

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

ISSN: 2147-0049 e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, December 2017, 6 (12): (159-209)

**Tarih Dışı Bilgi ve İnsan Tasavvurunun Kur'ân, Hadisler ve  
Hz. Peygamber ile Dönüşümü**

Transformation of A Historical Imagination of Knowledge and  
Mankind by Qur'an, Hadiths, and the Prophet

**Zeynep Canan Koçak**

Dr., Hadis Anabilim Dalı

PhD., Department of Hadith

[z.canankocak@gmail.com](mailto:z.canankocak@gmail.com)

ORCID ID: [orcid.org/0000-0002-1693-6132](https://orcid.org/0000-0002-1693-6132)

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

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 29 Ekim / October 2017

**Kabul Tarihi / Accepted:** 19 Kasım / November 2017

**Yayın Tarihi / Published:** 20 Aralık / December 2017

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık/December

**Cilt / Volume:** 6

**Sayı / Issue:** 12

**Sayfa / Pages:** 159-209

## Tarih Dışı Bilgi ve İnsan Tasavvurunun Kur'ân, Hadisler ve Hz. Peygamber ile Dönüşümü\*

**Öz:** Bazı kadîm geleneklerin insana ve bilgiye dair ortaya koydukları tasavvur, onların tarihsel alana karşı takındıkları olumsuz tavrıdan yola çıkılarak oluşturulmuştur. Böylece, onlar, insanın ve bilginin tarihî yönlerini görmezden gelip değersiz kabul ederler. İslam ise kutsal yani aşkın alandan gönderilen bir bilgi türü olmasına rağmen vahyin tarihle bağıını koparmaz. Vahyin aracılığını yapan insanın yani Hz. Peygamber'in tarihî yönünü de reddetmez, bilakis vurgular. Bu yaklaşımıyla İslam, söz konusu geleneklerden daha bütüncül bir bilgi ve insan tasavvuru ortaya koyar. Bu açıdan bakıldığında, bilgi ve insan tarihi aşan fonksiyonlar icra edebilmekle beraber, tarihte de belli bir yere otururlar. Dolayısıyla icra ettikleri tarih-üstü mesajları belli bir tarihsel zemin ve zaman üzerinden örneklendirmiş olurlar. Bu makale, öncelikle kadîm geleneklerin tarihi yadsıyan yaklaşımlarına yer vererek bu yaklaşımın Hicaz'a kadar uzanan izlerine, daha sonra İslam'da sunulan bilgi ve insan anlayışına değinmektedir. Bu vesileyle Kur'ân, Hadis ve Hz. Peygamber ile beraber ortaya konulan dönüşüme işaret etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Bilgi, İnsan, Tasavvur, Kur'ân, Hadis, Hz. Peygamber.

### Transformation of A Historical Imagination of Knowledge and Mankind by Qur'an, Hadiths, and the Prophet

**Abstract:** Imagination of some ancient traditions about knowledge and mankind is based on their negative attitude to history/historical reality. Therefore, they consider the historical dimension of mankind and knowledge worthless so ignore it. On the other hand, Islam suggests a more holistic view about knowledge and mankind than these traditions and emphasizes the relationship between the revelation and history as well as between the prophet and history. In this aspect, although knowledge and mankind function universally, they have a historical meaning and value. Hence, they both give universal messages by sampling on the basis of historical time and space. In this article, we firstly mentioned the approach of the old traditions and its effects on Hijaz, then Islamic approach about knowledge and mankind. In this way, we pointed the transformation led by the Qur'an, Hadiths and the Prophet.

**Keywords:** Knowledge, Mankind, Imagination, Qur'an, Hadith, the Prophet.

### تحوّل تصوري العلم والانسان غير التاريخيين مع القرآن والأحاديث والنبى

**ملخص:** التصورات التي عرضتها بعض الحضارات القديمة عن الإنسان والعلم فقد تم تشكّلها وفق وجهة نظرها السلبية للميدان التاريخي. فالحضارات القديمة تجاهلت الاتجاهات التاريخية للإنسان وللعلم وكان لا قيمة عندها لهذين التصورين. أمّا الإسلام، فهو لم يهدم العلاقة بين الوحي والتاريخ على الرغم من أنّ الوحي علم إلهي علوي. والإسلام – أيضا – لم يرفض الهوية التاريخية للنبى الذي هو وسيلة الوحي، بل أكّدها. ونتيجة لهذا، فالإسلام يقدم تصوّرا عن الإنسان والعلم أكثر شمولية من الحضارات القديمة الأخرى. ومن هذا المنظور، نقول على الرغم من أنّ الإنسان والعلم يؤدّيان وظائف ما وراء التاريخ، فإنهما ينتميان إلى مكان معيّن في التاريخ. ولذلك، فإنّ الرسائل ما بعد التاريخية التي يعطيها الإنسان والعلم تتمثّل في زمان ومكان تاريخيين. تطرقنا في هذا المقال أولاً إلى نهج الحضارات القديمة التي ترفض التاريخ وإلى تأثيرات هذا النهج في الحجاز، ثم لمسنا مفهوم العلم والإنسان في الإسلام. وبهذه الطريقة، تمت الإشارة إلى التحوّل الذي ظهر مع القرآن والحديث والنبى.

**الكلمات المفتاحية:** علم، إنسان، تصور، القرآن، الحديث، النبى.

\* Bu makale, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak sunulmuş (2017) "Yerel Kültürün Hz. Peygamber ve Hadisler Üzerindeki Etkisi" başlıklı çalışmadan istifade edilerek üretilmiştir.

## GİRİŞ

Varlığı anlamlandırma biçimi ve ona dair yaklaşımı, insanın hayata karşı tutumunu belirleyen önemli bir etkidir. Varlık âleminin bir parçası olan kendisini yani insanı yorumlama şekli, doğal olarak onun, insanın varlık âlemindeki gerçekliği ve fonksiyonu, yapısı ve potansiyeli hakkındaki tasavvurunu etkiler. Aynı şey insanın, varlığın bilgisine dair düşüncesi için de geçerlidir. İnsanın bilgi anlayışı, bilginin ulaşılabilir olma veya olmamasına, ona nasıl ulaşabileceğine dair görüşü de onun varlığa bakışında rol oynar.

Varlığa yani hakikate dair bilginin ulaşılabilir olup olmadığı tartışmalarının felsefe tarihindeki yeri malumdur. Bununla birlikte, bu bilginin ulaşılabilir olduğunu düşünen geleneklerin ürettikleri düşünceler farklılık arz eder. Bazı kadîm geleneklerin hakikati ve ona dair bilgiyi tarihten tümüyle bağımsız, alakasız kabul etmeleri, onların insanı da bilgiyi de tarihten bağımsız yorumlamalarına yol açmıştır. Çünkü bu geleneklerin nazarında, bir değişkenler, kötülükler ve eksiklikler alanı olan tarihin Yüce Yaratıcı ile ilgisi olamayacağı gibi, bu alanla ilişkili bilginin ve insanın da hakikatle ilgisi olamaz. Bu tutumun, varlığı ve insanı açıklayabilen bütüncül bir görüş sergilemediği açıktır.

Varlık âleminin tümünü kuşatmış tek tanrı anlayışını şart koşan İslam'ın bu geleneklerden ayrıldığını görmekteyiz. Allah'ın yalnızca göklerde yani tarihin dışında değil tarihte de var olan, tarihî olanla da ilgili bir ilah olarak kabul edilmesi, varlığın tarihsel yönünün de kabullenilmesini gerektirir. Bunun yanı sıra, Allah tarihi de kuşatan bir ilah olduğu için, ona götüren veya ondan gelen bilginin tarihî bağlar taşıması da yadırganmaz. Dolayısıyla birçok geleneğe, hakikatin bilgisi ve ona ulaşan insanın tarihî bağlarından soyutlandığı görülürken, İslam ile beraber, birer bilgi kaynağı olarak Kur'ân ve hadislerin, kutsal bilgiye nâil olmuş kişi olarak da Hz. Peygamber'in tarihî bağlarının korunduğu hatta vurgulandığı görülür.

### 1. Kadîm Geleneklerde ve Câhiliye Araplarında Tarih-Dışı Bilgi ve İnsan Tasavvurları

İnsanlar, tarih boyunca hakikatin ve kendilerini hakikate ulaştırarak bilginin ne olduğunu aramışlardır. Bu arayışın izlerini her kültürde farklı şekillerde de olsa görmemiz mümkündür. Kimi zaman felsefî sistemlerde, kimi zaman dinî geleneklerde bu arayış neticesinde ortaya çıkmış bakış açılarına rastlarız. Örneğin, hakikat ve bilgi hususunda görüşler ortaya koyan bazı düşünce gelenekleri, 'değişkenler alanı' kabul edilen tarihi, tanrıya/hakikate ulaşmaya engel bir alan olarak görmüş; tarihe ilişkin olan bilgi türlerini de tanrıya/hakikate götürmekten uzak birer bilgi türü olarak kabul etmişlerdir. Bu gelenekler, hakikat hususunda söylenen her şeyin tarihten bağımsız olması gerektiğine ve dolayısıyla hakikate ulaşmış kişinin de tarihsel bağlardan âzâde olduğuna/olması gerektiğine kanaat getirmişlerdir.

## 1.1. Kadim Geleneklerde Tarih-Dışı Bilgi ve İnsan Tasavvurları

### 1.1.1. Antik Yunan'da Tarih-Dışı Bilgi ve İnsan Tasavvuru

Tarih-karşıtı denebilecek bu yaklaşımı sergileyerek bilgiyi ve insanı tarihin dışına iten söz konusu geleneklerden biri olarak Antik Yunan Felsefesi, bilgiye ulaşmada duyuların rolünü küçümserken, duyularla algılanan bu dünyayı yani tarihi de küçümser. Çünkü duyular da tarih de sürekli değişmektedir ve dolayısıyla onların nazarında, değişmez hakikat bilgisine ulaşmada duyuların rolü olmayacağı gibi, tarihten yola çıkarak değişmez bilgiye ulaşma imkânı da yoktur. Hakikatin bilgisi tüm bu duyuların ve tarihin ötesinde salt akılla kavranan tamamen soyut bir şeydir. Onun hayatta bir karşılığının olması gerekmez. Zira duyularımızla algıladıklarımız salt bir yanılgıdır ve asla bilgi adına layık olamaz.<sup>1</sup> Bilgi ancak değişmeyenlerin bilgisidir. Her şeyi bilmek, en yüksek ölçüde tümelin bilgisine sahip olmaktır.<sup>2</sup> Bu bakımdan tikellerin bilgisi geçici, kişilere göre veya yer ve zamana göre değişen, 'önemsiz' bilgidir ki ona 'hikmet' adı layık görülmez.<sup>3</sup> Görüldüğü üzere, kendisini tümelin bilgisini elde etmeye vakfetmiş bu paradigma, tekilin tekil olarak bilinmesine yönelik bilgi anlayışlarını küçümser hatta reddeder.<sup>4</sup> Bu özelliğinden dolayı, gerçekte Antik Yunan Düşüncesi'nin tarihsel düşüncenin gelişimiyle uyuşmayan, tarih-dışı metafiziklere dayanan çok kesin, yaygın bir eğilimi olduğu dile getirilir.<sup>5</sup>

Tarih, insan eylemine ilişkin bir bilimdir. Tarihçinin önüne koyduğu, insanların geçmişte yaptığı şeylerdir ve bunlar bir değişme dünyasına, şeylerin var olup yok olduğu bir dünyaya aittir. Yaygın Yunan metafizik anlayışına göre, böyle şeylerin bilinmesi gerekmez, zaten tarih de bunun için olanaksızdır.<sup>6</sup> Collingwood (ö. 1943), bu anlayışı "tözcü bir metafizik" anlayışı olarak adlandırır. O, Töz'ün maddî veya fizikî bir töz olmadığını, aslında birçok Yunan düşünürün hiçbir tözün maddî olamayacağı fikrinde olduğunu ifade eder.<sup>7</sup> Onun tözcü metafizik dediği şey ise ancak değişmeyen şeyin bilinebilir olduğunu söyleyen bir bilgi kuramı içerir ki değişmeyen şey asla tarihsel değildir.<sup>8</sup> Dolayısıyla değişen yani tarihsel olanın da bilgi değeri yoktur. Bu bilgi anlayışı, doğal olarak bilme amacını taşıyan insanı da kendine uyumlu bir şekilde vasıflandırır.

<sup>1</sup> Sara Çelik, *Bilgi Felsefesi -İlkçağdan Yeniçağ'a-* (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2010), 29-30.

<sup>2</sup> Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014), 82.

<sup>3</sup> Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi -İslam Bağlamında Bilgiden, Bilimde Sistem Felsefesine-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 22.

<sup>4</sup> Yücel Can, "Toplumsal Yapı ve Değişme Kuramlarını Paradigma Temelli Bir Sınıflandırma Denemesi", *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 29/1 (2005), 2.

<sup>5</sup> R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007), 54.

<sup>6</sup> Collingwood, 54-55.

<sup>7</sup> Collingwood, 79.

<sup>8</sup> Collingwood, 79-80.

Çünkü bilinen nesne a-historik olduğu için bilen insanın da a-historik olması, yani tarih dışına çıkması gerekir. Ya da insanda öyle bir a-historik yapı tesbit etmek gerekir ki iki a-historik yapı karşı karşıya geldiğinde bilgi ortaya çıkmış olsun. Bu ise; soul, nefis, spirit, can, ruh, akıl... olarak düşünülür.<sup>9</sup> Dolayısıyla insanın bilgiye ulaşabilmesi 'benzerin benzerini bilebileceği' düşüncesine dayanır ki<sup>10</sup>, Platon (ö. M.Ö. 347) ruh ile idealar arasında bir benzerlik ve yakınlık ilişkisi kurarak ruhun veya insan aklının ideaları böylece bilebileceği sonucuna varır.<sup>11</sup>

Asıl bilgi, akıl aracılığıyla kavranan ideaların bilgisi ve idealar dünyası ise duyularla kavradığımız bu değişmeler dünyasının üzerinde bir dünya olduğu için, "filozof" da Platon felsefesinde bu birinci dünyadan kurtularak akledilen dünyaya yükselen insandır ki duyular derecesinde kalan insanlar onu anlayamazlar.<sup>12</sup> Aristoteles (ö. M.Ö. 322) böyle bir aşamaya gelmiş bilge insanın durumunu, 'en yüksek özgürlük' olarak düşünür. Çünkü bilgelik, kendi hayatlarını kazanmakla uğraşmaları gereken insanların çoğunluğu için yasaktır. O halde, bilgeliğe sahip olma, daha ziyade insan-üstü (*ouk anthropine*) bir şeydir.<sup>13</sup> Görüldüğü üzere, böyle bir değişmez/tarih-dışı bilgiyi merkeze alan anlayışta, tarihte eyleyen ve eylemlerin kaynağı olan insan da tamamen bir töz olarak ele alınır. O da artık öncesiz-sonrasız ve değişmezdir, dolayısıyla tarih-dışıdır. Eylemlerin ondan çıkabilmesi için kendisinin, eylemlerinin dizisi boyunca değişmeden var olması şarttır. Çünkü o "töz"dür ve bu yüzden bir eylemcinin hiçbir zaman meydana gelmiş olamayacağı ve yapı değişikliğine uğramayacağı, metafizik bir aksiyom niteliğindedir.<sup>14</sup> "Mutlak" ve onun bilgisi tarihsel olanla o kadar ilgisizdir ki insanın bu evrensel, mutlak hakikate ulaşması için tek yol onun bu maddî/cismanî/tarihî alandan tamamen soyutlanmasıdır. Tabii bu, insanı aşan bir durum olduğu için bu aşamaya ulaşan kişi de yukarıda görüldüğü üzere bir insanüstü varlık halini almaktadır.

Tüm bunlardan anlaşılan odur ki Antik Yunan düşüncesinde hakikatin tarihin dışında kabul edilmesi, bilginin de tarih dışı bir konuma ötelenmesine yol açmıştır. Bilginin tarihî temellerinin yok sayılmasıyla beraber insanın da tarihte ortaya çıkan ve tarihsel özellikler taşıyan bir varlık olduğu göz ardı edilmiştir. Dolayısıyla, hem bilgi hem de insanın tarihle bağı koparılmıştır.

<sup>9</sup> İhsan Fazlıoğlu, *Sözün Eşiğinde* (İstanbul: Papersense Yayınları, 2015), 63.

<sup>10</sup> Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014), 61.

<sup>11</sup> Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 90-91.

<sup>12</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi*, Kaynakları ve Etkileri, (İstanbul: Ülken Yayınları, 1998), 13.

<sup>13</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 84.

<sup>14</sup> Collingwood, 80.

### 1.1.2. Gnostisizm’de Tarih-Dışı Bilgi ve İnsan Tasavvuru

İnsan ve bilginin tarihten koparılıp bu alanın dışına itildiği anlayış yalnızca Yunan düşüncesine has değildir. Bu düşüncenin Gnostisizm içerisinde var olduğunu da görmekteyiz. Yunanca “*gnosis*” (gizli/özel bilgi ya da hikmet) teriminden türetilen “*Gnostisizm*” kavramı; milattan önceki birkaç yüzyıldan itibaren çeşitli Ortadoğu geleneklerinde temsil edilen dinî-felsefî bir akım olarak karşımıza çıkar. Bu kavramın, başlı başına bir din ya da mezhep olmaktan ziyade, birçok dinî gelenek içerisinde doğal bir gelişim ya da kültürel etkileşim sonucu teşekkül eden bir temâyül,<sup>15</sup> Tanrı, âlem, insan, kurtuluş ve bilgi gibi hususlara kendine has açıklamalar getiren dinî-felsefî bir akım,<sup>16</sup> bilgi ve sezgi sayesinde kurtuluşa varmayı amaçlayan bir mistik öğretisi,<sup>17</sup> başta Tanrı olmak üzere varlık ve olaylarla dinî konulara dair gerçek ve derunî bilginin duyu verilerine, akıl yürütmeye veya burhanî kanıtlamalara dayanmaksızın sadece keşif ve ilham yoluyla elde edilebileceğini ileri süren mistik ve felsefî ekol<sup>18</sup> olarak tanımlandığı görülür.

Gnostisizm’in ortaya çıkışı ile ilgili görüş birliği yoktur. Bu akımın Hz. İsa’dan önceki birkaç yüzyıl içerisinde ortaya çıktığı ve kökeninin Suriye’ye dayandığı<sup>19</sup> veya Hz. İsa’dan önceki yüzyıllarda bir takım ezoterik düşünce ve etkiler sonucu Mısır’da doğduğu<sup>20</sup> ifade edilmektedir. Bunlarla beraber yine köken söz konusu edildiğinde İran dininin düalizmine, Platoncu Ortaçağ filozoflarının alegorik idealizmine, bazı Yahudi mistiklerinin vahiy öğretilerine, Mısır ve Mezopotamya’ya özgü düşüncelere olan benzerliklerin düşündürücü olduğuna dikkat çekilmektedir.<sup>21</sup> Bir diğer argüman ise Gnostisizmin, Musevî, Pers ve Yunan geleneklerinden gelen unsurları bir sentezde birleştirmiş yeni ve farklı bir din olduğudur ki Yunan geleneğinde önemli bir yeri olan

<sup>15</sup> Şinasi Gündüz, “Erken Dönem Hıristiyan Gnostisizmi”, *İÜİF Kelam Anabilim Dalı XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Hulusi Arslan, Mustafa Bozkurt (Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012), 60; *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 143.

<sup>16</sup> Fethi Kerim Kazanç, “Yeni Eflatuncu Felsefede Gnostik Unsurlar ve Tesirler”, *İÜİF Kelam Anabilim Dalı XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Hulusi Arslan, Mustafa Bozkurt (Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012), 105.

<sup>17</sup> Kazanç, 100.

<sup>18</sup> Ömer Mahir Alper, “İrfâniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXII, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Yayınları, 2000), 444- 445.

<sup>19</sup> Harun Işık, “Gnostisizmin Genel Teolojik Arka Planı ve Tarihsel Gelişimi”, *İÜİF Kelam Anabilim Dalı XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Hulusi Arslan, Mustafa Bozkurt (Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012), 42- 43.

<sup>20</sup> Kazanç, 100.

<sup>21</sup> Mehmet Aydın, “Varoluşçuluk ya da Gnostisizm: Bir Tartışmaya Davet”, *Doğu-Batı “Işık Doğu’dan Yükselir-1”*, 60 (Şubat- Mart-Nisan 2012), 11.

Orpheusçuluğun Gnostik geleneğin oluşumunda önemli rol oynadığı kabul edilir.<sup>22</sup> Sonuç olarak bu akımın ilk defa nerede ve ne zaman ortaya çıktığı tartışmalı olmakla beraber,<sup>23</sup> M.Ö. V. ve IV. yüzyıllardan itibaren çeşitli Ortadoğu toplumlarında yaygın olarak görüldüğü<sup>24</sup> genel olarak kabul edilmektedir. Kökenine yönelik tartışmalara ve belirsizliğe rağmen, Gnostisizm’de genel olarak tüm kötülüklerin kaynağının madde olarak açıklandığı bir düşünce tarzının olduğu kesindir. Madde-mânâ, aydınlık-karanlık, ruh-beden, dünya-öte dünya gibi değerler arasında katı bir düalizm vardır. Âlem, ışık ve karanlık âlemi olarak ikiye ayrılır. Işık ya da nur âlemi iyilik, hakikat ve gerçeği; karanlık ve zulmet âlemi kötülük, yalan ve gerçek olmayan şeyleri temsil eder. Işık âlemiyle karanlık âlemi arasında bitmek bilmeyen sürekli bir mücadele ve çekişme vardır. Yaşadığımız dünya, bedenlerimiz yani madde ve kökeni maddî olan her şey kötülük âlemine aittir ve bizâtihî kötüdür. Ruh ve ruhsal varlıklar ise ışık âlemine aittir ve doğası gereği iyidir. Kötülük âlemiyle iyilik âlemi, ışık ile karanlık veya nur ile zulmet arasındaki bu mücadelede başarılı olacak olan, iyilik, yani ışık veya nurdur. Gnostik öğretilere göre, genel hayatın sonunda kötülük ve zulmet, ışık tarafından dizginlenerek tahakküm altına alınacak ve onun emrinde olan madde ve maddî âlem yok edilecektir.<sup>25</sup>

Gnostik anlayışa göre, maddeden yoğrulan ve kötü ruhların pençesinde olan dünya, iyi bir tanrının mahlûku olamaz. Bazı gnostiklere göre dünya, Yahudiliğin tanrısı Yahve’nin egemen olduğu bir yanılısamadır. Dolayısıyla gnostikler için herhangi bir ad ya da sıfatın ötesinde ve “derinlik”, “sessizlik” gibi anlamlara gelen dünya, iyi ruhların kaynağı olan ışık âleminin mutlak ve gerçek tanrısına yabancıdır.<sup>26</sup>

Birçok inanç sisteminde olduğu gibi, gnostik gelenekte de üzerinde durulan temel konulardan biri, ontolojik ve teleolojik açıdan hem maddî âlemi hem de maddî âlem-insan ilişkisini açıklamaktır. Maddî âlem ve bunun bir parçası kabul edilen beden, kötü/karanlık dünyanın bir parçası olarak görülür ve insanın gerçek benliği kabul edilen ruhun maddî âlemlerle beden içerisinde tutsak olduğuna inanılır.<sup>27</sup> İnsanın bilinçsiz benliği, Tanrı ile aynı tözden oluşmuş olsa da trajik biçimde cennetten kovulmuş ve insanın

<sup>22</sup> Sean Martin, *Gnostikler –İlk Hıristiyan Sapkınlar-*, çev. Eylem Çağdaş Babaoğlu (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2010), 31.

