sorularına yeterli cevap alamayan gençlerin kendilerini çaresiz ve yalnız hissederek *“ya Tanrı’dan ya dinden vazgeçecektim, ben dini seçtim”* yaklaşımı ile deizme yöneldikleri görülmüştür. Bu noktada önerimiz *“bu gruba deist ismi verilmeli mi ya da gençlik deizme yöneliyor mu?”* tartışmalarından ziyade gençlerin kendi inançlarından vazgeçmelerine sebep olan tüm unsurların dikkatle üzerinde durulması gerekliliği olmuştur. Yaptığımız çalışma bu minvalde bizlere dinde tartışmalı konuların açık ve yeterli cevaplar eşliğinde sert, ceza temelli din dili yerine daha sağlıklı bir iletişim şekli ile gençlere sunulmasının gerekliliğini göstermiştir. Bunun yanı sıra inanç tercihlerinin bireysel boyutu olduğu kadar toplumsal boyutunun da olduğu fark edilmiş, din adı altında yapılan her eylemin ya da söylemin genç zihinlerde yer ettiğinin unutulmaması gerektiği anlaşılmıştır. Bu sebeple özellikle çocuk yaştan itibaren bireylere verilecek ahlak ve din eğitiminde sözlerden çok eylemlerin etkili olduğu bilinerek, verilecek eğitimlerin buna göre oluşturulmasına özen gösterilmesi gerekliliği ortaya çıkmıştır.

### **Teşekkür**

Yapılan bu araştırma bizim emeğimiz olduğu kadar katılımcılarımızın emeği ile de ortaya çıkmıştır. Onlar olmasa bu araştırmanın gerçekleşmesi mümkün olmazdı. Mülakat yapma isteğimizi kırmayıp çalışmamıza katılan ve sorularımıza açık yüreklilikle cevap vererek inançlarına dair en özel ayrıntıları bizlerle paylaşan tüm katılımcılarımıza şükranlarımızı sunarız.

## KAYNAKÇA

- Aydın, M., Çelikpala, M., Güvenç, M., Hawks, B. B., Zaim, O. Z., & Tıǧlı, S. D. (2020). *Kantitatif Araştırma Raporu: Türkiye Siyasal Sosyal Eğilimler Araştırması 2019*. İstanbul: Kadir Has Üniversitesi Türkiye Çalışmaları Grubu.
- Aydın, M., Yeldan, E., Çelikpala, M., Güvenç, M., Zaim, O. Z., Hawks, B. B., Sokullu, E. C., Şenyuva, Ö., Yılmaz, O., & Tıǧlı, S. D. (2021). *Kantitatif Araştırma Raporu: Türkiye Siyasal Sosyal Eğilimler Araştırması 2020*. İstanbul: Kadir Has Üniversitesi Türkiye Çalışmaları Grubu.
- Bahadır, A. (1994). *Ergenlik Döneminde Dinî Şüphe ve Tereddütler* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çalışkan, S. (2021). *Z Kuşağında Deizm Algısı ve Deistliğe Yönelten Sosyolojik Faktörler* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.
- Çapcıoǧlu, İ. (2021, Nisan 2). *Modernleşme Dindarlığı Azaltmadı... Yeni Akım Herhangi Bir Dini Yapıya Bağlı Olmayan "Aidiyetsiz Dindarlık"* (A. K. Erdem) [Interview]. <https://www.indyturk.com/node/338961/haber/modernle%C5%9Fme-dindarl%C4%B1%C4%9F%C4%B1-azaltmad%C4%B1-yeni-ak%C4%B1m-herhangi-bir-dini-yap%C4%B1ya-ba%C4%9Fl%C4%B1-olmayan>
- Dikbaş, T. (2021). *Öğretmenler ve Ebeveynler Gözüyle Ergenlerde Deizm Yönelimi: İnanç Gelişimi Üzerine Bir İnceleme* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. İbn Haldun Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.
- Diyanet İşleri Başkanı Erbaş'tan Deizm Açıklaması: Sapıklık*. (2018, Nisan 13). <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/diyanet-isleri-baskani-erbastan-deizm-aciklamasi-sapiklik-957576>
- Dorman, M. E. (2009). *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*. (Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Erdem, H. (1994). Deizm. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 9, ss. 109-111). İstanbul: TDV Yayınları.
- Eren, S. (2007). İnanç ve Sosyo-Kültürel Çevre Etkileşimi. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11(1), 129-152.
- Ermiş, A. (2019). *Ergenlerin Deizm Algısına Dair Sosyolojik Bir Araştırma (Çankaya Örneği)* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gençlik ve İnanç Çalıştayı. (2018). *Gençlik ve İnanç Çalıştayı Sonuç Bildirisi*.
- Harmankaya, M. (2020). *Geçmişten Günümüze Deizm ve Deizm Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma-Dolapoǧlu Anadolu Lisesi ve Mahmut Sami Ramazanoǧlu Anadolu İhl Örneği* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Hökelekli, H. (2009). *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din* (1. bs). İstanbul: Dem Yayınları.
- Hökelekli, H. (2013). *Din Psikolojisi* (10. bs). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Johnson, S. (1775). *A Dictionary of the English Language* (London: W. Strahan for J. and P. Knapton, 1775). London : J. F. And C. Rivington [etc.]. <http://archive.org/details/dictionaryofengl01johnuoft>
- Kalfa, N. T. (2019). *Gençlik Dönemi İnanç Gelişimi ve Eğitiminde Etkili Olan Faktörler Üzerine Nitel Bir Araştırma* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karaca, N. B. (2018, 4, Kasım). *Deizm Gençlerin Sorunu Olabilir Ama Sebep Yetişkinlerdir*. [www.haberturk.com](http://www.haberturk.com). <https://www.haberturk.com/yazarlar/nihal-bengisu-karaca/2206873-deizm-genclerin-sorunu-olabilir-ama-sebep-yetiskinlerdir>
- Karavaşin, H. (2015). Gençlik ve Din. İçinde N. Akyüz & İ. Çapcıoğlu (Ed.), *Din Sosyolojisi El Kitabı* (3. bs, ss. 237-250). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Kentel, F. (2021, Nisan 2). *Modernleşme Dindarlığı Azaltmadı... Yeni Akım Herhangi Bir Dini Yapıya Bağlı Olmayan "Aidiyetsiz Dindarlık"* (A. K. Erdem) [İnterview]. <https://www.indyturk.com/node/338961/haber/modernle%C5%9Fme-dindarl%C4%B1%C4%9F%C4%B1-azaltmad%C4%B1-yeni-ak%C4%B1m-herhangi-bir-dini-yap%C4%B1ya-ba%C4%9Fl%C4%B1-olmayan>
- Kırbaşoğlu, H. (2021). *Türkiye'de Büyük Bir Fiyasko, Tam Bir Çöküş Yaşanıyor* (DW Türkçe) [İnterview]. <https://www.dw.com/tr/t%C3%BCrkiyede-b%C3%BCy%C3%BCk-bir-fiyasko-tam-bir-%C3%A7%C3%B6k%C3%BC%C5%9F-ya%C5%9Fan%C4%B1yor/a-57585243>
- Koç, G. (2021). *Lise Öğrencilerinin Deizm Algısına Dair Sosyolojik Bir Araştırma (Başakşehir Örneği)* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Konda. (2019). *Konda Toplumsal Değişim Raporu*. Konda'nın Toplumsal Değişim Raporuna Göre Ateist Oranı Arttı, Dindar Oranı Azaldı. <https://tr.sputniknews.com/20190103/kondanin-toplumsal-degisim-raporu-yayinlandi-1036915063.html>
- Konrad-Adenauer-Stiftung. (2017). *Konrad-Adenauer-Stiftung Gençlik Araştırması Raporu*. Ankara: Konrad-Adenauer-Stiftung.
- Kula, N. (2002). Ergenlik Döneminde Kimlik ve Din. H. Hökelekli (Ed.) içinde, *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi* (ss. 32-70). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Kulaksızoğlu, A. (2011). *Ergenlik Psikolojisi* (13. bs). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kümbetoğlu, B. (2017). *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma* (5. bs). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Mak Danışmanlık. (2017). *Türkiye'de Toplumun Dine ve Dini Değerlere Bakışı*. Ankara: MAK Danışmanlık.
- Malkoç, M. (2019). Gençliği Dini Değerlerden Uzaklaştıran Sebepler. *Gümüshane*

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8(16), 252-268.

