Sayı: 2 / Yaz 2026

Öğrenci Yazılar Bülteni

AKADEMİK KALEMLER

İ.Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Öğrenci Yazılar Bülteni

Akademik Kalemler

Bülten Hakkında

Bu bülten, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından, lisans öğrencilerinin dersleri kapsamında ürettikleri deneme ve makaleleri sergilemeleri için hazırlanmış bir platformdur. Öğrencilerin araştırma becerilerini geliştirmelerini ve düşüncelerini yazılı olarak ifade etmelerini teşvik etmeyi amaçlamaktadır. Metinler, fakültede derslerin verildiği diller olan Türkçe, Arapça ve İngilizce olarak kabul edilmektedir. Öğrenci çalışmaları önce ilgili öğretim elemanları tarafından değerlendirilir, ardından editör ekibine sunulur. Bültenin amacı, araştırmayı ve eleştirel düşünceyi teşvik ederek öğrencilerin akademik gelişimine katkı sağlamaktır.

Yayın Bilgileri

Tarihi: Temmuz 2026
Cilt: 2; Sayı: 2

Editör:
Dr. Öğr. Üyesi Kayhan ÖZAYKAL

Editör Kurulu:
Doç. Dr. Muhammed Selman ÇALIŞKAN
Dr. Öğr. Üyesi Merve Betül ÜÇER
Arş. Gör. Zehra Betül AKSOY

Sayı Editörleri:
Dr. Öğr. Üyesi MUSTAFA ÖZAĞAÇ
Dr. Öğr. Üyesi Kayhan ÖZAYKAL

Öğrenci Editör
Sılanur ÖZAL

Yayın Kurulu:
Doç. Dr. Mustafa Celil ALTUNTAŞ
Doç. Dr. Ahmet KOÇ

İletişim Bilgileri

Website: https://ilahiyat.istanbul.edu.tr/tr/content/ogrenci-yazilari-bulteni-akademik-kalemler/akademik-kalemler-ii

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İskenderpaşa Mah. Kavalalı Sok. No:1 Fatih İSTANBUL

İçindekiler

Türk-İslam Edebiyatında Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Edebî Mirası **3–12**
Ömer Faruk HAZIRCI

A Posteriori and *A Priori* Evidence for Personal Survival after Death **13–24**
Şeyma Ceren DURDU

Kur'an'da Seyahat Anlayışı: Modern Turizmle Mukayeseli Bir İnceleme **25–37**
Zeynep GÖKTAŞ

İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât*'ında Mevzu Rivayetlerin Kur'an-ı Kerîm'e ve Sahih Hadise Arzı: İmam-ı Azam ve İmam Şafii Özelinde Bir Değerlendirme **38–48**
Muhammet Talha ÖZAY

Türk-İslam Edebiyatında Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Edebî Mirası

Ömer Faruk HAZIRCI*

Öz: Bu çalışmanın amacı, Mevlevîlik geleneğinin klasik Türk edebiyatına kazandırdığı estetik biçimleri ve sembolik dil yapısını, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin edebî mirası ekseninde tahlil etmektir. Nitel araştırma yöntemiyle yürütülen çalışmada; verilerin toplanması ve çözümlenmesinde metin analizi ile tarihsel-literatür taraması yöntemleri bir arada benimsenmiştir. Araştırmanın temel kaynaklarını Mevlânâ'nın Mesnevî ve Dîvân-ı Kebîr adlı şaheserleri oluşturmaktadır. Yapılan ayrıntılı incelemeler neticesinde, Mevlânâ'nın klasik şiirimizdeki ney, şem u pervâne, çeng ve rebab gibi mazmunları yalnızca alelâde birer sembol olarak kullanmadığı; bunlara derunî ve dinamik birer vecd unsuru yükleyerek tasavvufî muhayyileyi genişlettiği tespit edilmiştir. Çalışmanın orijinal bulgularına göre; Rûmî'nin şiirindeki yegâne özgünlük, gazel ve mesnevi gibi geleneksel nazım biçimlerinin kalıplarını musikî ritmiyle esnetmesinde ve lafızdan ziyade mânâyı önceleyen kelâm-ı kibâr üslubundadır. Mevlânâ, ritmik yapıyı dönüştürerek divan şiirinin didaktik sınırlarını aşmış, lirizm ile irfanı mezceden yeni bir estetik paradigma inşa etmiştir. Sonuç olarak bu çalışma, Mevlevî estetiğinin divan şiirinin hem biçimsel yapısında hem de anlamsal katmanlarında gerçekleştirdiği köklü inkılâbı ve bu edebiyatın teorik zeminindeki kurucu rolünü özgün bir bakış açısıyla ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Mevlevîlik Estetiği, Divan Şiiri, Mesnevî, Dîvân-ı Kebîr, Tasavvufî Mazmunlar.

* İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. Lisans 2. Sınıf Öğrencisi.

Giriş

Bu çalışmanın ana konusu, 13. yüzyılda temelleri atılan ve zamanla kurumsallaşan Mevlevîlik geleneğinin klasik Türk edebiyatının estetik formları, nazım biçimleri ve sembolik dünyası üzerindeki kurucu ve dönüştürücü etkisidir. Araştırmanın temel amacı, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin şiirsel mirası üzerinden şekillenen Mevlevî estetiğinin, divan şiirinin biçimsel yapısına ve imge dünyasına kazandırdığı özgün değerleri literatür ışığında ortaya koymaktır. Bu amaca ulaşmak için çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden içerik analizi ve metinsel tahlil metodu kullanılmıştır. Araştırmanın birincil kaynak metinleri olarak Mevlânâ'nın şiirsel dehasını yansıtan ve klasik edebiyatı doğrudan besleyen Mesnevî ve Dîvân-ı Kebîr (Külliyyât-ı Şems) esas alınmıştır. Bu doğrultuda çalışma, edebî biçimlerin tasavvufî tefekkürle nasıl somutlaştığını anlamaya yönelik metodolojik bir çerçeve sunarak biçimsel bir özet cümlesiyle nihayete ermektedir.

13. yüzyıl Anadolu coğrafyası, Moğol istilalarının getirdiği siyasî inkıraz, toplumsal kaos ve mültecilik dalgalarıyla çalkalanan bir kargaşa iklimine sahne olmuştur.[1] Ancak bu maddî buhran, Türk-İslam irfanının en parlak döneminin kapılarını aralamıştır. Siyasî otoritenin zaafa uğradığı bu fetret devrinde, ulu mimarların inşa ettiği manevî kale, kitlelerin sığınağı olmuştur.[2] Bu ulu mimarların başında; mütefekkir, mutasavvıf ve şair vasıflarını zâtında mezceden Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gelmektedir.

Mevlânâ, Belh'ten başlayıp Nişabur, Bağdat, Hicaz, Şam ve nihayetinde Konya'da karar kılan hicret yolculuğu boyunca, İslam dünyasının o dönemki en mühim ilim merkezlerinden feyz almıştır.[3] Babası Sultânü'l Ulemâ Bahâeddin Veled'in rahle-i tedrisinden geçerek fıkıh, tefsir, kelam ve lisan ilimlerinde zirveye ulaşmıştır. Ancak onun asıl inkılâbı, Şems-i Tebrîzî ile mülâki olmasından sonra gerçekleşmiştir. Mevlânâ, Şems'te fâni olduktan sonra ilahî aşkın coşkunluğunu şu meşhur rübaîsinde veciz bir surette terennüm etmiştir:

> Mende bûdem zâhid u seccâde-nişîn / Kerdi mürg-i dil-i mâ-râ tü kemîn
> Âteş be-derûn-ı cân-ı uftâd u mürîd / Leylî-i zamâne kerd mâ-râ mecnun.[4]
> (Ben ham bir zâhid ve seccade üstünde oturan bir âlimdim / Gönül kuşumu pusuya düşürdün
> Canımın içine öyle bir ateş düştü ki / Zamanın Leyla'sı beni divane eyledi.)

---

[1] Mehmed Fuad Köprülü,*Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1993), 143-145.
[2] Ahmet Yaşar Ocak, *Orta Çağlar Anadolusu'nda İslam'ın İzleri: Makaleler ve İncelemeler* (İletişim Yayınları, 2011), 89-92.
[3] Bedîuzzaman Fürûzanfer, *Mevlânâ Celâleddîn, Çev. Feridun Nafiz Uzluk,* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları,1997), 34-39.
[4] Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Külliyât-ı Şems yâ Dîvân-ı Kebîr,* Rubâi numarası: 1204.

Bu beyitler, Mevlânâ'nın zâhirî bir fakihten ilahi aşkla yanan bir şaire dönüşmesine vesile olan o karşılaşmayı ifade eder.

Türk-İslam edebiyatı tarihi tetkik edildiğinde, Mevlânâ'nın bıraktığı mirasın sâdece dinî-tasavvufî bir zümreyle mahdut kalmadığı, aksine divan şairlerinden halk ozanlarına kadar geniş bir yelpazede estetik bir ölçü birimi hâline geldiği görülür.[5] Bu geniş etki aslında bir taklidin çok ötesindedir. Farklı ekollerden şairlerin onun lirik dilini ve imgelerini kendi dünyalarına taşımaları, bu mirasın kendilerinden sonra da devam edeceğini gösterir. Böylece Mevlânâ'nın açtığı bu yol, edebiyatımızda her dönemin kendi etkisiyle özgün bir şekilde devam etmiştir.

1. Mevlânâ'nın Tasavvufî Dünyası ve Şiir Estetiği

Mevlânâ için şiir, kelimelerle icra edilen bir zanaat değil, ilahî tecellilerin ve derunî coşkunlukların lafza bürünmüş şeklidir.[6] Mevlânâ kelimeleri sâdece mutlak hakikatin görünen yüzünü perdeleyen birer örtü yahut o hakikate delalet eden birer işaret olarak görür. Kendisi her ne kadar fıkıh, kelam ve tefsir ilimlerine vakıf, râsih bir âlim olsa da rasyonalist felsefenin ve kuru mantık silsilelerinin hakikati kuşatmada aciz kalacağını sarahatle belirtmiştir. Hakikate ulaşmanın ve mârifetullaha ermenin yegâne yolu, akıl hilesiyle dünyevî kıyaslar yapmak değil, mutlak varlığa duyulan sarsılmaz aşk cezbesidir. O, bu durumu meşhur ifadesiyle "Akıl aşkı şerh etmekte çamura batmış eşek gibidir; aşkı ve âşıklığı şerh etmekte yine aşk aciz kaldı" diyerek ifade eder.[7]

Onun şiir estetiğinin merkezinde Vahdet-i Vücud telakkisinin estetik yansımaları mevcuttur.[8] Kâinatta müşahede edilen her bir zerre, o mukaddes ve mutlak cemâlin farklı tecelli dalgalarıyla parıldayan birer mir'âtıdır. Şair ise, bu aynadaki ilahî akisleri gizli oldukları perdelerin arkasından okuyan, kalbi tasfiye edilmiş bir mütercimdir. Bu sebeple Mevlânâ'nın imgeler dünyasında ney, yalnızca musikî bir enstrüman yahut alelade bir kamış değildir. O, kamışlıktan yani ezelî vatanından, ruhlar âleminden koparıldığı için bağrı delik deşik edilmiş, insanî gurbeti, mülk âlemindeki sürgünlüğü ve yeniden melekût

[5] Nihad Sâmi Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1971), I/322-325.
[6] Annemarie Schimmel, *Mevlânâ ve Tasavvuf: Doğunun Büyük Mütefekkiri Üzerine Bir İnceleme*, çev. Senail Özkan (Ötüken Neşriyat), 74-76.
[7] Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî*, çev. Adnan Karaismailoğlu (Ankara: Akçağ Yayınları, 2012), I/45.
[8] Mâhir İz, *Tasavvuf: Mahiyeti, Büyükleri ve Eserleri* (İstanbul Kitabevi Yayınları, 2000), 118-120.

âlemine duyulan hasreti feryat eden insan-ı kâmil sembolüdür.[9] Mesnevî'nin bu ilk beyitleri, vuslat hasretini tasvir eder:

> Bişnev ez ney çûn hikâyet mî-kuned / Ez cüdâyîhâ şikâyet mî-kuned
> K'ez nististân tâ merâ bürîdeh end / Ez nifîrem merd u zen nâlîdeh end.[10]
> (Dinle neyden, zira hikâyet etmede / Ayrılıklardan şikâyet etmektedir.
> Beni kamışlıktan kestiklerinden beri / Feryadımdan kadın ve erkek herkes ağlayıp inlemektedir.)

Mesnevî'nin dibacesi ve tüm tasavvuf edebiyatının bir özeti hükmünde olan bu beyitler, insanın elest bezminden bu yana duyduğu o kozmik vuslat hasretinin en görkemli edebî beyanıdır.

Mevlânâ, aslının Türk olmasına rağmen edebiyat dili olarak Farsçayı seçmiş ve eserlerini Farsça kaleme almıştır. Mevlânâ'nın eserlerini Farsça kaleme almış olması, onun Türk edebiyatındaki yerini zayıflatmamalı, aksine dönemin edebî gelenekleri içinde değerlendirilmelidir.[11] Selçuklu saray ve edebiyat dilinin Farsça olduğu bir vasatta, Mevlânâ bu dili tasavvufun en girift mefhumlarını anlatacak şekilde esnetmiş ve zenginleştirmiştir. Ancak onun asıl dehası, Farsça formların içerisine Türk düşünce ve muhayyilesinin saflığını, ihlasını ve Anadolu insanının samimi mistisizmini üflemiş olmasıdır. Kaldı ki, eserlerindeki ritim, musiki ve tefekkür dünyası, kendisinden sonraki Türk şairlerinin dil şuurunu doğrudan şekillendirmiştir.[12] Mevlânâ'nın şiirlerindeki bu ruh, dilin ötesine geçerek Türkçe yazan şairler için de bir kılavuz olmuştur. Eserlerinin Farsça olması, kurduğu estetik dünyayı bizden uzaklaştırmamıştır; bilakis bizim şiirimizin kendi sınırlarını keşfetmesine zemin hazırlamıştır. Bu köklü dil ve sanat birikimi, sonraki süreçte kurumsallaşarak çok daha geniş kitlelere ulaşacaktır.

Mevlânâ'nın ahirete irtihalinden sonra, onun manevî mirasını tevarüs eden oğlu Sultân Veled tarafından kurumsallaştırılan ve sistemleştirilen Mevlevîlik tarikatı, tasavvufî bir seyr-i sülûk yani tarikat eğitimi yolu olmasının yanı sıra asırlar boyunca neyzenlerin, hattatların, nakkaşların, ressamların ve bilhassa klasik şairlerin yetiştirildiği birer güzel sanatlar akademisi ve edebiyat fakültesi gibi işlemiştir.[13] İmparatorluğun dört bir yanına yayılan Mevlevîhaneler, estetik zevkin inceldiği, Türkçenin ve klasik edebî

[9] Annemarie Schimmel, *Aşk Evrenseldir: Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Hayatı ve Eseri*, çev. Nilgün Şarman (İstanbul Nefes Yayınları, 2015), 112.
[10] Rûmî, *Mesnevî,* I/1-2.
[11] Âmil Çelebioğlu, *Türk Edebiyatında Mesnevi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 53-55.
[12] Hasibe Mazıoğlu, *Selçuklular Devrinde Anadolu'da Türk Edebiyatı* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014), 67-70.
[13] Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2009), 84-89.

formların en yüksek perdeden işlendiği birer kültür enstitüsü vazifesi görmüştür.[14] Bu yönüyle Mevlevîhaneler, klasik şiirin estetik standartlarını belirleyen, koruyan ve nesiller boyu aktaran en önemli kurumsal yapılar olarak işlev görmüştür.

Türk-İslam edebiyatının alim isimlerinin birçoğunun Mevlevî postundan feyz aldığı bilinmektedir. Türkçe yazdığı şiirlerle Anadolu'da Türk edebiyatının dil temellerini kurmuş olan Sultân Veled,[15] mesnevî tarzını ve tasavvufî allegoriyi Türk edebiyatına adapte etmiş olan aynı zamanda Mantıku't Tayr isimli eseri kaleme almış olan Gülşehrî[16] ve Galata Mevlevîhanesi Şeyhi olan Şeyh Galip bu isimler arasında yer almaktadır.[17]

Mevlevî şairlerin şiirlerinde kullandıkları mazmunlar, Türkçenin mecaz, kinaye ve istiare kapasitesini tekâmül ettirerek estetik seviyeye ulaştırmıştır.[18] Bu geleneğin en mühim katkısı, ölüm mefhumuna getirilen radikal ve estetik yorumdur. Mevlânâ'ya göre ölüm mefhumu, maddî bir zeval, korkunç bir yok oluş veyahut soğuk bir ayrılık değildir; bilakis ruhun kelepçelerinden kurtularak asıl maşuka yani Cenâb-ı Hakk'a kavuştuğu en mutlu andır. Mamafih bu anlayış Şeb-i Arûs (Düğün Gecesi) olarak edebiyata işlenmiştir.[19] Bu felsefe, Türk-İslam şairlerinin varlık ve yokluk algısını bütünüyle estetize etmiştir. Mesela, Divan'da şöyle beyitler geçer:

> Be-rûz-ı merg çû tâbût-ı men revân bâşed / Gumân meber ki merâ derd-i în cihân bâşed
> Cenâzem-râ çû bînî megû firâk firâk /Merâ visâl u mülâkât-ı ân zemân bâşed.[20]
> (Öldüğüm gün tabutum yürüyüp gidince / Bende bu dünya tasası var sanma.
> Cenazemi gördüğün zaman 'Ayrılık! Ayrılık!' deme / Benim buluşma ve vuslat vaktim işte o zamandır.)