<sup>23</sup> Alper, 444-445; Gnostisizmin kökenine dair daha fazla görüş için bkz. Işık, “Gnostisizm”, 30-34 ve Gündüz, “Erken Dönem Hıristiyan Gnostisizmi”, 63-65.

<sup>24</sup> Kazanç, 105.

<sup>25</sup> Ekrem Sarıkcıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2011), 116; Düalizm ile ilgili ayrıca bkz. Martin, 37-39.

<sup>26</sup> Aydın, Mehmet, 17-18; Gnostik dünya görüşü hakkında bkz. Martin, 47-50; Gnostik düalizm ile ilgili olarak daha fazla bilgi için bkz. Giovanni Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, çev. Selma Aygül Baş-Bilal Baş (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 121-124.

<sup>27</sup> Gündüz, “Erken Dönem Hıristiyan Gnostisizmi”, 62.

gerçek varlığına bütünüyle yabancı bir dünyaya fırlatılmıştır.<sup>28</sup> Gerek ahlâkî gerekse fizikî açıdan hayatında acı ve ıstıraplarla karşı karşıya olan insan ruhuna kurtuluşun yollarını göstermek, Gnostik öğretilerin merkezinde yer alır.<sup>29</sup> Kurtuluş yolu, dış dünyadan uzaklaşma, içinde bulunulan durumdan hoşnutsuzluk, riyâzet, keşif, sezgi ve müşâhede ile Tanrı'ya kavuşmaktan geçer.<sup>30</sup>

Gnostikler Tanrı'yı, tamamıyla insanla bağlantısız, duyu tecrübesiyle algılanması mümkün olmayan soyut ve aşkın bir varlık ya da bilinmezlik olarak takdim ederler.<sup>31</sup> Bu yüzden, insanı hidayete ulaştırarak bilgi, kişinin kendi çabasıyla kazanılan, elde edilen, ulaşılabilen bir bilgi değil, bahşedilen ve bağışlanan bilgidir. Hidayet ancak bu bilgiyle başlar ve o, duyu ve algılarımıza dayalı tecrübe dünyamıza ait verilerle kavranamaz, anlatılamaz, ifade edilemez. Ruh, gerekli şartları yerine getirerek söz konusu bilgiyi almaya hak kazanırsa, o, Yüce Kurtarıcı tarafından kendisine ilham edilir.<sup>32</sup> Bu yüzden gerçek bilgi yalnızca Gnostiklerce bilinebilir, maddî âlem ve bu âlemin yöneticilerince anlaşılabilir.<sup>33</sup> Sonuç olarak, Gnostik anlayış doğal olarak maddî bir gerçekliği olan insanı ve bu gerçekliğin var olduğu tarihsel alanı yadsıyan bir düşünce sistemi olarak karşımıza çıkar. Bu düşünce sisteminde insan, ancak maddî yönlerinden ve tarihsel varlığından tümüyle sıyrıldığı vakit değer kazanır. Dolayısıyla bu yönünden kurtulamayan insanın sahip olduğu bilgi de bir değer ifade etmez. Çünkü insan tasavvuruna uygun bir şekilde, kutsal bilgi de tarihle hiçbir şekilde bağı olmayan bilgi olarak tasarlanır. Nihayetinde bu, hem insanın hem de bilginin tarihteki gerçekliğinden koparılması ve dolayısıyla tarih-dışı bir insan ve bilgi tasavvurunun ortaya çıkması anlamına gelir.

### 1.1.3. Hermetizm'de Tarih-Dışı Bilgi ve İnsan Tasavvuru

Bilgi ve insanın tarihle ilişkisini görmezden gelen anlayışın bir başka temsilcisi de Hermetik düşüncedir. Bu düşüncenin kahramanı ise Hermes olarak karşımıza çıkmaktadır. Hermes konusunda net bir şey söylemek, somut verilere ulaşmak mümkün değilse de<sup>34</sup>, onun birçok kültürde farklı isim fakat benzer şekillerde ortaya çıktığı görülür. Bu yüzden Hermes'in tarihsel bir kişilikten ziyade bir misyonu ifade ettiği<sup>35</sup> ya

<sup>28</sup> Aydın, Mehmet, 17.

<sup>29</sup> Gündüz, "Erken Dönem Hıristiyan Gnostisizmi", 62.

<sup>30</sup> Işık, Harun, 43.

<sup>31</sup> Işık, Harun, 37.

<sup>32</sup> Sarıncıoğlu, 117.

<sup>33</sup> Kazanç, 120.

<sup>34</sup> Işık, Caner, "Eski Dünyanın Kadim Bilgesi Hermes", *Doğu-Batı "Antik Dünya Bilgeliği"*, 40 (Şubat-Mart-Nisan 2007), 36.

<sup>35</sup> Işık, Caner, 37.



da bir imge<sup>36</sup> olduğu iddia edilmiştir. Hermesçilik hem eski Mısır'da, Hermes'in ardından kurulan öğretinin hem de bu öğretinin benimsendiği bâtinî nitelikli ekollerin çalışma sistemlerinin adı olmuştur. Bu öğretinin hareket noktası gerçeği araştırmak ve gerçek ilme ulaşmaktır. Fakat bunun için önce erdemli bir ruh sahibi olmak şarttır. Çünkü gnostik anlayışa benzer şekilde Hermetizm'de de madde karanlık ile özdeştir, ışık ise ruhtur ve aydınlık ruhtadır. Dünya hayatı ruhun maddeyle mücadelesinden meydana gelen bir imtihan sürecidir.<sup>37</sup>

Mahmut Erol Kılıç, Hermetik külliyatın iyimser ve kötümser olmak üzere iki doktrine sahip olduğunu belirtir. Ona göre, bunlardan iyimser olanı monistik ve panteisttir. Bu telakkîde âlem iyidir, güzeldir, çünkü o Tanrı'yı içinde saklar. Âlemin güzelliğini müşâhede ve murâkabe eden kimse ilâhîliğe varır. Tanrı ve âlemden sonra insan, üçgenin üçüncü köşesini oluşturur.<sup>38</sup> Kötümser doktrinde ise esasen âlem kötüdür. Nitekim, âlem hiçbir şekilde yüce Tanrı'nın işi olamaz. Zira Tanrı her şeyin fevkindedir. Dolayısıyla âlemi terk etmeyen, ona sırt çevirmeyen Tanrı'ya ulaşamaz.<sup>39</sup>

Kötücül hermetizm, tarihi, tarihsel olanı yadsıması ve onun tanrıyla alakasını koparması yönüyle bizim konumuzu teşkil etmektedir. Bu anlayış, Gnostisizm'deki maddî ve tarihsel alanı başka tanrının yarattığı şeklindeki düalist anlayışı bize hatırlatır. Bununla birlikte, Gnostisizm'de kötü dünya yaratmaktan uzak olan tanrının boşluğunu Demiourgos doldurmuşken, Hermetizm'de aradaki ikincil tanrıların yardımını alsa da dünyanın yaratıcısı aynı tanrıdır. Kötülük burada insanın ölümlü ve cahil yönünden kaynaklanır.<sup>40</sup> Netice olarak her iki öğretilerde de asıl Yüce tanrının, eksiklikler alanı olan dünyayla ilişkisi kabul edilmez. Çünkü o, eksik olan her şeyden münezzehtir.<sup>41</sup>

Hermetik literatür içerisinde yer alan risalelerde belirgin birtakım ihtilaf ve ayrıntılar olmakla beraber, hepsi bir noktada ittifak eder. O da beşerî nefsin, ancak beden bağlarından kurtulduğu ve cismanî kirlerinden temizlendiğinde ulvî âleme ve ilâhî mertebeye ulaşabileceğinin kabul edilmesidir.<sup>42</sup> İnsan, Hermetik geleneğe göre, temiz

<sup>36</sup> Sibel Özbudun, *Hermes'ten İdris'e Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri* (Ankara: Ütopya Yayınları, 2004), 52.

<sup>37</sup> Mahmut Erol Kılıç, "Hermes" *DİA*, XVII, (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 230.

<sup>38</sup> Kılıç, "Hermes", XVII, 230.

<sup>39</sup> Kılıç, "Hermes", XVII, 230; Bu iki yaklaşımdan Eliade'in bahsettiğini de görmekteyiz. Bkz. Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2003), II. 338.

<sup>40</sup> Özbudun, 152

<sup>41</sup> Muhammed Abid Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 202. Câbirî devamında şöyle der: "Bu nedenledir ki kâinatı ve kâinat düzenini incelemek suretiyle, yani akıl ve duyulara dayanmakla tanrıyı tanımanın imkânı yoktur. Kâinat, onunla hiçbir ilişkisi olmadığı için hakkında bilgi ve ipuçları da vermez."

<sup>42</sup> Ebû'l-Alâ Afîfî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 357.

olmayan maddî beden ile küllî akla ait manevî nefsten (ruh) meydana gelmiştir. Bu ikisi arasında sürekli bir çatışma söz konusudur.<sup>43</sup> Bununla beraber, insanın kudretleri çok önemlidir, o isterse kozmosun sırlarını öğrenebilir, tabiatı hükmü altına alabilir hatta ilâhlaşabilir.<sup>44</sup> Tabî bu, her insan için söz konusu değildir çünkü insanı bu mertebeye ulaştıracak bilgiye erişmenin de birtakım özel şartları mevcuttur. Bu şartlara göre bilgi duyular ve akıl yoluyla değil gaybî güçler vasıtasıyla elde edilmeye çalışılır.<sup>45</sup> Dolayısıyla bunu ancak bedeninin arzularından arınmış, hikmet ehli, kusursuz kişiler başarabilir.<sup>46</sup> İnsanın, varlığın sırrına ulaşabilmesi için nefsinin güçlendirmesi gerekir ki bunun yolu, onun üzerinde bedeninin hâkimiyetini yok eden riyâzette geçmektedir.<sup>47</sup> Bu sayede nefis bedeninin etkilerinden sıyrılarak benliğinin derinliklerine yönelebilir. Orada Tanrı hazır. Böylece marifet gerçekleşmiş olur. İnsan kazandığı bu marifet sayesinde gayba muttâlî olur, tabiata hükmeder, değersiz madenleri değerliye dönüştürebilir.<sup>48</sup>

Hem Antik Yunan hem de gnostik geleneklerde olduğu gibi burada da gerçek bilginin tarihsel alanda yani maddeler dünyasında aranması ya da onlardan yola çıkılarak elde edilmesi mümkün değildir. Çünkü tarih ya da insanın tarihsel gerçekliğini bulduğu madde, insanı bilgiye, hakikate ulaştırmaz; aksine, onu hakikatten alıkoyar. Bu yüzden insanın, bu yanılısamadan yani maddeden ve tarihten tümüyle kurtulması gerekir ki bu da onun sanki soyut bir ruhânî varlık, hatta bir melek ve bir ilâh şeklinde tasavvur edilmesiyle sonuçlanır.

#### 1.1.4. Yeni Platonculuk’da Tarih-Dışı Bilgi ve İnsan Tasavvuru

Bize tarih dışı bilgi ve insan tasavvuru sunan bir diğer düşünce geleneği ise Yeni Platonculuktur. Antik Çağ felsefesinin son önemli okulu olarak kabul elden Yeni Platonculuk, esas itibarıyla Platon’a bir yeniden dönüş, Platon’un bir yeniden canlandırılması olmakla birlikte, kendisinden önce gelen tüm spiritüalist-idealist felsefe okullarını birleştirmeyi amaçlar. Bu bağlamda o, özellikle Platon’la Aristoteles’i birbiriyle

<sup>43</sup> İlyas Çelebi, “Hermetizmin İslam Kültürüne Girişi ve Etkileri”, *İÜİF Kelam Anabilim Dalı XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Hulusi Arslan, Mustafa Bozkurt (Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012), 20.

<sup>44</sup> Kılıç, “Hermes”, XVII, 230.

<sup>45</sup> Câbirî, 252.

<sup>46</sup> Çelebi, 20.

<sup>47</sup> “Çünkü insan temiz olmayan maddî beden ile küllî akla ait olan manevî nefsten (ruh) meydana gelmiştir”. Bkz. Çelebi, 20.

<sup>48</sup> Çelebi, 22. Değersiz madenleri değerli madenlere dönüştürmek, ‘Simya’ geleneğinin amacı olarak karşımıza çıkar. Kılıç’ın ifadeleriyle, bu anlayış gereği bir maden nasıl diğer bir madene dönüşebiliyorsa, insanın da dönüşmesi mümkündür. Bu ifadeler ve simyanın insanın dönüşümünü anlatmak için kullanılmış bir sembol olduğuna dair bilgiler için bkz. Mahmut Erol Kılıç, *Hermesler Hermesi –İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce-*, (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2010), 138-139; Eliade, II. 341-345.

uzlaştırmaya çalışır. Bunun yanında Stoacıları, Yeni Pythagorasçıları da bu birleştirmenin içine katmaya çalışır.<sup>49</sup> Milat sıralarında tüm Roma ve Akdeniz dünyasını, Doğu'dan gelen, en önemlileri Hıristiyanlık, Hermetizm ve Mitra gibi birtakım *Sır ve Kurtuluş Dinleri*'nin kapladığı bilinmektedir. İşte Yeni Platonculuk, insanların ruhlarını kapladığı görülen bu dinsel ilgi ve kaygılara Yunan akılcılığının talepleri içinde felsefi bir cevap olarak ele alınabilir.<sup>50</sup>

Yeni Platoncu felsefenin bu karma yapısına Ali Sami en-Neşşâr da değinir. Ona göre, Yeni Platonculuk'un özünde Platonculuk, Aristoculuk, Pythagorasçılık, Stoacılık ve Doğu Gnostisizmi yatmaktadır.<sup>51</sup> Antik Yunan filozoflarının, Gnostik ve Hermetik düşünürlerin, tarihe karşı olumsuz tutumları, tarih-dışı bilgi ve insan tasavvurları hatırlanacak olursa, Neşşâr'ın tespitinde haklı olduğu görülür. Çünkü Yeni Platoncu felsefede aynı eğilim mevcuttur: *Tarih hep kötüdür ve ondan hakikate varılmaz*. Diğerlerinde olduğu gibi, bu felsefede de insanın tarihsel alanla ilişkili olan 'maddî' yönü kötüdür. Bu açıdan, onun felsefesi, maddî olan her şeye cephe alan bir felsefedir.<sup>52</sup> Dolayısıyla insan, tarihsel/maddî alandan el çekmeden hakikate ulaşamaz.

Plotinus (ö. 270), Platon'dan, gerçekliğin değişmez olduğu görüşü konusunda da etkilenmiştir.<sup>53</sup> İşte bu yüzden maddî dünyanın, sürekli olarak değiştiği için gerçek olamayacağını düşünür. Çünkü değişen bir şey çelişik karakterde olacağından gerçekten var olamaz.<sup>54</sup> Plotinus, Tanrı dışındaki her şeyin sınırlı ve geçici dolayısıyla değersiz olduğu düşüncesinden yola çıkarak, felsefesini dış dünyaya ilişkin tüm değerleri yok sayma ilkesi üzerine bina etmiştir. Bu yüzden, ona göre dış dünyanın bâtil olduğunu ispata gerek dahi yoktur.<sup>55</sup> Zaten fenomenal varoluş bir yanıltır, hatadır, alçak ve istenmeyen bir durumdur.<sup>56</sup> Tanrı'dan başlayan *türüm* (sudûr) sürecinde varlıklar, ancak Tanrı'ya yakın oldukları ölçüde değerli ve yetkin, Tanrı'dan uzak oldukları ölçüde değersiz ve kusurludurlar. Bu değer ya da varlık cetvelinin tepesinde yetkin Tanrı vardır. Cetvelde aşağılara doğru inildikçe, yetkin olandan olmayana, değişmezlikten değişmeye, teklikten çokluğa ve nihayet tinsel olandan maddî olana doğru bir gidiş söz konusudur. Buradan da anlaşılacağı üzere, Plotinus'un varlık hiyerarşisinin en alt

<sup>49</sup> Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), 3.

<sup>50</sup> Arslan, 4.

<sup>51</sup> Ali Sami en-Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), I. 257; Kazanç, 86.

<sup>52</sup> Necip Taylan, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 113.

<sup>53</sup> Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (Bursa: Asa Kitabevi, 2001), 294-295.

<sup>54</sup> Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 294-295.

<sup>55</sup> Kazanç, 90.

<sup>56</sup> Franz Hartman, *Bilgelik Mabedinin Eşiğinde -Hermetik Öğretilerden Gül Haç Gizemlerine-* (İstanbul: Hermes Yayınları, 2015), 25

noktasında, Tanrı'nın en uzağındaki varlık, mutlak yokluk ve yoksunluk olarak madde bulunur.<sup>57</sup> Bu noktada madde hiçbir şey değildir. Şayet maddeye bir değer yüklenecekse, o da maddenin bir eksiklik manasında kötü olduğudur.<sup>58</sup>

Plotinus'un insan düşüncesi de yukarıdaki fikirleri çerçevesinde şekillenmiştir. Ona göre insan, cisim ile ruh'tan oluşmuştur. Ruh'un bir cisimle birleşmesi, onun maddeye batması, gömülmesi; bir tutukevine, bir mezara kapanmasıdır; günahlı olup Tanrı'dan kopup düşmesidir. Bu dünyadaki yaşam insan için bir cezadır.<sup>59</sup> Böyle bir felsefi düşüncede ruhun kurtuluşu, beden, maddenin kirinden kurtularak saflaşması, yüce ve ilk kaynağına yükselmesi ve Tanrı'yla birleşmesidir. Bu yükseliş kişinin ahlâkî ve entelektüel erdemler geliştirmesini gerektirir. Önemli olan, duyuşal dünyadaki şeylerin ve beden, ruhun amaçlarını gerçekleştirmesine engel olmasını önlemektir. Plotinus'a göre, ruhun felsefedeki entelektüel faaliyete yükselebilmesi için öncelikle dünyadan ve onun maddî değerlerinden vazgeçilmelidir.<sup>60</sup> Ruh, kendisini tüm duyumsallıktan arındırmalı, beden ile birliğinden kurtarmalıdır. En yüksek evre, Tanrı ile birliktir ki bu, düşüncenin yükseltilmiş türü tarafından bile gerçekleştirilemez. Bu, yalnızca bir esrime (ecstasy) hâliyle mümkündür.<sup>61</sup> İnsan Tanrı'yı ancak bu cezbe halinde bilebilir. Böyle anlarda insan bilincini kaybedip kendi dışına çıkar. Cezbe halindeki insan ruhu Tanrı'ya açılır ve onunla birleştiğini hisseder. İnsanın Tanrı'yı doğrudan doğruya kavrayıp bildiği anlarda; yani cezbe halinde, ruh bedenden kurtulup Tanrı'ya yönelir.<sup>62</sup>

Sonuç olarak, Plotinus'un felsefesi, insan-tarih, bilgi-tarih ilişkisini olumsuzlayan birçok farklı geleneği bünyesinde barındırmasının da etkisiyle, aynı tavrı sergilemiş görünür. İnsanı, maddî yani tarihsel gerçekliğinden soyutlandığı oranda hakikate yakın görürken, maddî dünyayı Tanrı'dan yani hakikatten en uzak yere koyar. Bu, yine daha önce değinmeye çalıştığımız kadîm geleneklerde olduğu gibi tarih-dışı bilgi ve tarih-dışı insan tasavvuru anlamına gelmektedir.

## 1.2. Câhiliye Araplarında Tarih-Dışı Bilgi ve İnsan Tasavvuru

Gerek Kur'ân-ı Kerîm gerekse tarihî kaynaklar, bize Câhiliye Araplarının da kutsal bilgiyi tarihten bağımsız bir bilgi ve bu bilgiye vâsıl olmuş insanları, kendilerinden farklı, tarih dışı bir varlık gibi düşünme temâyülünde olduklarını göstermektedir. Câhiliye Araplarının bu tür bir anlayışta olmalarında elbette kendi ilâh tasavvurlarının da etkisi

<sup>57</sup> Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 299.

<sup>58</sup> Taylan, 116.

<sup>59</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014), 121.

<sup>60</sup> Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 305.

<sup>61</sup> Kazanç, 99.

<sup>62</sup> Taylan, 117.

vardır. Mesela onlar Allah'ın, kendilerinin bizzat ulaşamayacakları kadar uzak bir ilâh olduğuna hükmetmiş oldukları için, kendileriyle Allah arasında vesile edindikleri birtakım şefaathçilere inanmaktadırlar.<sup>63</sup> Tapındıkları putlar onlar için işte bu yüzden önemlidir. Arapların, bu inançlarının doğal bir sonucu olarak, kendileri gibi bir insanın Allah'la irtibat kurduğunu kabul etme konusunda sıkıntı yaşadıkları aşikârdır. Yiyip-içen, çarşılarda dolaşarak onlar gibi ticaretle uğraşan bir beşer peygamber onlara hiç de makul gelmez.<sup>64</sup> Onların bu fikre sahip olmalarında başka etkenler de rol oynar. Örneğin onlar, yukarıda ifade ettiğimiz geleneklerden direkt ya da dolaylı yollarla haberdâr olmuşlardır. Buldukları bölgenin, ticarî yolların merkezinde yer alması, kendilerinin de bizzat ticarî amaçlarla çevrelerindeki birçok kültürden haberdâr olmaları, Câhiliye Araplarının tüm bu gelenek mensuplarıyla karşılaşmalarına zemin hazırlamıştır. Bunun yanı sıra, bölgede, farklı inanç ve kültürlere sahip halkların yaşadığı da malumdur. Bazı Yahudi ve Hıristiyan mezheplerine, gnostik inançlara sahip bu komşuları ile irtibatları, Câhiliye Araplarının düşünce dünyasını etkilemiş görünmektedir. Aşağıdaki bilgiler bu irtibatların etkileri hakkında bize genel bir fikir verecektir.

### 1.2.1. Yahudilik ve Tarih-Dışı Bilgi ve İnsan Tasavvuru

Bölgedeki Yahudi varlığı sadece Kur'ân'da onlara yapılan atıflardan bile anlaşılabilir. Gnostisizmin ise birçok gelenek, inanç ve din üzerinde olduğu gibi Yahudilik üzerinde de etkili olduğu ifade edilmiştir.<sup>65</sup> Hatta Gnostisizmin kökeninin bizzat Musevî gelenekle ilgisine dahi dikkat çekilmiştir.<sup>66</sup>

Martin, Babil sürgünü ve sonrasında, karmaşa ve siyasî birtakım çalkantıların görüldüğü ortamda radikal bazı grupların meydana çıkıp geliştiklerini belirtir. Bu gruplar gözle görülür biçimde vahye inanan, çilekeş gruplardır ve Musevî toplumunun uç noktalarında konumlanmışlardır. Bunlar içinde belki de en bilineni, Lut Gölü kıyısında bulunan Kumran'daki mağara ve oyuklarda yaşayan Esseniler'dir. Hatta Hz. İsa ve Vaftizci Yahya'nın dahi Lut Gölü kıyısındaki bu toplulukların mensubu oldukları pek çok yazar tarafından dile getirilmiş bir varsayımdır. Martin, Esseniler'in homojen bir topluluk olmadığını, şehirlerde yaşayarak mütevazı düzeyde ticaret yapıp evlenen ılımlı Esseniler olduğu gibi en katı akidelere göre yaşayan tutucu Essenilerin de bulunduğunu aktarır ki onların cinsel perhiz, ritüel ve ibadetlerle dolu bir hayat sürdürdükleri belirtilir.<sup>67</sup> Dahası Kumran'daki bu dinsel topluluklar düalist bir görüşe sahiptirler. Buna göre evren

<sup>63</sup> Bkz. Zümer, 39/3-4.