- Menküç, D. (2019). *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Görüşleri Işığında Liselerde Deizm Düşüncesi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Okutan, M. F. (2021). *Deizmin Psiko-Sosyolojisi: 21. Yüzyıl Türkiye'si Örneği* (Doktora Tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Optimar. (2019). *Optimar'dan Din-İnanç Anketi*. T24. <https://t24.com.tr/haber/optimar-dan-din-inanc-anketi-yuzde-89-allah-in-varligina-ve-birligine-inaniyor,821459>
- Öztürk, M. (2017, 15, Nisan). *Deizmin Ayak Sesleri*. Karar. <https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/deizmin-ayak-sesleri-3777>
- Öztürk, M. (2019, 12, Nisan). *Kurumsal Din ve Geleneksel Dinî Söylemden Kaçış—Mustafa Öztürk*. KARAR. <https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/kurumsal-din-ve-geleneksel-dini-soylemden-kacis-9842>
- Rowe, W. L. (2016). Deism. İçinde *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (1. bs). Routledge. <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/deism/v-1>
- Sekam. (2016). *SEKAM Türkiye'de Gençlik Raporu*. İstanbul: Sekam Yayınları.
- Şahin, B. (2021). *Deizmin Serüveni ve Günümüzdeki Sosyo-Kültürel Görünümü* (Doktora Tezi). Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- TGSP. (2018). *Türkiye'nin Gençleri Araştırma Raporu*. İstanbul: TGSP.
- TGSP. (2020). *Türkiye'nin Gençleri Araştırma Raporu*. İstanbul: TGSP.
- Wainwright, W. J. (2006). *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (R. Audi, Ed.). New York: Cambridge University Press.
- Wood, A. W. (2011). Kant'ın Deizmi (N. Tan, Çev.). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52(1), 327-347.
- Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2018). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (11. bs). Ankara: Seçkin Yayınları.
- Yılmaz, S. (2022). Sosyal Medyada Din Tartışmaları: Deizm Üzerine Bir İnceleme. İ. Çapcıoğlu & F. Çapcıoğlu (Ed.) içinde, *Dijitalleşme ve Din: Teorik Yaklaşımlar ve Uygulama Örnekleri* (305-331) İstanbul: Kriter Yayınevi.
- Yörükoğlu, A. (2012). *Gençlik Çağı* (14. bs). İstanbul: Özgür Yayınları.



## Bölüm 6

### KUR'ÂN'DA SİHİR: KAVRAMSAL TANIMLAMASI, TARİHİ VE TEFSİRİ

*Hüseyin HALİL<sup>1</sup>*



---

<sup>1</sup> Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
ORCID: 0000-0002-4814-3508, huseyinhilil1990@gmail.com.



## Giriş

İslam öncesi ve sonrası dönemde mevcut olan bu kavram toplumların bazen din bazen de bilimin bir alternatifi olarak başvurdukları bir çeşit ritüeldir. Özellikle ilahi dinlerin ulaşmadığı bölgelerde insanlar doğal güçler ve afetler karşısında kendilerini korumak ve dünyevi isteklerini elde etmek gibi amaçlarla büyü pratiğine sıklıkla başvurmuştur. Bir yaratıcının varlığından habersiz bu toplumlar her türlü objeyi (taş, ağaç, hayvan vb.) büyüsel aktiviteler için kullanmıştır. Semavi dinlerin gelişile birlikte kutsal kitaplarda (Tevrat ve İncil’de) sıkça işlenen ve yasaklanan eylemler arasında olan bu kavram Kur’ân tarafından farklı form ve kullanımlar içinde ele alınsa da ona karşı diğer ilahi dinlerin takındığı negatif tutumdan ödün verilmemiştir. Bakara 102, 275; A‘râf 103-126; Tâhâ, 65-71; Sâd 4; Saff 16; Felak 4 gibi pek çok ayette bu kavramı inceleyen Kur’ân onun etki alanından sınırlılığında bahsetmiştir. Bu ayetlerde sihrin etkisinin “bi iznillahî” ifadesi ile Allah’ın iznine bağlanması onun etkisinin sınırlı olduğunun açık bir göstergesidir. Bu şekilde Kur’ân olay ve olguların oluşumunu Allah’ın meşîetine bağlanmasını gerekli kılan tevhit inancını tahkim ederek paganizme kapı aralayan sihir pratiğini engellemek istemiştir. Bu çerçevede Kur’ân’da verilen örneklerde her zaman yaratıcının yardımı ve mucizesi sihre ve sihir yapanlara üstün gelmiştir. Bunun bir gereği olarak firavunun sihirbazlardan oluşan ordusu karşısında Hz. Musa gelen ilahi yardımla sihir ustalarını sihrin en yaygın olduğu ve uygulandığı beldede (Mısır’da) yenilgiye uğratmıştır. Bu durumu tasvir eden el-A‘râf, 7/103-126; Tâhâ, 20/65-71 ayetleri ilahi gücün karşısında sihrin ne kadar zayıf kaldığını bariz bir şekilde göstermiştir.

Kur’ân’da bu şekilde ciddi olarak ele alınan bu kavram İslam alimlerini de meşgul etmiş ve İslam kültürünü oluşturan kaynaklara dahil olmuştur. Tefsir, hadis, fıkıh, kelam gibi pek çok ilimde kendine yer bulan bu kavram bir Kur’ân kavramı olması hasebiyle en çok tefsir ilminin konusu olmuştur, dolayısıyla onu inceleme konusu yapan alimlerin başında da İslam müfessirleri (Taberî, Zemahşerî, Râzî, Beydâvî, Nesefî vb.) gelmektedir. Kalem aldıkları kitap ve risalelerde bu kavram hakkında pek çok rivayet nakleden müfessirler onunla ilgili yorumlarını dile getirmeyi de ihmal etmezler. Bu yorumlar genelde birbiriyle tutarlılık arz etse de bazı noktalarda birbirinden ayrıldıkları olur. İşte bu noktada tüm bu yorumları telif edecek ve okuyucuya toplu bir şekilde sunabilecek bir çalışmaya ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaç doğrultusunda biz bu makalede sihir kavramının tanımını, çeşitlerini, genel olarak insanlık tarihindeki yerini ve ilgili Kur’ân

ayetlerini zikrettikten sonra, klasik ve çağdaş müfessirlerin onu nasıl ele aldığını tahlil edecek, yaptıkları yorumları birbiriyle kıyaslayacak ve değerlendirmelerini yapacağız. Böylece bu konuda araştırmacılar için problem teşkil eden noktaları aydınlatarak meseleyi açıklığa kavuşturacak ve ihtiyacı karşılamaya çalışacağız.

Arapçada "سَحَر" kökünden türeyen sihir kelimesi lügatte, eşyayı gerçeğinden başka türlü göstermek, çevirmek, aldatmak, kandırmak gibi manalara gelir. Sihirbazın eşyayı gerçek halinden başka türlü göstermesi ve asli cihetinden saptırması sihir olarak nitelendirilir. Bir şey asli yönünden döndürüldüğü zaman *قد سَحَر الشَّيْءَ عَنْ جِهَتِهِ* "Bir şeyi cihetinden başka bir yöne çevirdi, sarfetti" denir (el-Ezherî,1964: 4/290-296). Ezherî sihri, şeytana yaklaştıran ve onun yardımıyla gerçekleşen bir iş olarak tanımladıktan sonra onun bir çeşidi olan "el-Uhze"den söz eder. Uhze; bir şeyin hakikati farklı olduğu halde, insanın onu kendi gördüğü gibi zannetmesidir, tıpkı serap gören kimsenin kendisini su görmüş zannetmesi yahut hareket halindeki bir gemide bulunan bir kimsenin sahildeki ağaç ve tepeleri kendisi ile beraber hareket ediyormuş gibi görmesi, yani göz yanılmasıdır (Duncan, 1996: 10/600).

Sihrin aslı, hile ile bir şeyi gerçek gibi göstermektir. Sihirbaz sihir yaptığı kimseye olanı olduğundan farklı gösterir ve böylece onun aklını çeler. Tıpkı bir çocuğun akli çelindiği zaman veya kandırıldığı zaman *سَحَرْتُ الصَّبِيَّ* "çocuğun aklını çeldim, onu kandırdım." denilmesi gibi (el-Kurtubî, 2006: 9/297). Lügatçiler, sihrin aslında latif ve sebebi gizli olan bir şeyden ibaret olduğunu söylerler. Bu meyanda el-Âlûsi *Rûhu'l-Me'ânî*'de, sihir kelimesinin ince-latif sebebi gizli olan bir şey olduğunu söylemiştir. Ona göre sihir olağanüstülüğe benzer gizlilikte gerçekleşen bir iş olmakla birlikte, öğrenim yoluyla tahakkuk ettiği için gerçek manada olağanüstü değildir (el-Âlûsî, 1/338).

Sihir ıstılahta, sebebi gizli olan ve hakikati dışında tahakkuk ettirilen gözbağcılığı (*âhız bi'l-uyûn*), yaldızcılık, şarlatanlık, hilekârlık, tahyil ettirme, telkin verme; ustalık ve el çabukluğu ile insanların akıllarını çelerek hokkabazlık (*şa'veze-illüzyon*) yapma gibi işler için kullanılmıştır. Ayrıca gökteki yıldız ve gezegenlerin ruhundan yardım isteme yolu ile yapılan tılsım, kişinin geleceği hakkında bilgi verdiği inanan fal bakma (*kâhinlik*); cinlerin özel vazifelerle istihdamı olan cincilik veya cin çağırma, özel vefk ve hemayiller ile yapılan muskacılık, geleceği görmek için yıldıznamelere bakma da sihrin kapsamına girer.