Burada Mevlânâ, ölümün maddî bir çürüme olmadığını, manevî bir uyanış olduğunu ifade etmiş ve ölümü bir vuslat olarak görmüştür.

2. Mevlânâ'nın Eserlerinin Edebî ve İrfanî Değeri

Mevlânâ'nın geride bıraktığı devasa külliyat, Türk-İslam edebiyatının klasik eserler listesini ve irfanî hafızasını oluşturur. Bu eserler asırlar sonrasına ve modern çağın

[14] Mustafa Kara, *Tasavvuf Tarihi: Tekkeler ve Zaviyeler* (Bursa: Dergâh Yayınları, 2012), 203-205.
[15] Mecdut Mansuroğlu, *Sultan Veled'in Türkçe Manzumeler* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1958), 12-15.
[16] Ahmet Kartal, *Doğu'nun Uzun Hikâyesi: Türk Edebiyatında Mesnevi* (İstanbul Kriter Yayınları, 2013), 182-185.
[17] Reşat Kalkandelen, *Şeyh Gâlib: Hayatı, Sanatı ve Divanı* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988), 29-32.
[18] İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2005), 287.
[19] Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1994), 311-314.
[20] Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Dîvân-ı Kebîr* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), III/205.

insanına hitap eden birer cihanşümul niteliktedir.[21] Mevlânâ'nın eserlerinin evrensel olması onun eserlerini daha da değerli kılmıştır.

2.1 Mesnevî

Altı ciltten ve 25.618 beyitten müteşekkil olan bu şaheser, alelade bir manzum hikâyeler bütünü değildir. O, adeta Kur'an-ı Kerim'in derunî ayetlerinin ve Hadis-i Şeriflerin tasavvufî, felsefî ve edebî bir tefsiri mahiyetindedir.[22] Mevlânâ, en çetrefilli kelamî tartışmaları, girift felsefî açmazları ve ahlâkî düsturları; Hint, İran ve Arap coğrafyasından derlediği halk hikâyeleri, hayvan fablları, fıkralar ve allegoriler vasıtasıyla avamın zihnine nakşedecek pedagojik seviyeye indirgemiştir.[23] Eserdeki didaktik ve irşad edici üslup, yüksek şairane tezyinatla ve akıcı bir aruz ritmiyle birleşerek okuyucuyu yormayan, aksine içine çeken bir cazibe merkezine dönüşür.[24] Böylece eser, nasihat kitabı olmaktan çıkarak estetikle irşadın birleştiği özgün bir yapıya dönüşür. Mesnevî'nin asırlardır geniş kitleler tarafından usanmadan okunmasının sırrı da bu ağır konuları şiirsel bir akıcılıkla, adeta bir musiki ahengiyle sunabilmesinde gizlidir.

2.2. Dîvân-ı Kebîr

Küliyât-ı Şems, Mevlânâ'nın Şems-i Tebrîzî'nin ansızın kayboluşundan sonra duyduğu o hicran acısının, ayrılık feryadının ve nihayetinde kendi içindeki vuslatı keşfedişinin coşkun bir terennümüdür.[25] Buradaki gazeller ve rubâiler, aruz vezninin en hareketli ve musiki yüklü kalıplarıyla söylenmiştir. Şair, bu eserinde adeta kelimelerin elinden tutarak ruhanî bir semâ ayini icra etmektedir. Şiirlerdeki ritim duygusu ve ses tekrarları o kadar yüksektir ki, okuyucu metnin derinliklerine daldıkça kendisini bir zikir meclisinin tam ortasında bulur.[26] *Divan*'da şöyle yazar:

> Sâkiyâ sermest-i kerdî mî-bedeh / Her çi bâdâ bâd mâ-râ mî-bedeh
> Hem çû bülbül der gülistân-ı ezel / Der hevây-ı rûy-ı Canân mî-bedeh.[27]
> (Ey sâki! Bizi kendimizden geçirdin, aşk şarabını ver / Ne olursa olsun bize o şaraptan sun.
> Ezel gülistanındaki bülbül gibi / Cananın yüzünün arzusuyla coşmaktayız, o şaraptan ver.)

Bu dizeler, şairin o an yaşadığı yoğun manevi coşkuyu, yani cezbe halini dile getirir.

---

[21] William C. Chittick, *Mevlânâ'nın Tasavvuf Doktrini: İlâhî Aşkın Esasları,* çev. Safi Arpaguş (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 92-95.
[22] Şefik Can, *Okullar İçin Mesnevî'den Seçmeler* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2003), 18-21.
[23] Âmil Çelebioğlu, *Mesnevî Şerhleri Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 14-17.
[24] Emine Yeniterzi, *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 134-136.
[25] Furûzanfer, *Mevlânâ Celâleddîn,* 112-115.
[26] Rûmî, *Dîvân-ı Kebîr,* II/312.
[27] Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Külliyyât-ı Şems yâ Dîvân-ı Kebîr,* Gazel Numarası: 845.

2.3. Fîhi Mâ Fîh, Mecâlis-i Seb'a ve Mektûbât

Mevlânâ'nın nesir sahasındaki kudretini ve belâgatını gözler önüne seren bu eserler, onun meclislerindeki derunî sohbetlerini, camilerdeki vaazlarını ve dönemin Selçuklu devlet ricaline, sultanlarına yazdığı rehberlik niteliğindeki mektupları ihtiva eder.[28] Klasik Türk edebiyatında mensur tarzın inşasında ve tasavvufî terminolojinin Türkçe kelime dağarcığına kazandırılmasında, bu eserlerin asırlar boyu yapılan tercümeleri ve şerhleri en mühim kılavuzluk vazifesini üstlenmiştir.[29] Bu sayede onun sohbetlerinde ve mektuplarında kullandığı samimi dil, zamanla bizim nesir geleneğimizin de zeminini kurmuştur. Dolaylı yoldan da olsa Türkçe yazan sonraki nesiller, tasavvufun o derin dünyasını bu tercümeler üzerinden okuyarak kendi yazı dillerini zenginleştirmişlerdir.

3. Mevlânâ'nın Kendisinden Sonraki Türk Edebiyatına Tesiri

Mevlânâ'nın Anadolu toprağına ektiği sevgi ve irfan tohumları, sâdece Mevlevî dergâhlarının duvarları arasında mahsur kalmamış; Yunus Emre'den Şeyh Gâlib'e, hatta Cumhuriyet dönemi mistik şairlerine kadar uzanan geniş bir çizgide Türk şiirinin estetik genetiğini ve DNA'sını inşa etmiştir.[30] Divan'ında yer alan şu dizeler, bu manevi iklimi gözler önüne serer:

> Mevlânâ Hüdâvendigâr bize nazar kılalı
> Onun görklü nazarı gönlümüz aynasıdır.[31]

Türkçe şiirin büyük pîri Yunus Emre'nin bu samimi beyti, karşılıklı sevgi ve hürmet ikliminin ve bu tarihî manevî sürekliliğin en açık vesikasıdır.

18. yüzyıla gelindiğinde ise, divan şiirinin son büyük dehası ve seyyid-i şuarası olan Şeyh Gâlib, dünya edebiyatının en mühim allegorik şaheserlerinden biri olan Hüsn ü Aşk'ı kaleme alırken, kendi şiirsel dehasının ve ilhamının asıl kaynağını şu samimi ve son derece iddialı beyitle açıkça itiraf eder:

> Esrârını Mesnevî'den aldım
> Çaldımsa da mîrî malı çaldım.[32]

---

[28] Mevlânâ Celâleddîn, *Fîhi Mâ Fîh* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 45-48.
[29] Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 201-204.
[30] Mustafa Tatcı, *Yunus Emre Şerhleri: Aşkın Dili* (İstanbul: Hece Yayınları, 2008), 73-75.
[31] Yunus Emre, *Yunus Emre Dîvânı* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 94.
[32] Şeyh Gâlib, *Hüsn ü Aşk,* haz. Muhammet Nur Doğan (İstanbul: Yelkenli Yayınevi, 2010), 422.

Gâlib, bu ifadesiyle Mevlânâ'nın eserlerini şairler ve tüm İslam ümmeti için bir "mîrî malı" yani devlet hazinesi, ortak medeniyet mirası olduğunu; her sanatkârın bu manevî hazineden pay alma hakkı bulunduğunu belirtmektedir.[33]

Mevlânâ'nın açtığı bu estetik çığır, sâdece klasik divan edebiyatını değil, halkın sinesinden kopan tekke-tasavvuf edebiyatını da derinden beslemiştir. Onun insanı mukaddes bir varlık olarak gören, nefsî terbiyeyi merkeze alan ve kâinattaki her tecelliyi aşkla yorumlayan bakış açısı, yüzyıllar boyunca Anadolu insanının mayasını oluşturmuştur. Tanzimat sonrasındaki modernleşme sancıları içinde bile, Necip Fazıl Kısakürek'in mistik buhranlarından Asaf Hâlet Çelebi'ye, Sezai Karakoç'un diriliş muştusundan Ahmet Hamdi Tanpınar'ın zaman ve huzur estetiğine kadar modern Türk şiirinin ve entelektüel düşüncesinin neoklasik ve mistik damarı, Mevlânâ'nın açtığı o nuranî ve geniş caddeden beslenmeye devam etmiştir.[34] O, geleceğe yön veren dinamik bir estetik akım olarak Türk edebiyatının kalbinde taht kurmuştur.

Aşkı, mutlak varlığın esası ve yaratılışın yegâne sebebi olarak gören Mevlânâ, insanı da bu aşkın yeryüzündeki en yetkin halifesi kabul eder. Onun şu mısraları, edebiyatımızın insan ufkunu ne denli genişlettiğinin en bariz delilidir:

> Bâz â bâz â her rân çi hastî bâz â / Ger kâfir u gebr u büt-perestî bâz â
> În dergeh-i mâ dergeh-i nev-mîdî nîst / Sad bâr ger tevbî-şikenî bâz â"[35]
> (Yine gel, yine gel, her neysen yine gel! İster kâfir ister mecûsi, ister puta tapan ol, yine gel!
> Bizim bu dergâhımız ümitsizlik dergâhı değildir; yüz kere tövbeni bozmuş olsan da yine gel!)

Bu kucaklayıcı ve evrensel çağrı, Türk-İslam medeniyetinin hoşgörü, estetik ve derunî ahlâk anlayışını cihanın dört bir yanına ilan etmiştir.

Mevlana'nın edebiyata kazandırdığı semboller dünyası, ney mazmunu, mum etrafında dönen pervane istiareleri, yokluğun varlığa erdiği o muazzam metafizik derinlik ve ölümün sevinçle karşılandığı Şeb-i Arûs telakkisi olmaksızın bir Klasik Türk Edebiyatı tarihi yazmak bütünüyle muhaldir.[36] Eserlerindeki evrensel insan sevgisi, Türk milletinin İslamiyet'i sığ şekilcilikten uzak, bütünüyle estetik, naif, birleştirici ve kucaklayıcı bir neşeyle idrak etmesine zemin hazırlamıştır.[37] Onun dilinden dökülen bu neşe ve semboller, dini kurallardan ibaret görmeyip hayatın her anına yayılan sanatsal bir

---

[33] Muhammet Nur Doğan, *Şeyh Gâlib ve Hüsn ü Aşk Şerhi* (İstanbul: Yelkenli Yayınevi, 2012), 511-514.
[34] Asaf Hâlet Çelebi, *Mevlânâ ve Mevlevîlik* (İstanbul: Hece Yayınları, 2002), 64-67.
[35] Bâbâ Efdal-i Kâşânî, *Dîvân-ı Bâbâ Efdal-i Kâşânî (nşr. Mücteba Mînovî -Yahyâ Mahdevî)* (Tahran: Tevfik Matbaası, 1331), Rubai Numarası: 24.
[36] Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, 412.
[37] Mustafa Kara, *Türk İslam Medeniyeti Tarihi ve Tasavvuf* (Bursa:Emin Yayınları, 2014), 156-159.

incelikle yaşamamızı sağlamıştır. Şiirimize kattığı bu derinlik sayesinde inanç, korkulardan arınarak sevgiyle harmanlanmış ve kültürümüzün en samimi ifadesi haline gelmiştir.

Sonuç

Bu çalışmada, Mevlevîlik geleneğinin klasik Türk edebiyatına kazandırdığı estetik biçimler, nazım formları ve sembolik mazmun yapısı Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Mesnevî ve Dîvân-ı Kebîr adlı eserleri ekseninde incelenmiştir. Araştırmanın temel sorusu olan "Mevlevî irfanı, divan şiirinin biçimsel ve anlamsal yapısını nasıl dönüştürmüştür?" sorusu, metin analizi yöntemiyle tahlil edilerek açık bir biçimde yanıtlanmıştır. Yapılan analizler neticesinde, Mevlevî ekolünün klasik şiirimizde ney, şem u pervane gibi özgün metafizik mazmunların inşasına doğrudan öncülük ettiği tespit edilmiştir. Ayrıca, klasik edebiyatın geleneksel formları olan mesnevi ve gazel nazım şekillerinin Mevlevî şairlerin elinde yapısal bir dönüşüme uğradığı, bu formların içerisine semâ ayininin ritmini andıran coşkun bir ruhanî musiki ve ses estetiği yerleştirildiği görülmüştür.

Elde edilen bulgular, imparatorluğun dört bir yanına yayılan Mevlevîhanelerin alelade birer dinî mekân olmanın ötesinde, aruz vezninin, dil kurallarının ve edebî sanatların usta-çırak ilişkisiyle aktarıldığı kurumsal birer edebiyat akademisi gibi işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Bu kurumsal yapı sayesinde yetişen şairler, Türkçenin mecaz ve istiare kapasitesini geliştirerek divan şiirine yüksek bir estetik standart ve teknik kusursuzluk kazandırmışlardır. Şeyh Gâlib ve Gülşehrî gibi divan şiirinin zirve isimlerinin eserlerinde mümdemiç olan biçimsel olgunluk, bu tarihî ve edebî sürekliliğin en somut kanıtıdır. Bu çalışma, Mevlevî estetiğinin klasik Türk şiirini bütünüyle şekillendiren, ona ritim, imge ve form zenginliği armağan eden kurucu ve hâmî bir edebî mektep olduğunu ortaya koymuştur. Netice itibariyle Mevlânâ'nın edebî, felsefî ve manevî mirası, tozlu kütüphane raflarında mahfuz kalmış tarihî bir vesika olarak kalmamıştır. Onun eserleri bugün de Türk insanının dilini estetikleştiren, sanatına yön veren ve tefekkür ufkunu cihanşümul bir boyuta taşıyan bir menba olarak mukaddes vazifesini ilk günkü aşkla sürdürmektedir.

Kaynakça

Banarlı, Nihad Sâmi. *Resimli Türk Edebiyâtı Târihi*, İstanbul: MEB Yayınları, 1998.

Can, Şefik. *Mevlânâ: Hayatı, Şahsiyeti, Fikirleri,* İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1995.

Chittick, William C. *Mevlânâ'nın Tasavvuf Doktrini: İlâhî Aşkın Esasları*, Çev. Mahmut Kanık, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.

Çelebioğlu, Âmil. *Türk Edebiyatında Mesnevi (Tanzimata Kadar)*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.

Emre, Yunus. *Yunus Emre Dîvânı, Haz. Mustafa Tatcı*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.

Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1994.

Furûzanfer, Bedîuzzaman. *Mevlânâ Celâleddîn, Çev. Feridun Nafiz Uzluk,* İstanbul: MEB Yayınları, 1997.

Gölpınarlı, Abdülbâki. *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2006.

İz, Mâhir. *Tasavvuf: Mahiyeti, Büyükleri ve Eserleri*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2004.

Kara, Mustafa. *Tasavvuf Tarihi: Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

Köprülü, Mehmed Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.

Mevlânâ Celâleddîn. *Fîhi Mâ Fîh*, Çev. Meliha Anbarcıoğlu, İstanbul: MEB Yayınları, 1990.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Orta Çağlar Anadolusu'nda İslam'ın İzleri*: Makaleler ve İncelemeler, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

Pala, İskender. *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2005.

Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn. *Mesnevî, Tercüme: Abdülbâki Gölpınarlı*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2013.

Schimmel, Annemarie. *Aşk Evrenseldir: Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Hayatı ve Eseri*, Çev. Senail Özkan, Ankara: Ötüken Neşriyat, 2010.

A Posteriori and *A Priori* Evidence for Personal Survival after Death

Şeyma Ceren DURDU*

Abstract: This article examines the question of whether individual existence continues after the physical death of the body from a philosophical perspective. This article focuses on and explains, in this order, two different philosophical arguments. Firstly, *a posteriori* arguments which include empirical evidence such as near-death experiences, communications with mediums and bodily resurrection are evaluated. Secondly, *a priori* arguments which are more rational in nature and include the simplicity of the soul, the human desire to achieve ultimate happiness and moral principles, are evaluated. As a result, this study accepts that the idea of an afterlife is logically coherent, however, it argues that the philosophical arguments mentioned are insufficient to provide definitive proof, and that this belief must also be supported by metaphysical assumptions

Keywords: Life after death, Personal survival, A posteriori arguments, A priori arguments, Personal identity.

Öz: Bu makale, bireysel varoluşun bedenin fiziksel ölümünden sonra da devam edip etmediği sorusunu felsefi bir perspektiften incelemektedir. Çalışma sırasıyla iki farklı felsefi argümana odaklanmakta ve bunları açıklamaktadır. İlk olarak, ölüme yakın deneyimler, medyumlarla iletişim ve bedensel diriliş gibi ampirik kanıtları içeren aposteriori argümanlar değerlendirilmektedir. İkinci olarak, doğası gereği daha rasyonel olan ve ruhun basitliği, insanın nihai mutluluğa ulaşma arzusu ile ahlaki ilkeleri içeren apriori argümanlar ele alınmaktadır. Sonuç olarak bu çalışma, ölümden sonraki yaşam fikrinin mantıksal açıdan tutarlı olduğunu kabul etmekle birlikte, söz konusu felsefi argümanların kesin bir kanıt sunmakta yetersiz kaldığını ve bu inancın aynı zamanda metafiziksel varsayımlarla desteklenmesi gerektiğini savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ölümden sonraki hayat, Bireysel varoluş, Aposteriori argümanlar, Apriori argümanlar, Kişisel kimlik.

* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Lisans 4. Sınıf Öğrencisi.

Introduction

The belief that death is not the ultimate end of human existence has always persisted amongst people and societies. From the funeral rites of Ancient Egypt to the verses in the Qur'an concerning the afterlife and the concept of reincarnation in Indian traditions, virtually every major religious tradition holds a belief in a life beyond physical death.[1] However, this belief contradicts the fact that all humans literally die, and this contradiction turns into the issue not only a religious belief but also philosophical problem. Consequently, philosophers have tried to reach a conclusion regarding whether human existence continues after physical death and, if so, in what form. Thus, the fundamental issues regarding death, such as the immortality of the soul, personal identity, and resurrection, have taken centre stage in philosophical studies. This is what is meant by personal survival, and this concept must be distinguished from the weaker ideas of immortality, such as immortality through remembrance, that which preserves not the person but only their memories.[2] Therefore, the question asked for the article is: Does philosophical reasoning, in other words, reasoning based on rational evidence, sufficiently support the belief in personal survival? At this point, this philosophical debate is generally divided between dualists, who argue that personal identity is based on an immaterial and undivided soul, and materialists, who connect it to physical or psychological continiuty. The first view allows for survival, while the second makes it impossible without accepting the possibility of divine recreation.[3] In this debate, philosophers such as John Hick and Richard Swinburne have defended the coherence of life after death, whilst Linda Badham has argued that no explanation of it is truly successful.[4]

This article examines the two main types of arguments advanced by thinkers who believe in life after death. To briefly summarise, the first group consists of *a posteriori* arguments; these are based on specific experiences such as near-death experiences, communications and established through mediums, and resurrection narratives. The second group, *a priori* arguments, is based not on experience but on general rational philosophical principles. We shall examine Aquinas's view on the ultimate purpose of human life, Kant's moral argument, and Plato's view that the soul cannot cease to exist due

[1] Michael Peterson, *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion* (New York: Oxford University Press, 2003), 229-230.
[2] Peterson vd., *Reason and Religious Belief*, 231- 232.
[3] Michael Palmer, *The Philosophy of Religion: Commentary and Sourcebook* (Cambridge: The Lutterworth Press, 2008), 12-14.
[4] John Hick, *Death and Eternal Life* (London: Collins, 1976), 260.

to its simple nature. In this study, each argument will be examined separately, and their strengths will be discussed, followed by a consideration of the criticisms levelled against them. In making these assessments, we shall draw upon the works of classical philosophers such as Plato, Kant and Aquinas, as well as those of modern philosophers such as Hick, Swinburne and Badham; furthermore, reference will be made to philosophical works produced in our country in the field of the philosophy of religion, such as those by Mehmet Aydın and Muhsin Akbaş.

To address this question, this study first explains the fundamental issues surrounding life after death and the accompanying problem of personal identity. It then proceeds to a critical evaluation of experimental *a posteriori* arguments and rational *a priori* frameworks, and finally assesses the ultimate scope and limits of philosophical reasoning in determining the reality of the continuity of personal existence.

1. Concepts of Life After Death and the Problem of Personal Survival

As various thinkers, such as Peterson, have emphazised, people generally use the term 'immortality' when arguing about the afterlife. Literally, "immortality" means never dying; we might say this definition contradicts the fact that all humans and other living beings die.[5] Consequently, the focus of philosophical discussions moves to a different question: can the part that forms a person's personal existence continue to exist after physical death and the body's destruction? For example, according to the concept of 'immortality through remembrance', a person, in a sense, continues to exist in the minds of those who remember them through the impact of their actions, ideas and works. It can be said that, although this approach addresses an important aspect of human experience, it also fails to provide a rational answer to the specific question of the individual's future existence.

To explain the situation from a philosophical perspective, the key concept is the continued existence of the personal identity after death, and this definitely requires two fundamental conditions. Firstly, the person whose existence continues after death must be, in every respect, the same individual as the person who died. Secondly, this person must have sufficient awareness and memory to recognise themselves as the same person. According to the traditional dualist approach, which is known to be based on the thought of Plato and Descartes, the soul is an immaterial and undivided entity; it constitutes the true 'self' and therefore continues to exist independently after physical death. In addition,

[5] Peterson, *Reason and Religious Belief*, 230.

Plato and other Scholastic philosophers also argued that the soul a part of the human being continues to live after the body has died.[6] In contrast, the materialist or physicalist view maintains that personal identity is based entirely on physical or psychological continuity. This material dependence makes it difficult to explain how the same person can continue to exist after the body dies; however, if we accept the possibility of divine recreation, this is considered as possible.[7]

From a materialist perspective, Linda Badham argues that conscious experience is completely linked to the brain and its neurophysiological structures. To support this naturalistic view, she emphasizes the close unity of psychological and physiological processes, which makes the idea of an independent soul almost difficult to imagine.[8] However, she also argues that consciousness does not have complete continuity, as it is interrupted in states such as sleep. Therefore, according to Badham, we might interpret personal identity as being sustained primarily through physical continuity rather than an unbroken stream of consciousness.[9] In contrast, D. Z. Phillips disagrees with the idea that immortality must be understood as an infinite continuation of life after death. He argues that eternal life is not a temporal continuation after this world, but rather a moral and spiritual reality achieved when individuals live for others by overcoming their selfish desires.[10] Similarly, Mark Johnston questions the desire for personal survival by distinguishing between the self and the person.[11] According to him, truly virtuous individuals are less attached to their own individuality and, in a meaningful way, continue their existence through the lives, values and development of those they influence.

2. Critical Evaluation of *A Posteriori* Arguments

To put it simply, *a posteriori* arguments can be described as arguments based on personal experiences aimed at proving the possibility of life after death. In other words, by examining events that have happened to people, the debate centres on whether consciousness can continue after the body has died. For example, near-death experiences (NDES) are commonly considered empirical evidence that consciousness may continue after physical death. People who have experienced cardiac arrest or other life-threatening

[6] Zehra Etili - Sema Onal, "Examining Descartes' Soul-Body Duality in the Context of Plato's Ideas", *Kırıkkale University Journal of Social Sciences* (January 2022), 285.
[7] Muhsin Akbas, "Ölüm ve Ölümsüzlük", *Din Felsefesi: El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 326.
[8] Paul Badham - Linda Badham, *Immortality or Extinction?* (London: Macmillan Press Ltd, 1982), Part IV, Chapter 8.
[9] Badham - Badham, *Immortality or Extinction?,* Part II, Chapter 3.
[10] D. Z. Phillips, *Death and Immortality* (London: Macmillan, 1970), 41-55.
[11] Mark Johnston, *Surviving Death* (Princeton: Princeton University Press, 2010), 232-233.

situations have frequently reported feeling as though they had left their bodies, observing medical procedures from outside, going through a tunnel, or seeing relatives who had passed away and beings of light before returning to life. Supporters of this argument claim that such experiences demonstrate that consciousness may exist independently of the physical body and that death may not be the complete end of personal existence. What makes these reports significant is their consistency: people from very different cultures describe surprisingly similar experiences. Since similar experiences have been reported by people from a wide range of cultural and religious backgrounds, it becomes more difficult to explain all of these accounts simply as mistakes, fantasies, or fabricated stories. Furthermore, defenders claim that some individuals, while clinically unconscious, have accurately described medical procedures, conversations or objects that they would not normally be able to perceive.

However, Linda Badham argues that these experiences can be explained by physiological and biochemical processes rather than supernatural causes. Therefore, it is not clear whether NDEs are really evidence for life after death or just the brain reacting to an extreme situation. Richard Swinburne also identifies an important epistemological problem. If these experiences are accompanied by continued brain activity, then it may not be correct to regard them as clear evidence that consciousness can exist entirely independently of the body. Although many patients associate these experiences with moments when their hearts have stopped beating, there is no clear evidence that all brain activity stops during these periods.[12] If brain function continued to some extent, NDEs do not prove that consciousness can exist without the body. Instead, they only show that extraordinary mental experiences can occur under physiological conditions.[13]

Another *a posteriori* argument regarding the continuity of personal survival is based on communication through mediums. Mediums claim to receive messages from those who have died. Those who support this view argue that, because such information could not have been obtained through normal ways, it may demonstrate that the dead person's consciousness continues to exist after death. Regarding the strength of this argument, there are reported cases where mediums are said to have provided accurate information unknown to both themselves and their clients. Philosophers such as C. D. Broad have discussed cases involving secret documents or personal details that later proved to be

[12] Badham - Badham, *Immortality or Extinction?* Part III, Chapter 5.
[13] Badham - Badham, *Immortality or Extinction?*, Part III, Chapter 6.

true, and have suggested that the survival of individual consciousness is a possible explanation.[14] If a medium is able to provide information that is not in the public knowledge and is thought to be known only to the dead person, it becomes more difficult to explain this phenomenon by natural means.

Skeptics offer simpler explanations rather than contact with the dead. Critics argue that mediums' communications may be caused by alternative explanations such as trickery, unconscious psychological processes, or telepathy, rather than communication with the dead.[15] If telepathy is accepted as a real phenomenon, another explanation becomes possible. The medium may not be communicating with a dead person at all; instead, they may be learning information from the minds of living relatives or other people connected to the event. In this case, it could be argued that the information provided by the medium does not support the claim that personal consciousness continues to exist after death. Furthermore, psychological techniques such as 'cold reading' cause even more doubt regarding the reliability of these claims. Consequently, many philosophers conclude that they do not provide sufficient evidence for personal survival after death.[16]

The last argument in this group is about bodily resurrection, which, in support of the continuity of personal identity, is John Hick's 'Resurrection Replica Theory'.[17] Hick argues that if a person were to die and God were to recreate an exact copy of their body, memories, personality and character features, that person could still be regarded as the same individual.[18] However, with this coherence, one must also accept certain theological matters *a priori*. For example, the existence of God, revelation, and the historical resurrection of Jesus Christ must also be accepted.[19] One of the strengths of Hick's theory is that it preserves personal identity whilst treating human beings not as separate souls and bodies, but as complete beings. Since the copy has the same memories and psychological characteristics as the dead person, the theory could be said to offer a coherent explanation of how personal survival might occur after death.[20].

[14] C. D. Broad, *Lectures on Psychical Research* (London: Routledge and Kegan Paul, 1962), 412-414.
[15] Broad, *Lectures on Psychical Research*, 428-430.
[16] Michael Peterson vd, "*Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion* (New York: Oxford University Press, 2003), 249-250.
[17] Hick, *Death and Eternal Life*, 279.
[18] Hick, *Death and Eternal Life*, 180.
[19] William Lane Craig, *Philosophy of Religion: A Reader and Guide* (Edinburgh University Press, 2002), 429, 430.
[20] Hick, *Death and Eternal Life*, 287.

Even if physical death occurs, the person's own experience is not lost. For a believer, death is then not a full end but a passage to another life. This view has a clear weakness. For instance, Linda Badham argues that, as there is no permanent physical connection between the two, a perfect copy would still be a copy rather than the original person. Since a person cannot be identical to several people at the same time, this possibility raises serious questions as to whether divine recreation can truly preserve personal identity after death.[21]

3. Critical Evaluation of *A Priori* Arguments

In the philosophy of religion, discussions about personal survival are not based entirely on empirical evidence. Some philosophers have also developed *a priori* arguments based not on experience but on reasoning and logical principles. The ideas of classical and modern philosophers such as Thomas Aquinas, Immanuel Kant and Plato are particularly significant. These thinkers try to demonstrate the immortality of the soul by examining the nature of the soul itself and the moral structure of the universe.

If we begin with *a priori* arguments concerning the continuity of the personal self, Plato's argument based on the simplicity of the soul relies on rational thought rather than empirical evidence.[22] Plato, drawing on the metaphysical view he presents in his work "Phaedo", argues that only things composed of parts can be divided and disappear. Thus, as the soul is an immaterial and simple being possessing no physical parts, it cannot be broken down in the same way as the body. Consequently, Plato concludes that the soul continues to exist after bodily death.[23] What makes Plato's view convincing is that he offers a coherent explanation of the continuity of personal identity across time. As is well known, people experience many changes, both physical and mental, throughout their lives. The body is constantly renewing itself, cells change, and an individual's physical characteristics change over time. Despite this, people generally continue to see themselves as the same person. According to him, it is not the body but the unchanging soul that preserves personal identity. If identity were entirely linked to the body, one would expect constant physical changes to change the individual's identity as well. The obvious problem is here: Immanuel Kant argues that even if the soul is simple and immaterial, this does not prove its immortality. The moral purpose of human nature is that full conformity with the

[21] Badham, "*Problems with Accounts of Life After Death",* 508.
[22] Peterson vd *Reason and Religious Belief* (New York: Oxford University Press, 2003), 246-247.
[23] Peterson vd, *Reason and Religious Belief*, 246-247.

moral law can only be achieved through an endless progress; this principle not only compensates for the limits of speculative reason but is also important for religion.[24] For this reason, Kant argues that, in order to understand the persistence of the soul, we must look not only to theoretical metaphysics but also to practical ethics. According to Kant, consciousness, like a light that fades over time, can weaken and disappear without breaking into parts.[25] Also, modern neuroscience challenges Plato's view by showing that damage to specific areas of the brain can affect memory, personality and consciousness.

Another important *a priori* argument for the continuation of personal survival was put forward by Thomas Aquinas through the argument from natural desire.[26] Aquinas's argument is based on a simple but effective idea: a desire this deep and this universal is unlikely to be pointless. He could appeal to eudaimonism: the view that all human beings desire happiness as their ultimate end.[27] Based on the Aristotelian principle that nature does nothing in vain (natura nihil facit frustura), he argues that any natural and universal desire must have a real satisfaction. According to this, the universal human desire for infinite happiness implies the real possibility of a life after death in which this desire is satisfied.[28] Kant's argument is convincing because it fits a teleological view of nature, and that the human search for meaning is very common. If we also accept that God exists, the argument becomes stronger: a good and rational God would not place such a deep and universal desire in people and then leave it unanswered. Beyond this, within a theistic framework, this argument gains even greater meaning. A perfect Creator, having planted such a deep and universal desire within human nature, would not leave it entirely unfulfilled; for this would seem to be contrary to the concept of a rational and the Most beneficent God. One weakness is here, it is also known that this argument has also been criticised on various grounds. Critics argue that the existence of a desire does not prove the existence of the object of that desire. From this perspective, the desire to continue living has developed not because it points to an afterlife, but because it helps people to survive and reproduce.[29] From this perspective, it could also be argued that the fear of death and the sense of self-preservation are explained not as evidence of any form of life

[24] Immanuel Kant, *The Critique of Practical Reason*, trans., Thomas Kingsmill Abbott (London: Longmans, Green, 1889), IV. Section: "The Immortality of the Soul as a Postulate of Pure Practical Reason."
[25] Kant, *The Critique of Practical Reason*, IV.
[26] Peterson vd, *Reason and Religious Belief*, 248.
[27] "Natural Law", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman (Winter 2022 Edition), https://plato.stanford.edu/entries/natural-law/.
[28] "Natural Law", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
[29] Peterson vd, *Reason and Religious Belief*, 248.

after death, but primarily as biological mechanisms that help living beings survive and reproduce.