<sup>64</sup> Bkz. Furkân, 25/7.

<sup>65</sup> Aydın, Mehmet, 12.

<sup>66</sup> Martin, 25.

<sup>67</sup> Martin, 26-27.

iyicil cennet güçleriyle, kötücül cehennem güçlerinin mücadele ettiği bir savaş arenasıdır ve insan bu savaşın mikro kozmosudur.<sup>68</sup>

Neşşâr da Gnostisizm ve Yahudilik ilişkisini Babil sürgünü dönemine dayandırır. Ona göre Gnostisizm'in Yahudiliğe sızması Yahudilerin Babil'de sürgünde iken Farslarla komşu oldukları zamana rastlar. Bu, daha sonra, İskenderiyeli Yahudilere ve peşinden de Filistinli Yahudilere sirayet eder.<sup>69</sup> Louis F. Hartman, Yahudilerin, dünyanın sonuyla ilgili bazı inanç unsurlarını komşuları Mısır ve Babil'den almış olduklarından bahsederek<sup>70</sup> söz konusu ilişkiyi yine sürgün dönemine dayandırır ki 'tarihin sonunda bir Mesih tarafından kurtarıma' motifinin Gnostik bir motif olduğu bilinmektedir.<sup>71</sup> Bunların yanı sıra, Helenistik kültürün, İskenderiye, Filistin ve civar Yahudi yerleşim bölgelerini etkilemiş ve Yahudiliğin bundan sonraki gelişimini de belirlemiş olduğu,<sup>72</sup> M.Ö IV. asırdan itibaren Yahudi dinî literatüründe ortaya çıkan apokaliptik metinlerin çoğunun Yunanca olmasından, kullanılan dil ve paradigmaların Yunanlılar'dakiler ile ortak özellikler göstermelerinden anlaşılır.<sup>73</sup>

Gnostik düşüncenin Yahudi dinindeki boyutlarını gözler önüne seren bariz örnekler de bulunmaktadır. Bunlardan biri, bir mitoloji kahramanı izlenimi veren *Enoch* karakteridir. Enoch'un "Tanrı ile yürüdüğünü ve ondan sonra da ortadan kaybolduğunu çünkü Tanrı'nın onu götürdüğünü" söyleyen ifadeler,<sup>74</sup> Kutsal Kitap sonrası *Talmud* ve *Midraş* ulemasının zihnini kurcalamış olsa da o, tüm bilimlere icat eden, Tanrı'nın sırlarına vakıf olan ve Sema'da yazılmış tabletleri sökebilen bir kişi olarak anılır.<sup>75</sup> Hakkında *Kitâb-ı Mukaddes* dışında *Talmud* ve *Midraş* ile apokrif literatürde de bilgiler

<sup>68</sup> Martin, 27.

<sup>69</sup> Neşşâr, I, 265.

<sup>70</sup> Louis F. Hartman, "Eschatology", *EJ*, II. baskı, ed. F. Skolnik-M. Berenbaum, VI, (Jerusalem: Keter Publishing House, 2007), 489-500.

<sup>71</sup> Dünya yani tarih sahnesi o kadar kötü ve orada maddî gerçeklikleri ile var olan insanlar kendilerini bu kötü dünyadan kurtarma imkânından o kadar yoksundurlar ki, kurtarıma ancak bu dünyaya ait olmayan bir varlık tarafından gerçekleştirilebilir.

<sup>72</sup> İsmail Taşpınar, *Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı* (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2014), 98-102.

<sup>73</sup> Neşşâr, I, 95. Örneğin, o zamana kadar insanı, ruhu ve bedeni ile bir bütün olarak ele alan eski İbrânî inancı yerine ruhun bedenden bağımsız olarak öldükten sonra varlığını sürdürmesi ve ölümsüzlüğü konuları gündeme gelmiştir. Ruh-beden dualizmini ve ruhun ölümsüzlüğünü kabul eden Yahudiler kadîm Şeol âlemi inancından vazgeçerek, öldükten sonra ruhun bedenden bağımsız olarak varlığını sürdürdüğü, ölümsüz olduğu, ceza ve mükâfatın muhatabının ruh olduğu inancına meyil göstermiştir. Bkz. Taşpınar, 100.

<sup>74</sup> Yaratılış, 5: 23, 24.

<sup>75</sup> Yusuf Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, I, (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001), 157; David Flusser, "Enoch", *EJ*, II. baskı, ed. F. Skolnik-M. Berenbaum, VI, (Jerusalem: Keter Publishing House, 2007), 441-442.

bulunan Enoch'un bir peygamber mi yoksa kutsî bir şahsiyet mi olduğu konusu Yahudi âlimleri arasında tartışmalıdır. O, *Aggada'* da (Yahudilerin Talmud ve Midraş'ın kıssalar, efsaneler, alıntılar, darb-ı meseller, folklorik temalar içeren bölümlerine verdikleri isim) ölüm acısını duymadan cennete giren dokuz sadık insandan biri olarak gösterilir.<sup>76</sup> Onun Yahudi mistisizminde de önemi büyüktür. Yahudilere göre bazı melekler büyük tasvibe mazhar olurlar. İşte Metatron böylesi bir baş melek ve diğerlerinin prensidir ki o, Enoch'un beşerlikten kurtulmuş ve melekleşmiş halidir. Göğe alınır ve orada insanların amellerinin kaydını tutar.<sup>77</sup>

Gnostisizm kaynaklı tarih dışı bilgi ve insan tasavvurunun Yahudiler kanalıyla Arapların yanına geldiğinin işaretleri de mevcuttur. Örneğin, Kur'ân'da Yahudilerin eleştirilme sebeplerinden biri, onların, 'Üzeyir'in Allah'ın oğlu olduğu' şeklindeki inancıdır.<sup>78</sup> Baki Adam, Yahudilerin tanrının mutlak birliği konusundaki temel inancının aslında böyle bir düşünceye müsait olmadığını ve temel Yahudi kaynaklarında bu konuda herhangi bir bilgi olmadığını belirtmekle beraber, Yahudilerde bir mistik gelenek olan ve Gnostik inançların etkisinde kalarak gelişen Merkabah mistisizminden söz eder. Ona göre Gnostisizm, Hıristiyanlık üzerinde olduğu kadar Hicaz Yahudileri üzerinde de etkili olmuştur ki söz konusu âyette işaret edilen Yahudiler de bu mistik geleneğe sahip Yahudilerdir. Enoch'ta görülen gnostik tasavvur, onlarda Üzeyir üzerinden kendini gösterir.<sup>79</sup>

Yine Kur'ân'da, Yahudilerin tavırlarını konu eden Nisâ sûresi 153. âyet, onların insan-tarih bağının yanında bilgi-tarih bağını da görmezden geldiklerini ortaya koymaktadır. Âyet, Yahudilerin, Hz. Peygamber'den, gökten elle tutulur, gözle görünür bir kitap indirmesini istediklerinden bahseder. Taberî (ö. 310/923) bu âyeti tefsir ederken, Yahudilerin, Hz. Musa nasıl kendilerine, Allah katından yazılmış Tevrat getirdiyse, Hz. Peygamber'in de aynı şekilde bir kitap getirmesini veya eğer o gerçekten resûl ise gökten ona bir kitabın inmesini talep ettiklerini ve âyetin de bunun üzerine nâzil olduğunu aktarır.<sup>80</sup> Bu onların gökte yazılıp bitmiş ve tarihle/yerle ilgisiz bir kutsal kitap, şeriat anlayışlarının olduğunu gösterir.

<sup>76</sup> Ömer Faruk Harman, "İdris", *DİA*, XXI, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 479. Ayrıca bkz. Besalel, I, 157; Haïm Z'ew Hirschberg, "Enoch", *EJ*, II. baskı, ed. F. Skolnik-M. Berenbaum, VI, (Jerusalem: Keter Publishing House, 2007), 442. *Aggada* ile ilgili bilgi için bkz. Aynur Yıldız, *Yahudi ve İslam Kutsal Literatüründe Hz. Ya'kub ve Seçilmişlik Kavramı: Karşılaştırmalı Bir Çalışma* (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 19.

<sup>77</sup> Kılıç, *Hermesler Hermes*, 34.

<sup>78</sup> Tevbe, 9/30.

<sup>79</sup> Bu bilgiler, Üzeyir'in kimliği, Merkabah geleneği ve konu hakkında detaylı bilgi için Bkz. Adam, 45-89.

<sup>80</sup> Ebû Ca'fer Muhammed İbn-i Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkîr, IX, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 356.

Anlaşılan o ki, Yahudiler Hz. Musa'nın Allah katından gelirken elinde getirdiği levhalar örneğindeki gibi gökte yazılıp bitmiş ve somut bir kitap haline getirilmiş buyruklar listesinin Hz. Peygamber'e de verilmesi gerektiğini düşünerek bu yöndeki taleplerini dile getiriyorlardı ve muhtemelen onların etkisiyle Câhiliye Arapları tarafında da aynı beklenti ortaya çıkmıştı.<sup>81</sup> Onların bu algısına göre kutsal bilgi, her ne kadar tarihsel alanda var olan insana gönderilse de, insanı da tarihi de aşan bir alandan geldiği için orda yine insandan ve tarihten bağımsız bir şekilde var olmuştur. Hz. Musa'ya verilen Tora da aynen bu anlayışla yorumlanır. Nitekim Tora'nın varlığı da tarihsel süreçle o kadar ilgisiz ve tarihten o kadar bağımsızdır ki dünyanın varoluşundan bile öncedir.<sup>82</sup>

Yahudilerin tarih-dışı bilgi/kitap algılarıyla alakalı bir diğer sorun da nesih meselesinde ortaya çıkar. Zira onların nezdinde Allah katından gelen bilginin tarihsel süreç içerisinde değişmesi, ortadan kalkması söz konusu olamaz. Tarihin dışında, zaman ve zemin kaydı olmayan bir bilginin/vahyin/kitabın zaman ve zemine göre geçerli olması ya da geçerliliğinin ortadan kalkması kabul edilebilir değildir. Dolayısıyla 'nesh' de onlar için kabul edilemezdir. Çünkü şeriat Hz. Musa ile başlamış ve onunla bitmiştir. Hz. Musa'dan önce aklî birtakım hadlerle, maslahatlar icabı bazı hükümler dışında şeriat de yoktur. Şeriatın neshedilmesi ise asla caiz değildir. Yahudilere göre nesh bir şeye yeniden başlamak anlamına gelir ki bu Allah hakkında caiz olamaz.<sup>83</sup>

Bu örnekler şeriatın, tarihsel gerçekliği, tarih sürecini dikkate almayan bir kanunlar bütünü gibi düşündüğünü ortaya koyar. Bu düşüncenin köklerinin ise yine, tarih dışı bilgi anlayışına dayandığı açıktır. Dolayısıyla, Yahudilerin tarih-dışı bilgi ve insan tasavvuruna sahip oldukları ve onların söz konusu tasavvurlarının ise, komşuları Câhiliye Arapları'nın kültüründe yer ettiği aşikârdır.

### 1.2.2. Hıristiyanlık ve Tarih-Dışı Bilgi ve İnsan Tasavvuru

Hıristiyanlığın ortaya çıkmasından önce Filistin coğrafyasının Helen etkisi altında bulunduğu, ayrıca sır dinleri de dâhil olmak üzere farklı din ve inanışların bu bölgede yaygınlaştığı belirtilmektedir.<sup>84</sup> Tüm bunlar Hıristiyanlığın zaten gnostik temayüllerin tesirindeki bir ortama doğmuş olduğuna işaret eder.

<sup>81</sup> İsra, 17/93.

<sup>82</sup> Yahudilerin Tora hakkındaki bu yaklaşımlarıyla ilgili olarak bkz. Yıldız, 12.

<sup>83</sup> Neşşâr, I, 84; Muhammed eş-Şehristânî, *Milel ve Nihal -Dinler Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi-*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 191. Yahudilerin Kutsal Kitap konusundaki bu algıları, onların Hz. Peygamber'le aralarında geçtiği aktarılan bazı diyaloglardan da anlaşılır. Bkz. Yıldız, 246-250.

<sup>84</sup> Zekiye Sönmez, *İslam'ın Ortaya Çıktığı Dönemde Arap Yarımadası'nda Hıristiyanlık* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 29.



Pavlus'un, Hıristiyanlığı, merkezinde "Îsâ'nın insanı kurtaran ölümü" olan Eski Yunan'daki gibi bir sır dini haline getirmiş, Hz. Îsâ'yı, ilk şakirtlerinin gördüğü gibi, yalnız tarihî bir insan olarak değil, ölen, dirilen ve göklere yükselen Rab (*Kyrios*) olarak tasvir etmiştir.<sup>85</sup>

Russell, Yunan'da Dionysos ya da Bakchos isimli tanrıya tapınma sonucunda ortaya çıkan ve derin gizemciliğe neden olan yolun, birçok filozofu aynı zamanda Hıristiyan tanrıbilimini biçimlendirmede payı olduğuna işaret eder.<sup>86</sup> O, bazı Grek dönemi ve sonrası filozoflarının dolaylı ya da dolaysız olarak fikirlerini Bakchos dinine borçlu olduklarını ifade ederek bu durumun en başta Platon için geçerli olduğunu belirtir. Bu düşünme biçimi Platon ve onun fikir babası Pythagoras aracılığıyla Hıristiyan tanrıbilimine aktarılmıştır.<sup>87</sup>

Mevlüt Uyanık, Orta Çağ felsefesinin, Hıristiyan kilisesinin Antik felsefeden yararlanarak kurmaya çalıştığı bir felsefe olduğunu söylerken, başlangıçta kilise babaları tarafından oluşturulduğu için Hıristiyan felsefesine "*Patristik Felsefe*" dendiğini, sonrasında ise bu felsefede Platon ve Aristotelesçi bir perspektifin ağırlık kazandığını ifade eder.<sup>88</sup>

325 tarihindeki İznik konsilinde kilise, Hz. Îsâ'yı Tanrı'nın bedenlenmiş oğlu olarak ilan etmek için, resmi olarak Yunan kültüründen *Ousia* terimini almıştır. Buna göre baba ile Îsâ aynı bedene, yani cisme sahip olarak görülmüştür. 451'deki Kadıköy konsilinde ise aynı felsefi terim ve fikirler kullanılarak Hz. Îsâ'nın ilâhlık konusunda Baba Tanrı'yla aynı olduğu kabul edilmiştir.<sup>89</sup> Teslis anlayışının Hıristiyanlığın başlangıcında olmayıp, daha sonraları Yunan düşüncesinin, özellikle Yeni Platoncu felsefenin etkisiyle kilise babaları tarafından sokulduğunu Hegel de ifade eder.<sup>90</sup>

Mehmet Aydın'a göre, birçok Hıristiyan gnostik kozmik yaratılışı tümünden lanetler. Bu anlayışa göre Tanrı, insanı ve âlemi kendi imajına göre yaratmamıştır. Bu olsa olsa kötü bir tanrının marifeti olabilir. Gnostik İnciller okunduğunda, birçoğunda, "her insanda gizemli bir tanrının ilâhî bir kıvılcımı mevcuttur" yazdığı görülür. Bazılarında

<sup>85</sup> Abdurrahman Küçük, Günay Tümer, Mehmet Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2009), 368; Mehmet Çelik, *Süryânî Tarihi* (Ankara, Ayraç Kitabevi, 1996), I. 39.

<sup>86</sup> Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi -İlk Çağ-*, çev. Ahmet Fethi (İzmir: İlya Yayınevi, 2001), 40-41.

<sup>87</sup> Russell, 43.

<sup>88</sup> Mevlüt Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı* (Ankara: Elis Yayınları, 2012), 40.

<sup>89</sup> Mahmut Aydın, "Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrıya: Îsâ'nın Tanrısallaştırılma Süreci", *İslâmiyat*, 4 (2000/3), 60-65; Daha ayrıntılı olarak Îsâ'nın tanrılaştırılma sürecine etki eden tüm faktörler için bkz. agm. 59-74; Ayrıca bkz. Sönmez, 275- 280.

<sup>90</sup> Mehmet Bayraktar, *İslam Düşüncesi Yazıları* (Ankara: Elis Yayınları, 2004), 155. Bu üçlü anlayışın Platon ve sonrasında Plotin'de ortaya çıkışıyla ilgili olarak Bkz. Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 304.

da fiziksel dünyanın ortadan kalkışıyla "İyi Tanrı"nın yeni bir yer ve gökyüzü yaratacağı ifade edilir. Gnostik bir efsane olarak yorumlayabileceğimiz bu 'kurtuluş' efsanesi, Yahudi ve Hıristiyan Mesihçi anlayışla da ilişkilidir.<sup>91</sup> Gnostisizmde kurtuluş da tarihten ve tarihsel insandan uzaktadır. Tarihte yaşayan kişilerin herhangi bir ortak çabası olmaksızın, yalnızca tek bir kişinin kendisini feda etmesi, tüm insanların kurtuluşunu sağlamaktadır. Benzer şekilde Hıristiyanların yalnızca Hz. İsa'ya inanması istenir ve böyle bir imanla kurtuluş elde edilmiş olur. İçinde, toplumsal bir ahlâkî gayret ve salih amel olmayan bu kurtuluş ise tarihin akışından tamamen bağımsızdır.<sup>92</sup>

Tarihe karşı ilgisiz tavrın İncillere de yansıdığı görülür. Şöyle ki *Ahd-i Cedid*, Hz. İsa'nın ortaya koyduğu, olağanüstü nitelikleri dolayısıyla tarihin dışına taşan mucizelerle dolu iken toplumsal açıdan insan mutluluğunu sağlayan faktörlere değinmez ve insanın maddî refahına tamamen ilgisiz kalır.<sup>93</sup> Bu, İncil'in Allah'ın hükümranlığı ile bu dünya arasına kesin bir ayırım koyduğunun göstergesidir. Kişinin, dünyevî durumunu iyileştirmesine veya hayatın gereklerini elde etmesine yönelik herhangi bir çabası, manevî hayatla çelişmektedir.<sup>94</sup> Tüm bunlar gnostik yaşam felsefesinin Hıristiyanlaştırılmış biçiminden başka bir şey değildir.

Netice olarak her din gibi tarihsel alana ve toplumlara gönderilmiş olan Hıristiyanlık ve bu dinin kurucusu 'beşer İsa' hem gnostik gelenekler hem de gnostik unsurların etkin olduğu Antik Yunan felsefesi ve Yeni Platonculuk etkisiyle tarihten soyutlanmışlardır. Hz. İsa tarihte doğmuş, yaşamış bir peygamber olmaktan çıkarılıp Tanrı'nın, katından gönderdiği ve işi bitince yeniden katına yükselttiği bir oğul-tanrı formuna sokulmuştur. Tıpkı Antik Yunan'ın tanrılaşan Bakchos'u gibi. Hatta hem Hıristiyanlık hem de Hz. İsa, tarihe, dünyaya söyleyecek sözü, tarihte eyleyecek yapısı olmayan ve yalnızca tarih-dışı alana yönelmiş ve kurtuluşu bunda bulmuş bir insan tipinin oluşmasına da zemin hazırlar hale gelmiştir. Ruhbanlık anlayışında bunun örneğini görmekteyiz.

Hicaz'daki Hıristiyanlığa gelirsek, Hıristiyanların bölgedeki misyonerlik faaliyetlerine Cevat Ali'nin değindiğini görmekteyiz. O, misyoner bazı Hıristiyanların özellikle buraya gönderildiklerinden ve bir yandan Araplarla mesleki ilişki kurarken aynı zamanda dinlerini yayma faaliyetlerinde bulduklarından bahseder.<sup>95</sup> Hz.

<sup>91</sup> Aydın, Mehmet, 18.

<sup>92</sup> Mazharuddin Siddiki, *Kur'an'da Tarih Kavramı*, çev. Süleyman Kalkan (Ankara: Pınar Yayınları, 1990), 68.

<sup>93</sup> Bkz. Luka, 12: 22-31.

<sup>94</sup> Siddiki, 70-74.

<sup>95</sup> Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arabi Kable'l-İslâm*, VI, (Bağdat:Câmiatü Bağdat, 1993), 591.

Peygamber'in civarda bulunan bir takım Nesturî papazlarla görüşüp görüşmediği ile ilgili bir meseleden bahseden Şaban Kuzgun, bunun tartışılması gereken bir mevzu olduğunu fakat o dönem içerisinde, Hicaz çevresindeki Hıristiyanların büyük bir kısmının Nesturî mezhebine mensup olduklarını ifade eder.<sup>96</sup> Bununla beraber, Mekke'de Nesturî Rûmî isimli bir şahsın yaşadığı, Hz. Peygamber'in onunla görüştüğü hatta kendisi için uzun ömür dilediği nakledilmektedir.<sup>97</sup>

Bölgede bulunan Hıristiyan grupların yalnızca Nesturîler olmadıklarını da biliyoruz. Şehristânî (ö. 548/1153) Hz. İsa'nın tabiatı hususunda Hıristiyanlar arasında bir takım farklı görüşler olduğunu yazarken onları Nesturî, Monofizit ve Melkitleri en büyük üç fırka olarak nakleder.<sup>98</sup> İbrahim Kaplan, M.S. I. asrın sonlarına doğru Gnostiklerin Hıristiyanlığa girmeleri ile Gnostik etkilere maruz kalmış ve II. asırda Yeni Platoncu yorumdan etkilenmiş Hıristiyanlığın, Müslümanlara yalnızca Nesturîler değil, Monofizit (Süryânî Yâkubî) ve Melkit Hıristiyanları aracılığıyla ulaştığına dair de bilgiler sunar.<sup>99</sup> Bunlarla beraber, Nesturî ve Monofizitlerin bölgede yaşayan Hıristiyan nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturdukları kabul edilir.<sup>100</sup>

Kur'an'da, Meryem'in de Hz. İsa gibi ilâh olarak tanınmasının eleştirildiğini görmekteyiz.<sup>101</sup> Muhtemelen bu âyet, Meryem'i tanrı anası kabul ederek bir ilâhe haline getiren Monofizitlere yöneliktir<sup>102</sup> ve Hicaz Arapları tarafından onların görüşlerinin de bilindiğini gösterir. Kur'an'ın, bölgedeki bir diğer Hıristiyan mezhebi olan Melkitlere de atıfta bulunduğunu Şehristânî'nin cümlelerinde görebiliriz. Zira ona göre, "Allah için üçüncüsüdür, üçten birisidir diyenler de tamamen küfre batmışlardır."<sup>103</sup> âyetinde bahsedilenler, Melkâniye denilen bu mezhep mensuplarıdır.<sup>104</sup> Bunların yanında yine

<sup>96</sup> Şaban Kuzgun, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Hıristiyanlık ve Hıristiyanlar", *Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münâsebetleri* (İstanbul: İslamî İlimler Araştırma Vakfı, 1993), 67.

<sup>97</sup> Bkz. Yaşar Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 185-186, (Sa'd Zağlul'dan naklen, *Fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm* (Beyrut, 1975), 37.