Varlıkları bazı objeler ve gizli güçler yardımıyla iyi ya da kötü yönde tesir altına alma eylemi olan sihir terminolojide, bir şeyin veya olayın gerçek hüviyetinden uzak başka bir halinin gösterilmesi, biçiminde tarif edilmektedir. Bu açıdan et-Tabatabâî sihiri şöyle tarif eder: “Gerçekliği olmayan şeyleri ortaya koyup insanların duyularını etkileme sanatıdır.” (Tabatabâî, 1997: 8/220). Buna yakın bir tarif de Taberî tarafından yapılır: “Herhangi bir şeyin bir kimsenin gözüne hakikatinden farklı görünmesidir.” (Taberî, 2000: 2/436-439). İbn Haldun ise sihiri; beşerin, semavi kuvvetlerin yardımıyla unsurlar âlemine tesir etme istidadını bildiren ilim olarak tanımlamıştır. Bazı âlimler ise sihrin şeytan ve cin ile temasa geçme sonucunda gerçekleştiğini öne sürmüşlerdir. Bu görüş çerçevesinde Kâdı Beydâvî Bakara/102 ayeti hakkında şunları dile getirmiştir: “Sihirden kastedilen, elde edilmesi ancak şeytana yaklaşmak ile gerçekleşen yardım isteme biçimidir. Burada sihrin hâsıl olması ancak nefsinde kötülük barındıran kişinin o varlıkla münasebet kurmasına bağlıdır.” (Beydâvî, 1998: 1/97-98).

Bütün bunların sonucunda anlaşılıyor ki aslında sihir, bir insanın arzu ve emeline ulaşmak için bir takım malzemeler (vefkler, muskalar, tütsüler, rakamlar, harfler, düğümler...) aracılığı ile, hayrın celbi ve zararın defi için iyi ya da kötü yönde yaptığı, medet umup gerçekleşeceğine inandığı tasvip edilmeyen bir tür dua biçimi veya isteme şeklidir. Fakat yanlış mevkilere yöneltilen ve Kur’ân tarafından asla kabul edilmeyen bir isteme biçimidir. Çünkü Kur’ân yapılan her işin, büyü gibi ameliyeler de dâhil, ancak Allah’ın iznine bağlı olduğu gerçeğini defalarca vurgular.<sup>1</sup>

### 1. Sihrin Tarihi Seyri ve Çeşitleri

Sihir ve sihirbazların tarihi, eski Mısır, Babil, Grek ve Hint medeniyetlerine kadar dayanır. Babil diyarında yaşayan Keldânîler (Süryânîler ve Nabatîler), Mısır’da yaşayan Kiptîler, Hint ve Grek toplumları sihirle meşhur olmuş toplumlardı. Babil medeniyetinde, toplum hayatı sihir üzerine kuruluydu. Öyle ki sanat, din, ticaret, savaş, avcılık vb. bütün faaliyetler sihir ile iç içe geçmişti (Ullmann, 1994: 53). Babil diyarında yaşayan ve Kur’ân’da *Sâbie* (*el-Bakara*, 2/62; *el-Mâide*, 5/69) adıyla anılan Keldânîler de majik (büyüsel) faaliyetlere sıkça

<sup>1</sup> إنما النجوي من الشيطان ليجزن الذين آمنوا و ليس يضارهم شيئاً إلا بإذن الله و ما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله. (el-Mücâdele, 58/10). “... (Büyüyü öğrenen insanlar ya da öğreten şeytanlar) Allah’ın izni olmadıkça hiç kimseye zarar veremez.” Bkz. el-Bakara, 2/102.

başvuran bir medeniyetti. Onlar bütün olayların (hayır-şer, fayda-zarar, iyilik-kötülük vb.) yıldızlar âleminin tesiri sonucu meydana geldiğini iddia eder, ve bu yüzden yıldızlardan her biri adına heykeller diker ve onlara çeşitli efsun ve tılsımlı söz ve amellerle yaklaşırlardı. İyilik için *Müşteri* yıldızına, başkalarıyla savaşmak ya da herhangi bir yolla zarara uğratmak istediklerinde *Zuhal* yıldızına, hastalıklardan korunmak için de *Merih* yıldızına tazimde bulunurlardı (Ateş, 2003:195). Yani kendi kaderlerini yıldızlara bağlamış ve onlardan medet umar haldeydiler. Bu medeniyetin yıldızlara tapması, yıldızların heykellerini yapması ve bir takım efsunlu amellerle onlara yaklaşıp kendileri için hayır olanı dilemesi; cahiliye dönemindeki müşriklerin ameliyelerine benzemektedir. Zira onlar da, kehanette bulunur, fal okları çeker, geleceklerini öğrenmek için yıldızlara bakar, insanlara büyü yapmak için düğümler atar, onlara okuyup üfler, tılsım ve efsunlu nesnelere koruyuculuğuna inanırdı (Altan,1985:14; Tanyu, 1992, 6/506; Bebek, 1998: 57-65).

Sihrin ve hokkabazlığın yaygın olduğu diğer bir önemli medeniyet ise, Büyü ve sihirde büyük bir gelenek kuran ve bütün Akdeniz havzasını etkileyen eski Mısır Medeniyetidir. Bu medeniyet, astroloji ve yıldız bilminde Babil'de yaşayan Keldaniler'den oldukça etkilenmiştir. Diğer medeniyetlerde olduğu gibi bu medeniyette de; muskalar yazılır, nazardan koruduğuna inanılan tılsımlı eşyalar takılır, el falı bakılır, cadıları kovmak için tılsımlı sözler söylenir ve geleceği görmek için yıldızlara bakılırdı (AnaBritannica,1987: 5/216). Ayrıca bu medeniyet, yetenekli sihirbazları ile ünlü bir medeniyetti. Bu sihirbazlar halka esrarengiz göz bağcılıkları yapar, hayali şeyleri gerçekmiş gibi gösterir ve onları bir nevi kandırırdı. Kur'ân'a konu olan bu sihirbazların Hz. Mûsâ'nın âsâ mucizesi karşısında O'nun rabbine secde ettikleri bildirilmektedir (Tanyu, 1992: 506; Tâhâ, 20/69). Fakat bu durum, Mısır medeniyetinde sihirbazlığın bitişi manasına gelmiyordu. Çünkü Kiptî sihir geleneğinin etkilerini, Kuzey Mısır'da Berârî denilen yerde halen görmek mümkündür (İbn Haldûn, 2/273-282).

Mısır ve Mezopotamya uygarlıklarında olduğu gibi, çok tanrılı olan Roma ve Yunan uygarlıklarında da büyü yaygın bir gelenektir. Roma hükümeti büyüye karşı aldığı sıkı tedbirlere rağmen onun yayılmasını engelleyememiştir. Çünkü birçok konuda çaresiz kalan insanlar; büyü ve gizli güçler vasıtasıyla tabiatı denetim altına almak, bazı isteklerine kolayca ulaşmak ve gelecek hakkında bilgi edinmek istemekteydiler. Bütün bunlar

da sihir ve büyüde mevcut olması nedeniyle, bu tip gizemli eylemlere yönelme ihtiyacı hissettiler (Dülger, 2006: 29-30; Sipahi, 2006:10-23).

Araplar arasında özellikle cahiliye döneminde de büyü oldukça revaçtaydı. Cincilik, kehânet, fal okları, yıldızlara bakmak, küçük kareler çizip içlerine harf veya rakam yazmak, düğüm atmak vb. yollarla büyü yapmak son derece yaygındı. Bütün bu işler putperestlikle yürütülür ve içlerinden olağanüstü işler yapanların şeytan ve cinlerle irtibatlı olduğu düşünülürdü (Tanyu, 1992: 506). Bu yüzden şâirlerin cin ve şeytanlarla bağlantılı olduğu kanaati yaygındı. Bu şekilde, Hz. Muhammed'in kutsal risâlet görevine layık olmadığını düşünen Mekke'li müşrikler, ona "sen sihirbazsın" ya da "büyülenmişsin" dediler (el-Furkân, 25/7-8; el-İsrâ, 17/47) ve cin veya şeytanlarla bir irtibatı olduğunu düşündüler. Çünkü onlara göre oğul ile babası arasını bozarak birbirlerine karşı savaştıran ve sıradan bir insan görünümünde olan Muhammed sihirbazdan başka bir şey olamazdı (Sâd, 38/4).

Burada şunu da belirtmek gerekir ki bu bölgelerde sihre dair birçok eser de kaleme alınmıştır: Mesela, İbn Vahşiyye Babil kaynaklı sihir bilgilerini *Felâhâtun Nabatiyye* isimli kitabında tercüme yoluyla toplamıştır. Aynı doğrultuda tercüme yoluyla oluşturulmuş diğer kitap da *Mesâhif Kevâkibi's-Seb'a*'dır. Bazı âlimler de, Tutmum el-Hindî'nin gezegenler, yörüngeler ve gezegenlerin suretleri üzerine yazmış olduğu bir kitabını Arapçaya tercüme etmiştir. İkinci asırda yaşamış Câbir b. Hayyân, kendinden önce yazılan eserleri inceleyerek, sihir ve tılsımın dallarından olan simyâ bilgisi ile meşgul olmuş, bu öğretinin hakkında fikirler öne sürüp, kitaplar kaleme almıştır (Ullmann, 1994: 30). Daha sonra Matematik ve sihir ilimlerini ilişkilendiren Endülüslü Mesleme b. Ahmed el-Macrîti bu alanda ciddi çalışmalara imza attı. O sihir ve tılsıma dair - daha çok Helenistik karakterli olan- birçok eseri telhis edip, düzeltme ve ihtisarlarla kanun niteliği taşıyan *Gayetu'l Hakîm* adlı bir kitap kaleme aldı (Ullmann, 1994: 34).