Finally, Immanuel Kant avoids a problem the others cannot. He put forward a different *a priori* approach by arguing that the immortality of the soul is not something that can be proven, but rather a necessary 'assumption' of 'practical reason'. In his work *Critique of Practical Reason*, Kant argues that the moral law requires the realization of the *Summum Bonum*, where moral virtue and happiness coincide perfectly. Kant argues that practical reason must assume the immortality of the soul; for only an eternal existence after death can make the full realisation of moral justice possible[30]. For him, moral perfection is a necessary component of the highest good: "The complete conformity of dispositions with the moral law is the supreme condition of the highest good."[31] Kant's move here is masterful: he relates the afterlife to ethics rather than metaphysics, thereby overcoming the problems concerning how the soul might exist. Since he does not attempt to prove the existence of the soul, he avoids the usual metaphysical problems. Furthermore, for Kant, belief in immortality is not a theoretical claim but a practical necessity for leading a moral life. In this way, Kant has provided a rational motivation for maintaining moral commitment despite the injustice in the world, a motivation that many people of faith find meaningful in their lives. This transforms the belief in immortality from a theoretical assumption into something necessary in practice for leading a truly ethical and meaningful life, for it is believed that moral actions only acquire their full meaning within the context of the afterlife. Still, the argument has a problem. For instance, some secular philosophers often question the idea that the universe must guarantee complete and absolute moral justice. If morality is viewed as a human or social concept, the notion of a necessary 'Supreme Good' also comes under question. Also, even if moral justice is desired, this does not logically prove that the soul must survive after death. As critics have also pointed out, the desire for the universe to be morally just does not logically prove that the soul must continue to exist after death. For this reason, Kant's view is generally interpreted not as definitive proof, but rather as a moral belief in ethical rather than theoretical certainty.

[30] Kant, *The Critique of Practical Reason*, "IV. The Immortality of the Soul as a Postulate of Pure Practical Reason".
[31] Eli Benjamin, "On Moral Perfection: An Atemporal Reading of Kant's Postulate of Immortality", *European Journal of Philosophy*, 9.

4. The Issue of the Adequacy of Philosophical Reasoning

Philosophical reasoning may not provide definitive answers about life after death, but it does offer coherent answers. It benefits from logic and both empirical and *a priori* evidence. Thus, it shows the limits of human understanding on this subject: the afterlife cannot be proven, but neither can it be denied. However, based on the analysis presented throughout this article, it can be concluded that philosophical reasoning does not provide an absolute or definitive justification for the belief in personal survival after death. For instance, whilst *a priori* arguments such as Plato's offer metaphysical consistency, they remain open to objections from physicists. Similarly, *a posteriori* arguments, such as Hick's replica theory, also face serious difficulties regarding personal identity.

However, it can still demonstrate that this idea is not logically impossible and may be internally consistent under certain assumptions. Philosophical reasoning helps to clarify the limits of human understanding precisely at this point: although the afterlife cannot be established as a rational certainty, it cannot be denied that it is not impossible. Consequently, it is evident that pure reason is insufficient in such metaphysical matters; powerful avenues such as faith are also required.

Conclusion

In conclusion, my primary aim in this article has been to examine the question of whether consciousness continues after death. By considering both empirical observations and logical arguments, the main philosophical approaches to this subject have been explained and discussed in order. When it comes to *a posteriori* arguments, while phenomena such as Near-Death Experiences are often used as evidence for life after death, they are not enough to prove that life after death exists. Similarly, while the Replica Theory offers a logically consistent model for bodily resurrection, it faces the problem of multiple replicas and appears to rely on existing theological beliefs rather than providing independent evidence.

On the other hand, *a priori* arguments are also quite limited in terms of accuracy. The argument based on the simplicity of the soul offers a strong metaphysical idea about an immortal self, but this contradicts modern physicists' views regarding how the brain works. The argument based on natural desire, emphasizes humanity's desire for eternity, but this does not imply that such a reality exists. Similarly, Kant's practical postulate links

immortality to the moral life, but it functions more as a necessary moral premise for society than as a theoretical proof.

Consequently, the debate over life after death appears to depend not on direct evidence or pure logic, but on our deeper philosophical assumptions about the mind, consciousness, and human nature. From a physicist's perspective, consciousness ends with brain activity, whereas from a dualist or theist perspective, survival after death remains a coherent possibility. This study, in general, focuses on Western analytic philosophy and classical philosophical thought, which provide the main framework for these arguments. These approaches offer a wealth of methods for examining the continuity of the soul; however, it is also clear that the question of existence is too complex to be fully explained from a single philosophical perspective. Therefore, my view is that, in order to develop a more comprehensive and interdisciplinary understanding of consciousness and its possible continuity after death, future research could also include non-Western approaches, as well as developments in neuroscience and the philosophy of process. In conclusion, although there is no absolute proof of life after death yet, I believe the philosophical quest to answer this question remains meaningful. Seeking to understand the afterlife is not only about what might happen after death, but also helps us better understand what it means to be a conscious human being in the present and the significance and value of that existence.

References

Akbas, Muhsin. "Ölüm ve Ölümsüzlük". *Philosophy of Religion: The Hand Book*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.

Badham, Paul - Badham, Linda. *Immortality or Extinction?*. London: Macmillan Press Ltd, 1982. Aktaran Michael Peterson et al. *Philosophy of Religion: Selected Readings*. New York: Oxford University Press, 2014.

Broad, C. D. *Lectures on Psychical Research*. London: Routledge and Kegan Paul, 1962.

Craig, William Lane. *Philosophy of Religion: A Reader and Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002.

Etili, Zehra - Onal, Sema. "*Examining Descartes' Soul-Body Duality in the Context of Plato's Ideas*". *Kırıkkale University Journal of Social Sciences* (January 2022).

Hick, John. *Death and Eternal Life*. London: Collins, 1976.

Israel, Eli Benjamin. "*On Moral Perfection: An Atemporal Reading of Kant's Postulate of Immortality*". *European Journal of Philosophy* 9 (2026).

Johnston, Mark. *Surviving Death*. Princeton: Princeton University Press, 2010.

Kant, Immanuel. *The Critique of Practical Reason*. trans. Thomas Kingsmill Abbott. London: Longmans, Green, and Co., 1889.

Moody, Raymond A. *Life After Life*. New York: Bantam, 1976.

"Natural Law". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman. Winter 2022 Edition. 5 Haziran 2026. https://plato.stanford.edu/entries/natural-law/

Palmer, Michael. *The Philosophy of Religion: Commentary and Sourcebook*. Cambridge: The Lutterworth Press, 2008.

Peterson, Michael et al. *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*. New York: Oxford University Press, 2003.

Phillips, D. Z. *Death and Immortality*. London: Macmillan, 1970.

.

Kur'an'da Seyahat Anlayışı: Modern Turizmle Mukayeseli Bir İnceleme

Zeynep GÖKTAŞ*

Öz: Bu çalışmada Kur'an-ı Kerim'de geçen "sîrû fi'l-ard" ifadeleri tefsirî bir perspektifle incelenmiştir. Araştırmanın amacı, Kur'an'da seyahate yüklenen anlam ve amaçları ortaya koymaktır. Bu kapsamda doğrudan yeryüzünde dolaşma çağrısı içeren "sîrû fi'l-ard" ayetleri merkeze alınmış ve tematik tefsir yöntemi çerçevesinde incelenmiştir. Çalışmada seyahatin kavramsal çerçevesi ele alınmış; yaratılışı anlama, bireysel farkındalık geliştirme ve tarihsel-toplumsal bilinç kazanma boyutları üzerinde durulmuştur. Kur'an'ın seyahat çağrısının nazar, tedebbür ve ibret kavramlarıyla olan ilişkisi incelenmiş; insanın yeryüzünü yalnızca görmeye değil, gördüklerini anlamlandırmaya davet edildiği ortaya konulmuştur. Ayrıca Kur'anî seyahat anlayışı modern turizm yaklaşımıyla mukayeseli olarak değerlendirilmiş ve seyahatin tüketim odaklı bir deneyime indirgenmesinin Kur'an'ın öngördüğü anlam arayışıyla örtüşmediği vurgulanmıştır. Araştırma sonucunda Kur'an'da seyahatin yalnızca fiziksel bir hareket değil, insanı gözlem, tefekkür ve anlamlandırma süreçlerine yönelten bir öğrenme yöntemi olarak kurgulandığı; bu yönüyle Kur'anî seyahat anlayışının modern turizmin tüketim odaklı yaklaşımından, seyahate yüklediği anlam ve amaç bakımından ayrıldığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Seyahat, Sîrû fi'l-ard, Modern Turizm, Tefekkür, İbret.

Giriş

İnsanlık tarihi boyunca seyahat, yalnızca fiziksel bir mekân değişimi ya da coğrafi bir hareketlilik olarak görülmemiş; bilgi edinme, tecrübe kazanma, kültürel etkileşim kurma ve anlam arayışını sürdürme gibi işlevleriyle insan hayatının önemli bir parçası olmuştur. Farklı coğrafyaların tanınması, geçmiş toplumların izlerinin incelenmesi ve tabiatın gözlemlenmesi, bireyin hem düşünsel hem de ruhsal gelişimine katkı sağlamıştır. Bununla birlikte modern dönemde seyahat, çoğu zaman dinlenme, eğlenme ve yeni deneyimler edinme ekseninde değerlendirilmekte; bu durum seyahatin bilgi, gözlem ve tefekkür boyutunun geri planda kalmasına yol açabilmektedir.

Kur'an-ı Kerim'in seyahate yaklaşımı ise bu noktada dikkat çekici bir perspektif sunmaktadır. Kur'an'da seyahat, yalnızca dış dünyayı tanımaya yönelik bir faaliyet değil, aynı zamanda insanın kendi iç dünyasıyla yüzleşmesine imkân veren bir süreç olarak da değerlendirilmektedir. Kur'an, insanı yeryüzünde pasif bir gözlemci olarak değil; gördükleri üzerinde düşünen, olaylar arasında ilişki kuran, geçmişin izlerini okuyarak

* İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Lisans 4. Sınıf Öğrencisi.

bunlardan sonuçlar çıkaran aktif bir özne olarak konumlandırmaktadır. Farklı mekânlarla, toplumlarla ve tarihî kalıntılarla karşılaşmak; bireyin alışılmış düşünce kalıplarını sorgulamasına, olaylara farklı açılardan bakabilmesine ve varoluşuna ilişkin daha derin bir farkındalık geliştirmesine katkı sağlayabilmektedir. Bu yönüyle seyahat, insanın zihinsel ve psikolojik ufkunu genişleten bir tecrübe niteliği taşımaktadır. Kur'an'da çeşitli vesilelerle tekrarlanan "sîrû fi'l-ard" çağrıları da insanı yalnızca çevresini gözlemlemeye değil, gördükleri üzerinden düşünmeye, geçmiş toplumların akıbetlerini inceleyerek tarihsel tecrübelerden ibret almaya ve kendi konumunu yeniden değerlendirmeye davet etmektedir. Böylece seyahat, bilgi edinmenin ötesinde bireyin kendisini, toplumsal gerçekliği ve hayatı anlamlandırma çabasına katkı sunan bir imkân olarak ortaya çıkmaktadır.

Seyahat olgusu, İslam düşüncesi ve Kur'an araştırmaları içerisinde farklı yönleriyle ele alınmıştır. Bu kapsamda yapılan çalışmaların bir kısmı seyahat kavramının anlam alanına, bir kısmı Kur'an'da yer alan seyahat türlerine, bir kısmı ise seyahatin dinî, toplumsal ve kültürel işlevlerine odaklanmıştır. Ayrıca seyahat ve turizm ilişkisini konu edinen araştırmalar da mevcuttur. Bununla birlikte söz konusu çalışmaların büyük ölçüde seyahatin kavramsal çerçevesi veya farklı kullanım biçimleri üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Kur'an'da doğrudan yeryüzünde dolaşma çağrısı içeren "sîrû fi'l-ard" ifadelerini merkeze alarak bu çağrıların günümüz insanına sunduğu anlam ve perspektifi inceleyen çalışmalar ise oldukça sınırlıdır. Bu durum, Kur'an'ın seyahate yüklediği anlamın günümüz bağlamında yeniden değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır.

Bu çalışma, Kur'an-ı Kerim'de yer alan "sîrû fi'l-ard" çağrılarını merkeze alarak Kur'an'ın seyahate yüklediği anlam ve amaçları incelemeyi amaçlamaktadır. Bu çerçevede, söz konusu çağrıların günümüz insanına sunduğu perspektif ve modern seyahat anlayışıyla ilişkisi ele alınmaktadır. Bu amaç ve yöntem doğrultusunda çalışma belirli bir plan çerçevesinde yapılandırılmıştır. İlk bölümde seyahat kavramının anlam çerçevesi ile Kur'an'da seyahatle ilişkili kavramlar ele alınmaktadır. İkinci bölümde "sîrû fi'l-ard" ayetleri tematik bir yaklaşımla incelenerek bu çağrıların işaret ettiği anlam boyutları değerlendirilmektedir. Son bölümde ise Kur'anî seyahat anlayışı ile modern turizm yaklaşımı arasındaki farklılıklar ele alınmakta ve söz konusu çağrıların günümüz insanı açısından taşıdığı anlam üzerinde durulmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, Kur'an-ı Kerim'de yer alan "sîrû fi'l-ard" çağrıları ekseninde seyahatin hangi anlam ve amaçlarla teşvik edildiğini ortaya koymak ve bu çerçevede

Kur'an'ın günümüz insanına sunduğu seyahat tasavvurunu değerlendirmektir. Bu kapsamda çalışmada, Kur'an'da seyahat olgusunun hangi anlam ve amaçlar çerçevesinde sunulduğu ve bu anlayışın günümüz seyahat anlayışına nasıl bir perspektif kazandırdığı sorularına cevap aranmıştır. Kur'an'da seyahat olgusuyla ilişkili farklı kavramlar bulunmakla birlikte, araştırmanın merkezine doğrudan yeryüzünde dolaşma ve gözlem çağrısı içeren "sîrû fi'l-ard" ifadeleri alınmıştır. Zira Kur'an'ın seyahate yüklediği tefekkür, ibret ve gözlem boyutları en belirgin şekilde bu ayetlerde ortaya çıkmaktadır. Kur'an'da seyahat anlam alanına dâhil edilebilecek diğer kavramlara kavramsal çerçeve kapsamında kısaca değinilmiş, ancak bunlar araştırmanın konusu doğrultusunda ayrıntılı olarak ele alınmamıştır. Çalışmada tematik tefsir yaklaşımı benimsenmiş; ilgili ayetler tefsir literatürü ve konuya ilişkin modern çalışmalar ışığında değerlendirilmiştir. Elde edilen veriler ortak temalar dikkate alınarak tasnif edilmiş ve seyahatin yaratılışı anlama, bireysel farkındalık geliştirme ve tarihsel-toplumsal bilinç kazanma boyutları çerçevesinde incelenmiştir.

1. İlgili Kelimeler ve Kavramlar

Kur'an-ı Kerim'de seyahat olgusunun anlam dünyasını doğru kavrayabilmek için, vahyin bu eylemi ifade ederken kullandığı kavramların dikkatle incelenmesi gerekmektedir. Kur'an'da seyahati ifade eden "rihle" (Kureyş 106/2), "isrâ" (İsrâ 17/1), "za'n" (Nahl 16/80), "nafar" (Tevbe 9/122), "ravâh" (Sebe 34/12) ve "guduv"(Sebe 34/12) kavramları da bulunmakla birlikte, bu çalışma kapsamında araştırma amacına doğrudan hizmet etmediğinden ayrıntılı olarak ele alınmamıştır.

Seyahatle ilişkili kavramlar arasında "sefer", "seyr", "darabe" ve "seyâhat" kavramları ise özellikle dikkat çekmektedir. Arapça literatüründe "s-f-r" kökü; "açığa çıkmak, parlamak, keşfetmek ve örtüyü kaldırmak" anlamlarına gelmektedir.[1] Tefsirî perspektifte yolculuğa "sefer" denmesinin temel sebebi; meşakkatli yolculuk süreçlerinin, insanın gerçek ahlakını ve karakterini, yani örtülü kalan yönlerini ortaya çıkarmasıdır. Bu bağlamda sefer, sadece fiziksel bir mesafeyi katetmek değil, kişinin kendi iç dünyasındaki gerçeklerle yüzleştiği bir "keşif" sürecidir.

Kur'an'ın seyahate yüklediği anlamı daha açık biçimde ortaya koyan kavram ise "seyr"dir. Arapça'da (s-y-r) kökü, "yürümek, yeryüzünde dolaşmak ve bir yerden başka bir

[1] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, çev. Mustafa Yıldız (İstanbul 2020), 471.

yere geçmek" anlamlarına gelmektedir. Bu kökten türeyen "seyr", genel olarak bir hareketi ve ilerlemeyi ifade etmekle birlikte, bu hareketin yön ve süreklilik taşıyan bir süreç olduğunu da ima eder.[2] Nitekim bu kökten türeyen bazı kelimeler bireysel dolaşımı ifade ederken, bazıları ise toplu hareketi ve yolculuğu (kafile) anlatmak için kullanılmaktadır. Kur'an'da bu kavram, sadece fiziksel bir yer değiştirmeyi değil, aynı zamanda insanın yeryüzünde dolaşarak gördükleri üzerinde düşünmesini de içeren bir anlam taşımaktadır. Bu yönüyle "*sîrû fi'l-ard*" ifadesi, sıradan bir dolaşmayı değil; anlam arayışına yönelen bilinçli bir hareketi ifade etmektedir.

Buna karşılık Kur'an'da yer alan "darabtum fi'l-ard" ifadesi daha çok belirli bir amaç doğrultusunda yola çıkmayı ve hareket etmeyi anlatmaktadır Arapça'da (d-r-b) kökü, temel olarak "vurmak" anlamına gelmekle birlikte, farklı kullanımlarda "yönelmek, yola çıkmak ve hareket etmek" gibi anlamlara da gelmektedir.[3] Bu kök, bağlama göre fiziksel bir eylemi ifade edebildiği gibi, mecazî olarak bir yerden ayrılmayı ve bir amaç doğrultusunda yola koyulmayı da ifade edebilmektedir. Kur'an'da "*darabtum fi'l-ard"* ifadesi, yeryüzünde yolculuğa çıkmayı ve belirli bir amaç için hareket etmeyi anlatmaktadır. Bu kullanım, daha çok fiilî ve pratik bir yolculuğu ifade eder. Dolayısıyla "*darabtum fi'l-ard*", bilinçli bir gözlem ve tefekkür çağrısı içeren *"sîrû fi'l-ard*" ifadesinden farklı olarak, daha çok yola çıkma ve hareket etme eyleminin kendisine işaret etmektedir.

Kur'an'da doğrudan bu formuyla yer almamakla birlikte, yolculuk ve hareket fikriyle ilişkilendirilebilecek kavramlardan biri de "seyâhat"tir. "S-y-h" kökünden türeyen seyâhat, sözlükte suyun yeryüzünde akması anlamına gelmektedir.[4] Seyahat, durağanlıktan harekete geçmeyi ve hareket halinde olmayı ifade eder. Bu hareket sadece bedensel değil zihinsel ve anlam arayışı olarak da devam eder. Kur'an'da "seyahat" kelimesi doğrudan bu formuyla geçmemekle birlikte, aynı kökten türeyen *es-sâihûn* ifadesi "seyahat edenler" anlamında kullanılmıştır (Tevbe, 9/112). Bunun yanında *fesîhû fi'l-ard* emriyle de insanın yeryüzünde dolaşmasına yönelik bir çağrı yapılmıştır (Tevbe, 9/2).

2. İlahi Bir Gözlem Metodu: "Sîrû fi'l-Ard"

Kur'an-ı Kerim'de yeryüzünü gezme ve ibret alma eylemi; *"Sîrû fi'l-ard"* kalıbıyla 6 ayette emir sığasında, "*Efelem yesîrû"* kalıbıyla ise 7 ayette soru sığasında olmak üzere toplamda

[2] İsfahânî, *el-Müfredât*, 494.
[3] İsfahânî, *el-Müfredât*, 584
[4] Mustafa Çağrıcı, "Seyahat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 2009), 37/7.

13 defa geçmektedir. Bu ayetler içerik bakımından incelendiğinde, Ankebût 29/20 ayetinde seyahatin yaratılışı ve varlık düzenini anlamaya yönelik boyutu öne çıkarken, Hac 22/46 ayetinde bireyin akletme, idrak etme ve içsel farkındalık geliştirme yönüne dikkat çekilmektedir. Buna karşılık Âl-i İmrân 3/137, En'âm 6/11, Nahl 16/36, Neml 27/69, Yûsuf 12/109, Rûm 30/9, Rûm 30/42, Fâtır 35/44, Mü'min 40/21 ve Mü'min 40/82 ayetlerinde ise seyahat daha çok geçmiş toplumların akıbetleri üzerinden tarihsel ve toplumsal bilinç kazandıran bir faaliyet olarak sunulmaktadır.

Bununla birlikte söz konusu ayetler yalnızca işaret ettikleri anlamlarla sınırlı değildir. Örneğin geçmiş toplumların akıbetlerini konu edinen ayetler ilk bakışta tarihsel ve toplumsal bir bilinç kazandırmayı amaçlıyor görünsede, insanın kendi hayatını ve tercihlerini ilahî ölçüler ışığında yeniden değerlendirmesine, bireysel ve toplumsal sapmaların doğurabileceği sonuçlar üzerinde düşünmesine ve kendisini bu ilahî uyarıların dışında görmemesine imkân tanımaktadır. Bu yönüyle söz konusu ayetler önemli psikolojik yansımalar da taşımaktadır. Benzer şekilde helak edilen toplumlara ilişkin anlatılar yalnızca geçmişe ait tarihî vakalar olarak değil, insanı yeryüzünde işleyen düzen, tabiat olaylarının dönüştürücü gücü ve ilahî kudret üzerine düşünmeye sevk eden örnekler olarak da okunabilir. Nitekim deprem, korkunç sesler ve şiddetli rüzgârlar gibi helak tasvirleri, insanın kendi sınırlılığını idrak etmesine, yeryüzündeki düzenin büyüklüğü karşısında hayret duymasına ve Allah'ın kudretini daha derinden kavramasına imkân tanımaktadır.

3. Yaratılışı Okumak: Yeryüzündeki İlahi Düzeni Keşfetmek

Kur'an'da seyahat emrinin merkezinde, yeryüzündeki ilahî işaretleri (ayetleri) fark etmek vardır. Bu ayetler sadece Kur'an metninde değil; doğada, tarihte ve insan hayatında da karşımıza çıkar. Bu noktada Kur'an'ın önerdiği ilk adım "nazar"dır. Nazar, sadece bakmak değil; bakılan şey üzerinde düşünmek ve anlam aramaktır. İnsan yeryüzüne bu gözle baktığında, gördüğü her şey bir anlam taşımaya başlar. Kur'an, insanı bu bilinçli bakışa davet eder: "De ki: Yeryüzünde gezip dolaşın da Allah'ın yaratmaya nasıl başladığını bir görün." (Ankebût, 29/20) Bu ayet, seyahatin görerek düşünmeye ve varlığın arka planındaki anlamı kavramaya yönelttiğini göstermektedir. İnsan gördüklerini sadece izlemekle kalmaz; onları anlamlandırır ve bu anlam üzerinden hakikate yaklaşır. Kur'an-ı Kerim, yaratılışın "kim" tarafından ve "niçin" gerçekleştirildiğini açık bir dille ortaya koyarken, "nasıl" gerçekleştiği sorusunu insanın gözlemine ve araştırmasına

bırakmaktadır. "Yeryüzünde gezip dolaşın da Allah'ın yaratmaya nasıl başladığını görün" (Ankebût, 29/20) ayeti, seyahatin yalnızca fiziksel bir hareket değil; aynı zamanda varlık âlemini anlamaya yönelik bir tefekkür ve araştırma süreci olduğunu ortaya koymaktadır.[5]

Söz konusu ayet, turistik bir geziden ziyade; evrenin ilim ve hikmetle nasıl inşa edildiğini kavramaya yönelik bir "araştırma yolculuğu" olarak anlaşılmalıdır. Bu süreçte insan hem kendi bünyesindeki enfüsî delilleri hem de dış dünyadaki afakî delilleri birlikte değerlendirerek yaratılışa dair verileri bütüncül bir bakış açısıyla okumakla yükümlü kılınmıştır. Kur'an'ın yaratılışın keyfiyetine dair ayrıntılı açıklamalar vermek yerine insanı gözlem ve araştırmaya yönlendirdiği ifade edilmektedir.[6] Râzî, yeryüzündeki çeşitliliği birer "âfâkî delil" olarak değerlendirir. Ona göre öz itibariyle aynı olan yeryüzünde bazı bölgelerin dağlık, bazılarının verimli, bazılarının ise çorak olması tesadüfî değil; ilahî bir takdirin sonucudur. Aynı şekilde dağların nehirlerin oluşumundaki rolü, yer altındaki madenlerin çeşitliliği ve tabiatın sunduğu sayısız imkân, Allah'ın kudretinin somut göstergeleri olarak okunmalıdır. Bu noktada Râzî'nin yeryüzünü bir anneye benzetmesi de dikkat çekicidir. Ona göre nasıl ki anne çocuğunu beslerse, yeryüzü de insanı sayısız nimetle beslemekte; hatta bu yönüyle anneden daha kuşatıcı bir şefkat sergilemektedir.[7] Böylece yeryüzü, Kur'anî perspektifte yalnızca gözlemlenen bir varlık alanı değil, aynı zamanda ilahî rahmet ve hikmetin tecelli ettiği bir nimetler bütünü olarak anlam kazanmaktadır.

4. Psikolojik Boyut: İnsan Kendini Yolda Tanır

Kur'an'ın seyahat çağrısı, insanın iç dünyasıyla da yakından ilişkilidir. İnsan, zamanla bulunduğu çevreye alışır ve bu durum düşünme biçimini sınırlayabilir. Sürekli aynı düzen içinde yaşamak, fark edilmeden bir duyarsızlık oluşturabilir. Kur'an bu noktada insanı düşünmeye ve hareket etmeye çağırmaktadır: "Yeryüzünde gezmediler mi ki, orada olup biteni anlayacak kalpleri olsun?" (Hac, 22/46) Bu ayet, sadece görmenin yeterli olmadığını; insanın gördükleri üzerinde düşünmesi ve anlam çıkarması gerektiğini göstermektedir. Bu bağlamda yolculuk, insanın hem dış dünyaya hem de kendi iç dünyasına farklı bir gözle bakmasını sağlayan dönüştürücü bir tecrübeye dönüşmektedir. Farklı coğrafyalarla karşılaşmak, insanın bakış açısını genişletmektedir.

[5]Abdulkadir Karakuş, "Ankebût Sûresi 19-20. Ayetleri Işığında Yaratılışın Nasıl Başladığını Anlamaya Dair Bir Deneme", *Kur'an ve Tefsirde Güncel Konular-1,* ed. Zeki Keskin (Ankara 2024), 12.
[6] Karakuş, "Ankebût Sûresi 19-20. Ayetleri Işığında Yaratılış", 13.
[7] Bayram, "Râzî'nin, Kur'an'daki Yeryüzü (Arz) Ayetleriyle İlgili Tefsir-i Kebir'deki Yorumları", 158, 161-162.

İmam Şâfiî, seyahatin insan üzerindeki dönüştürücü etkisini şu dizelerde ifade etmektedir:

> Akıl sahipleri bir yerde oturup kalınca rahat edemezler.
> O hâlde bulunduğun yeri terk et ve yola çık.
> Yolculuk et; ayrıldığın bazı şeylere karşılık daha güzellerini bulacaksın.
> Yorul; çünkü hayatın tadı çekilen yorgunluktadır.
> Suyun yerinde durup kalmasının onu bozduğunu görürsün;
> Akarsa temiz kalır, akmazsa güzelliğini kaybeder.[8]

Bu dizeler, seyahatin insanın kendini tanıma ve olgunlaşma sürecine katkı sağlayan dönüştürücü bir tecrübe olduğunu göstermektedir. Yolculuk sırasında insan, alıştığı çevrenin ve düşünce kalıplarının dışına çıkarak hem kendisini hem de hayatı farklı bir bakış açısıyla değerlendirme imkânı bulur.

Bununla birlikte, seyahatin her zaman kolay ve konforlu bir deneyim olmadığı da göz ardı edilmemelidir. Hz. Peygamber bir hadisinde şöyle buyurur: "Yolculuk, azaptan (zorluktan) bir parçadır. Sizden birinizin uykusuna, yemesine ve içmesine engel olur. Öyleyse biriniz yolculuktan amacına ulaştığı zaman, hemen ailesinin yanına dönsün."[9] Bu ifade, yolculuğun dönüştürücü etkisine işaret etmektedir. Zira insan çoğu zaman konfor alanının dışına çıktığında kendisiyle daha gerçek bir şekilde karşılaşır. Alışılmış düzenin bozulması, sabrı ve uyum yeteneğini ortaya çıkarırken; bu zorluklar, seyahatin insan üzerinde bıraktığı derin etkinin de temelini oluşturur.

Hz. Ömer'e nispet edilen bir rivayette de, bir kişinin iyi olduğunun söylenmesi üzerine ona "Onunla yolculuk yaptın mı?" diye sorduğu aktarılır. Kişi "hayır" cevabını verince, Hz. Ömer onun hakkında kesin bir kanaate varılamayacağını ifade eder.[10] Bu yaklaşım, yolculuğun insanın gerçek karakterini ortaya çıkaran bir tecrübe olarak görüldüğünü göstermektedir.

5. Sosyolojik Boyut: Tarihten ve Toplumdan Ders Almak

Kur'an'da seyahat, aynı zamanda toplumsal bir bilinç kazanma aracıdır. İnsan, geçmiş toplumların yaşadığı yerleri gördükçe, hayatın işleyişine dair daha derin bir anlayış geliştirir. Kur'an bu durumu şöyle ifade eder: "Sizden önce de nice (ilahî) yasalar gelip geçmiştir; yeryüzünde gezin de yalanlayanların sonu ne olmuş bir bakın." (Âl-i İmrân,

[8] Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn,* çev. Hanifi Özcan (İstanbul 1993), 425.
[9] Buhârî, "Umre", 19; Müslim, "İmâre", 179.
[10] Ebû Bekir el-Beyhakî*, es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut 2003), 10/214.

3/137) Bu ayetle birlikte seyahat, sadece gözlem değil; aynı zamanda ibret alma sürecine dönüşür. İbret, görülen olaylardan ders çıkarmak ve benzer hatalara düşmemektir. İnsan geçmiş toplumların kalıntılarını gördüğünde güç ve zenginliğin kalıcı olmadığını, zulmün bir sonu olduğunu, adaletin belirleyici bir ilke olduğunu somut olarak fark eder. Bu yönüyle yeryüzü, sadece bir coğrafya değil; aynı zamanda derslerle dolu bir tarih alanıdır. Seyahat eden kişi, bu alanı okuyarak hem geçmişi anlar hem de kendi hayatına yön verecek sonuçlar çıkarır. Ayrıca seyahat, farklı kültürlerle tanışmayı sağlar. İnsan, başka toplumları tanıdıkça önyargılarından uzaklaşır ve daha geniş bir bakış açısı kazanır. Bu durum Kur'an'da insanın farklılıklar içinde tanışması gerektiğini ifade eden ayetlerle de uyumludur. (Hucurât, 49/13). Günümüzde coğrafya ve sosyal bilimler de benzer şekilde, yerinde gözlemin ve farklı toplumlarla temasın öğrenme sürecindeki önemini vurgulamaktadır.[11] Ayetin başında geçen "sünen" ifadesi, klasik tefsirlerde "Sünnetullah" kavramı ile açıklanmış ve toplumların yükseliş ve çöküşlerine yön veren değişmez ilahî yasalar olarak değerlendirilmiştir. Ayetin "yeryüzünde gezin" emri ise, teorik bilginin ötesine geçerek, geçmiş toplumların izlerini yerinde gözlemleme çağrısıdır. Zira bu kalıntılar, güç ve zenginliğin kalıcı olmadığını, zulüm ve inkârın ise bir sonu olduğunu somut biçimde ortaya koymaktadır. Ayet, insanı sadece bakmaya değil; gördüklerinden hareketle neden-sonuç ilişkisi kurmaya ve toplumsal olayları derinlikli bir şekilde anlamaya davet etmektedir. Böylece seyahat, Kur'an'da sosyolojik bir bilinç kazanmanın önemli bir aracı haline gelmektedir.[12] Kur'an'ın seyahat çağrısı, yalnızca bireysel bir ibret alma faaliyetiyle de sınırlı değildir. Seyahat, toplumların yükseliş ve çöküş süreçlerini yerinde gözlemleme, tarihsel tecrübelerden hareketle toplumsal olayları anlamlandırma ve insanlığın ortak birikimini okuma imkânı sunmaktadır.[13] Geçmiş medeniyetlerin geride bıraktığı eserler, yalnızca tarihî kalıntılar olarak değil; güç, adalet, ahlâk ve toplumsal düzen arasındaki ilişkinin somut göstergeleri olarak değerlendirilebilir. Bu bakımdan Kur'an'da seyahat, bireyi tarih karşısında bilinçlendiren, onu kendi toplumunu ve çağını sorgulamaya sevk eden bir öğrenme ve farkındalık pratiği hâline gelmektedir. Seyahat eden kişi, geçmiş toplumların tecrübelerini yalnızca öğrenmekle kalmaz; bu tecrübeler üzerinden bugünü değerlendirme ve geleceğe dair daha sağlıklı bir bakış geliştirme imkânı da elde eder.

[11] Hikmet Koçyiğit, "Yeryüzünde Seyahat Etmenin Kur'ânî Boyutu", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2011), 133.
[12] Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara 2019), 4/263-264.
[13] Koçyiğit, "Yeryüzünde Seyahat Etmenin Kur'ânî Boyutu", 134-135.

6. Kur'anî Seyahat ve Modern Turizm Üzerine Bir Analiz

Modern dünyada seyahat, çoğunlukla turizm kapsamında haz ve tüketim odaklı bir faaliyet olarak görülmektedir. Buna karşılık İslâm kültüründe seyahat; ibadet, ilim, nefis terbiyesi ve Sünnetullah'ın tarihteki tecellilerini gözlemleme gibi daha derin amaçlar taşımaktadır. Bu iki yaklaşım arasındaki fark şu şekilde değerlendirilebilir:

Modern turizm anlayışında seyahat, çoğunlukla gündelik hayatın rutinlerinden uzaklaşma, dinlenme ve yeni mekânları deneyimleme amacıyla gerçekleştirilen bir faaliyet olarak öne çıkmaktadır.[14] Bu bağlamda ziyaret edilen yerler, estetik haz üreten ve tüketilen birer "deneyim alanı"na dönüşmektedir. Modern turizm sosyolojisinin önemli isimlerinden John Urry, bu durumu "turist bakışı" (tourist gaze) kavramıyla açıklamaktadır. Urry'ye göre modern seyahat, çoğu zaman gidilen yerin derin anlamını kavramaktan ziyade, o mekâna ait görsel imgelerin tüketilmesine dönüşmektedir. Bu durumda seyahat, estetik haz üreten yüzeysel bir deneyim hâline gelmektedir.[15] Bu yaklaşım, Kur'an'ın hedeflediği "ayetleri görme" ve tefekkür anlayışından farklı olarak, mekânı geçici bir haz nesnesi olarak değerlendirmektedir.

Buna karşılık Kur'anî perspektifte seyahat; hakikati arama, ayetleri görme ve anlamlandırma süreci olarak değerlendirilmektedir. İslâm düşüncesinde seyahat; ilim elde etme, nefsi terbiye etme ve insanın ahlâkî yönlerini geliştirme aracı olarak görülmüştür.[16] Hz. Musa ile Hızır kıssası da seyahatin sabır, öğrenme ve hikmeti kavrama süreci olduğunu ortaya koymaktadır. Böylece Kur'anî anlayışta seyahat, sadece haz ve konfor odaklı bir faaliyet olmaktan çıkarak insanı tefekküre, içsel dönüşüme ve hakikate yönelten anlamlı bir deneyim hâline gelmektedir.

Bununla birlikte Kur'anî seyahat anlayışı, dünya nimetlerini ve estetik deneyimleri bütünüyle reddeden bir yaklaşım değildir. Kur'an'da insanın yeryüzündeki güzellikleri görmesi, nimetlerden faydalanması ve dünya hayatının meşru imkânlarından yararlanması teşvik edilmektedir. "Allah'ın sana verdiğinden ahiret yurdunu kazanmaya bak ve dünyadan da nasibini unutma..." (el-Kasas 28/77) ayeti, İslâm'ın dünya ve ahiret arasında denge kuran yaklaşımını ortaya koymaktadır. Bu çerçevede seyahat, yalnızca ibret alma ve hakikati arama faaliyeti değil; aynı zamanda insanın bedensel ve ruhsal olarak yenilenmesine katkı sağlayan bir tecrübe olarak da değerlendirilebilir. Hz.

[14] John Urry, *Turist Bakışı*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul 2015), 15-18
[15] Urry, *Turist Bakışı*, 15-18.
[16] Mustafa Çağrıcı, "İslâm Kültüründe Seyahat", *Din ve Hayat Dergisi 7* (2009), 6.

Peygamber'in "Seyahat edin ki sıhhat bulasınız ve rızık elde edesiniz" [17] hadisi de yolculuğun insan hayatındaki maddî ve manevî faydalarına işaret etmektedir. Bu bağlamda tabiî güzellikleri görmek, dinlenmek ve insana huzur veren deneyimler yaşamak Kur'anî perspektifle çelişmemektedir. Ancak burada önemli olan, haz ve tüketimin seyahatin temel amacı hâline gelmemesidir. Kur'anî anlayışta dünyevî haz, insanı hakikatten uzaklaştıran değil; tefekkür, şükür ve farkındalığı artıran bir imkân olarak anlam kazanmaktadır. Böylece seyahat hem insanın ruhsal dinginlik kazandığı hem de varlık üzerindeki ilahî düzeni daha derinden kavradığı dengeli bir tecrübeye dönüşmektedir.

Kur'anî seyahat anlayışının modern turizmden ayrıldığı önemli noktalardan biri de geçmiş toplumlara ve onların geride bıraktıkları izlere yüklediği anlamdır. Kur'an-ı Kerim'de seyahat, çoğu zaman geçmiş toplumların akıbetini yerinde gözlemleme ve bu gözlem üzerinden ibret alma çağrısıyla birlikte zikredilmektedir. Bu yönüyle seyahat, sadece tarihsel bilgi edinmeye yönelik bir faaliyet değil; aynı zamanda insanın kendi çağını ve davranışlarını sorgulamasına imkân tanıyan bir bilinç eylemidir. Kur'an'da tekrarlanan "Yeryüzünde dolaşıp kendilerinden öncekilerin sonunun nasıl olduğuna bakmadılar mı?" (Fâtır, 35/44) ifadesi, seyahati bir "akıbet okuması"na dönüştürmektedir. Böylece insan, geçmiş toplumların izleri üzerinden neden-sonuç ilişkisi kurmaya davet edilmektedir. Modern turizm anlayışında ise tarihî mekânlar çoğunlukla estetik bir deneyim alanı olarak değerlendirilmekte ve geçmiş, romantize edilmiş bir nostalji çerçevesinde algılanmaktadır. Antik kentler, görsel bir haz ve kültürel tüketim nesnesine dönüşürken; Kur'anî bakış açısında aynı mekânlar, ilahî adaletin tecelli ettiği birer ibret sahnesi olarak okunmaktadır. Bu bağlamda coğrafya, sadece fiziksel bir alan değil; aynı zamanda insanlık tarihinin ahlâkî sonuçlarını gözlemleme imkânı sunan bir anlam alanı hâline gelmektedir.[18]

Bu yaklaşımın Hz. Peygamber'in hayatındaki en açık yansımalarından biri, Hz. Peygamber'in Tebük Seferi sırasında Semûd kavminin yaşadığı Hicr (Medâin-i Sâlih) bölgesinden geçerken sergilediği tutumdur. Hz. Peygamber, bu harabelere sıradan bir merakla bakılmasını uygun görmemiş; aksine ashabına bu bölgeden ibret duygusu içerisinde ve hızlı bir şekilde geçmelerini tavsiye etmiştir. Nitekim "Azaba uğramış olanların yurduna ancak ibret alarak ve ağlayarak girin" buyruğu, seyahatin duygusal ve

[17] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Kahire 1313), 2/380.
[18] Çağrıcı, "İslâm Kültüründe Seyahat", 5.

zihinsel boyutunun da nasıl olması gerektiğini ortaya koymaktadır.[19] Kur'an'da Âd, Semûd ve Firavun gibi kavimlerin kalıntıları, birer ibret nişanesi olarak sunulmakta; bu toplumların sahip oldukları güç ve imkânlara rağmen ahlâkî sapmalar sebebiyle helâk edildikleri hatırlatılmaktadır. Nitekim Kur'an, geçmiş toplumların yeryüzünü bugünkülerden daha fazla imar ettiklerini ancak zulümleri sebebiyle yok olduklarını ifade ederek, seyahatin "imar-ahlâk" dengesini sorgulamasını istemektedir.[20]

Bununla birlikte Kur'an'da seyahatin amacı yalnızca geçmiş toplumların hikâyelerini öğrenmek değil, bu gözlemler aracılığıyla insanın eşya, olaylar ve hayat karşısındaki idrakini geliştirmektir. Kur'an, gerçek görme eyleminin yalnızca gözle sınırlı olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Hac Suresi'nde yer alan "Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki, düşünecek kalpleri, işitecek kulakları olsun? Şüphesiz gözler kör olmaz; fakat göğüslerdeki kalpler kör olur" (Hac, 22/46) ayeti, seyahatin asıl amacının kalbî bir uyanış olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, eğer bir yolculuk insanın kalbinde bir farkındalık ve zihninde bir dönüşüm meydana getirmiyorsa, fiziksel olarak yapılan bu hareketin hakiki anlamda bir "görme" ile sonuçlandığını söylemek güçtür. Bu noktada "basar" ile "basîret" arasındaki fark belirgin hâle gelmektedir. Gözün görmesi sınırlı ve yanıltıcı olabilirken, basîret; eşyanın arka planındaki ilahî düzeni ve hikmeti kavramaya yöneliktir. Dolayısıyla Kur'anî seyahatte amaç, sadece yeni mekânlar görmek değil; bu mekânlar üzerinden yeni bir bakış açısı kazanmaktır. Bu anlayışta insan, baktığı her varlıkta ilahî sanatın izlerini fark etmeye yönelir. İslâm kültüründe seyahatin, insanın düşünce dünyasını genişleten ve dar çevresinde oluşan zihinsel kalıpları kıran bir tecrübe olduğu özellikle vurgulanmaktadır.[21] Seyahat sırasında farklı coğrafya ve toplumlarla karşılaşan birey, kendi bakış açısını yeniden değerlendirme imkânı bulur ve bu durum onun daha derin bir kavrayış geliştirmesine katkı sağlar.[22] Gazzâlî de seyahatin en önemli faydalarından birinin kalbin uyanıklığını artırmak olduğunu ifade etmektedir. Ona göre sadece fiziksel hareketle sınırlı kalan bir yolculuk, hakiki anlamda bir dönüşüm sağlamaz.[23] Gerçek anlamda bir yolculuk, insanın sadece yer değiştirmesiyle değil; gördüklerini anlamlandırarak yeni bir idrak ve farkındalık düzeyine ulaşmasıyla tamamlanmaktadır.

[19] Buhârî, "Enbiyâ", 17; Müslim, "Zühd", 38.
[20] Kur'an-ı Kerim, Rûm 30/9.
[21] Çağrıcı, "İslâm Kültüründe Seyahat", 9.
[22] Çağrıcı, "İslâm Kültüründe Seyahat", 9.
[23] Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beyrut [t.s.]), 2/247-248.

Sonuç

Kur'an-ı Kerim'de yer alan "sîrû fi'l-ard" çağrıları genellikle yeryüzünü dolaşmaya, geçmiş toplumların akıbetlerinden ibret almaya ve yaratılış üzerinde düşünmeye yönelik emirler olarak değerlendirilmiştir. Ancak ayetler birlikte okunduğunda, bu çağrıların yalnızca fiziksel dolaşmayı değil, seyahatin anlam ve amacını da belirlediği görülmektedir. Bu yönüyle seyahat, Kur'an'da kendi başına amaçlanan bir faaliyet değil; insanın hakikate ulaşma sürecini destekleyen bir vasıta olarak öne çıkmaktadır. Kur'an'da seyahatin yalnızca bir hareket eylemi değil, aynı zamanda bir öğrenme yöntemi olarak kurgulandığı görülmektedir. Böylece seyahat, gidilen yerlerden çok insanda meydana getirdiği zihinsel ve ahlâkî dönüşümle değer kazanmaktadır. Kur'an'ın seyahat çağrısı, insanın bulunduğu yeri değiştirmesinden önce, bulunduğu yere bakışını değiştirmeyi amaçlamaktadır. Seyahat ancak gözlemi tefekküre, tefekkürü de ibrete dönüştürdüğünde Kur'an'ın yüklediği anlamı kazanmaktadır. Böyle bir okuma, "sîrû fi'l-ard" çağrılarının yalnızca lafzıyla değil, amacı ve işleviyle birlikte değerlendirilmesine imkân tanımaktadır. Böylece ayetler, insanın bilgiye ulaşma, varlığı anlamlandırma ve hakikati kavrama sürecine ilişkin daha geniş bir bakış açısı sunmaktadır. Geçmiş toplumların tecrübeleri de yalnızca tarihsel bir bilgi olarak kalmamakta, bireyin kendi hayatını anlamlandırabileceği canlı bir tecrübeye dönüşmektedir. Modern turizm anlayışıyla yapılan mukayese de bu bakış açısını desteklemektedir. Karşılaştırma, iki yaklaşım arasındaki temel farkın seyahatin biçiminde değil, ona yüklenen anlamda ortaya çıktığını göstermektedir. Bu nedenle Kur'anî seyahat anlayışı ile modern turizm yaklaşımı arasındaki ayrım, yalnızca seyahatin nasıl gerçekleştirildiğinde değil, insandan ne beklendiğinde belirginleşmektedir. Çalışmanın dikkat çektiği bir diğer husus, Kur'an'daki bir kavramın farklı disiplinlerin katkısıyla yeniden ele alınmasının, ayetlerin anlam alanını genişletmekten çok mevcut anlam katmanlarının daha kapsamlı biçimde değerlendirilmesine katkı sağlayabileceğidir. Bu çalışmada tefsir literatürünün yanı sıra modern turizm, sosyoloji, psikoloji ve coğrafya alanlarından da yararlanılmış; bu disiplinlerin sunduğu verilerin, ayetlerin işaret ettiği anlam ve amaçların farklı yönlerden değerlendirilmesine katkı sağladığı görülmüştür. Dolayısıyla farklı disiplinlerden yararlanmak, tefsir faaliyetinin yerine geçen değil, onu destekleyen ve zenginleştiren bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed (ö. 241/855). *el-Müsned*. 6 Cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Meymeniyye, 1313/1895.

Bayram, Enver. "Râzî'nin, Kur'an'daki Yeryüzü (Arz) Ayetleriyle İlgili Tefsir-i Kebir'deki Yorumları: Modern Jeoloji Biliminin Verileriyle Kısa Bir Mukayese". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Mart 2012), 149-165.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin (ö. 458/1066). *es-Sünenü'l-kübrâ.* 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl (ö. 256/870). *el-Câmiu's-sahîh.* İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Çağrıcı, Mustafa. "İslâm Kültüründe Seyahat". *Din ve Hayat Dergisi* 7 (2009), 4-9.

Çağrıcı, Mustafa. "Seyahat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/7-9. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

Diyanet İşleri Başkanlığı*. Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2024.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111). *İhyâu ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Ma'rife, [t.s.].

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed (ö. 502/1108). *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân.* çev. Mustafa Yıldız. İstanbul: Çıra Yayınları, 2020.

Karakuş, Abdulkadir. "Ankebût Sûresi 19-20. Ayetleri Işığında Yaratılışın Nasıl Başladığını Anlamaya Dair Bir Deneme". *Kur'an ve Tefsirde Güncel Konular-1*. ed. Zeki Keskin. 11-25. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.

Karaman, Hayrettin vd*. Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.

Koçyiğit, Hikmet. "Yeryüzünde Seyahat Etmenin Kur'ânî Boyutu". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2011), 129-148.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed (ö. 450/1058). *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*. çev. Hanifi Özcan. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1993.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/875). *el-Câmiu's-sahîh.* thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1955.

Urry, John*. Turist Bakışı*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât*'ında Mevzu Rivayetlerin Kur'an-ı Kerîm'e ve Sahih Hadise Arzı: İmam-ı Azam ve İmam Şafii Özelinde Bir Değerlendirme

Muhammet Talha ÖZAY*

Öz: İslam fıkhı ve hadis usulünün en köklü tartışmalarından biri olan rivayetlerin Kur'an-ı Kerîm'e ve sahih hadise arzı, tarih boyunca uydurma (mevzu) haberlerin ayıklanmasında ve dinî hükümlerin sıhhatinin korunmasında kritik bir metot olarak kullanılmıştır. Bu çalışmanın amacı, arz yönteminin teorik mahiyetini ortaya koymak ve bu yöntemin hadis literatüründeki pratik yansımalarını İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât* adlı eseri özelinde somutlaştırarak incelemektir. Bu araştırmada, özellikle "hatalı arz" ve "isabetli arz" kavramları arasındaki metodolojik farklar netleştirilmiştir. Çalışmanın temel sonucuna göre arz işleminin isabetli ve sağlıklı bir biçimde uygulanabilmesi, münferit ayet yorumlarından ziyade Kur'an'ın bütünsel ruhuna vakıf olmayı ve güçlü bir usul ehliyetini zorunlu kılmaktadır. Mezhep imamlarının yaklaşımları incelendiğinde ise Ebû Hanîfe'nin bu metodu sünneti koruyan bir sıhhat denetimi olarak kabul ettiği, buna karşın İmam Şâfiî'nin sünnetin bağımsız teşrîî gücünü koruma gayesiyle mutlak arz fikrine mesafeli yaklaştığı ve çözümün yine sünnet bütünlüğü içinde aranması gerektiğini savunduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Metin Tenkidi, Arz, İbnü'l-Cevzî, el-Mevzû'ât, Ebû Hanîfe, İmam Şafii.

* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Lisans 3. Sınıf Öğrencisi.

Giriş

Kur'an-ı Kerîm ve sahih hadisler İslam dininin temel iki kaynağı olarak kabul edilmekle birlikte, bu iki kaynak arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı meselesi tarih boyunca farklı şekillerde yorumlanmıştır. Özellikle hadis rivayetleri, sıhhati ve dinî hüküm istinbatı açısından erken dönemlerden itibaren isnad ve metin tenkidi bağlamında değerlendirilmiştir. Metin tenkidinde en çok öne çıkan esaslardan biri rivayetlerin Kur'an'a veya sahih hadise arz edilmesidir. Bu yönteme göre bir hadisin içeriği sahih hadislerin ve Kur'an'ın açık hükümleriyle çelişiyorsa, söz konusu rivayet ya zayıf kabul edilmeli ya tamamen reddedilmeli ya da tevil edilmelidir. Böylece sahih hadisler ve Kur'an-ı Kerîm, hadislerin doğruluğunu tespit etmede temel bir ölçüt olarak görülmüş olur. Bu yaklaşım özellikle hadis uydurma faaliyetlerinin yaygınlaştığı dönemlerde İslam'ın iki ana kaynağı olan sahih hadisleri ve Kur'an'ı koruma amacıyla daha da ön plana çıkmıştır. Her ne kadar bu metot başlarda yalnızca Irak'ta bulunan ehl-i rey'e nispet edilmiş olsa da sonraları ehl-i hadîs tarafından da kabul edilmiş ve rivayeti reddetmede bir tür gerekçe olarak sayılmıştır. Fakat bu metot mutlak surette kabul görmemiştir; zira Kur'an ayetlerinin zahirine muhalif bazı sahih hadisler veya Kur'an'a ve sahih hadislere muvafık uydurma hadisler mevcuttur. Nitekim arz yönteminin kabulü ve uygulanması konusunda İslam âlimleri arasında ihtilaf bulunmaktadır. Bazı âlimler, bu esası hadislerin sıhhati açısından vazgeçilmez bir kriter olarak değerlendirirken, bazıları da bu yöntemin yanlış kullanılabileceğini, hatta aşırı uygulandığında sünnetin bütünlüğüne zarar verebileceğini savunmuştur.

İkincil literatürde hadislerin Kur'an'a arzı meselesi farklı usuli açılardan ele alınmıştır. Hüseyin Güleç, *Âhâd Haberlerin Kur'ân'a* Arzı isimli çalışmasında konuyu haber-i vâhidler bağlamında incelerken; Ahmet Keleş, *Hadislerin Kabulü ve Reddinde Kur'ân'a Arz Yöntemi* adlı eserinde yöntemin genel sınırlarını çizmiştir. Sahip Beroje ise *Şafii'nin Sünnetin Kur'an'a Arzı Yöntemine Yönelttiği Eleştiriler* başlıklı makalesinde Şâfiî usulünün konuya eleştirel duruşuna odaklanmıştır. Mevcut literatür konunun teorik ve mezhebî boyutlarını büyük ölçüde aydınlatmış olsa da arz yönteminin erken dönem mevzuat kitaplarındaki pratik metin tenkidi uygulamalarıyla ilişkisi yeterince örneklendirilmemiştir. Bu çalışma hem erken dönemde yazılmış olması hem de çoğunlukla isnad tenkidi yapmasına rağmen metin tenkidine de yer vermesi hasebiyle İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât* adlı eseri üzerinden literatürdeki bu uygulama boşluğunu doldurmayı hedeflemektedir. Bu hedef doğrultusunda makale üç ana kısımdan

oluşmaktadır: İlk bölümde arz yönteminin kavramsal mahiyeti ve ortaya çıkış gerekçeleri ele alınarak konunun teorik çerçevesi çizilecektir. İkinci bölümde hatalı ve isabetli arz ayrımı tanımlanacak ve İbnü'l-Cevzî'nin eserinden seçilen pratik örnekler üzerinden tahlil edilecektir. Üçüncü ve son bölümde ise bu yöntemin kabulü ve uygulanması noktasında İslam fıkhının iki büyük ekolünü temsil eden Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî'nin metodolojik yaklaşımları mukayeseli bir biçimde değerlendirilerek konu bütünlüğe kavuşturulacaktır.

1. Arzın Mahiyeti

Arz, hadislerin Kur'an'a uygunluğunu belirlemek amacıyla yapılan bir değerlendirme ve karşılaştırma yöntemidir. Bu yöntemde rivayetler önce isnad ve metin açısından incelenir, ardından Kur'an ile çelişip çelişmediği değerlendirilir. Rivayet Kur'an'a uygunluk gösteriyorsa kabul edilir; çelişki hâlinde ise ya reddedilir ya da gözden geçirilir.[1] Arz yöntemi, hadislerin doğruluğunu teyit etmek ve onları Kur'an bütünlüğü içinde anlamlandırmak amacıyla kullanılır. Bu yaklaşım rivayetlerin sıhhatini güçlendirmeyi ve doğru yorumlanmasını hedefler. Ancak isnad tenkidi kadar kesin sonuçlar vermez. Zira isnad tenkidi metin tenkidine göre daha somut ve sistematiktir. Arz işlemi yapılırken dikkat edilmesi gereken en temel husus tüm Kur'an-ı Kerîm'in dikkate alınmasıdır. Sadece bir ayetin manasına muhalif olan hadisleri direkt reddetmek usulen yanlıştır; çünkü bazı ayetler nesh edilmiş olabilir veya sonradan tahsis edilmiş olabilir. Bundan dolayı ayete arz etme işlemi yapılırken tüm Kur'an esas alınmalıdır.[2] Eğer tüm Kur'an-ı Kerîm esas alınmazsa ileride vereceğimiz örnekteki gibi hatalı arz olur.

Esasen bu yöntemi ilk olarak Peygamber Efendimiz ve sahâbe kullanmıştır. Mesela bir hadisinde Allah Resûlü "*dua bizzat ibadettir*" demiştir. Ardından *"Rabbiniz şöyle buyurdu: Bana dua edin, duanızı kabul edeyim. Bana kulluk etmeyi kibirlerine yedirememeyenler, aşağılanmış olarak cehenneme gideceklerdir!"* ayetini okumuş ve kendi sözünü Kur'an-ı Kerîm'e arz etmiştir.[3] Allah Resûlü bu yöntemi kullanarak kendisinin Kur'an-ı Kerîm'e muhalif manada bir şey söylemeyeceğini ve öğretmeyeceğini göstermiştir. Benzer şekilde sahâbe de Kur'an'a arz yöntemini kullanmıştır. Mesela Hz.

---

[1] Ahmet Keleş, "Hadislerin Kabulü ve Reddinde Kur'ân'a Arz Yöntemi", *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*, (Temmuz 2020), 4-8.

[2] Keleş, "Hadislerin Kur'ân'a Arz Yöntemi", 10.

[3] Ebû ʿAbdullâh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî Aḥmed b. Ḥanbel, *Müsnedü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel*, thk. Şuʿayb el-ʾArnaʾût- ʿÂdil Murşid v.dğr (Beyrut: Muʾessesetu'r-Risâle, 1421/2001), (No. 18386); El-Mü'min 40/60. قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: "إِنَّ الدُّعَاءَ هُوَ الْعِبَادَةُ ". ثُمَّ قَرَأَ: {وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ}

Ömer, Fatıma b. Kays'ın rivayet ettiği bir hadisi Kur'an'a arz ederek reddetmiştir. Fatıma kocası tarafından boşandığında, Resûlullah'ın kendisine ne nafaka ne de süknâ hakkı tanımadığını nakletmiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer "Doğru hatırlayıp hatırlamadığından emin olmadığımız bir kadının rivayetiyle Allah'ın Kitabı'nı ve Resûlü'nün sünnetini terk edemeyiz" diyerek bu rivayeti kabul etmemiştir.[4] Böylece Hz. Ömer söz konusu rivayeti Kur'an'a aykırı bularak Hz. Peygamber'e aidiyetini reddetmiştir. Bu örnek Hz. Ömer'in arz yöntemini uygulayarak, bir rivayeti Kur'an'a arz ettiğini ve aykırılık gördüğü durumda rivayeti reddettiğini göstermektedir. Hz. Ömer'in bu tutumu, hadisin Kur'an'a aykırı olamayacağından dolayıdır. Keza bu yöntemi kullanarak bir rivayeti reddetmesi, bu yöntemin erken dönem sahâbe tarafından da benimsendiğini ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak, arz yöntemi hadislerin Kur'an ile uyumunu gözeten önemli bir doğrulama ve yorumlama aracıdır. Bu yöntemin bizzat Allah Resûlü ve sahâbe tarafından kullanılmış olması, onun meşruiyetini ve erken dönemden itibaren önemsendiğini göstermektedir. Arz yöntemi rivayetlerin sıhhatiyle ilgili kesin hüküm vermese de onları Kur'an'ın bütünlüğü içinde anlamlandırmak açısından vazgeçilmez bir ölçüttür.

2. Arzın Çeşitleri

2.1. Hatalı Arz

Hatalı arz, Kur'an-ı Kerîm'in tümünü esas almadan kişinin yaptığı arzdır. Hatalı arza örnek olarak Ahmet Akbulut'un yaptığı arz örnek verilebilir. Allah Resûlü'nün *"iki Müslüman birbirini öldürmek için karşı karşıya gelirse ölen de öldüren de cehennemdedir"* hadisini Hucûrât süresinin 9. ayetine arz ederek reddetmiştir.[5] Ayette şöyle geçmektedir:

> Müminlerden iki grup birbiriyle çarpışacak olursa, derhal müdahale ederek aralarını düzeltin. Buna rağmen biri ötekine saldırırsa, saldırıda bulunan taraf Allah'ın hükmüne boyun eğinceye kadar onlarla savaşın. Eğer boyun eğerlerse, o iki grubun arasını adâletle düzeltin. Adâleti uygulamada da daima titiz davranın. Çünkü Allah, hak ve adâlet hususunda titiz olanları sever.[6]

Akbulut'a göre bu ayet birbirlerine kılıç çekmiş iki müminden bahseden yukarıdaki hadisi reddetmemizi gerektirmektedir. Zira bu ayette de birbirini öldüren iki gruptan

[4] Ebû Zekeriyyâ Muḥyiddîn Yaḥyâ b. Şeref en-Nevevî, *Şerḥu'n-Nevevî ʿalâ Muslim* (Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâs̱i'l-ʿArabî, 1392/1972), 94-108.

[5] Ebû'l-Ḥasen Muslim b. el-Ḥaccâc el-Ḳuşeyrî en-Nîsâbûrî Muslim, *Ṣaḥîhu Muslim*, thk. Muḥammed Zuheyr en-Nâṣır (Cidde; Beyrut: Dâru'l-Minhâc; Dâru Ṭavḳi'n-Necât, 1433), (No. 1680).

[6] Hucurat 49/9

bahsetmiştir fakat onları mümin diye sıfatlamıştır.[7] Bu durum, yalnızca yüzeysel bir lafız benzerliğinden yola çıkarak Kur'an'ın bütüncül mesajını göz ardı etmenin, rivayetlerin sıhhati hususunda ne denli yanıltıcı sonuçlar doğurabileceğini açıkça göstermektedir.

Keleş, Akbulut'un bu arzını hatalı bulmuştur. Ona göre Akbulut Kur'an-ı Kerîm'in tümünü esas almadan bu arz işlemini gerçekleştirmiştir. Çünkü Kur'an'da bunun aksine ayetlerin olduğunu savunan Keleş, Nisâ süresi 93. ayeti öne sürmüştür. Ayette "*kim bir mümini kasten öldürürse onun cezası ebedi cehennemdir"* diye geçmektedir.[8] Ayetten dolayı ortaya çıkan itikadi ihtilaflardan sarfı nazar ederek ayeti düşünmek gerekmektedir. Zira burada verdiğimiz örnekle hatalı arzı göstermeye çalıştık. Dolayısıyla, isabetli bir hükme varabilmek için parçacı bir yaklaşımdan ziyade Kur'an'ın genelini ve diğer ayetlerin tahsis veya nesih durumlarını hesaba katan bütüncül bir okumanın şart olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak arz yöntemi sadece tek bir ayet üzerinden değil, Kur'an-ı Kerîm bütüncül düşünülerek yapılması gereken bir yöntemdir. Zira Akbulut, tek bir ayete arz etmiş ve hadisi reddetmişken Keleş, Kur'an'a bütüncül bakarak arzın hatalı olduğunu tespit etmiştir.

3. İsabetli Arz

İsabetli arz ise hatalı arzın aksine Kur'an-ı Kerîm'in tamamı esas alınarak yapılan arzdır. Arz yaparken isabet etmek önemlidir. İsabet edebilmek için bu işin ehli olmak ve Kur'an'a hâkim olmak gerekir. İsabetli arzın örnekleri daha çoktur. Ancak biz bu çalışmada, hadis literatürünün mevzuat türündeki en kapsamlı ve sistemli eserlerinden biri olan İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât* adlı eserinde Kur'an-ı Kerîm'e ve sahih hadise arz edilmiş birer hadisi inceleyeceğiz. Zira bu kitap erken dönemde yazılan ve içinde Kur'an-ı Kerîm'e arz yöntemi bulunan nadir kitaplardandır.

İbnü'l-Cevzî'nin Kur'an'a arz ettiği bir rivayet şudur:

> «الموضوعات لابن الجوزي» (٣/ ١١٠): الطريق الثاني: أنبأنا إسماعيل بن أحمد أنبأنا ابن مسعدة أنبأنا حمزة بن يوسف أنبأنا أبو أحمد بن عدي حدثنا حمزة بن داود الثقفي حدثنا محمد بن زنبور حدثنا عبد العزيز بن أبي حازم عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:" – فرج –[فرخ] الزنا لا يدخل الجنة ".
> فهذه الأحاديث تخالف الأصول، وأعظم ما في قوله تعالى (ولا تزر وازرة وزر أخرى)[9]

[7] Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Şekillendirdiği Kelam Meseleleri* (Ankara Üniversitesi, Thesis, 1988).
[8] Daha fazlası için bk. Keleş, "Hadislerin Kur'ân'a Arz Yöntemi", 19-20; Nisâ 4/93
[9] Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn ʿAbdurraḥmân b. ʿAlî b. Muḥammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Mevḍûʿât*, thk. ʿAbdurraḥmân Muḥammed ʿOs̱mân (Medine: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1966-1968). 3/110-111

Yukarıda isnadıyla birlikte verilen rivayette zina yoluyla doğan kişinin cennete giremeyeceği hadisi yazmaktadır. Hadisin mevzu olduğunu belirten İbnü'l-Cevzî bunun asıllara muhalif olduğunu ve en çok da Allah'ın "hiç kimse bir başkasının yükünü yüklenmez" ayetine muhalif olduğunu belirtmiştir.[10] Yani rivayetin isnad zincirindeki ravilerinin cerh-tadildeki durumuna bakmaksızın Kur'an-ı Kerîm'e arz ederek o hadisi reddetmiştir.

İbnü'l-Cevzî'nin sahih hadise arz ettiği bir rivayet şudur:

الموضوعات لابن الجوزي (٢/ ٢٥٨): باب التزوج للحسن أو للمال

أنبأنا محمد بن أبي طاهر أنبأنا أبو محمد الجوهري عن الدارقطني عن أبي حاتم بن حبان حدثنا محمد بن المعافى حدثنا عمرو بن عثمان حدثنا عبد السلام ابن عبد القدوس عن إبراهيم بن أبي عبلة قال قال أنس سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "من تزوج امرأة لعزها لم يزده الله عزوجل إلا ذلا، ومن تزوج امرأة لماها لم يزده الله عزوجل إلا فقرا، ومن تزوج امرأة لحسنها لم يزده الله عزوجل إلا دناءة، ومن تزوج امرأة لم يتزوجها إلا ليغض بصره أو يحصن فرجه أو يصل رحمه بارك الله له فيها وبارك لها فيه ".

هذا حديث موضوع على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو ضد ما في الصحيحين " تنكح المرأة لمالها ولحسنها ولجمالها ولدينها." [11]

Yukarıda isnadıyla birlikte verilen rivayette şöyle yazmaktadır:

> Kim bir kadınla izzeti için evlenirse, Allah onun sadece zilletini artırır. Her kim bir kadınla malı için evlenirse, Allah onun sadece fakirliğini artırır. Her kim bir kadınla güzelliği için evlenirse, Allah onun sadece çirkin davranışlarını artırır. Her kim de bir kadınla sırf gözünü haramdan sakınmak, iffetini korumak veya akrabalık bağını kuvvetlendirmek amacıyla evlenirse, Allah bu evliliği adam için bereketli kılar, kadın için de o adamı bereketli kılar.

İbnü'l-Cevzî bu hadisin mevzu olduğunu belirtip Allah Resûlü'nün sahih olan "Bir kadınla malı için, soyu için, güzelliği için ve dini için evlenilebilir" hadisine arz ederek sahih hadise zıt olduğunu belirtmiştir.[12] Kur'an-ı Kerîm'e arz ettiği örnek gibi isnad zincirindeki ravilerin cerh-tadil durumuna bakmaksızın metni sahih bir hadise arz edip rivayeti reddetmiştir.

Sonuç olarak, arz yönteminin sağlıklı uygulanabilmesi için Kur'an-ı Kerîm'in bütüncül bir şekilde ele alınması şarttır. Aksi takdirde, hatalı sonuçlara ulaşmak mümkündür. Bu yöntemde isabet hem derin bir Kur'an bilgisi hem de ilmî ehliyete bağlıdır. Doğru uygulandığında ise rivayetlerin sıhhatini tespit etmede güçlü bir ölçüt işlevi görür.

[10] Zümer 39/7
[11] İbnü'l-Cevzî, *el-Mevḍû'ât*, 2/258
[12] Muslim, *Ṣaḥîhu Muslim*, 4./175

Örneklerde de görüldüğü gibi İbnü'l-Cevzî isnada bakmaya gerek duymadan hadislerin Kur'an'a ve sahih hadise zıt manada olduğunu belirterek hadislerin mevzu olduğunu belirtmiştir.

3. Arzı Kabul Eden ile Etmeyen Alimler ve Delilleri

Arz yöntemi tarih boyunca bazı alimler tarafından kabul edilmiş, bazıları tarafından reddedilmiştir. Ebû Hanîfe bu yöntemin kullanılmasını söyleyen ilk kişilerdendir. İmam Şafii ise bu yöntemi reddedenlerdendir.

3.1. Ebû Hanîfe

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Âlim ve'l-Müteallim* adlı eserde, bir hadisin Kur'an'a aykırılığı nedeniyle reddedilmesi gerektiğini savunmaktadır. Söz konusu hadiste, "Mü'min zina ettiğinde imanı gömleğin çıktığı gibi çıkar, sonra tövbe edince geri döner" denmektedir. Bu rivayet, Haricîlerin iman anlayışını çağrıştırdığı için sorgulanmakta, fakat reddedilirse Peygamber'i yalanlama suçlaması doğabileceği belirtilmektedir. Ebû Hanife ise bu ikileme şöyle çözüm getirir:

> Bir raviyi ve onun rivayetini reddetmek, Peygamber'i reddetmek anlamına gelmez. Zira bir Müslüman, Hz. Peygamber'in Kur'an'a aykırı bir söz söylemeyeceğine inanır. Kur'an'a aykırı rivayetleri reddetmek, Peygamber'e değil, o haberi uyduran veya yanlış aktaran kişiye yönelik bir reddir.[13]

Ebû Hanife, Kur'an'a aykırı olan bu tür rivayetlerin kabul edilemeyeceğini savunur ve örnek olarak, zina edenlerin müminlikten çıkmadığını bildiren Kur'an ayetlerini zikreder.[14] Ebû Hanife, hadislerin Kur'an'a arz edilmesi gerektiğini açıkça ifade etmiş, fakat bu yöntemi arz hadisi ismiyle meşhur olan rivayetle temellendirmemiştir.[15] Onun yaklaşımı, sonraki Hanefîler tarafından sistematik hale getirilmiş ve âhâd haberlerin Kur'an'ın genel hükümlerine aykırı olması durumunda reddedilmesi gerektiği fikri ile geliştirilmiştir. Ancak Ebû Hanife'nin âhâd haberlerin Kur'an'ın umumunu tahsis etmesiyle ilgili açık bir tutumu yoktur.[16] Bütün bunlara rağmen Ebû Hanîfe'nin bu öncü ve ihtiyatlı tavrı mezhebin sonraki kuşaklarında hadislerin metin tenkidi açısından Kur'an'a arzını vazgeçilmez bir otokontrol mekanizması hâline getirmiştir.

---

[13] Hasan Kurt, "İmam-I Azam Ebû Hanife'nin Beş Eserinde İmanla İlişkili Temel Kavramlar", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 30, (2011), 27.
[14] Nûr 24/2, Nisâ 4/16.
[15] Arz hadisinin tahric ve tahlilinin detayı için bkz: Mehmet Sabih Aydin, "Hadislerin Kur'an'a Arzı ile İlgili Rivayetlerin Tahrîc ve Tahlili", *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 7/1 (Nisan 2023), 52-71.
[16] Hüseyin Güleç, "Âhâd Haberlerin Kur'ân'a Arzı", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I/2 (2017), 2-3.

Sonuç olarak Ebû Hanîfe *el-Âlim ve'l-Müteallim* eserinde, Kur'an'a aykırı rivayetlerin reddedilmesi gerektiğini, bunun Hz. Peygamber'i değil, yalan haberi uyduran raviyi yalanlamak anlamına geldiğini savunur. Haricîlerin görüşlerini andıran "zina edenin imanının çıkacağı" yönündeki rivayeti de ilgili Kur'an ayetlerine dayanarak bu usulle iptal etmiştir. Temelini bizzat attığı ancak meşhur arz hadisine dayandırmadığı bu eleştirel yaklaşım, zamanla kurumsallaşmıştır. Sonraki dönem Hanefî âlimleri bu fikri sistemleştirerek, âhâd haberlerin Kur'an'ın genel hükümlerine arz edilmesini mezhebin vazgeçilmez bir metin tenkidi ölçütü hâline getirmişlerdir.

3.2. İmam Şafii

İmam Şafii, sünnetin teşrîdeki rolünü merkeze alan bir yaklaşıma sahiptir. Mezhep imamları arasında hadislerin Kur'an'a arzı konusuna en çok eğilen âlimin İmam Şafii olduğu söylenebilir.[17] O *er-Risâle* ve *İhtilâfu'l-Hadîs* adlı eserlerinde bu meseleyi etraflıca işler. Ayrıca *el-Ümm* adlı eserinde Ebû Yusuf'un görüşlerini eleştirirken bu konuya özel olarak değinir. Şafii, arz hadisini isnad bakımından zayıf bulur ve bu hadisi delil kabul etmez. Bunun karşısına ise erike hadisi olarak bilinen ve sünneti görmezden gelenleri eleştiren hadisi koyarak sünnetin bağlayıcılığını vurgular.[18] Hadislerin Kur'an'a arz edilmemesi gerektiği hakkındaki şu söz ona nispet edilmektedir "Hadisleri Kur'an'a arz etmek gerekmez; çünkü bir hadisin sıhhat açısından makbul sayılması için Kur'an'a aykırı olmaması zaten gerekir."[19] Bu söz de gösteriyor ki İmam Şafii, Kur'an'a aykırı rivayetlerin Hz. Peygamber'e nispet edilemeyeceğini kabul etmekle birlikte sünnetin teşrîî fonksiyonunu zedeleyecek bir arz yöntemine karşı çıkmıştır.[20] Şâfiî'nin bu katı tutumu, sünnetin teşrîî otoritesini zayıflatabilecek keyfî ve parçacı Kur'an okumalarına karşı alınmış güçlü bir metodolojik önlem olarak değerlendirilmelidir.

İmam Şafii'nin eleştirisi özellikle sünnetin teşrîî fonksiyonunu yok sayan anlayışlara yöneliktir. Ancak Hanefîlerin arz fikrinden maksadı sünnetin reddi değil, sıhhati tartışmalı rivayetlerin Kur'an'a aykırı olmaması gerektiğidir. İmam Şafii Kur'an'a arz yöntemini her ne kadar reddetse de yer yer bu yöntemi tercihen kullanmıştır. Onun usulünde, senet bakımından iki sahih hadisin birbiriyle çelişmesi durumunda öncelikle aralarını uzlaştırma, yani ikisiyle birlikte amel etme yolları araştırılır. Bu mümkün değilse

[17] Güleç, "Âhâd Haberlerin Kur'ân'a Arzı", 4.
[18] Aḥmed b. Ḥanbel, *el- Müsned*, (No. 17174).
[19] Ebû'l-Muẓaffer Manṣûr b. Muḥammed el-Mervezî es-Semʿânî, *Ḳavâṭıʿu'l-Edille fi'l-'Usûl*, thk. Muḥammed Ḥasen İsmâʿil eş-Şâfiʿî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1418/1999). 1/368
[20] Güleç, "Âhâd Haberlerin Kur'ân'a Arzı", 4-8.

mensuh olan hadisi tespit edilip terk edilir. Mensuhluk ya Hz. Peygamber'in sahih sünnetiyle ya zaman bilgisiyle ya da başka delillerle anlaşılır. Bu ihtimaller de mümkün değilse Şâfiî tercihte Kur'an'a, sünnete, kıyasa ve icmâya uygunluğu ölçüt olarak alır.[21] Buradan hareketle, Şâfiî usulünde arz yönteminin hiçbir zaman birinci dereceden bir metin tenkidi aracı olmadığı, yalnızca çözümsüz kalan ihtilaflarda bir tercih karinesi olarak işlev gördüğü söylenebilir. Ona göre Kur'an'ın anlamı en sağlam şekilde Resûlullah'ın sünnetiyle anlaşılır. Bu nedenle sahih hadislerin çelişmemesi esastır. Hadisler arasında çelişki varsa çözüm öncelikle yine sünnet içerisinden aranmalıdır. Şâfiî, hiçbir âlimin benzer bir hadis bulunmaksızın sahih bir hadisi Kur'an'a arz ederek reddetme hakkının olmadığını özellikle vurgular. Zira İmam Şafii, bazen bir hadis bir âlime gizli kalmışken bir diğerine malum olabilir düşüncesindedir.[22] Özetle Şâfiî, sünneti kendi içinde tutarlı ve bağımsız bir bütün olarak kabul etmiş, hadislerin anlaşılamayan veya ihtilaflı görünen kısımlarının yine sünnetin kendi iç dinamikleriyle çözülmesi gerektiğini müdafaa etmiştir.

Sonuç olarak hadislerin Kur'an'a arzı meselesi, İslâm âlimleri arasında tartışmalı bir konudur. Ebû Hanîfe belli şartlarla bu yöntemi kabul ederken, İmam Şafii sünnetin teşrîî gücünü merkeze alarak bu yönteme karşı çıkmıştır. Ona göre hadisler zaten Kur'an'a aykırı olamaz; dolayısıyla ayrıca arz edilmeleri gerekmez. Bu farklı yaklaşımlar, her mezhebin sünnet anlayışı ve hadis değerlendirme usulüyle yakından ilişkilidir.

Sonuç

İslam'ın iki ana kaynağı olan Kur'an-ı Kerîm ve sahih hadislerin korunması amacıyla geliştirilen arz yöntemi, rivayetlerin içerik açısından iki ana kaynakla çelişip çelişmediğini denetleyen bir metottur. Hadis uydurma faaliyetlerinin arttığı dönemlerde ön plana çıkan bu yaklaşım, metin tenkidinde bir tür gerekçe olarak kabul edilerek rivayetlerin sıhhatini tespitte bir tür ölçüt olarak kabul edilmiştir. Bu çalışmada arz yönteminin mahiyeti ve Allah Resûlü ile sahâbenin bu metodu nasıl uyguladığı örneklerle açıklanmaktadır. Kur'an'ın bütünlüğü dikkate alınmadan yapılan "hatalı arz" ile ehliyet ve derin bilgiyle yapılan "isabetli arz" arasındaki farklar, İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât* adlı eserinden seçilen mevzu hadisler üzerinden örneklendirilmiştir. Yöntemin kabulü noktasında ise Ebû Hanîfe'nin onaylayıcı yaklaşımları ile İmam Şafii'nin sünnetin bağımsız teşrîî gücünü

[21] Sahip Beroje, "Şafii'nin Sünnetin Kur'an'a Arzı Yöntemine Yönelttiği Eleştiriler ve Muaraza Problemine Yaklaşım Tarzı", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17, İmam-ı Azam Ebu Hanife özel sayısı (2011), 16-17.
[22] Beroje, "Şafii'nin Sünnetin Kur'an'a Arzı", 18.

korumak adına yönelttiği eleştiriler delilleriyle birlikte zikredilmektedir. Arzın, sahih rivayetleri uydurma olanlardan ayıklamadaki işlevi mezheplerin usul farklılıkları ışığında değerlendirilmektedir. Sonuç itibarıyla bu yöntemin doğru ve sağlıklı uygulanabilmesi için Kur'an'a bütüncül bir hakimiyetin şart olduğu vurgulanmaktadır. Araştırma kapsamının yalnızca İbnü'l-Cevzî'nin mezkûr eseriyle kısıtlı tutulması ve isnad tenkidi ile metin tenkidi arasındaki temel farklılıklara detaylıca temas edilmemiş olması, mevcut incelemenin sınırlarını oluşturmaktadır. Bu bağlamda, gelecekte yapılacak akademik araştırmalarda isnad ve metin tenkidi arasındaki kavramsal ayrımın daha kapsamlı bir şekilde ele alınması ve arz uygulamasının müteahhir dönem mevzuat eserleri üzerinden mukayeseli olarak incelenmesi alan literatürüne değerli bir açılım sağlayacaktır.

Kaynakça

Aḥmed b. Ḥanbel, Ebû ʿAbdullâh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l İmâm Aḥmed b. Ḥanbel*. thk. Şuʿayb el-ʾArnaʾûṭ - ʿÂdil Murşid v.dğr. 50 Cilt. Beyrut: Muʾessesetu'r-Risâle, 1421/2001.

Akbulut, Ahmet. *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Şekillendirdiği Kelam Meseleleri*. Ankara Üniversitesi, Thesis, 1988.

Aydin, Mehmet Sabih. "Hadislerin Kur'an'a Arzı ile İlgili Rivayetlerin Tahrîc ve Tahlili". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 7/1 (16 Nisan 2023).

Beroje, Sahip. "Şafii'nin Sünnetin Kur'an'a Arzı Yöntemine Yönelttiği Eleştiriler ve Muaraza Problemine Yaklaşım Tarzı". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17, İmam-ı Azam Ebu Hanife özel sayısı (2011), 207-232.

Güleç, Hüseyin. "Âhâd Haberlerin Kur'an'a Arzı". *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I/2 (2017), 1-17.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn ʿAbdurraḥmân b. ʿAlî b. Muḥammed el-Bağdâdî. *el-Mevḍûʿât*. thk. ʿAbdurraḥmân Muḥammed ʿOs̱mân. 3 Cilt. Medine: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1966-1968.

Keleş, Ahmet. "Hadislerin Kabulü ve Reddinde Kur'an'a Arz Yöntemi". *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*, 467-501.

Kurt, Hasan. "İmam-I Azam Ebû Hanife'nin Beş Eserinde İmanla İlişkili Temel Kavramlar". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. sayı: 30. (2011).

Muslim, Ebû'l-Ḥasen Muslim b. el-Ḥaccâc el-Ḳuşeyrî en-Nîsâbûrî. *Ṣaḥîhu Muslim*. thk. Muḥammed Zuheyr en-Nâṣır. 8 Cilt. Cidde; Beyrut: Dâru'l-Minhâc; Dâru Ṭavḳi'n-Necât, 1433.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muḥyiddîn Yaḥyâ b. Şeref en-. *Şerḥu'n-Nevevî ʿalâ Muslim*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâṯi'l-ʿArabî, 1392/1972.

Semʿânî, Ebû'l-Muẓaffer Manṣûr b. Muḥammed el-Mervezî es-. *Ḳavâṭıʿu'l-Edille fi'l-ʾUsûl*. thk. Muḥammed Ḥasen İsmâʿil eş-Şâfiʿî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1418/1999.