<sup>98</sup> Şehristânî, 199-205.

<sup>99</sup> İbrahim Kaplan, *Erken Dönem Müslüman-Hıristiyan Teolojik İlişkileri* (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 18-20. Nesturî, Monofizit ve Melkit Hıristiyanlarının Hz. Peygamber döneminde Hicaz bölgesindeki varlıkları ve Kur'an'da Hıristiyanlara yönelik kimi ayetlerde bu mezheplerin görüşlerine atfı yapıldığına dair bilgiler için de bkz; Kaplan, 21-28.

<sup>100</sup> Sönmez, 84.

<sup>101</sup> Mâide, 5/116.

<sup>102</sup> Özellikle bazı Hicaz Bölgesi Hıristiyanlarının, 'teslis'i, içinde yine İsa bulunmakla beraber, Kutsal Ruh'un yerine Meryem'i koyarak kurdukları ve ayetteki Meryem'in Tanrı edilmesine yönelik atfın bununla ilgili olabileceğine dair bkz. Küçük vd., 368.

<sup>103</sup> Mâide, 5/73.

<sup>104</sup> Şehristânî, 201. İbrahim Kaplan'a göre, teslis inancı yalnızca Melkitlerce değil genel olarak tüm Hıristiyanlarca kabul edildiği için bu ayette de genel olarak Hıristiyanlar kastedilmiştir.

Kur'ân'da birçok yerde 'Allah'ın oğlu İsâ' inancının reddedildiğini görmemiz de Hicaz Araçlarının, Hıristiyanların inanç dünyalarından haberdâr olduklarını ortaya koyar.<sup>105</sup>

Görüldüğü üzere Hıristiyan geleneğinde Gnostisizm ve Yeni Platoncu etkilerle ortaya çıktığını gördüğümüz tarih dışı insan tasavvuru ve bunun doğurduğu anlayış bölgede kendini hissettirmektedir. Tevbe sûresi 30. âyette, ehl-i kitabın, Üzeyr ve Hz. İsâ için kullandıkları 'Allah'ın oğlu' ifadesini, 'önceki inkârcı toplulukların uydurdukları sözlere benzeterek dillerine doladıkları' zikredilmektedir ki, söz konusu âyet, bu türden bir yaklaşımın hem bu dinlerin asıllarında olmadığını hem de ne yolla bu semâvî dinlere bulaştığını belirterek muhataplarının zihinlerini de arındırır.<sup>106</sup>

### 1.2.3. Gnostik Dinî Gelenekler ve Tarih-Dışı Bilgi ve İnsan Tasavvuru

Tarih dışı bilgi ve insan tasavvurunun savunucusu ve Hicaz Araçlarının tanıdığı bir diğer din ise, M.S II. asırdan itibaren Güney Mezopotamya'da varlığını sürdüren ve öneminden dolayı Kur'ân'da üç yerde ismi anılan, baştan sona Gnostik bir din olan Sabîiliktir (Mandeanizm).<sup>107</sup>

Sâbîlik'te aynen diğer gnostik geleneklerde görüldüğü gibi dünya yani tarih sahnesi tamamen kötüdür. Tarihî ve maddî olanın kötülüğüne olan inançları, onların düalist tutumlarıyla uyum gösterir. Zira Mandeanist kozmolojide, diğer Gnostik toplulukların kozmolojileri gibi iki tanrının varlığı üzerine temellenmektedir. Gerçek Tanrı nurlu evrende yaşarken, yaratıcı Tanrı kör karanlıkta yaşamaktadır. Maddî dünya, zincirleme giden, iç içe geçmiş bir dizi türeyişten sonra Yaratıcı Tanrı *Phalit'*in etkisiyle ortaya çıkmıştır. Nurlu evrenin bir yaratisi olan ruhlar haricinde insan türü *Phalit* tarafından yaratılmıştır. Mandeanizm, insanların içindeki bu ruhu ya da tanrısal nuru özgürleştirme arayışıdır.<sup>108</sup> Bu anlayışın devamı olarak, insanın tarihsel gerçekliği ve maddî yönü kurtuluş için bir engel olarak görülür. Gündüz'ün ifadeleriyle, "Sâbîiler'e göre beden bu süffi dünyaya ait olup kurtuluş yalnızca ruha mahsustur. Kurtuluş için ruhun doğru inanç ve ibadetlere bağlanması gerekir, asıl kurtuluş yolu ise ilâhî bilgiye sahip olmaktır. Bu, kazanılan veya öğrenilen bir bilgi değil, iman ve ibadet sayesinde

<sup>105</sup> Nisa, 4/171; Meryem, 19/34-35; Tevbe, 9/30.

<sup>106</sup> Çalışmamız boyunca kullandığımız meâl çalışmasının, Tevbe 30. âyet için düşülen dipnotunda bu durum yine şu şekilde açıklanmaktadır: "Öteden beri doğru yoldan ayrılanlar, kutsal tanıdıkları kimseleri, krallarını ve liderlerini Tanrı'nın oğlu kabul etmişlerdir. Eski Mısır'da, Mezopotamya'da ve Sümerlerde bu inancı görmek mümkündür. Kur'ân, Yahudi ve Hıristiyanların, söz konusu inkârcı kavimlerin inançlarını taklit ederek, bu batıl inanca saptıklarını belirtmektedir." Bkz. Abdulkadir Şener, Cemal Sofuoğlu, Mustafa Yıldırım, *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli* (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 190.

<sup>107</sup> Şinasi Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında -Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar-* (Samsun: Etüt Yayınları, 1998), 46-47. Kur'ân'da Sâbîiler'den Bakara, 2/62; Maide, 5/69 ve Hac, 22/17. ayetlerde bahsedilmektedir.

<sup>108</sup> Martin, 83.

bahşedilen bir bilgidir.”<sup>109</sup> Sâbiiler, Allah’ı bilmek, ona ibadet etmek, emirlerini ve hükümlerini öğrenmek hususunda bir aracıya muhtaç olduklarını düşünürler. Bununla beraber, bu aracı cismanî değil ruhânî olmalıdır, böyle olması ruhânîlerin pak, temiz ve Rabbe yakın olmaları sebebiyledir. Cismanî olan bizim gibi bir beşerdir, bizim yediğimizden yer, içtiğimizden içer, madde ve şekil itibarıyla bizim gibidir.<sup>110</sup>

Gnostik geleneğin taşıyıcısı bir diğer komşu halk da İranlılardır. İslam öncesi dönemde İran halkının Mecûsî oldukları bilinmektedir. Mecûsîliğin, ‘Zerdüştiliğin eski İran inanç ve gelenekleriyle karışmasından oluşan din’ olarak tanımlandığını görmekteyiz.<sup>111</sup> Zerdüştlüğün monoteist yapısından Helenistik etkilerle uzaklaşarak nihayet Sâsânîler döneminde düalist bir yapıya kavuştuğu ve Mecûsîliğin en çarpıcı özelliği olarak bilinen Ahura Mazda-Ehrimen düalizminin ortaya çıktığı kabul edilir. Tüm diğer gnostik inançlar gibi burada da aslolan insanın ruhudur. Maddî varlık o kadar kötüdür ki ruh bedenden ayrıldıktan sonra ceset kirlî sayılır ve onun, toprağa gömmek, suya atmak ya da ateşte yakmak suretiyle temiz olan toprağı, suyu veya ateşi kirlletmesine izin verilmez. Cesetler ıssız dağ başlarında çıplak şekilde açıkta bırakılır. Nihayet etten tamamıyla sıyrılıp kuruyan kemikler toplanarak, haşır gününde yeniden dirileceğı inancıyla toprağa gömülür.<sup>112</sup>

Bunlardan başka İslam hâkimiyeti öncesinde Hıristiyanlık ve Yahudiliğın bazı heretik mezhepleri ve irili ufaklı birçok akım Ortadoğı’nun çeşitli bölgelerinde yaygın durumdadır. Ayrıca Hermetistler, çeşitli sır dinleri mensupları, Yahudilik ve Hıristiyanlık içerisinde yer alan çeşitli mistik hareketler de Gnostik inanç, öğretisi ve hayat tarzını yansıtmaktadırlar. Kısacası, Gnostik düşünce, inanç ve yaşam biçimi, farklı isimler ve cemaatler halinde tarih sahnesinde yer almalarına rağmen Ortadoğı’da yaşayan halkların ortak paydalarından birisi, belki de en önemlisidir. Bir başka ifadeyle, İslam hâkimiyeti öncesinde Gnostisizm, bu yörenin alt kültürü konumunda olup farklı dil, din ya da cemaat mensubu insanların mitlerini, inançlarını ve ritüellerini şekillendirmiş bir anlayıştır.<sup>113</sup>

<sup>109</sup> Bkz. Şinasi Gündüz, “Sâbiilik”, *DİA*, XXXV, (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 342. Bu tarih-dışı bilgi anlayışları yanında Sâbiilerin tarihleri, aynı geleneğı paylaşan diğer Gnostik kaynaklara benzer metinleri, temel inançları, düalist anlayışları, ritüelleri ve sosyal yapıları hakkında bilgi vermesi bakımından yine Gündüz’ün *Sâbiiler Son Gnostikler –İnanç Esasları ve İbadetleri* (Ankara: Vadi Yayınları, 1995) adlı eseri önemlidir.

<sup>110</sup> Şehristânî, 210.

<sup>111</sup> Bkz. Şinasi Gündüz, “Mecûsîlik”, *DİA*, XXVIII, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 279.

<sup>112</sup> Bkz. Gündüz, “Mecûsîlik”, XXVIII. 280-283.

<sup>113</sup> Gündüz, *Mitoloji ile İnanç*, 46-47; Hilmi Demir, *Mit, Kozmos ve Akıl –Zerdüştlük, Maniheizm, Hıristiyan Gnostikler ve İslam-* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011), 44-45.

Câhiliye Araplarının, değindiğimiz üzere, birtakım sâiklerle bu Gnostik komşularından haberdâr oldukları ve onlarla ilişki kurdukları bilgisine artık sahibiz. Kur'ân'da üç âyette Sâbiiler geçmektedir.<sup>114</sup> Bu âyetlerde onlar, çevredeki dinsel geleneklerden birinin mensupları olarak ismen zikredilmekte fakat inanç ve ibadetlerine ya da nerede yaşadıklarına dair bilgiye yer verilmemektedir.<sup>115</sup> Bununla beraber Şehristânî, Mü'minûn sûresi 34. âyette, onların 'peygamber' anlayışlarına atıf olduğunu ifade eder.<sup>116</sup> Arap toplumunun Sâbiilerin mekân ve inançları hakkında bilgi sahibi olduğuna dair çokça veri bulunmaktadır.<sup>117</sup> Onların Güney Mezopotamya'nın Kusa, Ata, Sevad, Musul, Filistin-Ürdün bölgelerinde yaşadıklarına dair bilgiler İbn Abbas (ö. 68/687-88), Mücâhid (ö. 103/721), Ata b. Ebî Rebah (ö. 114/732) ve daha birçok isim tarafından aktarılmıştır.<sup>118</sup>

Kur'ân'da Sâbiilikle beraber sözü edilen bir diğer dinî gelenek de Mecûsîliktir.<sup>119</sup> Öncelikle buradan yola çıkarak bile bu inanç mensuplarının Araplarca tanındığı sonucuna ulaşabiliriz. Taberî, İran ve Rum savaşı sonrasında, İranlıların zaferinin Mekkeli müşriklerce memnuniyetle karşılandığından bahseder. Müslümanların ise Ehl-i Kitap Rumların kazanmasını istediklerini ve bunun üzerine Rum sûresinin nâzil olduğunu aktarır.<sup>120</sup> Bu durum, onların hem Mecûsî İran halkının hem de Ehl-i Kitap Rumların dinî inançlarından haberdar olduklarını gösterir. Hz. Peygamber'in "Henüz çocuğu süt emmekte olan kadınlarla zevcelerinin cinsel ilişkilerini yasaklamak istedim ve

<sup>114</sup> Bakara, 2/62; Maide, 5/69 ve Hac, 22/17. Kur'ân'daki 'Sâbiiler' ifadesinin, 'bölgede yaşayan farklı din mensubu bir halk yani Mandeistler' için mi yoksa 'içinde bulunduğu halkın dinini terk eden kimseler' için mi kullanıldığı hususunda farklı görüşler de bulunmaktadır. Gündüz'ün Kur'ân'da bahsedilenin Mandeistler olduğu fikrine sahip olduğu anlaşılır. Aynı görüş çerçevesinde Sâbiilik'in ele alınmasıyla ilgili olarak bkz. Mehmet Esgin, *Kur'ân-ı Kerîm Açısından İslam Dışı Dinler*, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990), 9-16. Bu görüşün aksine, 'Sâbiiler' ifadesinin 'bir dinden çıkıp başka bir dine giren kimseler' için kullanıldığı fikriyle alakalı olarak bkz. Çağfer Karadaş, "Sâbiiler Meselesi -Kur'ân'daki Sâbiî Kavramının Sâbiî veya Sâbie Olup Olmadığı Problemi-", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(2013/1), 1-23.

<sup>115</sup> Gündüz, *Sâbiiler Son Gnostikler*, 26.

<sup>116</sup> Şehristânî, 210. Burada, söz konusu görüşü ifade etmesi bakımından 33. ve 34. ayetleri beraber ele almak gerekmektedir. Metin ise şöyledir: "...Bu sadece sizin gibi bir insan! O da sizin yediklerimizden yiyor, içtiklerimizden içiyor. Eğer sizden hiçbir farkı bulunmayan böyle bir insanın sözüne uyarmanız, sonunda hüsrana uğrayan siz olursunuz."

<sup>117</sup> İlk dönem Arap toplumu ve İslam âlimlerinin Sâbiiler hakkında sundukları bilgiler için bkz. Gündüz, *Sâbiiler Son Gnostikler*, 27-34.

<sup>118</sup> Gündüz, *Sâbiiler Son Gnostikler*, 29-30. Sabiliğin Arabistan'a girişi ile ilgili olarak ayrıca bkz. Şemsettin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, sdl. M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 85-87.

<sup>119</sup> Hac, 22/17.

<sup>120</sup> Taberî, XX, 66-74.

fakat bu durumun Bizanslılar ve İranlılar arasında da bulunduğunu ve o çocuklara zarar vermediğini hatırlayıp vazgeçtim.”<sup>121</sup> şeklindeki hadisi de bu hususta açık bir örnektir.

Hamidullah, Hz. Peygamber döneminde yazılmış bazı resmî belgelerin içerisinde, Uman bölgesinde bulunan Mecûsîlere ait ateş mabedleri ve hatta değirmenlerine dair ifadelerin bulunduğunu anlatır.<sup>122</sup> İbn Hişâm (ö. 218/833), Nadr b. Haris’in Hire’ye giderek orada İsfendiyâr, Rüstem hikâyelerini ve Fârisî krallara dair öyküleri öğrendiğini bildirir<sup>123</sup> ki tüm bu örnekler, Arapların hem İran hem Bizans halklarının kültür ve inanç dünyalarını yakinen biliyor olduklarını gösterir.<sup>124</sup> Kaldı ki sahabe arasında meşhur bazı isimler yine bu halktan kimselerin Hicaz’da onlarla beraber yaşadığını ortaya koyar. Örneğin Suheyb er-Rûmî (ö. 38/659), Selmân-ı Fârisî (ö. 36/656 [?]) gibi isimleri kesin olarak bilmekteyiz.<sup>125</sup>

Neşşâr, Araplarla Fârisîler arasında birtakım ilişkilerin ve muâhedelerin varlığına dayanarak, câhiliye döneminde Gnostisizmin bilindiğinden ve seneviyyenin<sup>126</sup> onlara nüfuz ettiğinden hiç kuşku duymaz.<sup>127</sup> Mekke’nin sakinlerinden hatta Kureyş’ten Mecûsîliği benimsemiş bazı kimselerin varlığına dair kaynaklarda yer alan bilgiler de bu durumu göstermektedir.<sup>128</sup>

<sup>121</sup> Müslim, Nikâh, 140.

<sup>122</sup> Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, çev. Salih Tuğ (Ankara: Yeni Şafak, 2003), 647.

<sup>123</sup> Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Siretü’n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakka, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafız Şiblî, I, (Kahire: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1936), 321.

<sup>124</sup> Peygamber dönemi Araplarla Mecûsîlerin ilişkilerine dair bkz. Cahit Kara, “İslam Coğrafyasında Mecûsîler (Emevilerin Sonuna Kadar)”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2013/1), 21-24. İlişkiler hakkında daha fazla fikir için, bkz. İsrail Balcı, “Arap Sasani İlişkileri ve Irak’ın Erken Dönem İslamlaşma Süreci”, II. *Ortadoğu Semineri; Düünden Bugüne Irak Bildiriler I* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi, 2006), 157-178; “Zû Kâr Savaşı ve Arap-Sasani İlişkilerindeki Önemi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26-27 (2008), 55-72.

<sup>125</sup> Suheyb er-Rûmî hakkında bilgi için bkz. Mehmet Efindioğlu, “Suheyb b. Sinân”, *DİA*, XXXVII, (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 476-477. Selmân-ı Fârisî hakkında bilgi için bkz. İbrahim Hatiboğlu, “Selmân-ı Fârisî”, *DİA*, XXXVI, (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 441-443.

<sup>126</sup> İslam geleneğinde tüm gnostik-düalist felsefeye sahip düşüncelere verilen isim. Genel olarak bu felsefe ve İslam geleneğinde bu meseleye nasıl bakıldığı hakkında bilgi için, bkz. Mustafa Sinanoğlu, “Seneviyye”, *DİA*, XXXVI, (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 521; Şehristânî, 223-231; Hidayet Işık, “İslam Bilginlerinin ‘Seneviyye’ Adı Altında Düalist Dinlere ve Mezheplere Yaklaşımları”, *Dinî Araştırmalar*, 18 (2000/6), 149-172; Hilmi Demir, 51-76.

<sup>127</sup> Neşşâr, I, 281.

<sup>128</sup> Câhiliye döneminde Temim kabilesinin Mecûsî olduğuna dair ifadeler için bkz. Ali Osman Ateş, “Asr-ı Saadet’te Dinler ve Gelenekler”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet’te İslam*, ed. Vecdi Akyüz, I, (İstanbul: Beyân Yayınları, 2006), 59. Mekke’de Mecûsîlik, Manicilik gibi dinlerle ilgili olarak anılan isimler ve bu konudaki kaynaklar hakkında yapılmış inceleme için bkz. Melhem Chokr, *İslam’ın Hicri II. Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 429-447. İran’ın, Araplar üzerinde tesirini artırmak için kabilelere yönelik uyguladığı bir takım ısındırma çabaları ve sonuçları hakkında bkz.

Hermetik geleneğin merkezlerinden sayılabilecek Mısır halkı ile Hicaz Araplarının ilişkileri de azımsanmayacak ölçüdedir. Yalnızca ticarî seyahatlerle sınırlı olmayan bu ilişkilerin tarihi, İslam'dan çok önceki dönemlere dayanmaktadır. Okasha el-Daly'nin milattan önceki dönemlere kadar uzanan münasebetlerden bahsetmesi ve örnekler vermesi bunu göstermektedir. Ona göre ticarî amaçlarla kurulan münasebetlerin yanında bir takım göç hareketleri ve bunların sonucunda milattan önceye kadar giden Arap-Mısır ilişkileri de bulunmaktadır.<sup>129</sup>

Hermetik geleneğe sahip Mısır, Kur'ân kıssalarında geçen bir şehirdir. Mesela, Yusuf peygamberin öyküsünün geçtiği ülkedir<sup>130</sup>, ayrıca Musa peygamberin hikâyesinde de yer alır.<sup>131</sup> Burası yine Kur'ân'da Firavunların Mısır'ı olarak da zikredilir.<sup>132</sup> Hem kıssalar hem de kıssalarda yer alan Mısır zaten bilindiği için bu anlatılar ve bölgenin yeriyle alakalı herhangi bir sorunun peygambere yöneltilmediği görülür. Kur'ân âyetlerinin yanı sıra, içinde Mısır ile ilgili birtakım bilgiler bulabileceğimiz hadislerle de rastlıyoruz.<sup>133</sup> Ayrıca bölgede Araplarla beraber yaşayan Mısır kökenli kimselerin olduğu bilgisine de yine hadisler aracılığıyla ulaşabiliyoruz.<sup>134</sup> Bunlar Câhiliye Araplarının Mısır ve kültüründen de bihaber olmadıklarına dair örneklerdir.

Hicaz'da yaşayan ve İslam vahyinin muhatabı olan Araplar, öyle görünmektedir ki kendilerini saran her türlü inanç mensubu halk ile iletişim halindedir. Onların yukarıda değinmeye çalıştığımız geleneklerle kurdukları iletişime dair örnekler bunu te'yid etmektedir. Bunun yanında bu iletişim Arapların kültür ve inanç dünyaları, yaşam felsefeleri üzerinde de etkilerini tabii olarak göstermiştir. Sonuç olarak, kaynağı bazen Antik Yunan, bazen Yeni Platoncu, bazen de Hermetik ve Gnostik gelenekler olan bir tasavvurun tesiri, geniş bir coğrafi boyuta ulaşmış, birçok kültür ve inanç mensubu üzerinde etkili olmuş, hatta semâvî dinler olan Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta da zamanla ortaya çıkmıştır. Bu tasavvur hem insanın hem bilginin tarihle ilişkilerinin yok sayılması, gerçeklik kazandığı sahadan yani 'yer'den ve tarihten uzaklaştırılarak çok uzak

M. J. Kister, "el-Hire (Araplarla İlişkileri Üzerine Bazı Notlar)", çev. Ali Aksu, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9( 2005/1), 32-33.

<sup>129</sup> Okasha el-Daly, *Kayıp Binyıl: İslam Dünyasında Hiyeroglifler ve Eski Mısır*, çev. Ümran Küçükismailoğlu (İstanbul: İthaki Yayınları, 2013), 29-34. Eserde, İslam dönemi sonrasında da devam eden bu ilişkiler ve İslam toplumunda Mısır ve halkına karşı sergilenen yaklaşım da konu edinilmiştir.

<sup>130</sup> Yusuf, 12/21.

<sup>131</sup> Yunus, 10/87.

<sup>132</sup> Zuhruf, 43/51.

<sup>133</sup> Bkz. *Tirmizî*, Edeb, 45.

<sup>134</sup> Bkz. *Buhârî*, Keffâretü'l-Eymân, 7; *Buhârî*, İkraah, 4. Ayrıca Hz. Peygamber'in hanımı Mariye'nin de bir Kıptî olduğunu bilmekteyiz.



'gök'lerde var sayılmaları sonucunu doğurmuştur.<sup>135</sup> Câhiliye Arapları da çevrelerindeki kültürlerin etkisiyle, bu tasavvurun ortaya koyduğu 'tarihle ilişkisi olmayan insan ve bilgi' anlayışından nasiplenmişlerdir. Dolayısıyla onların peygamber ve kitap algıları da bu doğrultuda şekillenmiştir. Böylece, Hz. Peygamber ve O'nun Hak katından getirdiği bilgilerin, içinde var oldukları tarihsel alanla yani 'yer'le bağları Câhiliye Araplarınca zaman zaman garipsenmiş, bu algılarına uymayan peygamber ve bilgi ise yadırganmıştır.