## 2.Sihrin Türleri ve İlgili Kavramlar

Sihrin temel manasının bir şeyi hakikatinden döndürüp farklı şekilde tahyül ettirmek olduğunu yukarıda zikretmiş ve gerekli açıklamaları yapmıştık, bu yüzden burada sihir başlığı altında değerlendirilen fakat muhteva bakımından sihirde daha dar kapsamlı ve farklı olan sihrin bazı türlerine göz atacağız:

### 2.1. Büyü

Büyü, eski Türkçede “Sihirbaz ya da din adamı” anlamlarına gelen “*bügü/bügi*”den gelmektedir. Akıllı anlamına gelen “bilge” sözcüğü ile akrabalığı olduğu iddia edilen bu kelime Almanca ve Fransızca “*magie*”, İngilizce “*magic*” kelimeleri ile ifade edilir. Pehlevî dilinde (eski Farsça) büyü kelimesinin karşılığı “*magu*” sözcüğüdür ve eski İran’da tabiatüstü güçleri kullanabildiğine inanılan Med kabilesi rahipleri “*maguş*” diye adlandırılır. İslam kaynaklarında yer alan “*mecûs-mecûsi*” kelimelerinin de tabiattaki bazı varlık ve olayları yöneten sınıf için kullanıldığı söylenebilir. Büyü sözcüğü, günümüz Türkçesinde Arapça kökenli “*sihir*” ile eş anlamlı kullanılsa da “*sihir*” kadar geniş bir mana ihtiva etmemektedir (Tanyu, 1992: 506). Büyüde sadece üstün güçlerin kullanımı varken “*sihir*”de hem üstün güçlerin kullanımı hem de hakikati olduğundan farklı gösterme (şa’veze) vardır. Türkçede ister üfleyerek (*rukye-nefs-afsûn*), ister semâvi ruhlar kullanılarak (*tılsım*), isterse de yazarak (*vefk-hamail*) yapılsın bütün bu formlar büyü olarak adlandırılmaktadır. Oysa bu işlemler büyü faaliyetinin kapsamından daha geniş bir alanı ifade etmektedir, ki o alan sihir kavramı ile tarif edilmektedir.

Sonuç olarak bütün bu bilgiler çerçevesinde büyüü tanımlayacak olursak şöyle söyleyebiliriz; tabiatüstü güçlerle ilişki kurularak yahut kendisinde gizli güçler bulunduğu inanan nesnelere kullanılarak bir fayda elde etmek, bir zararı önlemek veya bir şeyden korunmak amacıyla yapılan gizli ve gizemli ritüellere denir.

### 2.2.Şa’veze (İllüzyon, Hokkabazlık, Göz Bağlama)

Şa’veze; el çabukluğu ile bir şeyi olduğundan başka türlü gösterme manasında olup halk dilinde hokkabazlık-sihirbazlık olarak bilinmektedir (Bakillani,1958: 77-78). Günümüzde illüzyonistler tarafından icra edilen bu tür oyunlar İslami kaynaklarda genellikle sihir türü bir gösteri kabul edilip olağanüstülük ifade eden mucizevi olaylar dışında tutulmuştur (Özervarlı,1997: 16/183). Aslında hokkabazlık / Şa’veze büyü kavramından biraz farklıdır. Hokkabazlıkta gözü aldatan, sihirbazlık, el çabukluğu ve renk yanılmasına dayanan bir sanatı yürütme anlamı da vardır, ve illüzyonizm, manyetizma, hipnoz, telepati gibi teknikler uygulanır. Büyü ise iyi veya kötü varlıkların yardımını sağlama; muska, iksir, tılsımlı sözler, vefkler ve bazı materyaller ile büyü tekniği ve usullerini uygulamaya denir.

Görüldüğü gibi dolandırma, kandırma (*hada*), aldatma ve hile yapma gibi manalara gelen şa'uze (hokkbazlık, illüzyon ve göz bağlama) sihir kavramının kapsamına girmektedir. Bütün bunların birleştiği mana, bir şeyin hakikatinin değiştirilip farklı gösterilmesidir. Meselâ, Tâhâ sûresi 66'da geçen *يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى* "...(*Sihirlerini*) *koyunca ipleri ve değnekleri Hz.Mûsâ'ya koşuyorlarmış gibi geldi.*" ayeti, eşyayı gerçek halinden başka türlü hayal ettirme eylemini barındırdığı için şa'uze ya da sihir kapsamına girer.

### 2.3.Tılsım (Hamail, Vefk, Muska)

Yunanca "telesmos (kutsama töreni âyîn)" kelimesinden gelmekte olup büyü kapsamına girmektedir. İnsanüstü güç ve kuvvet taşıdığına inanılan, maddeler, sözler, yazılar ve davranışların sahip olduğu esrarengiz güce denir. Pek çok şekilde ve büyüklükte tılsımlar olabilmektedir. Ağaç, ot, tohum, cam, taş, kemik, metal parçaları, diş, nal, göz, saç, tırnak; okunmuş-üflenmiş yazı, eşya, resim, tasvir vb. tılsım olarak kullanılabilir. Bütün bu maddelerin onları taşıyan kimseyi tabii afet, yangın, deprem, hayvan saldırısı, nazar değmesi gibi tehlikelere karşı koruyacağına inanılır (AnaBritannica, 10/619: Özcan, 1985: 11/4095). Üzerinde yıldızların, tasvirlerin ve sayıların özelliklerinden faydalanılarak düzenlenmiş bir takım şekiller ve yazılar bulunan muska ve hamailer de tılsım kategorisine girer (Ayverdi, 2005: 3162). Tılsımlı eşyalar ekseriyetle Kur'ân'dan ayetler ya da hadislerden alınma bazı dualar ile donatılır. Mesela, Hz. Peygamber'in taşıdığı rivayet edilen *cevşen* bu türden bir dualar mecmuasıdır (Gümüşhânevi,1881: 3/231-261). Her ne kadar "*Cevşen-i Kebîr ve Sağîr*" şii kaynaklı tek bir silsileden vârid olmuş olsa da;<sup>2</sup> başta Gümüşhânevi olmak üzere pek çok ehli sünnet âliminin ilgisini çekmiş ve halk tabanında, bugün de dahil olmak üzere, yaygınlık kazanmıştır (Toprak, 1993: 463). İnsanlar, *cevşen*in Hz.Peygamber'i koruduğu gibi onları da koruyacağına inandığı için birçok dükkanda *cevşen*in yazılı olduğu bir tablo ya da timsal görmek mümkündür. *Cevşen*in yanısıra halkın rağbet ettiği başka tılsım türleri de vardır. Meselâ; toplumda hoca ve cinci diye bilinen kimselerin sıkça başvurdukları hemail ve vefkler; okunmuş yiyecek, içecek ve bazı nesnelere bunlardan bazılarıdır.

<sup>2</sup> Mûsâ el-Kâzım - Câfer es-Sâdık – Muhammed el-Bâkır – Zeynelâbidîn – Hz. Hüseyin ve Hz.Ali tarihiyle nakledilmiştir. Sadece bu tarik ve şii imamlar yoluyla nakledilmesi, Kütüb-ü Sitte'de olmayışı ve genelde şiiiler tarafından çok fazla rağbet görmesi eleştirilere maruz kalmasına neden olmuştur. Bkz. Mehmet Toprak, "Cevşen", *DİA* (İstanbul, 1993), 7/462-464.

Pek çok amaç için tılsımlı ve büyümlü vefkler, hamailer, sular ya da bazı nesnelere hazırlanır ve tesir etmesi istenilen kişiye yedirilir, içirilir; yastığının altına, ev ya da iş yerine konur, boynuna asılır; eğer kötü amaçlı ise evinin ya da iş yerinin bulamayacağı bir yerine konur (Ullmann, 1994: 49). Böylece yapılan uygulamanın istenilen kişi üzerinde tesir etmesi ve amacın gerçekleşmesi beklenir. Eğer gerçekleşmezse bazı uygulamalarda tekrara gidilebilir.

Halk arasında yaygın olan bu tür uygulamaların *Havâssu'l-İlim* kitaplarında birçok örneği mevcut olmakla birlikte burada birkaç tanesini zikretmek konuyu örneklendirmek açısından yerinde olacaktır. Hüseyinî'nin kitabında zikrettiği bir örnek şöyledir: “Bir kimse سلام قولاً من رب الرحيم (Müminler) için Rablerin'den “Selam” vardır.” (Yasîn, 36/58) ayetini temiz bir kağıda beş kere yazar ve üzerinde taşır, semadan ve arzdan gelecek afetlerden, düşmanın şerrinden ve her belâdan korunur.” (el-Hüseyinî, 1914: 2/84). Diğer biri: “Bir kimse çok zalim birinin şerrinden kurtulmak isterse; kırk bir adet küçük taş toplar, bir bahçede çukur kazıp her bir taşa YâSîn suresini okur ve çukura atar, kırk birinciye attıktan sonra o kimsenin ismini zikrederek cenaze namazı kılar ve taşların üzerini toprakla örtterek defnederse çok yakın bir zamanda o zalim kimse helak ve perişan olur.” (el-Hüseyinî, 1914: 2/82).

Kanaatimizce ayetlerin lafızlarını bu şekilde bazı dünyevi menfaatler için kullanmak ilahi mesajın asıl amacını açıkça çarpıtmaktadır. Sihir, tılsım ve vefklerde kullanılan ayetler bu alanlarda kullanılsın diye indirilmediği gibi, kullanıldıkları amaca yönelik bir içeriğe de sahip değillerdir. Buna rağmen onları bu tür sihirsel işler için kullanmak Kur'ân'ı bir tür sihir kitabı yapmak anlamına gelir, ki bu da müşriklerin, Peygamberin sâhir Kur'ân'ın da bir sihir kitabı olduğu, iddialarını doğrulamak manasına gelir. Diğer bir deyişle bu işlerle meşgul olanlar bilmeden putperestlerin Kur'ân ve peygamber hakkındaki iddialarını teyit etmiş konumunda olmaktadır (Sebe, 34/43; el-Ahkaf, 46/7).

### 3. Kur'ân'ın Sihir İle İlgili Ayetleri ve Müfessirlerin Değerlendirmesi

Kur'ân'da sihir denilince öncelikle akla Hz. Mûsa ve Firvun'un sihirbazları arasındaki diyalog (el-A'râf, 7/103-126; Tâhâ, 20/65-71), Hârut ve Mârut adlı iki meleğin halka sihir öğretmesi (el-Bakara, 2/102); Müşriklerin peygamberlere sâhir, kutsal kitaplara sihir demeleri (Sâd, 38/4; es-Saf, 61/16; ez-Zuhrûf, 43/49), düğümlere üfleyenlerin şerrinden Allah'a



sığınılması (el-Felak, 113/4) ve fâiz yiyenlerin şeytan çarpmış gibi kalkmaları (el-Bakara, 2/275) akla gelir.

Kur'ân'da "sihir" kavramı ve bu kavramla ilgili uygulanan bazı ritüeller o çağın konjonktürü gereği inkar edilemez. Sihrin hakikati İslam entelektüelleri arasında tartışılrsa da, hakkında farklı yorumlar yapılsa da sihir olgusunun Kur'ân'daki mevcudiyeti<sup>3</sup> ve Kur'ân'ın konu aldığı eski medeniyetlerdeki varlığı hakkında bir ihtilaf olmamıştır (İbn Haldûn, 2/273; Ullmann, 1994: 30-33).

Eğer Kur'ân'da sihir inceleniyorsa bu kavrama inzal döneminin sahip olduğu koşul ve şartlarda bakmak yerinde olur. Arap toplumunun ve hatta o coğrafyada o dönemde yaşamış diğer medeniyetlerin sihir ameliyesine yükledikleri mananın da göz önüne alınması gerekir. Ayrıca, sadece sihir kavramının geçtiği ayetlerin bağlamı üzerine yoğunlaşmak da doğru bir yöntem değildir. Çünkü Kur'ân ayetlerinin asıl bağlamı, sadece öncesinde ve sonrasında geçen ayetler değil Kur'ân'ın tamamının tabi olduğu kültürdür.

Öte yandan günümüzde, Türk halkında (özellikle muhafazkar olarak addedilen, halk dindarlığı yaşayan ve genelde geliri düşük kesimlerde) vefk yazma, hamail takma, okuyup üfleme yaygınlık kazanmış ve pek çok hastalığın tedavisi olarak sıkça başvuru bir yöntem haline gelmiştir. Hal bu iken; sihir, rukye, büyü, şeytan çarpması...gibi kavramların geçtiği ayetleri ele almak ve incelemek büyük bir önem arz etmektedir.

#### 1-Hz. Mûsâ ve Firâvun'un sihirbazları arasındaki diyalog

قَالُوا يَا مُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ نَحْنُ الْمُلْقِينَ قَالَ الْقَوْمُ فَلَمَّا أَلْقَا  
سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ  
عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ “Ey Mûsâ sen mi mârifetini ortaya  
atacaksın, yoksa biz mi atanlar olalım? Mûsâ, “siz atın” dedi.  
Ne zaman ki hünerlerini ortaya attılar, halkın gözlerini  
büyülediler ve onlara korku saldılar. Böylece büyük bir sihir  
meydana getirmiş oldular.” (el-A'râf, 7/115).

<sup>3</sup> Hanefî mezhebinden Ebûbekir er-Râzî ve Ebû Hanîfe, Şâfiî mezhebinden el-Usturbâzî sihrin hakikatini olmadığını, tahyil ve halüsinasyondan ibaret olduğunu söyler. Bu tür istisnalar dışarda bırakılırsa ehl-i sünnetin neredeyse tamamı sihrin hakikatını ve tesirini kabul eder. Mu'tezile ise mezhep olarak sihri reddeder. Her bir mezhep ve mezhep içerisindeki imam sihri kabul etme veya reddetme gerekçesini ayetle ya da akıl yoluyla açıklama çabasına girmiştir. Bkz. Ullmann, *Natur und Geheimwissenschaften im Islam*, s.21-29; Ebû'l-Fedâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (Dâru Tayyibeti lin'-Neşr ve't-Tevzi', 1999), 1/371.

Taberî bu ayetteki “sihir” fiilini aldatma (*hidâ’-huda’*) ve göz yanılması (*tahyîl*) olarak yorumlamış ve ayetin indiği ortam ve muhataplar (sebeb-i nüzulü) hakkında bazı rivayetler nakletmiştir. O rivayetlerden bir tanesi şu şekildedir:

*Mûsa ve Hârûn Firavun’un yanına gelince, elinde ip ve değnekler olan on beş bin sihirbaz onların karşısında dizildi ve ellerindekileri birtakım sihirbaz numaraları yaparak yere attılar, böylece önce Hz. Mûsâ’nın gözlerini, sonra tüm insanların gözlerini yanıtan büyük bir illüzyon gerçekleştirdiler. Onlar ellerindeki ip ve değnekleri bırakınca hepsi yılanla dönüşüp birbirinin üstüne çıkıyormuş gibi gözüktü. Hz. Mûsâ o sırada içinde bir korku hissetti ve şöyle dedi: ‘Eğer onların ellerindekiler böyle yılanlara dönüştüyse, korkarım benim ki onların kini geçemez!’ Sonra Allah Hz. Mûsâ’ya esasını bırakmasını vahyetti. Sâhirler bir de baktılar ki asa onların yaptıklarını yutuyor, bunun üzerine bu işin bir sihir olmayıp göklerden gelen bir mucize olduğunu anladılar ve secde ettiler. (et-Taberî, 200: 13/27-30).*

Mücâhid ayetteki “ما يَكُونُ” (uydurduklarını) ifâdesini “ما يَكْذِبُونَ” (*yalanlarını*) olarak açıklamıştır. Neseî, sihirbazların şa’veze ve hile yoluyla hakikati tersine gösterdiklerini söyleyip Tâberî’deki rivayeti zikretmiştir (Mücâhid, 1989: 1/340; Neseî, 1998: 1/5592-594). Biz bu ayetteki sihrin şa’veze, illüzyon veya hokkabazlık türünden bir oyun olduğunu ve kelimenin kök manasında kullanıldığını söyleyebiliriz. Zira ayetin rivayetlerinden birisinde sihirbazların değneklerinin içini cıva ile doldurdıkları ve güneşin toprağı kızdırdığı bir sırada yere attıkları, böylece sopaların oradaki insanlara sanki yürüyormuş gibi görüldüğü zikredilmektedir (el-Kurtubî, 2006: 7/259). Buradan hareketle, sihirbazların sopası gerçek manada yılan olmadığına göre, Hz. Mûsa’nın esasının gerçek bir ejderha olması da düşünülemez. Dolayısıyla Hz. Musa’nın esasının büyük bir ejderhaya dönüşmesi ve hayali yılanları yutması olayını mucize dahilinde bir illüzyon olarak değerlendirmek gerekir.

Râzî bu olayı açık bir şekilde Allah’ın bir mucizesi olarak değerlendirir. Ona göre Musa’nın asası, iki çenesi arasındaki mesafe seksen metre olan büyük bir yılanla dönüşmüş ve sihirbazların göz yanılıcı hareketler

yaptıkları ip ve sopalarnı yuttuktan sonra tekrar eski haline geri dönmüştür. Râzî, müfessirlerin bu konudaki klasik yorumlarını aynen kabul etse de, Musa'nın yılanı dönen asasının sihirbazların ip ve sopalarnı yedikten sonra tekrar eski haline (küçük hacmine) nasıl döndüğünü sorgulamayı ihmal etmez ve bununla ilgili iki teori öne sürer. Birincisi, Allah sihirbazların değnek ve iplerinin cisimlerini tamamen yok etmiştir, bu yüzden onların çokluğuna rağmen onları yutan Musa'nın asasının hacminde herhangi bir değişiklik olmamıştır; ikincisi Allah sihirbazların kullandığı malzemelerin cisimlerini tamamen yok etmemiş ama hissedilemeyecek kadar küçük zerrelere ayırmıştır böylece Musa'nın asası onları yutsa da hacminde bir değişiklik olmadan eski haline dönebilmiştir (Râzî, 1981:14/210-214).

Aynı ayeti "Meâlimu't-Tenzîl" adlı tefsirinde yorumlayan Begavî'ye göre, Firavun'un sihirbazları ellerindeki ip ve değnek gibi malzemelerle illüzyon yaparak halkı yanıltmış ve korkutmuştur (Begavî, 1989: 3/264-268). Dolayısıyla onların yaptıkları şeyin hiçbir gerçeklik payı yoktur. Fakat Begavî aynı yorumu Musa'nın yılanı dönüşen asası için yapmaz, bu gösteriyor ki; o Musa'nın durumunu mucize olarak değerlendirmektedir.