## 2. Hz. Peygamber ve Kur'ân-Hadis Örneğinde İnsan-Tarih ve Bilgi-Tarih İlişkisi

İnsan ve bilginin tarihle ilişkisinin yok sayılmasına dayalı kadîm bir geleneğin varlığı ve süregelen bu geleneğin Câhiliye Arapları üzerindeki etkisi, doğal olarak onları bu gelenekçe belirlenen tasavvura uygun bir tarih-dışı peygamber ve tarih-dışı vahiy-sünnet anlayışı içine sokmuştur. Ne var ki ne vahiy ne de bu vahye mazhar olan Hz. Peygamber, onların bu köklü gelenekten kaynaklanan tasavvurlarına uyar. Elbette ki Hz. Peygamber, tarihsel alanı aşan bir hakikate dair bilgi getirmiştir. Fakat bu bilgi hiç de öyle tarihle ilişkisiz ve tarihsel gerçekliği dikkate almayan bir bilgi olarak ortaya çıkmamıştır. Bununla beraber, bu bilgiye elçilik eden peygamber de tarihsel kimliğinden ve maddî yönünden tümüyle sıyrılmış bir kimse değildir. Bu yönüyle, İslam'ın sunduğu bilgi ve insan tasavvurunun sözünü ettiğimiz geleneklerden bariz bir şekilde ayrıldığı, tarihî gerçekliği göz ardı etmeyerek hem bilgiye hem de insana dair daha bütüncül bir tasavvur ortaya koyduğu görülmektedir.

### 2.1. Hz. Peygamber- Tarih İlişkisi

#### 2.1.1. İnsan Peygamber

Allah, insanı yaratıp da onu, yeryüzünde halife kılacağını söylediğinde, meleklerin "Yeryüzünde bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi halife yapacaksın?" demesi üzerine, "Ben sizin bilmediklerinizi bilirim" diye karşılık verir. Devamında Allah Âdem'e isimleri öğretir ve meleklerle "Mademki, siz bu işin doğrusunu biliyorsunuz, haydi bana şunların isimlerini söyleyin" buyurur. Melekler bilemeyeceklerini ifade edince de Allah bu sefer Âdem'e dönerek "Ey Âdem!" der "Meleklerle şunların isimlerini (bir bir) söyle (de görsünler)". Âdem de emredilene yerine getirince Allah, "Demedim mi ben size, göklerde ve yerde gizli, görünmeyen ne varsa hepsini ben bilirim. Açığa vurduklarınızı da, gizlediklerinizi de..."<sup>136</sup> diye buyurur. Devamındaki âyette, Allah'ın,

<sup>135</sup> Kur'ân, insanın tamamen tarihin dışında ve doğal olarak bir ilâh gibi görüldüğü bu tasavvurun en açık örneklerini, bazı Yahudi ve Hıristiyanların peygamberlerini Allah'ın oğlu olarak gördüklerini söyleyerek vermektedir. Bkz. Tevbe, 9/30.

<sup>136</sup> Bakara, 2/30-33.

meleklerle Âdem'e secde etmelerini buyurduğunun bildirilmiş olması, insanın bilme yeteneğinin onu meleklerden bile üstün bir konuma yükselttiğini anlatması açısından önem arz eder. Allah yine insanın yaratılma sürecinden bahsederken, insana kendi ruhundan üflediğini,<sup>137</sup> ona işitecek bir kulak, görecek bir göz ve hissedecek bir yürek (düşünecek bir akıl) verdiğini<sup>138</sup> bildirir. Tüm bu âyetler insanın, kendisini hakikate yaklaştıracak ilâhî bir öz ve türlü donanımlarla yaratılmış bir varlık olduğu anlamına gelir.

Kur'ân'da, zikredilen bütün donanımlarının, yetilerinin yanında, insanın sınırlı bir varlık olduğu da belirtilir. Zira o, Rabbi kendisine ruhundan da üflese nihayetinde kuldur. Bu yüzden potansiyeli gibi bilme imkânı da sınırsız değildir. Mesela âyetlerde gayb konusunda Allah'tan başka kimsenin, hatta peygamberin bile bilgi imkânı olmadığından bahsedilerek insanın bilgisinin sınırlılığına dikkat çekilmiştir.<sup>139</sup> Ayrıca âyetlerde insana ruh hakkında çok az bir bilgi verildiğinden bahsedilmesi de bunun örneğidir.<sup>140</sup> Bu misaller, peygamber dahi olsa insanın bilme yetisinin sınırlılığını beyân eden örnekler olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira peygambere ancak vahyedilerek Allah tarafından gayba dair bazı bilgiler verilmektedir.<sup>141</sup> Bu, insanın, hakikat alanıyla ilişki kurabileceğinin, hakikate dair bilgi sahibi olabileceğinin kabul edilmesiyle beraber, tanrı olamayacağını ya da tanrı seviyesine asla çıkamayacağını da ifadesidir.

Allah'ın, bir beşerle ancak ya vahyederek ya perde arkasından ya da bir melek vasıtasıyla konuştuğunun bildirilmesi<sup>142</sup> de insanın tanrıyla arasındaki ontolojik farka ve dolayısıyla yine insanın ilâh seviyesine ulaşamayacağına işaret etmektedir ki âyetin sebab-i nüzûlüne dair kaydedilen bilgiler de bunu te'yid eder mahiyettedir: Kurtubî (ö. 671/1273)'nin naklettiğine göre, Yahudiler Hz. Peygamber'e gelerek Mûsâ nasıl Allah ile

<sup>137</sup> Hicr, 15/28-29.

<sup>138</sup> Secde, 32/9. Bakara, 2/16-18. âyetler de insanlara, hakikati bulmada yol gösterecek özelliklerin verildiğinden bahseder. Fakat insanlar, hidayeti değil de dalâleti tercih ettikleri için Allah gözlerinin nurunu alarak onları karanlıkta bırakmıştır. Bu yüzden de âyetler, bu insanların, kendilerini hakikate götüren birer yol olan kulaklarının, dillerinin ve gözlerinin hakikate karşı sağır, lal ve kör olduğundan söz eder.

<sup>139</sup> Bkz. En'âm, 6/59; Neml, 27/65; Nâziât, 79/42-44; Ahzâb, 33/63. Konuyla alakalı hadis örnekleri için bkz. *Buhârî*, Tevhîd, 4; İstiskâ, 28; *İbn Mâce*, Ahkâm, 5. Konuyla ilgili rivâyet ve değerlendirmelerin yer aldığı bir eser olarak, bkz. Mehmet Said Hatiboğlu, *Hiz. Peygamber ve Kuran Dışı Vahiy-Gaybî Hadisler Meselesi* (Ankara: Otto Yayınları, 2009).

<sup>140</sup> Bkz. İsrâ, 17/85

<sup>141</sup> Bkz. En'âm, 6/50. Ayrıca bkz. Hûd, 11/49; Cin, 72/26. Hz. Peygamber'in bir insan olması sebebiyle bilme melekesinin sınırlılığı hususunda ayrıca bkz. Nevzat Aşık, "Sünnetin Yerelliği ve Evrenselliği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadisin Dünyü-Bugünü ve Geleceği Sempozyumu Bildirileri* (Samsun: İlim Yayma ve Eğitim Vakfı, 1993), 24-27.

<sup>142</sup> Şûrâ, 42/51.

bizzat konuştu ve O'nu gördü ise, aynı mucizeyi göstermeden kendisine inanmayacaklarını söylerler ve bu olay üzerine söz konusu âyet nâzil olur.<sup>143</sup> Yahudiler, bir başka sefer de Hz. Peygamber'e gelerek, "Mademki sen Peygamber olduğunu iddia ediyorsun, o zaman Allah'a söyle de bizimle konuşsun" diye çıkışırılar. Onların bu talepleri ise Bakara sûresi 118. âyetin nüzûlüyle reddedilir.<sup>144</sup> Böylece âyetlerin direkt müdahalesiyle insanın sınırlılığın ve asla böyle bir seviyeye çıkamayacağına işaret edilmiş olunur.

Kur'ân'ın insana dair üzerinde durduğu bir diğer husus ise insanın hakikati bilme yolunda kat ettiği mesafelere oranla insanî kimliğinden sıyrılıp tanrısal bir kimliğe bürünmesinin reddedilmesidir. Kur'ân ve onu bize ulaştıran Hz. Peygamber'in örneğinden görüleceği üzere, bu anlayışta insan, hakikatin bilgisine, tarihsel alanda var olduğu beşerî gerçekliğinden sıyrılıp tanrılığa evrilerek ulaşmaz. İnsan, insan ve kul olarak, tarihî zaman ve zeminden ayrı düşünülmez. Çünkü Kur'ân'da Tanrı, Yunan felsefesinin tanrı anlayışında olduğu gibi göğe çekilip insanlarla ilişkisini kesen bir ilâh değildir, bilakis beşerin işleriyle yakından ilgilidir.<sup>145</sup> Yine O, Gnostik-düalist anlayışın 'yüce tanrı' anlayışında görüldüğü gibi, tarihten/dünyadan/maddî olan şeylerden ve nihayet tarihte yarattığı kullarından uzak, habersiz bir ilâh değildir; onları her yerde görecektir, onların her türlü taleplerini işitecek ve dikkate alacak kadar onların yakınındadır.<sup>146</sup> Tarihsel alanla irtibatlı yani tarihi aşkın olmasının yanında tarihte de içkin bir ilâh anlayışı dolayısıyla insanın, ilâhıyla iletişim kurmak ve bilgi edinmek için tarihsel kimliğinden soyutlanarak tarihin dışına çıkmasına gerek kalmaz. Her şeyi kuşatan "Muhît Tanrı", bu vasfıyla tarihte var olandan da haberdârdır ve insanı muhatap alması için insanın tarih dışına çıkmasına gerek yoktur. Bunun yanı sıra, bilgi edinmek için de insanın tarihin dışına çıkmasına gerek yoktur, çünkü tanrı, tarihi aşan

<sup>143</sup> Muhammed bin Ahmed Kurtubî, *Câmi'u'l-Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdunî-İbrâhîm Ettafayyîş, XVI, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1384-1964), 53.

<sup>144</sup> İbn Hişâm, II, 198; Taberî, II, 551.

<sup>145</sup> Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2014), 151-152.

<sup>146</sup> O, Bakara 186. âyette, kullarına yakın olduğunu ve dua ettiklerinde onlara icabette bulunduğunu; Kaf Sûresi 16. âyette, kulunu kendisinin yarattığını ve ona onun içinden geçenleri bilebilecek kadar yani şahdamarından bile daha yakın olduğunu açıkça bildirmektedir. Bu meyanda ifadelere ayrıca Hz. Peygamber'in hadislerinde de rastlamaktayız. Mesela, "Ben kulumun zannı üzereyim. O beni andığı zaman ben onunla beraberim. O beni içinden geçirse, ben de onu içimden geçiririm. Eğer o beni bir topluluk içinde zikrederse, ben onu o topluluktan daha hayırlı bir cemaat içinde anırım. Kulum bana bir karış yaklaşır, ben ona bir arşın yaklaşırım, o bir arşın yaklaşır, ben ona bir kulaç yaklaşırım, o bana yürüyerek gelirse, ben ona koşarak gelirim." (Bkz. *Buhârî*, Tevhîd, 15; ayrıca *Buhârî*, Tevhîd, 50) şeklinde bize ulaşan bu kudsî hadis Allah'ın kullarından hiç de uzak ve ilgisiz olmadığını göstermesi bakımından önemlidir.

hakikate dair bilgileri tarihsel alana 'indirir' ki bu durum 'nüüzül' kavramında karşılığını bulur. Zira sözlükte "yukarıdan aşağıya inmek, gelmek, konaklamak" mânâsında mastar ve "iniş" anlamında isim olan nüüzül kelimesi ilâhî kitapların, özellikle de Kur'ân'ın Allah katından gelişini ifade eder.<sup>147</sup>

Yukarıdaki örneklerden anlaşılacağı üzere, Kur'ân ve Hz. Peygamber örneğinde resmedilen bu insan anlayışı, insanın tanrıyla aynı seviyeye asla çıkamayacağını altını çizer. Bu doğrultuda, insanın, her şeyi bilebilecek kadar hakikatin sahibi olmadığını, fakat aynı zamanda, hiçbir şey bilemeyecek kadar hakikatten yoksun bırakılmadığını da açıkça belirleyen bir ölçü koyar. Bu ölçüye göre, insan ne kadar yüce bir mertebeye çıkarsa çıksın, sonuçta tarihte var olan bir varlıktır; beşerdir. Bu, onun tarihsel gerçekliğidir. İnsan dünya yaşamı süresince, eski dünyada tasarlandığı üzere bu gerçekliğinden tümüyle koparak yani maddî/cismanî varlığından tamamen kurtularak bir ruhânî, ilâhî varlık hüviyeti kazanmaz. Çünkü o ne kadar yücelirse yücelsin, tarihteki gerçekliği onun maddî/cismanî varlığı ile ortaya çıkmaktadır. Bu yönün yok sayılması, insanın yok sayılması ve doğal olarak insan olmaktan çıkarılıp ilâh olarak tasarlanması sonucunu doğurur.

Kur'ân'ın, muhataplarının Hz. Peygamber'in insanî vasıflarına yönelik tepkilerini anlattığı âyetlerde, onların, maddî/cismanî/tarihsel varlığa sahip bir insanın, tarihi aşan hakikate ve onun bilgisine ulaşmasını anlamakta zorluk çektikleri görünür. Şöyle ki, Câhiliye Arapları, Allah'la ilişki kurma ihtiyaçlarını, Allah'ın kızları olarak vasıflandırdıkları<sup>148</sup> ve Allah ile aralarında bu amaçla vesile edindiklerini söyledikleri<sup>149</sup> putlarına havale ederek karşılamaktadırlar. Çünkü onlar da aslında bir yüce yaratıcıya inanmakla beraber, bu yaratıcının kendilerine uzak olduğunu ve kendilerini ona yakınlaştıracak birer aracı edinmeleri gerektiğini düşünürler.<sup>150</sup> Tanrıyla iletişim kurmak için başka vasıtalar arayan Câhiliye Arapları, aynen kendileri gibi, maddî/tarihsel dünyaya ait bir kimsenin böyle bir iletişimde bulunmasını kabul etmekte o kadar zorlanırlar ki, bu vasıfları taşıyan Hz. Peygamber'e inanmamakta ısrarcı olurlar. Çünkü genel olarak, ne içinde buldukları kendi düşünce dünyaları ne de bir önceki bölümde söz ettiğimiz çevre kültürlerin tasavvurları 'gerçek bir insanın' tanrıyla ilişki

<sup>147</sup> Abdülhamit Birışık, "Nüzül", *DİA*, XXXIII, (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 309-310. Ayrıca Mustafa Öztürk 'nüüzül' konusunda oldukça geniş açıklamalarda bulunmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'ân, Vahiy ve Nüzül* (Ankara: Ankara Okulu, 2016).

<sup>148</sup> Mesela Necm, 53/19-20. âyetler Câhiliye Araplarının meşhur putları Lât, Uzzâ ve Menât'tan bahseder ki bu putların Araplar tarafından Allah'ın, katında kendilerine şefaah edecek kızları olarak düşünüldüğünü İbnü'l-Kelbî'den öğrenmekteyiz. Bkz. Hişam b. Muhammed İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-Asnâm*, thk. Ahmed Zeki Paşa (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1995), 18-19.

<sup>149</sup> Mevlânâ Şibli, *Asr-ı Saâdet*, çev. Ömer Rıza, I, (İstanbul: Amidi Matbaası, 1928), 142.

<sup>150</sup> Zümer, 39/3-4, 38. Ayrıca bkz. Ankebût, 29/61; Zuhrûf, 43/87.

kurabileceğini düşünür. Bu mantığa göre, madem, o bir peygamber olduğunu iddia ediyor, o zaman bir peygamberde olması gereken birtakım olağanüstü şeylerin onda da görülmesi ya da bizzat kendisinin olağan-insanî vasıflarından kurtulması gerekmektedir(!). Bu beklenti, çevrelerindeki tüm gnostik, tarih-dışı insan tasavvurlarının etkisiyle, onlar açısından çok tabi görülebilir.<sup>151</sup>

Hz. Peygamber'in her insan gibi çarşılarda dolaşmasının, yiyip içmesinin Câhiliye Arapları tarafından yadırganması<sup>152</sup>; müşriklerin, Hz. Peygamber'den sürekli kendi tarihsel koşullarını aşacak bir takım olağanüstü taleplerde bulunmaları;<sup>153</sup> Hz. Peygamber'in, hem evren hem de gayb hususunda her şeyi bilmesi gerektiğinin düşünülmesi;<sup>154</sup> hatta belki de hermetik simya geleneğinde görüldüğü gibi, Hz. Peygamber'in her türlü madde üzerinde etkili olabildiğini görecekları somut birtakım gösterileri ondan izlemek istemeleri<sup>155</sup> vs. onların dünyalarında aynen söz konusu ettiğimiz geleneklerdeki gibi bir 'hakikate ulaşmış kişi', peygamber ya da kutsal kişi imajı oluşturduklarını gösterir.<sup>156</sup> Fakat biz, Câhiliye Araplarının bu tür taleplerinin hem Hz.

<sup>151</sup> Kendileri gibi bir insanın, kendi ulaşamadıkları, bilemedikleri şeyler konusunda haber vermesi Câhiliye Araplarının o kadar garipsenecek bir durumdur ki onların bu olağan-dışı insan kurguları, bu yüzden yalnızca peygamberle de sınırlı kalmamıştır. Mesela onların, kendi kavrayamadıkları bazı hususlarda başvurdukları kâhinleri vardır ki bu kâhinlerin birtakım ruhlar, cinler aracılığıyla kâinattaki sırlardan haber verdiklerine inanmaktadırlar. Bu tür haberleri veren kâhinler, arraflar için de gerçekte ilgisi olmayan efsanevî birtakım hikâyeler oluşturmuşlardır ki bunlardan biri olan Şak isimli kişinin yarım bir insan şeklinde garip bir yaratık olduğunu, yalnızca bir ayağının, bir elinin ve bir gözünün bulunduğunu söylemektedirler. Bkz. Günaltay, 129-130. İbn Hişâm'a göre, bu kâhinin böyle isimlendirilmesi, bir insanın yarıcı gibi olması sebebiyledir. Yine İbn Hişâm, Satih isimli bir başka kâhinden de bahseder ki, o da yere atılmış bir et parçası şeklindedir. Sanki yerin bir sathı gibi olduğu için bu ismi almıştır. Bkz. İbn Hişâm, I, 16. Ayrıca bu kâhinlik geleneği ve Araplara Keldânilerden geçtiğine dair bilgiler için bkz. İbrahim Usta, *İslam Öncesi Arap Mitolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015) 117-118.

<sup>152</sup> Furkân, 25/7.

<sup>153</sup> Âl-i İmran, 3/183; En'âm, 6/8-9; İsrâ, 17/90-93; Hud, 11/12.

<sup>154</sup> Örneğin Bakara, 2/189. âyette Hz. Peygamber'e ayın aldığı değişik şekiller hakkında soru sorulduğu zikredilmektedir. Yine âyette, soruya, bilimsel-astronomik bir açıklamayla cevap vermek yerine, ayın bu hallerinin insanlara vakitleri haber verdiği söylenir. Devamında ise, Hz. Peygamber'e, peygamberlikle ilgisi olmayan böyle sorular sormamaları gerektiği ifade edilir. ("*Evlere kapılardan giriniz*" ifadesinin, bu şekildeki yorumu için bkz. Şener vd., s. 28, 5 no'lu dipnot. Elmalılı da bu ifadelerin bir gerçek bir de kinaye manası olduğunu söyler. Ona göre, kinaye mânâsı itibarıyla, Hz. Peygamber'e gökbilimi sorusu sormak, hikmeti ve Allah'ın hükümlerini açıklayıp tebliğ etmek için gönderilmiş bir peygamberi bir gök bilimci, Kur'ân'ı bir astronomi kitabı yerine koymak ve normal bilgilerin maksatlarıyla peygamberlik ilminin istediği şeyleri birbirinden ayıramamak, işe tersinden başlamak demektir. Bkz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, sdl. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Boilelli, Abdullah Yücel, II, (İstanbul Azim Dağıtım, ty.), 26.

<sup>155</sup> İsrâ, 17/90-93; Furkân, 25/7-8.

<sup>156</sup> Müşrik Arapların peygamberlik anlayışlarıyla ilgili olarak ayrıca müracaat edilebilir, H. Musa Bağcı, *Beşer Olarak Hz. Peygamber* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 126-132.

Peygamber hem de âyetler tarafından reddedildiğini görürüz.<sup>157</sup> Çünkü İslam mesajında, her şeyi bilme vasfı veya tarihî şartları aşan olağanüstü tasarruflarda bulunma kudreti yalnızca Allah'a has kılınır.<sup>158</sup> O, ancak kendisine vahyedilen bir beşerdir<sup>159</sup> ki bu yüzden ancak kendisine vahyedildiği takdirde ve sadece vahyedilen kadarını bilme imkânına sahiptir. Bu hususta Kur'ân'da en ufak bir taviz bile görülmez. Zira Hz. Peygamber'in kendisine sorulan bir soruya vahiy yoluyla cevap vermeyi vaad etmesi üzerine Allah tarafından ikaz edilmesi de bu hakikati gözler önüne serer<sup>160</sup>. Ayrıca, Hz. Peygamber'in bu konuda yaşamı boyunca ortaya koyduğu tavır da Kur'ân-ı Kerîm'in tavrına muvâfıktır. O'nun, kendisine 'gaybı bilme' vasfı yüklenmesine hemen karşı çıktığına,<sup>161</sup> aşırı methedildiği durumlarda buna itiraz ettiğine,<sup>162</sup> kendisinden çekinenlere karşı buna gerek olmadığını izah ettiğine<sup>163</sup>, bazı şeyleri unutabileceğini, bazen hata da yapabileceğini çünkü kendisinin bir insan olduğunu vurguladığına<sup>164</sup> dair örnekleri kaynaklar bize bildirir.

Beşerî kimliği reddedilmediği için Hz. Peygamber'in, hayatın gereği olan tutum ve davranışlardan el çekmesi de emredilmez. Kur'ân ve Hz. Peygamber tarafından ortaya konmuş bu yaklaşım, insanı, tarihte ortaya çıkan gerçek kimliğinden ayırmadan bir bütün halinde kabul eder. İnsanın tarihteki varlığını devam ettirmesinin birer sebebi olan her ihtiyaç, her özellik bu yaklaşımda kabul edilir ve bunların hiçbirisi hakikate ulaşmada bir engel gibi görülmez<sup>165</sup>; hatta belirli sınırlar koyulmakla beraber bizzat peygamber örneği üzerinden teşvik edilir. Hz. Peygamber diğer geleneklerdeki gibi tarihsel

<sup>157</sup> Kur'ân'ın câhilliye Araplarının bu taleplerine verdiği cevaplarla ilgili olarak ayrıca bkz. Bağcı, 137-144.

<sup>158</sup> Enam, 6/109; Yûnus, 10/20; Rad, 13/7, 38; Ankebût, 29/50-51.

<sup>159</sup> Fussilet, 41/6.

<sup>160</sup> Kehf, 18/23-24. Âyetin, 'Hz. Peygamber'in kendisine sorulan sorulara kesinlikle cevap vereceğini söylemesi üzerine nâzil olduğu' bilgisi için bkz. Ebû'l-Kasım Mahmud bin Ömer bin Ahmed el-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Gavâmidî't-Tenzîl*, II, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, h. 1407), 715.