Begavî'nin söylemine katılmakla birlikte, kanaatimizce Musa'nın asasının yılanı dönüşmesi mucizevi bir illüzyondur. Çünkü mantıken gerçek olmayan şeyleri yutan bir şeyin de gerçek olmaması gerekir. Dolayısıyla, sihirbazların ip ve değnekleri aracılığı ile yaptıkları sahte küçük yılanları yutan Musa'nın asasının kocaman bir yılanı dönüşmesinin de gerçek olmadığını, bir yanılsama olduğunu kabul etmek daha doğrudur. Fakat bu göz yanılsamasını sihirbazların sihri gibi değil bir çeşit mucizevi ve ilahi bir müdahale gibi düşünmek gerekir, çünkü Kur'ân'a göre peygamberlerin küfrü andıran sihir ile meşgul olmaları söz konusu olamaz.

## 2-Hârut ve Mârut adlı iki meleğin halka sihir öğretmesi

وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سَلِيمٍ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٌ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ ۖ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ ۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۖ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ ۚ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ۖ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ  
 "Süleyman'ın hükümranlığı hakkında şeytanların uydurdukları yalanların ardına düştüler. Oysa Süleyman (büyü yaparak) küfre girmedi. Fakat şeytanlar, insanlara sihri ve (özellikle de) Babil'deki Hârût ve Mârût adlı iki meleğe ilham edilen (sihr)i öğretmek suretiyle küfre girdiler. Halbuki o

*iki melek, "Biz ancak imtihan için gönderilmiş birer meleğiz. (Sihri caiz görüp de) sakın küfre girme" demedikçe, kimseye (sihir) öğretmiyorlardı. Böylece (insanlar) onlardan kişi ile karısını birbirinden ayıracakları sihri öğreniyorlardı. Halbuki onlar, Allah'ın izni olmadıkça o sihirle hiç kimseye zarar veremezlerdi. (Onlar böyle yaparak) kendilerine zarar veren, fayda getirmeyen şeyleri öğreniyorlardı." (el-Bâkara, 2/102).*

Ayette sihir öğrenmek, öğretmek ve uygulamak kısaca sihirle meşgul olmak bir çeşit küfür emaresi olarak görülmektedir. Çünkü Allah'tan istemek ve ona dua etmek yerine onun yarattığı bazı varlıklara dua edilmektedir ki bu da İslam itikadına tamamen terstir. Cahiliye döneminde müşrikler de dua ve niyazlarını Allah'a değil melekler, putlar vb. bazı varlıklara yöneltirlerdi, bu yüzden Kur'an tarafından müşrik olarak adlandırılmışlardır. Allah, ayetin sonlarında bir şirk ameliyesi olan sihri, tıpkı şirk koşulan nesnelere olduğu gibi *kendi başına faydası ve zararı olmayan*, olsa da ancak Allah'ın izni dâhilinde olan boş bir iş olarak addetmiştir. Sonuç olarak, Kur'an sihri Allah'ın izni olmadıkça işe yaramayan, yapan kimseyi başarıya ulaştırmayan, şirkle eş değer bir ameliye olarak görmüştür.

Bu ayet hakkında sebebi nüzul kaynakları farklı versiyonlarda, ama birbirine benzer şu rivayeti naklederler:

*Bir gün şeytanlar gökte dolaşırken, oradaki meleklerin (Mele-i A'lâ) yeryüzündeki bir iş hakkında konuştuklarını duyar ve gelip bunları kâhinlere bildirirler. Kâhinler bildirilenleri olduğu gibi halka anlatır, halk da olayları kâhinlerin dediği gibi neticelendiğini görünce onlara inanmaya başlar. Kâhinler bu bilgilerin doğruluğundan emin olunca bunlara yetmiş kelime de kendileri katarak halk arasında yalan ve asılsız bilgiler yayarlar. Halk da cin ve şeytanların gaybı bildiğini düşünüp bu bilgileri kitaplarda toplamaya başlar. Bunun üzerine Allah bu kavmin durumunu düzeltmesi için Hz. Süleyman'ı peygamber olarak onlara göndermeye karar verir. Hz. Süleyman gelince bütün kitapları toplatıp bir sandığa koyar. Sandık Hz. Süleyman'ın kürsüsünün altında olduğu için şeytanlar ona Hz. Süleyman ölene kadar yaklaşamaz. Ne zaman ki Hz. Süleyman ölür, şeytanlar gelip*

*insanlara “sizlere sonsuz bir hazine gösterelim mi?” derler ve sandığın yerini gösterirler. İnsanlar kürsünün altını eşeleyip kitapları bulunca şeytan onlara: işte Hz. Süleyman kuşları, cinleri ve şeytanları bu sihir kitaplarıyla emri altına alıyordu, der. (et-Taberî, 2000: 2/405-406; İbn Âşûr, 1984: 2/20; İbn Atıyye, 2001: 1/250; İbnul-Cevzî, 2002: 2/156).*

Taberî ayette geçen “iki meleğin insanlara sihir öğretmesi” hakkında şunları dile getirmiştir: “Allah hayır ve şerri indirmiş, resullerine de bunları insanlara öğretmesi için vahiyde bulunmuştur. Meselâ; resuller zina, hırsızlık gibi suçları insanlara bildirir ve onları bunları yapmaktan men eder. İşte sihir de zina ve hırsızlık suçları gibi, melekler tarafından insanlara, sakınsınlar diye öğretilen suçlardandı.”( et-Taberî, 2000: 2/405-406).

Zemahşerî de aynı rivayeti zikrettikten sonra şöyle bir ilavede bulunmuştur: “iki melek, insanlardan kim küfür edecek kim etmeyecek imtihan etmek için sihir öğretiyordu. Kim sihir öğrenir ve onunla amel ederse kâfir olur, kim de öğrenir fakat ondan sakınırsa o mümindir.”(Zemahşerî, 1987: 1/89).

Bu hikaye öncesi ve sonrasıyla bir münasebeti bulunsa da, çok kısa ve veciz bir şekilde anlatıldığı için hikayeden net bir çıkarımda bulunmak zordur. Bundan ötürü bu hikayeyi ve içerisindeki karakterleri anlamının en güzel yolu başta Yahudilik olmak üzere Hristiyanlık ve Zerdüştlük gibi diğer dinlerin kaynaklarına ve mitolojilerine göz atmaktır. Fakat hikayenin orijinaline ve karakterlerin tahliline geçmeden önce ayetin konusuna bakmak ve muhataplarını belirlemek gerekir: Ayetin muhatapları bir önceki ayetten anlaşıldığına göre Allah'ın indirdiği Tevrat'a uymayan Yahudilerdir; ayetin konusu ise şeytanların, Hz. Süleyman'ın krallığını sihir vasıtasıyla kontrol ettiği, iftirasını reddetmek ve Tevrat bilgilerini bir kenara bırakıp şeytanların bu iftirasına inanan Yahudileri eleştirmektir.

Kur'ân'a göre peygamberlerin olağanüstü yaptıkları şeyler sihir değil Allah'ın onlara bahşettiği birer mucizedir. Bundan ötürü Hz. Süleyman'ın cinleri ve hayvanları kendi mülkünde kullanması, doğal güçleri emrine alması sihir ve büyü gibi güçlerden değil doğrudan Allah'ın ona bahşettiği kudretten kaynaklanmaktadır. Zaten Kur'ân'a göre sihir gibi şeyler Allah'ın kudreti dışında başka bir kudretten medet ummak anlamına geldiği için küfür ile eşdeğerdir ve bir peygamberin böyle bir olguya

başvurması düşünülemez. O yüzden ayette *وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا* “Süleyman küfre düşmedi, fakat şeytanlar küfre düştüler” denilmektedir. Dolayısıyla şeytanlar ile Hz. Süleyman arasında böyle bir fark vardır, birisi gücünü Allah’tan alırken, ötekisi sihirden almaktadır.

Aslında Kur’ân’ın amacı bu ayet vasıtasıyla Yahudileri Midraş ve Talmud’daki Hz. Süleyman’ın mülkü hakkındaki mitolojik hikayeye karşı uyarmaktadır (Ginzberg, 1968: 4/165-170). Çünkü bu hikayeye göre, Hz. Süleyman tüm şeytan, cin, hayvan ve doğal güçleri parmağındaki yüzüğün sihri vasıtasıyla kontrol etmektedir. Dolayısıyla onda yer alan hikayeye göre bütün marifet yüzükteki sihirsel güçtedir. Hatta bir keresinde Süleyman Asmodeus (Âsaf) adlı melek-şeytan karışımı varlığa bu yüzüğünü kaptırdığı için tüm mülkünü kaybeder, daha sonra bir balığın karnında bulduğu yüzüğünü tekrar eline takınca mülkünü geri kazanır (Ginzberg, 1968: 4/166). İşte Kur’ân bu ayetle Süleyman’ın yüzüğü ile ilgili bu anlatıyı reddetmekte ve onun kudretinin yüzüğün sihirden gelmediğini vurgulamaya çalışmaktadır. Sonuç olarak Kur’ân’a göre, Süleyman parmağındaki yüzüğün sihri vasıtasıyla değil Allah’ın gücü vasıtasıyla cinleri, şeytanları, hayvanları ve doğal güçleri emrine almış ve mülkünü idare edebilmiştir.