<sup>161</sup> Bir düğün merasimi sırasında, Hz. Peygamber'in teşrif ettiğini gören ve "Aramızda yarın ne olacağını bilen peygamber var" mısrasını şarkısına ekleyen kişinin Hz. Peygamber tarafından bu sözü dolayısıyla uyarılmasıyla ilgili olarak, bkz. *Buhârî*, Nikâh, 48; *Ebû Dâvûd*, Edeb, 51; *İbn Mâce*, Nikâh, 21.

<sup>162</sup> Hz. İsa'nın kavmi tarafından aşırı yüceltildiği gibi kendisini yüceltmemeleri konusunda Hz. Peygamber'in etrafındakilere uyarısı ile ilgili olarak bkz. *Buhârî*, Enbiyâ, 48. Ayrıca kendisine "Ey efendimiz!" şeklinde hitap eden kimseye Hz. Peygamber'in ikazı için bkz. *Ebû Dâvûd*, Edeb, 9.

<sup>163</sup> Hz. Peygamber'in kendisiyle konuşurken titreyen bir kimseye karşı tavrı ile ilgili, bkz. *İbn Mâce*, Et'ime, 30.

<sup>164</sup> Hz. Peygamber'in gusletmeyi unutarak sabah namazına geldiğiyle ilgili, bkz. *Ebû Dâvûd*, Tahâret, 93; namaz esnasında rekat sayısını karıştırmamasıyla ilgili, bkz. *Buhârî*, Salât, 31; *Ebû Dâvûd*, Salât, 189, 190; iki kişi arasında hüküm verirken işin aslını bilmediği için kendini daha iyi savunan lehine hüküm vererek hata edebileceğine dair ifadeleri için, bkz. *Buhârî*, Ahkâm, 31; *İbn Mâce*, Ahkâm, 5; hurma aşılama olayında, Hz. Peygamber'in, bu işlerin kendisinin bilmediği işler olduğuna dair ifadeleri için bkz. *İbn Mâce*, Rühûn, 15.

<sup>165</sup> Bkz. *Buhârî*, Nikâh, 1; *Tirmizî*, Nikâh, 1; *İbn Mâce*, Nikâh, 1; *Ebû Dâvûd*, Nikâh 4; *Nesâî*, Nikâh 11.

alandan ve maddî/beşerî/cismanî yönünden arınmış ruhânî bir elçi görüntüsü çizmez, böyle bir algıya dayalı aşırı tutumlara izin vermez<sup>166</sup> hatta etrafında böyle bir yaşam tarzı oluşturmak isteyenlere de karşı çıkar.<sup>167</sup>

Netice itibarıyla söyleyebiliriz ki, hakikate ulaşabilmek için insanı tarihten ve tarihî gerçekliğinden uzaklaştırma geleneği, eski dünyada görülen belirgin bir tavır olarak birçok dinî düşüncede yer almıştır.<sup>168</sup> İnsanları mutlak tevhîde davet eden âyetler, insanların peygamberlere yönelik bu yanlış tutumuna karşı çıksa da, hatta bizzat peygamberler kendi dönemlerinde bu yanlış algının önüne geçmek için çabalamışlarsa da, nihayetinde, peygamberler mitolojik dünyanın yarı-tanrıları gibi tasavvur edilmekten kendilerini kurtaramamışlardır. İnsanlar kendileri gibi tarihin içinden-somut-insan bir peygambere sahip çıkmaktansa kendilerinden farklı tarih dışı-soyut-tanrı bir peygamber imajına sahip çıkmayı yeğlemişlerdir.<sup>169</sup> Hz. Muhammed ile insanlığa tekrar gönderilen İslam'da ise bu söz konusu değildir çünkü mutlak tevhîd anlayışı düalizme taban tabana zıttır. Tarihsel alanın yani dünyanın da Allah tarafından yaratıldığı kesinlikle kabul edilir. Dolayısıyla Allah, düalizmde olduğu gibi dünya ve maddî olan şeylerden tamamen alakasız bir tanrı gibi düşünülmemiştir. O, gökleri

<sup>166</sup> Bkz. *Buhârî*, Enbiyâ, 48; Hudûd, 31; Müsned, I, 23, 24.

<sup>167</sup> *Buhârî*, Nikâh, 1; *Müslim*, Nikâh, 5-8.

<sup>168</sup> Daha önce belirtildiği üzere, dünyanın ve maddî olan her şeyin yaratıcısı Yüce Tanrı değil, Demiourg olduğu için, Yüce Tanrı'ya ulaşmanın şartı dünyadan ve maddî olan şeylerden uzaklaşmak olarak düşünülmüştür.

<sup>169</sup> Mitolojik Tanrı Zeus'un, oğlu Tanrı Hermes aracılığıyla insanlara mesajlarını iletmesi gibi. Bu mitolojiye göre, Hermes, tanrıların mesajlarını anladığı şekliyle insanlara aktarma, çevirme ve yorumlama görevini yerine getirmektedir. Bkz. Burhanettin Tatar, *Hermenötik* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 12. Yunanlılar, Hermes'in dili ve yazmayı -insan anlayışının manayı anlayıp başkalarına aktarabilmesine yarayan araçları- keşfettiğine inanıyorlardı. Bkz. Richard E. Palmer, *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008), 40. Bununla beraber Hermes'in, kimliği hakkında birçok kültürde farklı şeyler söylenmiş olsa da İslam geleneğinde o, genel olarak İdris Peygamberle özdeşleştirilmiştir. Bkz. Kılıç, *Hermesler Hermes*, 9-10; İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 109. Hermes'in Yunan mitolojisinde bir yarı tanrı ya da tanrının oğlu olarak görülmesine karşın, onun İslam geleneğindeki karşılığı olan İdris Peygamber'in, bizzat Kur'an'ın beyânıyla "özü sözü doğru bir peygamber" (Meryem, 19/56), "İsmail ve Zülkifl gibi sabırlı, sıkıntılara göğüs geren bir peygamber; salih bir kimse" (Enbiyâ, 21/85) olarak nitelendirilmiş olması burada bizi ilgilendirmektedir. Zira aynı karakterin, bir geleneğe kültürden, tarihten, dünyadan soyutlanarak ilâhlar safına katılmışken diğerinde kültüre, tarihe ve dünyaya döndürülerek somutlaştırıldığını ve beşer olarak tanımlandığını görmemiz önemli bir farktır. Bütün bunların yanı sıra, her ne kadar Kitap ve Sünnet beşer bir peygamber anlayışı üzerinde ısrarla durmuş olsa da Hz. Peygamber'in beşerî yönünün yok sayıldığı bir literatürün oluştuğunu söylemek de mümkündür. Bazısı, Hz. Peygamber'in beşerî ihtiyaç ve taleplerden müstağni olduğuna, bazısı da olağanüstü hâl ve işlerine işaret eden bu örnekler ve değerlendirmesi için bkz. Bağcı, 245-376; İsmail Hakkı Ünal, "Hz. Peygamber'i (s.a.v.) Doğru Tanınmanın ve Anlamanın Önemi", *Prof. Dr. M. Cemal Sofuoğlu'na Armağan*, ed. Aynur Çınar (İzmir: Tıbyan Yayınları, 2016), 489-509.

yarattığı gibi yeri de yaratan yegâne ilâhtır.<sup>170</sup> Yine Allah yerdekilerin sahibi ve yaratıcısı olarak onlardan haberdâr olan ve aynı zamanda onları hakikatten haberdâr eden bir ilâhtır. Doğal olarak insanın, hakikate ulaşmak için tarihsel gerçekliğinden, cismanî ve maddî yönünden tamamen vazgeçip tarih-dışı bir kimlik kazanması, bir melek, bir cin, bir tanrı olarak tasavvur edilmesi de anlamsızdır.<sup>171</sup>

### 2.1.2. Arapların İçinden Peygamber

Hz. Peygamber'in tarihî kimliğine işaret eden bir husus O'nun "insan bir peygamber" olmasıyken bir diğeri ise O'nun, hitap ettiği toplumun içinden bir kimse olmasıdır. Tabi bu durum, Kur'ân'da yalnızca Hz. Muhammed için değil tüm peygamberler için söz konusu edilmiştir.<sup>172</sup> Bilindiği üzere Hz. Peygamber, Hicaz bölgesinde kabileler halinde yaşayan Arap topluluğunun, Kureyş kabilesine mensup bir ferdidir.<sup>173</sup> O dönemlerde bir şehir devleti olan Mekke'de doğmuş, seyahatleri dışında, çocukluk ve gençlik yıllarını burada geçirmiştir.<sup>174</sup> O, küçüklüğünde, yüksek tabakadan birçok Kureyşli'nin yaptığı gibi bir müddet koyun gütmüş,<sup>175</sup> sonrasında birçok Mekkelinin geçim kaynağı olan ticaretle meşgul olmuş, bu amaçla birlikte yolculuk yaptığı kişilerin yaşantılarını ve kaygılarını paylaşmıştır.<sup>176</sup> O da herkes gibi risâlet öncesi hayatında toplumda var olan pek çok geleneği benimsemiştir. Buna Zeyd b. Harise'yi

<sup>170</sup> Bakara, 2/117; En'âm, 6/101; Şûrâ, 42/11.

<sup>171</sup> Burada İbn Nefis'i (ö. 1288) de analım. O, meşhur felsefî romanı *Risâletü'l-Kâmiliyye*'de, insana mesajlar getiren elçinin insan olmasının gerekliliği üzerinde duran düşünürlerimizden biridir. Ona göre, insanın dışında bir varlığın insanlara tebliğde bulunması mümkün değildir. İnsanın dışında bir varlık, bir cin onlara kuralları anlatamaz. Bunun yanında insanların çoğuna böyle bir yöntem zaten ağır gelecektir ki bu yüzden elçinin bir insan olması gereklidir. Bkz. Ebû'l-Hasen Alâ'uddîn Alî b. Ebi'l-Hazm İbn Nefis el-Karâşî ed-Dımeşkî, *er-Risâletü'l-Kâmiliyye fi's-Sireti'n-Nebeviyye*, thk. Abdulmünim Muhammed Ömer (Kahire, 1987), 161-162. Eser, *Fâzıl b. Nâtik* adıyla da bilinir. İbn Nefis'in hayatı, ilmî yönü ve söz konusu eseriyle ilgili bilgi için bkz. Ali Kürşat Turgut, *İbn Nefis'te İnsanın Zihinsel Tekamülü* (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 13-64. Ayrıca, söz konusu roman üzerinden, İbn Nefis'in nübüvvet anlayışı üzerine bir çalışma olması bakımından, bkz. Cevher Şulul, *Nübüvvet Felsefesi -İbnü'n-Nefis'in Felsefî Romanı Fâzıl b. Nâtik-* (İstanbul, İnsan Yayınları, 2010).

<sup>172</sup> Bkz. Bakara, 2/129; Âl-i İmrân, 3/164.

<sup>173</sup> Ecdâdî ile ilgili genel bilgi için bkz. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 31-35.

<sup>174</sup> Hz. Peygamber'in ticarî seferleri için bkz. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 30; Muhammed Hamidullah, *İslam'a Giriş*, çev. Cemal Aydın (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 8; Muhammed Hamidullah, "Hz. Peygamber'in İslam Öncesi Seyahatleri", çev. Abdullah Aydın, *Atatürk Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi Dergisi*, 4 (1980), 329-338.

<sup>175</sup> *Buhârî*, İcâre, 2; Neşet Çağatay, "Hz. Muhammed'in Soyu, Çocukluğu ve Gençliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1960/1), 35.

<sup>176</sup> Nasr Hamid Ebü Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı -Metin Anlayışımız ve Kur'ân İlimleri Üzerine-*, çev. Mehmet Emin Maşalı (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001), 84.



evlat edinmesinden, evine dönmeden Kâbe'yi tavaf etmesi gibi pek çok örnek vermek mümkündür.<sup>177</sup>

Hız. Peygamber, 'gökten inmiş' bir kurtarıcı ya da insanları dinine davet etmek için başka ülkelerden gelmiş bir misyoner, kendini toplumundan soyutlamış bir ruhban değildir. O, muhataplarıyla aynı ortamları paylaşmış,<sup>178</sup> onların kimi zaman mutluluklarına<sup>179</sup> kimi zaman sıkıntılarına<sup>180</sup> ortak olmuştur. Bu yüzden olmalı ki halkının içinde bulunduğu hem toplumsal hem de inanç alanındaki sıkıntılar, kendisini üzmüş, bir çözüm arayışı içine sokmuştur. Örneğin, onun Hılfu'l-Fudûl gibi, zulme ve adaletsizliğe karşı bir organizasyonun içinde bulunması, Hız. Peygamber'in peygamber olmadan önce de toplumsal alanda ortaya çıkan problemlere karşı duyarlılığının ve bu hususta içinde bulunduğu toplum ve kültürün dertlerinden etkilenmiş olmasının bir sonucudur<sup>181</sup>. Yine Hız. Peygamber'in nihayet Allah tarafından lutfedilip vahiy ile desteklenerek görevlendirilmesinde de, toplumdaki birçok kişi gibi<sup>182</sup> kendisinin de bir hakikat arayışına girmiş olmasının etkisi vardır.<sup>183</sup> Toplumun buhranları onu da

<sup>177</sup> Bağcı, 126.

<sup>178</sup> Yukarıda da geçtiği üzere onun herkesle beraber aynı çarşılarda dolaştığı âyetlerden anlaşılır. Bkz. Furkân, 25/7. Yine Kureyş'in sosyal, kültürel ve ticarî hayatı için önem arzeden panayırarda Hız. Peygamber'in de yer aldığını biliyoruz. Bu konuda ayrıntılı bilgi için, bkz. Murat Sarıçık, "Câhiliye Döneminde Arap Yarımadası Panayırarı", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (2013/2), 111-131; Mehmet Ali Kapar, "Kus b. Sâide", *DİA*, XXVI, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 460.

<sup>179</sup> Düğün ve bayram eğlencelerine katılmasıyla ilgili olarak bkz. *Buhârî*, İydeyn, 25; Nikâh, 49; *Müslim*, Salâtu'l-Iydeyn, 17; *Tirmizî*, Nikâh, 6; *İbn Mâce*, Nikâh, 21.

<sup>180</sup> Örneğin, Hız. Peygamber'in kendi kabilesinin de katıldığı Ficar Savaşları'nda savaştığı kaynaklarda nakledilmektedir. Bkz. Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Hız. Peygamber'in Hayatı (es-Sıretü'n-Nebeviyye)*, çev. Hanifi Akın (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2014), 191-192. İbn Hişâm, I, 198.

<sup>181</sup> Hılfu'l-Fudûl, Kureyşli kabilelerin oluşturduğu bir topluluktur. Yaşı ve itibarına binaen Abdullâh b. Cüd'ân'ın evinde bir araya gelen kabile önderleri, Mekke ehlinde ve sair insanlardan oraya dâhil olan her mazlumu koruyup kollamaya ve onların hakkını alıncaya kadar zulmedenlere karşı durmaya yemin etmişlerdir. Bu antlaşma *Hılfu'l-Fudûl Antlaşması* olarak isimlendirilmiştir. Hız. Peygamber sonradan da bu topluluğu şu şekilde yâd eder: "Abdullah b. Cüd'ân'ın evinde bir antlaşmaya şahit oldum ki, bana onun mukabilinde mor koyunlar verseler o antlaşmanın bozulmasını istemem. Şayet İslam'da ona çağırılsam elbette icabet ederim." Bkz. İbn Hişâm, I, 141-142; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 52-54.

<sup>182</sup> Kaynaklar, toplum içerisinde putperest inanca karşı çıkıp, putlar için kurban kesmeyi ve onlara ibadet etmeyi reddeden, şarap içmeyi kendilerine yasaklayan bazı kimselerin varlığından ve onların kendi yaşam tarzlarına uygun bir din arayışında olduklarından bahseder. Bunlardan bazısının Hristiyanlığı seçtikleri bazılarının ise hiçbir dini tercih etmediği nakledilir. Bkz. İbn Hişâm, I, 237-247; Şibli, I, 147; Cevat Ali, VI, 449-469; Philip K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980), I, 161-162.

<sup>183</sup> Bu cümleden, peygamberliğin vehbî değil kesbî olduğu gibi bir sonuca varılmamalıdır. Fakat peygamber olarak Allah tarafından seçilen kişilerin peygamberlikleri öncesinde de kendi toplumları içinde hep örnek karakterler oldukları gerçeği, işin içinde kesbîliğin de rolü olduğunu göstermektedir. Bununla ilgili olarak Gazzâlî, akli vahyin eserlerini kabule hazırlamak için tefekkür dolu ibadetlerle ve riyadan uzak muamelelerle meşgul olmanın, risâletin levâzımından olduğunu söyler. Ona göre cehd ve

sarsmıştır ki günlerce inzivaya çekilerek düşüncelere dalma ihtiyacı içine girmiştir. Hatta bu sıkıntı ona öylesine nüfuz etmiştir ki Allah herkesin muhtaç olduğu bu hakikati, peygamberlik beklentisi içinde olan başkalarına<sup>184</sup> değil de ona lütfedip onu bu sıkıntılardan azad etmiş<sup>185</sup>, nihayetinde risâlet görevi, içinde uzun zaman geçirdiği Mekke’de bulunan Hira mağarasında gelmiştir.<sup>186</sup> Risâletten sonraki dönemde de Hz. Peygamber halkıyla o kadar iç içe ve onlardan biridir ki Hz. Peygamber’in dış görünümünde ve fizikî yapısında yani gerek kılık kıyafetinde gerekse bedeninde onun peygamber olduğunu gösterecek herhangi bir işaret bile mevcut değildir. Bu nedenledir ki, daha önce Hz. Peygamber’i görmeyenlerin, onu tanıyamadığı durumlar olmuştur.<sup>187</sup>

Hz. Peygamber, Mekke asillerinin, toplumun yoksul kesimiyle kendi aralarındaki uçuruma aldırış etmemek ve onların ıstıraplarına göz yummamak gibi davranış kalıplarını dikkate almayarak her kesimden insanla irtibat kurmuştur.<sup>188</sup> Öyle ki köleler, cariyeler, yoksullar gibi zayıf statüdeki kimselerle görüşmesi sebebiyle müşriklerin olumsuz propagandalarına maruz kalmıştır.<sup>189</sup> O, risâletinden önce etrafındaki insanlarla nasıl hemhal olduysa bu tutumunu peygamberliğinden sonra da devam ettirmiştir. Onun bir eş, bir baba, bir dede, bir arkadaş olmanın gerektirdiği insanî sorumlulukları yerine getirmek için gayret sarf ettiği malumdur. Bu ilişkileri bizzat

---

kesb risâletin levâzımındandır fakat çalışıp gayret ederek kendini edeplendiren herkes risâlete nâil olur diye bir kaide yoktur. Bkz. Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş ‘Meâricu’l-Kuds’*, çev. Serkan Özbunur (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 112; Nübüvvetin vehbî mi yoksa kesbî mi olduğu ile ilgili tartışmalar hakkında bilgi için bkz. Faruk Sancar, *Nübüvvet ve Velâyet Merkezli Kelam-Tasavvuf Tartışmalar* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011), 205-212.

<sup>184</sup> Bunun en güzel örneği Ümeyye b. Ebi’s-Salt’tır. İbn Hacer, onun câhiliye zamanında kutsal metinleri okuduğunu, içkiyi haram saydığını, putlara tapınmaktan kaçındığını ve Hz. İbrâhîm’in dini üzere yaşamış bir kimse olduğunu belirtir. O, okuduğu kutsal kitaplardan Hicaz’da bir peygamberin çıkacağını öğrendiği için o peygamberin kendisi olacağı beklentisine girmiştir. Bundan dolayı Hz. Peygamber’e peygamberlik görevi verildiğinde kiskançlığından ötürü müslüman olmayı reddetmiştir. Bkz. İbn Hacer el-Askânî, *el-İsâbe fi Temyîzi’s-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, I, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415), 385; Ahmed Hasan Zeyyât, *Târîhu’l-Edebi’l-Arabî* (Kahire: Matbaatü’r-Risâle, 1947), 71.

<sup>185</sup> Bkz. Duhâ ve İnşirâh Sûreleri.

<sup>186</sup> Kendisine ilk vahyin Hira mağarasında geldiğine dair, bkz. *Buhârî*, Bedü’l-Vahy, 1; *Müslim*, İman, 252.

<sup>187</sup> Bağcı, 216.

<sup>188</sup> Mehmet Özdemir, “Peygamberlik Öncesinde Bir İnsan Olarak Muhammed b. Abdillâh”, *Câhiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Ahmet Yaman (Ankara: Fecr Yayınları, 2007), 115.

<sup>189</sup> Hüseyin Algül, “Bir Peygamber Olarak Hz. Muhammed ve Mekke”, *Câhiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Ahmet Yaman (Ankara: Fecr Yayınları, 2007), 161.

yaşarken, aynı tür ilişkilerde sergilenen yanlış davranışlardan da rahatsızlık duymuş ve çözüm üretmeye çalışmıştır.<sup>190</sup>

Bizim, bu bilgilerden yola çıkarak, Arapların 'içinden bir peygamber' olarak Hz. Peygamber'in, doğduğu andan itibaren toplumuyla bağlarının olduğunu, onlarla ortak duygu ve düşünceler paylaştığını, aynı sosyal-ekonomik-kültürel ortamın getirdiği problemleri yaşadığını, aynı şartların gerektirdiği benzer davranış örneklerine sahip olduğunu da ifade etmemiz gerekmektedir. Tüm bunlar ise, tarihî bağlara, tarihî kimliğe sahip bir peygamberin mevcudiyetini göstermektedir.

### 2.1.3. Muhataplarıyla Aynı Dili Konuşan Peygamber

Kur'ân'ın 'anlaşılsın diye Arapça gönderildiğini' buyuran Allah'ın, yine bu amacı gözeterek, peygamberini de gönderildiği kavmin diliyle konuşan kimseler içinden seçmiş olduğunu görürüz. Bu durumu, 'Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı bir insandan öğrendiğini' iddia eden müşriklere karşı Allah'ın, 'îmâ ettikleri o kişinin yabancı (yani başka bir anadile sahip) bir kimse, Kur'ân'ın ise apaçık bir Arapça olduğunu'<sup>191</sup> söyleyerek reddetmesinden de anlayabiliriz. Yine Kur'ân-ı Kerîm'de, her peygamberin muhataplarıyla aynı dili konuştuğu zikredilir. Örneğin, İbrâhîm sûresi 4. âyette Allah, "Biz her peygamberi, vahyimizi kolayca açıklayabilmesi için kendi halkının diliyle gönderdik..." buyurur.<sup>192</sup> Bir diğer âyette, "Eğer biz Kur'ân'ı Arapça dışında bir dille indirseydik, inkârcılar bu sefer de, 'Bu kitabın âyetlerinin (Arapça olarak) açık seçik anlatılması gerekmez miydi? Kitap yabancı bir dilde, Peygamber ve hitap ettiği kimseler ise Arap. (Bu nasıl iş?)' derlerdi..."<sup>193</sup> şeklindeki ifadeler de aynı gerçeği ortaya koymaktadır. Taberî (ö. 310/923), "kendi içlerinden bir peygamber" ifadesinin aynı zamanda "gönderildiği kavmin diliyle konuşan bir peygamber" anlamına geldiğini ifade eder.<sup>194</sup> Hz. Peygamber'in, belâgat konusunda meşhur Kureyş kabilesinin bir ferdi olmasının yanı sıra fasih Arapça'sıyla ünlenmiş Beni Sa'd kabilesi içerisinde çocukluk

<sup>190</sup> Hz. Peygamberin insanî vasıflarını ortaya koyan örnekler için bkz. Celaleddin Vatandaş, "İnsanlığın Model İhtiyacı ve Hz. Peygamber'in Örnekliliği Üzerine", *Câhiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Ahmet Yaman (Ankara: Fecr Yayınları, 2007), 302-313.

<sup>191</sup> Bkz. Nahl, 16/103.

<sup>192</sup> Mâtürîdî, İbrâhîm sûresi 4. âyeti açıklarken, peygamberin kendi kavminin diliyle gönderilme hikmetlerinden bahseder. Ona göre, kendi cinsinden, kendi özünden, kendi çeşidinden olan şeye daha fazla ülfet edilir ki bu yüzden insanlar, başka dilde konuşan bir peygamberdense kendi dillerinde bir peygamberi kabul etmeye daha yatkındırlar. Bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu, Ahmet Vanlıoğlu, VII, (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 457-458.

<sup>193</sup> Fussilet, 41/44.

<sup>194</sup> Müfessir, Âl-i İmrân Sûresi 164. âyette yer alan 'من أنفسهم' ifadesini, 'onlarla aynı dili konuşan' anlamında tefsir etmiştir. Bkz. Taberî, VII, 369.

yıllarını geçirmesi, dil hususunda yetkinleşmesine büyük katkı sağlamıştır.<sup>195</sup> Onun bu sebeple, kavmi içerisinde Arapça'yı en güzel konuşan kimse<sup>196</sup> olduğu görülmektedir.

Dilin, insanı ve toplumu yansıtan bir olgu olarak açıklanması<sup>197</sup> bizim açımızdan söz konusu âyetleri yeniden değerlendirmeyi gerekli kılar. Çünkü bir peygamberin kendi kavminin diliyle gönderilmesi ve onların dilini kullanması, aynı zamanda kavminin dil sanatlarını, edebî motiflerini, temsillerini, hikâyelerini yani dille ilişkili tüm özellikleri de kullandığı anlamına gelir. Hz. Peygamber insanlara hakikati, yeni baştan inşa ettiği ve kimsenin bilmediği yeni bir dil vasıtasıyla değil; kendisinin de içinde doğduğu dil aracılığıyla iletmiştir. Tüm bunların yanı sıra, onlarla aynı dili kullanmanın gereği olarak, halkıyla aynı zihin ve anlam dünyasını, yani kültürü paylaşmıştır. Diğer bir ifadeyle o, kavmine, başka bir kültürle şekillenmiş -ya da hiç şekillenmemiş, kültürlerden soyutlanmış, tabir caizse âfâkî- bir zihinle değil, yine kavminin içinde bulunduğu kültürle şekillenmiş bir zihinle hitap etmiştir. Sonuç olarak, dilin insan yapısı, düşüncesi, anlam dünyası üzerindeki kaçınılmaz etkileri göz önünde bulundurulduğu takdirde, Hz. Peygamber'in, belli bir millete mensup ve o milletin dilini konuşan bir peygamber olma yönünün de onun tarihî bağına ve kimliğine işaret eden bir delil olduğu açıklık kazanmış olur.

#### 2.1.4. Kimliği Tarihen Sabit Peygamber

Kendisini aşan bir alanla irtibat kuran peygamberlerin birer insan olduğu gerçeği zaman içerisinde yine kendisine inananlar tarafından yok sayılmıştır. Bundan dolayı peygamberlerin, genel olarak tarihle özel olarak ise içinden çıktıkları tarihsel zeminin kültürüyle bağları tamamen koparılmıştır. Bir beşer oldukları gerçeği, vahiy tarafından sıklıkla vurgulanmasına rağmen, peygamberler, içinde buldukları tarihle ve kültürle alakasız bir 'tarihsiz-kültürsüz' varlık formunda algılanır hale gelmişlerdir. Hâlbuki peygamberler, herkes gibi birer insandır ve her insan gibi belli bir kültürde, tarihte, zamanda doğmuş ve yaşamışlardır. Nitekim bu insan türü için kaçınılmaz bir durumdur. Bunu inkâr etmek insanın gerçekliğini reddetmek anlamına geleceği gibi, peygamberin de gerçekliğini reddetmek ve onu, insanlar tarafından kurgulanmış, yaşayıp yaşamadığı bile belli olmayan tarih dışı, mitolojik kahramanlara çevirmek anlamına gelecektir.

<sup>195</sup> Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I, (Beirut: Dâru Sâdır, 1957), 113; Ali Yardım, *Peygamberimiz'in Şemâli*, (İstanbul: Damla Yayınevi, 1998), 284.

<sup>196</sup> *Buhârî*, Cihâd, 122; Ta'bir, 22; İ'tisam, 1; *Müslim*, Mesâcid, 5; Eşribe, 71.

<sup>197</sup> Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, tsh. M. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2013), 50-53; Mehmet Kaplan, *Kültür ve Dil* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2014), 135; Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: TDK Yayınları, 2009), 13; Joseph V. Vendryes, *Dil ve Düşünce*, çev. Berke Vardar (İstanbul: Multilingual Yayınları, 2001), 39.

Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız gibi hem vahiy hem de bizzat Hz. Peygamber tarafından, peygamberlerin, tarihten/dünyadan/maddî yaşamdan soyutlanmış birer varlık gibi algılanmasının önüne geçilmeye çalışılmışsa da, insan-peygamberler, gnostik gelenekler ve Antik Yunan'daki a-historik, tarihten bağımsız bir töz şeklindeki insan anlayışıyla ele alınmıştır. Fakat Hz. Peygamber'in tarihsel kimliğine, yaşamına dair Kur'ân'ın, kendi ifadelerinin ve literatüre geçmiş birçok kaydın mevcudiyeti, onun daha sonra tarih-dışı bir hale büründürülmesinin önünde bir engeldir. Zira Hadis ilmi, çeşitli yöntem ve kurallar inşa ederek yalnızca onun yaşamına değil, ağzından çıkan sözlerine dair belgelerini de ortaya koymuştur. Tabii ki bu çaba yalnızca Hadis ilmine özgü değildir. Armstrong'un dediği gibi, çok erken dönemlerde Hz. Peygamber'in hayatını kaleme alan tarihçiler ilk dokümanları rivâyetlerden elde etmiş, bu sayede bir peygamber olmasına rağmen onun hayatını kritik etmekte bir sakınca görmemiş ve diğer dinî geleneklerde görülenden çok daha fazla malzemeyi bize bırakmışlardır.<sup>198</sup>

Ailesinin, nesebinin, doğumunun, fiziksel yapısının, sözlerinin, tarihî süreçteki yaşamının neredeyse en ince ayrıntısına kadar kayıt altına alınmış olması, Hz. Peygamber'in, Collingwood'un ifadesiyle yalnızca "bir töz" olarak var olmadığını açıkça ortaya koyar. Aksine o, herkes gibi tarih içerisinde yaşamış ve bu yaşamışlığı da kesin olarak tesbit ve takyîd edilmiş bir peygamberdir.

Nihaî olarak, "insan bir peygamber", "kendi içlerinden bir peygamber", "onlarla aynı dili konuşan bir peygamber", "insanî vasıflar taşıyan bir peygamber" ve "yaşadığı kesin verilerle sabit bir peygamber" şeklindeki tüm bu özellikler, Hz. Peygamber'in hem gerçekliğini hem de içinde bulunduğu tarih ve kültürle olan ilişkisini açıkça ortaya koyar. Biz, bu özelliklerinden yola çıkarak diyebiliriz ki Hz. Peygamber, diğer inançlarda rastladığımız maddî dünyadan, hayattan, kültürden bağımsız, insanî vasıf ve ihtiyaçlardan münezze bir yarı-tanrı ya da melek değildir. O, peygamberlikle görevlendirilmiş bir insandır. Doğal olarak her insan gibi belli bir kültür ve tarihte doğmuştur. Başka bir âlemden gelmiş ruhânî varlık olmadığı gibi, Arapların içine de başka bir kültürden gelmemiştir. Bizzat Arapların kendi içlerinden, onlar gibi yaşayan, onlarla aynı dili konuşan bir peygamberdir. Bütün bu özellikleriyle o, önceki geleneklerde tasarlanan elçilerden ya da hakikatin bilgisine ulaşmış "tarih-dışı" kimselerden farklı olarak hem bu dünyadan hem de bu dünyanın belli bir kesiminde yaşayan Araplardan bir peygamberdir. Câhiliye Araplarında kültürden müstağni, tarih-dışı bir peygamber algısı dolayısıyla Hz. Peygamber'in bu beşerî yönü ilk bakışta bir olumsuzluk gibi algılanmış olsa da onun 'gerçek' bir insan olması açısından tabii bir durumdur. Bununla beraber, bir peygamberin tarihî ve insanî bir gerçekliğe sahip olması hem kendi döneminde muhatap aldığı toplumla sağlıklı irtibatı hem de kendinden

<sup>198</sup> Karen Armstrong, *Muhammad: A Prophet of Our Time* (New York: Harper Collins Publishers, 2006), 7.

sonrakiler için örnekliliği açısından lüzumludur. İşte Hz. Peygamber, tüm bu insanî vasıflarıyla beraber yaşamış, bu dünyaya ve tarihe ait gerçekliğinden de hiçbir zaman kopmamıştır. Bu özelliği dolayısıyla insanlara örnek model olma vasfını ‘gerçek bir insan’ olarak hala korumaktadır.

## 2.2. Kur’ân ve Hadisin Tarihle İlişkisi

### 2.2.1. Tarih Sürecinin Olumlu Anlam Kazanması

Tarih, İslam’la beraber, yukarıda sözünü ettiğimiz geleneklerdeki olumsuz anlamından kurtulur. Çünkü Kur’ân’da tarih sürecinin olumsuzlanmadığına, aksine bu alanın hakikate götürecektir işaretlerle dolu olduğuna dikkat çekilir. Tarih süreci boyunca yaşamış ve izler bırakmış kavimlerin hikayelerinin yol gösterici birer delil olarak Kur’ân’da ve Hz. Peygamber’in sözlerinde yer bulması, bu durumun en açık örneklerini bize sunar.<sup>199</sup> Bu vurgu o kadar belirgindir ki, Hz. Peygamber sonrası İslamî gelenekte tarihin bir ilim dalı olarak bilim tasniflerinde yer almasına,<sup>200</sup> evrensel tarih yazıcılığının Müslümanlar eliyle başlatılmasına<sup>201</sup> sebep olur.

### 2.2.2. Tarih Sürecinin Dikkate Alınması

İslam’la beraber tarih, olumsuz anlamından kurtulduğu ve tarihsel alan yadsınmadığı için, Kur’ân ve hadislerde bu alana dair meseleler, ihtiyaçlar, talepler dikkate alınır. Tarihi/maddî/dünyevî olan da uhrevî olan kadar önemsenir. Biri ötekine öncelenmez. Bu alandaki en ufak bireysel ya da toplumsal soruya bile cevap verilip, sorun giderilmeye çalışılır. Mesela, Kur’ân ve sünnet bir yandan insanlık tarihi boyunca geçerli ve evrensel bir takım itikâdî hususlara değinirken, diğer yandan da bizzat muhatap aldıkları insanların geçici, özel problemlerine değinmeyi ihmal etmez. Buna binaen, Kur’ân’da her peygamberle her topluma tekrar tekrar bildirilen tevhîd inancıyla alakalı âyetlerin yanında, onların tarih sahnesindeki davranışlarını, ilişkilerini düzenleyen, bazen sınırlar koyup bazen teşviklerde bulunan âyetler görürüz. Bunun yanında, âyetlerin sadece toplumsal meseleleri değil aynı zamanda kişisel problemleri içerdiği de görülür. Örneğin, eşiyile yaşadığı problemi Hz. Peygamber’e şikâyet eden ve

<sup>199</sup> Bkz. Nahl, 16/36; Âl-i İmrân, 3/137; En’âm, 6/6, 11; Neml, 27/67-69; Secde, 32/26; Fâtır, 35/44; Hicr, 15/75-79; Zâriyât, 51/37; Hac, 22/45, 46; Ebû Dâvûd, İlm, 11.

<sup>200</sup> Bkz. Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Harizmî (Haverizmî), *Mefâtihu'l-Ulûm*, thk. İbrahim el-Ebyari (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1989), 119-149; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, ed. Abdullah Kahraman, İsmail Çalışkan, çev. Ali Durusoy, Bayram Ali Çetinkaya, İsmail Çalışkan, Ahmet Hakkı Turabi, Ali Avcu, Enver Uysal, Ömer Bozkurt, Emlin Aliyev, I, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 181; Mehmet Bayraktar, *İslam’da Bilim ve Teknoloji Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 13-14; Kasım Şulul, *Kâfiyecî’de Tarih Usûlü* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 41-49.

<sup>201</sup> Sıddîkî, 73-74.

çözüm isteyen bir kadın,<sup>202</sup> Hz. Peygamber'le beraber sefere katılmadıklarına pişman olup tevbe eden üç kişi,<sup>203</sup> kendisi aç kalmayı göze alarak misafirini doyuran sahabî<sup>204</sup> gibi tikel konularla ilgili nâzil olan âyetleri misal verebiliriz.

Tarihsel gerçekliğin dikkate alındığını Kur'an'ın da Hz. Peygamber'in de muhataplarını yalnızca ahirete yönelterek bu dünyadan uzaklaştırmak gibi bir tutum sergilememiş olmalarından da anlamak mümkündür. Dünya, yani tikeller alanı olarak tarih sahnesi dikkate alındığı için insanın bu sahnedeki büyük küçük tüm ihtiyaçları Kur'an tarafından dikkate alınır. Bunun neticesinde, insanın, dünyevî işlerin, mesela geçimini temin edecek rızkın peşinde koşması yadırganan değil teşvik edilen bir durum haline gelir.<sup>205</sup> Buna karşın, tarihsel alanın kötümser bir yaklaşımla yorumlandığı Hıristiyanlık'ta tam tersi bir tavır söz konusudur. İnsanın dünyevî refahı konusunda İncil olağanüstü şekilde ilgisiz davranır.<sup>206</sup>

### 2.2.3. Tarihsel Değişkenliğin Dikkate Alınması

Hakikate götüren bilginin tarihle ilişkisini reddetmeyen yaklaşım neticesinde, bizleri hakikate çağıran birer bilgi kaynağı olarak, Kur'an ve hadislerin tarihî bağlara sahip olduğunu gösteren deliller konusudur. Mesela, bu her iki kaynak da tarihsel değişkenliği dikkate alır. Zira dinin değişmez olduğuna<sup>207</sup> ve fakat şeriatlerin değişkenliğine<sup>208</sup> işaret eden âyetler vardır.<sup>209</sup> Toplumsal yapı ve ihtiyaçlar değiştikçe Kur'an'ın da hadislerin de daha önceden koyduğu bazı hükümler değişir.<sup>210</sup> Toplumun hazır olmadığı bazı meseleler zamana yayılarak, şartlar olgunlaştıkça ortaya konur.<sup>211</sup>

<sup>202</sup> Mücâdele, 8/1-4.

<sup>203</sup> Tevbe, 9/118-119.

<sup>204</sup> Haşr, 59/9.

<sup>205</sup> Buhârî, Zekât, 50; Müslim, Zekât 35, 106; Tirmizî, Kıyâmet 59; İbn Mâce, Zühd 28; Ticâret, 4.

<sup>206</sup> Sıddîkî, s. 69; Bkz. Matta, 6: 25-34; Luka, 12: 22-31.

<sup>207</sup> Şûrâ, 42/13.

<sup>208</sup> Bkz. Mâide, 5/48.

<sup>209</sup> Din'in sabit fakat şeriatlerin değişkenliğiyle ilgili olarak bkz. Mâturîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'an, V. 137; Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *İmam-ı Âzâm Ebû Hanîfe ve Eserleri*, çev. ve şrh. Abdülvahap Öztürk (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2007), 55.

<sup>210</sup> Nashih ve mensûh ayetlerle ilgili bilgi için bkz. Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an (Kur'an İlimleri Ansiklopedisi)*, çev. Sakıp Yıldız, Hüzeyin Avni Çelik (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987), II. 57. Hadis ve sünnetteki nesih vakalarına dair örnekler için bkz. Ebûbekr Zeynüddîn el-Hâzîmî el-Hemedânî, *el-İ'tibâr fi'n-Nâsihi ve'l-Mensûhi min'el-Âsâr* (Haydârabâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, h. 1359), 28-244; Ali Osman Koçkuzu, *Hadiste Nâsih Mensûh* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1985), 175-340.

<sup>211</sup> Hz. Ayşe'nin şu sözleri, bu hususa dikkat çeker: "Kur'an'da ilk olarak, 'Şarap içmeyin' yasağı inseydi, insanlar 'Biz asla şarabı terk etmeyiz' derlerdi. Yine ilk olarak 'Zina etmeyin' yasağı inmiş olsaydı, insanlar 'Biz zinayı asla bırakmayız' derlerdi. Bkz. Buhârî, Fedâ'îlu'l-Kur'an, 6. Tedricî yöntemin Hz. Peygamber tarafından da kullanıldığına dair, bkz. Müslim, İmân, 31; Buhârî, Zekât, 1, 41, 63; Ebû Dâvûd, Zekât, 5.

Nesih ve tedricîlik kavramları bu doğrultuda karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanı sıra, Hz. Peygamber'in aynı sorulara, muhatabın durumunu dikkate alarak farklı cevaplar verdiği görülür. İnsanın ilk olarak hesaba çekileceği şeyin bir hadiste namaz,<sup>212</sup> bir diğerinde kan davaları<sup>213</sup> olduğunun ifade edilmiş olması aslında bir çelişki değil Hz. Peygamber'in değişen maksadı doğrultusunda böyle bir üslûp tercih ettiği anlamına gelir.<sup>214</sup> O, farklı zaman ve durumların gereğince benzer ifadelerle söz konusu mesele neyse ona vurgu yaparak dikkat çekmiş, meselenin ehemmiyetini izah etmiştir.<sup>215</sup> Bütün bu hususlar ve buna dair örnekler tarihsel zeminin değişkenliğinin önemsendiğini bize göstermektedir.

#### 2.2.4. Tarihsel Alanla İlişkilere Sahip Olunması

Birer bilgi kaynağı olarak Kur'ân ve hadislerin tarihî bağlarını, onların tarihsel alanla ilişkili olarak ortaya çıkmasından da anlayabiliriz. Mesela nüzûl ve vürûd süreçleri bu durumu açıkça ortaya koyar. Zira "*Esbâb-ı Nüzûl*" denilen ve "Nüzûl sebepleri" anlamına gelen tabir, Hz. Peygamber'in risâlet döneminde vukû bulan ve Kur'ân'ın bir veya birkaç âyetinin yahut bir sûresinin inmesine yol açan olayı, durumu ya da soruyu ifade etmek üzere kullanılır.<sup>216</sup> Yine "*Esbâb-ı Vürûd*", hadislerin hangi sebeple, hangi zaman ve şartlar altında dile getirildiğinin bilinmesi<sup>217</sup> anlamına gelir ki tüm bunlardan, âyetlerin veya hadislerin bir boşluğa konuşmadığı, bir sebebe binaen nâzil/vârid olduğu, bir soruya cevap, bir talebe karşılık, bir sıkıntıya çözüm oldukları anlaşılır. Âyet ve hadislerin üslûpları, muhtevaları bile nâzil/vârid oldukları zaman ve zeminle ilişkilidir.<sup>218</sup> Mesela, Mekkî sûrelerde daha kısa ama vurgulu âyetler görünürken, Medenî sûrelerde daha uzun ve sosyal hayatı düzenlemeye yönelik ayrıntılı âyetlerle karşılaşmamız bundandır.

Tarihle ilişkili olarak ortaya çıkmanın bir diğer örneği de tarihsel dildir. Yûsuf sûresi 12/2. âyette Allah, Kur'ân'ı akledilsin diye Arapça olarak indirdiğini zikreder. Bu

<sup>212</sup> *İbn Mâce*, İkâmetu's-Salavât, 202.

<sup>213</sup> *Bûhârî*, Rikâk, 48; *Diyât*, 1; *Müslim*, Kasâme, 28; *Tirmizî*, *Diyât*, 8; *Nesâî*, Muhârebe, 2; *İbn Mâce*, *Diyât*, 1.

<sup>214</sup> Bkz. İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadîs İlmi)* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996), 112.

<sup>215</sup> İbn Salâh Ebû 'Amr Takiyyuddîn Osmân b. Abdurrahmân eş-Şehrezûrî eş-Şâfiî, *Ma'rifetu Envâ'i Ulûmi'l-Hadîs*, thk. Nureddin İtr (Suriye Dâru'l-Fikr, 1986), 285.

<sup>216</sup> Muhsin Demirci, "*Esbâb-ı Nüzûl*", *DİA*, XI, (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 360; Ayrıca bkz. Hasan Çelikkaya, *Âyetlerin İniş Sebepleri ve Sonuçları Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul Hisar Yayınları, 2004), 59.

<sup>217</sup> Adil Yavuz, *Hadislerde Mekkîlik ve Medenîlik* (Ankara: Ebabil Yayınları, 2007), 2-3.

<sup>218</sup> Mekkî-Medenî sûrelerin farklarıyla ilgili olarak ayrıca bkz. Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, (Mısır: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1326), 196-198, 202-204; Çelikkaya, 66; Hikmet Koçyiğit, *Mekkî Âyetlerde Sosyolojik Unsurlar* (İstanbul, Pınar Yayınları, 2013), 83; Mekkî sûrelerin şekil ve muhteva yönünden özellikleri için bkz. Hadiye Ünsal, *Erken Dönem Mekkî Sûrelerin Tahlili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015) 57-72.



Kur'ân'ın apaçık, anlaşılır bir Arapça ile Araplara gönderildiği anlamına gelir. Çünkü onların dilleri, konuşmaları Arapça'dır. Bu yüzden Allah, onlar, üzerinde düşünüp anlasınlar diye kitabını Arapça,<sup>219</sup> hatta İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938)'in de naklettiği üzere, bir Arap kavmi olan Kureyş'in lehçesi ile göndermiştir.<sup>220</sup> Bununla beraber, biz hem Kur'ân'ın hem de Hz. Peygamber'in, muhatapları Arapların dile ait tüm kaidelerini ustalıkla yerine getirdiklerini görürüz. Kur'ân ve Hz. Peygamber, Arapların edebî motiflerini, sanatlarını, üslûplarını yansıtan yani aynen onların anlayabileceği türden bir dil kullanırlar. Yine hem Kur'ân hem de Hz. Peygamber muhataplarının anlam dünyalarında yer alan temsiller üzerinden hakikati aktarmaya çalışırlar. Onların bildiği kıssalar üzerinden ibretler sunarlar.<sup>221</sup> Onlar gibi yeminlere başvururlar.<sup>222</sup> Ahmet Emin'in dediği gibi, Araplar'da nasıl hakikat, mecaz, kinaye gibi kullanımlar varsa, Kur'ân'da da vardır.<sup>223</sup>

Nihaî olarak, tarihsel bir sebebe/talebe binaen nâzil/vârid olan; nâzil/vârid olduğu zaman, zemin ve muhatabın gerçekliğine göre muhteva, şekil veya yöntem değiştiren; bizzat tüm muhataplarının anlayabildikleri tarihsel bir dil ve üslûp ile seslenen Kur'ân ve Sünnet'in tarihten bağımsız olduğunu söyleme imkânımız yoktur. Bunun yanı sıra, söz konusu ettiğimiz bu özellikler sebebiyle Kur'ân ve Sünnet'in tarihî bağlarından koparılıp anlaşılma imkânları da yoktur. Hem Kur'ân hem de sünnet, içinde buldukları tarihsel alanla birebir ilişkilidir. Her ne kadar her iki kaynak muhataplarını tarihi aşan değerlere davet etseler de bunu tarihsel öğeleri yok saymadan ve hatta onları ustaca kullanarak yapmaktadırlar.