Ayetin ikinci bölümünde, Hârut ve Mârut adlı iki meleğin insanları sihre karşı nasıl uyardığından bahseder. Fakat bu iki meleğin sihirle ne ilgisinin olduğu, neden yeryüzüne indiği ve hikayeye nasıl dahil olduğu hakkında akla gelen soruların cevaplarına – her ne kadar içerdiği bilgiler Kur’ân tarafından eleştirilse de - ancak Midraş’tan ulaşılabilir. Çünkü bu karakterlere sadece Midraş’ın verdiği hikayenin kurgusunda bir yer bulabilmekteyiz. Hikayeye göre *Shemhazai* ve *Azazel* adlarında iki melek gökten iner, *Istehar* adında bir köle ile karşılaşırlar. Bu köleye aşık olan *Shemhazai* ona kendisini cennete yükseltecek kelimeyi (sihirsel bir isim olarak tarif edilebileceğimiz tanrının Yahve ismini) öğretir. Köle kız bu ismi zikredir zikretmez cennete yükselir ve unutulmamak üzere ülker takım yıldızına yerleştirilir (Ginzberg, 1968: 1/145-150).

Kur’ân’daki hikayeden farklı olarak Midraş’taki hikayede bahsedilen bu iki melek cennetten kovulmuş ve yeryüzüne inince insan gibi günaha meyletmişlerdir. Hatta kadınlarla temas edip *Hivva* and *Hiyya* adlarında çocuk sahibi olmuşlardır (Ginzberg, 1968: 1/150). Açık bir şekilde hikayenin bu kısımlarını reddeden Kur’ân, sadece bu iki meleğin sihir

ilmine dair bazı sırlar bildiği ve insanları bu konudan uzak durmaları için uyardıklarına yer verir. Bununla birlikte Kur’ân’ın anlattığı hikayenin bu hikaye ile yakın bir ilişkisi olması ihtimal dahilindedir.

3- Müşriklerin Peygamberlere “sâhir”, kutsal kitap ve beyanatlara “sahir” demeleri

Önceki kitap ve peygamberlere yönelik “sahir” ve “sâhir” sıfatları, Hz. Peygamber için de çokça kullanılmıştır. Zira Hz. Peygamber dönemindeki müşrikler de önceki müşrikler gibi “*Bu da bizim gibi bir beşer değil mi? (el-Enbiyâ, 21/3; el-Mu’minûn, 23/24) Nasıl olur da göklerle iletişime geçebilir!!! Bunu yapsa yapsa bir melek yapabilir... ( el-Mu’minûn, 23/24; el-Furkân, 25/21; en-Necm, 53/27) O ancak sâhir getirdiği de sihirdir (el-Enbiyâ, 21/3-5; el-Beydâvî, 1998; et-Taberî, 2000). Eğer değilse! Gökten melekler onu tasdik için gelsin ya... ( el-Furkân, 25/7; ez-Zuhrûf, 43/53)*” şeklinde iddiada bulunuyorlardı. Ayrıca cahiliye Araplarında gaipten bilgiler veren ve insanlara bu denli tesir eden kimselerin, semadan bilgi sızdırdığına inanılan şeytan ve cinlerle irtibatlı olduğu düşünülürdü. Bu yüzden Hz. Peygamber’in, cinlerle münasebeti olan kâhinler, sâhirler ve şairler gibi olduğu ve cinlendiği (mecnun) öne sürülmüştü (et-Tûr, 52/30).

Hülâsa, bugün garip ve sıra dışı bir iş yapan veya söz söyleyen bir kimse için “*Şuurunu mu kaybettin?*” veya “*delirdin mi?*” denildiği gibi o dönemde ki Araplar da “*mecnun mu oldun?*” diyordu (Ayverdi, 3162). Çünkü Hz. Peygamber beklemedikleri şeyler söylüyor, fiiller yapıyor; dini ve şerî yeniliklerde bulunuyor, şirk inancına darbeler vuruyor ve onları tevhide çağırıyordu. Dikkat edilirse “mecnun” kelimesinin geçmiş olduğu ayetlerin siyakı genel olarak ahiret, azap ve Allah’ın tek Rab oluşu üzerinedir (es-Sâffât, 37/36), ki bu üç mesele de şirk düşüncesiyle taban tabana zıttır. İşte şirk ve tevhit düşünceleri arasındaki bu temel fark müşrikleri, deli olmadığını bildikleri halde, peygamberi deli olarak vasıflandırmaya ve toplumsal itibarını düşürmeye sevk etti (el-Kalem, 68 /9).

Câhiliye Arapları Hz.Muhammed’in resul oluşu ile ilgili şöyle düşünüyordu “Nasıl aramızdan bazı arkadaşlarımız kâhinlik (falcılık) yapıp gaipten haber veriyor, şiirler yazıp *muallakat-ı seb’a* gibi Kâbe duvarına onları asıyor ya da sihirler yapıp insanlara harkulâde şeyler gösteriyor, bu da onlar gibi bir insan ve yaptığı şey bu üç şeyden başkası değil.” (Sad, 38/4; el-Enbiyâ, 21/3). Bu düşünceye sâhip Arap toplumu doğal olarak Hz. Muhammed’e yönelik şair, kâhin ve sâhir gibi bir takım

sözler söyleyerek, onunla dalga geçerek, getirdiği uyarıları dikkate almayarak yaptığı işin kutsal risalet görevi olmadığı izlenimi vermeye çalışmışlardı. Bu durum ayette şöyle ifade edilir: “*Rablerinden gelen her uyarıyı bir oyun konusu olarak dinliyor, kalpleri eğlenceye dalıyor ve şöyle fısılđayıyorlar: (Yahu) bu da sizin gibi bir insan! göre göre sihre mi kapılacaksınız.*” (el-Enbiyâ, 21/3).

Birçok tefsirci bu bilgileri doğrulayıcı nitelikte görüşler belirtmiştir. Söz gelimi Zemahşerî, “هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ أَفَتَأْتُونَ السَّحَرَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ” tefsirinde müşriklerin, peygamber olduğunu ve Allah’tan vahiy aldığını iddia edip onun izniyle mucizeler gerçekleştirenlerin sihirbaz ve gerçekleştirdiği mucizenin de sihir olduğunu öne sürdüklerini dile getirmiştir (Zemahşerî, 1987: 3/102). Benzer şekilde Taberî, Sâd 38/4’ün tefsirinde müşriklerin böyle mucizeleri meleklerden beklediklerine, bir insanın çıkıp böyle bir uyarıda bulunmasının onları nasıl şaşırttığına dikkat çekerek, Hz. Muhammed’in peygamberliğini inkar edenlerin bu tavırlarının arkasında yatan ruh halini göstermeye çalışmıştır (Taberî, 2000: 6/43).

#### 4-Fâiz yiyenlerin şeytan çarpmış gibi kalkmaları

Eski Mısır ve Mezopotamya uygarlıklarında olduğu gibi cahiliye Araplarında da bayılan, nöbetler geçiren ve şuurunu kaybeden sara (epilepsi) hastalarının, cin ve şeytanlar tarafından çarpıldığı ya da içlerine kötü ruhlar girdiği yönünde inanışlar mevcuttu (Uludağ, 1991: 136-141; Çağatay, 1957: 133). Aslında Arapların bu şekildeki iddiaları diğer kültürlerde olduğu gibi hastalığın sebebini bilmemekten kaynaklanıyordu (Zemahşerî, 1987: 1/319-320; Uludağ, 1991: 137). Felç ve veba hastalıklarının da sebebi açıklanamıyordu bu yüzden onlar da cin ve şeytanlara nispet ediliyordu. Tıbbî yollarla şifâ bulmayan bazı hastalara ise kara büyü veya sihir yapıldığına inanılmaktaydı. Bunlardan kurtulmak için garip tedavi yöntemleri öneriyorlardı. Meselâ, kötü ruhların hastadan defedilmesi ve vebadan kurtulmak için eşek gibi anırılması tavsiye ediliyordu (Çağatay, 1957: 133).

Bu bilgiler ışığında diyebiliriz ki Kur’ân’da kullanılan şeytan çarpması<sup>4</sup> aslında bir teşbihtir ve şuurunu kaybedenler için kullanılmaktadır. Gerçekten ne şeytan ve cin çarpması, ne de onların insan üzerindeki herhangi bir etkisi söz konusudur (İbrâhim, 14/219). Söz konusu olan

<sup>4</sup> الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يُفُومُونَ إِلَّا كَمَا يُفُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ” “Riba yiyenler, ancak şeytanın dokunup çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar.” Bkz. el-Bakara, 2/275.



Arapların şuurunu kaybeden, bayılan ve bazı anormal fizyolojik haller gösteren insanlara “*cin çarpmış veya girmiş*” deyimini kullanmalarındır. Kur’ân-ı Kerim de, fâiz yiyenin, içinde bulunduğu bu dehşeti göstermek amacıyla Arapların “*şeytan çarpmış*” deyimine başvurmuştur (Yazır, 1979: I, 450). Bütün bunlardan anladığımız kadarıyla “*şeytan çarpması*” deyimi Kur’ân’da bulunan, “*Onlar sağır, dilsiz ve kördürler.*” (el-Bakara, 2/18), “*Göklere ve yerlere isteyerek veya istemeyerek gelin dedi. Onlar da: ‘itaat ederek geldik’ dediler*” (Fussilet, 39/11), “*Beyaz iplik siyah iplikten ayırt edilene dek...*” (el-Bakara, 2/187), “*Onlar sizin elbiseleriniz siz de onların elbiselerisiniz*” (el-Bakara, 2/187) gibi pek çok mecaz ifadeden birisidir.