<sup>219</sup> Taberî, XV, 551.

<sup>220</sup> Abdurrahman bin Muhammed bin İdris İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Esad Muhammed Tayyib, VII, (Suûdî Arabistan: Mektebetü Nezâru'l-Bâz, 1419), 2099.

<sup>221</sup> Hasan Cirit, *Hadîste Vaaz, Kıssacılık ve Kussas*, (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997), 52-53. Hz. Peygamber'in eğitim aracı olarak kıssaları kullanmasıyla ilgili, bkz. Şakir Gözütok, *Hz. Peygamber'in Hadislerinde Eğitim Metodları -Bûhârî ve Müslim Örneği* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 179-181; Cirit, 58-60.

<sup>222</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 164-165; Ayrıca bkz. Demirci, 251; Arap Dili'nde yeminin yerini göstermesi açısından, câhiliye şiirinde yeminlerin kullanımı ile ilgili bilgi ve örnekler için bkz. Muzaffer Gedikoğlu, *Arap Dilinde Kasem* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 49-53; Kur'ân'da yemin ile ilgili bilgi ve örnekler için bkz. agt. 54-94. Kur'ân'daki yeminler üzerine yapılmış detaylı bir çalışma Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *et-Tibyân fî Aksâmi'l-Kur'ân* adlı eseridir. Eserde, Kur'ân'da geçen yeminler tek tek ele alınarak incelenir. Bu çalışma esnasında eserin İ'sam Fâris el-Haristânî ve Muhammed İbrahim ez-Zagî tarafından tahkik edilmiş, 1994 tarihli Müessesetü'r-Risale, Beyrut baskısından yararlanılmıştır. Ayrıca *Kütüb-i Sitte, Muvatta', Sünen-i Dârimî* ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'i* bünyesinde yeminle te'kid edilen hadis sayısının 268'e ulaştığı bilgisi için bkz. Ayşe Esra Ağırakça Şahyar, *Hz. Peygamber'in Yeminleri* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2011), 45. Ayrıca Hz. Peygamber'in yeminleri için bkz., age. 87-145; Gedikoğlu, 96-102.

<sup>223</sup> Ahmet Emin, *Fecrü'l-İslâm (İslam'ın Doğuşu)*, çev. Ahmet Serdaroğlu (Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976), 292.

## SONUÇ

İslam anlayışı, inandığı ilâhın her şeyden münezzehe olduğunu kabul etmekle beraber, O'nu tabiat ve tarihten habersiz, ilgisiz olarak tanımlamaz. O, tabiatda da tarihî sürecin her bir aşamasında da var olan, etkin olan bir ilâhtır. Yalnızca aşkın (transcendent) değil, aynı zamanda içkin (immanent) bir tanrıdır. Bunun sonucu olarak, tarihe ve tarihsel alana karşı olumsuz tutum sergileyen geleneklerdeki gibi, tarihi yadsımının, bilgi ve insanın kutsal kabul edilmesi için tarihten soyutlanması gerektiğini düşünmenin İslam anlayışında bir karşılığı yoktur. Bizzat İslam'ın birincil kaynakları üzerinden düşünüldüğünde de bu yaklaşım net bir şekilde ortaya çıkar. Zira bir kutsal bilgi kaynağı olarak Kur'ân ve O'nu hayata aktaran Hz. Peygamber'in sözleri tarihî veriler içermekte, tarihî özellikler taşımakta ve tarihî şartlara göre şekil almaktadırlar. Bize hakikate dair bilgi getirmekle görevli Hz. Peygamber, bizzat tarihte yaşamış ve tarihî kimliğinin gereklerini reddetmemiş bir elçi modeli sunmaktadır.

İslam'ın bilgi ve insana dair bu yaklaşımı, kanaatimizce bütüncül ve kuşatıcı bir yaklaşımdır. Bu açıdan bakıldığında insanı kutsal olana ulaştıran bilgi, aynı zamanda insana tarihte de bir şeyler söyler. İnsanın tarihi aşan ihtiyaçlarını karşılamakla kalmaz, tarihteki taleplerine de cevap verir. Aynı şekilde, ortaya konan bütüncül insan anlayışından yola çıkıldığında, insanın birçok gelenekteki gibi, dünyevî kimliğini yok etmeye çalışarak yükselmesi amaçlanmaz. Onun, tarihsel alanda ve tarihsel kimliğiyle beraber kutsal olana ulaşabilmesi mümkündür. Dolayısıyla insan, ruhanî olarak gelişirken tarihî olandan kaçmakla değil tarihte eylemekle, tarihi kurmakla ve bu alanda da söz sahibi olmakla yükümlüdür.

## KAYNAKÇA

- Açıkgenç, Alparslan. *Bilgi Felsefesi -İslam Bağlamında Bilgiden, Bilimde Sistem Felsefesine-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016).
- Adam, Baki. *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur'ân'ın Tartışmalı Konuları* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011).
- Afîfî, Ebû'l-Alâ. *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011).
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: TDK Yayınları, 2009).
- Algül, Hüseyin. "Bir Peygamber Olarak Hz. Muhammed ve Mekke", *Câhiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Ahmet Yaman (Ankara: Fecr Yayınları, 2007).
- Ali, Cevad. *el-Mufassal fî Târîhi'l-'Arabi Kable'l-İslâm* (Bağdat: Câmîatü Bağdat, 1993), VI.
- Alper, Ömer Mahir. "İrfâniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), XXII.
- Aristoteles. *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014).
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014).
- Armstrong, Karen. *Muhammad: A Prophet of Our Time* (New York: Harper Collins Publishers, 2006).
- Arslan, Ahmet. *İslam Felsefesi Üzerine* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013).
- Aşık, Nevzat. "Sünnetin Yerelliği ve Evrenselliği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadisin Dünü-Bugünü ve Geleceği Sempozyumu Bildirileri* (Samsun: İlim Yayma ve Eğitim Vakfı, 1993).
- Ateş, Ali Osman. "Asr-ı Saadet'te Dinler ve Gelenekler", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*, ed. Vecdi Akyüz (İstanbul: Beyân Yayınları, 2006), I.
- Aydın, Mahmut. "Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrıya: İsbân'ın Tanrısallaştırılma Süreci", *İslâmiyât*, 4 (2000/3), 47-74.
- Aydın, Mehmet. "Varoluşçuluk ya da Gnostisizm: Bir Tartışmaya Davet", *Doğu-Batı Işık Doğu'dan Yükselir- I'*, 60 (2012/15), 11-27.
- Bağcı, H. Musa. *Beşer Olarak Hz. Peygamber* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014).

- Balcı, İsrâfil. "Arap Sasani İlişkileri ve Irak'ın Erken Dönem İslamlaşma Süreci", *II. Ortadoğu Semineri; Düünden Bugüne Irak Bildiriler I* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Merkezi, 2006), 157-178.
- Balcı, İsrâfil. "Zû Kâr Savaşı ve Arap-Sasani İlişkilerindeki Önemi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26-27 (2008), 55-72.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam Düşüncesi Yazıları* (Ankara: Elis Yayınları, 2004).
- Bayraktar, Mehmet. *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi* (Ankara TDV Yayınları, 2012).
- Besalel, Yusuf. *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001), I-III.
- Birişik, Abdülhamit. "Nüzûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), XXXIII.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'us-Sahîh* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979), I-VII.
- Câbirî, Muhammed Abid. *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001).
- Can, Yücel. "Toplumsal Yapı ve Değişme Kuramlarını Paradigma Temelli Bir Sınıflandırma Denemesi", *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1,(2005/29), 1-11.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971).
- Cevizci, Ahmet. *Bilgi Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2012).
- Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (Bursa: Asa Kitabevi, 2001).
- Chokr, Mehlem. *İslam'ın Hicri II. Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Anka Yayınları, 2002).
- Cirit, Hasan. *Hadiste Vaaz, Kıssacılık ve Kussas* (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997).
- Collingwood, R. G. *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007).
- Çağatay, "Neşet. Hz. Muhammed'in Soy, Çocukluğu ve Gençliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1960/8).
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadîs İlmi)* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996).
- Çelebi, İlyas. "Hermetizmin İslam Kültürüne Girişi ve Etkileri", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (İÜİF) Kalam Anabilim Dalı XVII. Kalam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu Tebliğler Kitabı*,

- ed. Hulusi Arslan, Mustafa Bozkurt (Malatya, İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012).
- Çelik, Mehmet. *Süryânî Tarihi* (Ankara: Ayraç Kitabevi, 1996), I.
- Çelik, Sara. *Bilgi Felsefesi -İlkçağdan Yeniçağ'a-* (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2010).
- Çelikkaya, Hasan. *Âyetlerin İniş Sebepleri ve Sonuçları Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: Hisar Yayınları, 2004).
- Çelikkol, Yaşar. *İslam Öncesi Mekke* (Ankara: Ankara Okulu, 2003).
- Daly, Okasha. *Kayıp Binyıl: İslam Dünyasında Hiyeroglifler ve Eski Mısır*, çev. Ümran Küçükismailoğlu (İstanbul, İthaki Yayınları, 2013).
- Demir, Hilmi. *Mit, Kozmos ve Akıl -Zerdüştlük, Maniheizm, Hıristiyan Gnostikler ve İslam-* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011).
- Demirci, Muhsin. "Esbâb-ı Nüzûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), XI.
- Ebû Dâvûd, Süleyman İbn el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), I-V.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *İmam-ı Âzâm Ebû Hanîfe ve Eserleri*, çev. ve şrh. Abdülvahap Öztürk (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2007).
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid. *İlahî Hitabın Tabiatı -Metin Anlayışımız ve Kur'ân İlimleri Üzerine-*, çev. Mehmet Emin Maşalı (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001).
- Efendioğlu, Mehmet. "Suheyb b. Sinân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), XXXVII.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2003), I-III.
- Emin, Ahmet. *Fecrî'l-İslâm (İslam'ın Doğuşu)*, çev. Ahmet Serdaroğlu (Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976).
- Esgin, Mehmet. *Kur'ân-ı Kerîm Açısından İslam Dışı Dinler* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990).
- Fazlıoğlu, İhsan. *Sözün Eşiğinde* (İstanbul: Papersense Yayınları, 2015).
- Floramo, Giovanni. *Gnostisizm Tarihi*, çev. Selma Aygül Baş-Bilal Baş (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005).
- Flusser, David. "Enoch", *EJ*, II. baskı, ed. F. Skolnik-M. Berenbaum (Jerusalem: Keter Publishing House, 2007), VI.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Ahmed et-Tûsî. *Hakikat Bilgisine Yükseliş 'Meâricu'l-Kuds'*, çev. Serkan Özburun (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010).

- Gedikoğlu, Muzaffer. *Arap Dilinde Kasem* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006).
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014).
- Gözütok, Şakir. *Hz. Peygamber'in Hadislerinde Eğitim Metodları -Bûhârî ve Müslim Örneği* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016).
- Günaltay, Şemsettin. *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, sdl. M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013).
- Gündüz, Şinasi. "Erken Dönem Hıristiyan Gnostisizmi", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (İÜİF) Kalam Anabilim Dalı XVII. Kalam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Hulusi Arslan, Mustafa Bozkurt (Malatya, İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012).
- Gündüz, Şinasi. "Mecûsîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), XXVIII.
- Gündüz, Şinasi. "Sâbiîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), XXXV.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998).
- Gündüz, Şinasi. *Mitoloji ile İnanç Arasında -Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar-* (Samsun: Etüt Yayınları, 1998).
- Gündüz, Şinasi. *Sâbiîler Son Gnostikler -İnanç Esasları ve İbadetleri* (Ankara: Vadi Yayınları, 1995).
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (Ankara: Yeni Şafak, 2003), I-II.
- Hamidullah, Muhammed. "Hz. Peygamber'in İslam Öncesi Seyahatleri", çev. Abdullah Aydın, *Atatürk Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi Dergisi*, 4 (1980), 327-342.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam'a Giriş*, çev. Cemal Aydın (Ankara: TDV Yayınları, 2001).
- Harizmî (Haverizmî), Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf. *Mefâtihu'l-Ulûm*, thk. İbrahim el-Ebyari (Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1989).
- Harman, Ömer Faruk. "İdris", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), XXI.
- Hartman, Franz. *Bilgelik Mabedinin Eşiğinde -Hermetik Öğretilerden Gül Haç Gizemlerine-* (İstanbul: Hermes Yayınları, 2015).
- Hartman, Louis F. "Eschatology", *EJ*, II. baskı, ed. F. Skolnik-M. Berenbaum (Jerusalem: Keter Publishing House, 2007), VI.

- Hatiboğlu, İbrahim. "Selmân-ı Fârisî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), XXXVI.
- Hatiboğlu, Mehmet Said. *H. Peygamber ve Kuran Dışı Vahiy-Gaybî Hadisler Meselesi* (Ankara: Otto Yayınları, 2009).
- Hemedânî, Ebûbekr Zeynuddîn el-Hâzimî. *el-İ'tibâr fi'n-Nâsihi ve'l-Mensûhi min'el-Âsâr* (Haydârabâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, h. 1359).
- Hirschberg, Haïm Z'ew. "Enoch", *EJ*, II. baskı, ed. F. Skolnik-M. Berenbaum (Jerusalem: Keter Publishing House, 2007), VI.
- Hitti, Philip K. *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980), I.
- Işık, Caner. "Eski Dünyanın Kadim Bilgesi Hermes", *Doğu-Batı "Antik Dünya Bilgeliği"*, 40 (Şubat-Mart-Nisan 2007), 35-57.
- Işık, Harun. "Gnostisizmin Genel Teolojik Arka Planı ve Tarihsel Gelişimi", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (İÜİF) Kalam Anabilim Dalı XVII. Kalam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Hulusi Arslan, Mustafa Bozkurt (Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012).
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, tsh. M. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2013).
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2014).
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman bin Muhammed bin İdris. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Esad Muhammed Tayyib (Suûdî Arabistan: Mektebetu Nezâru'l-Bâz, 1419), VII.
- İbn Hacer, el-Askalânî. *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), I-VIII.
- İbn Hişâm Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, tah. Mustafa es-Sakka, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafîz Şiblî (Kahire: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1936), I-IV.
- İbn Kayyim el-Cevziyye Muhammed b. Ebî Bekr, *et-Tibyân fi Aksâmi'l-Kur'ân*, thk. İ'sam Fâris el-Haristânî-Muhammed İbrahim ez-Zagî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1994).
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *H. Peygamber'in Hayatı (es-Sîretü'n-Nebeviyye)*, çev. Hanifi Akın (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2014).
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1952), I-II.

- İbn Nefîs Ebû'l-Hasen Alâ'uddîn Alî b. Ebi'l-Hazm el-Karâşî ed-Dımeşkî, *er-Risâletü'l-Kâmiliyye fi's-Sîreti'n-Nebeviyye*, thk. Abdulmünim Muhammed Ömer (Kahire, 1987).
- İbn Sa'd, Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (Beirut: Dâru Sadır-Dâru Beyrut, 1957), I-VIII.
- İbn Salâh, Ebû 'Amr Takiyyuddîn Osmân b. Abdurrahmân eş-Şehrezûrî eş-Şâfiî. *Ma'rifetu Envâ'i Ulûmi'l-Hadîs*, thk. Nureddîn Itr (Suriye: Dâru'l-Fikr, 1986).
- İbnü'l-Kelbî, Hişam b. Muhammed. *Kitâbü'l-Asnâm*, thk. Ahmet Zeki Paşa (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1995).
- İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, ed. Abdullah Kahraman, İsmail Çalışkan, çev. Ali Durusoy, Bayram Ali Çetinkaya, İsmail Çalışkan, Ahmet Hakkı Turabi, Ali Avcu, Enver Uysal, Ömer Bozkurt, Emlin Aliyev (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), I-V.
- Kapar, Mehmet Ali. "Kus b. Sâide", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), XXVI.
- Kaplan, İbrahim. *Erken Dönem Müslüman-Hıristiyan Teolojik İlişkileri* (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006).
- Kaplan, Mehmet. *Kültür ve Dil* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2014).
- Kara, Cahit. "İslam Coğrafyasında Mecûsîler (Emevilerin Sonuna Kadar)", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2013/1), 19-59.
- Karadaş, Çağfer. "Sâbiiler Meselesi -Kur'ân'daki Sâbiî Kavramının Sâbiî veya Sâbie Olup Olmadığı Problemi-", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2013/1), 1-23.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Yeni Eflatuncu Felsefede Gnostik Unsurlar ve Tesirler", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (İÜİF) Kalam Anabilim Dalı XVII. Kalam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Hulusi Arslan, Mustafa Bozkurt (Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012).
- Kılıç, Mahmut Erol. "Hermes", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), XVII.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Hermesler Hermes'i - İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2010).
- Kister, M. J. "el-Hire -Araplarla İlişkileri Üzerine Bazı Notlar-", çev. Ali Aksu, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (2005/1), 29-54.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Hadîste Nâsih Mensûh* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1985).
- Koçyiğit, Hikmet. *Mekkî Âyetlerde Sosyolojik Unsurlar* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2013).



- Kurtubî, Muhammed bin Ahmed. *Câmi'u'l-Ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdunî İbrâhîm Eттаfayyîş (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384-1964), XVI.
- Kutluer, İlhan. *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003).
- Kuzgun, Şaban. "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Hıristiyanlık ve Hıristiyanlar", *Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münâsebetleri* (İstanbul: İslamî İlimler Araştırma Vakfı, 1993).
- Küçük, Abdurrahman- Tümer, Günay- Küçük, Mehmet Alparslan. *Dinler Tarihi* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2009).
- Martin, Sean. *Gnostikler –İlk Hıristiyan Sapkınlar-*, çev. Eylem Çağdaş Babaoğlu (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2010).
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu, Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), VII.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâburî Müslim b. el-Haccac, *el-Câmi'us-Sahîh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), I-IX.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed İbn Alî b. Şuayb, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), I-VIII.
- Neşşâr, Ali Sami. *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), I.
- Özbudun, Sibel. *Hermes'ten İdris'e Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri* (Ankara: Ütopya Yayınları, 2004).
- Özdemir, Mehmet. "Peygamberlik Öncesinde Bir İnsan Olarak Muhammed b. Abdillah", *Câhiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Ahmet Yaman (Ankara: Fecr Yayınları, 2007).
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân, Vahiy ve Nüzûl* (Ankara: Ankara Okulu, 2016).
- Palmer, Richard E. *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008).
- Russell, Bertrand. *Batı Felsefesi Tarihi -İlk Çağ-*, çev. Ahmet Fethi (İzmir: İlya Yayınevi, 2001).
- Sancar, Faruk. *Nübüvvet ve Velâyet Merkezli Kelam-Tasavvuf Tartışmaları* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011).
- Sarıckı, Murat. "Câhiliye Döneminde Arap Yarımadası Panayıruları", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (2013/2), 111-131.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2011).

- Sıddıki, Mazharuddin. *Kur'ân'da Tarih Kavramı*, çev. Süleyman Kalkan (Ankara: Pınar Yayınları, 1990).
- Sinanoğlu, Mustafa. "Seneviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), XXXVI.
- Sönmez, Zekiye. *İslam'ın Ortaya Çıktığı Dönemde Arap Yarımadası'nda Hıristiyanlık* (Ankara: TDV Yayınları, 2012).
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân (Kur'ân İlimleri Ansiklopedisi)*, çev. Sakıp Yıldız, Hüzeyin Avni Çelik (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987), II.
- Şahyar, Ayşe Esra Ağırakça. *H. Peygamber'in Yeminleri* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2011).
- Şehristânî, Muhammed. *Milel ve Nihal -Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi-*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008).
- Şener, Abdulkadir-Sofuoğlu, Cemal-Yıldırım, Mustafa. *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâlî* (Ankara: TDV Yayınları, 2014).
- Şiblî, Mevlânâ. *Asr-ı Saâdet*, çev. Ömer Rıza (İstanbul: Amidi Matbaası, 1928), I.
- Şulul, Cevher. *Nübüvvet Felsefesi -İbnü'n-Nefis'in Felsefî Romanı Fâzıl b. Nâtik-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010).
- Şulul, Kasım. *Kâfiyecî'de Tarih Usûlü* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011).
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed İbn-i Cerîr. *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkîr (Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), IX.
- Taşpınar, İsmail. *Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı* (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2014).
- Tatar, Burhanettin. *Hermenötik* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004).
- Taylan, Necip. *Anahatlarıyla İslam Felsefesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006).
- Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ, *Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.), I-V.
- Turgut, Ali Kürşat. *İbn Nefis'te İnsanın Zihinsel Tekamülü* (Ankara: TDV Yayınları, 2014).
- Usta, İbrahim. *İslam Öncesi Arap Mitolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015).
- Uyanık, Mevlüt. *Felsefî Düşünceye Çağrı* (Ankara: Elis Yayınları, 2012).
- Ülken, Hilmi Ziya. *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi, Kaynakları ve Etkileri* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1998).
- Ünal, İsmail Hakkı. "Hz. Peygamber'i (s.a.v.) Doğru Tanımanın ve Anlamanın Önemi", *Prof. Dr. M. Cemal Sofuoğlu'na Armağan*, ed. Aynur Çınar (İzmir: Tibyan Yayınları, 2016), 489-509.

- Ünsal, Hadiye. *Erken Dönem Mekkî Sûrelerin Tahlili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015).
- Vatandaş, Celaleddin. "İnsanlığın Model İhtiyacı ve Hz. Peygamber'in Örnekliliği Üzerine", *Câhiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Ahmet Yaman (Ankara: Fecr Yayınları, 2007), 302-313.
- Vendryes, Joseph V. *Dil ve Düşünce*, çev. Berke Vardar (İstanbul: Multilingual Yayınları, 2001).
- Yardım, Ali. *Peygamberimiz'in Şemâili* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1998).
- Yavuz, Adil. *Hadislerde Mekkîlik ve Medenîlik* (Ankara: Ebabil Yayınları, 2007).
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*, sdl. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel (İstanbul: Azim Dağıtım, ty.).
- Yıldız, Aynur. *Yahudi ve İslam Kutsal Literatüründe Hz. Ya'kub ve Seçilmişlik Kavramı: Karşılaştırmalı Bir Çalışma*, (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014).
- Zemahşerî, Ebû'l-Kasım Mahmud bin Ömer bin Ahmed. *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Gavâimidi't-Tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), II.
- Zeyyât, Ahmed Hasan. *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî* (Kahire: Matbaatü'r-Risâle, 1947).
- Zerkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Mısır: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1326), I-II.

Koçak, Zeynep Canan. "Tarih Dışı Bilgi ve İnsan Tasavvurunun Kur'ân, Hadisler ve Hz. Peygamber ile Dönüşümü". *RTEÜİFD* 12 (2017): 159-209.