#### 5-Düğümlere üfleme

Aslında “*düğümlere üfleme*” ritüeli de cahiliye Araplarında sıkça başvurulan bir yöntemdi. Kâhine bir müşkül arz edildiği zaman remil atarak ya da düğümlere üfleterek cevap verirdi. “*Düğümlere üfleme*” işi, insanları büyüleyerek onlara kötü işler yapma amacıyla da yapılırdı. Felâk suresindeki *من شر النفاثات في العقد* “*Düğümlere üfleyenlerin şerrinden...*” ayeti bu konuya dikkat çekmektedir. Bu ayet gizemli bazı nesnelere kullanılması ve okuyup üfleme nedeniyle özel olarak rukyenin genel olarak da büyüünün kapsamına girmektedir. Ayette geçen “*Düğümlere üfleyenler*” ifadesi, Taberî’nin aktardığı bazı rivayetlere göre sihir ve büyü işleri ile uğraşan ve insanlara haset edip onların arasına fitne sokan bütün büyücüler, hasetçileri ve fitnecileri kapsamaktadır (et-Taberî, 2000: 24/705-706; Zemahşerî, 1987: 4/820). Diğer rivayetlere göre ise –İbn Kesîr’in zikrettiği- Hz. Muhammed’e büyü yapan Lebîd b. el-A’sam’ın kız kardeşlerini (Benât-ı A’sâm) kastetmektedir (İbn Kesîr, 1999: 8/538; Ullmann, 1994: 181).

İslâm âlimleri bu iki rivayetten daha çok ikincisi üzerine yoğunlaşıp teolojik tartışmalara girmişlerdir. Bir taraf Hz. Peygamber’e büyü yapılabilir mi? Yapılırsa onun masumiyetine hâlel gelmez mi? Müşriklerin Hz. Peygamber hakkındaki “*meshûr ve mecnun*” iddiaları tasdik edilmiş olmaz mı? Yapmadığını yaptı gibi gören bir peygamberin kendi kafasından konuşmadığına kim garanti verebilir? gibi sorular sorarak, hadisi senet ve metin yönüyle karantinaya almakta diğer taraf ise “*sihir Hz. Peygamber’in aklına ve itikadına, dolayısıyla risaletine, tesir etmemiş sadece bir beşer olarak bedenine tesir etmiş ve onu hasta etmiştir*” (Ullmann, 1994: 161-182;

Süleyman Ateş, 1979: 244-268).” diyerek hadisin metniyle çok da uyumlu olmayan bir savunma içerisine girmektedir.

Kanaatimizce bu meseleye söz konusu hadis metni üzerinden değil, Kur’ân’ın sihre karşı tutumu üzerinden yaklaşmak en doğrusudur. Yukarıda Bakara 102 ayetini tefsir ederken, Kur’ân’ın karı ile koca arasını ayırmak için öğrenilen sihri ve çeşitlerini, “*kendi başına faydası ve zararı*” olmayan olsa da ancak Allah’ın izni dâhilinde olan boş bir iş olarak addettiğini dile getirmiştik (Tâhâ, 20/69; el-Bakara, 2/102; el-Mücâdele, 58/10). Bu çerçevede Hz. Muhammed’e yapılan büyünün ona tesir edip etmemesi yaratıcının kontrolünde olduğuna ve onun izin vermediği bir değişikliğin peygamberin aklında ve fiziğinde gerçekleşmesi mümkün olmadığına göre sihre tek başına bir potansiyeli olan bir iş olarak bakmamak gerekir. Zaten İslam teolojisi (Eşariyye ve Maturidiyye) de bu yönde bir kanaate sahiptir. Allah’ın ilmi ve kudreti dışında bir fiilin *gerçekleşmesi* söz konusu değildir.

### **Sonuç**

Sonuç olarak sihir, ayetlerde de zikredildiği gibi faydası ve zararı olmayan, olsa bile yaratıcının iznine tâbi olan, şirke eşdeğer bir uygulamadır. Çünkü İslam inancı ve ibadetlerine alternatif bir pratik, hatta Allah’ın kudretine paralel bir güç gibi görünmektedir. Her ne kadar onunla meşgul olanlar bu niyetle onu uygulamıyor olsalar da yapılan iş esasında bu anlama gelmektedir. Bu nedenle sihir tevhit inancıyla bağdaşmaz ve Kur’ân tarafından her zaman menfi bir tavrıyla karşılanır.

Ayrıca, Kur’ân’ın bu tavrının bir başka sebebi sihir pratiğinin putperest iddialarını teyit eder nitelikte olmasıdır. Kur’ân ayetlerinin sihir uygulamalarında kullanılması müşriklerin Kur’ân’ın bir sihir kitabı olduğu ve Peygamberin de sihirbaz olduğu iddialarının doğrulamasına neden olur. Bu iki sebep gösteriyor ki bir Müslümanın ne sihir ile meşgul olması ne de Kur’ân ayetlerini ona alet etmesi Kur’ân’ın tevhit anlayışıyla örtüşmektedir.

## KAYNAKÇA

- Altan, B. (1985), *Nazar ve Büyü*. İstanbul: Veli Yayınları.
- Anabritannica (1990), “Tılsım”, “Büyü”. İstanbul: Ana Yayınları.
- Ateş, Ali O. (2003), *Kur’ân ve Hadislere Göre Cinler ve Büyü*. İstanbul: Beyân Yayınları.
- Ateş, S. (1979), *İnsan ve İnsanüstü Ruh, Melek, Cin, İnsan*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ayverdi, İ. (2005), *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.
- Âlûsî, H.. *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri Kur'âni'l-'Azîm*, Beyrut: İhyâi't-Turâsî'l-Arabî.
- Bebek, A. (1988), “Ana Kaynaklarına Göre Sihir”. *Kur’ân Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi* 9(1), 61-65.
- Begavî, Ebû Muhammed M (1989), *Meâlimu't-Tenzîl*. Riyad: Dâru Tayyibe.
- Beydâvî, el-Kâdî Nâsirüddîn Ş. (1998), *Envâru't Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî.
- Çağatay, N. (1957), *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*, Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları.
- Dülger, E. (2006), *Evlîya Çelebi'nin Seyahatnâmesi'ndeki Büyü, Sihir ve Falın Değerlendirilmesi*. (Yüksek Lisans Tezi). Konya: Selçuk Üniversitesi.
- Ezherî, Ebû Mansûr (1964), *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Muhammed Abdulmunim Hafâcî-Muhammed Fercu'l-Ukde. Kahire: Daru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme.
- Endelûsî, Ebû Hayyân (1993), *el-Bahru'l-Muhît*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye,
- Ginzberg, L. (1968) *the Legends of the Jews*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- Gümüşhânevî, Ahmed Ziyaüddîn Nakşibendî (1881), *Mecmu'atu'l-Ahzâb*. İstanbul.
- Hüseyinî, Seyyid Süleymân (1914), *Kenzû'l-Havâs*. İstanbul: Cem'iyet Kütüphanesi.
- İbn Âşûr, M. (1984), *et-Tahrîr ve't-Tenvîr (Tahrîru'l-Ma'ne's-Sedîd ve Tenvîru'l-Akli'l-Cedîd min Tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd)*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye li'n-Neşr.

- İbn Atıyye, el-Endelüsî (2001), *el-Muharreru'l-Veciz*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec (2002), *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm – el-Mektebu'l-İslâmiyye.
- İbn Haldûn, Zeyd Veliyyüddin Mâlikî Hadramî. *Mukaddimetu İbn Haldûn*. thk. Abdullah Muhammed Dervîşî. Dâru'l-Belhî - Mektebetu'l-Hidâye.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fedâ İsmâil b. Ömer (1999), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Dâru't-Tayyibe.
- Kurtubî, Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh (2006), *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî. Beyrut: Müessesetu'r-risâle.
- Macdonald, Duncan B. (1996), "Sihir". İstanbul: MEBİA.
- Mücâhid, Ebû'l-Haccâc (1989), *Tefsîri Mücâhid*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât (1998), *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib,
- Râzî, Fahreddin (1981), *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Sipahi, A. (2006), *Türk Halk İnançlarında Büyü ve Büyü ile İlgili Uygulamalar*. Ankara.
- Süyûtî, Celâleddin (2003), *ed-Dürri'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Mesûr*. Kahire: Merkezi Hicr li'l-Buhûs ve Dirâsâti'l-Arabiyye.
- Tabatabâî, es-Seyyid Muhammed Hüseyin (1997), *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetu'l-A'lemî.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir (2000), *Câmi'u'l-beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Müessesetu'r-Risâle.
- Tanyu, H. (1992), "Büyü". *DİA*, İstanbul, 6/501-506.
- Toprak, M. (1993), "Cevşen". *DİA*, İstanbul, 7/462-464.
- Uludağ, Osman Ş. (1991), *Beşbuçuk Asırlık Türk Tabâbeti Tarihi*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Ullmann, M. (1994), *Natur und Geheimwissenschaften im İslam (İslam Açısından Sihir)*. trc. Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Yazır, Elmalılı Hamdi (1979), *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, İstanbul.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Muhammed (1987), *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl*. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî.