

T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
HADİS BİLİM DALI

ONTOLOJİ, BİLGİ VE İMAN BAKIMINDAN
İLK İNSAN OLARAK ÂDEM

Ümit ELSÖZ

DOKTORA TEZİ

Danışman
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN

Konya – 2022

ÖNSÖZ

Varlık dünyasında birçok yönüyle incelemeye konu olan en değerli varlıklardan biri insandır. İnsan büyük çabalar göstererek çevresini tanımaya çalıştığı gibi ne, nasıl ve niçin sorularının cevabı konusunda da bilinçli bir açıklama için ciddi çalışmalar yapmaktadır. Bu anlamda insan aslında yaptığı araştırmaların hem öznesi hem de nesnesi konumundadır. Bilimsel araştırmalara bakıldığında yaratılış konusu ile ilgili kutsal metinlerde geçen ifadelerin ve rivayet kültüründeki verilerin yanı sıra gerek tarihi kaynaklarda gerekse müstakil kaynaklarda günümüze kadar çok detaylı bilgiler aktarıla gelmiştir.

Kur'an'da da ilk insan merkezli olarak “nefs-i vahide”, “beşer” ve “Âdem” kavramları ekseninde ve kıssa bütünlüğünde geniş bir anlatı olmakla birlikte tarihî, mitolojik ve tasavvuf edebiyatı gibi kaynaklarda da ayrıntı sayılabilecek detay bilgilerin bulunması konuya birçok müellifin ilgi duyduğu ve kafa yordüğünü göstermiştir. Ayrıca bu bilgi ve belgelerin günümüz pozitif bilimlerinin verileri ışığında tekrar bir değerlendirmeye tabi tutulmadığı gözlemlenmiştir. Kaynaklarda yer alan bu bilgilerin bir kısmı Kur'an'a ve sahih hadis rivayetlerine uygun olmakla birlikte, diğer kısmının bu iki kaynağa uymayan, akla ve mantığa ters düşen birtakım haberler olduğu gözlemlenmiştir. Kur'an'da rastlanmayan ve ayrıntı sayılabilecek türden bu bilgilerin İsrâiliyat kaynaklarından yararlanan bazı müelliflerin abartılı yorumları olduğu düşünülmektedir.

Rivayet kaynakları ile modern bilimin verileri arasında tezat oluşturacak derecede bilgi farklılıklarının olması, geçmişten günümüze kadar ilk insan ve İslam geleneğinde ilk insan sayılan Hz. Âdem ve kıssası ile ilgili elde ettiğimiz verilerin bir kez daha ele alınmasını ve değerlendirilmesini gerekli kılmıştır. İlk insanın varlığı ve mahiyeti, Kur'an'ın da temel aldığı konulardan birisi olması sebebiyle Âdem kıssası ilgili ayetlerin, bilimin ulaştığı yeni birtakım bilgiler ile uyumu konusu gündem oluşturmaktadır. Bu anlamda çalışma ilk insanın mahiyeti ve Hz. Âdem hakkında tarihi, mitolojik ve kutsal metinlerden elde ettiğimiz veriler ışığında konu değerlendirme ve analiz yöntemleriyle eleştirel bir üslupla ele alınmaktadır.

Çalışmamızın faydalı olmasını dilerken, öncelikle bir dost sıcaklığında her zaman yakın ilgi ve desteğini gördüğüm saygıdeğer danışman hocam Prof. Dr. Hüseyin AYDIN'a minnet ve şükranlarımı sunarım. Doktora sürecinde kendisiyle tanışma fırsatı bulduğum, özellikle tezimle ilgili fikirlerinden ve yol göstermelerinden yararlandığım ayrıca her konuda katkı ve desteklerini gördüğüm saygıdeğer hocam Prof. Dr. Ali Rıza GÜL'e teşekkür ederim. TİK sürecinde ve çalışmamın her aşamasında katkıda bulunan değerli hocalarım Doç. Dr. Süleyman NAROL'a ve Doç. Dr. Ömer Ali YILDIRIM'a, tez savunmasında değerli fikirleriyle yön veren ve katkıda bulunan hocalarım Prof. Dr. Erkan YAR'a ve Prof. Dr. Sefa BARDAKÇI'ya teşekkür ederim. Yaptığım tüm çalışmalarımnda sabırla, hoşgörüyü ve sevgiyle desteklerini benden hiçbir zaman esirgemeyen saygıdeğer eşim Ayşe Hanım'a, kızım Zeynep Feyza'ya ve oğlum Talha'ya minnet ve hayır dileklerimi sunar, teşekkür ederim. Ayrıca tez çalışmaları sırasında yardımlarını esirgemeyen ebedi dostlarım Veli AKNAR ve Kutlay DURGUN'a teşekkür ederim.

Günümüz insanının, geçmişin ürettiği bilgi ve belgelere ve özellikle din içerikli yorumlara kafa karışıklığı içerisinde ihtiyatla yaklaştığı bir dönemde yaşamaktayız. Yaptığımız bu çalışmanın elimizdeki ilk insanın kimliğine ilişkin verileri din-bilim uzlaşısı içerisinde ve bugünün insanına fizik ve metafizik âlemle ilgili varlık dünyasına anlamlı bir bakış kazandırması ümidini taşımaktayız.

Gayret bizden, muvaffakiyet Yüce Allah'tandır.

Ümit ELSÖZ

Konya-2022



T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öğrencinin	Adı Soyadı	Ümit ELSÖZ		
	Numarası	194167012006		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Hadis		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans ☐	Doktora	☒
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Hüseyin AYDIN		
Tezin Adı		Ontoloji, Bilgi ve İman Bakımından İlk İnsan Olarak Âdem		

ÖZET

İnsanın yaratılışı ilmî, dinî, felsefî bağlamda geçmişte olduğu gibi günümüzde de önemini korumaktadır. İlk insanın ortaya çıkışını ve yeryüzü serüvenini mitolojik anlatımlarda, beşeri inanışlarda ve ilahi dinlerin kutsal metinlerinde yer aldığını ve Âdem kavramının semantik incelemesinde tarih boyunca yeryüzüyle ilişkilendirildiği gözlemlenmiştir. Çoğunlukla erkek egemen bir anlatı etrafında şekillenen ilk insanın yaratılışı konusu, kadın öncelikli anlayışa dayalı bazı görüşler de içermektedir.

Modern dönemlerde Darwin'in evrim teorisi anlayışına Tanrı'nın müdahalesi olmaksızın insanın kendiliğinden oluştuğu şeklinde yeni bilimsel kuramlar eklenmiştir. Bu bağlamda evrenin ve insanın yaratılış serüveni bilimsel olarak nasıl açıklandığına ve Kuran-ı Kerim ayetleri ışığında İslam âlimlerinin konuyla ilgili görüşlerine yer verilmiştir. Evrenin ve insanın ortaya çıkışı ile ilgili yaratılışçı (teistik) evrim görüşünün günümüz anlamında daha açıklayıcı bir teori olacağı kanaatine ulaştık. Kur'an'da Hz. Âdem veya ilk insan ile ilgili olarak geçen ayetler incelendiğinde, biri ilk insan olarak sayabileceğimiz ve cinsiyetinin erkek veya kadın olması problem oluşturmayacak bir modeli, ikincisi de kendisine peygamberlik verilen ve sorumlu tutulan insan modeli olan Hz. Âdem'i ifade ettiği gözlemlenmiştir. Ancak bu farklılığın İslâmî sahada yapılan çalışmalarda dikkate alınmadığı, özellikle Âdem öncesi insanlar konusunun geleneksel İslam anlayışı

tarafından bu noktada modern bilimle çelişkili görüşler ortaya konulduğu anlaşılmıştır.

Bu noktalar dikkate alınarak yaptığımız çalışma giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde ilk insan özelinde Hz. Âdem ve kıssasında geçen kelimelerin sözlük ve terim anlamları ele alınmakta, tarihte öne çıkan toplum ve medeniyetlerde “Âdem” kavramının semantik anlamı üzerinde durulmaktadır. Daha sonra kronolojik olarak ilk insan tasavvurlarının mitolojide, beşerî dinlerde ve Allah tarafından vahiy gönderilmiş topluluklardaki anlayış süreci ele alınmış yaşadığımız dünya merkezli bir yaratılış düşüncesi sunulduğu görülmüştür.

İkinci bölümde ise Hz. Âdem kıssasının yaratılışçılık, evrim teorisi ve teistik evrim anlayışları çerçevesinde geliştirilen bilimsel verileri ışığında mukayesesi yapılmaktadır. Evrim anlayışının yaratılışın bir alternatifi olup olmadığı noktasında tahlil yapılarak Kur'an ayetleri ışığında teistik evrim anlayışının mümkün olduğu ve ilk dönem İslam âlimlerinden bazılarının bu konuda olumlu görüşler sundukları tespit edilmiştir.

Üçüncü bölümde daha çok konu ile ilgili İslam literatüründeki rivayetlerin bilgi değerine ilişkin yorumları ve tahlilleri değerlendirilmektedir. Tarihi süreçte kronolojik olarak yazılan şerh eserlerden faydalanılarak ilgili rivayetlerin ele alınış biçimleri incelenmiştir. Hz. Âdem kıssasında yer alan bazı kavramların, geleneksel yorumlarına güncel veriler ışığında eleştirel görüşler sunmaya çalışılmıştır.

Sonuç olarak ilk insan konusunda geçmişten günümüze kadar geliştirilen görüş ve yorumların çözüm üretmeye matuf bir amaç taşıdığı, ancak hala tam anlamıyla bir açıklamada bulunulamadığı anlaşılmaktadır. Bu anlamda konu tek bir anlatım üslubuna indirgenemeyeceği ve bu nedenle farklı düşünenlerin olumsuz olarak eleştirilemeyeceği kanaatine vardık. Kelam ilmi çerçevesinde yaptığımız bu çalışmada, ayetler ve hadisler ışığında tevhit anlayışını koruyacak nitelikte bir üslup benimsenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yaratılış, Mitoloji, Evrim, Nefs-i Vâhide, Âdem.



T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öğrencinin	Adı Soyadı	Ümit ELSÖZ		
	Numarası	194167012006		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Hadis		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans ☐	Doktora	☒
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Hüseyin AYDIN		
Tezin İngilizce Adı		Adam As The First Human Beings in Terms of Ontology, Knowledge and Faith		

ABSTRACT

The creation of human beings maintains its importance in the scientific, religious and philosophical context, as it was in the past. It has been observed that the emergence of the first man and his adventure on earth is included in mythological narratives, human beliefs, and sacred texts of divine religions, and the concept of Adam has been associated with the earth throughout history in the semantic analysis. The subject of the creation of the first human being, which is mostly shaped around a male-oriented narrative, also includes some views based on female-first understanding.

In modern times, new scientific theories have been added to Darwin's understanding of the theory of evolution, such that man emerged spontaneously without the intervention of God. In this context, how the creation adventure of the universe and man is explained scientifically and the views of Islamic scholars on the subject in the light of the verses of the Qur'an are given. We concluded that the creationist (theistic) view of evolution regarding the emergence of the universe and man would be a more explanatory theory in today's sense. When the verses in the Qur'an about the Prophet Adam or the first human being are examined, it is seen that one of them is a model that we can count as the first human and being male or female will not pose a problem, and the second is the Prophet Adam, the human model to

whom prophethood was given and held responsible. has been observed. Nevertheless, it has been understood that this difference is not taken into account in the studies conducted in the field of Islam, and that the traditional Islamic understanding of the pre-Adamic peoples in particular reveals contradictory views with modern science at this point.

Considering these points, our study consists of an introduction and three chapters. In the first chapter, the dictionary and term meanings of the words in the Prophet Adam and his parable are discussed, and the semantic meaning of the concept of "Adam" in the societies and civilizations that have come to the fore in history is emphasized. Afterwards, it has been seen that the understanding process of the first human conceptions in mythology, human religions, and communities sent by God is discussed chronologically, and a world-centered creation idea is presented.

In the second chapter, the story of Prophet Adam is compared in the light of scientific data developed within the framework of creationism, theory of evolution and theistic evolution. By analyzing whether the understanding of evolution is an alternative to creation or not, it has been determined that theistic understanding of evolution is possible in the light of the verses of the Qur'an and that some of the early Islamic scholars gave positive views on this subject.

In the third chapter, the interpretations and analyzes of the narrations in the Islamic literature related to the subject are evaluated. By making use of the annotations written chronologically in the historical process, the ways in which the related narrations were handled were examined. It has been tried to present critical views on the traditional interpretations of some concepts in the story of Prophet Adam in the light of current data.

Consequently, it is understood that the views and comments on the first human being developed from the past to the present aim to produce a solution, but there is still no full explanation. In this sense, we concluded that the subject can not be reduced to a single narrative style and that is why those who think differently can not be criticized negatively. In this study, which we have done within the framework of

Kalam, a style that will protect the understanding of tawhid has been adopted in the light of verses and hadiths.

Keywords: Creation, Mythology, Evolution, Nafs Wahida, Adam.



KISALTMALAR

a. mlf.	: Aynı Müellif
b.	: bin, ibn (Oğlu)
b.y.	: Basım Yeri Yok
bk.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
ed.	: Editör
Erişim	: Erişim Tarihi
haz.	: Hazırlayan
MÖ	: Milattan Önce
MS	: Milattan Sonra
nşr.	: Neşreden
öl.	: Ölümü
sad.	: Sadeleştiren
s.a.s.	: Sallallâhü aleyhi ve Sellem
thk.	: Tahkik Eden
trc.	: Tercüme Eden
ts.	: Tarihsiz
vd.	: Ve Devamı
y.y.	: Yayın Yeri Yok
Yay.	: Yayınları

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
ÖZET	iii
ABSTRACT	v
KISALTMALAR	viii
İÇİNDEKİLER	ix
GİRİŞ	1
I. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı	1
II. Araştırmanın Önemi ve Amacı	5
III. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynaklar	11

BİRİNCİ BÖLÜM

ÂDEM KAVRAMININ SEMANTİK ANLAMI VE İLK İNSAN TASAVVURLARI

1.1. Âdem Kavramının Semantik Anlamı	15
1.2. İlk İnsan Tasavvurları	20
1.2.1. Mitolojilerde ve Eski İnanışlarda İlk İnsan	21
1.2.1.1. Sümer Mitolojisinde Yaratılış ve İlk İnsan	22
1.2.1.2. Mısır Mitolojisinde Yaratılış ve İlk İnsan	23
1.2.1.3. Yunan Mitolojisinde Yaratılış ve İlk İnsan	24
1.2.1.4. Babil Mitolojisinde Yaratılış ve İlk İnsan	26
1.2.1.5. Kuzey Avrupa Mitolojisinde Yaratılış ve İlk İnsan	27
1.2.2. Beşerî Dinlerde İlk İnsan	29
1.2.2.1. Şintoizm’de Yaratılış ve İlk İnsan	29
1.2.2.2. Hinduizm’de Yaratılış ve İlk İnsan	30

1.2.2.3. Sâbîlik'te Yaratılış ve İlk İnsan-----	32
1.2.2.4. Zerdüştlükte Yaratılış ve İlk İnsan -----	33
1.2.3. Ehl-i Kitapta İlk İnsan-----	35
1.2.3.1. Tevrat'ta İlk İnsan -----	36
1.2.3.2. İncillerde İlk İnsan -----	50
1.2.4. Kur'an Bağlamında İlk İnsan-----	57

İKİNCİ BÖLÜM

ONTOLOJİK AÇIDAN İLK İNSAN

2.1. Düşünce Tarihinde İnsan-----	63
2.1.1. İlkçağ Felsefesinde İnsan -----	64
2.1.2. İslam Düşünce Kültüründe İnsan -----	69
2.1.3. Yeni Çağ Felsefesinde İnsan -----	84
2.2. Teistik Evrim Açısından İnsanın Yaratılışı-----	88
2.2.1. Kozmoloji Bağlamında Evrimsel Yaratılış -----	92
2.2.2. İnorganik Varlıkların Evrimsel Yaratılışı-----	95
2.2.3. Organik Varlıkların Evrimsel Yaratılışı-----	98

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLAM GELENEĞİNİN YORUMLARI BAĞLAMINDA İLK İNSAN OLARAK HZ. ÂDEM VE KISSASI

3.1. İslam Düşünce Geleneğinde Hz. Âdem -----	104
3.2. Hz. Âdem ve Kısası'na Ait Kaynakların Bilgi Değeri-----	105
3.3. Klasik İslam Kaynaklarında Hz. Âdem'in Yaratılış Öyküsü-----	107
3.4. Hz. Âdem'in Yaratılışına Kelamî Bakış -----	119

3.4.1. Hz. Âdem'in Allah'a Benzetilmesi Problemi-----	127
3.4.2. Hz. Âdem'in Halife Olarak Tayin Edilmesi-----	132
3.4.3. Hz. Âdem'e İsimlerin Öğretilmesi-----	137
3.4.4. Melekler ve Hz. Âdem İlişkisi -----	144
3.4.4.1. Melek-Gayb İlişkisi Bağlamında Hz. Âdem -----	147
3.4.4.2. Meleklerin Hz. Âdem'e Secdesi-----	149
3.4.5. İblis/Şeytan ve Hz. Âdem İlişkisi -----	154
3.4.6. Hz. Âdem'in Eşinin Yaratılışı -----	161
3.4.7. Hz. Âdem'in Cenneti Olgusu -----	174
3.4.8. Hz. Âdem'in Cennet Hayatı -----	181
3.4.8.1. Hz. Âdem'in Cennete Giriş-----	183
3.4.8.2. Yasak Ağaç Olgusu ve Sınanma Keyfiyeti -----	186
3.4.8.3. Şeytanın Cennette Vesvese Vermesi -----	191
3.4.8.4. Hz. Âdem'in Günahı ve Kader İlişkisi -----	196
3.4.8.5. Hz. Âdem'in Cennetten Çıkışı -----	198
3.4.9. Hz. Âdem'in Peygamberliği -----	202
SONUÇ -----	219
BİBLİYOGRAFYA-----	223

GİRİŞ

I. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı

İnsanın evrene ve kendine dair sorduğu soruların en temelinde, kimlik arayışı ve varlık amacını sorgulayarak diğer varlıklardan farkını anlamlandırmaya çalışması yatmaktadır.¹ Varlık, insan olgusu ve oluşum süreci problematiği insanın zihin dünyasını daima meşgul etmiştir. İnsanın varlık ve anlam arayışı hakkında birçok din adamı, bilim insanı ve filozof insanlık tarihi boyunca başka hiçbir konuda bu kadar meşgul olmamıştır. Bu problem onları değişik fikirler üretmeye yöneltmiş ve varlığın nasıl ve ne zaman ortaya çıktığı gerek primitif dinlerde gerek kurumsal din ve felsefi anlayışlarında da sorgulana gelmiştir. Bu çerçevede insan, yeryüzündeki serüvenini sürekli sorgulayarak “Kim? Ne? Nasıl? Nerede? Nereden ve Ne zaman?” sorularına cevap aramaya ve hayatına anlam kazandırmaya çalışmış ve hala çalışmaktadır.

Teknolojinin ve tabiat hakkındaki bilgilerin sınırlı olduğu İslam’ın ilk dönemlerinde evren, gökler, yeryüzü, varlıklar ve özellikle insanın yaratılışıyla ilgili ayetler üzerinde gözleme dayalı birçok fikrin üretilmiştir. İslam’ın ilk dönemlerinden itibaren birçok tanınmış müfessirin, evrenin ve insanın yaratılışı konusundaki ayetlerde geçen kavramların ne anlama gelebileceği hususunda ayrıntılı ve farklı yorumlarda bulunmaları bu konuya verilen önemin de göstergesidir. Bununla birlikte insanlık tarihinin ilk dönemlerine ait eldeki verilerin doğruluğunun değerlendirilebilmesi güncel bilgi, bulgu ve teoriler dikkate alınarak yeniden dizayn edildiğinde ancak bugüne cevap olabilecek nitelikleri taşıyabilecektir. Çünkü günümüze kadar elde edilen bilgilerde, insanın varlığı konusuna yaklaşımların tarafsız ve yeterli olduğunu söylemek oldukça zordur. Bunun sebebi toplumların dinî, ekonomik, kültürel, siyasal, bilimsel, sosyal seviye ve yapılarına göre farklı oluşlarından kaynaklanmaktadır. Ancak ideolojik bir tutumla mezhebi görüş ve kanaatlerin, nasları ve belgeleri okuma biçimine yansıtılması² ve bu tür zanni bilgilerin dinî anlayış ve yorumlarda etkili olması,³ İslami bilimlerde yapılan çalışmaların sonuçları hakkında ciddi bir usûl hatası ortaya koymaktadır. Bu tür

¹ Karl Jaspers, *Felsefe Nedir?*, trc. İsmet Zeki Eyuboğlu (İstanbul: Say Yay., 1997), 8.

² Zekeriya Pak, “‘Âlemîn’ Kelimesinin Kur’an’daki Anlamı Üzerine” *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2009), 4-8.

³ Mustafa Öztürk, *Kur’an ve Yaratılış*, (İstanbul: Kuramer Yay., 2017), 11.

hatalar da teoloji ve ontolojiye dair elde edilen bilgileri şaibeli bir duruma sokmaktadır. Çünkü her dönemin kendi bilgi birikimiyle konuyu değerlendirmeye çalışması, bir ihtiyacı ortaya koyduğu gibi aynı zamanda içinde bulunulan dönemin insanına cevap niteliği de taşımaktadır.⁴ Ancak bu bilgiler, dönemin şartları ve elde edilen sonuçları dikkate alınarak üretildiği için yaşanan çağın görüşlerini de barındırmaktadır. Dolayısıyla kişisel görüşleri barındıran ve dönemin verileri ışığında elde edilen bilgiler değişime açık olmaları sebebiyle, teolojide bilgi kaynağı olamayacağı gibi kesin bir inanç şekline dönüştürülmesi de doğru ve tutarlı olamayacaktır. Örneğin günümüz verileri ışığında XX kromozom sahibi bir dişi den, erkek spermi olmaksızın XY kromozomlu bir eril varlığın doğması mümkün görülmezken, Hz. İsa'nın babasız⁵ bir şekilde dünyaya gelmesi hâlen daha bilimsel anlamda izah edilebilmiş değildir. Bu anlamda Kur'an'ın zamana, mekâna ve birlikte yaşanan çağların nesillerine dair mesajlarını anlamak, incelemek ve kavramak, ayetleri merkeze alan bir okumayı gerektirir. Böyle yapılmadığı takdirde ayetlerin bir kısmı geçmiş milletleri, bir kısmı indiği çağı, az bir kısmı da bizleri ilgilendiriyor şeklinde yorumlanacaktır. Aslında Kur'an parçacı veya bütüncül yaklaşım gösterebilme imkânı sunan bir yöntem barındırmaktadır. Bu üslup; insanlığın bilimsel anlamda tekâmülünü engellemeyerek her çağda ulaştığı bilgiler ile Kur'an'ın ele aldığı konuları tekrar yorumlama imkânı sunmaktadır. Böylelikle Kur'an metni evrensel ve çağlar üstü ilahî bir hitap⁶ hâline dönüşebilmektedir.

İlk insanın hayatı konusuyla ilişkili olması bakımından Kur'an'ın kullandığı *kıssa* kelimesi de önemli kavramlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kıssalar yoluyla anlatılan Kur'an ayetlerindeki ontolojik hitabın kâinat kitabıyla örtüşmesi, kıssaların önemini biraz daha artırmaktadır. Sözlükte “Haber vermek” anlamını taşıyan kıssa kelimesi “izini sürmek”, “gerekli, önemli bir bilgi içermek”⁷ anlamında

⁴ İlyas Çelebi, “Klasik Dönemde Şekillenen Dini İlimlerin Ana Konularının Yeni Zihnî İnkişafı Oluşturmadaki Rolü Üzerine”, (Konya: İSAV Yay., 2017), 81.

⁵ Âl-i İmrân 3/59. Ayet çerçevesinde “fe yekûn” ifadesinden bir süreç yaratılışının olduğunu anlamamız mümkündür.

⁶ Çelebi, “Klasik Dönemde Şekillenen Dini İlimlerin Ana Konularının Yeni Zihnî İnkişafı Oluşturmadaki Rolü Üzerine”, 80.

⁷ Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî, (Beyrut: Dâru'l-Kalem, h. 1412), “K.s.s.” md., 1/671; İbn Manzûr,

ele alındığında, kıssalarda anlatılan ifadelerin gerçek bilgiler içerdiği anlaşılmaktadır. Hatta “anlatmak/açıklamak, haber vermek” anlamlarında da kullanılan kıssa kavramının, gerçeğin anlatıldığı manidar olaylar haberler/hadiseler anlamını içermesi bakımından,⁸ yaşanmışlığı veya yaşanmamışlığı⁹ muhtemel *mitolojik birtakım olaylar*¹⁰ hikâyeler gibi anlamak da doğru olmamaktadır.¹¹ Bu açıdan Kur’an kıssalarının detaya girmediği gerçek hayat hikâyelerine ilişkin bazı kesitleri içermesi,¹² bugünkü Tevrat’ın sunduğu ayrıntılı anlatımdan farklı olması ve tarih kitaplarında olduğu gibi kronolojik anlatımlı bir zaman üslubu içermemesi, Allah’ın vahiyle mesaj verdiği insanlık serüvenine ışık tutma¹³ amacını ortaya koymaktadır. İnsanlık tarihinin ilk dönemlerinden itibaren yaşanmış olaylar arasından seçilerek anlatılan kıssaların örnekleri hakkında Kur’an’ın vermediği ayrıntıların, doğruluğu şüpheli sayılabilecek farklı bilgilerle izah edilmeye çalışılması, konuyu bağlamından koparan anlaşılması zor bazı mitolojik olaylar şeklinde yorumlanmasına sebep olmaktadır.¹⁴

İnsanlık tarihinin yaşadığı izler ve etkiler takip edildiğinde kıssaların yorumlarının mitolojik anlatımlarla benzerliği, birbirini doğrulayan belgeler olarak nitelenmesine yol açmıştır. Ne var ki zamanla bilimsel gelişmelerin ilerlemesi ve yeni teknoloji ile elde ettiği verilerin dini yorum ve analizlerinden farklı sonuçlar doğurması, geçmişin bilgisi hakkında yeniden bir analiz yapmayı ve değerlendirmelerde bulunmayı gerekli kılmıştır. Tarih boyunca Hz. Âdem kıssası hakkında yapılan anlatımlar, iman ve ontoloji bağlamında günümüz verileriyle incelendiğinde yanlış ya da eksik yorumlamalar sebebiyle birtakım sorunlar içerdiği

Muhammed b. Mükrim b. Ali Ebu’l-Fadl Cemâlüddîn, *Lisânu’l-‘Arab*, (Beyrut: Dâru’s-Sâdır. h. 1414), “K.s.s.” md., 7/75.

⁸ Mennâ’ b. Halîl el-Kettân, *Mebâhis fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, (Beyrut: Mektebetü’l-Me’ârif, 2000), 1/316.

⁹ Fussilet 41/42.

¹⁰ İdris Şengül, *Kur’an Mesajını Ulaştırmada Kıssaların Önemi*, (Ankara: Bilgi Vakfı Yay., 1994), 135.

¹¹ Sadık Kılıç, *Tarih Felsefesi Açısından Kur’an Kıssaları*, (Ankara: Bilgi Vakfı Yay., 1994), 89.

¹² Hûd 11/120.

¹³ Mehmet Okuyan, *Kıssalar Ne Söyler/Yaratılış ve Âdem*, (İstanbul: Düşün Yay., 2017), 16.

¹⁴ Mitoloji bölümünde de görüleceği üzere, özellikle melek ve şeytan algısı Hz. Âdem kıssasının mitolojik kısmını oldukça fazla işgal etmektedir. Çünkü melekler Tanrıların ordusu, kızları vb. algıyla iyiliğin ve itaatin, şeytan da ya otoriteye karşı özgürlüğün ya da kötülük olgusunun günah keçisi veyahut Tanrı’ya ve sözüne sadık samimi bir kul olarak sembolize edilmektedir.

görülmektedir. Bu çerçevede konunun içerdiği varlık dünyası da dikkate alındığında insan, melek, iblis, şeytan ve cennet gibi öne çıkan kavramların değerlendirilmesinde ontolojik olarak gerçekçi mi yoksa metaforik bir anlatım yöntemi mi kullanıldığı incelenmesi gereken bir noktadır.

Herhangi bir konu veya problem anlatılırken, aktarılırken veya açıklanırken mecaz yahut soyut anlatımdan daha çok, somutlaştırma yöntemine dayalı bir anlatım üslubunun kullanılması, insanın psikolojik algı biçiminden kaynaklanmaktadır. Bu noktada önemli olan hususlardan biri de Kur'an'ın söyledikleri olduğu gibi söylemek istediklerinin de olduğu konusudur. Hz. Âdem kıssasında biyolojik ve psikolojik boyutuyla anlatılan insan, dış dünyaya taşınma biçimi olan somut anlatım üslubuyla aktarılsa da soyut yönünün olduğu da dikkatlere sunulmaktadır. Bu anlatım üslubuyla Kur'an, kıssalardaki anlatıma çok yönlü bir bakışın gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Her sözlü hitabın bir üslup ve anlatımı olduğu gibi Kur'an'ın da ilk ve özgün anlamını, kendine özgü bir bağlam içinde taşıdığı görülmektedir. Toplumların her dönemine hitap eden ilahî vahyin, nüzul ortamına tanıklık eden muhatapları tarafından o gün itibarıyla yaratılışla ilgili üretilen bilgiler incelendiğinde, konunun tam olarak anlaşılmamış olduğunu göstermesine rağmen, insanın yaratılış serüveni hakkında hiçbir zaman anlaşılamayacağı ve yeni bilgiler üretilmeyeceği anlamına gelmemektedir. İnsanlığın o dönemin koşullarında anlaşılması güç olan bu belgeler, zamanla anlaşılabilir bir hâle de dönüşebilecektir. Yaratılış ile ilgili ayetler ışığında akıllı bir tasarım çerçevesinde kurallı ve sistemli bir evrende yaşadığımız bilinci, bu yapının sahibine olan saygımızı ve sevgimizi de artırmaktadır. Bu anlamda nüzul dönemi muhataplarının Kur'an'dan ne anladıklarını dikkate almak, yaratılış hakkında Kur'an'ın gerçekten ne söylediğini kavramamıza yardımcı olacaktır. Ayrıca onun söyledikleri ile modern dönemlere ait yaratılış teorilerinin hangi ölçüde örtüştüğü meselesinin açıklığa kavuşmasına da yardımcı olacaktır. Bilimle ilişkili Kur'an ayetlerini sadece bugünün bilim dünyasına ışık tutması beklentisiyle okumak ne kadar yanlış ise tarihî kıssaları da salt tarihle ilişkili olduğu düşüncesiyle tarihte yaşanmış birtakım olaylar olarak okumak da bir o kadar yanlıştır. Bu anlamda Kur'an'ın kıssalar yoluyla vermek istediği mesajlarını, fert ve toplum üzerinde her

durumda bağlayıcı olan ontolojik ve sosyolojik yasalar etrafında şekillendirmek mümkün görünmektedir.

Hız. Âdem ve kıssası çerçevesinde geleneksel yorumlara karşın ortaya çıkan yeni bulgular ışığında günümüzde yaratılış süreci, evrimle yaratılış uyumu, ilk insanın kimliği, insanların yeryüzü serüveni vb. ilk insan ve Hız. Âdem konuları etrafında şekillenen birçok sorun oluştuğu görülmektedir. Bu anlamda tezimiz; ilk insan ve Hız. Âdem konusunda geleneğin yorumlarının tutarlılığına dair eleştirel bir yaklaşımla tekrar ele alınmasının gerekliliğini vurgulamaktadır.

II. Araştırmanın Önemi ve Amacı

Canlılar âlemi içerisinde insan, bilgi üreten ve bildiğinin farkında olabilen bir varlıktır. Onun bu durumu kendisinde araştırma isteğini doğurur ve ilk bilmek istediği varlık, yine bizzat kendisidir. İnsanın anlam ve varlık arayışını yeryüzü serüveninin başlangıcına kadar götürmek mümkündür. İnsanın kimliğine dair; “Ben kimim? Niçin varım? Nereden gelip nereye gidiyorum? Diğer varlıklarla ilişkimin mahiyeti ve anlamı nedir?” gibi kendini tanıma, etrafında olup biteni anlama, açıklama ve kontrol edebilme arzusuyla sorduğu soruların cevaplarına yönelik anlam arayışı tarih boyunca devam etmiş ve hâlâ etmektedir.

İlk insanın kim olduğu konusunda yüzyıllardır birçok teori üretilerek açıklanmaya çalışılmış ve çeşitli yorumlar yapılmıştır. Bu durumun temel sebebi, geçmişten günümüze kadar geçen süre içerisinde, konuyla ilgili elde edilen bazı verilerin kesin bilgi bağlamında inanca dönüşmesinden kaynaklanmaktadır. Aynı yaklaşım semavi dinlerin kültürlerinde de karşımıza çıkmaktadır. Konuya İslam medeniyeti açısından bakıldığında ise kendinden önceki beşerî ve semavi inançlardan ve kültürlerden etkilendiği görülmektedir. Bu açıdan çalışmamızın konusu olan ilk insan ve ilk peygamber Hız. Âdem ve kıssası, kültürel etkileşime emsal teşkil etmektedir. Hız. Âdem ve kıssasının içerdiği varlık dünyası açısından insan, melek, iblis, şeytan ve cennet gibi öne çıkan kavramlar kıssa bütünlüğüyle ele alındığında ontik mi yoksa metaforik bir anlatımla mı sunulduğu da önem kazanmaktadır.

Tarih boyunca sorgulandığı ve günümüze kadar çözüm için birçok yorum geliştirildiği hâlde Hz. Âdem ve kıssası hakkında aşağıdaki soruların ve görüşlerin hâlâ cevap beklediği, çözüm üretilemediği ve akademik olarak ikna edici açıklamalar sunulamadığı bir gerçektir. Bu yaklaşımlar ışığında semavi dinlerde Âdem tasavvurunun aynı üslupla ve ortak bir anlatımla sunulması, birçok soru ve problemi İslam kültüründe de devam ettirmektedir. Örneğin; Âdem'in ilk insan oluşu noktasında; Âdem kelimesinin kökeni itibarıyla toprakla ilişkili her türlü özelliklerin insanın maddi yapısında oluşu, bu kavramın neredeyse bütün dillerde de toprakla ilişki kurulmuş olması dolayısıyla yerküreye ait bir varlık olduğunu göstermektedir. Ancak insanın yeryüzünde meydana geldiği fikri reddedilerek ayrı bir cennette yaratılması yorumu ısrarla savunulmuştur. Aslında Yaratan'ın neyi, nasıl, niçin, nerede yarattığının hesabı sorgulanamayacak bir durum varken, bir açıklama ihtiyacı ortaya çıktı diye insanın yaratılışını bir oldubitti yaklaşımıyla “Böyle olmuştur”, “Allah böyle yaratmıştır” diyerek cevap vermek açıklayıcı ve yeterli değildir. Ya da yaratılış adına ortaya atılan iddiaların tamamını belli bir yorum etrafında indirgemeci bir anlayışla izah etmeye çalışmak da tutarlı değildir. Hatta Yüce Allah'ın her şeye kâdir oluşundan yola çıkarak insanın yaratılışını kapalı bir çerçeveye oturtmaya çalışmak da kudret sıfatını muğlaklaştıracaktır.

Bir başka konu; el-A'râf suresi 189. ve 190. ayetler¹⁵ çerçevesinde bahsedilen kişilerin, Âdem'den önce yaşaması muhtemel insanlara örnek olması söz konusu iken ayetler tevil yoluyla yine Hz. Âdem ve kıssası ile ilişkilendirilmeye çalışılmıştır. Aslında 189. ayette bahsedilen ilk yaratılan insanın ve eşinin, sağlıklı bir çocuk edinmek istemelerine karşılık Allah'ın onlara sağlıklı bir çocuk vermesine rağmen edindikleri bu çocuğu aracı kılarak 190. ayette şirke düştükleri ifade edilmektedir. Tevhit akidesini yerleştirmek konusunda İslam'ın hassasiyetine rağmen tefsircilerden bazıları hem ilk insan ve hem de ilk peygamber olarak kabul edilen Hz. Âdem'in bu

¹⁵ 189. “Allah, sizi bir tek nefisten yaratan ve kendisi ile huzur bulsun diye eşini de ondan var edendir. Erkek eşiyle birleşince kadın hafif bir yük yüklenir, onu bir süre taşır; hamileliği ağırlaşınca Rableri olan Allah'a şu sözlerle yakarırılar: 'Andolsun bize kusursuz bir çocuk verirken kesinlikle şükredenlerden olacağız!'” 190. “Fakat Allah onlara iyi ve sağlıklı bir çocuk verince de Allah'ın kendilerine verdiği şey (çocuk) konusunda ona ortaklar koşarlar. Allah, onların ortak koştukları şeylerden yücedir.” Kuran Yolu Meâli, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015), el-A'râf 7/189-190. Kur'an ayetlerinin geleneğin bilgisinin de çoğunlukla yansıtıldığı metnin ilgili ayetlerinin çevirilerinden yararlanmaya çalıştık.

ayetler ışığında şirk gibi büyük bir günaha düştüğünü kabul etmektedir. Ancak ilk insanın yaratılışının anlatıldığı bu ayetlerdeki iki kişinin şirke düşmesi konusu gelenek tarafından ciddi bir şekilde ele alınmadığı görülmüştür.

İnsanoğlunun yeryüzünde çoğalması kardeş evliliğine mi bağlıdır yoksa bir süreç evrimiyle mi gerçekleşmiştir problemi de tartışılan bir başka konudur. Âdetullah çerçevesinde bilincin olmadığı ve aynı anda birçok yerde evrimsel bir süreçle yaratılarak çoğalan insanoğlunun, belli bir sürenin sonunda ve olgunluğa eriştiği bir dönemde, içlerinden ve kendi cinslerinden bir peygamber seçilmek suretiyle sorumlu tutulmuş olmaları anlayışı, fitrata aykırı kardeş (ensest) evliliğiyle yapılan açıklamalara göre daha uygun bir yaklaşım olacaktır. Yine insanların ten renklerinin ve tiplerinin farklı oluşu, coğrafi farklılıklar, evrimsel adaptasyon ve mutasyon anlayışlarının erkek cinsi ve tek bir insan modeliyle izah edilmesi zor görünmektedir. İnsanın topraktan aşamalarla yaratıldığını anlatan Kur'an ayetleri bir süreç yaratılışını ifade etmesi ve açık bir şekilde insan cinsini ön plana çıkaran bir yöntem belirlememiş olması erkek ya da kadın öncelikli bir yaratılışı seçebileceğimiz anlamına gelmemektedir. Erkeğin seçilebildiği yöntemle kadının seçilmesi de mümkün olabileceği halde yaratılışı, erkek öncelikli bir sürece indirgemek bir tercih olarak anlaşılabılır. Tartışmaya açık bu sorun günümüzde de bir çözüme kavuşmuş değildir. Ayrıca Aborjinler, Pigmeler vb. bazı insanların bulundukları coğrafyalar ve tipolojileri dikkate alındığında birçok insandan farklı oluşlarını geleneksel anlatımlarla izah etmek açıklayıcı olmamaktadır.

Hız. Âdem'in ilk insan ve ilk peygamber oluşu ve kıssa bütünlüğündeki diğer sorunlarla ilgili olarak, ilk insan olması halinde bu peygamberin kimler için kendisine sorumluluk verildiği çözülmesi gereken bir problemdir. Yeryüzündeki varlıkların sorumlusu olduğu düşünüldüğünde ya kendisi gibi birtakım insanların peygamberi ya da mitolojik anlayışların ürettiği ve tanrılar tarafından yeryüzünü imar etmekle sorumlu ve diğer varlıkların yöneticisi olduğu söylenebilecektir. Bu durumda insan, mitolojinin ürettiği -daha sonra değinilecek- anlayışlar bağlamında ya tanrılar adına yeryüzünü yöneten bir kişi ya da bizzat yeryüzünün tanrısı olarak görülmesi de sorun oluşturmaktadır.

el-Bakara suresi 2/30. ayette¹⁶ geçen geniş, şimdiki ve gelecek zaman anlamı verebileceğimiz “يُفْسِدُ” ve “يَسْفِكُ” muzari fiil kalıplarının, şimdiki zaman kipinde de yorumlanması mümkün iken, çoğunluk müfessirlerce yorumun gelecek zaman¹⁷ kipi ile tevili edilmesi bir tercihtir. Eğer tercihte bulunma imkânı varsa her üç anlamın da yansıtılabileceğinin esnekliği, bilimsellik adına belirtilmesi gerekmektedir. Bu durumda ayetin geniş ve şimdiki zaman kipleri ile ifadesi, kan döken ve bozgunculuk yapan kişilerin aynı cinsten olmasını ya da olmamasını tercih edebilme imkânı veren bir tevili mümkün kılacaktır. O halde insanlardan önceki cinlerin veya Hz. Âdem’den sonra yaşayan insan nesillerinin olduğunu iddia etmek ne kadar mümkünse Hz. Âdem’in kendisinden önceki insanların içinden seçildiğini söylemek de mümkün olabilecektir. Ancak gayba dair bilgi sahibi olmadıkları konusunda Allah’ın vurgu yapmasına,¹⁸ hatta meleklerin bu durumu kabul etmelerine¹⁹ rağmen, varlık özellikleri farklı olan cinler ile insanları birbirlerine mukayese ettikleri görülmektedir. Meleklerin daha önceden yeryüzünde yaşadıklarını iddia ettikleri -ki bu durum Kur’an’da geçmemesine rağmen- cinlerin kan dökmeleri²⁰ ve bozgunculuk yapmaları²¹ şeklinde işledikleri suçları örnek göstererek, insanların da aynı suçları işleyeceklerini iddia etmeleri ve zan altına sokmaları uygun değildir. Hatta insanların şuanda suç işlediklerini görüyor olmaları halifelikten sonra da işleyecekleri anlamına gelemeyeceği için meleklerin tutumu haksız bir suçlama olduğu gibi melek anlayışıyla da uygun değildir.

¹⁶ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

“Yeryüzünde bozgunculuk yapıyor olanı ve kan döküyor olanı mı halife olarak seçiyorsun?” el-Bakara 2/30.

¹⁷ “Yeryüzünde bozgunculuk yapacak olanı ve kan dökcek olanı mı halife olarak yaratacaksın?” el-Bakara 2/30.

¹⁸ el-Bakara 2/30, 33.

¹⁹ el-Bakara 2/32.

²⁰ Meleklerin; cinlerin kendi aralarında yaptıkları savaşları esnasında döktükleri kan ile insanın kanı arasındaki benzerliği hangi ölçüye göre tespit ettikleri gerçekten büyük bir muammadır. Çünkü soyut bir varlığın kanı nasıl ve neye benziyor ki somut varlığın kanı ile birbirine mukayese edilmiştir. Ali Rıza Gül, “Tez Düzeltme İncelemesi” (Görüşmecî: Ümit Elsöz, Mütala, 19 Kasım 2021).

²¹ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fî t-tefsîr*, 1/309, 312; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ el-Begavî, *Me’âlimu t-tenzîl fî tefsîri l-Kur’ân*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi t-Türâsi l-‘Arabî, 1420), 1/101; İbnü l-Esîr, Ebu l-Hasan İzzüddîn Ali b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fî t-târîh*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmirî (Beyrut: Dâru l-Kitâbi l-‘Arabî, 1997), 1/27; Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu t-Taberî*, (Beyrut: Dâru t-Türâs, h.1387), 1/89; Âlûsî, *Rûhu l-me’ânî*, 1/220-221.

Kıssa bütünlüğü içinde ele alınan bir başka konu ise; kibrinden dolayı şeytanın, emre itaatsizlik etmesi sebebiyle kovulmasına karşılık, cennettekileri ayartmak için orada dolaşması görmezden gelinmektedir. Cennette işlediği bir günah sebebiyle - tövbe etmesine rağmen- oradan çıkarılan insanın tekrar oraya alınmaması sorunu Allah, şeytan, Âdem ve eşi, ilk günah, bahçe, Huld Cenneti vb. kavramlar hakkında bir kez daha düşünmemizi gerektiren bir problemdir. Ayrıca el-A'râf 7/16.-17. ve el-Hicr 15/39. ayetlerde şeytanın, Allah'a hitaben "... *Beni azdırmana karşılık ...*" cümlesiyle Rabbini suçlamasına karşılık, Cenab-ı Hakk'ın "Hayır ben seni azdırmadım." şeklinde karşılık verdiği bir ifade bulunmamaktadır. Bu durumda acaba ontolojik olarak iblisin kötülük üretmek üzere görevlendirilen bir melek olduğu algısı mı oluşturulmak istenmekte yahut bu tutumla insan ontolojisinin kötülük yönü mü simgelenmektedir? şeklindeki sorular cevap beklemektedir.

Hz. Âdem'in yaratıldığı mekân olarak Ehl-i Kitap bilgisinde dünyada bir yer olduğu zikredilen cennetin, Kur'an ayetlerinde de *arz* kavramıyla yeryüzünde bir bahçe olarak nitelenmesine karşın, geleneksel İslam anlayışının cenneti ayrı bir âlem (yer/cennet) olarak yorumlaması asli günah anlayışını desteklemesine zemin oluşturduğu da gözden kaçırılmaktadır.

Bazı İslam âlimleri ise Kur'an ve haberler ışığında Hz. Âdem konusu özelinde, karşılaştıkları güçlükleri aşabilmek için bugün bizlerin modern bilimin verilerini dikkate almaya çalıştığımız gibi çeşitli yollar denemiş, her kaynaktan yararlanma yolunu tercih etmişlerdir. Özellikle Hz. Âdem'in yaratılışı konusunda karşılaştıkları sıkıntıları giderme hususunda "İsrâiliyat" adını verdiğimiz Ehl-i Kitap kaynaklı bilgileri kullanmakta bir sakınca görmemişlerdir. Bazı haberlerde veya kitaplarda alınan bilgilerin Kitabı Mukaddes kaynaklı olduğu belirtilirken²² diğer bazılarında kaynak gösterilmemesi, hangi bilginin İsrâiliyat kaynaklı hangisinin İslamî olduğunun tespitini zorlaştırmaktadır. Literatürümüzdeki bu farklılık, söz konusu bilgilerin ihtiyatla karşılanmasını gerektirmektedir. İsrâiliyat bilgisinin hepsini yalanlamak veya onaylamak -akademik açıdan- aşırı bir tutum olduğu kadar, zihin ve

²² Yaratılış bölümünde, Vehb b. Münebbih'in anlattığı bölümün Tevrat'tan alıntı olarak aktardığı kısım için bkz. İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 9; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/230.

mantık itibarıyla doğrusunu yanlışından ayırt edebilme kabiliyetinden uzak kimselerin, itikada veya ahkâma dair konularda bu tür rivayetleri dikkate almaları akideyi ifsat etmesi, fikirleri şüpheyne düşürmesi açısından da endişe vericidir.²³ İslam âlimleri yaptıkları çalışmalarda Kur'an ve hadisleri esas almışlar ve karşılaştıkları problemleri diğer kaynaklardan da yararlanarak çözümlmeye çalışmışlardır. Buna rağmen Kur'an ve hadislerde Âdem'in yaratılışı ile ilgili bir bilgi bulunmadığını söyleyenler de mevcuttur.²⁴ Bu durum, Kur'an ve hadisin iyice tetkik edilmediği, İslam âlimlerinden yapılan nakillerin tam olarak araştırılmadığı kanaatini uyandırmaktadır. Ayrıca metot itibarıyla yoruma açık ayetleri, bilimsel verilere aykırı olabilecek şekilde tek bir görüşe ve inanca indirgemek mümkün değilken, insan ontolojisini içeren ayetler ışığında yapılan kişisel yorumlar, konuya cevap niteliğinden daha çok zihinlerde problem oluşturmaya devam etmektedir.

Modern zamanlarda geliştirilen biyoloji, antropoloji, embriyoloji, arkeoloji vb. bilim dallarının, insanlık tarihi hakkında ilkel insan ile günümüz insan tanımları çerçevesinde, “Hz. Âdem acaba ilk insan mıdır? Yoksa kendisinden önce oluşan insanların içinden seçilen biri olarak mı kabul edilmelidir?” sorularının analizi yapılarak günümüz araştırma yöntem ve metotlarıyla tekrar incelenmelidir. Geline bu noktada insanlık tarihinin ne zaman, nerede, nasıl ve kiminle başladığı şeklinde sorulan sorulara verilen cevapların, din-bilim ilişkisi çerçevesinde günümüz din anlayışı ve bilimsel yöntemleriyle bir kez daha ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Bu anlamda kelam ilmi de varlığın başlangıcı ve sonu ile ilgilenmesi itibarıyla anlam arayışına cevap veren disiplinlerden birini oluşturmaktadır. Bu ilim ilgilendiği konulara ilişkin açıklamalarını dinî nasları referans gösterme yöntemi bağlamında felsefe gibi görüşlerini referanslarla belgeleme yöntemine bağlı kalmayan diğer ilimlerden ayrılarak insan ve ontolojisi ile ilişkili teorileri felsefe ve dinî ilimler içerisinde incelemektedir. Kelam ilmi çerçevesinde incelenen konu ile ilgili elde edilecek sonuçların günümüzde sorgulanan yaratılış, evrim, ilk insan, insanlığın çoğalması, ilk günah, meleklerin mahiyeti, iblisin yaratılış nedeni vb. birçok sorunun

²³ Veli Atmaca, “Hadis’te İsrâiliyât’a Bakış (I)”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1996), 378.

²⁴ A. Hamdi Akseki, “Âdem”, *İslam-Türk Ansiklopedisi*, (İstanbul: y.y., 1946), 1 / 5/78.

cevabına bir nebze de olsa ışık tutma amacını güdüyor olması çalışmanın önemini bir kat daha artırmaktadır.

III. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynaklar

İslami ilimlere ilişkin yapılan çalışmalarda temel prensip olarak inceleme yapılacak konular çoğunlukla Kur'an bütünlüğü çerçevesinde ele alınmaktadır. Araştırmamız Kur'an'ın Allah tarafından vahiy yoluyla indirildiği inancıyla ele alınmaktadır. Bu anlamda İslam'ın temel prensiplerini anlama, anlamlandırma ve belirlemede, ilahî mesajın bütünlüğü ve tevhit anlayışı ekseninde oluşturulacak bilimsel zihniyet merkezli araştırma, inceleme ve değerlendirmelere ihtiyaç vardır.

İnsanın varlığı konusunda literatür taraması yapılırken bu konu hakkında görüş beyan edenlerin özelde ise Kelam âlimlerinin ortaya koydukları görüşleri değerlendirilmek suretiyle ilk el kaynaklara başvurmaya azami özen gösterilmiş ve bu konudaki fikirler incelenip konunun değeri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte elde edilen verilere ait literatürün geniş olması sebebiyle konuyla doğrudan ilgili bilgilere daha çok yer verilirken dolaylı bölümlere daha az yer verilmiştir. Ayrıca fikirlerin ilk kaynağı ve geçirdiği evrelerin belirlenmesi, İslam kelâmcılarının ve felsefecilerinin etkileme ve etkilenme alanlarının sunulması konunun özgün yönünü belirlememize imkân sağlamaktadır.

Hız. Âdem kıssasında geçen kelimelerin sözlük ve terim anlamları ele alınmış, Kur'an ve hadislerde geçen diğer kavram ve ifadeler detaylı bir şekilde incelenmiştir. Tarihî süreçte kronolojik olarak yazılan şerhlerden faydalanılarak ilgili rivayetlerin hakikat ve mecaz yorumlarına ilişkin tartışmaları ve sebepleri incelenmiştir. İkinci bölümde ise kıssada geçen kavramların ontolojilerine ilişkin günümüz bilimsel verilerinin ulaştığı sonuçları değerlendirme ve güncel sorunlara dini açıdan cevaplar üretme amaçlanmıştır.

Çalışmada, İslam düşüncesinin oluşum sürecinde etkin olan ve kelam âlimleri tarafından ortaya konulan insan ontolojisine ilişkin geleneksel yorum ve farklı yaklaşımlar ele alınıp tahlil edilecektir. Bu çalışmada takip edilecek yöntem kapsamında ayetlerin manalarının açıklanmasıyla ilgili rivayetleri içeren tefsir

klasikleri, kişisel yorumların ve mezhebî görüşlerin yer aldığı dirayet, işârî ve lügavî tefsir kaynaklarında Hz. Âdem kıssasının geçtiği bölümler, konu bütünlüğü çerçevesinde derlenip izah edilmeye çalışılacaktır. İlaveten Kur'an-ı Kerim'de geçen bazı kavramların lafız olarak aynı olmasına rağmen her yerde aynı anlamda kullanılmadığı bilinmektedir. Naslarda kullanılan kavramların sathî bir incelemeye tabi tutulması, ayet ve hadislerde verilmek istenen asıl mesajın anlaşılabilmesi sorununun doğurabilir. Dolayısıyla bu konuda çalışmamıza ışık tutacak kaynaklar arasında dil ve belâgat alanında yapılan çalışmalardan da yararlanılacaktır.

Tarih içerisinde her toplumun kendine özgü gelenek ve folklorik özelliklere sahip oldukları ve bu özelliklerin dinî yorumlardan kaynaklanan farklı düşüncelerin veya din dışı mitolojik bazı kanaatlerin izlerini taşıdıkları görülmektedir. Bu izlerin ise hangi kaynaktan beslendiği konusu ayırt edilmesi gereken önemli bir problemdir. Bu durum çoğu zaman İslam düşüncesinin teşekkül devrinde de vahiy ve gelenek bilgisi ayırt edilmeden birbirine mezc edilmiş bir şekilde devam edegelmiş ve gelenekler dinî bir değer olarak kabul görmüştür. Bu noktada Hz. Âdem kıssası ile ilgili ayetlerin geleneksel yorumlarının doğruluğu ve/veya yanlışlığı ayırt edilmeksizin tamamının değişmez doğrular olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Bu anlamda çalışma; yorum içerikli ve tartışmaya açık bir konu etrafında, farklı görüş beyan edenler için ötekileştirici bir tutum sergilenemeyeceğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Kur'an'da Âdem ve kıssası birçok ayette oldukça geniş bir anlatımla sunulmuştur. Kur'an ve hadis kaynaklarının yanında tarih, tasavvuf ve edebiyat türü eserlerde de bu konu hakkında çok daha ayrıntılı bilgiler bulunmaktadır. Elimizdeki bu bilgi birikiminin büyük bir bölümü Kur'an-ı Kerim'e ve hadis rivayetlerine uymakla birlikte bu iki temel kaynağa uymayan bilgiler de içermektedir. İslam anlayışına ve literatürüne uymayan bu tür bilgilerin mitolojik anlatılardan ve İsrâiliyat kaynaklarından aktarıldığı, bazı bilgilerin ise müelliflerin kişisel kanaatlerini içeren abartılı yorumlarından ve açıklamalarından kaynaklandığı görülmektedir. Çoğu zaman sahih rivayetlere dayanmayan bu haber ve rivayetlerde

abartılı bilgilerin bulunması konuyu maksadından uzaklaştırması sebebiyle bu tür rivayetlerin sağlıklı bir analizinin yapılmasını gerekli kılmaktadır.

Bütün bunların yanında modern bilimin verilerini dikkate alan bir çalışma da neredeyse yok gibidir veya tek taraflı bir bakış açısıyla yapılmıştır. Klasik tefsir ve hadis kaynaklarının dışında Hz. Âdem kıssası çerçevesinde yer alan melek, şeytan, cennet ve evrim gibi konu ve kavramlar ışığında günümüzde müstakil bazı çalışmalar da yapılmıştır.²⁵ Fakat çeşitli alanlarda yapılan bu çalışmaların hiçbirinde Hz. Âdem hakkındaki bilgilerin modern bilimin verileriyle mukayeseli ve bütünlleştirici bir tarzda incelenerek ortaya konulmamış olması, bizleri böyle bir çalışmanın yapılmasına yönlendirmiştir.

²⁵ Süleyman ATEŞ, “Kur’an-ı Kerim’e Göre Evrim Teorisi”, (Ankara: AÜ.İ.F.D., 1975); Mustafa ERDEM, *Hiz. Âdem (İlk İnsan)*, (Ankara: TDV Yay., 1993); Ahmet BEDİR, “Hz. Âdem’in Boyu”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999; İsmail YAKIT, “Kur’an’da Hz. Âdem”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999; Hasan KESKİN, “Kur’an’da Meleklerin Hz. Âdem’e Secde Etmelerinin Yorumu”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002; Seyfettin ÇETİN, *İlk İnsan, İlk Baba, İlk Peygamber Hz. Âdem*, (İstanbul: Okul Yay., 2004); Nurullah AGİTOĞLU, *Hiz. Âdem ile İlgili Rivayetlerin Tespiti ve Değerlendirilmesi*, (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2005); Mehmet ERGÜN, *Âlûsî’nin Rûhu’l-Meânî Tefsirinde Âdem ve Yaratılış Kıssası Çerçevesinde İsrâiliyyât*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); İsmail YAKIT, “Yaratılış ve Evrim Konusunda Türkçe Kur’an Meallerindeki Tercüme Hataları”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. Dergisi*, 2007; Faruk GÜN, *Kelamda Günah Problemi ve Şeytan*, (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012); Mehmet OKUYAN, *Kıssalar Ne Söyler Yaratılış ve Hiz. Âdem*, (İstanbul: Düşün Yay., 2017).

BİRİNCİ BÖLÜM

ÂDEM KAVRAMININ SEMANTİK ANLAMI VE İLK İNSAN TASAVVURLARI

Tarihin ilk devirlerinden bu yana yapılan araştırmalar; insanların fizyolojik biçimleri, psikolojik tutumları, sosyolojik yapıları, dinî inanış çeşitlilikleri ve hatta tarihî kökeni hakkında her yönüyle teoriler ürettiğini ve üretmeye de devam ettiğini ancak henüz başarıya ulaşamadığını göstermektedir. Çünkü arkeoloji, antropoloji, biyoloji, biyokimya, embriyoloji, genetik gibi insanı ele alan bilim dalları; her geçen gün bu varlığın bilinmeyen bir yönünü keşfetmektedir. Ancak bu keşif ve arayışlar, yeni sorularla insanın daha da karmaşık ve gizemli bir varlık olduğunu ortaya koymaktadır.

Bugünkü teknolojik gelişmeler ve bahsedilen bilim dalları kolektif çalışmalarla günümüz insanının fizyolojik ve anatomik yapısına ilişkin elde ettikleri verileri de kullanarak, bazı fotoğraf ve simülasyon görüntüleri oluşturmayı başarmıştır. Ne var ki modern bilim dünyası tarafından yapılan bu çalışmalar, birtakım ideolojik sebeplerle dinin karşısında bir rakip veya farklı bir dünya görüşü olarak algılanmaktadır. Özellikle âlemin yaratılışı, insanın dünyadaki yeri noktasında Tanrı-âlem, Tanrı-insan ve doğa-insan ilişkisi gibi bazı konularda bilimin, ilahî dinlerin temel inançlarıyla çatıştığı izlenimini vermektedir. Ayrıca yeni ateist düşünürler tarafından doğa bilimlerinin, ideolojik ve metafizik kaygılar sebebiyle günümüz toplumsal meselelerinde rehberlik yapması amacıyla yegâne bilgi türü sayılarak dogmatikleştirildiği de görülmektedir. Doğa bilimleri dışında kalan bilgi türlerinin küçümsenerek meşru sayılmaması ve bilimsel bilginin dinî inançların yerini almasına çalışılması bilim ve din arasında ikilik oluşturmaktadır. Ayrıca bilimsel verilerin kendini yenilemek gibi bir özelliğe sahip olması sebebiyle sonuç cümlesini kurmaya engel teşkil ettiği bilinmesine rağmen, ideolojik kaygılarla bilimi metafiziğin karşı sözcüsü gibi göstermek de bilime itibar kaybettirmektedir. Buna karşın yeni bilgilerle önceki yorumlar arasında, özellikle modern bilimin ulaştığı ideolojiden uzak bilgi seviyesi ve sonuçları karşısında dinî yorumların/yaklaşımların ürettiği bilgilerin, doğa bilimlerinin ulaştığı bilgilerden farklı oluşu da dinî algı ve anlayışların sorgulanmasına yol açmaktadır. Daha da tehlikelisi, günümüzde din gibi

anlaşılan yorumların reddedilmesi, bizzat dinin kendisinin eleştirilmesine ve hatta reddedilmesine varan sonuçlar doğurmaktadır. Bu noktada insanın yaratılışı konusunu ele alan Kur'an yorumlarının, zengin bir sözcük ve anlatım çeşitliliği içermesine rağmen, konu ile ilgili modern bilim platformlarında yapılan tartışma boyutlarına ışık tutma ve günümüz insanın yaratılışı ile ilgili bilimsel merakını gidermede işlevsel olduğu söylenemez.

İnsanın kökenine ilişkin bir yolculuk yaparak anlamaya çalıştığımız Âdem kelimesinin geçirdiği semantik süreç ve anlam içeriklerinin ilk insan hakkında verdiği bilgiler ışığında beşer, insan ve Âdem kavramlarının incelenmesi, konuya ilişkin oluşturulacak kanaatleri daha belirgin bir hâle getirecektir. Çünkü kavramın zengin anlam içeriğine sahip oluşu, bu varlığın adlandırılmasında; yapısal özelliğine dair mahiyetini, kıssa içindeki öznelliğini, türüne dair kapsayıcılığını ve cinsiyetine dair özünü anlama bağlamında semantik kökenine ilişkin inceleme yapmayı gerekli kılmaktadır. Şimdi bu açılardan kavrama dair yapılan açıklamaları aktarmaya ve incelemeye çalışalım.

1.1. Âdem Kavramının Semantik Anlamı

İnsanın yaratılış süreci ile ilgili olarak Kur'an'ı Kerim'de birçok ayet bulunmaktadır. Çok büyük bir bölümü Mekkî surelerde yer alan bu ayetlerde çoğunlukla kimin kastedildiği anlaşılmayan ve muhatabı tanımlanmamış “el-insan”²⁶ kelimesi kullanılırken, diğer birtakım ayetlerde ise merhalelerden geçen ve bir süreç içinde oluşan “beşer”²⁷ kavramına atıf yapılır. Bunların dışındaki farklı diğer

²⁶ Kur'an-ı Kerim'de “insan” kelimesinin geçtiği ayetler incelendiğinde bu kelimenin ayetlerin bağlamına göre birden fazla anlamda kullanıldığı görülmektedir. Buna göre insan kelimesinin geçtiği yerlerdeki ayetlerde: en-Nisâ 4/28; Yûsuf 12/5; el-İsrâ 17/13, 53; Kâf 50/16; en-Necm 53/39; er-Rahmân 55/3; el-İnsân 76/1-2; en-Nâziât 79/35; el-İnşikâk 84/6; el-Beled 90/4; et-Tîn 95/4; el-Alak 96/2. insan cinsinin tamamı kastedilmektedir. Müşrik ve kâfir insan/insanların kastedildiği ayetler ise şunlardır: Yûnus 10/12; Hûd 11/9; İbrâhîm 14/34; en-Nahl 16/4; el-İsrâ 17/11, 67, 83, 100; el-Kehf 18/54; Meryem 19/66, 67; el-Enbiyâ 21/37; el-Hac 22/66; el-Furkân 25/29; el-Ahzâb 33/72; Yâsîn 36/77; ez-Zümer 39/8, 49; Fussilet 41/49, 51; eş-Şûrâ 42/48; ez-Zuhruf 43/15; en-Necm 53/24; el-Haşr 59/16; el-Meâric 70/19; el-Kıyâme 75/3, 5, 10, 13, 14, 36; Abese 80/17, 24; el-İnfîtâr 82/6; et-Târik 86/5; el-Fecr 89/15, 23; el-Alak 96/6; el-Zilzâl 99/3; el-Âdiyât 100/6; el-Asr 103/2.

²⁷ el-Hicr 15/26; en-Nahl 16/4; el-Mü'minûn 23/12; es-Secde 32/7; Yâsîn 36/77; er-Rahmân 55/14; el-İnsân 76/2; el-Alak 96/2. ayetlerde ilk insan (Âdem) ve beşer olan (Âdem) kastedilmektedir. Ancak el-A'râf 189. ayette geçen nefis-i vâhide kavramıyla ilk insanın kastedildiği konusu üzerinde ciddi çalışmalar yapılmamıştır.

ayetlerde de günümüz çoğalma şeklini anlatan embriyolojik sistemden bahsedilir. Ancak kavramlar arası bu farklılığa rağmen İslam kültüründe, Hz. Âdem ve ilk insan konusundaki Kur'an ayetlerinde tek bir Âdem'den bahsediliyormuş gibi bir algı oluştuğu görülmektedir. Hâlbuki yukarıdaki ayetler incelendiğinde insan konusunda *beşer* ve *halife* kavramlarını kapsayacak genişlikte bir anlam içeriğine sahip *Âdem* kelimesinin seçildiği anlaşılmaktadır. Bu kavramın, ilk ve tek bir kişi olduğu düşünülebileceği gibi iki ayrı kişi olmasına da bir engel teşkil etmediği görülmektedir.

“Edime” kökünden, dördüncü ve beşinci babta “edime-ye'demu / edume-ye'dumu” şeklindeki fiilin, “el-edîm/el-udme” masterları *esmer* anlamında kullanılırken ikinci babtan gelen “edeme-ye'dimu” fiili ise; ekmeğin yanındaki *katık*, *prototip*, *örnek* anlamlarında kullanılmaktadır. “el-üdme”, *derinin içi*, “el-edîm”, *tabaklanmış deri* anlamlarında *insicam/uyum* ya da *ülfet* manasına gelirken, “el-üdme” *yakınlık* ve *bir şeye ulaştıran vesile/aracı* anlamında da kullanılır.²⁸ Deri, kabuk gibi anlamlara gelen *beşer*²⁹ kelimesi anlam itibarıyla bir ya da birçok kişiyi kapsayacak şekilde kullanılması kadın ve/veya erkek insan türünün bütün fertlerini ayrı ayrı ifade ettiğini düşünmek bu anlamda mümkün görünmektedir.

Bu ismin kökenine ilişkin görüşler tartışmalı olup, kökeninin hangi dilde ne olduğu ve ne anlama geldiği hakkında çeşitli iddialar ortaya atılmıştır. Buna göre: “Âdem” kelimesinin *herhangi bir şeyin görünen dış yüzeyi* anlamında kullanılan³⁰ Arapça bir kelime olduğu ve *edeme/edîme* kökünden master olarak türetildiği ifade edilmiştir.³¹ Ahfeş, Cevherî'den yaptığı rivayette “Âdem” isminin Arapça bir kelime olduğu kanaatindedir.³² Cevâlikî, adları Âdem, Şu'ayb, Sâlih, Muhammed olan

²⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “edm” md., 44-45; Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sıhahu'l-'Arabîyye*, 5/1858-1859; Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtażâ, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, (Kuveyt: Dâru't-Türâsî'l-'Arabî, 1965), “edm” md., 31/190-191.

²⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 413-414. Ayrıca bk. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 124-126.

³⁰ Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sıhahu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr 'Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi lil-Melâyin, 1990), “edm” md., 5/1858-1859.

³¹ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli 'âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 2000), 1/480; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Ferâhi'l-Ensâriyyi'l-Hazrecî. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Berdûnî-İbrâhîm Atfîş. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1964), 1/279.

³² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/279.

peygamberlerin dışında kalan diğer peygamber isimlerinin Arapça olmadığı görüşündedir.³³ İbn Abbâs ve Sa'îd b. Cübeyr'e atfedilen bazı rivayetlerde ise "Âdem" kelimesinin, yeryüzünün üstündeki toprak parçasından alınmak suretiyle yaratılan bir varlık olduğundan bu isimle anıldığı, unutmaya yatkın özellikte bir varlık olması sebebiyle de insan diyerek vasıflandırıldığı³⁴ görülmektedir. Ancak Zemahşerî, Beyzâvî ve Ebu's-Suûd gibi dilci müfessirler "Âdem" isminin, A'cemî bir kelime olarak *fâilün* vezninden türediğini söylemişlerdir.³⁵ İmam Şa'bî, bu kelimenin *âzer/a'zer* gibi İbrânî dilinde *toprak* anlamına gelen bir kelime olduğunu iddia etmiş, Süryanice'de de bu kelimenin aynı anlamda kullanıldığını söylemiştir.³⁶ Âdem'e bedeni/cesedi topraktan yaratıldığı için bu ismin verildiği ve dilimize de bu şekliyle geçtiği de iddia edilmektedir.³⁷ Bir başka görüşe göre ise Âdem kelimesinin, ten renginin esmerliği veya beyazlığıyla ilişkilendirilerek verildiği ayrıca kendisindeki renk ve karakter farklılığına sebep olan çeşitli unsurlardan ve ayrı kuvvelerden dolayı bu isimle anıldığı da ifade edilmiştir.³⁸ Bu konuda Hz. Peygamber'in (a.s.): *"Allah, Âdem'i yeryüzünün her bölgesinden alınan topraktan yaratmıştır. Bu yüzden Âdemoğulları yeryüzünün toprak özelliklerine göre kimi kırmızı renkte, kimisi beyaz kimisi de siyah renkte olmuştur. Aralarında bazıları*

³³ Cevâlikî, Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed, *el-Mu'arreb mine'l-keîâmî'l-A'cemî 'alâ hurûfî'l-mu'cem*, (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1990), 102.

³⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 1/480; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 1/193; Âlûsî, Fazl Şihâbuddîn es-Seyyid Mahmud, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, (Beyrut: İhyâu't-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 1/145-146.

³⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 1/417-418; Cevâlikî, *el-Mu'arreb mine'l-keîâmî'l-A'cemî*, 103; 13-15; Zemahşerî, "Arap dilcileri tarafından Ya'kûb, İdrîs, İblîs vb. isimler için anlam türetilmeye çalışıldığı gibi Âdem isminin de "el-üdme" veya "edîmü'l-arz"dan türetilmek istendiğini, ancak bu kelimenin yabancı bir isim olduğunu" belirtmektedir. Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd İbn Ömer, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl*, (Riyâd: Mektebetü'l-'Abikân, 1418/1998), 1/252.

³⁶ İsmail Hakkı İzmirli, "Âdem" md., *İslam Türk Ansiklopedisi*, (İstanbul: Asar-ı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, 1941), 1/128; Komisyon, "Âdem" md., *Ana Britannica*, (İstanbul: Ana Yay., 1986), 1/90-91.

³⁷ Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Zehraveyn Yay., ts.) 1/ 270.

³⁸ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), "Sünnet" 16; Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Mûsâ et-Tirmizî, *Sünenü Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuâd Abdülbâkî-İbrâhîm 'Atve (Mısır: Şeriketü'l-Mektebe, 1975), "Tefsîr" 2/1; Hâkim el-Cüşemî, Ebû Sa'd el-Hasen b. Muhammed b. Kerâme el-Beyhakî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, thk. Abdurrahmân b. Süleyman es-Sâlimî, (Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 1440/2019), 1/316.

yumuşak ve/veya sert mizaçlı, bazıları da kötü ve/veya iyilerdendir”³⁹ hadisiyle bu farklılıkları teyit ettiği görüşünde olanlar vardır.⁴⁰ Rivayete göre Allah’ın, Âdem’i yeryüzünün her bölgesinden alınan toprakları birleştirerek yarattığı⁴¹ ve bu toprak çeşitliliğinin de Âdem’in neslindeki insanların değişik yapılarına ve farklı karakterlerine açıklık getirecek birer delil niteliği taşıdığı anlaşılmaktadır. Allah’ın üflediği *ruh* kavramıyla Arap dilindeki “yemeğin katığı” anlamına gelen Âdem kelimesi aynı mana ile nitelendirilmiştir. Aynı şekilde bazı hadislerde bu anlamı destekleyen *ülfet* kelimesinin de Âdem kavramıyla ilişkilendirildiği görülmektedir.⁴² Dolayısıyla bu kelime, İslami kaynaklarda mana zenginliği bakımından çok geniş anlamlarda kullanılan bir kavram olduğu görülmektedir.

Âdem kelimesinin diğer kültür ve medeniyetlerde de birçok anlamda kullanıldığı görülmektedir. Mesela Sümer dilinde *Adamu* kelimesi *babam*, Asur-Babil dilinde, yapılmış, meydana getirilmiş; *çocuk*, *genç*, Sabîl dilinde ise *kul* anlamına gelen kelimelerden türetildiği söylenmiştir.⁴³ İbn Âşûr ise; Tekvin’deki “*Tanrı adamı toprağın tozundan şekillendirdi*” ifadesindeki *adam* kelimesinin Arapça ve İbrânîce’nin Sâmi dilleri içerisinde yer alması Kur’an’da yaratılışın topraktan olduğu şeklindeki ayetlerle⁴⁴ benzerlik arz ettiğini ayrıca bu metindeki *adamah* (toprak) kelimesinin, insan cinsini ifade maksadıyla kullanılan *adam* ismiyle bağlantılı olduğunu kabul etmektedir.⁴⁵ Ayrıca Tekvin kitabının ilk üç babında cins

³⁹ Ebû Dâvûd, “Sünnet” 16; Ebû Abdillâh eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu’ayb el-Arnaût-Âdil Mürşîd ve Âharûn (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 16/455 (No. 10781), 32/353 (No.19582), 413 (No. 19642), 4/400, 406; Tirmizî, “Tefsîr” 1; Abdullah Aydemir, *İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1996), 19-20; Yakıt, “Kur’an’da Hz. Âdem”, 1; Yahudi geleneğinde Âdem farklı renklerde dört ana yönden getirilmiş ve bütün dünyadan toplanmış olan topraktan yaratılmıştır. Başının Kutsal Bölgeden, bedeninin Bâbil’den ve diğer azalarının farklı bölgelerden bir araya getirilmiş olan topraktan/tozdan yapıldığına dair anlatılar için bkz. Deniz, “Kur’an’a Göre Hz. Âdem’in Serüveni”, 90.

⁴⁰ Zemahşerî, *Esâsu’l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998), 22-23.

⁴¹ el-İnsân 76/2.

⁴² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, “Âdem” md., 70; Kurtûbi, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 1/417-418; Kâdî Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mera’silî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-’Arabî, h. 1418), 1/68.

⁴³ Süleyman Hayri Bolay, “Âdem” md., *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yay., 1989), 1/358.

⁴⁴ Hûd, 11/61; Tâhâ, 20/55; Nûh, 71/18.

⁴⁵ İbn ‘Âşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, (Tunus: Dâru’t-Tunûsiyye, 1984), 1/408.

isim *ha-adam*, özel isim *Adam* olarak kullanılan bu kelime, Rabbînik kaynaklarda *toz, toprak, kan, öd* diye tefsir edilmektedir.⁴⁶ Buna karşın *Âdem* ismi Müslümanların çoğunluğunun anlayışına göre *Ebu'l-Beşer* adıyla isimlendirilen ilk insanın özel adıdır. Ehl-i Sünnet uleması bu inancın sıhhatini Kur'an ve hadis rivayetlerindeki çeşitli ifadelerle delillendirmeye çalışmıştır.⁴⁷ Ancak Tevrat kaynaklı bir diğer bilgiye göre, *Adam* kelimesiyle *Edom* sözcüğü arasında bir münasebet kurularak, Hz. Âdem'den önce yaşamış ve kaybolmuş beşeriyetler için kullanılan “Manvantaralar” anlayışıyla ilişkilendirmek amacıyla bu ismin, önceki âdemlerin nesillerine de işaret edecek şekilde özel olarak seçildiği düşünülmüştür.⁴⁸ Bu anlayış İslam kültüründe yer bulmuş olan, “Âdem'den önceki âdemler” inancıyla da irtibatlı görünmektedir. Âlûsî aktardığı bir rivayette; “Allah, ilk ata Âdem'den önce otuz Âdem yaratmış; her bir Âdem arasında da bin yıl geçmişti. Dünya onlardan sonra elli bin sene harap olarak kalmış, elli bin senede de imar edilmiştir. Sonra da atamız Hz. Âdem yaratılmıştır”⁴⁹ diyerek bu konuya açıklık getirmeye çalışmaktadır. Abduh da arkeolog ve antropologların, “beşerin kendisinden neşet ettiği, birden çok babanın olduğu, eski ve yeni, yeryüzünde var olan herkes için tek bir baba olmadığı” şeklindeki tezlerinin Kur'an'a ters düşmediği görüşündedir.⁵⁰

Bütün bu isimlendirmelerden anlıyoruz ki *Âdem* kelimesi toprakla ilişkilendirilmeye çalışılmaktadır. Aslında bu yaklaşım, ilk insanın bir parçası olduğu yeryüzünden *beşer* hâline dönüştürülerek bedenlenmiş bir varlık olarak meydana geldiği anlayışını barındırmasına rağmen, Yahudiliğin de etkisiyle müfessirler tarafından *halife* kavramı ekseninde bir anlayış⁵¹ geliştirilmiştir. Bu anlayış

⁴⁶ Rene Guenon, *Âdem Kelimesi Hakkında, İslam'da Sembolik Dil*, trc. Sadık Kılıç, (İstanbul: İnsan Yay., 1995), 241-247.

⁴⁷ İbn Abbâs, konuyla ilgili bilgilerini Hz. Peygamber'den rivayet etmişse de bilgisinin büyük bir kısmını sahabeden aldığında şüphe yoktur. Ahmed b. Hanbel'in, Abdürrazzâk'tan naklettiği bir haberde; “İbn Abbâs'ın ilmi, üç otoriteden gelmektedir. Onlar da Ömer, Ali ve Ubeyy'dir.” şeklindeki olumlu görüşler için bkz. İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye fi't-târih*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986), 8/431, 448.

⁴⁸ Guenon, *Âdem Kelimesi Hakkında, İslam'da Sembolik Dil*, 244.

⁴⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 4/180-181.

⁵⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kurâni'l-hakîm (Tefsîru'l-menâr)*, (Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990), 4/266-267.

⁵¹ Zekerîya Pak, “‘Âlemîn' Kelimesinin Kur'an'daki Anlamı Üzerine”, 4-12; İlahi hitabın ontolojik veriler içermesinden daha çok sosyolojik nitelikli olduğu görüşü için bkz. Erkan

çerçevesinde insana; yaratılışı özelleştirilen, meleklerin secdesi ile özel bir statü kazandırılan, özel bir cennet ve diğer varlıklardan farklı bilgi verilmiş olması gibi avantajlar da dikkate alınarak varlıklar arasında kategorik olarak en yüksek, özel yaratılan ve mükemmel bir varlık anlamı yüklenmiştir. Böylelikle insan; *Halîfe-i Rûyi Zemîn* olarak diğer tüm varlıklardan ayrı ve özel olmasının yanında peygamberlik sorumluluğunun da verildiği en değerli varlık konumuna yükseltilmiştir. Ayrıca onun dışındaki tüm varlığın yaratılış amacının da yüklendiği üstün özelliklerin tamamıyla donatılmış bir tür olduğu anlayış etrafında tasavvufî bir gelenek de oluşturulmuştur.

Yukarıdaki açıklamalardan Âdem kelimesinin kökenine ilişkin bir fikir vermeye çalıştık. Bu kelimenin hangi din, inanış ve fikirlerde nasıl anlaşıldığı hususundaki Âdem tasavvurlarının incelenmesi, birçok anlatının ayrıntılarının nasıl ortaya çıktığı ve hangi dönemden itibaren nasıl şekillendiğinin anlaşılması bağlamında önem arz etmektedir. Çünkü Kur'an'ın bu konudaki söylemini doğru anlamak, konunun tarihte kimler tarafından nasıl anlaşıldığı ve yorumlandığıyla da yakından ilişkilidir. Bu bilgiler ışığında İslam kültürünün geçmişin bilgisinden ne kadar etkilendiğinden bahsetmek de mümkün olacaktır. Bu bağlamda İslam öncesi mitolojilerde ve kurumsal dinlerde ilk insan ve Âdem kavramı hakkındaki söylenceleri incelemeye çalışacağız.

1.2. İlk İnsan Tasavvurları

Tarih boyunca elde edilen bilgiler ışığında insan türünün hayatta kalmasına ve gelişmesine katkıda bulunduğu merak, gözlem ve yorumlama tekniklerinin bilginin nesiller boyunca aktarılmasına, mitolojilerin ve dinsel inanışların üretilmesine kaynak sağlayan birer değer olarak da görüldüğü anlaşılmaktadır. Bu anlamda medeniyetlerin gelişmesinde insan unsurunun gelişmişliği ve tarihî birikiminin etkili olduğu bir gerçektir. Bir topluluğun medeniyet birikimlerinin nesiller boyunca aktarılması söz konusu olduğu gibi çevresindeki toplumlardan etkilenme ve başka

toplumları etkilemeleri de mümkündür. İlk insana dair bilgi birikimi incelendiğinde bu etkileşim de göze çarpmaktadır.

Eski din ve inançlara baktığımızda, kozmolojik evrenin ortaya çıkışı ile ilk insan konusunun, farklı biçimlerde de olsa bütün dinî ve inanç telakkilerinde yer aldığını görüyoruz. İlk insanın veya Hz. Âdem'in yaratılışına dair benzer anlatımlar Mısır, Asur, İskandinavya hatta Polinezya ve Afrika'nın yerli kabileleri Zuluların mitsel inanışlarında, Yunan Mitolojisinde,⁵² Hinduların Vedaları'nda,⁵³ Eski Perslerin Zerdüşlük inancında⁵⁴ ve eski Türk Efsanelerinde⁵⁵ de kendini göstermektedir.⁵⁶

İlk insan hakkında tarihte ortaya çıkan benzerlikler ve farklılıklar hususunda bir çözümleme yapabilmek amacıyla kronolojik süreci ve medeniyetler arası etkileşim bilgilerini dikkate almaya çalışmak, insan fenomeninin diğer toplumlarda ve özellikle kültürümüzde nasıl anlaşıldığı ve kabullenildiği konusunda önemli ipuçları verecektir. Bu sebeple insanın varlık dünyasındaki ontolojik oluşumunu ve gelişimini inceleyerek kaleme alan belgeler ışığında süreci, tarih kronolojisi içinde ilkel/primitif inançlardan/anlayışlardan başlayarak gelişmiş ve kurumsallaşmış dinlere doğru olacak şekilde bir metotla irdelemeye çalışacağız.

1.2.1. Mitolojilerde ve Eski İnanışlarda İlk İnsan

Yunanca *mit* ve *logos* kavramlarının bir araya gelmesiyle oluşturulan *mitoloji* kelimesi toplumların mitlerinin yazılı olduğu metinleri ifade etmektedir. Kelimenin kökeni itibarıyla mitoloji denince akla ilk gelen Yunan mitolojileridir. Bununla birlikte mitolojiler, politeistik bir anlatım içermesi ve hikâyelerde anlatılanların doğruluğunun veya yanlışlığının zihinlerde billurlaşmaması sebebiyle Kur'an'daki *esâtîr* kavramının karşılığı olarak yorumlanmıştır.⁵⁷ Yunan, Roma ve İslam öncesi Arap şiiri eserlerinin anlaşılabilmesi ve eski milletlerin tarihinin kavranabilmesi için

⁵² Şefik Can, *Klasik Yunan Mitolojisi*, (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1994), 12-13.

⁵³ Kürşat Demirci, *Hinduizm'in Kutsal Metinleri Vedalar*, (İstanbul: İşaret Yay., 1991), 65-68.

⁵⁴ Haluk Hacaloğlu, *Zerdüş "Ahura Mazda"*, (İstanbul: Ruh ve Madde Yay., 1995), 61-63.

⁵⁵ Hüseyin Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, (Ankara: DİB Yay., 1999), 30.

⁵⁶ Komisyon, *Büyük Dinler ve Mezhepler Ansiklopedisi*, (İstanbul: Tan Matbaası, 1964), 418.

⁵⁷ Şemseddin Sami, *Esâtîr*, (İstanbul: Mihran Matbaası, 1296), 7.

mutlaka mitolojiye hâkim olunması gerektiği de ifade edilmiştir.⁵⁸ Şemseddin Sami'nin “kıssa” kavramı yerine “esâtîr” kelimesini kullanması da İslam dışı gördüğü dinleri ve bunlara ait anlatıları “batıl” kabul etmesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Çünkü mitoloji kavramı, hak/batıl, gerçek/kurgu, eskilerin masalları/Tanrı kelâmı ya da hakiki/sembolik, tarihî/efsanevi gibi kategorilere ayrılan geniş bir anlam yelpazesine sahip⁵⁹ bir kültür kaynağı olarak eski inanç ve düşüncelere ait bilgiler içermektedir. Etnografya ve antropoloji üzerine yapılan çalışmalar sonucu mitoloji, efsane ve masal kategorileri arasındaki ayırım daha da belirgin hâle gelmektedir. Mitolojiler, tanrıların faaliyetlerini ve yaratılış kıssalarını içerirken, efsaneler tarihsel şahsiyet kabul edilen beşerî karakterleri ifade etmektedir.

En eski kültür kaynağı sayılan ve belge niteliği taşıyan mitolojilerde ve eski inanışlarda Âdem'in nasıl oluştuğu hususunda bazı görüşler ortaya atılmış ama menşei ve şahsiyeti konusunda net bir inanış oluşturulamamıştır. Buna karşılık ilk insandan ve onun adından bahseden kaynaklar olmakla birlikte, insanoğlunun yaratılışı ve yeryüzü macerası konusunda mitolojide değişik görüşler de bulunmaktadır. Şimdi de tarih sahnesinde yer almış milletlerin mitolojilerinde yaratılış ve ilk insan konusunun nasıl işlendiğine değinelim.

1.2.1.1. Sümer Mitolojisinde Yaratılış ve İlk İnsan

Sümer tabletlerindeki anlatılara göre kozmogonik yaratılış yeryüzü merkezli bir anlayışla sunulur. Bu noktada yaratılış ilk önce *İlksel Deniz*'in varlığıyla başlar. İlksel deniz gök ile yerin beraberliği ile bir dağı oluşturur. Sümer mitolojilerinde tanrılar insan biçimci bir anlatımla kişileştirilerek adlandırılır. Bu sebeple *An* (gök) tanrısı eril, *Ki* (yer) tanrısı ise dişil olarak kabul edilmişlerdir. Onların birlikteliğinden hava tanrısı *Enlil* doğar. *Enlil* gök tanrısını, yer tanrısından ayırır ve yer tanrısı *Ki* ile birleşir. Bu birleşmenin sonucunda yeryüzünde bitkileri ve hayvanları yaratarak evrenin oluşumunu sağlar. Ardından insanın yaratılışını ve uygarlığın kuruluşunu başlatır. Sümerlerin bilgelik tanrısı *Enki*, bütün tanrıların yaratıcısı *İlksel Deniz*'in tanrılar için hizmetkâr yaratması isteği üzerine, erkek

⁵⁸ Şemseddin Sami, *Esâtîr*, 7-8.

⁵⁹ Ramazan Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 194-197.

olacak şekilde insanı yaratır. *Enki*'nin insanın onuruna verdiği ziyafette uykuya daldıklarında toprak tanrısı *Ninmah* denizin dibinden kil alır ve altı değişik tipte birey şekillendirir. Bunlardan son iki tipin cinsiyeti belli değildir.⁶⁰

Görüldüğü üzere Sümer mitolojilerinde ilk insan, erkek olarak yeryüzünde tanrılara hizmet etmesi amacıyla yaratılmıştır. Ayrıca Sümerlerin anlatımlarında insan türlerinin oluşumundan da bahsedilmiş, insan çeşitliliği bu şekilde izah edilmeye çalışılmıştır.

Şimdi de kronolojik olarak Sümer anlatılarından sonra keşfedilen Mısır mitolojilerinde ilk insan konusuna yer verelim.

1.2.1.2. Mısır Mitolojisinde Yaratılış ve İlk İnsan

Mısır mitolojisinde yaratılış konusu ile ilgili birçok anlatım vardır. Buradaki anlatılardan birinde; her şeyden önce tanrılar başlangıçta yalnızca suyu yaratmıştır. Bu suyun içinden bir kara parçası ortaya çıkmış ve burada birlikte yaşam başlamıştır. Mısır mitolojilerinde tanrılar ve evrenin yaratılışının önemi insanın yaratılışının önüne geçtiği görülmektedir. Anlatılara göre insan, trajedi içerisinde Mısır'ın kudretli tanrısı *Ra*'nın gözyaşlarından meydana gelmiş ve insanların yaşaması için yeryüzü ve gökyüzü yine onun tarafından yaratılmıştır. İnsanlar *Ra*'ya karşı gelerek hilelere başvurunca *Ra*, insanoğlunu yok etmeye karar vermiş ancak insanlar tarafından kendisine karşı yapılan çeşitli hile ve entrikalar nedeniyle onları yok etmeyi başaramamıştır.⁶¹

Bir başka anlatıya göre ise eski Mısır mitolojisinde evren önce onu yaratacak tanrıların doğmalarıyla başlar. *Tanrı Osiris* ile *Tanrıça İsis*'in cinsel birlikteliklerinin bir neticesi olarak meydana gelen *Horus*, yeryüzündeki insanın ilk temsilcisi olarak kabul edilmektedir.⁶² Buradaki anlatımlarda *Horus*'un, tanrı olması yönüyle insanı temsil edip etmediği anlaşılmamaktadır. Ayrıca ilk insan olarak görülse de bir kadın

⁶⁰ Samuel Noah Kramer, *Sümer Mitolojisi*, trc. Hamide Koyukan (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1999), 132-141.

⁶¹ Baki Adam-Ahmet Güç, *Dinler Tarihi El Kitabı*, (Ankara: Grafiker Yay., 2015), 522.

⁶² William Neil, *Harper's Bible Commentary*, (New York: 1975), 15; Donna Rosenberg, *Dünya Mitolojisi: Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi*, trc. Komisyon (İstanbul: İmge Kitabevi Yay., 2003), 265-266.

tarafından doğurulmak suretiyle yeryüzüne gelişi ve toprakla ilişkilendirilmemesi, farklı bir yaratılış anlatımını da ortaya koymaktadır.

Mısır'ın ilk kaynakları dikkate alındığında yaratılış konusunda diğer mitolojik anlatılara benzer yönleri olduğu kadar kapalı bir toplum özelliği göstermesi sebebiyle de kendine özgü bir üsluba sahip olduğu görülmektedir. Burada ilk yaratılan insanın eril veya dişiliği göze çarpmamakta, ancak tanrıların cinsiyetine yer verilmesiyle insanın atası olarak tanrılar gösterilmektedir.

Konunun işleniş üslubu bakımından Yunan mitolojisiyle de benzerlikler göstermesi aynı çağın mantığına uygun bir anlatım çevresine ışık tutmaktadır. Bu çerçevede Yunan mitolojisinin ilk insan hakkındaki görüşlerine yer verelim.

1.2.1.3. Yunan Mitolojisinde Yaratılış ve İlk İnsan

Yunan mitolojisinde insanın yeryüzüne çıkışı politeist bir anlayış çerçevesinde, tanrıların çokluğuyla birlikte başlamıştır. Yunanistan'ın ilk topluluğu Pelasgların ilk atası sayılan *Pelasgos* tanrısı, *Zeus*'un ilk ölümlü eşi sayılan *Niobe*'nin oğludur. Dolayısıyla Yunan mitolojisinde evrenin ve insanın yaratılışı tanrılar çağına ait bir dönemde yine tanrılara ait bir iş olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶³ İnsanın yaratılışına ilişkin görev ve sorumluluk, titanlarla olan savaşta *Zeus*'a yakın olan *Titan Prometheus*'a ve onun kardeşi *Titan Epimetheus*'a verilir. *Prometheus*, diğer tanrılar içinde en zeki ve akıllı olanıdır. Ancak kardeşi *Epimetheus* zekâsını iyi kullanamayan, düşüncelerini sürekli değiştiren bir titandır. Varlıkları yaratma işine önce *Epimetheus* başladığı için insandan önce en iyi armağanlarını diğer canlılardan hayvanlara bahşeder. Kuvveti, çevikliği, cesareti, kurnazlığı, kürkleri, tüyleri, kanatları, kabukları hayvanlara dağıtır ancak sonunda pişman olur. Kardeşine durumu anlattıktan sonra *Prometheus*, insanoğlunu bütün yaratıklardan üstün kılmanın bir yolunu bulmaya çalışır. Tanrılara özgü zekâyı, duygusallığı ve birçok yetenekleri içinde barındıran toprağı, suyla karıştırıp soylu bir biçim verdikten sonra onu taltif ederek üstün yeteneklerle donatır. Sonra da kendisine verilen bu üstün

⁶³ Colette Estin-Helene Laporte, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, trc. Musa Eran (Ankara, Tübitak Yay., 2002), 122-129; Stephen P. Kershaw, *Yunan Mitolojisi Rehber Kitabı*, çev: Şefik Turan, (İstanbul: Salon Yay., 2018), 89.

yeteneklerini daha iyi kullanabilsin, dünyayı bütün yönleriyle görebilsin, hem aydınlansın hem de aydınlatsın diye gökyüzündeki güneşten ateşi yeryüzüne indirir. Ateşi korunma bakımından hayvan kürklerinden de cesaretlerinden de çevikliklerinden de üstün olabilmesi için insana ve hizmetine sunar.⁶⁴ Sonunda tanrılara benzeyen bir suretle şekillendirdiği o güzel insanı götürüp baş tanrı *Zeus*'a takdim eder. Ancak *Zeus* yaratılan bu varlığı inceledikten sonra onun aklından ve yeteneklerinden çekindiği için, ateşle ısınıp aydınlanırsa dünyayı kendi istekleri doğrultusunda dönüştüremesin ve orada kendi yasalarına göre özgürce yaşayamasın diye ateşi oradan alıp bir yerlere saklar. *Prometheus*'a göre evrenin tek hâkimi sayılan *Zeus* için insanların kurtuluşu ve özgürlüğü önemli değildir. Aksine *Zeus* için önemli olan kendisinin dayattığı ve saltanatını sürdürmesine yarayan yasalarına insanların hiçbir şekilde tartışmasız ve başkaldırı tavrı göstermeksizin kabul etmesidir. *Prometheus*, *Zeus*'un istediği özellikleri de yükleyerek yeniden şekillendirdiği bu insanı, *Tanrı Zeus*'a takdim eder. *Prometheus* kendisinden beklenen sorumluluklarını yerine getirebilmeleri için ışığı ve ateşi *Zeus*'un sakladığı yerden çıkarıp insanlara verir ve böylece insanın dünya yaşamı başlamış olur.⁶⁵ Bundan sonra insan, toprağı işlemeye başlayarak hayata tutunup tanrıların kendisinden beklediği görevleri yerine getirmeye çalışır.

Yunan mitolojisinde, *Epimetheus*'un Âdem'in rolünü oynadığı, fakat ondan çok daha silik bir tip olarak *Prometheus* ile *Pandora*'nın kişiliklerinin gölgesinde kaldığı şeklinde bilgiler mevcuttur.⁶⁶ Mitolojide kadının, *Zeus* tarafından insanlara bir ceza olsun diye yaratıldığı da anlatılır. *Zeus*, *Prometheus*'un kendisine karşı oynadığı oyuna kızarak intikam amacıyla, “herkesin armağanı” anlamına gelen *Pandora* adını verdiği güzel ve sevimli bir kişi yaratır.⁶⁷ Böylelikle *Pandora*, yeryüzünde ilk ortaya çıkan kadın olmuştur. *Athena* tarafından süslenip *Afrodite* tarafından güzelleştirilen *Pandora*, *Epimetheus*'a verilmiş ve böylece bütün insanların anası olmuştur.⁶⁸ Bazılarına göre de tanrılar, insanoğlunu önce birer tanrı gibi *altın bir soy* olarak meydana getirmiş, onlara ızdırap çekeceği acı ve keder

⁶⁴ Edith Hamilton, *Mitology*, trc. Ülkü Tamer (İstanbul: Varlık Yay., 1994), 47.

⁶⁵ Yaşar Atan, *Akdeniz Mitolojyasından Efsaneler*, (İstanbul: Evrensel Yay., 2011), 399-400.

⁶⁶ Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996), 103, 123.

⁶⁷ Hamilton, *Mitology*, 48.

⁶⁸ Colette Estin-Helene Laporte, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, 130.

vermemiştir. *Epimetheus*'a kötülüklerin yeryüzüne yayılmamasını sağlayan bir küpün koruyuculuğu görevi verilmiş fakat o, *Pandora*'ya aldanarak ikisi birlikte küpün açılmasına sebep olmuşlardır. Böylelikle insanların sıkıntı ve zorluk çekecekleri kötülükler yeryüzüne dağılmış olur. İnsanlar, kısacık ömürlerini tanrılar gibi geçirmiş; öldükten sonra da *Zeus* tarafından ruhları insanların koruyucusu sayılan meleklerle dönüştürülmüştür.⁶⁹

Eski Yunan kültürünün ürettiği bu mitolojilerde insanın yaratılış hikâyesi karmaşık bir anlatıma sahiptir. Ayrıca bu hikâyede anlatılan ilk insanın “kadın mı yoksa erkek mi?” olduğu net çizgilerle birbirinden ayıramamaktadır. Ancak toprak ve su motiflerinin yer yer ifade edilmesi, çağ tasvirleri, insanın taş soyundan geldiğini ileri süren ve tufan ile başlayan hikâye ile⁷⁰ ilahî dinlerdeki ilk insan anlayışı arasında bir ilgi kurulabilmektedir.⁷¹ Birbiriyle iç içe yaşayan toplulukların aynı türden anlatılarının olması coğrafi şartlardan, hava koşullarından ve düşünce dünyasından etkilendiklerini göstermektedir. Bu durumun mitolojilere de yansması doğaldır. Şimdi de aynı coğrafyada, yakın bir bölge ve benzer bir kültüre sahip Babil toplumunda ilk insan konusunu inceleyelim.

1.2.1.4. Babil Mitolojisinde Yaratılış ve İlk İnsan

Babil Mitolojisi MÖ 2500 yıllarına dayanan ve Ortadoğu söylencelerini içinde barındıran en eski yazılı edebiyata sahiptir. I. Babil Hanedanlığı dönemini yansıtan tabletlerde, tanrılarının isteği üzerine öldürülmüş bir başka tanrının kanıyla karıştırılan balçık toprağından insanın yaratıldığı anlatılmaktadır.⁷² Bu yazıtların bildirdiğine göre insana benzer davranışlar sergileyen tanrılar ve kahramanlar evreni yaratmış ve şekillendirmişlerdir.

Babil metinlerine göre *Marduk*, tanrılarla yaptığı savaşta onları yenerek baş tanrı olur. Aynı savaşta babası *Tiamat*'ı⁷³ yener ve onu öldürür. Daha sonra onun

⁶⁹ Colette Estin-Helene Laporte, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, 130-131; Hamilton, *Mitology*, 47.

⁷⁰ Hamilton, *Mitology*, 51.

⁷¹ Mustafa Erdem, *Hiz. Âdem (İlk İnsan)*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), 6.

⁷² Alexander Heidel-Enûma Eliş, *Babil Yaratılış Destanı*, trc. İsmet Bikan (Ankara: Ayraç Yay., 2000), 98.

⁷³ Başka bir söylencede ikiye bölünenin bir kadın olduğu, dünyanın ilk oluşumunun kadınla başladığı üzerine bkz. Alexander Heidel-Enûma Eliş, *Babil Yaratılış Destanı*, 114.

vücudunu ikiye ayırarak bir parçasıyla gökyüzünü, diğeriyle de yeryüzünü yaratır. *Tiamat*'ın tükürüğüyle bulutları yaratır ve onları suyla doldurur; ancak rüzgârların, yağmurların ve soğğun sorumluluğunu kendi eline alarak onları yönetir. *Tiamat*'ın başını yeryüzündeki dağları oluşturacak şekilde yerleştirir. Dicle ile Fırat nehirlerini *Tiamat*'ın gözlerinden akacak şekilde oluşturur. Yeryüzünde çok güzel bir tapınak inşa eder ve bu tapınakta kendisi adına iktidarını koruyacak, bakımını ve onarımını sağlayacak, ayrıca tanrıların ihtiyaçlarını karşılayacak, kendileri için sunaklar yapacak ve kurbanlar getirecek kullar olmaları için insanı yaratır. Bu durumda insanın görevi de yine tanrılara hizmet etmektir. Ayrıca yaratılan bu ilk insan, ırkına çobanlık yapacak, ibadet ayinleri belirleyecek bir önder konumundadır.⁷⁴

Babil metnilerindeki ilk yaratılan insanın atası olarak gösterilen tanrıların kendi ihtiyaçları için insanı yaratma anlayışı, insanın özgür olmadığı fikrini tarih boyunca besleyen bir zihin tutulmasıdır. Buna karşın peygamberlik yolunu açtığı insanın özgürlüğüne vahiyle vurgu yapan Allah'ın, ne kadar merhamet sahibi olduğu ve Kur'an vahyindeki anlatımının bu mitolojik anlatılardan ne kadar anlamlı ve değerli bir içeriğe sahip olduğu daha iyi anlaşılmaktadır.

Şimdi de aynı bölgede yaşayan ve etkilenmeye örnek olacak bir anlatımın sunulduğu Kuzey Avrupa mitolojilerinde ilk insanın nasıl oluştuğu ve yeryüzü serüvenine bir göz atalım.

1.2.1.5. Kuzey Avrupa Mitolojisinde Yaratılış ve İlk İnsan

Kuzey Avrupa mitolojisinde yaratılış hikâyesi dünya merkezli bir anlatıma sahiptir. Bu anlatılara göre ilk önce alevler saçan dünya, soğuyup buzullara dönüşmüştür. Kuzeydeki soğuk ve karanlık diyarın adı *Nifleheim*, güneydeki sıcak ve aydınlık diyarın adı *Muspell*'dir. Bir gün güneydeki sıcak ve aydınlık diyar *Muspell*'daki kıvılcımlar *Nifleheim*'ın karanlık soğuk buzlarını eritti. Eriyen damlalar sıcaklıkla birlikte uçurumdan aşağı düştü ve can buldu. Sıcak havanın yükselerek buzları çözmesiyle eriyen zehir köpüğünün damlalarından *Ymir* adında dev bir yaratık oluştu. *Ymir*'in terinden de diğer devler oluştu. Buzullarda ilk olarak

⁷⁴ Alexander Heidel-Enûma Eliş, *Babil Yaratılış Destanı*, 117; Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, 252-254.

büyük devler ortaya çıktı. Ymir bütün buz devî ailelerinin babası oldu. Hepsî de babaları gibi şeytanî yaratıklardan oluşuyordu. Buz devleri, insan için yaşanabilir bir dünya olmazdan önceki buzul dönemlerinde yaşayan ilk canlılardandı. Ymir'in uyurken terlemesi sonucu sol koltuk altındaki nemden bir adam ve bir kadın ortaya çıktı. Muspell'da ise eriyen damlalardan *Audhumla* yani en ilkel inek var oldu. Dev Ymir aşırı derecede büyüyünceye dek Audhumla'nın sütüyle beslendi. Audhumla tuz bloklarıyla beslenir. Bu tuz bloklarını yalayarak şekil verirdi. İlk günün akşamı bir tutam saç belirdi. İkinci günle beraber bir erkeğin başı, üçüncü gününün sonunda ise tüm tanrıların atası olan *Buri* adında bir erkek ortaya çıktı. Buri'nin *Borr* adında bir oğlu olur. Borr, Ymir'in yarattığı devlerden birinin kızı olan Besta ile evlenir. Besta ile evliliğinden yeryüzü tanrıları *Odin*, *Vili* ve son olarak da *Ve* dünyaya geldi. Torunları ilk olarak *Ymir*'i öldürdükten sonra bütün devleri yok ettiler ve yeryüzüne hâkim oldular. Yeryüzünün insanlarını da bu tanrılar yarattı ve şekillendirdi.⁷⁵

Mitolojik anlatımlarda görüldüğü üzere ilk insan herhangi bir tanrı tarafından kendisi için yeryüzünü imar etmek amacıyla orada var edilmiştir. Birbirini etkileyen ve benzer üsluplarla anlatılan ilk insan, bazen topraktan yaratılırken bazen basit bir gerekçe ile herhangi bir şeyden bazen de doğumla yeryüzünü teşrif etmiştir. Ayrıca ilkel, antik ve doğu mitolojilerinin tanrıça motiflerinde Kitab-ı Mukaddes'in sunduğu ataerkil kabulün aksine kutsallığın dışı varlıklarla da temsil edildiği⁷⁶ görülmektedir. Bu durum aslında başlangıçta insan cinsinin herhangi birinin diğerinden önce ve değer bakımından üstün olmadığını, görev ve sorumluluklar bağlamında eşit bir yapıda olduklarını göstermesi bakımından önemlidir. Ancak daha sonraları bu durumun kurumsallaşan dinlerde erkek lehine evrildiği anlaşılmaktadır.

Aşağıdaki başlıkta ise iddia ettiğimiz bu görüşün ispatı bağlamında sırasıyla beşerî ve vahiy kaynaklı dinleri incelemeye çalışacağız.

⁷⁵ Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, 332-338.

⁷⁶ Joseph Campbell, *Batı Mitolojisi*, trc. Kudret Emiroğlu (Ankara: İmge Kitabevi, 1995), 17, 30.

1.2.2. Beşerî Dinlerde İlk İnsan

İnsanla var olan ve onunla varlığını devam ettiren din olgusu geçmişte olduğu gibi günümüzde de fert ve toplum için temel unsurlardan biri olmuş ve hâlâ olmaya devam etmektedir. Tarihin hangi devrinde olursa olsun dinsiz insan bulunsa da bir toplumun toptan dinsiz olduğu görülmemiş; nerede bir toplum oluşmuşsa orada bir de *inanış şekli* veya *din* var olagelmıştır.

Mitolojiler *ilkel* topluluklara ait yazısız bir antropoloji olarak nitelenmekte olup Eski Yunan, Roma ya da Eski Mısırlılar gibi sadece bu milletlerin geçmiş kültürlerinin ve/veya eski dinlerinin anlatıları olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca mitolojik anlatılarda geçen bazı hikâyelerin/olayların, başlangıçta *paganist tutum* veya *ilkel anlayış* diye nitelendirilen Hindu, Budist ve Taoist dinler açısından da merkezi bir öneme sahip olduğu, beşerî dinlerde de aynı konuların benzer üsluplarla işlendiği görülmektedir.

Şimdi de ilk insan veya Hz. Âdem'in yaratılışına beşerî din anlayışları çerçevesinde nasıl yaklaşıldığını incelemeye çalışalım.

1.2.2.1. Şintoizm'de Yaratılış ve İlk İnsan

Günümüzde yaşayan dinlerden olan Şintoizm, ilk insanın yaratılışına mitolojik bir hikâye olarak yer vermektedir. Burada yaratılış, ilahların birbirleri ile olan mücadelelerinin anlatıldığı süreçte ortaya çıkmıştır. Bu kaotik ortamda insan, ilahlardan birinin kanından meydana gelmiştir.⁷⁷

Şintoizm'de mitolojik anlatımın çok önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Dünyanın oluşumuyla ilgili anlatımlarda yer alan bilgilere göre; ezelf olarak var olan “*üç kami*”; bir erkek ve bir dişi *kami* yaratır. Bir gün erkek *kami İzanagi* ve dişi *kami İzanami* gökteki köprünün üzerinde dururken *İzanagi*, sahip olduğu elindeki kutsal kılıcını, köprünün altında bulunan kaos içindeki denize düşürür; kılıcını denizden çıkardığı sırada kılıçtan düşen su damlaları, denizi pıhtılaştırır ve bugünkü Japon adaları meydana gelir. Daha sonra pıhtılaşmış kandan

⁷⁷ İlyas Makar, *İmânî*, (Kahire: el-Kadâyâ el-Mesîhiyyetü'l-Kübrâ, 1981), 230.

oluşan bu adalara inen *İzanagi* ve *İzanami* burada evlenir. Şintoizm dininin kuralları çerçevesinde kendilerine ibadet ve tazimde bulunulan sayısız kamiler dünyaya getirir. Bu kami nesline ilaveten *İzanagi* güneş tanrıçası *Amatarasu* ve ay tanrısı *Tsukiyomino-Mikoto*'yu meydana getirir. Bundan yıllar sonra da adalardaki düzensiz yaşamdan ve karmaşadan rahatsız olan *Amatarasu* büyük oğlu *Ninigi*'yi yeryüzüne inip idareyi ele almakla görevlendirir. *Ninigi* de bu emre uyarak yeryüzüne iner ve böylece ilk insan, imparator unvanı ile dünya sahnesindeki yerini alır.⁷⁸ Bu mitolojik öyküye göre hem Japon adaları hem de Japonlar ilahî bir kökene sahip olurlar.⁷⁹

Bu anlatıda günümüze değin devam eden hanedan savaşlarının tanrılar dönemindeki kökenine işaret edilmektedir. Çünkü bu bölge insanı hanedanlıklarla yönetilmiş ve krallar hanedanlar arasında çıkan savaşları kazanan hanedanın lideri tarafından tanrısal niteliklerle temsil edilmiştir. Buradaki kralların sembolik olarak tanrısal niteliklere büründürülmeleri, Hristiyanlıktaki Mesih benzeri bir inanışla yeryüzündeki karmaşayı sonlandırma görevi verilerek bir anlamda lütufta bulunulmuştur.

Mitolojik anlatımla sunulan yukarıdaki bilgiler insanın varlık ve anlam arayışına cevap arama niteliğinde kişisel yaklaşımlarından başka bir anlam yüklenmeyecek bilgiler içermektedir. Bütün insanların tanrısal karaktere sahip olduğu Şintoizm'in aksine sınıf sisteminin kurulduğu Hinduizm'in bu konudaki yaklaşımlarının ne olduğu incelenmeye çalışılacaktır.

1.2.2.2. Hinduizm'de Yaratılış ve İlk İnsan

Hinduizm'de ise ilk insanın yeryüzü sahnesine çıkışı ile ilgili rivayetler, yer yer farklı anlatımlarla tanrılara nispet edildikleri için kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Neredeyse her dinde olduğu üzere yaratılış olayı tanrılar arasındaki çekişmenin sonucunda oluşan büyük bir kaos ile başlatılır. Bu kaosun ardından kötü tanrılarının yenilgileri neticesinde iyilik tanrıları düzenli bir evren

⁷⁸ Cengiz Batuk, *Dinler Tarihi I-II* (Şintoizm-Geleneksel Japon Dini), (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2018), 152-154.

⁷⁹ Cengiz Batuk, *Dinler Tarihi I-II* (Şintoizm-Geleneksel Japon Dini), 154.

yaratırlar. Bu düzenliliğin gücü kaosa üstün gelir ve yaratılış başlatılmış olur. Tanrıların çekişmesi durulunca yaratılış da bir düzene girer.

Hinduizm’de varlığın oluşumu tanrıların vazifeleriyle ilişkilendirildiği için varlık ve yokluk onlarla birlikte çağlar boyunca sürekli bir döngü içindedir. *Vedalar*da anlatılan mitolojik anlatılara göre tanrılar, aralarında yaptıkları savaşta *Tanrı Indra*, suların akmasını önleyen cinlerden olan *Tanrı Vritra* ile bir mücadeleye girerek onu yener ve egemenliği altındaki suları insanlara ulaştırır. Bu mitolojik anlatımın arka planında kaostan yaratılışa geçiş olayı vardır. *İndra*’nın bu galibiyeti insanlığın başlangıcını sağlayan bir başarı⁸⁰ olarak görülür.

Hinduizm’in eski mitolojik efsanelerinde insanların tanrılarla karşılıklı olarak evlilik yaptıklarına dair rivayetler bulunmaktadır. *Hint Vedalar*’ında bulunan bir ilahide *Tanrı Aṅni*’nin insan neslini doğurduğu zikredilmiştir. Bazı kâhin ailelerini kuranların ise doğrudan tanrılar tarafından geldiğine inanılır. Bununla beraber, genellikle insan neslinin güneş tanrısı *Vivasvat*’ın oğulları *Manu* ya da *Yama*’dan biridir. Ancak *Manu* insanlığın atası sayılmıştır.⁸¹ Bir başka anlatıya göre birer kahraman sayılan *Yama* ve *Yimi* ilk doğan insan olarak kabul edilirler. *Yama* ilk doğan olmakla birlikte *Yimi*, onun eşi sayılır. Geleneğe göre *Yimi*, *Yama*’nın kız kardeşidir. Ancak bunların Âdem ve Havva’yı temsil etmeyen iki farklı kişi olduğu düşünülür.⁸² Kaynaklara göre *Brahma*, sıkıldığı için birbirine sarılmış erkek ve dişi şeklinde yaratılan insanı birbirinden ayırarak yeryüzündeki insan çiftini oluşturur ve onların birleşmesinden de diğer insanlar meydana gelir. Ayrıca *Hint* ilahi kitaplarından *Rig-Vedalar*’a göre ilk yaratılan insan *Puruṣa*, ondan da dişi yaratıcı olarak *Viraj* meydana gelir ve daha sonra gelen insanlar, doğum yoluyla onlardan meydana gelirler. Daha genel olarak farklı kozmogonik anlayışlara göre *Vivasta*’nın oğlu *Manu*, insanların ilki olarak dikkatimizi çekmektedir. Buradaki anlatım Çin, eski Germen ve Mezopotamya mitolojilerindeki ilk insan için anlatılan hikâyelerle benzerlik göstermektedir.⁸³

⁸⁰ Demirci, *Hinduizm’in Kutsal Metinleri Vedalar*, 55.

⁸¹ A. Hilmi Ömer Budda, *Dinler Tarihi*, (İstanbul: Vakıf Yayınevi, 1935), 41-42.

⁸² Demirci, *Hinduizm’in Kutsal Metinleri Vedalar*, 61.

⁸³ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 1/278-282.

Şimdi de Ortadoğu’da yer alan ve iyilik kötülük düalizminin temsilciliğini yürüten Sabîlik inancında insanın yaratılışının nasıl olduğunu inceleyelim.

1.2.2.3. Sâbîlik’te Yaratılış ve İlk İnsan

Sabîlik inancına göre *Ptahil*, *Işık Tanrısı*ndan aldığı hayat nuruyla birlikte kaos hâlindeki kara sularının içine girer, hayat nuru yer altındaki suları kurutarak yeryüzünü meydana getirir. Yeryüzünden bir perde yukarı asılır ve gökyüzü oluşur. Bu sırada karanlık âlemin kötülükleri boş durmayarak gezegen ve burçları yeryüzüne yerleştirirler. *Ptahil* onlarla anlaşma yapsa da ihanete uğrar. Tekrar *Işık Tanrısı*na giderek, yarattığı dünyayı kendisi çekip çevirecek ve onun vekili olacak biri için izin ister. Böylelikle *Işık Tanrısı*, *Ptahil*’e izin verir ve ilk insanı yaratır.⁸⁴ Ancak bu insanın Âdem olduğu belirgin değildir.⁸⁵

Sâbiî kutsal metinlerine göre; “*Ptahil* dünyayı yarattıktan sonra Âdem’i kendi suretinde, Havva’yı ise Âdem’in suretinde yarattı”⁸⁶ ifadelerinden yaratılışın Âdem ve Havva aracılığıyla oluştuğu kabul edilir. Fakat Âdem’in ilk insan olarak kabul edilmediğini de görmekteyiz.⁸⁷ Sâbiî inancına göre Âdem ilk peygamberdir ve “*el-Kinza*” adlı kitap kendisine indirilmiştir.⁸⁸ Sâbiîlik dininde ilk insanın ortaya çıkışı yaygın kanaat içeren ve tek düze bir anlatım olan erkek öncelikli yaratılış ön kabulünde birleştiği görülmektedir. Bu ihtilafın sebebi; Tevrat’ın Tanah yorumlarından Rabbînik metinlerde geçtiği ve farklı bir görüş olarak ilk insanın aynı özden erkek ve dişi olarak yaratıldığı⁸⁹ fikrine karşın erkeğin önce yaratıldığı anlayışına dönüşmesi açıklanmaya ihtiyaç duyulan bir yorumdur. Ayrıca Sâbiîlik

⁸⁴ Mehmet Alıcı, “Nag Hammadi Literatüründe Gnostik Kozmogoni”, *Milel ve Nihal*, 7/155; Bethge, Layton, Hierosolymitana, “On the Origin of the World”, *NHLE*, Ed. J. M. Robinson, San Francisco: Harper & Row, 1988, 182; Bentley Layton, “The Hypostasis of the Archons, or “The Reality of the Archons”, *The Harvard Theological Review*, Vol. LXVII, 1974, 163.

⁸⁵ William C. Robinson, “The Exegesis on the Soul”, *Novum Testamentum*, 1970, 12/192-198.

⁸⁶ Kasser, Meyer, Wust, *The Gospel of Judas*, (Washington: National Geographic Society, 2006), 39.

⁸⁷ Günay Tümer, *Biruniye Göre Dinler*, (Ankara: DİB. Yayınevi, 1975), 103; İlk insanın yaratılışı konusunda geniş bilgi için bkz. Şinasi Gündüz, *Sabiîler Son Gnostikler*, (Ankara: Vadi Yay., 1995), 93-97.

⁸⁸ Erdem, *Hiz. Âdem*, 9.

⁸⁹ Loike, John D. – Tendler, Moshe D., “Molecular Genetics, Evolution and Torah Principles”, *The Torah U- Mada Journal*, 14, 173.

inancında anlatılan hikâye, kendi dinlerine uyarlandığı şekliyle İslam kültüründeki anlatıma oldukça benzemektedir.⁹⁰

Sabiîlik inancına benzer özelliklere sahip ve aynı bölgede yaşayan Zerdüştlük inancının ilk insan hakkındaki kanaatlerini kavramak araştırmamıza zenginlik katacağı için şimdi de onu incelemeye çalışalım.

1.2.2.4. Zerdüştlükte Yaratılış ve İlk İnsan

Zerdüştlük/Mazdeizm dininde iyiliğin sembolü olan *Ahura Mazda* sonsuz, kötülüğün sembolü *Ehrimen* ise ezelden beri var olan ama zamana ve mekâna bağlı sınırları olan tanrılardır.⁹¹ *Ahura Mazda*'nın sınırlandırmasından rahatsız olan *Ehrimen* saldırıya geçerek durumunu değiştirmeye çalışır. *Ahura Mazda* ise ona dünyayı yaratarak mekân içinde de sonsuz bir hâle gelmesini sağlar. Böylece *Ehrimen* aslında iyilik tanrısının mükemmel olmasına yardımcı olur. *Ahura Mazda*, her şeyi bildiği için, saldırıyı öngörerek *tinsel* bir yaratım üretir. *Ahura Mazda*, yaratılışın *ruhsal* hâlinden, *maddesel* hâle getirmezdence önce gökte yaşayan ve önceden var olan *Fravaşi* adı verilen ruhlara, kötülüğün güçleriyle savaşmak için yeryüzünde, bedensel bir varoluşu kabul edip etmeyeceklerini sorar⁹² ve *Fravaşiler* de bunu kabul eder. Bu da bedenlenmiş hayata, çalışmaya ve sonuçta maddeye bağlılığı zorunlu kılar. *Zerdüş*'ün çağrısının kendine özgü niteliği de buradan kaynaklanır.⁹³

Maddi yaratılış başlangıçta iyi ve mükemmel bir hâlde iken, *Ehrimen*'in saldırısı ile kötülük yeryüzüne girmiştir. *Ehrimen*'in saldırısı ilk insan kabul edilen ve “Konuşan Canlı Varlık” sayılan *Kiyûmers*'e yönelik olduğundan, onun aracılığıyla tüm insanlar kirlenmiş olur. Bundan sonra artık ilk insanın yaratılışı ile iyilik ve kötülük “karışım” halinde onun benliğinde yer alır. Bu durumdan kurtulma ancak nihai temizlikten sonra ortadan kalkacaktır. Yaratıldıktan sonra insanın görevi; karanlık maddesinde mahpus olan nur parçalarını içinde bulundukları esaretten

⁹⁰ Gündüz, *Sabiîler ve Son Gnostikler*, 93-117.

⁹¹ Zaehner, Robert Charles, *The Teachings of the Magi. A Compendium of Zoroastrian Beliefs*, (New York: Oxford University Press Paperback, 1976), 30.

⁹² Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 2/362.

⁹³ Mazdeizm'e göre, Mani'nin kökten dualizminin tam bir sapkınlık örneği için bkz. Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 2/363.

kurtarmak olacaktır. Bu görevinde ona bazı göksel kuvvetler de yardım eder. İnsan, karanlık yöneticilerinin dünyaya getirdiği bir mahlûk olarak yaratılır. Daha sonra yine bu karanlık güçler, insanın tek başına kalmaması amacıyla ve ondaki nurani unsurlar tenasül uzvuyla daha fazla parçalanarak zayıflasın diye eşini de yaratmışlardır.⁹⁴ *Ehrimen* ve *iblis orduları* maddi dünyayı kirleterek ve özellikle de insanların bedenine yerleşerek bozmaktadır. *Ehrimen*'in dünyayı bozması için oraya girip yaşaması yeterlidir. Dolayısıyla insan bedenini mesken edinemeyecek şekilde ondan uzak durduğunda tüm dünya temizlenmiş olacaktır.”⁹⁵

Eski İran inanışında ilk insan olarak *Kiyûmers*⁹⁶ üzerinde birleşildiğini görüyoruz. *Kiyûmers*'in, Âdem olup olmadığı ihtilaflıdır.⁹⁷ Bağdâdî onun Hz. Âdem'den farklı bir insan olduğu görüşündedir.⁹⁸ İlk insan hakkında nakledilen bilgiler az olmakla birlikte, elde edilen verilere göre Hz. Âdem ve Havva'nın yaratılışına benzemektedir.⁹⁹

Mezopotamya kültürlerindeki yaratılış hikâyelerinin, üslubu bakımından ortak bir anlatım etrafında birleşerek birbirleriyle neredeyse uyum içinde olduğu görülmektedir. Bilgi ve kültür etkileşimlerinin olduğu bu anlatımların, Kur'an'a aykırı olan kısımları hariç, anlatılardaki iddialar ve görüşler neredeyse İslam kültür ve geleneğinin kabulleriyle uyum göstermektedir.¹⁰⁰ Dolayısıyla kesinlik ifade etmeyecek şekilde birbirine yakın görüşlerle üretilen Âdem hikâyesi çerçevesinde kesin bir inanç bina edilmesi mümkün gözükmemektedir. Hikâyenin zanni bilgiler içermesi sebebiyle konunun içeriğine dair farklı yorum ve düşüncelerin din dışılıkla itham edilmesi de uygun olmayacaktır.

⁹⁴ Annamarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, (İstanbul: Kırkambar Yay., 1999), 96-97.

⁹⁵ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 2/362.

⁹⁶ Firdevsî, *Şehnâme*, çev. Necati Lugal-Kenan Akyüz (İstanbul: Meb Yayınları, 1928), 24.

⁹⁷ Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Daru'l-Marife, 1975), 1/233.

⁹⁸ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firâk*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1995), 342.

⁹⁹ Erdem, *Hiz. Âdem*, 11.

¹⁰⁰ Erkan Yar, *Ruh ve Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016), 18.

İç içe yaşanan bölgelerin topluluklarının birbirleriyle siyasi, ekonomik, askerî birçok yönden ilişkileri olduğu gibi kültürel anlamda da birbirleriyle etkileşimde oldukları görülmektedir. Kendilerini ve üstünlüklerini ortaya koydukları köklerine ilişkin anlatıları da birbirleriyle paylaşmışlar veya bu anlatımların benzer yönlerinden etkilenmişlerdir. Bu benzerliklerden de yararlanarak ortak paydada buluşmaya çalışmışlardır. Bu açıdan bakıldığında ilahî kaynaklı Ehl-i Kitabın ilk yaratılış konusundaki bilgileri içinde tarihî olarak kendilerinden önce yaşamış toplumlarla aralarında benzer ve farklı anlatımlara rastlanmaktadır. Bu başlıkta da konu bu yönüyle incelenmeye çalışılacaktır.

1.2.3. Ehl-i Kitapta İlk İnsan

Dinlere göre yeryüzünde hayatın nasıl başladığı kadar ilk insanın yeryüzüne nasıl geldiği ve ne şekilde yaşam sürdüğü de önemlidir. Vahye dayalı dinler veya ilahi dinler diye adlandırdığımız Ehl-i Kitap (Yahudilik ve Hristiyanlık) ve İslam’a göre hayatın, özellikle insanın yaratılışının amacı ve varlığının kökeni gibi konular, Tanrı’nın vahiyle aktardığı, yüce bir amaçla tasarladığı ve hikmet içeren eylemlerinin sonucu olarak görülmektedir.

İlahi dinler sadece ruhani yaratılışa vurgu yapan Hint dinlerinin aksine madde ve ruh bütünlüğü içinde, evrenin yaratılışını anlamaya ve bu özellikleriyle açıklamaya çalışmaktadır. Örneğin Tevrat’ta ilk insanın hayatı konusuna Tekvin bölümünde ayrıntılı bir şekilde yer verilirken, Yeni Ahit külliyatı içerisinde ayrıntıya girilmektedir. Fakat Yuhanna kitabında çok az yer verilmesine rağmen yaratılış konusundaki konu başlıkları bağlamında önemli ipuçlarına rastlanılmaktadır. Bu nedenle de konumuzun içeriğini teşkil eden ilk insanın ortaya çıkışının, çoğalmasının, yaşadıkları hayatların ve yeryüzü ile olan ilişkilerinin anlatıldığı kutsal metinler, önemli bir yere sahiptir. Bu anlatıya sahip metinlerin bir bölümü kutsal sayılan kitabın içinde yer alırken diğer anlatıları da apokrif/kanonik¹⁰¹ kabul edilen ve kutsal sayılan metinler içinde yer almaktadır. Apokrif metinlerin, kutsal kitapta

¹⁰¹ “Apokrif, kanonik dinî metinlerin ve kitapların parçası olmayan metin. Latince: gizli ve Yunanca: saklanmış kelimelerinden türemiştir. Dinî metinlerin doğruluğunun şüpheli olduğu durumları tanımlamak amacıyla kullanılır. Kitab-ı Mukaddes’e eklenmemiş metinler apokrif kabul edilir.” Annamarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, (İstanbul: Kırkambar Yay., 1999), 285.

ayrıntılı olarak yer almayan konuları işlemesi yönüyle de asıl metnin önüne geçtiği görülmektedir. Apokrif metinlerin popüler kültürde daha fazla değer bulması önemini bir kat daha artırmaktadır.¹⁰² Çünkü ilk insan olan Âdem'in Rabbi ile neler yaşadığı ve Yaratanının kendisine verdiği yetilerle elde ettiği “kutsallık”, Yahudi ırkının da kutsal sayılmasına katkı sağlayacaktır. Ayrıca Hristiyanlar da bütün inanç sistemlerinin oluşmasında temel aldıkları; Âdem'in işlediği günah/suç sebebiyle cennetten çıkmaya ve bu suç dolayısıyla onun neslinin de “asli günah” yükünün altında olduklarına dair bir anlayışa dayandırmışlardır. Dolayısıyla bu suçtan kurtulmak ancak vaftiz edilmekle mümkün olabilecektir. Bu bakımından ilk insan olan Âdem'in hayatı konusu her iki dinin inanç kültürü açısından son derecede önemli konulara kaynaklık etmektedir.

Üç büyük dinin kutsal kitaplarında Hz. Âdem'in ve yaratılış olayının nasıl geçtiğini inceleyeceğimiz bu bölümde; konuyu, tarihî kronolojisine uygun olarak önce Tevrat'ın *Yahvist*, *Elohist* ve daha modern dönemi yansıtan *Rabbînik* metinlerde geçtiği şekliyle ele alacak, İncillerin kaleme alındığı bilinen *Apokrif* ve *Vita* metinlerinde yer alan içeriğiyle irdelemeye çalışacağız. Son olarak da Kur'an-ı Kerim'de yer alan ayetler ışığında konu ile ilgili bilgileri değerlendireceğiz.

1.2.3.1. Tevrat'ta İlk İnsan

Tevrat ve Eski Ahit kaynakları ışığında ilk insan ve ilk peygamber olarak kabul edilen Hz. Âdem'in hayatına dair bilgilerin *Tanah*'ın, *Tora* (Tevrat) bölümünde yer aldığı görülmektedir. Ancak aynı kitap içinde iki farklı anlatımlara sahip kıssanın Yahvist ve Elohist metinlerin olması, Yahudi kutsal kitabının farklı kaynaklardan derlenmiş olduğunu düşündürmektedir.¹⁰³ Ancak Rabbînik metinlerde ilk insan konusunda diğerlerinden farklı olarak, bilimsel verilerle elde edilen bilgilere karşı uzlaşa içinde olumlu ve iyimser bir üslup takınıldığı da görülmektedir. Örneğin Yahudi düşünür Maymonides'e göre ilahî hikmete ulaşabilmek, evren ve beşer

¹⁰² Cengiz Batuk, “Âdem ve Havva'nın Kitabı: Eski Ahit Apokrifasında Âdem ve Havva'nın Hayatı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 51.

¹⁰³ Batuk, “Âdem ve Havva'nın Kitabı: Eski Ahit Apokrifasında Âdem ve Havva'nın Hayatı”, 52.

hakkında yapılan ilmi çalışmalarla mümkün olabilecektir.¹⁰⁴ Modern Yahudi düşüncesine göre insanlığın elde ettiği bütün bilimler, Tora'nın ayrıntılarında gizli olduğu için ciddi çalışmalarla ancak gizil bilgilere ulaşılabilir.¹⁰⁵

Âdem'in yaratılışına dair Tekvin bölümünde yer alan konu ile ilgili bölümler bir bütünlük içinde ele alınmaktadır. Tanrı, yaratılış konusuna, uzun devirleri ifade eden ve “gün” adını verdiği zaman dilimiyle altı gün içinde gökleri ve yeryüzünü yaratmıştır. Yaratılışın ilk günü, önce gökleri ve sularla kaplı, boş, karanlık ve kaos hâlindeki yeryüzünü yaratmakla başlamış, daha sonra da ışığı yaratarak, karanlık ile ışığı birbirinden ayırmıştır. İkinci gün göğü şekillendirmiş, üçüncü gün ise karaları sulardan ayırıp bitkilerin oluşmasını emretmiştir.¹⁰⁶ Dördüncü gün ise zaman çizelgelerinin oluşması¹⁰⁷ için güneşi ve yıldızları yaratmıştır. Beşinci günde sudaki canlıları yaratmış, altıncı gün topraktaki canlıların oluşmasını¹⁰⁸ sağladıktan sonra yeryüzündeki tüm canlılara, Yahve adına hükmedecek ve kendi suretinde olacak ilk insanı¹⁰⁹ yani Âdem'i¹¹⁰ yaratmıştır. Daha sonra yalnız kalmaması için Âdem'in kaburga kemiğinden eşi Havva'yı yaratmıştır.¹¹¹ Yaratılışın anlatıldığı bölümlerde insan türü için müşterek bir isim olan Âdem/Adam¹¹² beden ve ruha sahip

¹⁰⁴ Loike, John D.–Tendler, Moshe D. “Molecular Genetics, Evolution and Torah Principles”, 14, 173.

¹⁰⁵ Idel, Moshe, *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*, (New Haven: y.y., 2000), 252.

¹⁰⁶ Kudüs Talmud'una göre bitkiler melezlenme yoluyla evrilmeye devam etmektedir. Rabbî Yoşe'ye göre melezleme işlemi yeni organizmaların üretilmesi için verilen bir lütuftur. Yahuda Feliks, “Evolution”, *Encyclopaedia of Judaica* (Second Edition), ed. Fred Skolnik, (USA: Macmillan, 2007), 586-587.

¹⁰⁷ Tekvin 19:8'e göre beşerin gün anlayışı Tanrı'ninkinden farklıdır; (Mezmurlar 90:4) açık bir şekilde onun katındaki bir gün, beşer için bin gün ettiğini beyan eder.

¹⁰⁸ Rabbînik metinlerde Rab bir süre sonra sulardaki ve karalardaki devasa hayvanları ve bazı canlıları yok eder. (Eyüp 41:1-36; İşaya 27:1). Bu durum evrimsel gelişim ve seçim bilgisine uyumlu bir anlam içermektedir.

¹⁰⁹ Maymonides'ten sonra Rabbânî geleneğe sahip Yahuda Halevî, Torah'ta maddenin ezeli olduğuna inanılmasında bir sakınca olmadığı (Mezmurlar 104:5; Yeremya 31:34-35, 33/25; Guide II:283-288) gibi bu âlemden önce başka âlemlerin de var olabileceği fikrinin (Guide II:281-283) kabul edebileceğini iddia eder. Hatta o, Tekvin 3:7'yi yorumunda; Tanrı'nın daha önceden pek çok âlem yarattığını, sonra onları tamamen yok ettiğini belirtir.

¹¹⁰ Rabbînik lüteretürde Âdem ilk insan olarak görülmemektedir. Ondan önce 974 farklı insan topluluğunun yaratıldığı ve kötülükleri dolayısıyla birkaç kez yok edilip yerine yenilerinin yaratıldığı görüşü için bkz. Mustafa Alıcı, “İlahi Dinlerde Yaratılış-Evrimsel Tartışmaları”, *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 6/14 (2018), 64.

¹¹¹ Yaratılış 1:1-31.

¹¹² W.R.F. Browning, *A Dictionary of the Bible*, (New York: Oxford University Press, 2004), 6.

mükemmel bir insan¹¹³ olarak günahsız yaratılmıştır. Âdem'in yaratılışı, yaratılışın sonu ve zirvesi olarak kabul edilmektedir.¹¹⁴

Yahudilikte, asil ve dürüst bir yapıya sahip olarak yaratılmış olan insanın biyolojik özellikleri için yaratılış sahnelerine göz atmak gerekir. Nitekim Tekvin bölümünde insanın yaratılışı anlatılırken onun tabiatı hakkında dikkati çeken ilk unsur, insandan bahseden bölümler ile diğer varlıklardan bahseden ifadeler arasında konu ve detaylar noktasında büyük farklar olmasıdır. Bu durum insanın, Tanrı nazarında büyük değer taşıdığına ve doğada da özel bir konuma sahip olduğuna işaret etmektedir.¹¹⁵ Yahudi geleneğinin ürettiği bu anlayış, uluslarının kutsallığı için beslemeleri gereken bir unsurdur. Ancak Allah'ın kulları arasında görev ve sorumluluğun ötesinde bir fark gözetmediği ilahî vahyin mihenk noktalarından biridir.

Yukarıdaki Yahvist metne göre önce Âdem sonra Havva yaratılırken, Elohist metinde Tanrı, insanı erkek ve dişi olarak bir çift hâlinde aynı özden yaratmaktadır.¹¹⁶ Bu durum Babil ve Sümer mitolojilerinde izlerini taşıyan yaratılış hikâyesindeki anlatılarla benzerlik arz etmektedir. Buna göre Marduk, yeri ve göğü Tiamat'ın bedenini ikiye ayırarak yaratmış; yeryüzünde de tanrılar adına hizmet etmek ve kontrolü sağlamak için insanı aynı özden yaratmıştır.¹¹⁷ Campbell'e göre de Yahvist metinlerdeki yaratılış hikâyesi, Gılgamış mitolojisindeki anlatının izlerini taşımaktadır.¹¹⁸ Sürgün sonrası dönemde derlenmiş olabileceği kabul edilen Elohist metinlerin, MÖ VIII. yüzyılın mitolojileri çerçevesinde üretilen bilgilere dayandığı öne sürülmüştür. Yahvist metinlerin anlatımı ise ikinci yorum için olmakla beraber, öykünün İsrâiloğulları tarihinden çok daha önceki bir döneme ait olduğu, MÖ IX.

¹¹³ Rabbânî geleneğin, ilk insanın mükemmel yaratılmadığı, hatta çift cinsiyetli olduğu ifadesi için bkz. Alıcı, "İlahi Dinlerde Yaratılış-Evrin Tartışmaları", 64.

¹¹⁴ Tekvin 3:21, 4:1-2; Kaufmann Kohler, "Judaism", *Jewish Encyclopedia*, (New York and London: Funk and Wagnalls Company, 1901), 7/361.

¹¹⁵ Simon ha Tsadik, *Pirke Avot* (Bilgelerimizin Öğütleri), haz. Rav Naftali Haleva, (Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2004), 84.

¹¹⁶ Batuk, "Âdem ve Havva'nın Kitabı: Eski Ahit Apokrifasında Âdem ve Havva'nın Hayatı", 53-54.

¹¹⁷ Alexander Heidel, Enûma Eliş, *Babil Yaratılış Destanı*, 69-79; Fred Gladstone Bratton, *Yakın Doğu Mitolojisi*, trc. Nejat Muallimoğlu (İstanbul: İFAV Yay., 1995), 48-51.

¹¹⁸ Joseph Campbell, *Batu Mitolojisi*, 90-91.

yüzyılın mitolojik anlayışlarını yansıttığı kabul edilmektedir.¹¹⁹ Ne var ki Rabbînik metinlerin ve yorumlarının Yahudi geleneğinde ve günümüzde ön plana çıkarılmaması, Tevrat'ın ve metinlerinin kutsallığı ve söylemlerinin doğruluğu konusunda şüphe uyandırmaktadır. Bu durum İsrâiliyat yoluyla farklı kültürleri etkileyen bilgilerin doğruluğu konusunda bir kez daha düşünmeyi gerektirmektedir.

Tevrat'ın ilk insana ilişkin “*insan*”,¹²⁰ “*Adam*”¹²¹ ve “*Âdem*”¹²² kavramlarını kullanması bu üç kelimenin aynı anlamda ve birbirleriyle özdeş olduğu ihtimalini göstermektedir.¹²³ Ancak bu yaklaşım muhtemelen Yahvist metin anlatımının kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü tek bir Âdem anlayışı, insanın/erkeğin kutsanmasıyla¹²⁴ üstün ırk anlayışının¹²⁵ oluşumuna katkı sağlamaktadır. Elohist anlatıma göre ise aynı anda ve aynı özden erkek ve dişinin yaratılması, kutsiyet atfedilen ırkın peygamberlerinin erkeklerden olmasına ve insanoğlunun yeryüzünün halifesi olmasına engel teşkil etmesi gibi sebeplerle kabul görmemiştir. Bu sebeple üstün/seçilmiş ırk anlayışı, neredeyse yaratılış hikâyesinin tamamına etki edecek şekilde yansıtılmıştır.

Tevrat insanın yaratılışını ve gerekçesini de şu ifadelerle anlatmaktadır:

¹¹⁹ Joseph Campbell, *Batı Mitolojisi*, 89-90.

¹²⁰ Tekvin 1:26, 27.

¹²¹ Tekvin 2:5, 7, 8, 15, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25; 3:9, 12, 22, 24; 4:1, 2.

¹²² Tekvin 3:17, 21; 4:1, 25; 5:1, 3, 4, 5.

¹²³ Erdem, Hz. Âdem, 21.

¹²⁴ “Anne Baring’e göre ise Marduk ve Tiamat miti ekseninde gelişen düşüş miti (the myth of the fall) Büyük Ana’nın (Ana Tanrıça) yerini Büyük Baba’nın (Baba Tanrı-God Father) almasıdır. Genel olarak Ortadoğu toplumlarının ataerkil bir düzene geçmelerinin sonucu olarak da Ana Tanrıça motifi Baba Tanrı’yla yer değiştirmiş ve Tekvin’deki düşüş mitinde de sergilendiği üzere kadın ikincil bir konuma itilmiştir. Ona göre Yahudi Hristiyan düşüncesinde kadına negatif bir yaklaşım sergilenmesine neden olan bu mit, erkek egemenliğine işaret etmektedir. Zira mit doğadaki varolan düzenin bozulmasına, güçler dengesinde ki bir ayrışma işaret etmektedir.” Bkz. Anne Baring, “The Myth of the Fall and the Doctrine of Original Sin”, <http://www.womenpriest.org/body/baring2.htm>, erişim: 21.10.2002; Anne Baring-Jules Cashford, “*Eve: The Mother of All Living*”, “*The Myth of the Goddess: Evolution of an Image*”, (London: Penguin Books, 1991), 486-513.

¹²⁵ Yahudilikteki seçilmişlik kriterinin bu dinin insan anlayışı konusuna büyük bir etkisi vardır. Yahudiliğe göre Tanrı birtakım amaçlar adına Yahudileri, diğer milletlerden ayırmış, özellikli ve üstün kılmıştır. Bu anlamda Tanrı’ya ve Yahudilere göre bütün insanlık tek atadan türemişlerdir. Fakat tümü bir millet/ümme olmayıp sadece insan olarak Âdem’de kardeşirler. Bu anlamda Âdemî olduklarına dair bkz. Baki Adam, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Diğer Dinler*, (İstanbul: Pınar Yay., 2002), 21; Yahudilik teriminin belli bir ırka, kültüre ve dine mensup olmayı ifade eden geniş bir anlama sahip olduğu hakkında bkz. Baki Adam, *Karşılaştırmalı Dinler Tarihi*, (Ankara: MEB Yay., 2003), 30.

“Ve Rab dedi: Suretimizde, benzeyişimize göre insan yapalım ve denizin balıklarına ve göklerin kuşlarına ve sığırlara ve bütün yeryüzüne ve yerde sürünen her şeye hâkim olsun. Ve Rab insanı kendi suretinde yarattı, onu Rab suretinde yarattı; onları erkek ve dişi olarak yarattı.”¹²⁶ “Ve Rab Allah yerin toprağından adamı yaptı ve onun burnuna hayat nefesini üfledi ve adam yaşayan canlı oldu.”¹²⁷

Burada anlatılan yaratılış hikâyesinden anlaşıldığı üzere metin *Tanrı Yahve*’yi antropomorfik bir üslupla anlatmaktadır. Bu yaklaşımın Tevrat üslubundaki anlatıma sahip Âdem hikâyesindeki antropomorfizm içeren şekliyle İslam kültüründe de etkili olduğu ve yanlış tanrı anlayışının gelişmesine yol açtığı görülmektedir.¹²⁸ Ayrıca Âdem’in yeryüzünün toprağından yaratılmış olması İslam geleneği ile de uyusmaktadır. Ancak topraktan yaratılış süreci burada da zikredilmemekte ve boşluklar açıklanmadan ve sorgulanmadan, inanç oluşacak şekilde kabul edildiği görülmektedir.

Yaratılış ile ilgili Yahvist metninin Tekvin 1:1-2:4a bölümünde, dünyanın yaratılışına kadar gidilmez. Bu bölümde dünya, üzerinde hiçbir bitkinin bulunmadığı boş bir çöl gibidir. Yahve Elohim yağmur yağdırmamış ve henüz toprağı işleyecek olan insanı da yaratmamıştır. Bir zaman sonra yeryüzünden bir buğu/sis yükselir ve yerkürenin tamamı sularla kaplanır. Sular çekildikten sonra Yahve Elohim yerin ıslak toprağından insanı yapar ve burnundan nefes üfleyerek onu canlandırır. Yahudiliğe göre yaratılan bütün canlı varlıklar içinde madde ve ruh arasındaki mesafe fazla değildir. Bu açıdan, ikisi de bir anda ve tek bir sözle var olmuşlardır. Bir ucu yerin toprağı diğer ucu da Tanrı’nın bizzat kendi varlığı sayılan insandaki madde ve ruh, onu oluşturan iki ayrı ucun bir araya getirilmesiyle oluşmuştur.¹²⁹ Bu durum Rabbîler tarafından insanın; bilgi sahibi oluşu, konuşması, görmesi ve asilliği gibi özellikleriyle meleklerle benzedikleri, yeme-içme, çocuk sahibi olma, boşaltım

¹²⁶ Tekvin 1:26-27.

¹²⁷ Tekvin 2:7.

¹²⁸ Fethi Kerim Kazanç, “Eş’ari Kelâm Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar” *Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu* (2005): 109; Şaban Ali Düzgün, “Allah Tasavvurlarına Dair Tartışmanın Problematığı” *Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu*, (2005): 67; Mehmet Evkuran, “İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru”, *İslâmî İlimler Dergisi* 2/1, (2007), 52.

¹²⁹ Simon ha Tsadik, *Pirke Avot* (Bilgelerimizin Öğütleri), 85.

sistemi ve ölümlü olmak gibi aşağılık özellikli yönleriyle hayvanlar gibi oldukları ifade edilmektedir.¹³⁰

Burada insanın yeryüzü için yaratıldığı ve balçık çamurundan şekillenerek ruh üflendiği şeklindeki ifadeler yine Kur'an ayeti¹³¹ ve İslam geleneği¹³² ile uyum göstermektedir. Çünkü Ehl-i Kitap bilgisine yabancı olmayan sahabenin eski bilgilerine dayalı kanaatleri, konu ile ilgili Kur'an ayetlerini delillendirmede de belge niteliğine dönüşmüştür.

Tevrat'ta, Âdem'in yaratıldıktan sonra konulduğu yer olan cennet ise “Aden’de bir bahçe” olarak şöyle geçmektedir:

*“Sonrasında Doğuda Aden’de (Eden) bir bahçe yaparak insanı oraya yerleştirir. Bahçeyi her türlü bitkiyle dolduran Yahve Elohim, bahçenin ortasında bir hayat ağacı bir de iyilik ve kötülüğü bilme ağacı çıkarır. Daha sonra bahçeyi sulamak için Aden’den bir ırmak çıkar ve dört kola ayrılır. Bu ırmaklar; Pishon, Gihon, Euphrates ve Hiddekel’dir. Tanrı; insanı alır ve bahçeyi ekip dikmesi için yerleştirir ve dilediği her meyveden yiyebileceğini ama iyilik ve kötülüğü bilme ağacına yaklaşmaması ve meyvesinden yememesi gerektiğini söyler.”*¹³³

Buradaki cennetin yeryüzünün doğusunda bir yer olduğunu ifade eden bölüm dikkate alındığında insanın bizzat yeryüzünde olduğu ve yaşayabileceği uygun bir yerin kendisi için ayarlandığı ve oraya yerleştirildiği görülmektedir. Ayrıca insanın ihtiyaçlarını karşılamak için ekip biçebileceği bir ortamın varlığından bahsedilebilmesi; yaratılışa dair bütün işlerin yeryüzünde insandan önce gerçekleştirildiği anlamına geleceği için insana dair anlatıların tamamının yeryüzünde gerçekleştiğini söylemek mümkündür.

¹³⁰ Midrash Rabbah, *Exodus: Garden of Eden* (I-X), Bereshith, 8/10-11, Ed. H. Freedman-Maurice Simon (London: The Soncino Press, 1961), 1/61.

¹³¹ el-Mü'minûn 23/12.

¹³² Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Bâsilûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 10/11; “Sülâletin min tîn” cümlesindeki “tîn” kelimesi ile Hz. Âdem ile topraktan sağlanan besinlere gönderme yapılan iki farklı görüş hakkında bkz. Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed, *Tefsîru's-Semerkandî-bahru'l-ulûm*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.), 2/475; Bahrânî, Seyyid Hâşim Hüseyinî, *el-Burhân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Komisyon (Beyrut: Müessesetu'l-A'lemî, 2006), 365.

¹³³ Tekvin 2:8-15.

Tevrat'ta Âdem'in imtihan edilip yememesi istenilen ağacın “iyilik ve kötülüğü bilme ağacı” olduğu zikredilmektedir:

*“Ve Rab Allah adama emredip dedi: Bahçenin her ağacından istediğin gibi ye, fakat iyilik ve kötülüğü bilme ağacından yemeyeceksin, çünkü ondan yediğin gün mutlaka ölürsün.”*¹³⁴

Bu esnada Âdem bahçede yapayalnız bulunmaktadır. Sadece bitkilerin varlığından bahsedildiği ortamda hayvanlar henüz yoktur. Tanrı, daha sonra yine toprağı kullanarak hayvanları yaratır, ardından isimlerini koymasını için onları Âdem'e getirir. Tevrat'a göre insan bir defada ve dil kabiliyetine sahip bir şekilde yaratılmıştır.¹³⁵ Dillerin çoğalması ile ilgili olarak başlangıçta herkes aynı dili konuşuyordu. Zamanla birbirlerine karşı düşmanlık gösterebilecekleri ihtimaliyle Tanrı'nın müdahalesi ile farklı diller konuşmaya başlayan insanoğlu, yeryüzünün dört bir tarafına dağıtılmıştır.¹³⁶

Buradaki açıklamanın en-Nisâ 4/1. ayetiyle çeliştiği görülmektedir. Çünkü prototiple birlikte aynı anda birçok erkek ve kadının bir anda yayıldığını ifade etmiş olmasının yanında, günümüzde hâlâ yeni ve farklı dilleri konuşan insan topluluklarıyla karşılaşılmaktadır. Her toplumun dil kökenlerine gittiğimizde ana dillerdeki farklılıklar da insan topluluklarının ve dillerinin tarihî kökeninde de farklı olduklarını düşündürmektedir. Ayrıca dil üzerine yapılan çalışmalarda kökeni hakkında ortak bir kanaatin olmayışı da bu konuda kesin bir söz söylemeyi engellemektedir.

Tevrat, Âdem'in varlıkları tanımlama ve tasnifine ilişkin olarak “canlılara isim koyma” durumunu şöyle aktarır:

“Ve Rab Allah, her kır hayvanını ve gökleri topraktan yaptı ve onlara ne ad koyacağını görmek için Adam'a getirdi ve Adam her birinin adını ne koydu ise canlı

¹³⁴ Tekvin 2:16-17.

¹³⁵ Erdem, Hz. Âdem, 24-25; William Smith, “Adam”, *Smith's Bible Dictionary*, (b.y.y., Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2002), 20.

¹³⁶ Tekvin 11:1-9.

*mahlûkun adı o oldu. Ve Adam bütün sığırlara ve gök kuşlarına ve kır hayvanlarına ad koydu...*¹³⁷

Tevrat'ın bu cümlesinde diğer canlıların da ontolojik olarak aynı özden yaratıldığını delillendiren bir ifade göze çarpmaktadır. İnsan gibi göklerin ve canlı varlıkların da öz olarak topraktan yaratıldığını ifade etmesi, Yahudi geleneğinin ürettiği insanın diğer varlıklardan üstün yaratıldığı anlayışını ortadan kaldıran bir durumdur. Burada insan bütün varlıklarla eş değer biçimde yaratılmış ancak varlıklar içinden seçilerek görev ve sorumluluk verilmiştir. Ayrıca birlikte yaşayacağı varlıklara kendisinin ad koymasını da bir anda olup bitmiş bir durum değil, bir sürecin sonucu olduğunu söylemek de mümkündür. Bu durumun İslam geleneğinde ise bir süreç yaratılışı ve eylemi olarak görülmeişinin sebebi, farklı din ve anlayışlarla birlikte yaşama kültürünün sınırlı etkisinden kaynaklanmaktadır. Ancak İslam geleneğinde insanın yüceltilmesini amaçlayan yorumlar da ilk yaratılan insan için mükemmel ve üstün bir varlık olduğu anlayışını kabul ederken insanın zamanla en iyiye doğru sürekli bir gelişim içerisinde olduğunu gözden kaçırmaktadır.

Tevrat'a göre Âdem her canlıyı adlandırır ama bunların içinden kendine uygun bir eş bulamaz. Daha sonra Yahve Elohim onu uyutup kaburga kemiğinden bir kadın yaratır. Tevrâta Âdem'in eşi olan Havva'nın yaratılışı¹³⁸ şu şekilde geçmektedir:

*“Ve Rab, Adam'ın üzerine derin bir uyku getirdi ve o uyudu ve onun kaburga kemiklerinden birini aldı ve yerini etle kapadı. Ve Rab, Adam'dan aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaptı ve onu Adam'a getirdi. Ve Adam dedi: Şimdi bu benim kemiklerimden kemik ve etimden ettir, buna nisâ denilecek, çünkü o insandan alındı.”*¹³⁹

Burada kadının erkeğin bir parçasından meydana gelişi ifade edilmiş ve kadın unsuru ikinci plana itilmiştir. Yaratıcının bu şekildeki tutumu Tevrat'la ilişkide olan bütün toplumlarda etkin olmuş ve yaratılış hikâyelerinde erkek öncelikli bir anlayışı

¹³⁷ Tekvin 2:19-20.

¹³⁸ Campbell'e göre türünün ilki olan kadının, tüm canlıların anası anlamında “Havva” olarak adlandırılması, Ortadoğu toplumlarında yaygın görülen Ana Tanrıça motifinin insanla özdeşleştirilmesi bağlamında anlaşıldığına dair bkz. Joseph Campbell, *Yaratıcı Mitoloji*, trc. Kudret Emiroğlu (Ankara: İmge Yayınevi, 1994), 26-27.

¹³⁹ Tekvin 2:21-22-23.

egemen kılmıştır. Kadın konusu Havva başlığında ayrıca değerlendirileceği için eleştiriler o bölüme bırakılmıştır.

Tevrat'taki hikâye erkekle kadının kendilerine tahsis edilmiş bahçedeki/cennetteki yaşamlarını izah ederek devam eder. Âdem ile Havva'nın bir yılan tarafından kandırılmaları, yasaklanan ağaçtan yemeleri ve bunun sonucunda cezalandırılmalarının aktarıldığı bölüm, Tevrat'ta detaylı bir şekilde şöyle anlatılır:

“Ve Rabb'in yaptığı bütün kır hayvanlarının en hilekârı ylandı. Yılan kadına dedi: Gerçek olan şu ki; Rab, bahçenin hiçbir ağacından yemeyeceksiniz dedi mi? Ve kadın yılanı dedi: Bahçenin ağaçlarının meyvesinden yiyebiliriz, fakat bahçenin ortasında olan ağacın meyvesi hakkında, Rabb'in: 'Ondan yemeyin ve ona dokunmayın ki ölmeyesiniz', sözünü aktardı. Ve yılan kadına dedi: Katiyen ölmezsiniz. Çünkü Rab bilir ki ondan yediğiniz gün o vakit gözleriniz açılacak, iyiyi ve kötüyü bilerek Rab gibi olacaksınız. Ve kadın gördü ki ağaç, yemek için iyi ve gözlere hoş ve anlayışlı kılmak için arzu olunur bir ağaçtı ve onun meyvesinden aldı, yedi ve kendisi ile beraber kocasına da verdi ve o da yedi. İkisnin de gözleri açıldı ve kendilerinin çıplak olduğunu bildiler ve incir yaprakları dikip kendilerine önlük yaptılar.¹⁴⁰Ve günün serinliğinde bahçede gzmekte olan Rabb'in sesini işittiler. Ve Adamla karşılaştı, (Adam), Rab Allah'tan utanarak bahçenin ağaçları arasına gizlendiler. Ve Rab Allah, Adam'a seslenip ona dedi: Neredesin? dedi. Ve o (Adam): Senin sesini bahçede işittim ve korktum, çünkü ben çıplaktım ve gizlendim. Ve dedi: Çıplak olduğunu sana kim bildirdi? Ondan yeme diye emrettiğim ağaçtan yedin mi? Ve Adam dedi: Yanıma verdiğin kadın o ağaçtan bana verdi ve yedim.”¹⁴¹

Teşbihçi bir anlatımla devam edilen kıssanın bu kısmı, Tanrı'nın olayları idrak edemeyecek şekilde bigâne kalması veya görmezden gelerek günah işlemelerine göz yumması ve dolayısıyla cennetten çıkarmaya bir bahanenin ortaya çıkmasının zeminini oluşturmak istemesi ya da acziyet içinde olaylardan habersiz bir şekilde hareket etmesi anlamlarına gelmektedir. Bu durum Yahudi geleneğinde problem oluşturmuyor olsa da İslamî geleneğin içinde bu konunun nasıl anlaşıldığı hususu, üzerinde durulması gereken ciddi bir problemdir.

¹⁴⁰ Tekvin 3:1-7.

¹⁴¹ Tekvin 3:8-12.

Tevrat'ta yılanın anlatıldığı bölüm ise şöyledir:

“Ve Rab Allah kadına dedi: Bu yaptığın nedir? Ve kadın dedi: Yılan beni aldattı ve yedim. Ve Rab Allah yılanı dedi: Bunu yaptığın için bütün sığırlardan ve bütün kır hayvanlarından daha lanetlisin. Karnın üzerinde yürüyeceksin ve ömrünün bütün günlerinde toprak yiyeceksin ve seninle kadın arasına, senin zürriyetinle onun zürriyeti arasına düşmanlık koyacağım, o senin başına saldıracak ve sen onun topuğuna saldıracaksın.”¹⁴²

Kur'an'da ve İslamî geleneğin çoğunluğunda ayartıcı olarak zikredilen şeytanın yerini Tevrat anlatımında “Yılan” almıştır. Daha sonra ise varlıklar arasında haksızlık oluşturacak şekilde “Yılan Hikâyesi” üretilmiş ve ontolojik anlamda akli ve iradesi olmayan bir varlığa suç isnat eden Tanrı tarafından lanetlenerek cezalandırılmıştır.

Yukarıdaki bölümde yılanın konuya dâhil edilmesi ilginçtir. Çünkü yılan ontolojik olarak akılsız ve iradesiz sayılan hayvan sınıfından olması ve şeytanın vesvesesi sonucu suça ortak olacak şekilde bir varlık olmadığı hâlde Tanrı tarafından Âdem ve Havva'nın suçuna ortak edilerek cezalandırılması ilginçtir. Hatta bu cezanın ortaklarına nispetle bedensel şekil değişikliği, görevinden azledilmesi ve lanetlenmesi şeklinde çok daha büyük oluşu Tanrı'nın adaletinin ve merhametinin sorgulanacağı ciddi problemleri barındırmaktadır. Bu ithamlara rağmen İslam geleneğinde bazı tefsir ve hadis kitaplarında¹⁴³ da yılan hikâyesine yer verilmiş olması izahı zor bir konudur. Kur'an ayetlerindeki boşlukları doldurmak ve açıklığı gidermek için masum bir tutum gibi görünebilecek bu bilginin, Yahudi geleneğiyle benzerlik içinde oluşu etkilenmişliğin bir ifadesi olarak okunabilir. Her ne sebeple olursa olsun Allah'ın adaletine aykırı bu anlatıyı kabul etmek, adl sıfatının ve hikmet

¹⁴² Tekvin 3:13-15.

¹⁴³ İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999), 1/321; İbn-i Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs ve beyânühû*, 51; Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn Alî b. Mûsâ el-Horâsânî, *Kitâbu Esmâillâhi ve Sıfâtihî*, thk. Muhammed Muhibbu'd-Dîn Ebû Zeyd (Beyrut: Dâru's-Şühedâ, 1430), 370; Neseî, *Tabsîratü'l-edille fî 'usûlî'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1993), 1/132; İbn Hacer el-'Askalânî, Ahmed b Ali, *Fethu'l-bârî şerhu sahihi'l- Buhârî*, nşr. Abdülkâdir Şeybe (Riyat: Mektebetü's-Su'ûdiyye, 1421/2001). 11/3.

anlayışının sorgulanmasına neden olacak bu tür problemlili yaklaşımların kültürümüzden ayıklanması gerekmektedir.

İslam geleneğine de yansıyan ve kadın konusunu ilgilendiren aşağıdaki Tevrat pasajlarının en önemli sorunu, suçun ortak işlenmesine rağmen tek taraflı olarak erkek lehine bir durum sergilenmesi ve kadına yönelik suçlayıcı bir tutum ortaya konulması Tanrı hakkında ciddi problemler doğurmaktadır.

“Kadına dedi: Zahmetini ve gebeliğini ziyadesi ile çoğaltacağım, ağrı ile evlat doğuracaksın ve arzun kocana olacak o da sana hâkim olacaktır. Ve Âdem’e dedi: Karının sözünü dinlediğin için ve ondan yemeyeceksin diye sana emrettiğim ağaçtan yediğin için toprak senin yüzünden lanetli oldu, ömrünün bütün günlerinde zahmetle ondan yiyeceksin. Ve sana diken ve çalı bitecek ve kır otunu yiyeceksin, toprağa dönünceye kadar alının teri ile ekmek yiyeceksin. Çünkü ondan alındın, çünkü topraksın ve toprağa döneceksin. Ve Adam karısının adını Havva koydu. Çünkü bütün yaşayanların anası oldu. Ve Rab Allah, Âdem ve karısı için deriden kaftan yaptı ve onlara giydirdi.”¹⁴⁴

Âdem İyiliği ve Kötülüğü Bilme Ağacı’na yaklaşma suçunu işledikten sonra, sonsuz bir şekilde yaşamasını sağlayacak olan Hayat Ağacı’na da yaklaşmasın diye dünyada bir yer olan Aden Bahçesi’nden çıkarılmıştır. Bu durum Tevrat’ta şöyle anlatılır:

“Ve Rab Allah dedi: İşte Adam iyiyi ve doğruyu bilmede bizden biri gibi oldu ve şimdi elini uzatmasın ve hayat ağacından almasın ve yemesin ve ebedî olarak yaşamasın diye böylece Rab Allah onu Aden bahçesinden, kendisinin alındığı toprağı işlemek üzere çıkardı. Ve Adam’ı kovdu ve Hayat ağacının yolunu korumak için Aden bahçesinin doğusuna Kerubileri ve her tarafa dönen kılıcın alevini koydu.”¹⁴⁵

Âdem’in Aden bahçesinden çıkarıldıktan sonra Havva’nın Kâbil (Kâin) ve Hâbil (Âbil) adında çocukları olduğunu, bu çocukların Rablerine birer “sunak” takdim ettikleri, bu takdimlerden sadece Hâbil’inkinin kabul edilmesi neticesinde Kâbil’in kardeşi Hâbil’i öldürdüğü konusu da şöyle anlatılır:

¹⁴⁴ Tekvin 3:1- 21.

¹⁴⁵ Tekvin 3:22-24.

“Ve Âdem karısı Havva’yı bildi ve gebe kalıp Kâin’i doğurdu ve Rabbin yardımı işte bir adam kazandım dedi. Ve yine kardeşi Hâbil’i doğurdu. Ve Hâbil koyun çobanı oldu, fakat Kâin çiftçi oldu. Ve Kâin, günler geçtikten sonra toprağın semeresinden Rabbe takdime getirdi. Ve Hâbil kendisi de sürünün ilk doğanlarından ve yağlarından getirdi. Ve Rab Hâbil’e ve onun takdimesine baktı, fakat Kâin’e ve onun takdimesine bakmadı. Ve Kâin çok öfkeleni ve çehresini astı. Ve Rab Kâin’e dedi: Niçin öfkeleni ve niçin çehreni astı? Eğer iyi davranırsan o yükseltilemeyecek mi? Ve eğer iyi davranmazsan günah kapıda pusuya yatmıştır ve onun istediği sensin, fakat sen ona üstün ol. Ve Kâin kardeşi Hâbil’e dedi: Ve vaki oldu ki kırdı oldukları zaman Kâin kardeşi Hâbil’e karşı kalktı ve onu öldürdü. Ve Rab Kâin’e dedi: Kardeşin Hâbil nerede? Ve dedi: Bilmiyorum kardeşimin bekçisi miyim ben? Ve dedi: Ne yaptın? Kardeşinin kanının sesi topraktan bana bağılıyor. Ve şimdi sen toprak tarafından lanet edildin, o toprak ki kardeşinin kanını senin elinden almak için ağzını açtı. Toprağı işlediğin zaman artık sana kuvvetini vermeyecektir. Yeryüzünde kaçak ve serseri olacaksın. Ve Kâin Rabbe dedi: Cezam taşınamayacak kadar büyüktür. İşte bugün toprağın yüzü üzerinden beni kovdun ve senin yüzünden gizli kalacağım ve yeryüzünde kaçak ve serseri olacağım ve vaki olacak ki beni her kim bulursa öldürecektir. Ve Rab ona dedi: Bunun için Kâin’i kim öldürürse ondan yedi kere öd alınacaktır. Ve Rab, her kim onu bulursa kendisini vurmasın diye Kâin üzerine bir nişane koydu. Ve Kâin Rabbin huzurundan çıktı ve Aden’in şarkında Nod diyarına oturdu.”¹⁴⁶

Âdem’le Havva’nın yeryüzündeki hayata nasıl uyum gösterdikleri hakkında bir bilgi verilmeden, ilk doğan çocuğun Kâin (Kâbil), sonra doğan çocuğun Âbil (Hâbil) olduğu konusundan bahsedilir. Bu bölümde biri kız diğeri erkek ikiz doğum gerçekleşmesinden hiç bahsedilmediği hâlde, geleneğin aynı batında ikiz doğumdan bahsetmesi,¹⁴⁷ Sümer kaynaklı bir hikâyeye dayandırılmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Bu hikâyede; Sümerlilerin *Dumuzi* ve *Enkimdu* arasında geçen mücadeleyi anlattığı iddia edilmektedir. Zira çoban olan *Tanrı Dumuzi* ile çiftçi olan *Tanrı*

¹⁴⁶ Tekvin 4:1-16.

¹⁴⁷ İbn Sa’d, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa’d el-Hâşimî, *Tabakâtu’l-kübrâ*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru’s-Sâdır, 1968), 1/36; İbn Kuteybe, *el-Me’ârif li ibn-i Kuteybe*, (Kahire: Dâru’l-Me’ârif, t.s.), 17.

Enkimdu, *Tanrıça İnanna* ile evlilik yarışına girerler. Mücadelenin sonucunda *İnanna*, *Enkimdu*'yu seçerek tercihini çiftçi olandan yana kullanır.¹⁴⁸ Yalnız öykünün sonunda Kâbil ve Hâbil hikâyesinde olduğu gibi kan dökülmez. Ayrıca da sonunda *İnanna*'nın *Enkimdu*'yla mı yoksa *Dumuzi*'yle mi evlendiği net bir şekilde anlaşılmış değildir. Zira *Dumuzi*, *İnanna*'nın çiftçi Tanrı'yı neden seçtiği öğrenmek ister ve onda kendisinde olmayan ne bulunduğunu sorar ve kendisinin sahip olduklarını¹⁴⁹ anlatarak hikâyeyi sürdürür.

Hooke ve Campbell'e göre; Hâbil ve Kâbil mitolojisi doğrudan yaratılışla ilgili olmamasına rağmen sonradan Tevrat'ın bu bölümüne sokuşturulduğu ve Yahudi tarihinin sonraki dönemlerine ait izleri taşıdığı anlaşılmaktadır. Zira Kâbil yeryüzünde kaçak olacağını ve kim onu bulursa öldüreceğini söyler ve bundan korku duyar.¹⁵⁰ Oysa yeryüzünde onların yalnız olmaları ve başka kimsenin olmaması gerekirdi. Ayrıca diğer bir çarpıcı nokta da *Tanrı Yahve* hem Kâbil'i lanetlemekte hem de onu koruması altına almakta ve onu öldüren yedi kez öç alacağını bildirmektedir. Bu anlatılar, olayın örgüsü açısından pek mantıklı görünmemektedir. Kâbil'e suç işlemesine izin veren Tanrı'nın, bir de ona kıyamete kadar dokunulmazlık vermesi Âdem'e secde etmeyerek Allah'ın emrine isyan eden şeytanın hikâyesine benzerliği de dikkat çekicidir.

Bu anlatımlar Hooke'ye göre eski bir dinî ritüelin izlerini taşımaktadır. Kâbil ve Hâbil kurban törenlerini yerine getiren iki farklı topluluğu ifade etmektedirler. Çiftçinin kurbanının kabul edilmemesi, ürünün iyi olmamasından kaynaklanmaktadır ve bu bir kefareti gerekli kılmaktadır. Hooke'ye göre bu duruma Tekvin 4:6-7'deki Tanrı'yla Kâbil arasındaki konuşmada işaret edilir. Yine ona göre Tekvin'de yer alan “*yer senin kardeşinin kanını alabilmek için ağzını açtı*” (4:1) ifadesi toplumsal bir ritüele işaret emektedir. Nitekim İbrâni Kefaret Günü ritüelinde bu öldürme (toprağa kurban verme) ve kaçış canlandırılır. Kurbanlık olarak seçilen iki keçiden birisi öldürülerek kurban edilirken diğeri (günah keçisi) ise çöle sürülerek ölüme terk

¹⁴⁸ Samuel Noah Kramer, *Sümer Mitolojisi*, trc. Hamide Koyukan (İstanbul: Kabalcı Yay., 1999), 178-179.

¹⁴⁹ Kramer, *Sümer Mitolojisi*, 179-181.

¹⁵⁰ Tekvin 4:14.

edilir.¹⁵¹ Eski Ahit'e göre kardeşini öldürmüş olmasına rağmen Kâbil'in, demirci olması yönüyle medeniyetin oluşmasında öncülük ettiği; şehirler kurarak geleneksel ustalık, sanat, madencilik ve müziğin gelişmesine katkıda bulunduğu da iddia edilmiştir.¹⁵²

Tevrât'ta Âdem'den Tekvin dışında sadece bir yerde soyağacından bahsedildiği görülmekte¹⁵³ olup Tanrı; Âdem'e Hâbil'in yerine Şit adı verilen başka bir çocuk bahsettiği ve Âdem'in 930 yıl yaşadıktan sonra vefat ettiği şöyle geçmektedir:

“Ve Âdem karısını tekrar bildi ve bir oğul doğurdu ve onun adını Şit koydu. Çünkü Allah, Hâbil yerine bana başka bir zürriyet verdi zira onu Kâin öldürdü, dedi.”¹⁵⁴ Ve Âdem yüz otuz yaşında iken kendi benzeyişinde bir oğlun babası oldu ve onun adını Şit koydu. Ve Şit'in babası olduktan sonra Âdem'in günleri sekiz yüzyıl oldu. Ve oğullar ve kızlar babası oldu. Ve Âdem'in yaşadığı bütün günler 930 yıl oldu ve öldü.”¹⁵⁵

Görüldüğü üzere Âdem'in Tevrat'taki kıssasında Kur'an-ı Kerim ve hadis metinlerine benzer ifadelerle rastlandığı gibi farklı anlatım üsluplarının da olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin, insanın yaratılışı ve varlık amacı, yaratıldıktan sonra konulduğu cennet ve konumu, yaklaşılması yasaklanan ağacın mahiyeti, Havva'nın yaratılış orijinindeki farklılık ve Allah'ın, Âdem'i kendi suretinde yarattığı gibi benzer konu içerikleri yanında metinsel anlatım farklılıkları da bulunmaktadır. Bu farklılıklar sebebiyle insanın neliğine ilişkin araştırma ve incelemeleri sonucunda yapılan açıklama ve yorumlarda ilahî metinlerden uzaklaşma ve kopuş yaşandığı da görülmektedir.

Ayrıca İslam düşünce kültürünün etkilendiği bir diğer kaynağın İncil metinleri olduğu da görülmektedir. İncil metinleri çerçevesinde işlenen Âdem hikâyesi daha çok Hristiyanların en temel konusu sayılan asli günah öğretisi etrafında

¹⁵¹ Samuel Henry Hooke, *Middle Eastren Mythology*, (Harmondsworth: Penguin Books, 1963), 123-125.

¹⁵² Mircea Eliade, *Dinsel Düşünceler ve İnançlar Tarihi*, trc. Ali Berkay (İstanbul: Kabalcı Yay., 2003), 1/209.

¹⁵³ I. Tarihler 1:1.

¹⁵⁴ Tekvin 4:25.

¹⁵⁵ Tekvin 5:1-5.

şekillenmektedir. Şimdi de konuyu benzerlik ve farklılıklar noktasında ele almak için İncil kaynaklarına göz atacağız.

1.2.3.2. İncillerde İlk İnsan

Hristiyanlığın evrenin ve insanın yaratılışı konusundaki bilgileri, “Âdem ve Havva’nın Hayatı” başlığını taşıyan Eski Ahit’in Tevrat bölümünün Tekvin kısmında yer almakta, Yeni Ahit adı verilen İnciller ve Mektupların bulunduğu ikinci bölümde ise yaratılış konusuna pek temas edilmemektedir. İlk insan çiftinin yeryüzündeki yaşamları ve Tanrı ile ilişkilerine dair pek çok bilgiyi Apokrif metinlerin bazı anlatılarında bulmak mümkündür. Bu metinlerde Allah-insan ilişkileri bağlamında Âdem ve Havva’nın cennet sonrasındaki dünya yaşamı, karşılaştıkları zorluklar, mücadeleleri, pişmanlık duyguları, Rabbe yalvarışları ve tekrar ısrarla cennete dönebilme çabaları önemli bir yer tutmaktadır. Günümüze ulaşmış son derece önemli olan Apokrif metinlerinden biri Yunanca diğeri Latince olan iki versiyonu arasında benzer ifadelerin varlığından bahsedildiği gibi farklı bölümler de bulunmaktadır.¹⁵⁶ Latince metin olan *Vita*, Âdem ve Havva’nın işledikleri günah sebebiyle duydukları pişmanlık konusuyla başlarken Yunanca versiyon *Apocalypse*’de Kâbil ve Hâbil’in doğumu ve Havva’nın çocuklarının birbirlerini öldürme hikâyesine ilişkin gördüğü rüyayla başlar. *Vita* metninde ilk olarak Âdem ve eşinin Ürdün kıyısında ağlayarak işledikleri suçtan dolayı pişmanlıkları detaylı bir şekilde anlatılırken *Apocalypse*’de ise cennetten çıkarıldıktan sonra çocukları olana kadar yaptıkları anlatılır. Her iki metindeki ortak nokta ise Âdem ve Havva’nın yaratılışı ya da cennette yaşadıkları değil, oradan kovulduktan sonraki durumlarını kapsamaktadır.¹⁵⁷ Orijinal dili olan İbranice’den tercüme edildiği kabul edilen metinlerde yer alan ifadeler; kompozisyon şekli, olayların örüntüsü, Rabbînik gelenek ve Pavlus’la ilişkisi gibi konulardan hareketle metinlerin MS 100 ile 200 yılları arasında yazılmış olduğu kabul edilirken Yunanca ve Latince çeviriler ise yaklaşık MS 400’lerde yazıldığı

¹⁵⁶ George W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*, (London: SCM Press Ltd., 1981), 256.

¹⁵⁷ M.D. Johnson, “Life of Adam and Eve, A New Translation and Introduction”, *The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. James H. Charlesworth, (New York: Doubleday, 1985), 2/252.

düşünülmektedir.¹⁵⁸ Örneğin Âdem ve Havva'nın pişmanlığı,¹⁵⁹ şeytanın cennetten düşüşü¹⁶⁰ ve Âdem'in göğe yükselişi¹⁶¹ gibi olaylar Latince metin olan *Vita*'da ayrıntılı olarak yer alırken Yunanca el yazma *Apocalypse*'de dolaylı olarak anlatılmaktadır. Benzer şekilde *Apocalypse*'de anlatılan¹⁶² Havva'nın düşüşü hikâyesi ise *Vita*'daki anlatılarla tam bir benzerlik içindedir. Bu benzerliklerle birlikte konuların farklı birer üslupla sunulması, her iki metnin de aynı kaynaktan beslendiğinin ancak tarihsel olarak farklı sözlü geleneklerden aktarıldıklarının da bir göstergesidir. Dolayısıyla buradaki sorun metinlerin İbranice olan ilk kaynaklarının sözlü anlatımlarından çok daha sonra yazıya aktarılmasından kaynaklandığı¹⁶³ anlaşılmaktadır.

Hristiyan ilahiyatçılar yaratılış ve ilk insanın yaratılışı konularının maddi unsurlarından daha çok felsefi yönüne ağırlık vermektedir. İnsanın varlık sahasındaki konumunu ve değerini anlamak için *Allah'ın oğlu* sayılan İsa'nın (a.s) konumunu anlamak gerekir. Yeni Ahit'te İsa'nın kendisini nitelemek için kullandığı ifadelerden biri, *insanoğlu* iken diğeri *Âdemoğlu*'dur.¹⁶⁴ Bu durum Tanrı'nın, dinde bedenleşmiş/enkarne olmuş oğlu İsa'yı yeryüzüne göndermesi, insanlara olan merhametinin ve sevgisinin bir eseri olarak kabul edilir.¹⁶⁵ Bu anlamda insan teolojik olarak hem doğanın bir parçası hem de doğadan üstün yapıya sahip bir varlıktır. Çünkü Hristiyanların kabul ettiği Tekvin'deki anlatıya göre insan, *Tanrı sureti*'nde yaratılmış,¹⁶⁶ meleklerden üstün,¹⁶⁷ yaratılışın en üst zirvesi kabul edilen¹⁶⁸ ve Tanrı'nın her şeyi onun *emrine verdiği*¹⁶⁹ bir varlık olarak ifade edilmektedir.¹⁷⁰

¹⁵⁸ Johnson, "Life of Adam and Eve, A New Translation and Introduction", 2/251.

¹⁵⁹ Vita 1-11.

¹⁶⁰ Vita 12-16.

¹⁶¹ Vita 25-29.

¹⁶² Apocalypse 15-30.

¹⁶³ Johnson, "Life of Adam and Eve, A New Translation and Introduction", 2/252.

¹⁶⁴ Matta 16:13; Yuhanna 9:35-36.

¹⁶⁵ Şinasi Gündüz, *Hristiyanlık*, (İstanbul: İSAM Yay., 2006), 71.

¹⁶⁶ Tekvin 1:27.

¹⁶⁷ Mezmurlar 8:5.

¹⁶⁸ Tekvin 1:28.

¹⁶⁹ Mezmurlar 8:6.

¹⁷⁰ James I. McCord, "Know Thyself; Biblical Doctrine of Human Depravity", ed. Simon Doniger, *The Nature of Man*, (New York: Harper&Brothers, 1962), 23-24.

Tevrat'ın yeryüzünde ve içinde bulunanlara *hükmetme*,¹⁷¹ hayvanları *isimlendirme*¹⁷² gibi özelliklere Tanrı'nın ona verdiği değerin bir ifadesi olarak bakılmaktadır. İnsana verilen bu imkânlar ve değer, Allah'ın halifesi ve vekili olduğu düşüncesini insanlık tarihi boyunca yaygınlaştırmıştır.¹⁷³ Havva'nın da *Tanrı sureti* 'nde¹⁷⁴ ve Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılmış¹⁷⁵ olması da bu üstünlüğün bir ifadesi olarak tarih sahnesine yansımıştır.

Hristiyanlar, kutsal kitaplarının bir bölümünü oluşturan Eski Ahit'i prensipte kabul ederler ancak yaptıkları yorumlarla Yahudilerin anlatılarından ayrılırlar. Bu anlamda İncillerde anlatılan ilk insanın yaratılışı ile ilgili hikâyenin, özellikle Pavlus'a atfedilen ilahiyat kısmına dair bölümleri özel bir önem taşır. Çünkü Pavlus, ilk insanı Hz. İsa'dan önce onun bir öncüsü olarak *“gelecek olan zatın bir sureti”* şeklinde yorumlar. Pavlus'un Romalılara 1. mektubunda bu konu şöyle geçer:

“Bunun için günah nasıl ki bir adam vasıtasıyla dünyaya girdi ise, günah sebebiyle ölüm de bütün insanlara geçti. Çünkü hepsi günah işlediler. Çünkü şeriate göre dünyada günah vardı ancak şeriat yokken günah sayılamaz. Fakat gelecek zatın sureti olan Âdem'in tecavüzünün benzeyişi üzere günah işlememiş olanlar üzerinde de Âdem'den Mûsâ'ya kadar ölüm saltanat sürdü.”

Hristiyanlar bu genel prensip dolayısıyla yaptıkları çalışmaları ve yaratılış olayını insan motifi üzerine kritize etmişlerdir.¹⁷⁶ Bu çerçevede gerçek bir şahsiyetten daha çok insan için sembol olarak gördükleri Âdem'in varlık sahasındaki bulunuşunu, genel olarak insan türünün yaratılışı olarak değerlendirmişlerdir.¹⁷⁷

Rab tarafından yaratılışın altıncı günü olan Cuma'nın üçüncü saatinde, Tanrı *“İnsanı kendi suretimizde, kendimize benzer yaratalım”*¹⁷⁸ diyerek sağ eliyle yeryüzünden aldığı bir avuç toprağı ve bir damla suyu, havadan aldığı can ve ruh ile

¹⁷¹ Tekvin, 1:26-28.

¹⁷² Tekvin, 2:19.

¹⁷³ Erdem, Hz. Âdem, 52-53.

¹⁷⁴ Tekvin, 2:21-22.

¹⁷⁵ Erdem, Hz. Âdem, 57.

¹⁷⁶ Erdem, Hz. Âdem, 49-50.

¹⁷⁷ Erdem, Hz. Âdem, 57.

¹⁷⁸ Tekvin, 1:26.

ateşten aldığı sıcaklığı birbirine katarak ilk insan olan Âdem'i yaratmıştır. Neticede Âdem, dört unsurun (anasır-ı erbaa) dört tabiatından; yani, sıcaklık, soğukluk, rutubet ve kuruluştan oluşmuştur. Yani Tanrı; kendisine itaat eden toprak, su, hava ve ateş gibi zayıf maddelerden mükemmel ve kuvvetli bir varlık¹⁷⁹ olarak, kendi suretinde ve çamurdan şekillendirilerek yarattığı insanı¹⁸⁰ hiç arzu etmemesine rağmen, işlediği suçtan dolayı cennetin dışında yaşamaya mahkûm etmek durumunda kalmıştır.

Cennetin dışında yaşam, aslında insanın Tanrı'sından ve içinde bulunduğu ve alıştığı ortamından uzakta ve yabancı olduğu bir yerde yaşamak durumunda kalması anlamındadır. Yaratılış itibarıyla insan şerefle donatıldığı¹⁸¹ ve meleklerin saygı göstererek tazimde bulunduğu¹⁸² saygıdeğer bir varlık konumundayken işlediği günahtan sonra "kötü bir kalb"¹⁸³ sahip olarak çalışmak, hastalıklarla mücadele etmek, ölüme mahkûm olmak gibi birtakım zorluklarla karşı karşıya kalmıştır. Ancak dünya hayatının tüm zorlukları karşısında varlığını sürdürme konusunda başarılı olan insan, bu başarısını manevi yaşamında gösterememiş ve yasak ağaca yaklaşarak pasif konumda iken aktif bir güç hâline getirdiği kötü fiillerin de sebebi olmuştur.

Âdem ve Havva işledikleri hatadan sonra pişman olup Kur'an'ın¹⁸⁴ da bahsettiği şekli ile Allah'a tövbe etmiştir. Yaptıkları suçun farkına varmış olarak ve hatalarını düzeltmek amacıyla Ürdün ve Dicle nehirlerinin kıyısında yaklaşık kırk gün boyunca tövbe etmiştir.¹⁸⁵ Buradaki önemli nokta; vahşi hayvan olarak nitelenen yılan ve şeytan, Tanrı'ya itaatsizlikleri sebebiyle cennetten çıkarılmalarının nedeni olarak insanı, özelde ise Havva'yı görüp¹⁸⁶ kabahati kendilerinin dışındaki bir unsurda aramışlardır. Âdem ve Havva ise suçun faili olarak kendilerini görmektedir. Aslında daha dikkatli olsalardı şeytanın ayartmalarına rağmen hilesini görebileceklerdi. Nitekim Dicle Nehri'nin kıyısında yakarıştaki bulunan Havva'yı iyi

¹⁷⁹ Margaret Dunlop Gibson, *Apocrypha Arabica (Kitabu'l-Magâl)*, (London: Cambridge University Press, 1901), 5-6.

¹⁸⁰ Vita 27.

¹⁸¹ Apokalypse 20-21.

¹⁸² Vita 13-14.

¹⁸³ Apokalypse 13.

¹⁸⁴ el-Bakara 2/37.

¹⁸⁵ Vita 1-8.

¹⁸⁶ Vita 38.

bir melek kılığında yanına gelip ikinci kez kandırmaya çalışan şeytanı, Âdem bu defa fark edip ona kanmayacaktır.¹⁸⁷ Bütün ayartmalarına rağmen şeytan, cennetten çıkarılmasının sorumlusu olarak yine insanı görmeye ve ona düşmanlık yapmaya devam edecektir.¹⁸⁸

İncil metinlerinin tarihi ile ilgili yapılan çalışmalar incelendiğinde; iblisin, Tanrı ile yaptığı diyalog sonucu cennetten çıkışı, Âdem'in işlediği günah, cennetten çıkış vb. bölümler Tevrat anlatımına benzer üslup ve ifadeler içermektedir. Bu konuların İslam kültüründe de benzer şekilde anlatımlar içerdiği görülmektedir. Bu benzerlik ya farklı dönemlerde ele alınan İncil metinlerinin el yazmalarının yeniden kaleme alındığını¹⁸⁹ ya da öykünün İslam öncesi anlatımının, benzer bir üslupla rivayet kültürümüzde de kullanılmış olabileceğini göstermektedir. Dolayısıyla ayrıntılardaki benzerliklerin kültürler arası etkileşimin bir sonucu olarak karşımıza çıkması, Kur'an'ın konu ile ilgili olarak bahsettiği bölümlerin anlaşılamayan veya kapalı olan satır aralarının insan zihni tarafından tamamlandığını gösteren bir belge niteliği taşımaktadır.

Âdem ve Havva'dan bahseden ilahî metinlerin en önemli konusu “*Asli Günah*” teolojisidir. Genel anlamda “*ilahî bir kanuna/emre itaatsizlik ve Tanrı'ya karşı işlenen bir suç, birtakım dinsel prensipleri ihlal etmek*” şeklinde tanımlanan günah psikolojisi, *Apocalypse* ve *Vita*'ya göre tanrılaşmaya eşdeğer bir varlık olma arzusunu taşıyan açgözlülük olarak tanımlanmaktadır. Nitekim yılan, Havva'yı yasak meyveyi yediği takdirde “*tanrılar gibi olacağı*”¹⁹⁰ iddiasıyla kandırmıştır. Yine şeytanın Âdem'e secde etmeyi reddetmesi ve Tanrı'nın kendisine gazaplanmasına aldırmayarak göğün üzerine taht kurup “*En Yüce gibi olacağımı*”¹⁹¹ söylemesi, insan gibi şeytanı da günah işlemeye yöneltten şeyin açgözlülük ve tanrılaşma arzusu olduğu anlaşılmaktadır. *Vita*'ya göre şeytanın Tanrı'ya karşı gelişi, Âdem'in günahının önüne geçirilse de günahın yeryüzüne gelişi yine bir kadın aracılığıyla

¹⁸⁷ Vita 10.

¹⁸⁸ Batuk, “Âdem ve Havva'nın Kitabı: Eski Ahit Apokrifasında Âdem ve Havva'nın Hayatı”, 63-64.

¹⁸⁹ Johnson, “A New Translation and Introduction”, 2/252.

¹⁹⁰ Apokalypse 18.

¹⁹¹ Vita 15.

olmuştur.¹⁹² Tekvin’de de Havva suçlanmakla birlikte, onun şahsında tüm kadınların suçlanması daha çok Apokrif metinlerde karşımıza çıkmaktadır.¹⁹³

Hristiyanların Yeni Ahit kitabında, Âdem’in suçu “asli günah” doktrini olarak yer almaktadır. Bu anlayışa göre insanların tamamı atalarından miras kalan bu suç ile dünyaya gelmiş ve vaftiz edilmedikleri sürece de onunla beraber ölmüştür.¹⁹⁴ Hristiyan dünyasında kadının suçlanmasının nedeni olarak Tekvin’in Yaratılış öyküsü değil, Pavlus’un “*Âdem aldatılmadı fakat kadın onu aldattı ve günahkâr oldu*”¹⁹⁵ şeklindeki ifadesi gösterilir. Âdem ile Havva’nın yaratılışları gereği suç işlemeleri ve böyle bir duruma düşmeleri doğal ve insani bir durumdur. Ancak kendisinden sonra gelen nesillerinin bu suçu işlememelerine rağmen, binlerce sene önce atalarının işlediği bir suçtan dolayı sorumlu tutulmaları ve günahkâr sayılmaları haksız bir suçlamadır. Pavlus’a göre günah işlemenin ve ölümlü olmanın sebebi olarak yaratılan ilk insan ve yaşayan can sayılan birinci Âdem’den farklı olarak ikinci Âdem, dirilen ruh ve hayat kaynağı olan “İsa”’dır. İlki insan olan Âdem, topraktan meydana getirilirken ikincisi olan İsa, gökten yeryüzüne gönderilmiştir.¹⁹⁶

İncil metinlerinin Pavlus’a dayandırılan ifadelerinde yaratılış sürecinin önemi ve tutarlılığından daha çok, Âdem ile Havva’nın yasak ağaçtan yemek suretiyle insanlığın tamamını ilgilendiren asli günahın kaynağı olmalarına ve bu günah prensibiyle ilişkilendirilen ve Hristiyan ilahiyatına uygun olacak şekilde tasarlanan vaftiz geleneğine temas edilmektedir. Ancak İsa’ya kadar yaşayan insanların kurtuluşuna dair bir yaklaşım üretilmemiş olması da evrensel nitelikten uzak bir din anlayışının göstergesidir.

M. P. Korsak; Tanrı’nın altıncı gününde “Adam’ı kendi suretinde yarattı.” ifadesinden yola çıkarak ilk yaratılanın “erkek ve dişiliğe sahip canlı” formunda bir insan olduğu ve cinsiyet ayrımının ise daha sonra gerçekleştiğini söyler. Ayrıca Korsak; Tekvin’de Havva adının Âdem’den önce zikredildiğini, Tanrı’nın cennette

¹⁹² Apokalypse 9, 11, 14, 21, 24, 29, 32; Vita 18, 26, 35, 44.

¹⁹³ Batuk, “Âdem ve Havva’nın Kitabı: Eski Ahit Apokrifasında Âdem ve Havva’nın Hayatı”, 66.

¹⁹⁴ Erdem, *Hiz. Âdem*, 91.

¹⁹⁵ 1 Tim 2:14.

¹⁹⁶ Komisyon, “Âdem ve Havva” md., *Türk Ansiklopedisi*, (İstanbul: MEB Yay., 1989), 1/128.

iskân ettirdiği ilk insanın dişi ve erkek formunda bir canlı olan “ha-adam” olduğunu iddia eder. Aden Bahçesi’nde ise Tanrı’nın tıpkı diğer yaratılış sürecinde de gerçekleştirdiği gibi bu varlığı kadın *İsh* ve erkek *İshah* olarak ikiye ayrılır. Her ne kadar Tanrı, “adam”dan dişiye ayırmış olsa da her ikisi de dişilik ve erilliklerini yasak meyveyi yedikten sonra fark etmişlerdir. Bundan dolayı Korsak, meyve yenilmeden önce onların, insanın farklı iki yönü olarak kaldıklarını söyler. Bu ise doğrudan “kadının” suçlanamayacağını ifade eder. Zira kadın (Havva), tıpkı Âdem gibi yasak meyveyi yedikten sonra sahneye çıkar. Bu nedenle de Korsak, Tekvin’den kadının suçlanmasına dair çıkarılacak bir yorumun zorlama olduğunu düşünmektedir.¹⁹⁷

Korsak’ın bu yaklaşımı reddedilemeyecek mantikî ifadeler içermektedir. Hatta Kur’an’da suçu işleyenlerin iki kişi olduğunu ifade eden kavramla¹⁹⁸ da örtüşmesi, bir kişinin suçlanmasından ve eleştiriye maruz kalmasından çok daha isabetli ve adaletlidir. Ayrıca dikkat edildiğinde Korsak’ın ifadelerinden ilk yaratılan varlığın; diğer yaratılan canlılar gibi önce dişil ve eril formunda, ardından bu formdan erkek veya dişil varlıkların yaratıldığı şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Âdem ve Havva hikâyesi hem Yahudilikte hem de erken dönem Hristiyanlık kaynaklarında da yer alan birçok anlatımın ve yorumun sebebi olmuştur. Bu noktada Pavlus’un Âdem kıssası üzerinden geliştirdiği spekülasyonların,¹⁹⁹ Hristiyan teolojinde etkili olduğu gibi I. yüzyıl Yahudi Apokrif metin yazımlarında da etkin olduğu bilinmektedir. Hristiyanlığın mitolojik öğelerle iç içe yoğrularak sunulan “Âdem ve Havva’nın Hayatı” konulu anlatıları, ilk bakışta Tekvin’deki yaratılış hikâyesinin açıklayıcı metinleri görünümünde olmakla birlikte, olaylara bakışı ve akış sürecindeki yorum farkları gibi birtakım özelliklerle Yahudi geleneğinin ürettiği anlayışlardan ayrılmaktadır. Hikâyenin Hristiyan teolojisindeki yorumlarının İslamî literatürdeki Âdem ve Havva anlatılarına yakın bir üslup ve benzerlik içermesi aynı coğrafyada iç içe yaşamının oluşturduğu bilgi akışının kültürlerarası etkilenmenin göstergesidir.

¹⁹⁷ Mary Phil Korsak, “Eve, Malignant Or Maligned?”, *Cross Currents* 44 (1994/95), 453-463.

¹⁹⁸ el-Bakara 2/36.

¹⁹⁹ Romalılar 5:12-21; 1 Korintliler 15:42-50.

Peygamberlerinin yaşamı ile metinler arasındaki zaman farkının, ilahî sayılan metinlerin gerçekliğine dair şüpheler doğuracak bir anlayış üretmesi, İsrâiliyat bilgisinden aktarım yapma konusunda bizleri çok daha dikkatli olmaya sevk etmektedir. Ayrıca buradaki olayların örgüsündeki kurguların daha çok insan düşüncesinin bir ürünü olduğu kanaatini de uyandırmaktadır. Metinlerdeki ortak konularda bile zamanın değişmesiyle içeriklerin değişmesi, Tanrı'nın ilahiliğine büyük zarar verdiği dahi görülmemektedir. Çünkü Ehl-i Kitap tarafından hikâyenin inanılan anlatımı, Yahudilerin kavmiyetçi üstünlüklerinin korunması ve Hristiyan dünyasının da asli suç unsuru çerçevesinde geliştirilen ve İsa'nın tanrılığıyla sonuçlandırılması için yeterlidir. Hikâyenin bu zihniyet etrafında şekillendirilmeye çalışılması insan unsurunun etkinliğini gözler önüne sermektedir. Bu açıdan konuyu bir de İslam kaynakları ve geleneğinin yaklaşımları açısından ele alarak başta Kur'an olmak üzere hadis külliyatı, tefsir geleneği ve kelâm bilimi çerçevesinde etraflıca incelemeye çalışacağız.

1.2.4. Kur'an Bağlamında İlk İnsan

İslam kültüründe ise Hz. Âdem ile başlayan serüven, müstakil bir konu çerçevesinde ve kıssa kültürü içinde ele alınarak indiği dönemin insanına ve kıyamete kadar gelecek insanların zihin dünyasına sunulmuştur. Ancak Hz. Âdem ile ilk insan konusunun geçtiği Kur'an ayetleri, geleneksel İslam anlayışının geliştirdiği bilgi birikiminin oluşturduğu bakış tarzıyla incelendiğinde, tek bir Âdem'den bahsediliyormuş algısı oluşturmaktadır. Bu algının sebebi ise İslam'dan önceki dönemlerde Yahudilik ve Hristiyanlık kültürünü edindikten sonra Müslüman olan ilk neslin²⁰⁰ İsrâiliyat bilgisini, İslam kültürüne ve hadis edebiyatına taşımasından kaynaklanmaktadır.²⁰¹ Hâlbuki Kur'an kıssalarının insan hayatının merkezinde en canlı mesajlar içeren bir anlam bütünlüğünü kapsadığı, kâinat kitabının verileriyle birlikte bugünün bilimselliğiyle yoğrulmuş sonuçları da desteklediği bir gerçektir.

Yaratılışla ilgili ayetler analiz edildiğinde insanın yaratılışı, insanın cins ve birey olarak varlık sahasına çıkışını ifade eder. İnsan cinsinin yaratılışı süreci de

²⁰⁰ Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyat*, (Ankara: Beyan Yay., 1974), 74.

²⁰¹ Marshall G.S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, trc. İhsan Durdu-Ercüment Karataş (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 1/36.

incelenmeyi gerektiren müstakil bir konu özelliği taşımaktadır. Ancak yaratılışın Kur'an'da işlenmesi özel bir konu ve anlatım olmaktan daha çok tevhit inancını delillendirmeye yönelik belge niteliği taşımaktadır. Allah'ın zat, sıfat ve fiillerinde tek ve biricik olduğunu ifade eden tevhit anlayışı farklı birçok ayetteki anlama, mesaj ve içeriğe karşılık gelir. Tevhit ilkesi çerçevesinde vahyin indiği toplumların olumsuz uygulamalarının kaldırıldığı,²⁰² Kur'an'a uygun olanlarının ise prensip olarak reddedilmediği,²⁰³ ayrıca bu süreçte Hz. Peygamber'in Sünneti²⁰⁴ ile desteklenen dinî bilginin kabul edildiği görülmüştür. Hatta geçmişin masalları²⁰⁵ anlamına gelen "Atalar Dini" ifadesi ile din dışılığı reddeden ve eleştiren bir anlayışla sunulan her bilginin kabul edilmediği²⁰⁶ savunulurken yerine alternatif doğrular sunulduğunda da değişime açık olmanın gerekliliği²⁰⁷ vurgulanmaktadır.

Yaratılışın aşamalarla anlatıldığı Kur'an-ı Kerim'de akıl-vahiy, din-bilim uzlaşısı noktasında, karmaşık ve teferruatlı bir anlatımla insanın varoluşu dikkatlere sunulmaktadır. Hatta günümüz bilim dünyasının geliştirdiği ve Kur'an'ın varlık ve evren hakkında verdiği bilgileri teyit eden bilim dallarına da onların ürettiği bilimsel bilgilere de rastlamaktayız. Ancak varlık ve evren konusundaki açıklamaların bilimsel ve dinî bilgi etkileşiminden elde edilen verilerle izah edilmeye çalışılması durumunda; din ve bilim birbirine muhalif olarak sürekli çatıştığı izlenimi verilmekte ve birbirlerinin verilerini reddetmeye çalışan çatışmacı bir tutum ortaya konulmaktadır. Bir başka durum ise; bilimin ve dinin otonom bir şekilde birbirlerinden bağımsız ve farklı birer disiplin olarak birbirlerinden farklı veriler ortaya koydukları, biri diğerine ilgisiz bir anlayışla hareket ettiği izlenimi vermektedir. Ancak üçüncü bir durum; din ve bilim birbiriyle uyumlu veriler ortaya koyabilme, anlama ve yorumlamaları konusunda birbirini etkileyebilme kabiliyetine

²⁰² el-Bakara 2/26; el-A'râf 7/80, 138, 191, 192.

²⁰³ el-Bakara 2/133, 200; Hûd 11/109; es-Sâffât 37/126.

²⁰⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/368 (No. 3373); Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Ca'fî, *el-Câmi 'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Enbiyâ", 8, "Salât", 48, "Savm", 1, "Menâkıb", 1, "Bed'ü'l-Vahy", 3.

²⁰⁵ el-Bakara 2/170; el-Mâide 5/104; Hûd 11/62; eş-Şuarâ 26/76; Lokmân 31/21 vb.

²⁰⁶ el-Bakara 2/270; Kur'an'ın değiştirmeyi hedeflediği cahiliye dönemi yanlışlıklarından bazıları için bkz. Ömer Dumlu, *Çağımızda Sosyal Değişme ve İslâm*, (Ankara: TDV Yay., 2002), 171-172.

²⁰⁷ el-Bakara 2/106; Âl-i İmrân 3/3; el-Mâide 5/48; en-Nahl /101-102.

sahip uzlaşmacı bir yöntemle hareket edildiği de görülmektedir.²⁰⁸ Kur'an, üçüncü yaklaşım çerçevesinde evrene dair yapılan araştırmaların verilerine ışık tutacak bir destek sağlarken aynı zamanda modern biyolojik evrimcilerin görüşlerinin²⁰⁹ de değerlendirilebileceği ipuçları sunmaktadır. Bu noktada bilimsel bir üslupla insanın tarih sahnesindeki varlık sürecini açıklama bağlamında bilinçsiz ilkel varlık olarak beşer²¹⁰ ve bilinç kazanmış insan olarak halife²¹¹ kavramlarını kullandığını da görmekteyiz. Bu bilgiler ışığında; Hz. Âdem acaba ilk insan mı yoksa insanlar içinden seçilmiş bir insan olarak mı kabul edilmelidir? Bu anlamda Hz. Âdem'den önce insan türü var mıydı? Akıllı Tasarım çerçevesinde determinist bir evrimsel süreç sistemiyle insan oluşamaz mı?²¹² Evrim, Tanrının varlığını reddetmesi mümkün olan alternatif bir görüş müdür? vb. birçok soru zihinleri kurcalamaktadır.

Hz. Âdem'in ilk insan ve ilk peygamber olduğu düşünüldüğünde, ilgili ayetlerin yorumlanmasıyla oluşturulan inanç konularının ortaya koyduğu mantık, Yahudilik ve Hristiyanlığın "ilk insan", "ilk günah" ve "cennetten çıkış" konularının yorumlarıyla benzeştiği görülmektedir.²¹³ Bu anlatımlar çerçevesinde Tanrı'yı cennette Âdem ile insani bir iletişim hâlinde göstermeye çalışan Yahudi kutsal metinlerinin antropomorfist yaklaşımının, mitolojik anlatımlara benzer bir şekilde ya Tanrı'yı insan seviyesine indirgeyen veya insanı Tanrı seviyesine çıkaran bir anlayışa dönüştürdüğü görülmektedir. Aynı şekilde temel din anlayışlarını Âdem'in

²⁰⁸ Francis S. Collins, *Tanrı'nın Dili (Bilim Tanrı İncisiyle Uzlaşabilir mi?)*, çev. Harutyun Parlak (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2008), 13.

²⁰⁹ İnsân (taksonomik ismiyle "Homo Sapiens"), Homo cinsinin içerisinde yaşamını sürdüren tek canlı türüdür. Anatomik yapısı dikkate alındığında insanın, yaklaşık olarak MÖ 200.000 yıl önce Afrika'da ortaya çıkıp oradan yeryüzüne yayıldığı görülmektedir. Modern davranışlarına ise MÖ 50.000 yıl önce kavuştuğu hususunda bkz., Metin Özbek, *Dünden Bugüne İnsan*, (Ankara: İmge Kitabevi, 2000), 8-15; Ayrıca bkz. Kaliforniya Üniversitesinden Allan Wilson'a göre insan, bizim zamanımızdan 90.000 ila 180.000 yıl öncesinde Afrika'dan göç etmiştir. Bu varyasyonun modern "İnsân" hâline gelmesi Afrika'da 140.000 ila 290.000 yıl önce ortaya çıkmıştır. Afrika'dan ayrılma süreci için hazır olma süresi yaklaşık 100.000 yıl sürmüştür. Çoğunluğu geride kalmış ve insan çeşitliliğinin oluşumunu sağlamıştır. Josef H. Reichholf, *İnsanın Evrimi*, trc. Nilüfer Epçeli, (İstanbul: Say Yay., 2016), 24.

²¹⁰ el-A'râf 7/189.

²¹¹ el-Bakara 2/30.

²¹² Francis S. Collins, *Tanrı'nın Dili*, 71-77, 86-87; Taslaman, *Evrimsel Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, 23.

²¹³ Üçüncü bölümde belgelerle ayrıntılı bir biçimde işlenecektir.

günahı üzerine bina eden Hristiyanlığın, asli günah²¹⁴ fikrini destekler bir şekilde ortaya koyduğu düşünce tarzı; Yüce varlıkta bulunan kudret, ulviyet, tekvin vb. büyüklüğünü ifade eden sıfatlarını zedeleyerek aciz²¹⁵ bir varlığa dönüştürmektedir. Bunula birlikte rahmet, vedûd, rakîb vb. merhamet içerikli sıfatlarını zedeleyerek zalim²¹⁶ bir “Tanrı” tasavvuru ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca Hz. Âdem’in ilk insan ve ilk peygamber olduğu ön kabulü ile oluşan anlayışın ürettiği hikâyedeki Tanrı tasavvurunun nasıl anlaşıldığı ve nasıl anlaşılması gerekliliği, üzerinde durulması gereken önemli bir problemdir. Çünkü mutlak hâkim, mükemmel güç ve sonsuz merhamet sahibi bir varlığı, kendisinden korkulan, haksızlık yapan, zulmeden ve planladığı olayları görmezden gelen bir Tanrı tasavvuruna dönüştüren insan aklının, yanlış çıkarımları sonucu inançla ilgili birçok problemi²¹⁷ doğurduğu ortadadır.

²¹⁴ Aslı Suç “Péch  Originel” ifadesi St. Paul’un Romalılara Mektubun 7/7-25 arasında yer alan ifadelerine dayanarak St. Augustin tarafından uydurulmuştur. Çünkü Romalılara Mektup 7/14’de: Her insan dünyaya günahının gücüne satılmış olarak gelir” denilmektedir. Bu konudaki hâkim olan görüş “Âdem’in suçluluğunun” mirası olarak “p      originel”in kabul edilmiş olmasından kaynaklandığı ifade edilmektedir. Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, (Konya: Din Bilimleri Yay., 2005), 53.

²¹⁵ Yahudilerin, Tanrı’nın oğulları ve mirasçıları olan kutsal bir ulus oldukları, Tanrı’nın, özel seçtiği topluluk olmaları sebebiyle hazinesine her istediklerini yapabildikleri bir model olduklarının ifadesi için bkz.   ıkı   19:6; Tesniye 4:20, 7:6, 14:2, 26:18, 32:9.

²¹⁶ Bir kişinin günah yükünü başkalarına yükleyebilen bir model için bkz. Romalılar 5:14.

²¹⁷ Hz. Peygamber’den (s.a.s.) rivayette bulunan Ebû Hureyre   u c  mleri aktarır: “  dem ile Musa karşılaşırlar. Musa,   dem’e der ki: “Sen insanları günahkâr kıldın ve onları cennetten çıkardın.”   dem de ona der ki: Sen, Allah’ın risaleti ile seçtiği, seni kendisi için seçtiği, sana Tevrat’ı indirdiği kişisinin. O da, evet, der. Bunun   zerine   dem de: Beni yaratmadan önce bana yazılmış olarak o günahı buldum (işledim). O, evet, der. Daha sonra   dem ile Musa tartışırlar. Konuyla ilgili rivayetler için bkz. Buhârî, “Enbiyâ”, 4/158 (No. 3409), 3 (No. 1251), “Tefsîr”, (et-Tâhâ suresi), 6/96 (No. 4736, 4738), 9/148 (No. 7515), “Tevhîd”, 8/126 (No. 6614); Müslim b. el-Haccâc Eb  ’l-Hasen el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî, *el-C  mi’u’s-sah  h*, n  sr. Muhammed Fu  ad Abd  lb  k   (Beyrut: D  ru   hy  i’t-T  r  si’l-‘Arab  , 1929), “Kader”, 13/15, 4, (No. 2042, 2043, 2044); Tirmiz  , *Sünenü Tirmiz  *, “Kader”, 2 (4/444); Eb   D  v  d, “Sünnet”, 4/430 (No. 2834); Eb   Abdill  h Muhammed b. Yez  d b. M  ce el-Kazv  n  , *Sünenü   bn-i M  ce*, “Sünnet”, 1/31; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/343 (No. 7387), 13/31 (No. 7588), 13/495 (No. 8158), 15/47 (No. 9095), 15/95 (No. 9176); Eb   Abdill  h M  lik b. Enes el-Asbah   İmam M  lik, *el-Muva     *, n  sr. Abd  vehh  b Abd  llat  f (Kahire: y.y., 1382/1962), “Kader”, 1, 2/898;   bn Hibb  n, Muhammed b. Hibb  n b. Ahmed b. Mu    z b Ma  bed, *Sah  h-i   bn Hibb  n*, n  sr.     ’ayb el-Arna  t (Beyrut: Müessesetü’r-Ris  le, 1988), “T  r  h”, 14/55 (6179), 59 (6180), 93 (6210); Eb   ‘Av  ne Ya  k  b b.        el-  sfer  y  n  , *Müsned*, “Ahh  m”, (Medine: el-C  mi’at  ’l-  sl  miyye, 2014), 18/32-35; Ma  mer b. Ra  id, *el-C  mi’  *, “B  bu’l-Kader”, thk. Hab  burrahm  n  ’l-‘Azm   (Beyrut: Tevz  ’u’l-Mektebetü’l-  sl  m  , 1403), 20067, 20068, (11/112, 113); Beyhak  , Ahmed b. el-Hüseyn Ali b. M  s   el-Horas  n  , *S  nen-i k  br  *, “Kit  bu’t-t  h  ret: Tesmiye ‘Ale’l-Vud  ”, thk. Muhammed Abdülkâdir ‘Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘  lmiyye, 2003), 1/73; Bu rivayetteki “Sen, insanları günahkâr kıldın.” ifadesinin asli günah anlayışı çerçevesinde, günahın nesiller arası geçişi anlamına gelecek bir yorum içermesi ve cennetten çıkmaya gerekçe gösterilmesi, zorlama bir yorum olarak anlaşılabilir

Kur'an'da, ilk insanın yaratılışı, ilk peygamber Hz. Âdem ve hikâyesi ile ilgili birçok ayet bulunmaktadır. İlk insanın yaratılış sürecini anlatan ayetlerle, ilk peygamber ve halife sayılan Hz. Âdem ile ilgili ayetler birbirinden ayrı düşünülmediğinden, bir bütünmüş gibi anlaşılaraq yaratılış konusu ayrı ayrı ele alınmayıp, ilk insan ile ilk peygamberin aynı kişiler olduğu konusunda ittifak edilmiştir. Çalışmanın bu bölümünde konunun günümüze kadar olan süreçte insan ontolojisinin dini, felsefi, biyolojik ve fizik kuralları çerçevesinde nasıl ele alındığı, nasıl anlaşıldığı ve hangi sonuçları doğurduğu, düşünce kültürümüzdeki görüşler de dikkate alınarak değerlendirilecektir.



değildir. Ayrıca gelecek nesilleri etkileyecek bir suçluluk psikolojisine dönüştürülmesi, İslam'ın bu konudaki genel anlayışını oluşturan ayetlere aykırı düştüğü konusunda bkz. el-En'âm 6/164; en-Nahl 16/25; el-İsrâ 17/15; Fâtır 35/18; ez-Zümer 39/7; en-Necm 53/38.

İKİNCİ BÖLÜM

ONTOLOJİK AÇIDAN İLK İNSAN

2.1. Düşünce Tarihinde İnsan

Düşünce tarihinde felsefeciler, din adamları, bilim adamları, sanatçılar, birçok yönden ele aldıkları insan kavramıyla, ilk insan veya Hz. Âdem hakkında çeşitli tasavvurlar üretmişlerdir. Bu anlayışların bir kısmında insan herhangi bir eşya gibi görülürken, diğer bir kısmına göre ise insanın; “... olan hayvan (canlı)” şeklinde tanımlandığı ve değişik birtakım sistemler tarafından merkeze alındığı görülmektedir. Özellikle bilimsel alanda 1950’lerden sonra yapılan çalışmalarla, evrenin ve insanın varlığı konusunu farklı bağlamlarda gündeme getiren tartışmalar yaşanmaktadır. Bu tartışmalar ya dinin verilerini temel alan yaratma anlayışı ya da din dışı bakışla üretilmeye çalışılan felsefi ve bilimsel verileri temel alan evrim teorisi veyahut din ve bilimi birleştirerek farklı bir yaklaşım sunan evrimsel yaratılış anlayışı ekseninde yürütülmektedir.

Düşünce tarihinde insanın varlığına ilişkin birbiriyle örtüşmesi mümkün olmayacak tanımlamalar sonucu ortaya atılan ilk görüş; Yahudi ve Hristiyan geleneklerinin kendi kaynakları ışığında Âdem için geliştirdikleri *seçilmiş insan* merkezli bir düşünce yapısıdır. Antik-Yunan düşüncesindeki insan algısı ise insanüstü akla sahip bir Tanrı’nın diğer tüm varlıklar arasından yalnızca insanı seçerek ona değer ve sorumluluk verdiği ikinci görüştür. Üçüncüsü ise doğa bilimleri ve genetik psikoloji çalışmaları çerçevesinde ulaşılan sonuca göre insan, yeryüzündeki gelişiminin en son ürünü olduğu düşüncesidir. Bu üç düşünceden biri metafizik, diğeri rasyonalist, bir diğeri de natüralist olmak üzere birbirleriyle uzlaşısı mümkün olmayan üç ayrı antropolojik yorum olmasına rağmen, hâlâ insanın neliği hakkında açıklayıcı bir görüşten bahsetmek mümkün görünmemektedir.²¹⁸

İnsan hakkındaki tanımlama çabaları onun fizikî, biyolojik ve psikolojik yapısı ve varlığının değeri konusunda bilgi vermesi bakımından önem arz etmektedir. Bir şeyi tanımlamak onun neliğini/mahiyetini anlamaktan ve bilmekten geçer. İnsan

²¹⁸ Max Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, çev. Harun Tepe (Ankara: BilgeSu Yay., 2012), 35.

kavramı ise varlık boyutunun tam olarak anlaşılmasından dolayı bir kapalılık içermektedir. Bu konuda insan, varlık boyutuyla felsefenin, canlı varlık olması sebebiyle biyolojinin, sosyokültürel boyutuyla geçmiş ve geleceğini konu edinen multidisipliner bilim olması yönüyle antropolojinin inceleme alanlarına konu olmaktadır. Bunların yanısıra İslamî ilimler içerisinde kelâm ilmi de insanın varlık öncesi, sonrası ve akıbetini incelemesi yönleriyle diğer bilimlerle iç içedir. Bu disiplinler insanı dış görünüşü bağlamında fiziksel ve biyolojik, ilahî bilgiler aracılığıyla da yaratılış süreci, amacı ve hikmeti bakımından anlamlandırmaya çalışmaktadır. Bununla birlikte insan birçok özelliği bakımından doğadaki diğer varlıklar gibi herhangi bir “şey” olmadığını da göstermektedir. Ancak düşünce tarihinde insan üzerine yapılan tanımlama çabaları ve fikri faaliyetlerin hemen hepsinde ve hatta günümüzde de ortak bir tanımlamada uzlaşılabilmesi problem olarak varlığını devam ettirmektedir. İnsanın neliğine yönelik sorular ve sorgulamalar, insan var oldukça, varlığının bir ifadesi olarak araştırılmaya ve anlamlandırılmaya devam edecektir.²¹⁹

Konu olarak insanın, düşünce tarihinde mahiyet ve ontoloji bağlamında ele alındığı ilkçağ felsefesinde, hangi süreçleri geçirdiğini incelemeye çalışalım.

2.1.1. İlkçağ Felsefesinde İnsan

Klasik mantıkta, bir şeyin mahiyetinin ve hakikatinin anlaşılmasının, ancak onun tarifiyle mümkün olduğu ifade edilmektedir.²²⁰ Felsefe tarihine de bakıldığında Sokrates öncesinden başlayarak günümüze kadar gelen²²¹ insan üzerine üretilmiş fikirler, bu konunun zorluğunu gözler önüne sermektedir. İnsanlık tarihi hakkında en son 13 bin yıl öncesi dönemlere ait birtakım verilerin elimizde olduğu düşünülse de detaylı bir bilgimiz bulunmamaktadır. Yazının bulunmasıyla başlayan tarihî verilerin içinde bu dönemden öncesine ait yazılı belgelerin çok sınırlı olması, konunun içeriği hakkında sağlıklı bilgi edinmemize engel teşkil etmektedir. Medeniyetin izlerine rastladığımız ilk mekânlardan biri, Orta Çağ’ın sonlarına doğru, yaşadığı çağa göre

²¹⁹ Wilhelm Keller, *İnsan Doğası*, çev. Akın Kanat (İzmir: İlya Matbaası, 2006), 8, 10.

²²⁰ Necati Öner, *Klasik Mantık*, (Ankara: İlahiyat Fakültesi Yay., 1986), 47; Ömer Türker, “Tarif”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: DİB Yay., 2011), 40/28.

²²¹ John M. Coulter, “The History of Organic Evolution”, *Science*, 1926, 63/487; Caner Taslaman, *Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, (İstanbul: İstanbul Yay., 2007), 18-20.

üstün bir kültür seviyesine ulaşmış olan Mezopotamya bölgesi olduğu görülmektedir. Örneğin Sümerlerin at ırklarını kalitelileştirmek için eşeği aşılama yoluyla seleksiyon çalışmaları yaptıkları, Babillilerin pişmiş topraktan kadavra ve bazı iç organ modelleri ve hayvanları incelemek için otopsi gibi deneylerle meşgul oldukları bilinmektedir.²²² Mısır medeniyetinin tıpla ilgili papirüsleri, yaptıkları cerrahî operasyonları ve mumyalama faaliyetlerinin anatomi bilgileri hakkındaki bilgi seviyeleri ile ilgili önemli ipuçları vermektedir.²²³ Çin ve Hint medeniyetlerinde de hayvancılık, bitki yetiştirmeciliği ve tıpla ilgili bilgiler,²²⁴ canlı biyolojisi alanındaki çalışmaların çok eskiye dayandığını göstermektedir.

İnsan üzerine yapılan çalışmaların kökenleri hakkında ortaya atılan iddialar açısından Eski Yunan medeniyetindeki felsefe ve bilim çalışmalarını incelemek, insan ontolojisi hakkında tarihî süreçte nasıl bir gelişim yaşandığını görmek için İslam öncesi dönemi de incelemeyi gerektirecektir. Eski Yunan'ın ilk felsefecisi sayılan ve MÖ VI. yüzyılda yaşayan Miletli Thales, evrenin ham maddesinin su olduğunu, evrendeki canlılığın suyun değişime uğramasıyla oluştuğunu iddia etmiş, ancak biyoloji ve canlılar dünyasıyla pek ilgilenmemiştir. Fakat onun öğrencisi Anaksimandros canlılar dünyasına ait ilginç açıklamalarda bulunmuş ve evrenin ham maddesinin “apeiron” olduğunu söylemiştir. Ona göre hem evrenin hem de canlılığın başlangıcı suda oluşmuştur. Suda büyüyen canlılar daha sonra kuru alanlara göç etmişlerdir.²²⁵ Evrimci görüşleri ilk kez dile getiren kişinin Anaksimandros olduğu düşünülse de daha çok mitolojiye benzer bir anlatım görülmektedir.²²⁶ MÖ IV. asırda yaşayan Empedokles canlıların orijini ile ilgili olarak önce vücudun bazı parçaları ortaya çıkmış, bu organların birleşmesiyle çeşitli şekillerde hayvanlar meydana gelmiş, fakat bunlar çevreye uyum sağlayamadıkları için çoğalamamışlar ve türlerini devam ettirememişlerdir. Doğaya uyum sağlayabilen ve çoğalabilen diğer canlılar ise

²²² Erik Nordenskiöld, *The History of Biology*, çev: L. Bucknall Eyre (New York: Tudor Publishing Co., 1920), 5; Jean Theodorides, *Biyoloji Tarihi*, çev: Teoman Tunçdoğan, (İstanbul: İletişim Yay., 1995), 10.

²²³ Charles Singer, *A Short History of Anatomy and Physiology from The Greeks to Harvey*, (New York: Dover Publication, 1956), 5; Erik Nordenskiöld, *The History of Biology*, 6.

²²⁴ Jean Theodorides, *Biyoloji Tarihi*, 9.

²²⁵ A. Ronan Colin, *Bilim Tarihi*, çev. Ekmeleddin İhsanoğlu (Ankara: Tübitak, Yay., 2003), 73; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999), 22.

²²⁶ Taslaman, *Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, 21.

türlerini korumayı başarmışlardır.²²⁷ Bu açıklamalarıyla Empodokles evrim fikrinin ilk yorumcusu olarak görülmektedir.²²⁸

İlk Çağda materyalist değerlendirme ile insanı açıklamaya çalışan ilk filozof Demokritos (MÖ 460-370) sayılır. Bir fizikçi olan Demokritos, atom öğretisine ait görüşlerini hocası Leukippos'tan almıştır. İnsanı materyalist temele dayalı olarak açıklayan Demokritos, atomcu materyalizmin felsefe tarihindeki ilk öncüsü sayılmaktadır. Demokritos ve atomcu madde anlayışına göre evrendeki her nesne uzayda dağılmış olan atomların bileşiminden meydana gelmiştir. Taşlar ve masalar gibi cansız nesnelerin yanında canlı şeyler, hatta insan zihni veya ruhu gibi soyut şeyler dahi atomlardan meydana geldiği²²⁹ iddia edilir. Evrim kuramının dayandığı teorilerden biri olan “*Atomculuk*” fikrini bir ontoloji kuramı olarak ilk ortaya atan büyük ölçüde Leukippos'tur.²³⁰ Ancak atomculuk kuramını sistematize eden ilk kişinin Demokritos olduğu kabul edilirken bu kuramda atomlar, öncesiz ve sonrasızdırlar. Dolayısıyla evrenin işleyişi mekanik bir şekilde atomların hareketleriyle açıklanırken Demokritos evrenin oluşumunda teleolojik yaklaşımı ortadan kaldırdığı için Aristoteles tarafından eleştirilmiştir.²³¹ Demokritos'un teleolojik yaklaşımı evrenin ve canlılığın, atomların hareketleri sonucu mekanik bir tarzda, sebep-sonuç ilişkisi içinde ve herhangi bir bilinçli planın eseri olmadan meydana geldiği ifade edilmektedir. Bu yaklaşıma göre evrenin tesadüfen oluştuğunu söyleyenler, *tesadüf* olarak ifade ettikleri kelimeyi “bilinçli bir tasarımın karşısı”, “bilincin yönlendirmediği bir zorunluluk” anlamında kullanmışlardır.

Atomcu kurama göre her şey canlılar da dâhil atomların etkileşimi ile var olmakta öncesiz ve sonrasız olmalarıyla her şeyin açıklayıcıları olarak görülmektedir. Burdan yola çıkarak bir teist, atomcu kurama benzer şekilde de mekanik bir yorumla evrenin yaratılışını açıklayabilir. Bu noktada atomcu kurama

²²⁷ Ronan, *Bilim Tarihi*, 87.

²²⁸ Taslaman, *Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, 22.

²²⁹ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, (Ankara: Adres Yay., 2009), 98-100; Aristoteles, *Peri Psukhes (Ruh Üzerine)*, çev. Zeki Özcan (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014), 22; Nurten Gökalp, *İnsan Felsefesi*, (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014), 4-5.

²³⁰ Arda Denkel, *İlkçağda Doğa Felsefeleri*, (İstanbul: Özne Yay., 1998), 54.

²³¹ Friedrich Albert Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi 1*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Sosyal Yay., 1998), 41.

inanan hem teist hem de ateist bir evrimci olabilir. Ancak bir teist evrende bir gaye olmadığı ve atomların her şeyin nihai açıklaması olduğunu kabul edemez.²³² Varlıkların yaratılışı Tanrı merkezli bir anlayışla başlatıldığında yine onunla sona ermek durumundadır. Teist için evrenin oluşumu muhakkak gayeseldir, Tanrı bu gayenin planlayıcısı, evrenin ve canlılığın oluşumunun ilk sebebi olmaktadır.²³³ Bu anlamda atomcu kurama inanan herkes ateist olarak nitelendirilemeyeceği gibi her ateist de evrimci olmak zorunda değildir.

Platon kendinden önceki düşünürlerden farklı olarak ontolojiyi, metafizik bir yaratılış boyutuyla ele alıp “Tanrı” fikriyle izah etmeye çalışmıştır. Yalnız Platon’un tanrısı tek ve biricik üstün varlık olmayıp tanrı çokluğundan bahsedilen mitolojik tanrılara benzer bir modeli ifade etmektedir. Platon’un bilgi teorisindeki bu yaklaşımı, doğa bilimlerinin gelişmesini engellediği birçok kişi tarafından ifade edilmiştir.²³⁴ Bu anlamda Platon’un; metafiziğe gerçeklik yükleyerek ontolojik bir öncelik veren görüşü ile evreni bir kozmos olarak görmesi evrim fikrinin çok sonraları oluşmasına sebep olmuştur. Ayrıca canlılığın, cansız maddeden ve kendiliğinden oluştuğu fikrini savunan filozofların görüşleri yerine, varlığın ortaya çıkışının sebebi olarak bir “Yaratıcı” anlayışı geliştirmesi ile maddi bedenden ayrı bir cevher olarak ruhu göstermesi²³⁵ biyoloji alanının gelişmesindeki engeller olarak görülmektedir.

Düşünce tarihinde kavramlara yüklenen anlamlar bakımından zihniyete, düşünce evrenine, dolayısıyla da paradigmaya göre insan; ya nicelikleri ya da nitelikleri öncelenerek tanımlanmaya çalışılmaktadır. Bu telakkiler çerçevesinde ilk olarak insan, bir eşya gibi algılanarak sıradan bir nesne gibi görülmektedir. İnsanın niceliklerini dikkate alan bu yaklaşımlar, onu maddi varlıkların bulunduğu ortak bir düzleme taşıyarak tanımlamaya çalışmak ve onlarla ortak bir seviyede ele almak

²³² Kuantum mekaniğinin bu durumu desteklediğine dair bkz. Francis S. Collins, *Tanrı’nın Dili*, 79.

²³³ Stephen Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, çev. Barış Gönülşen, (İstanbul: Alfa Yay., 2016), 63.

²³⁴ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 1999), 193-194.

²³⁵ Ernst Mayr, *The Growth of Biological Thought*, (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1982), 305.

anlamına gelmektedir.²³⁶ Bu anlamda Platon insanı; “iki ayağı üzerinde yürüyen ve tüyleri olmayan çıplak bir canlı” şeklinde tarif etmektedir.²³⁷ Plotinus felsefesi daha çok mistik bir anlayış çerçevesinde şekillenen tanrı ve varlık tasavvuru ile ilişkilidir. Her şeyin ilk ve biricik kaynağı olan Tanrı’yı veya “Bir”i²³⁸ varlık olarak görmeyen ve herhangi bir sıfatla tanımlamaktan kaçınan Plotinus, bu düşüncesi ile birçok Yunan filozofundan ve varlığın ilk sebebini ontolojinin ve düşüncenin ötesine yerleştirmekle klasik Yunan düşüncesinden ayrılmaktadır. Plotinus’a göre; hem ontoloji hem bilgi ve hem de etik anlamda önemli bir statü verilen insan; “Hayatın bütün biçimlerinin üstünde, mükemmel olarak meydana gelmiş, kendi kendine yeten ve hiçbir şeyden yoksun olmayan bir varlıktır. Çünkü bütün potansiyel ondadır.”²³⁹

Aristo insanın varlığını idealara bağlar. O canlıları idealar üzerinden sınıflandırarak onlar arasında doğal ve düzenli²⁴⁰ bir hiyerarşi kurar. Bu hiyerarşi, bitkiler ve hayvanlar âlemi arasındaki ilişkileri göstermesi bakımından ilginçtir. En üst bitki yaşamıyla en alt hayvan yaşamı arasında çok az farklılığın bulunduğu işaret ederek canlılığın bitkiden hayvana tedrici bir gelişim içinde olduğunu bildirir. Bu bakımdan hem bitki hem hayvan özellikleri gösteren canlıları tespit eder ve onları ara bir tür olarak tanımlar. Fakat bununla birlikte evrim anlamına gelecek şekilde bitkinin hayvana dönüştüğünü açıkça söylememektedir. Aristo’nun yapmaya çalıştığı şey sadece, tüm canlıları da kendi âlemi içinde gelişmişlik düzeylerine göre sıraya koymaktır. Ancak hiyerarşik yapı süreklilik göstermediği için de en mükemmel canlıların meydana geleceği fikri engellenmektedir.²⁴¹

Yeni Platonculuk’ta ise varlıklar, Tanrı’nın kendilerine yakınlığına göre değerli ve yetkin, ondan uzak oldukları ölçüde değersiz ve kusurludurlar. Bu değerler

²³⁶ Şaban Ali Düzgün, “İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2007), 4.

²³⁷ Necati Demir, “İnsan Hakkındaki Bazı Felsefi Görüşler Üzerine”, *Felsefe Dünyası Dergisi* 2/40 (2004), 77-78.

²³⁸ “Bir”den kastedilenin Tanrı olduğuna dair bkz. Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus’un Aşk Kuramı*, (Bursa: Asa Kitabevi, 2000), 11.

²³⁹ Fulya Bayraktar, “Yeni-Platonculukta İnsan”, *Felsefe Dünyası Dergisi* 2/40 (2004), 129.

²⁴⁰ Teoman Duralı, *Aristoteles’te Bilim ve Canlılar Sorunu*, (İstanbul: Çantay Kitabevi, 1995), 124; Taslaman, *Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, 32.

²⁴¹ Roger French, *Ancient Natural History*, (London: Routledge, 1994), 43, 65- 66; Taslaman, *Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, 32-33.

skalasının tepesinde Tanrı, en alt noktasında ise madde bulunur.²⁴² Yeni Platonculukta insan eşyadan ve diğer canlılardan farklı olarak fiziki yapısının dışında metafizik boyutu da dikkate alınarak Tanrı'nın ya da Bir'in temaşa nesnesi olarak görülür. Bu noktada insanın da anlam arayışını Tanrı'nın beklentilerini karşılamak üzere kendini tanımaya yönelik bir çaba içinde olması gerekliliğine vurgu yapılır.

Aristoteles'ten sonra II. Asrın ortalarına kadar olan süreçte öğrencilerinin deneysel ve gözleme dayalı ciddi birtakım çalışmalarının dışında, XVII. yüzyıla kadar Batı dünyasında felsefi bir sistem kurulamamıştır. Batı dünyasında bu çerçevede yapılan çalışmalar durgunlaşmışken İslam coğrafyasında çeviriler yoluyla elde edilen bilgiler, kendi kavramlarını üreten İslam düşünürleri üzerinde etkili olmuştur. Bu çerçevede gündeme gelen “evrim” konusunun İslam dünyasında nasıl ele alındığını anlamak günümüz dünyasında da konunun şekillenmesi açısından ciddi bir öneme sahiptir. Şimdi de İslam düşünürlerinin bu konudaki kanaatlerini, konuyu ele alış biçimlerini, İslam kültüründeki yerini tespit etmeye çalışalım.

2.1.2. İslam Düşünce Kültüründe İnsan

İslam düşüncesinin doğup şekillendiği IX. ve XIII. yüzyıllar arasında verilen eserlerde evrim konusunda da önemli birtakım görüşler geliştirilmiş ve bazı çalışmalar yapılmıştır. Ancak Aristo'nun yaratıcı ilk sebep olarak Tanrı'yı göstermesi fikri, felsefi düşünce dünyasında olduğu gibi İslam kültüründe de etkisini göstermiştir. Ayrıca bu anlayış Tevrat kaynaklı yaratılış hikâyesinin de etkisiyle sahabe ve sonrakiler tarafından dinî nasların okuma ve yorumlama biçiminde de etkili olmuştur. Dolayısıyla İslam kültüründe hicri II. asrın başlarına kadar oluşan düşünce dünyasında evrim konulu görüşler, İlk Çağ'da yapılan evrim anlayışlarına benzer yorumlar içerse de gündem oluşturmamıştır.

İnsanın yaratılışı ile ilgili geliştirilen evrim fikrinin ve süreç yaratılışı üzerine yapılan tartışmaların olduğu, üzerine spekülasyonlar yapıldığı fakat buna rağmen büyük bir gelişme kaydedildiği dönemlerden biri de hiç şüphesiz, İslam düşüncesinin özgün bir şekilde doğduğu ve geliştiği ilk üç asrın içinde bulunduğu dönemdir. Zira

²⁴² Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, (Bursa: Asa Yay., 2008), 496-500.

Kur'an'ın, evrenin ve canlılığın meydana gelişiyle ilgili verileri ve insanları bu konuda düşünmeye davet etmesi her türlü dinî, felsefi ve bilimsel fikirlerin tartışılabilirdiği bir atmosfer oluşturmaya imkân sağlamıştır. Bu dönemde Arap dili ile bilimsel ilerlemenin aracı konumunda önemi zirveye taşınan Kur'an-ı Kerim, amaca ulaşmanın asıl kaynağı ve düşüncenin destekleyici unsuru hâline dönüşmüştür. Bu yüzyıllarda yaşamış birçok Müslüman bilim insanının geliştirdiği teori, keşif ve icadın bu dönemlerde Batı'da neredeyse karşılığı bulunmamaktaydı.²⁴³

İslam düşünürleri tercümelerin yanı sıra sistematik deney ve gözlemle de elde edinilen bilginin, bilgi teorileri açısından önemini kavramış ve bu yöntemle birçok keşif yapmışlardır. Canlı bilimi üzerine yapılan araştırmalar çerçevesinde İbnü'n-Nefis'in kan dolaşımı ile insanın fizikî yapısı üzerine yaptığı çalışmalar²⁴⁴ ve insanın yaratılışı kadar açıklanmaya ihtiyaç duyulan zooloji alanında Câhız'ın kaleme aldığı *Kitâbu'l-Hayevân* adlı eseri, hayvan bilimini dinî çalışmaların konusu hâline getirmiştir.²⁴⁵ Bu durum, kâinat kitabını okumayı ve doğa bilimleri üzerine yapılan çalışmaları ibadet kategorisinde değerlendiren anlayışıyla da uyumludur.²⁴⁶ Câhız kitabında, zoolojik gözlemleri çerçevesinde oluşturduğu evrimsel yaratılış düşüncesini asırlar öncesinde gündeme taşımıştır.

İslam dünyasında canlı biliminin yanı sıra botanik konusunda da önemli çalışmalar yapılmıştır. Bu konuda Ebû Hanîfe ed-Dineverî'nin *Kitâbu'n-Nebât* adlı eseri, miladi IX. yüzyılın en önemli botanik kitaplarından biri sayılmaktadır. İhvân-ı Safâ'nın, İbn Sînâ'nın, İbn Bacce'nin botanik konusundaki eserleri yaşadıkları çağda ve kendilerinden sonraki dönemlerde de etkisini sürdüren çalışmalardır.²⁴⁷ İslam düşüncesinde tıp alanında yapılan çalışmaların biyoloji alanındaki etkisi yadsınmaz bir gerçektir. Bu alanda yıllarca Batı'da da etkili bir isim olan İbn Sînâ'nın yazdığı

²⁴³ İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 100; Caner Taslaman-Enis Doko, *Kur'an ve Bilimsel Zihnin İnşası*, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2015), 14, 36-37, 67-68.

²⁴⁴ Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, 101.

²⁴⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve İlim*, çev. İlhan Kutluer, (İstanbul: İnsan Yay., 1989), 62.

²⁴⁶ Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesinde Canlı Varlık Anlayışı*, (İstanbul: Yapı ve Kredi Yay., 2002), 126.

²⁴⁷ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve İlim*, 56.

el-Kânûn fi't-Tıbb adlı eseri önemli bir çalışmadır.²⁴⁸ Bunların yanı sıra tıp alanında geliştirilen cihazlar, fizik alanındaki optik ve teleskop²⁴⁹ gibi teknolojik aletlerin basit anlamdaki çalışmaları da konumuzun kavranmasında önemli bir role sahiptir.

Yukarıdaki bilgiler ışığında anlaşılan İslam düşüncesinde yoktan yaratılışı savunan görüşün yanı sıra Yaratan'ın her türlü yaratmaya kadir olduğu anlayışıyla evrenin, canlılığın ve özelde insanın yaratılışı hakkında kafa yoran İslam âlimleri,²⁵⁰ konuyu etraflıca ele almaya çalışmışlar ve ileri sürdükleri fikirlerini eserlerine yansıtmışlardır. İslam düşüncesinde evrim görüşlü fikirleri ile günümüze kadar konuya ışık tutmuş felsefeci, kelâmcı düşünürlerden bazıları ve görüşleri şunlardır:

Câbir b. Hayyân (721-815) daha çok simya bilimleriyle uğraşları sonucunda, Allah'ın doğrudan ilk prensipleri yaratarak canlıların spontane oluşumu ve suni döllenme yoluyla üretim fikirleriyle evrimsel yaratılışın ilk yorumcularındandır. Ona göre bazı kurtlar, böcekler ile birtakım bitkiler, bilinen üreme şekillerine ihtiyaç duymadan doğada kendiliğinden oluşmaktadırlar. Allah su, hava, toprak, ateş gibi doğanın ilk prensiplerini yaratmış; onlardan da canlı varlıkların oluşumunu ve üremesini irade etmiştir. Câbir b. Hayyân spontane oluş fikri; canlıların sadece leşlerden ürediği anlamında bir nazariye olmayıp bazı hayvan ve bitki türlerinin hatta ilk insanın dahi kendiliğinden oluştuğu anlayışını içine alan bir görüştür. Hatta bunun da ötesine giderek minerallerin, bitkilerin, hayvanların ve insanların suni olarak laboratuvarlarda üretilebileceğini de savunmaktadır.²⁵¹ İbn Tufeyl ve İbnü'n-Nefs'in, Câbir b. Hayyân'ın yaptığı bu açıklamalardan etkilendikleri muhtemeldir.²⁵²

Nazzâm (775/845), Mu'tezile'nin Basra ekolüne mensub bir kelâmcı olarak modern evrimin İslam kültüründeki ilk temsilcisi sayılır. O insan, hayvan, bitki, madenler ve diğer tüm varlıkları Allah Teâlâ'nın bir kerede yarattığı kanaatindedir. O'na göre Allah, bazı varlıkların potansiyelini diğer bazı varlıkların içine gizlemiştir.

²⁴⁸ Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesinde Canlı Varlık Anlayışı*, 334.

²⁴⁹ Singrid Hunke, *Allah'ın Güneşi Avrupa'nın Üzerinde*, çev. Hayrullah Örs, (İstanbul: Altın Kitaplar, 2001), 83; İsmail Yakıt-Nejdet Durak, *İslam'da Bilim Tarihi*, (Isparta: Tuğra Matbası, 2002), 155.

²⁵⁰ Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 16-20; İsmail Yakıt, "Darwin'den Önce İslam Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler", *Felsefe Arkivi Dergisi*, 24 (1984), 103-120.

²⁵¹ Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 32.

²⁵² Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 31-35.

Kumûn, zuhur, tedahlül, müdahale ve tecdîd adlarını vererek açıklamaya çalıştığı yaratılış teorisinde; başlangıçta su, hava, toprak ve ısı gibi temel unsurların oluştuğunu iddia eder. Nazzâm'a göre yaratılış, Allah'ın ilk olarak doğrudan ve bütün canlı cansız türleri kendinde barındıran ve *bi'l-kuvve* (gizleyen) adı verilen bir ilk özü yani çekirdek varlığı, bir anda var etmesiyle oluşmuştur.²⁵³ Bu ilk canlı özden de evrimleşmek yoluyla diğer canlı ana türlerin oluşması anlayışı ile Nazzâm, süreç oluşumu yoluyla evrimsel yaratılışı savunduğunu göstermektedir.

Câhız (776/869), tabiat olaylarını gözlemleme yoluyla ortaya koyduğu görüşleriyle, Darwin'den asırlar önce genel biyolojik evrim anlayışını temellendirmiştir. Câhız ilk yaratılışın, Allah'ın özgür iradesiyle oluşturduğu bir çekirdek varlıkla başladığını savunurken onların aktüel evrimleri üzerinde durmuştur. Câhız, türlerin oluşumunu Allah'ın halk ettiği bir çekirdek varlıkla başlatır. Bu çekirdek varlığın tekâmülüyle bir yandan kâinat oluşurken diğer yandan da ilk basit canlı türleri meydana gelmiş, onların tekâmülünden de daha kompleks canlı türleri aşama aşama meydana gelmiş, tekâmül halkasının sonunu da insan türü oluşturmuştur. Biyolojik evrimden yola çıkan Câhız, türlerin evrimleşmesinin asıl sebebinin Allah'ın onları böyle bir kabiliyetle yaratmasına ve onlara bu dinamik kuvveti vermesine dayandırır. Bu dinamik kuvvetlere rağmen fiziksel çevre, iklim şartları, ekolojik döngü gibi doğal seçim faktörleri türlerdeki bu kuvveti harekete geçirdiğini iddia ettiği Câhız aşağıdaki ifadeleriyle “*Mesh*” görüşünü ortaya atar.

Fare yemek aramaya çıkar, bulur, yakalar ve yer. Küçük kuşları ve diğer küçük hayvanları yer. Yavrularını yılanlardan ve kuşlardan korumak için yer altı tünellerinde saklar. Yılanlar sıçanları yemeyi çok sever. Yılanlar da kendilerini kendinden büyük olan kunduzların ve sırtlanların tehlikesinden korur. Sırtlan tilkiyi ve kendinden küçük diğer hayvanları korkutur. Varoluş, başkasının yemeği olmaktan geçer, esas kural budur. Bütün küçük hayvanlar kendinden küçükleri yer ama her büyük hayvan kendinden büyüğünü yiyemez. İnsanlar da hayvanlar gibidir. Allah bazı

²⁵³ Câhız, *Kitâbu'l-hayevân*, (Kahire: y.y., 1909), 4/174, 5/34-35; Hayyât, *Kitâbu'l-intisâr*, (Beyrut: y.y., 1957), 44.

*bedenlerin ölümünü diğerinin yaşamı için sebeplendirmiştir ya da diğerinin yaşamını bir başkasının ölümüyle gerçekleştirmiştir.*²⁵⁴

*Eğer güvercin siyahsa gebelik olduğunda ve olgunluk sınırlarını geçtiğinde, yumurtalıkta çok yüksek sıcaklıklara geri getirilebilir. Aynı şey insanlarda da gerçekleşir. Çünkü annenin vücudu normalden daha yüksek bir sıcaklıkta yaşar, karanlık olur ve saçları küçülür ve kıvrılırlar (siyahi insanların kökeni için yapılmış bir yorum). Bir bölgedeki hava şartları kötüleşince, suyu kötüleşir, toprağı kötüleşir, bu durum hayvanların insanların fitratını değiştirir. Birkaç kuşak sonra siyah beyaz, beyaz siyah olur.*²⁵⁵

Bu iddialarıyla o, hayvanlar arasında bir familyadan bahsettiği türleşmeye dayalı bir yaşam olgusu, coğrafi mutasyon ve adaptasyon fikirleriyle evrim teorisyenlerinin ilklerinden kabul edilmektedir.²⁵⁶

İhvân-ı Safâ'nın (945/983) insanın da içinde olduğu canlılığın oluşum süreci hakkındaki fikirleri ise aşağıdaki şekilde tarif edilmiştir;

*...Üç âlem bulunur. Her son üye, kendinden sonra gelen bir sonraki basamağın ilk üyesine bağlıdır. Mineraller, kendinden alttaki su ve toprağı ve onların da alt tipi olan alüminyum sülfat, demir sülfat ve zirkona bağlıdır. Kırmızı altın minerallerin en üst basamağıdır ve bitkilere yakındır. Bitkiler arasında yosun en alt kademededir, buna karşılık hurma, dişi ve erkeğinin bulunuşuyla hayvanlar ve bitkiler arasındadır. Salyangoz bitkilere en yakın hayvandır. Fil ise -zekâsı gereği- insana en yakın hayvandır...*²⁵⁷

Ona göre insanın mertebesi bütün hayvanların mertebelerinin üstündedir. Bununla beraber bazı hayvanlar insana yakındırlar. Maymunun da insana anatomik olarak yakın olduğu²⁵⁸ kanaatindedir.

Fârâbî (870/950) aşağıdaki ifadeleriyle insanın oluşumunu şöyle anlatmaktadır:

²⁵⁴ Câhız, *Kitâbu'l-hayevân*, 4/24-26.

²⁵⁵ Câhız, *Kitâbu'l-hayevân*, 4/68-77.

²⁵⁶ Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 47-59; Bayrakdar, "Câhız ve Biyolojik Evrimciliğin Doğuşu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* (2012), 117-126.

²⁵⁷ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, (Kahire: y.y., 1928), 3/246-259; Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 69-73.

²⁵⁸ Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 73.

Evvela ustukuslar (hava, su, ateş, toprak/cevher) hâsıl olurlar. Sonra o cins ve tabiattaki cisimler hâsıl olurlar ki, buhar ve bu zümreden olan bulutlar, rüzgârlar ve havada vuku bulan diğer şeyler ve yerin dolayında, altında, suda ve ateşte olan şeyler bu kabildendir. Bunlardan da sair cisimlerin var olması gerekir; öyle ki: evvela ustukuslar birbirleriyle karışarak bunlardan birbirine zıt olan birçok cisimler hâsıl olur. Sonra, bu zıtların bir kısmı yalnız birbiriyle karışır; diğer bir kısmı ise hem birbiriyle hem ustukuslarla karışarak ikinci bir karışma hâsıl eder ki bundan da suretçe birbirine zıt olan birçok cisimler hâsıl olur. ... Böylece karışa karışa eski terkiplerden (sentezlerden) daha karışık yeni terkipler hâsıl olmakla, öyle bir raddeye gelirler ki artık karışma imkânını gaip ederler ve onların karışmalarından hâsıl olacak cisimler, onlardan da ustukuslar kadar uzak kalarak ihtilat (karışım) son bulmuş olur. Böylece bazı cisimler ilk ihtilattan, bazıları ikincisinden, diğerleri üçüncüsünden bazıları da son ihtilattan hâsıl olurlar. Madenler nispeten sade ve ustukuslara daha yakın ihtilatlardan hâsıl olmakla ustukuslardan az uzaktadırlar. Nebat (bitki) daha girift olup ustukuslardan daha uzak terkiplerle hâsıl olur ki evvelkilere nispetle ustukuslardan daha uzakta kalır. Nâtık olmayan hayvan (konuşamayan hayvan) bitkiden daha karışık bir terkipten husule gelir. İnsan ise, müstesna suretle, son terkipten hâsıl olur.²⁵⁹

Fârâbî buradaki ifadeleriyle canlılığın yaratılışının ilk olarak en alt seviyedeki maddi varlıktan başladığını, bir üst seviyedeki varlığa alt maddenin elemanları aracılığı ile geçildiğini ve böylece daha üstü olmayan bir seviyeye kadar ulaşıldığını iddia etmektedir. Madenler en alt seviyedeki varlıklar olup onun üstünü bitkiler oluşturmaktadır. Bitkilerden sonra konuşamayan hayvanlar gelirken onlardan sonra da konuşan hayvan gelmektedir. Yeryüzünde konuşan hayvanın dışında daha üstün başka bir varlık yoktur. Ayrıca Fârâbî, yeryüzünde canlılığın korunabilmesi için aralarında mücadele içinde olduklarını, varlıklarını korumak ve devam ettirebilmek için birinin diğerini yok edebildiği ekolojik dengenin varlığını da ifade etmektedir.²⁶⁰

Râgıb el-İsfahânî (502/1008) kâinatta evrimin aşamalı olarak gerçekleştiği ve yaratıcı bir hikmet'in²⁶¹ sonucu olarak bu kâinat, insanın yaratılışı ile son bulan

²⁵⁹ Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzlûğ et-Türkî, *el-Medînetü'l-fâdile*, (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2010), 66.

²⁶⁰ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâdile*, 66.

²⁶¹ Râgıb el-İsfahânî, *Tafsîlu'n-neş'eteyn ve tahsîlu's-sa'âdeteyn*, (Beyrut: b.y., 1319), 15, 21.

tedrici bir evrime²⁶² uğradığı görüşündedir. O halde kâinat insanı meydana getirmek için tedricen yaratılmıştır.²⁶³ Ragıb el-İsfehani'nin düşüncesine göre, insan küçük bir kâinat, kâinata büyük bir insandır. Ayrıca, insan kâinatın unsurlarından mürekkeptir ve bazı yönleriyle diğer yaratıklara benzer.²⁶⁴

Meselâ: “*insan, oburluğuyla domuza; pintiliğiyle köpeğe; taklitçiliğiyle maymuna benzer... Bazan o, meyvesi, yaprağı ve çiçeği güzel olan portakal ağacı gibidir ve yararlı olma açısından hurma ve üzüm gibidir.*”²⁶⁵

Yukarıda belirttiği ifadeler ek olarak;

“*Kâinatın esas unsurlarının yaratılmasındaki bu maddelerden bitkilerin doğuşu ve bitkilerden de hayvanların üremesindeki hedef, insanda bulunan maddelerin meydana getirilmesine yöneliktir. Akıl sahibi ruh (Ruh nâtık) veya insan-ı kâmil bu beşerileşmiş maddelerden yaratılmıştır.*”

el-İsfehânî, her ne kadar kâinatın ve insanda son bulan unsurlarının değişmesini kabul etmiş olsa da ona göre insan, varlıkların evrim zincirinin son halkası değildir. Bilakis varlıklar insanı teşkil eden maddelerine kadar gelişmiş onlardan da Âdem oluşmuştur.²⁶⁶

İbn Miskeveyh (Ebû Ali Ahmed) (970/1035) ise evrimsel yaratılış anlayışını şöyle anlatmaktadır;

*Allah maddeyi ve gücü yarattı. Madde zamanla buhara ve suya dönüştü. Bir sonraki basamakta mineral dünyası oluştu. Belli zamanda farklı mineraller oluştu. Daha sonra mineral dünyası bitki dünyasını oluşturdu. Bitkiler, hayvan özellikleri taşıyana kadar evrildiler, dişi ve erkek cinsleri oluştu. Bu hurma ağacıdır. Hurma ağacı bitkiler âleminin en yüksek, hayvanlar âleminin en düşük seviyeli canlısıdır.*²⁶⁷

²⁶² Râgıb el-İsfehânî, *Tafsîlu'n-neş'eteyn ve tahsîlu's-sa'âdeteyn*, 16-18.

²⁶³ Râgıb el-İsfehânî, *Tafsîlu'n-neş'eteyn ve tahsîlu's-sa'âdeteyn*, 19-23.

²⁶⁴ Râgıb el-İsfehânî, *Tafsîlu'n-neş'eteyn ve tahsîlu's-sa'âdeteyn*, 23.

²⁶⁵ Râgıb el-İsfehânî, *Tafsîlu'n-neş'eteyn ve tahsîlu's-sa'âdeteyn*, 25-26.

²⁶⁶ Râgıb el-İsfehânî, *Tafsîlu'n-neş'eteyn ve tahsîlu's-sa'âdeteyn*, 16.

²⁶⁷ İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb, *el-Fevz el-asgâr*, nşr. (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1983), 87-91; İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlâk ve Tathîru'l-a'râk*, nşr. İbn Hatîb (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1378), 67-70.

İfadelerinden de anlaşılacağı üzere İbn Miskeveyh; yaratılış konusunu varlıklar arasında oluşturduğu ahlakî ve biyolojik basamaklarla ayrıntılı ve sistematik bir şekilde anlattığı evrimsel merhaleler ile izah etmektedir.

Birûnî (973/1051), astronomi ve matematik başta olmak üzere birçok alanda yaptığı çalışmalarıyla insanlık tarihine birçok katkıda bulunmuştur. Yaratılışı Allah'ın özgür iradesine bağlayarak temellendirirken, canlıların oluşumunu da aktüel biyolojik evrim görüşüyle açıklamaktadır. Çalışmalarında daha çok doğal seleksiyon anlayışından yola çıkarak “tabiat ekonomisi” kavramını geliştirmiş ve ekolojik denge üzerine kurgulanan jeokimyasal bir evrim anlayışı ile yani âdetullah ile açıklamaktadır.²⁶⁸ Birûnî, tüm canlı ana türlerinin birbirinden bağımsız bir şekilde türediğini söylerken insan türünün de hiçbir canlıdan evrilmediğini, onun da tüm canlılar gibi kendi türünün içinde oluşan bir evrilmenin sonucunda meydana geldiğini iddia etmektedir.²⁶⁹

İbn Heysem (965/1039) ise; oluşum evrelerini izah ettiği insanın, hayvanlar topluluğunun bazı üyelerinden mutasyona uğrayarak evrim yoluyla elde ettiğini ve en son maymundan evrilerek oluştuğunu belirtmektedir.²⁷⁰

İbn Tufeyl (1100/1185), Hayy b. Yakzân adını verdiği ilk insan modelinin peygamberliğe kadar süren yaşam serüvenini anlattığı eserinde insan, bir adanın en çukur yerinden ortaya çıkarken, çok uzun bir dönemi içine alan süreç hakkında ise; cansız maddelerden başlayarak basit canlıların fermantasyonu sonucu ortaya çıktıkları ve geliştikleri bir evrimsel aşamalardan bahsettiği görülür.²⁷¹

İbn Tufeyl'e alternatif bir tarzda da İbnü'n-Nefîs, *er-Risâletu'l-Kâmilîyye fî's-Sîreti'n-Nebeviyye* adlı eseriyle “el-Kâmil” adını verdiği bir kahraman üzerinden ilk insanın ilkel bir ortamdan medeniyete uzanan hayatını gözler önüne sermektedir. İbn Tufeyl ile yöntem farkı olmasına rağmen ortak noktaları, ilk insanın oluşumu

²⁶⁸ Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 60.

²⁶⁹ Birûnî, Ebu'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Havârizmî, *Kitâbu'l-cemâhir fî ma'rifeti'l-cevâhir*, (Haydarabat: y.y., 1935), 6-7, 79.

²⁷⁰ İsmail Hakkı İzmirli, *İslam Mütefekkirleri ile Garb Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, haz. Melikşah Sezen (Konya: Çizgi Yay., 2018), 36-37.

²⁷¹ Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 73-77.

hakkındaki görüşleridir. Ona göre de ilk insan bir adada ortaya çıkmış ve oradan da yerleşik hayata göç etmiştir.²⁷² Bu anlatımlarıyla İbnü'n-Nefîs insanın evrimle ortaya çıktığı bölgenin Afika kıtası olduğu idialarını ve dünyanın diğer kıtalarına oradan yayıldığı kanaatlerini desteklediği anlaşılmaktadır.

Hâzinî²⁷³ (1103/1180) ve Seyyid Emîr Ali, Nâsiruddîn et-Tûsî (1201/1274) aynı dönemde yaşadıkları için üçü de insanın oluşumunu maddi varlıklardan başlayan bir evrim sürecinin son halkasını teşkil ettiği, ayrıca Sudanlıların maymunlara en yakın insan türü olduğu kanaatindedirler.²⁷⁴

İbn Haldûn'un (1332/1406) hiyerarşik varlık evrenini, cansız varlıklardan başlayarak melekler âlemine değin uzanan ve sosyal değişime dayalı umran teorisi adı verilen toplumsal bir evrim olarak değerlendirilebilir.²⁷⁵ Sosyal evrimden bahseden İbn Haldûn, fiziksel evrime de aşağıdaki görüşleriyle yer vermektedir.

Görülüyor ki âlemde mükemmel bir düzen var, sonuç-sebebe bağlı, bir oluş (varlık) öbürüne bitişik (ittisal), bazı varlıklar diğer bazı varlıklara dönüşmektedir (istihâl, transformasyon). Biz burada misal olmak üzere madde, bitki, canlı ve insanı ele alalım. Tohumuz bitkiler, bitkilerin en gelişmemiş şekli, onun için de maddeye en yakın olanıdır. Hurma ve asma ise en gelişmiş şekli olduğu için canlılara en yakın olanıdır. Sedef ise canlıların en ilkeli olduğundan bitkilere en yakın bulunanıdır. Maymun²⁷⁶ ise hayvanların en gelişmiş ve insana en yakın olanıdır. Çünkü bu varlıklar arasında bir ittisal (bitişme hâli) vardır. İttisalin anlamı, bu varlık türlerinden her birinin bir üstteki varlık türüne dönüşebilme yeteneğine oldukça elverişli olmalarıdır. Bir cinsin en mükemmel türü, bir üstteki cinsin en ilkel türü hâline gelebilme yeteneğine oldukça müsaittirler.²⁷⁷

²⁷² Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 78-81.

²⁷³ Yakıt, "Darwin'den Önce İslam Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler", 117.

²⁷⁴ İsmail Hakkı İzmirli, *İslam Mütefekkirleri ile Garb Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, 37.

²⁷⁵ Ahmet Arslan, *İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası*, (Ankara: Vadi Yay., 2002), 98.

²⁷⁶ İbn Haldûn araştırmacılarından bir kısmı *Mukaddime* metninde *maymun* ifadesinin yer almadığını iddia etmişlerdir. *Mukaddime*'nin Beyrût Nüşâsı'nda kuvvetler âlemi/a '*lemi*'-*kuvve* diye kaydedilen bu kavram, Vâfi, Pîrîzâde ve Rosenthal gibi farklı bazı nüshalarda maymunlar âlemi/a '*lemi*'-*kırede* olarak kayıtlıdır. Süleyman Uludağ gibi araştırmacılar ise bu kavramın *maymunlar âlemi* şeklinde okunması gerektiği görüşündedirler.

²⁷⁷ İbn Haldûn, Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Dimaşk: Dâru Ya'rub, 1425/2004), 1/206, 2/163.

Ona göre her varlığın en üst türü kendisinden sonra gelen türün en alt üyesinin geçişini sağlayan varlıktır. Bu komşu varlıklar birbirlerinin evrimleşmiş halleridir. İnsan, hayvanlar âleminde kendisinden önce gelen maymunun çok daha gelişmiş şeklidir. İnsanın en gelişmiş örnekleri olan veliler ve peygamberler, kendilerinden sonra gelen melekler âleminin en alt türlerine komşudurlar ve bu âleme yükselmek suretiyle ilham ve vahiy alırlar. Ancak insanın melekliğe evrimi fiziksel değil ruhsal ve akılsaldır. İbn Haldun'un tıpkı umranda olduğu gibi değişimci ve evrimci bir varlıklar âleminden söz etmesinin esas sebebi peygamberliği ve melekleri açıklamaktır. Yorumuna şöyle devam ediyor:

Duyular âleminde feleklerin ve yıldızların hareketlerini görebiliyorken oluşumlar (varlıklar) âleminde ise büyümeyi ve idrakı gözlemleyebiliyoruz. Bunlar maddeden ayrı ama onlar üzerinde etkili bir şeyin varlığına tanıklık eder ki o da idrak ve hareket güçlerine sahip nefstir (ruh). Bunun üstünde bulunan ve ona bu iki gücü veren başka bir varlığın bulunması zorunludur. Bu da ona bitişik olan, özü itibarıyla sırf idrak ve halis düşünce olan meleklerdir. O hâlde ruhun, insanlıktan sıyrılıp melekliğe yükselme yeteneğine sahip olması lazımdır ki bir an için bile olsa fiilen melek cinsinden olsun. O alt yönüyle bedene, üst yönüyle meleklerle bitişiktir. Onlardan gaybe ait bilgiler alınır. Yani bir cinsin bir türü nasıl diğer cinsin bir türü hâline dönüşebiliyorsa, insan ruhu da geçici olarak beşerî varlığından çıkıyor ve bir an için de olsa melekleşiyor, melekler âlemine çıkan ruh orada gayba ait bazı bilgiler alıp eski hâline dönüyor. Peygamberlerin vahiy, velilerin ilham almaları böyle açıklanıyor. Malumunuz üzere biz görüyoruz ki şu âlem, içindeki bütün yaratıklarla birlikte mükemmel bir tertip ve sapaşğlam bir şekil üzeredir. Sebeplerle neticeler yekdiğerine bağlanmakta, eşya ve olaylar (bir nizam dâhilinde) birbirine bitişmekte, varlıklar yekdiğerine dönüşmekte, (Bu tarz üzere müşahede ettiğimiz şu âlemin) acaiblikleri tükenmemekte ve nihai noktasına varılamamaktadır.²⁷⁸

O, geçmiş toplumlardan kalan eserlerin bugünkülerle aynı temel prensiplere sahip olması insanın fiziksel olarak değil ruhsal ve akıl yönüyle evrimleştiğinin kanıtı olduğunu söylemektedir. Böylece maymunun komşusu olan beşer, fiziksel ve akıl gelişimin sonucu insana yükselmektedir. Melekler âlemine yükselmek için yalnızca ruhsal yetilerini geliştirmesi gerekmektedir.

²⁷⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/207.

Turka el-İsfahânî (1369-1432) ise; bitkilerle hayvanlar arasında hurmanın, hayvanlarla insanlar arasında maymunun geçiş ara formu olduğu kanaatindedir. Bu görüşü Erzurumlu İbrahim Hakkı da aynı şekilde savunmuştur.²⁷⁹ İbrahim Hakkı'nın (1703-1780) düşünce dünyasında önemli bir yer tutan yaratma fikri ve insanın yaratılış süreci ile ilgili olarak;

Allah ilk olarak akli yaratmıştır. Bu ilk akıl, bütün ruh ve cisimlerin kaynağıdır. Allah bütün âlemi, bu ilk cevherden meydana getirmiştir.²⁸⁰ Bu yaratılış serüveninde tabiat varlıklarını meydana getiren ateş, hava, su ve toprağın karışıp kaynaşması ile görünüşleri ve tabiatları farklı varlıklar meydana gelmiştir. Bunlar madenler, bitkiler ve hayvanlardır.²⁸¹ Bu dört cismin bileşenleri arasında bir cinsten başka bir cins geçişi kolaylaştıran ara varlıklar vardır. Bu ara varlıklar, türlere geçişi sağlarlar. Meselâ madenle bitki arasındaki ara varlık, mercandır. Hayvanlarla bitkiler arasındaki ara varlık ise, hurma ağacıdır. Hayvanlar ile insan arasındaki ara varlık ise maymundur. Çünkü maymunun kolları ve kuyruğundan başka bütün iç ve dış organları insana benzer.²⁸²

aktardığımız ifadeleri ile âlemin yaratılışından başlayarak insan, hayvan, bitki ve eşyanın yaratılışına kadar uzayan mantıksal bir süreci kapsadığı görülmektedir. Ayrıca, Zekerîyyâ el-Kazvînî (1203/1283), İbn 'Arabî (1165/1240), Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî (1207/1273), Şebistârî (1250/1321), Kınalızâde Ali Efendî (1510/1572), Molla Sadrâ Şîrâzî (1510/1640), Abdulkâdir Mirza Bîdîl (1644/1715), Muhammed İkbâl (1873/1938) gibi İslam düşünürlerinin de düşünce tarihinde benzer görüşleri beyan ettikleri görülmektedir.

İsimleri zikredilen düşünürlerden başka evrim görüşünden veya XIX. yüzyılda ortaya atılan evrim teorisi fikrinden etkilenen günümüz İslam düşünürlerinden bazılarını dört grupta sınıflandırabiliriz. Bunlar:

²⁷⁹ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mâ'rifetnâme*, (İstanbul: Ahmet Kâmil Matbaası, 1330), 15-18.

²⁸⁰ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mâ'rifetnâme*, 11.

²⁸¹ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mâ'rifetnâme*, 15, 18.

²⁸² Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mâ'rifetnâme*, 18.

1. Darwinizmi tamamen doğru ve kesin bir bilimsel gerçek olduğunu kabul edenlerden Ahmet Mithat, Hüseyin Cahit, Beşir Fuat, Ethem Nejat, Subhi Ethem gibi düşünürlerin ateist ve materyalist görüşte oldukları görülmektedir.

2. Dinsiz ve materyalist olmamakla birlikte yaratılış konusunda dinî öğretilere kulak asmaksızın evrimi benimsemiş olanlar arasında Bedî Nûri, Âkil Muhtar Özden, Memdûh Süleyman, Satı Bey ve Naci Fikret sayılmaktadırlar.

3. Ömer Nasuhi Bilmen ise Darwin'in evrim fikrini şüpheyile karşılamakla birlikte genel anlamda bir evrimin olabileceğini kabul etmektedir.

4. Evrim fikrini tamamen reddetmeyip birçok ayet ve hadisi bu yönde teville çalışanlar ise Seyit Ahmet Han, Muhammed Abduh, Hüseyin el-Cisr, Muhammed Hamidullah²⁸³ gibi isimler gösterilmektedir.

Yukarıdaki veriler ışığında sonuç olarak varlık sahasına çıkışı tasvir edilmeye çalışılan insanın, yokluktan maddeye, maddeden beşere son olarak da beşerden peygamberliğe uzanan serüvenine şahit olmaktayız. Bu da insanın herhangi bir şey olmadığı bir âlemden yine varlıkta kaybolduğu farklı bir âleme geçiş sürecinin izahınının yapıldığı bir anlatı olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslam kelâmcıları ise insanın varlığının mahiyeti hakkında; “İnsan, sadece bedendir”²⁸⁴ “İnsan, bedeni olmakla birlikte yalnızca ruhtur”²⁸⁵ “İnsan, beden ve ruhtan mürekkep bir varlıktır”²⁸⁶ görüşleriyle tanımlamaya çalışmışlardır.²⁸⁷ Ancak

²⁸³ Bayraktar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 87-112; Yakıt, “Darwin'den Önce İslam Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler”, 111-120.

²⁸⁴ Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâîl b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim el-Basrî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü'n-Nehzati'l-Misriyye, 1369/1950), 2/28, 30; Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 11/313; 'Îcî, Abdurrahmân b. Ahmed, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-keîâm*, (Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, ts.), 259; Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhiyye*, thk. Ahmet Hicâzî es-Sakka (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987), 6/36.

²⁸⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/28; İbn Kayyim, *er-Rûh*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1402/1982), 172-180.

²⁸⁶ Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fî 'usûli'l-'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Ali Abdu'l-mün'im Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü'l-Hânicî, 1369/1950), 318; Hucvîrî, Ebu'l-Hasan Ali b. Osmân el-Gaznevî, *Keşfü'l-mahcûb*, (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ, 2007), 2/502-504; 'Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-keîâm*, 259; Kuşeyrî, *Risâle-i Kuşeyrî*, 58-59; İbn Kayyim, *er-Rûh*, 171.

²⁸⁷ Erkan Yar, *Ruh ve Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, 66.

yanlış olmakla birlikte kelâmcılar arasında insanın ruh ve beden bütünlüğüne sahip düalist bir varlık olduğu çıkarımı²⁸⁸ genel kabul görmüştür. Tabii ki bunlardan farklı görüş sahibi olan düşünürler de yok değildir. Mesela, Mu‘tezile ekolünden Ebu’l-Huzeyl el-Allâf, Ehl-i Sünnet âlimlerinden Eş‘arî ve Bâkillânî insanı, “iki eli ve iki ayağı olan kişi” olarak sadece cesetten²⁸⁹ ibaret görürken Mu‘tezile ekolüne mensup olan İbrahim en-Nazzâm ise insanı, bedene sirayet etmiş bir ruh olarak tanımlar.²⁹⁰ Bunların ötesinde insanın renk, koku, tat, kuvvet gibi arazlardan mürekkep bir varlık olduğunu ileri sürenler de olmuştur.²⁹¹ Eş‘arî insanı tanımlayan bu ifadeler için; “ne Allâf, insanı cesetten ibaret görürken onun ruhu olduğunu inkâr etmekte ne de Nazzâm insan cesede sirayet etmiş ruhtur derken onun cesedini inkâr etmektedir. Onların bu görüşleri, insanın ruhsal ya da bedensel yanlarından birini daha önemli görüp sadece o yönünü ön plana çıkartmalarından kaynaklanmaktadır”²⁹² der.

İslam âlimlerinin sözlerinde geçen, insanın bedensel yönünün değer verilmesi gereken bir şey olmadığına dair ifadelerin bedene nispeten ruha yani manevi olana daha fazla değer vermekten kaynaklandığı ve insanın maddesinin aşırı bir şekilde önemsenmemesi gereğini vurgulamak²⁹³ için söylendiği ifade edilebilir. Cürcânî ise insanı tıpkı Aristoteles gibi “hayvân-ı nâtık” şeklinde tarif etmektedir.²⁹⁴ Bu tanımlama İslam düşüncesinde en etkin olan bir tanımlama şeklidir. Bu da İslam düşünürleri ve özellikle de kelâm âlimleri üzerinde Aristoteles’in etkisini gösteren bir delil niteliğindedir. Kelâm ve düşünce tarihi incelendiğinde özellikle Müteahhirun kelâmı döneminde bu etkinin boyutları gözler önüne serilmektedir.

²⁸⁸ Erkan Yar, *Ruh ve Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, 14.

²⁸⁹ Râzî, *Metâlibu’l-‘Âliye*, 6/37; Şehristânî, Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *Kitâb’u nihâyetü’l-ikdâm fî ‘ilmi’l-keâm*, (Bağdâd: Mektebetü’l-Müsnâ, ts.), 329.

²⁹⁰ Eş‘arî, *Makalatu’l-İslamiyyîn*, I/252; Ayrıca Nazzâm’ın görüşleri bağlamında bkz. Erkan Yar, *Ruh ve Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, 48-49.

²⁹¹ Eş‘arî, *Makalatu’l-İslamiyyîn*, I/252.

²⁹² ‘Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-keâm*, 259; Erkan Yar, *Ruh ve Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, 55.

²⁹³ Râzî, *el-Metâlibu’l-‘Âliyye*, 7/37; İbn Kayyim, *er-Rûh*, 171.

²⁹⁴ Cürcânî, Seyyid Şerif, *Mu‘cemu’t-ta’rîfât*, tahk. Muhammed Sıddık Minşâvî, (Kahire: Dâru’l-Fazîle, 2004), 35.

İslam felsefesi açısından insan tanımları Kindî,²⁹⁵ Farâbî, İbni Sînâ²⁹⁶ gibi önemli isimler çerçevesinde de ortaya konulmaktadır. İdealizmin kaynağı olarak kabul edilen Platon'un, bu düşünürler ve dolayısıyla İslam felsefesi üzerindeki etkisi oldukça fazladır. Platon'un idealizmine göre dünyada olup biten hiçbir şey (fenomenler dünyası) gerçek kabul edilmez. Bunlar hakkında doğru bir bilgi sahibi olacağımıza da inanılmaz. Platon'a göre asıl olan değişmez idealar dünyasıdır. Beden, ruh için bir hapisanedir. Nihai noktaya gelindiğinde insanın tarifinde bedeninin yeri yoktur. Ruh-beden ikiliğini esas alan bu görüş, İslam filozoflarının bir kısmını da etkisi altına almıştır. Böylece insan hakkında ikili bir anlayış İslam felsefesi alanında da kabul görmüş²⁹⁷ ve insana düalist ve hatta parçacı bir yaklaşımda bulunularak insan ruh ve bedenden mürekkep bir varlık olarak kabul edilmesine karşılık bu anlayış ruh lehine²⁹⁸ bozulmuştur.

İslam düşüncesinde insan konusu üzerinde özellikle ruhî ve ahlakî boyutuna vurgu yapan ve sistem oluşturan ilimlerden biri de tasavvufur. Tasavvuf açısından insan: *“câmi‘ varlık olup; cismani olmayan mevcud şeklinde anlaşılacak²⁹⁹ yaratılmışlar arasından en güzel surette ve en son yaratılan, Allah'ın sıfat ve isimlerine mazhar olan, kendi yaratıcısını bilen veya inkâr edebilen, yaptıklarından sorumlu bir canlı”*³⁰⁰ olarak tanımlanmaktadır. İnsan, manevi özellikler ve maddi özellikleri kendisinde birleştiren komplike bir varlıktır. Fakat insan ayrı ayrı bu varlıkların hiçbirisi olmayıp bütün bunların birleşmesiyle ortaya çıkan ve varlık âleminin çok özel bir cevheri olduğunu göstermektedir.³⁰¹ İslam düşüncesi ürettiği insan kavramı hakkındaki görüşlerini, etimolojik kökeninden ve insanın mahiyetinden hareketle Kur'an ayetleri ışığında oluşturduğu anlaşılmaktadır.

²⁹⁵ Kindî, *el-Hudûd ve'r-rusûm*, nşr. Abdülemîr el-A'sem, (Kahire: Mektebetü Lübnân, 1989), 190.

²⁹⁶ İbn Sînâ, *Hudûd*, nşr. Abdülemîr el-A'sem (Kahire: Mektebetü Lübnan, 1989), 241-242.

²⁹⁷ Mehmet S. Aydın, “İkbâl'in Felsefesinde İnsan”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/1 (1987), 88.

²⁹⁸ Erkan Yar, *Ruh ve Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, 72-80.

²⁹⁹ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yay., 2009), 314.

³⁰⁰ İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük (Kubbealtı Lugatı)*, (İstanbul, y.y., 2005), 2/1416.

³⁰¹ Hamdi Kızılar, “Mevlânâ'ya Göre İnsan ve Değeri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 14 (2005), 179.

Dolayısıyla insan kavramının lügat anlamıyla terim anlamı arasında dikkat çekici bir uyum izlenmektedir.

Dinî-felsefî düşünce sistemlerinde birçok gnostik unsura yer veren Bâtînî-İsmâîlî müellifler ile İmâmiyye Şîa'sına mensup bazı âlimler ise Kur'an'da sözü edilen Âdem'in yeryüzündeki ilk insan olmayıp ondan önce nice Âdem'lerin gelip geçtiğinden söz etmişlerdir.³⁰² Meselâ Ca'fer-i Sâdık, Allah'ın bilinen Âdem'den önce binlerle ifade edilebilecek sayıda Âdem yarattığını söylemiş,³⁰³ buna benzer bir görüş İmam Muhammed Bâkır ve meşhur mutasavvıf Muhyiddîn İbnu'l-Arabî tarafından da dile getirilmiştir.³⁰⁴ Son dönemde ise Muhammed Abduh insanoğlunun tek bir atasının bulunmadığı, bilakis farklı atalardan çoğaldığı tarzındaki modern görüşlerin Kur'an'a ters düşmediğini³⁰⁵ belirtmiş; ayrıca Kur'an'da geçen Âdem kelimesinin özel bir şahsa değil, insan cinsine delâlet ettiğini söylemiştir. Buna göre el-Bakara 2/35 gibi bazı ayetlerde zikredilen; “*Ey Âdem! Sen ve eşin cennete yerleşin.*” mealindeki ifadeyle Âdem'in eşinden söz edilmesi Abduh'a göre, cennette ikametinin hem erkek hem kadın cinsini kapsadığına ve aynı zamanda kadın cinsinin bütün beşerî hususlarda erkek gibi birtakım kabiliyetlere sahip³⁰⁶ olduğuna dikkat çekmek istemiştir.

İslam geleneğinde “insan” kavramı üzerine geliştirilen yorumlar dikkate alındığında, bu yorumların tek bir kişiye odaklı olmadığı görülmektedir. Kur'an'ın insanla ilişkili kullandığı her bir kavramın geçtiği bağlamlar dikkate alındığında örneğin; *nefs-i vâhide*, *beşer*, *insan*, *halife* gibi kavramlarının sadece Hz. Âdem ile ilişkilendirilmediği anlaşılmaktadır. O hâlde bu kavramlara karşılık gelen varlıkların belirlenmesi insan odaklı çalışmalarda ancak Kur'an merkezli yaklaşımlarla doğru ve tutarlı sonuçlar üretilebilecektir.

³⁰² Ca'fer b. Mansûrû'l-Yemen, *Serâiru ve esrârû'n-nutekâ*, thk. Mustafâ Gâlib (Beyrut: Dârû'l-Endülüs, 1984), 21; 'Abdu'alî b. Cum'a el-Huveyzî, *Tefsîru nûri's-sekaleyn*, thk. Seyyid 'Alî 'Âşûr (Beyrut: Mü'essesetu't-Târîhi'l-'Arabî, 2001), 1/31, 78.

³⁰³ Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî, *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'ân*, (Beyrut: Müessesetu'l-'Alemlî li'l-Matbû'ât, 1997), 4/150-151.

³⁰⁴ İbnu'l-'Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, 3/348.

³⁰⁵ Reşid Rızâ, *el-Menâr*, 4/263-264.

³⁰⁶ Reşid Rızâ, *el-Menâr*, 1/233.

2.1.3. Yeni Çağ Felsefesinde İnsan

İnsan biyolojik yapı ve gereksinimleri açısından tabiatta bulunan diğer canlılarla ortak özelliklere sahip bir varlıktır. Elimizdeki arkeolojik belgelerde, kafatası ve uzun kemiklerle ilişkilendirilen birtakım belgeler ışığında araştırmacılardan bazıları paleontolojik çağın insanının ontolojik durumunu, düşünce ve inançlarını, avcı-toplayıcı dönemlerle mukayese ederek yeniden anlamak ve şekillendirmek yerine bunlar hakkında hiçbir şey söylememeyi tercih etmişlerdir. Ama bu metodolojik tutum aklın ve insanlık tarihinin çok büyük bir bölümünü boşlukta bırakmaktadır. Oysa böyle bir görüş metodik anlamda tehlikeli olmakla birlikte, insan hakkındaki bilgilenme sürecini de olumsuz yönde etkilemektedir. Çünkü insan alet yapan ve kullanan olarak *homo faber* olduğu kadar, düşünme ve konuşma yetileriyle *homo sapiens*, zekâsına anlam katarak bulunduğu durumu canlandırabilen bir insan olarak *homo ludens*’tir. Bütün bunların yanında insan ayrıca hayatını anlamlı kılarak geleceğini şekillendirecek kadar da *homo religiosus*’tur.³⁰⁷ Dolayısıyla diğer canlılar gibi insan da hayatta kalabilmek için beslenme, üreme ve canlılığını koruma alanlarında ortak davranışlar gösterdiği kadar hayatını anlamlı hâle de getirmeye çalışmaktadır.

Biyolojik bir bakışla insanı gözlemleyen filozoflar, çeşitli teorilerde bulunmakta ve insanın yeryüzündeki konumu ve diğer canlılar arasındaki yeri ile ilgili farklı bakış açıları ile insanı tanımlamaya çalışmaktadır. İlk Çağ Yunan materyalizminin babası sayılan Demokritos’tan günümüze değin çeşitli varyasyonlarını gözlediğimiz materyalist yaklaşıma göre insan, *mükemmel hayvan* olup *homo machine*, yani biyolojik bir makina olarak algılanmaktadır.³⁰⁸ Rönesansla birlikte pozitif bilimlerdeki gelişmeler ışığında insan farklı bir tanımla anlamlandırılmaktadır. Özellikle biyoloji sahasındaki gelişen bilgilerden hareketle ortaya çıkan düşüncede insan, evrendeki konumu itibarıyla bir hayvan seviyesine indirilmiş, daha sonra mikrobiyoloji ve genetik alanında yapılan yeni keşiflerle konumu yavaş yavaş değişmiş, bu durum insanın tanımına da yansımıştır. Dolayısıyla insan ilk olarak *herhangi bir hayvan* iken modern dönemde ilginç bir

³⁰⁷ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 1/22.

³⁰⁸ Necati Demir, “İnsan Hakları Semantiğine Düşünsel Bir Yaklaşım Denemesi”, 379.

şekilde *bütünüyle eşsiz bir hayvan* konumunda değerlendirilmiştir.³⁰⁹ Doğa bilimleri çerçevesinde yapılan çalışmalar ve genetik psikolojinin üretimleri sonucu; insan yerküredeki canlı gelişiminin en son ürünü olduğu kanaatini desteklemektedir.³¹⁰ Darwin'in evrim kuramı ve psikoloji alanındaki uzantısı olan Freud da sahip olduğu biyolojik içgüdülerini doğa gibi kabul ederek doğa ile paralellik kurduğu ve *homo natura*³¹¹ şeklinde adlandırdığı insanı, evrimleşen, shevi duygulardan ibaret maddi dünyanın dışına çıkamayan bir varlık³¹² olarak göstermeye çalışmaktadır.

İnsanın tabiatının neliği sorusuyla düşüncesini ortaya koymaya çalışan Hümanizm, insanın eylemlerini dinin değil aklın düzenlemesi gerektiğini savunurken doğaya uygun yaşayışını da erdem olarak kabul eder.³¹³ Bu açıdan hümanizm genel olarak akıllı insanı tek ve en üstün değer kaynağı gören, bireyin ontolojik gelişimini rasyonel bir biçimde metafizik alana hiç başvurmada doğal yollarla gerçekleştirebileceği savıyla insanın natüralist yönünü, özgürlüğünü ve etkinliğini ön plana çıkaran felsefi akım olarak karşımıza çıkmaktadır.³¹⁴ Hümanist insan evrendeki konumunu, yaşamının anlamını, evreni ve ahlakî değerlerin kaynağı gibi temel sorulara karşılık verdiği cevaplarla natüralist bir dünya görüşünü ortaya koyar. Bu anlayış çerçevesinde evren kendi başına var olmuş, yani yaratılmamıştır. İnsan da kendi başına var olan bu evrenin bir parçasıdır ve bu evrendeki bir tekâmülün ürünüdür. Bu açıdan bakıldığında insan inorganik yapıdan organik yapıya evrilen bir bütündür.³¹⁵

XIX. yüzyılda ortaya çıkan kuramsal görüşler, insan doğasının birliğini açıklama çabalarından vazgeçmediler. Birçok düşünür insanın yapısal özellikleri ile onu diğerlerinden ayıran farklı birtakım temel ayraçları bulunduğuna inanmaktadır.

³⁰⁹ J. M. Bochenski, *Felsefe Düşünmenin Yolları*, trc. Kurtuluş Dinçer (Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 1998), 72.

³¹⁰ Max Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, trc. Harun Tepe (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2012), 35.

³¹¹ Şaban Ali Düzgün, "İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik", 5.

³¹² Francis S. Collins, *Tanrı'nın Dili*, 41; Muhammed Kutub, *İslâm ve Materyalizme Göre İnsan*, çev. M. Akif Aydın-Kemal Sandıkçı (İstanbul: Şamil Yayınevi, t.y.), 48.

³¹³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007), 192.

³¹⁴ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yay., 1999), 801-803.

³¹⁵ Hakan Gündoğdu, "Hümanizm Bir Din midir?", *Dinler Tarihi Açısından Din ve Din Anlayışı Sempozyumu*, 20-21 Kasım 1998-Konya Dinler Tarihi Araştırmaları-II Bildiriler (99-125), (Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yay., 2000), 114-115.

Nietzsche güç arzusundan bahsederken, Freud cinsel içgüdüyü önceler. Marx ise ekonomik arzuyu ön plana çıkartır. Rönesans ile birlikte Batı rasyonalizminin oluşum süreci zaman içerisinde bilimsel materyalizme evrilir. Daha sonraları felsefi materyalizmin de ahlâkî materyalizmi ortaya çıkardığı görülür. İşte bu gelişme yüzünden modern insan kuramı düşünsel odağını yitirmiş³¹⁶ ve tam bir fikir karmaşası içerisine girmiştir.³¹⁷ Dolayısıyla bu yüzyılda yaşanan birtakım bilimsel gelişmeler insan ontolojisinin yeniden sorgulanmasına yol açmıştır. Darwinci teoriyle organik yaşamın ayrı biçimleri arasındaki keyfi sınırları ortadan kaldırmış,³¹⁸ açıkçası insanın ayrı bir yaratma eyleminin ürünü olmadığını, basit bir yapıdan kompleks bir sisteme evrilerek türediğini iddia etmiştir. Bu teori, kuramsal materyalizmin, varlık bilim alanında kabul ettiği temel görüşüdür. Darwinci evrim teorisine dayandırılarak oluşturulan kurama göre insan, homo adı verilen türlerin birbirinden evrilmesi *doğal seleksiyon*'a bağlı bir süreç sonucu meydana gelmektedir.³¹⁹ Ona göre insan ile maymun arasındaki fark, bir mahiyet farkı olmayıp -bir türden başka bir türe geçişin ara formu bağlamında- sadece bir derece farkı olarak görülmüştür. Sonuçta da insan canlılar dünyasının bir köşesine yerleştirilmiş, doğa olaylarına bakılan yöntemlerle insan da yorumlanmaya çalışılmıştır. İnsanın diğer hayvanlardan farkı ise onun yapıp ettikleri ve ortaya koyduğu ürünlerine bakılarak belirlenmeye çalışılmıştır.³²⁰ Materyalizmde de insanın kökeni Darwinci evrim teorisine dayandırmakta ve insanın gelişimi maddenin tesadüfî etkileşimleri sonucu ortaya çıkan organik değişmelere bağlanmaktadır.³²¹ Darwinizme dayanan bu teori, en alt basamaktaki organik alan ile psişik alandan, en üst basamakta bulunan organik ve psişik alana kadar yükselip giden, kesintiye uğramayan ve kopmayan bir gelişme çizgisi seyretmektedir. Dolayısıyla insanı da içine alan bütün canlı varlıkların en alt basamaktaki yeteneklerden başlayarak en üst

³¹⁶ Henry R. Morris, *The Long War Against God (Tanrı'ya Karşı Süregelen Savaş)*, (New York: Master Books, 2000), 156.

³¹⁷ Max Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, 21.

³¹⁸ Max Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, 20.

³¹⁹ Caner Taslaman, *Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, 138.

³²⁰ Max Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, 21.

³²¹ Leslie Stevenson, *Yedi İnsan Doğası Kuramı*, haz. Necla Arat, (İstanbul: Say Yay.,2005), 13.

basamaktaki yeteneklere kadar kesintisiz sürüp giden zekâ, algı, bellek skalası içinde varlığın objesi sayılan bir özgürlük içinde yer aldığı görülmektedir.³²²

Yine XVII. yüzyılın materyalist filozofu Hobbes insanı; evrenin var olan bir parçası olarak cisim kabul edilen eni, boyu, derinliği olması yönüyle amaçsız maddi bir üründen ibaret olduğunu kabul etmektedir. XVIII. yüzyılda yaşamış olan Fransız düşünür de La Mettrie ise “*Descartes’in ruhları olmadığı ve mekanik yasalara göre otomatik varlıklar saydığı hayvanlara bakarak, insan için de bir bedenden bağımsız, gayr-i maddi (tinsel) bir ruh anlayışı gereksiz olup onun için bir makineden ibaret*”³²³ sasydığı insanı içgüdüsel bir varlık olarak tanımlamaktadır.

Düşünce tarihinde nitelikleri dikkate alınarak yapılan açıklamalara göre insan genel olarak; “... olan hayvan” biçiminde tanımlanmaktadır. Fakat Aristoteles’in “*İnsan düşünen bir hayvandır*” veya Schopenhauer’ın “*İnsan metafizik bir hayvandır*” ifadeleriyle insana ait yapılan tanımlamalar; onun biyolojik varlığının yanında zihnî, ahlakî ve ruhî değerleri ile diğer canlı varlıklardan ayıran özellikleri olduğuna dikkat çekmeye çalışılmıştır. Yani insanı bir eşya gibi görenlerin aksine diğer canlılardan farklı olan yönlerini de belirlemeye çaba göstermişlerdir. Şu veya bu biçimde anlamlandırmaya çalışılan insanın yalnızca fizikî yönlerinin yanı sıra metafizik bir tarafının da olduğu görülmüştür. Bu anlamda insanın bütün yönleriyle evrende ayrıcalıklı bir konumda olduğu anlaşılmakta, sahip olduğu varlık özellikleri bakımından görev ve sorumlulukları bağlamında diğer canlılardan farklı olduğu anlaşılmaktadır.³²⁴

Kompleks birtakım özellikleri olan insanın ontolojik olarak hangi aşamalardan geçtiğini anlamak konumuz açısından faydalı olacaktır. Şimdi de bir süreç ve plan dâhilinde ele alınabilecek yaratılışçı (teist anlayışa sahip) evrim³²⁵ konusunu İslam düşüncesi ve elde ettiğimiz veriler ışığında anlamaya çalışalım.

³²² Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988), 18-22.

³²³ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 101-102.

³²⁴ Fulya Bayraktar, “Yeni-Platonculukta İnsan”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, 2/40, (2004), 129.

³²⁵ Francis S. Collins, *Tanrı’nın Dili*, 193-203.

2.2. Teistik Evrim Açısından İnsanın Yaratılışı

Evrin (Tekâmül) kavramı, Charles Bonnet tarafından ilk defa yumurtanın gelişimi için *evolution* kelimesinin karşılığı olarak kullanıldığı görülmektedir.³²⁶ Klasik İslam literatüründe ise daha çok *kemâl* kökünden türeyen ve olgunlaşmak, tamamlanmak, mükemmelleşmek anlamına gelen *tekâmül* kavramı ile ifade edildiği, ancak bu kavramın oluşum sürecinden önce *mesh*,³²⁷ *istihâle*³²⁸ ve bu kelimeye ek olarak *tecdîd* gibi kavramların kullanıldığı³²⁹ görülmüştür. Gök cisimlerinin ve canlıların gelişip ilerlemesi anlamında kullanılan evrim kavramının kökeni³³⁰ hakkında kaynaklarda farklı açıklamalar da yer almaktadır. Ancak genel olarak *bir biçimden başka bir biçime dönüşü* ifade eden evrilme süreci için türetilmiş bir kavram olduğu ifade edilmiştir.³³¹ Aslında evrim kelimesi bir şeyin zamanla değişmesi anlamında kullanılırken, daha sonra ortak bir atadan³³² türleşmeyi veya yaşamın cansız maddelerden değişimlerle ortaya çıkarak türleşmenin de dâhil olduğu bir süreci anlatmak için kullanılan terimsel³³³ bir anlama dönüştürüldüğü görülmüştür.

Yaratılış fikrine karşı pozitif bilimlerin usulleri takip edilerek geliştirilmeye çalışılan ve bir felsefî görüşü ifade eden *evrim teorisi* ise genel itibarıyla Charles Darwin'in³³⁴ ortaya koyduğu “türlerin tek bir atadan ortaya çıktığı” iddiasını akla getirmektedir. Evrim teorisi, bir iddialar bütünü olarak kabulü veya reddedilmesi muhtemel bilgiler ve yorumlar içeren, gözleme dayalı, bilimselliği eleştirilen bir anlayıştır. Ancak evrim kavramıyla burada kastettiğimiz kozmolojik ve biyolojik

³²⁶ Ernst Mayr, *Evrin Nedir?*, çev. Nurdan Soysal, (İstanbul: Say Yay., 2016), 29.

³²⁷ Bu kavram; “Bir yaratığın başka bir şekle dönüşümü” olarak ifade edilen mutasyon kavramının yerine kullanılmaktadır, bkz. Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 163.

³²⁸ “Suret ve mahal itibarıyla değişim” anlamında kullanılan bu kavram ise tebeddül, tegayyür ve tahavvül kavramlarıyla açıklanmaya çalışılmıştır, bkz. Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügati*, (İstanbul: Cumhuriyet Matbası, 1954), 1/361-362.

³²⁹ Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 155, 156.

³³⁰ Abdullah Kızılırmak, “evrim”, *Gökbilim Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: TDKY, 1969).

³³¹ TDK (Kollektif), “evrim”, *Büyük Türkçe Sözlük*, (Ankara: TDKY, 2011).

³³² Francis S. Collins, *Tanrı'nın Dili*, 103-104.

³³³ Michael Behe, *Darwin'in Karakutusu*, çev. Burcu Çekmece, (İstanbul: Aksoy Yayıncılık, 1998), 8.

³³⁴ Darwin, *Türlerin Kökeni* adlı kitabında: “Yaratıcının meydana getirdiği bir veya birkaç basit canlı formundan diğerlerinin evrimleşmiş olduğunu öngören bir hayat görüşünde yücelik vardır” ifadesi ile Tanrı konusundaki fikrini açıkça ortaya koymaktadır. Bkz. Charles Darwin, *The Origin of Species*, (London: Penguin Classics, 1985), 459-460.

açıdan yaratılış/varoluş süreci içinde evrenin ve canlılığın, başlangıçtan mevcut duruma gelmesine kadar sürede geçirdiği evrelerin bütünüdür. Âdem kıssası ile evrimsel süreç ilişkisi, birbirinden ayrı düşünülecek kadar zıt konular olmayıp birbiriyle örtüşen birçok ortak noktası bulunmaktadır. Ancak evrim teorisi çerçevesinde geliştirilen iddialar yoruma açık ve bilimselliği tartışmalı birçok bilgiyi barındırmaktadır. XVIII. yüzyıla kadar genel olarak ezeli ve ebedi bir evren/dünya görüşünü savunan ateist düşünce sahipleri, çağın bilimsel ve kültürel verileri ve anlayışları çerçevesinde evrenin var oluşunu yorumlamaya çalışmışlardır. İslam Kelâmcıları tarafından bu yorumlara karşılık eleştirel anlamda güçlü argümanlar üretilerek oldukça kuvvetli bir şekilde savunulmasıyla evrenin ezeliliği düşüncesi genel anlamda ateistlerin düşüncesi olarak sınırlı kalmış oldu.³³⁵ XVIII. yüzyıldan itibaren de canlı oluşumuna dair anlayışa göre ilk canlının cansız bir yapıdan ortaya çıktığı, canlı varlıklar için de bir türün başka bir türden meydana geldiğine dair birtakım düşünceler geliştirilmeye başlandı. Aslında bu tarz fikirlere milattan önce, İslam geleneğinde ve yakın yüzyılda dahi rastlandığına dair görüşlere daha önce yer verilmiştir. XVIII. yüzyıl ile beraber savunulan bu düşünceye materyalist filozoflarca bilimsel anlayış kriterlerinin değişmesine bağlı olarak farklı bir boyut kazandırılmıştır.

XX. yüzyıla gelindiğinde ise canlılığın cansızlıktan başlaması ve türlerin farklı türleri üretmesi fikri, felsefi bir düşünce olmaktan çıkarılıp bilimsel bir gerçeklik olarak sunulmaya başlanmıştır. Rastgele geliştiği iddia edilen bu süreçler sonucunda canlı varlığının kendi kendine bu noktaya gelişinin ispatlanmış bir süreç olduğu iddia edilmiştir.³³⁶ Aslında subjektif bir yöntemle temellendirilmeye çalışılan bu anlayış, verileri hakkındaki şüpheler içermekle birlikte bir inanca dönüştürülmeye de çalışılmıştır. Aynı yanlış tutum İslam geleneğinde de oluşturulmak istenmiş, değişen bilgi ve belgeler gözardı edilerek eski anlayış/inanış biçimi savunulmaya çalışılmıştır. Hâlbuki günümüzde iki görüşün de dışında elde edilen bazı bilgi ve belgeler yaratılış veya evrim teorileri konusunda bir inanç oluşturmanın pek mümkün olamayacağını da göstermektedir. Hatta Kur'an'da varlıkların birdenbire

³³⁵ Aydın Topaloğlu, “materyalizm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 28/140.

³³⁶ Aydın Topaloğlu, “materyalizm”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 28/138.

yaratılmayıp hâlâ değişik tarzlarda ve geniş manaları kapsayan birçok şekliyle bir süreç hâlinde yaratılmaya, çeşitlendirilmeye, farklı aşamalar hâlinde şekillendirilmeye ve olgunlaştırılmaya devam ettiğini ifade eden birçok ayetin³³⁷ bulunması, evrim karşıtlığını engelleyen bir durumu ortaya koymaktadır. Buna karşın big bang öncesine ilişkin birtakım bilimsel verilerin teoriden ve kanaatten öteye gitmeyen doğruluğu ve yanlışlığı muhtemel iddialar olduğu da anlaşılmıştır. Hergün yenilenen bilgiler ışığında gözlemleri ve bulguları sürekli değişen ve değişmesi gereken bir yöntemle meseleleri açıklamaya çalışan bir anlayışın, inanca dönüştürülmesi bilimsel tutuma aykırı bir durumdur. Dolayısıyla yeni bulgular ve bilgiler, yeni söylemleri gerektirecektir.³³⁸

³³⁷ İnsanın topraktan itibaren geçirdiği yaratılış aşamaları için bkz., el-A'râf 7/12; el-Hicr 15/26; el-İsrâ 17/61; el-Hac 22/5; el-Mü'minûn 23/12; er-Rahmân 55/14; "Etvâran" kelimesinin geçtiği Nûh 71/14 ışığında kelimenin bir hâlden başka bir hâle geçiş anlamları bakımından aşağıdaki görüşler şöyledir:

- Ali'den ondan da Ebû Sâlih, bir başka kanalla Mu'âviye, ondan da İbn Abbâs'tan gelen bir rivayete göre, Ma'mer'den, Katâde'den nakledilen başka kanalla gelen mevkûf rivayetlerin ortak ifadesine göre; "Etvâr; nutfeden sonra 'alaka'ya ondan sonra ete daha sonra da bir aşamadan diğer bir aşamaya geçiştir." şeklinde tefsir edenler için bkz. Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîr*, 4/450; Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Tefsîru Abdürrezzâk*, (3337) 3/348; Ahfeş, *Me'âni'l-Kurân li'l-Ahfeş*, 2/550; Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kurân*, 23/297; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, 10/45; Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, 3/544.
- İnsanların yaratılış farklılıklarının ve insanın dışındaki varlıkların da kastedildiği kısım için bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 10/228-229; Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 3/500.
- Yukarıdaki kanaatlerle birlikte insanın yaşam evrelerini de ifade ettiğini söyleyenlerin görüşü için bkz. İbn-i Fûrek, *Tefsîru İbn-i Fûrek*, thk. Süheyme bint Muhammed el-Buhârî (el-Memleketü'l- 'Arabiyye es-Su'ûdiyye: Câmi'âtü Ümmi'l-Kurâ, 2009), 3/53; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 18/304.
- İbn Abbâs'tan gelen mevkûf rivayet hakkında Mücâhid, Katâde, Dahhâk, Yahyâ b. Râfî', es-Südiyy ve İbn Zeyd'in görüşleriyle insanın yaratılış aşamaları konusunda ihtilafa düştükleri ve bazılarının topraktan başlayıp insanın yaratılışına kadar geçen süreyi ifade ettiğini söylemektedirler. Buna karşın bazıları ise rivayeti esas alan düşünce ışığında nutfeden itibaren anne karnındaki evrelerini ifade ettiğini iddia etmişlerdir. Bazılarına göre ise farklı farklı insan özelliklerinin olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda bkz. Kurtubî, *el-Hidâye ilâ bulûğu'n-nihâye*, 12/7736; a. mlf., *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 18/303; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/618; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/653; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 5/249; İbn Kesîr, *et-Tefsîr*, 8/233; Kannevcî, *Fethu'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'ân*, 14/336; Muhammed Seyyid Tantâvî, *et-Tefsîru'l-vasût li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Kahire: Dâru Nehzati Mısır, 1997), 15/118.
- Etvâran kelimesinin birçok kere çeşitli zamanlarda ve çeşitli şekillerde elde edilen şey olduğu konusunda bkz. et-Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 29/201.

³³⁸ Francis S. Collins, *Tanrı'nın Dili*, 68.

Kâinatın oluşum süreciyle ilgili olarak Tanrı-Evren ilişkisi, tarih boyunca birçok şekilde izah edilirken öne çıkan anlayış ve yorumlar; yaratma, sudûr, panteizm-panenteizm, deizm ve natüralizm gibi kavramları ortaya çıkarmıştır.³³⁹ Bunlardan *ihтира*, *ibda'*, *halk* ve *inşâ* düşüncesi teistler; *sudûr* teorisi teist filozoflar, *panteizm*, *panenteizm* ve *deizm* anlayışları deist düşünürler; *natüralizm* ise ateist düşünürler tarafından ortaya atılmış, geliştirilmiş ve savunulmuştur. Varoluş teorileri bağlamında birincisi ilk yaratılıştan itibaren ilahî müdahaleyi gerekli gören Müslüman düşünürlerin, Hristiyan ve Yahudi din adamlarının görüşü olarak zikredilirken, ilk yaratılıştaki ilahî müdahaleden sonraki süreçte Yaratıcının evrene koymuş olduğu yasalarla gerçekleştiği inancında olan teist ve deist düşünürlerin görüşü ise ikinci kategori için söylenebilir. Üçüncüsü ise ilahî bir müdahale olmasını kabul etmeyen ateist düşünürlerin görüşleri etrafında şekillenmektedir.

Evrenin oluşumunda evrimsel süreç dikkate alınarak kozmolojik ve biyolojik evrimden bahsederek *big bang teorisi* ile başlangıcı izah etmeye çalışan semavi din mensuplarının inanç esaslarıyla paralel bir kozmik varoluş modeli ortaya koyan bu teori, aynı şekilde varlığı bir yaratıcıya ihtiyaç duymaksızın izah etmek isteyenler için de bir dayanak teşkil etmektedir. Biyolojik evrimin ana hatları ise tarih boyunca gözleme dayalı olarak izah edilmiş, ancak elde edilen veriler çoğunlukla ateist mantıkla açıklanarak, teist anlayışların alternatifi gibi gösterilmeye çalışılmıştır. Hâlbuki ortaya konulan bu teoriler, dinin verileri ile çatışmadığı gibi bilakis bazı nasların evrimi destekler mahiyette olduğu İslam filozoflarınca da dile getirilmiştir. Ateist düşünürlerin aksine İslam filozofları, teorinin bazı temel aşamalarının yaşandığı iddia edilen süreci büyük ölçüde kabul etmekle birlikte tüm süreçlerin, yaratıcı bir güç tarafından tasarlandığını söyleyerek kaynağı hakkında onlardan farklı düşündüklerini göstermişlerdir.³⁴⁰

Aşağıdaki kısımda ise insanın evrilmesi konusunu, bilimin ve dinin kozmoloji, biyoloji ve antropoloji alanlarında geliştirilen güncel verileri ışığında bir süreç olarak kabul ettiğimiz *evrimsel yaratılış* kavramı çerçevesinde ortaya koymaya çalışacağız.

³³⁹ Şaban Ali Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, (Ankara: Lotus Yayınevi, 2012), 156.

³⁴⁰ Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 156, 157.

2.2.1. Kozmoloji Bağlamında Evrimsel Yaratılış

Tarih ve bilim felsefesi ışığında evreninin oluşumuna dair verilerin, parametrik bir denklem içindeki değişkenler arasındaki ilişkilerin nasıl başladığı, nasıl geliştiği, aralarında ne tür etkileşimin bulunduğu ve sonuç olarak hangi verilere ulaşıldığı gibi sabit olmayan bir süreç, ancak akıllı bir tasarım içinde hareket ettiği düşünülebilir. Ayrıca eski ile yeni parametreler arası değişkenlerdeki farklılığın ilişkisi çift yönlü olup birbirlerini etkilediği ve etkileyeceği açıktır. Bu bazen determinist bir şekilde ardışık bir süreçte ilerlerken bazen de yeni, eskiyi ortadan kaldırarak güncel uygun yepyeni sonuçlar ortaya koymaktadır. Örneğin düz ve dünya merkezli bir evren anlayışı yerini güneş merkezli bir teoriye XVI. yüzyılın başlarında Kopernik’le birlikte bırakmış, gökteki varlıkları inceleyerek matematiksel nitelik taşıyan belgeler ışığında güneş merkezli bir evren modeli oluşturulmuştur. Daha sonra Kepler yaptığı gözlemler sonucu gezegenlerin hareket yasalarını ortaya koymuştur. Aynı şekilde Galileo da yerküre eylemlerindeki hareketsizlik algısı sonucu güneş merkezli evren anlayışını ortaya koymuştur. Ayrıca Isaac Newton’un önceki bilim adamlarının ortaya koydukları verilerden hareketle durağan bir yapıda olduğunu düşündüğü evrenin içe çökmeden duruyor olmasını kütle çekim kanunu ile açıklayarak evrenin sonsuz olabileceğini iddia etmiş, daha sonra da neredeyse sonsuz yoğunlukta ve sıfırsal hacimli bir enerji topağının yayılımına geçmesiyle meydana geldiği kabul edilmiştir.³⁴¹

Big bang teorisi evrenin başlangıçta tek bir noktadan çıktığını öne sürmüştür. Ancak başlangıçtaki ilk maddenin nereden geldiği konusunda herhangi bir açıklama yapılamamasına karşın ateist bilim adamlarının; evrenin varlığını ya ezeliyyet attfettikleri evreni ve büyük patlamanın gerçekleştiği ve tekillik³⁴² olarak ifade

³⁴¹ Stephen Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, 16.

³⁴² Tekillik kavramı fizikte; karadelik merkezleri ile büyük patlamanın gerçekleştiği ortamdaki sonsuz kütle çekimini ve zaman-mekân kavramlarının karşılık bulamadığı bir durumu ifade eder. Big bang tekilliği anlatılırken her ne kadar hiçliğe yakın bir tablo çizilse de çoğu zaman maddenin sonsuz bir yoğunlukta sıkışmış bir hâli olarak tanımlandığından, tıpkı net bir gözlem yapılamayan karadelik merkezleri gibi hiçlikten ziyade varlık âleminin bir parçası olarak değerlendirilmesi uygundur.

edilen yapının ezeli olduğu ya da evrenin hiçlikten ortaya çıktığı iddiasına³⁴³ götürmüştür. Evrenin kozmolojik var oluşunu tamamlayabilmesi için patlama anı ve hemen sonrasında gerekli olan hassas oluşumların neden o şekilde gerçekleştiğine dair sorgulamaların tamamı, büyük patlama tekilliğine indirgenmiş ve o noktada hiçbir fizik kanununun geçerli olmadığı varsayılmıştır.³⁴⁴ Büyük patlama sonrası meydana gelecek ihtimallerin hemen tamamına yakını düzensiz olacağından evrenin oluşumu, düzensiz bir biçimde başlayıp sonradan oluşan fizik yasaları ile düzenli bir biçime kavuşmuş olması da ihtimal³⁴⁵ olarak görülmüştür.

Durağan evren teorisine göre ise; kâinat ezelden itibaren sonsuz olarak var olmuş ve geçmişten bugüne kadar aynı görünüme sahip olmuştur. Var olduğu her anda da genişlemektedir. Genişlerken meydana gelen boşlukları da yeni galaksiler doldurmaktadır. Bu teoriye göre geçmişte de günümüzde de kâinatta yeni yeni galaksilerin meydana gelmesi söz konusudur. Kâinat her zaman aynı yoğunluk ve madde miktarını korumaktadır.³⁴⁶ Tanrı'nın yokluğuna alternatif bir şekilde başlangıcı ve sonu olmayan bir evren anlayışını savunan bu model, felsefi olarak oldukça etkileyici bulunmuştur. Ancak bilimsel bir teoride bulunması gereken özelliklerin hiçbirini taşımayan bu yaklaşım bugün tümüyle geçerliliğini yitirmiştir.³⁴⁷

Evrenin hiçlikten geldiği iddiasına göre ise; evrenin oluşumunda büyük patlama öncesi hiçlikten varlığa çıkışının ardından evrenin tabii yasalar çerçevesinde kendi kendine mevcut hâli alması şeklinde anlaşılmaktadır. Ancak maddeci bir anlayışın yokluktan varlığa çıkışı izah etmesi mümkün görünmemektedir. Maddenin ezeliği fikri Yaratıcıyı reddetmeye cevap olmadığı gibi akılsız ve iradesiz bir maddenin, akıl ve irade sahibi bir varlığın kodlarını içeren potansiyele sahip insanı oluşturması da mümkün gözükmemektedir.

³⁴³ Stephen Hawking-Leonard Mlodinow, *Büyük Tasarım*, çev. Selma Ögünç, (İstanbul: Doğan Kitap, 2016), 148.

³⁴⁴ Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, 155.

³⁴⁵ Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, 156, 157.

³⁴⁶ Steven Weinberg, *İlk Üç Dakika*, çev. Zekeriya Aydın-Zeki Aslan (Ankara: Tubitak Popüler Bilim Kitapları 11, 1998), 5-6.

³⁴⁷ Şahin Efil, *İslam ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri*, (İstanbul: Pınar Yay., 2002), 5-6.

İslam düşüncesinde yaratılış üzerine yoktan yaratma ve sudûr teorisi olmak üzere iki teori geliştirilmiştir. Yoktan yaratma yok sayılan bir şeyin yaratılması demektir. Dolayısıyla Allah kâinatı ezeli sayılan bir şeyden değil, istediği herhangi bir zamanda iradesiyle, mutlak anlamda hiçbir şey yokken yaratmıştır. Hicri ikinci asrın başlarında Müslümanların çoğunluğu bu yaratılış görüşünü benimsemiştir.³⁴⁸ Ancak bu düşünce de Hûd suresi 11/7. ayette geçen “*Onun arşı suyun üzerindedir.*” ifadeleri ışığında suyun ve arşın oluşu yokluğun engelidir. Genellikle Müslüman filozoflar ve mutasavvıflar tarafından benimsenen *sudûr teorisi* ise Helenistik filozof Plotinus’un kozmoloji doktrininin İslamî naslar çerçevesinde yorumlanmasından ibarettir. Sudûr teorisi, hür iradesini sınırlamak yoluyla “Allah’ın zatına zorunluluk getirmek” anlamını taşıyacağı için İslam kelâmcıları³⁴⁹ tarafından eleştirilmiştir.

Kur’an’ın yaratılışın yokluktan³⁵⁰ olmadığını ifade etmesi, maddenin ezeli olduğunu veya olmadığını iddia etmeyi zorlaştırmaktadır. Çünkü ayet varlığın oluşumunu yokluk üzerine kurduğuna dair bir açıklama yapmadığı gibi yokluğa hitabın da yokluk anlamı taşımadığı açıktır. Herhangi bir varlığın Allah tarafından yaratılmasının istenmesini önce varlığın soyut âleme taşındığı oradan da maddi âleme evrildiği şeklinde anlamak mümkün gözükmemektedir. Bugün enerjinin maddeye dönüşümüne dair çalışmalar hız kazanmış durumdadır. Dolayısıyla yakın bir gelecekte soyut varlıkların maddeye evrilmesinin nasıllığı konusunun fizikçi ve felsefeci düşünürlerce izah edilmesi mümkün olacaktır. Artık soyut şeylerin reddedilemediği günümüz dünyasında, soyut-somut ilişkisi ve maddeye dönüşümü üzerine fizik dünyasının yeni teoriler geliştirmesi beklenmektedir.

Bilimselliği kesinlik kazanmamış kanaatler üzerine inanç bina etmek ise naslara, akla ve bilime aykırı birer tercih olarak görülmektedir. Teoriler üzerine kesin bir bilimsellik iddiası, skolastik bir yaklaşım olduğu gibi bilimselliği her geçen gün yenilenen³⁵¹ bir sistem için ateist tavır sergilemek ise bilimden uzak romantik bir

³⁴⁸ Bayrakdar, *İslam’da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 34.

³⁴⁹ Bayrakdar, *İslam’da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 36; Efil, *İslam ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri*, 55-67.

³⁵⁰ Hûd 11/7; et-Tûr 52/35.

³⁵¹ Lawrence Krauss, *Hiç Yoktan Bir Evren*, çev. Ebru Kılıç, (İstanbul: Aylak Kitap, 2016), 12-14, 169-177, 186, 204; Hawking-Mlodinow, *Büyük Tasarım*, 14, 96-97, 148.

tutumdur. Aslında bilimsel çalışmalar sonucu değişen birtakım nazariyelerle dinî nasları tevil etmek yerine karşılıklı uzlaşa içinde dinî naslardan hareket ederek ilmî çalışmalara yön vermeye çalışmak veya bilimin verileri ışığında ayetlere güncel yeni yorumlar getirmeye çalışmak daha tutarlı sonuçlar elde edilebilir bir yöntem olacaktır. Ancak geleneğin yorumlarını ayetlerin nihai açıklaması kabul ederek inanç oluşturmak, Kur'an'ın evrenselliğine ve çağlarüstülüğüne zarar vermektedir. O hâlde Kur'an üzerine yapılan bu yorumları ne Yaratıcı'nın son sözü ne de bilimin nihai verisi olarak kabul etmek uygun olacaktır.

Bu başlıkta ise yeryüzündeki cansız varlıkların oluşum sürecine dair yaklaşımları incelemeye çalışalım.

2.2.2. İnorganik Varlıkların Evrimsel Yaratılışı

Bilimsel kanıtlar gösteriyor ki, dünyamızın bugünkü şeklini alması milyarlarca yıl sürmüştür. Radyoaktif ışınlar ve fosillere dayanarak birbiri üzerinde uzanan yer kabuklarının oluşum devirlerini ifade eden jeolojik zaman çizelgesinin varlığı, yeryüzünün oluşumu ve süreçleri hakkında bir takvimin olduğunu haber vermektedir. Jeofizikçilerin yaptıkları evrim takvimi çerçevesinde yerkürenin, ERA denen beş jeolojik devirden geçerek değişik canlı türleri ve coğrafi koşulların da etkisiyle bugünkü şeklini aldığı söylenmiştir.³⁵² Son üç devir ise kendi aralarında canlı organizmaların görüldüğü dönemleri de içine alan bölümlere³⁵³ ayrılmaktadır.

Kur'an'da yerkürenin gök cisimleriyle birlikte altı günde yaratıldığı ama yalnız yeryüzünün bizzat kendisinin iki günde oluştuğu zikredilmektedir.³⁵⁴ Ayetlerde geçen “gün” kelimesinden yaşadığımız zaman dilimlerine izafi olarak yaklaşıldığı³⁵⁵ ve biyolojik devirlerin/evrelerin kastedildiği anlaşılmaktadır. İçinde yaşadığımız kâinatın yaratılması, altı devir/evre sürmüştür, bu süreçlerden sadece yerkürenin evrimi iki devirde³⁵⁶ olmuştur. Bu devirlerin yerkürenin başlangıcından hayatın başladığı

³⁵² Ali Polat, “Yerküre Üzerindeki Yaşamın Kökenine ve Evrimine Jeolojik Bir Bakış Açısı”, *Mavi Gezegen Dergisi* 21 (2016): 3-6.

³⁵³ Ali Polat, “Yerküre Üzerindeki Yaşamın Kökenine ve Evrimine Jeolojik Bir Bakış Açısı”, 4; Rüştü Ilgar, *Genel Fiziki Coğrafya*, (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018), 11.

³⁵⁴ Hûd 11/7; Fussilet 41/9.

³⁵⁵ es-Secde 32/5; el-Me'âric 70/4.

³⁵⁶ et-Talâk 65/12.

zamana kadar olan süreci içinde barındıran uzun Azoic devirler olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Kur'an'ın da belirttiği gibi kâinat, o süreçte bir duman hâlinde bulunmaktaydı.³⁵⁷ Bundan sonra kâinatı saran duman, evrilerek taş kütlelerin olduğu küreler şekline dönüşmüş ve bundan sonra hayatın yaratılış çağları başlamıştır. Bilimsel verilere göre de canlılık önce denizde/suda³⁵⁸ başlamış, sonra karada devam etmiştir. Su ile ilgili olarak bu durum Kur'an-ı Kerim'de üç anlamı içerecek şekilde kullanılmaktadır. Birinci aşama, arşın suyun üzerinde oluşu³⁵⁹ dikkate alındığında cansız varlıkların oluşum sürecinde oynadığı rolü ifade ettiği düşünülebilir. İkinci olarak: *“Sizin için yeryüzünü döşeyen, yollar açan, gökten su indiren odur. Biz bu su ile türlü türlü, çift çift bitkiler yetiştiririz”*³⁶⁰ ayeti ışığında suyun, nebati/bitkisel hayatın zorunlu unsuru olarak görülmesi başlangıçtan itibaren varlığa hayat verdiği anlayışını ortaya koymaktadır. Üçüncü olarak da *“Allah bütün canlıları sudan yaratmıştır. Kimi karnı üzerinde sürünür, kimi iki ayakla yürür, kimi dört ayakla yürür. Allah dilediğini yaratır. Allah şüphesiz her şeye kâdirdir”*³⁶¹ ayeti ışığında da hayvanî hayatın teşekkülüne sebep olan herhangi bir su kastedildiği anlaşılabılır. Yukarıdaki ayetlerde de açıkça ifade edildiği üzere her canlı şey sudan yaratılmış ve aslı bir olan canlılar çeşitli türlere ayrılmışlardır. Bir kısmı karnı üzerinde yürüyen sürünenler, bir kısmı iki ayaklılar, bir kısmı da dört ayaklılar olarak ayrıştırılan bu varlıkların tesadüfen veya kendiliğinden olmadığı gibi bir kanun çerçevesinde olduğu anlaşılmaktadır.

İkinci aşamada insanın yapısında bulunan inorganik toprak³⁶² ve onda bulunan elementler insan bedeninde organik olarak bulunmaktadır. Bu durum günümüz modern bilim tarafından da kabul edilmektedir. Ancak buradaki problem, tabiattaki inorganik elementlerin insan vücudunda nasıl organik bir hale dönüştüğü konusudur. Yukarıdaki ayetlerde insan yaratılırken belirli merhalelerden geçtiği açıkça belirtilmektedir. Bu merhalelerin sonuncusunda ise insanın yanmış kuru bir

³⁵⁷ Fussilet 41/11.

³⁵⁸ Hûd 11/7; el-Enbiyâ 21/30.

³⁵⁹ Hûd 11/7.

³⁶⁰ Tâhâ 20/53.

³⁶¹ Nûr 24/45.

³⁶² Âl-i İmrân 3/59; el-En'âm 6/2; el-A'râf 7/12; el-Hicr 15/26, 28, 33; el-İsrâ 17/61; el-Kehf 18/37; el-Hac 22/5; el-Mü'minûn 23/12; er-Rûm 30/20; es-Secde 32/7; Fâtır 35/11; es-Sâffât 37/11; Sâd 38/71, 76; el-Mü'min 40/67; er-Rahmân 55/14.

çamurdan³⁶³ yaratıldığı ifade edilmektedir. Burada bir tekâmül/ilerleme söz konusudur. Fakat buradaki oluşum, evrim teorisi çerçevesinde oluşturulan bir anlayışla doğanın veya kendiliğinden oluşan varoluşsal bir sürecin değil, bizzat Allah'ın iradesinin âdetulah çizgisindeki sürecinin bir sonucu olarak görülmektedir.

Bu bilgiler ışığında anlıyoruz ki, bilimin verileri ile ayetler arasında yaratılış sürecinin işleminde büyük benzerlikler bulunmaktadır. Fiziksel yaratılıştaki bu benzerlik, bir tasarımı ifade etmesi bağlamında akıllı, iradeli, kudretli ve sonsuz güç sahibi bir Yaratıcıyı işaret ederken, karşılığında maddenin akıllı bir varlık olarak evreni oluşturması ve bilinçli bir sistemin varlığının kabul edilmesi aklen mümkün gözükmemektedir. O hâlde Yaratan'ın müdahale ettiği her aşamayı kabul etmekten başka bir çözüm üretmediğimiz gibi onun müdahale ettiği her türlü yaratılış şeklini de kabul etmek durumundayız. Çünkü Allah, Yaratan olarak bütün varlıkları dilerse yoktan, dilerse vardan, dilerse bir anda, dilerse belirli bir süreçte yaratabilme irade ve kudretine sahiptir.

Kur'an'da insanın yaratılışının, sırasıyla yeryüzü, gökler, bitkiler ve hayvanlardan sonra olduğu, dolayısıyla insanın bu zincirin en son halkası olduğu önkabulüne rağmen, insanın orijiner yapısının diğer canlı varlık türleriyle ortak³⁶⁴ bir tarihe kadar uzandığı da görülmektedir. Bu noktada insanın yaratılışın son halkası olarak görülmesi, evrenin insan için yaratıldığı gibi bir düşünce zemini oluşturmuştur. Bu anlayış insan-varlık ilişkisini kurgulamada düşünce dünyasına bir görev yüklemektedir. Çünkü yaşadığı zaman ve zeminde insanın dışında kalan varlığın, kendisinin emrine verilmesi anlayışı onu dilediği gibi kullanma arzusunu doğururken insanın oluşumunda önemli bir yere sahip olan varlığın onun hizmetine/kullanımına verilmesi, bir sorumluluğu ve saygıyı gerektirmektedir.

Bu süreçte de organizmaların meydana geliş aşamaları üzerinde duracağız.

³⁶³ er-Rahmân 55/14.

³⁶⁴ Tâhâ 20/53; el-Enbiyâ 21/30; Nûr 24/45.

2.2.3. Organik Varlıkların Evrimsel Yaratılışı

Görünen her türlü canlı ve cansız varlıktan, görünmeyen en küçük atomlara kadar her şey, sistemli bir düzen ve süreç yaratılışı içinde oluşmuştur. Bundan dolayı yaratılış içerisinde oluşumunu tamamlamış her varlık, düzenli bir sistem içerisinde varlığını biyolojik ve fizyolojik özellikleriyle Allah'ın emrinde ve kontrolünde sürdürmektedir. Dolayısıyla gökler ve yeryüzü oluşturulduğu düzen içinde herhangi değişime uğramadan varlığını korumakta ve devam ettirmektedir. Ay, yıldızlar ve gezegenler, bulundukları yörüngelerinde kendileri için belirlenen hareketlerini sürdürmekte, yerküredeki dağlar, ovalar, denizler ve okyanuslar ağırlığı ve hacimlerinden herhangi bir şey kaybetmeden görevlerini yerine getirmektedirler. Şu hâlde âlemdeki her şey, yaratmanın hak ve hikmet prensibine³⁶⁵ uygun, değişmeyen bir düzen ve ahenk içinde varlığını ve görevini sürdürmektedir.

Yeryüzünün soğuması, toprağın ve suların oluşması ile birlikte canlı yaşamının ortaya çıkması sonucu yaratılış aşamaları yeryüzünde kendini göstermeye başlamıştır. Atom seviyesinde başlayan cansız varlıklar ile hücre seviyesinde başlayan canlı varlıklar, Yüce Allah'ın yaratılmasını arzu ettiği varlık için “*ol*” emri ile “*oluş sürecine girmek*” olarak nitelenen süreç yaratılışı içine girmiştir. Bu süreç, enerjiden başlayarak maddeye, maddeden basit yapılara oradan da kompleks varlıklara doğru süren gelişim safhalarından oluşmaktadır. Süreç, Yüce Allah'ın arzu ettiği şekil ve yapıya kavuşuncaya kadar her varlığın kendi bünyesi içinde birtakım seçilme ve ayıklanma işlemine maruz kaldığı bu seçim, atomdan moleküllere, moleküllerden elementlere ulaşuncaya kadar yaratılış süreci içinde devam etmektedir. Maddi yapının oluşumunda kullanılan katı, sıvı ve gaz hâlindeki elementler yaratılış sürecinde de seleksiyona uğramıştır. Cansız maddelerde ve canlıların bünyesinde görülen bu yapı, maddenin ve canlının tekâmülünü hazırlamıştır. Her yeni türün ortaya çıkışı, yeni bir yaratmanın başlangıcıdır. Bu anlamda organik varlığın evrimsel yaratılışı, doğa/tabiat şartlarının etkisi yanında³⁶⁶ herhangi bir türün³⁶⁷

³⁶⁵ el-En‘âm 6/73; Yûnus 10/5; İbrâhîm 14/19; en-Nahl 16/3; el-Ankebût 29/44; er-Rûm 30/8; ez-Zümer 39/5.

³⁶⁶ Nûh 71/17.

³⁶⁷ el-A‘râf 7/189, “Nefs-i Vâhide” kavramının insan türünü ifade etmesi bakımından bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 9/161.

bireyleri³⁶⁸ arasında görülen miras/genetik değişimlerinin³⁶⁹ sonucu oluşur. Böylece evrimsel yaratılış, türlerin içinde görülen miras değişimlerini etkileyen ve “ol” emriyle tabiata konulan doğal seçim kanunu şeklinde karşılığını bulan “istifâ” kavramıyla tanımlanabilir.³⁷⁰ Herhangi bir iklim kuşağına yerleşmiş canlı türlerinin üyeleri, kendi bireyleri arasında üreyip³⁷¹ çoğalır³⁷² ve nesilden nesile geçen genler,³⁷³ bu türün bütün özelliklerini korur.³⁷⁴ Bunun yanı sıra zamanla değişen birtakım şartlar ve ekolojik ortam, yeni nesillerin genlerinde yeni bazı özelliklerin³⁷⁵ doğmasına sebep olmaktadır. Bu yeni genleri taşıyan bireyler, başka bölge bireyleriyle karışarak başka bireylerin oluşumunu sağlar ve bu değişim/dönüşüm milyonlarca yıldır olduğu gibi bundan sonra da olmaya devam edecektir.³⁷⁶ Her nesildeki değişim (mutation), yeni farklı özellikler ortaya çıkarabilir. Bu yeni özellikleri taşıyan canlılar hayatta kalır ve çoğaldığında birkaç nesil içinde doğal seçilime bağlı olarak bu özellikler o türün içinde yayılır.³⁷⁷ Sonuçta bir organizmada görülen değişim/dönüşüm, o türün özelliği hâline gelmektedir. Bu değişim, daima daha olguna, daha mükemmele doğru işleyen bir evrimsel yaratılış çerçevesinde önce

³⁶⁸ Lokman 31/28.

³⁶⁹ Nûh 71/13-14, İstifâ kavramına karşılık gelen “etvâran” kelimesi, tekili “bir hâlden diğer bir hâle geçmek” veya “bir merhaleden diğerine geçmek” anlamına gelen “tavr” kelimesinden gelmektedir. Mastarı olan “tatavvur” ise günümüzdeki “evolution” kelimesine karşılık gelmektedir. Sinonimi olan “tahavvul” kavramı ise dönüşümcülük anlamına gelen “istihale” yani transformisme’nin karşılığıdır. Söz konusu ayette “etvâran” kelimesi insan evriminin biyolojisindeki art arda gelen evrim merhalelerinin tümünü içermektedir.” Bu görüşlerin ayrıntısı için bkz. İsmail Yakıt, “Kur’an’da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi” *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1998): 6.

³⁷⁰ el-Kasas 28/68; Yakıt, “Kur’an’da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi”, 7-8; İnsanın iradesinin dışında gerçekleşen bu seçilimin, Allah tarafından tabiata konulan kanunlar çerçevesinde gerçekleşmesi bilimsel anlayışlara aykırılık arz etmemektedir. Hatta vahyin gayba dair bilgi vermesi, insanın ulaşabileceğinin ötesine dair bilgiler içermesi bakımından, insan aklından daha üstün bir varlığa ihtiyacı ortaya koymaktadır. Çünkü geleceğin bilgisine ulaşmada insan aklı ve bilimsel veriler hâlâ araştırma ve incelemelerine devam etmektedir. Bu anlamda bilimin verileri hakkında kesin bir sonuca gitmesi bilimsellikten uzak bir yaklaşım olduğu kadar bilimsel verilerle paralellik arzeden ve hâlâ yoruma açık Kur’an ayetlerini, günümüz bilimselliğine ışık tutması bağlamındaki yorumları konusunda da kesin bir sonuçtan bahsetmek mümkün gözükmemektedir.

³⁷¹ el-A‘râf 7/189.

³⁷² en-Nisâ 4/1.

³⁷³ el-İnfîtâr 82/6-8.

³⁷⁴ el-Bakara 2/35. ayette geçen “Âdem” kavramını, Homosapien türünün temsilcisi olarak kullanmak mümkündür.

³⁷⁵ İsmail Yakıt, “Kur’an’da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi”, 11-12.

³⁷⁶ Francis S. Collins, *Tanrı’nın Dili*, 136.

³⁷⁷ Yâsîn 36/36.

“beşer”’e sonra “insan”’a³⁷⁸ yani Hz. Âdem’e kadar devam edegelen bir süreci ifade eder.

Canlı gruplarda görülen değişiklik, gittikçe belli bir yönde tekâmül eden bir yapı tarzına yöneliktir. Türler tam evrime erişinceye kadar birçok değişikliğe uğrarlar. Tabiatın üstün olanı seçme kuvveti olan doğal seçilimin³⁷⁹ adı Âdetullahtır. Hayatın tekâmül süreci bize gösteriyor ki, önce basit hücreden evrimleşen canlıların, sonra daha üstün yapılı kompleks canlılara dönüştüğünü ve en sonunda da insanın meydana geldiğini³⁸⁰ ortaya koymaktadır. Allah’ın kâinatı tekâmül kanununa göre yaratmasındaki amacı, insanın ve diğer canlı türlerinin oluşmasını sağlamaktır. O hâlde insan doğrudan doğruya çamurdan yaratılan ve nefis-i vâhide adı verilen ilkel bir varlıktan evrimleşerek³⁸¹ bugünkü şeklini aldığı düşünülebilir.

Yeni buluşlar insanın yeryüzünde ilk oluşuma başladığı zamanın dört milyon sene önce olabileceğini iddia etmektedirler. Bundan 800 bin sene önce yaşamış olan Ostralopitek denilen ilkel insanın beyni 700 santimetre küp iken bir şempanzenin beyni hâlen ortalama 450 santimetreküp kadardır. Bu asırdaki insan beyni ise yaklaşık 1300 santimetre küptür. İnsanın evrimleşerek ulaştığı bugünkü sürecin maymunda bulunmaması, aralarında herhangi bir atalık ilişkisinin olmadığını göstermektedir. Yontma Taş Devri’nin başlangıç çağında yaşamış insanların kültürlerine rastlanmıştır. Pekin civarında en eski yontma taş (Paleolitik) kültürüne ait kuvars ve kum taşından yapılmış aletler, bazı işlenmiş kemiklerle yanmış odun ve kül kalıntıları bulunmuştur. Bunlar o çağda bile insanın yapıcı olduğunu, ateşten faydalandığını göstermektedir. Bir tekâmül vardır, ama bu başka bir hayvandan dönüşüm ve tekâmül değil, kendi kökünün gelişip güzelleşmesinden ibaret bir süreç tekâmülüdür.³⁸² İnsan cinsi en son ve en seçkin varlık olduğundan uzun bir evrimsel

³⁷⁸ el-Kehf 18/37.

³⁷⁹ el-Kasas 28/68.

³⁸⁰ el-İnsân 71/1.

³⁸¹ Mevdûdî, Ebu’l-Âlâ, *Te’fîmu’l-Kur’ân*, çev. Komisyon (İstanbul: İnsan Yay., 2005), 1/50; Muhammed Şahrûr, *el-Kasasu’l-Kur’ânî*, (Beyrut: Dâru’s-Sâkî, 2010), 243, 252.

³⁸² Tekâmül nazariyesinin ifade ettiği ilk aşama “Türâb”: topraktır. “Salsâl”: tıngır tıngır ses veren, kuru, pişmemiş çamurdur. “Fahhâr”: Pişmemiş çamurdur. “Hame”: Uzun süre su ile karışıp yumuşamış, değişmiş, cıvık, kokar çamur yahut balçıktır. “Tîn”: mutlak çamurdur. “Tîni Lâzib”: yapışkan çamurdur. “Mesnûn”: değişken demektir. “Sülâle”: bir şeyden süzülüp çıkarılan özdür. “Emsâc”: karışımdır. Bütün bunlar, birbirinden ayrı ve birbirine zıt şeyler

sürecin içinde oluşmuştur. Bu süreç birçok yönden gelişim anlamında bireysel (psikolojik) ve toplumsal (sosyolojik) olarak hâlâ devam etmektedir.

O hâlde insanın menşei, önce güneşin ısısı karşısında bulunan kupkuru, hayat emaresi olmayan inorganik topraktır.³⁸³ Bu toprak su ile balçık hâline gelmiş³⁸⁴ ve zamanla Allah'ın kanunları çerçevesinde organik hücre³⁸⁵ teşekkül etmiştir. İnsanın genetik yapısındaki DNA'sı bireyler arasında yüzde 99,9 oranında benzerlik³⁸⁶ oluşacak şekilde Allah'ın iradesi ve verdiği yön doğrultusunda evrimsel yöntemle³⁸⁷ değişime uğrayıp³⁸⁸ gelişerek, ortak atası³⁸⁹ sayabileceğimiz “*nefs-i vâhide*” adı verilen bir canlının oluşumu gerçekleşmiştir. Bu canlının adına da *beşer* denilmektedir. Beşerin akıl ve irade yetisini kazandığı ilk insan ise diğer hemcinslerinin içinden seçilerek “*Âdem*” adı verildiğini söylemek mümkündür.

Üçüncü bölümde ise İslam geleneğinin yorumları çerçevesinde Hz. Âdem'in ontolojik anlamda ve yaratılış ekseninde nasıl anlaşıldığı ve değerlendirildiği, ayetler ışığında aktarılan kıssa bütünlüğünde incelenerek Kelamî yorumlarla eleştirisi yapılmaya çalışılacaktır.

olmayıp Kur'an'da, insanın yaratılışının geçirdiği evrim aşamalarını belirten ifadeler olup Âdetullah'a uygun bir süreci ortaya koymaktadır. Bayrakdar, “Tekâmül Nazariyesi”, 337.

³⁸³ Âl-i İmrân 3/59; el-Kehf 18/37; el-Hac 22/5; er-Rûm 30/20; Fâtır 35/11; el-Mü'min 40/67.

³⁸⁴ el-En'âm 6/2; el-A'râf 7/12; el-İsrâ 17/61; es-Secde 32/7; es-Sâffât 37/11; Sâd 38/71, 76.

³⁸⁵ el-Hicr 15/26, 33.

³⁸⁶ Francis S. Collins, *Tanrı'nın Dili*, 122-127.

³⁸⁷ el-Hicr 15/26, 33.

³⁸⁸ el-Mü'minûn 23/12.

³⁸⁹ er-Rahmân 55/14.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLAM GELENEĞİNİN YORUMLARI BAĞLAMINDA İLK İNSAN OLARAK HZ. ÂDEM VE KISSASI

3.1. İslam Düşünce Geleneğinde Hz. Âdem

Hiz. Peygamber'in vefatından sonra iyice genişleyen İslam coğrafyası, Bizans, Şam ve Mısır bölgelerinde yaşayan ve etkili olan Hristiyanlığın ve Yahudiliğin yanı sıra, Irak ve İran bölgelerinde yaşayan Mecusilik, Zerdüştlük, Maniheizm gibi semavi olmayan dinler, felsefî inanışlar ve onlara özgü kültürleriyle etkileşim içinde olmuştur. Tüm bu kültürlerin etkisiyle İslam coğrafyasında, Hiz. Peygamber ve sahabe döneminde de yeni ve farklı birtakım konular gündeme geldiği gibi daha sonra da değişik problemler ortaya çıkmıştır. Bunların içerisinde ilk insanın yaratılışı ve yeryüzüne yayılışı konusu her dönem popülerliğini devam ettirmiştir. Ancak her devrin ve dönemin kendi şartlarına uygun bir tarzda, nasları okuma biçimine bağlı olarak konuya yaklaşımları farklılık oluşturmuş, bazen bağlamından uzaklaşmış ve eksen kaymasına sebep olmuştur. Çünkü insanlar nasları kasıtlı olarak veya farkında olmadan içinde bulundukları toplumların kültürel yapılarına, bilgi birikimlerine, değer yargılarına ve inanış biçimlerine göre izaha yönelmişler ve bu çerçevede edindikleri fikirleri dinî anlayışlarına da yansıtarak dinin aslındanmış gibi göstermeye çalışmışlardır. Yapılan yorumları dinin aslı gibi gören bazı günümüz İslam anlayışları, farkında olmadan eleştiri dozunu artırmış ve kati inanç konusu yaptıkları yorumları reddedenleri, din dışılıkla itham ederek tekfir etmeye varan bir tutum içerisine girmişlerdir. Ne var ki kaynaklar bağlamında eleştiriye açık görüşleri barındıran Hiz. Âdem ve kıssasında anlatılan ve inanç hâline gelen içeriği, yapılan çalışma ve araştırmalar sonucu günümüzde farklı görüşlerin de ortaya atılmasıyla tartışmalı bir duruma dönüşmüştür.

Bu bölümde çoğunlukla tefsir ve hadis külliyatındaki kaynaklar bağlamında incelenmeye çalışılan Hiz. Âdem kıssasının içeriği, geleneğin kaynakları dikkate alınarak değerlendirilecek ve günümüz bilimsel verileri ışığında ilgili bölümler, iddia

edilen konular çerçevesinde eleştirel bir bakışla düşünce dünyasına takdim edilecektir.

Hız. Âdem ve yaratılışı konusunda aktarılan hadis ve haber niteliği taşıyan rivayetlerin, hikâyenin tutarlılığı ve kaynaklarının bağlayıcılığı noktasında hadis usûlü açısından değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu açıdan hadisçiler ve kelâmcıların bilgi değeri bağlamında hadislerle nasıl yaklaştıklarına kısaca değerelelim.

3.2. Hız. Âdem ve Kıssası'na Ait Kaynakların Bilgi Değeri

Tarih, tefsir, hadis, tasavvuf ve Türk İslam edebiyatı türü eserlerde Hız. Âdem ve kıssası hakkında oldukça geniş malumat bulmak mümkündür. Bu verilerin bir bölümü sahih nasslara dayanmakta, fakat bazı bilgilerin ise farklı kültürlerden ve özellikle İsrâiliyat'tan alınan veya öykünülen bilgilerden oluştuğu görülmektedir. Hadisler, kıssanın içeriğinin keyfiyet ve kemiyet bağlamında ve konunun teolojik bir inanç hâline gelmesinde büyük bir rol oynamaktadır.

İslam kelâmcılarının, teolojik inanç konularını hem tespit ve hem de onları açıklamak için kullandıkları delillerden biri de *haber* adını verdikleri bilgi kaynağıdır. Ayrıca bilgileri ve belgeleri değerlendirme metodu olarak kurdukları sistemin bütünlüğüne uygun bir hadis usûlü yöntemi de geliştirmişlerdir. Kelâmcılar akıl, duyu verileri ve nakil/haber'den³⁹⁰ oluşan bilgi kaynaklarını kullanırlar. Kişisel

³⁹⁰ Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980), 399-403; Abdullah Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, (İstanbul: Timaş Yay., 1987), 62; Eş'arî'ler "haber" kavramına "sadık haber" şartı getirmeleri ve bu haberi getirenin ancak peygamber olması gerekliliği konusunda bkz. Hüseyin Aydın, *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlâl*, (Ankara: Fecr Yay., 2012), 412-413. İslam kelâmcılarının bilgi teorisi için kullanılan akıl, en önemli analiz araçlarından biridir. Ancak aklın analiz görevini yerine getirirken çeşitli kusurlardan, arzu ve heveslerden uzak olması lazımdır. Kelâmcılar nezdinde "akl-ı selim" tabiri aklın sahip olduğu bu özelliği dikkate alınarak kullanılmıştır. bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 5, 267; bu özelliklere sahip aklın ayrıca nazar ve istidlâli de gerektiğine dair bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 10, 224; Sâbûnî, Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd, *el-Bidâye fî 'usûli'd-dîn*, haz. Bekir Topaloğlu (Ankara: y.y., 1995), 17; Bilginin ikinci kaynağı olan beş duyunun "yanlış" üzere olması düşünülemez. Bunların algılarında kesinlik bulunduğuna ve bu algının zorunlu bilgiyi gerektirdiğine dair bkz., Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fî 'usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1993), 1/15; Ayrıca İslam'da bilgi kaynakları konusunda geniş bilgi için bkz., Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 7; Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fî 'usûli'd-dîn*, 1/15; Eş'arîlerin konu ile ilgili görüşleri hakkında bkz. Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî, *'Usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Şemsu'd-Dîn (Beyrut: Dâru'l-

görüşler çerçevesinde değerlendirilmesi yapılarak güvenilirlik dereceleri ve ravi sayıları belirlenen hadislerin taksimi, hicri I. asrın sonları ile II. asrın başlarından itibaren görülmektedir. Mu‘tezile haberleri *haber-i ‘âm* ve *haber-i hâs* şeklinde iki kısma ayırmakta³⁹¹ aynı şekilde İmam Şâfiî de haberleri bu kritere göre taksim ettiği görülmektedir.³⁹² Zamanla “haber” kavramının kapsamında bir genişleme olmuş, *haber-i vâhid* terimi, kaç ravi tarafından nakledilirse nakledilsin *mütevâtir seviyesine çıkmayan haber* manasında kullanılmaya başlanmıştır.³⁹³ Hem Mu‘tezile³⁹⁴ hem de Ehl-i Sünnet³⁹⁵ kelâmcılarına göre âhâd haber, hata yapma ve yalan söyleme ihtimali bulunan raviler aracılığı ile nakledilmesinden dolayı zorunlu bilgi ifade etmemektedir. Dolayısıyla akaid ile ilgili konular bu tür rivayetlere dayandırılmayacağı gibi³⁹⁶ inanç konusu hâline de dönüştürülemeyecektir. Ayrıca rivayeti nakleden bizzat kendinden veya ondan nakleden kişiden alınan bilginin

Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 11; Hüseyin Aydın, *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlâl*, 406-410. Mâtürîdîlerde sünnet, hadis, haber ve eser terimlerinin kullanımı hakkında bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 318; Eş'arîlerde de yaklaşık aynı kullanım vardır. bkz. İbn-i Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan, *el-Hudûd fi'l-'usûl*, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 149-150; a. mlf., *Müşkilü'l-Hadîs*, (Halep: y.y., 1982), 11; Kâdî Abdülcebbar'ın konu ile ilgili değerlendirmeleri için bkz. Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasan el-Ahmed el-Esedâbâdî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve 'adl*, nşr. Mahmûd Muhammed Kâsım (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1953), 17/90, 251, 254, 319. Bağdâdî, *'Usûlü'd-dîn*, 26; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfu'l-esrâr şerhu'l-menâr fi'l-'usûl*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.s.), 2/5.

³⁹¹ Hüseyin Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, (Ankara: Kitâbiyât Yay., 2004), 112.

³⁹² Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: y.y., trs.), 359.

³⁹³ Koçyiğit, *Hadis İstidlâhları*, 22-24; Ali Osman Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikâd ve Teşrî Yönden Değeri*, (Ankara: y.y., 1988), 78.

³⁹⁴ Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hüseyin, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, nşr. Mahmûd Muhammed Kâsım (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1953), 4/223, 225; a. mlf., *Şerhu'l-'usûli'l-hamse*, nşr. Abdülkerîm Osmân (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416-1996), 768-770, 790; Mu'tezile'nin genel kanaatinin “Kur'ân ile yetinme” yönünde olduğuna dair bazı değerlendirmeler için bkz. İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endülûsî, *el-İhkâm fi 'usûli'l-ahkâm*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, t.y.), 4/195-196; Aynı yönde bazı değerlendirmeler için bkz. Kamil Çakın, *Hadis İnkârcıları*, (Ankara: Seba Yay., 1998), 104-106; Mu'tezile'nin sünneti inkâr ettiği yönünde bazı iddialar ve bu iddialarla ilgili bazı değerlendirmeler için bkz. Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, 300-304. Mu'tezile'nin âhâd haber konusundaki tavrı ve mezhep içindeki görüş farklılıkları hakkında geniş bilgi için bkz. Kahraman, Abdullah, “Mu'tezilî Usûlcü Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'ye Göre Bilgi Kaynağı ve Delil Olarak Âhâd Haber”, *Marife Dergisi*, 3 (2003), 163-184.

³⁹⁵ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, 15, 44; Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi 'usûlü'd-dîn*, 1/131, 279; 2/803-804; Râzî, Muhammed b. Ömer, Fahrüddîn, *Esâsu't-takdîs*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986), 215; Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/8.

³⁹⁶ Râzî, *Esâsu't-takdîs*, 216.

Ehl-i Kitap kaynaklı olduğu da biliniyorsa³⁹⁷ alınan bilginin doğruluğu konusu tartışmaya açık bir şekilde karşımıza çıkmaktadır.

Genelde insanın yaratılışı, özelde de Hz. Âdem'in yaratılışı konusunda rivayet edilen haberler, tarih boyunca konuyu aynı üslup ve bilgi doğrultusunda sunduğu için inanç oluşturacak bir boyuta taşınmıştır. Hâlbuki rivayetlerin aşağıda görüleceği üzere Ehl-i Kitap kaynaklı oluşu ve haberlerin mütevâtir derecesine ulaşmadıkları da dikkate alındığında, insanın yaratılışı konusunun anlatımını ve yorumunu belli bir inanç şeklinde aktarma zorunluluğu yoktur. Dolayısıyla konu birçok yönüyle elde edilen veriler ışığında yeniden ele alınmasını mümkün kılmaktadır. Hatta günümüz pozitif bilimlerinin elde ettiği yeni bulgular, evrenin ve insanın yaratılışı ile ilgili üretilmiş geçmiş yorumların bazılarını problemli görmekte ve gündem oluşturarak günümüz verileri ışığında yeniden değerlendirilmesinin gerekliliğine vurgu yapmaktadır.

Şimdi de konuyu İslam geleneğinin verileri ve kanaatleri, günümüz yorum ve eleştirileri ışığında değerlendirmeye çalışalım.

3.3. Klasik İslam Kaynaklarında Hz. Âdem'in Yaratılış Öyküsü

Hz. Âdem'in yaratılışı hakkında kaynaklarda geçtiği üzere: Allah, insanlığın ilk atası Âdem'i yaratmak istediğinde meleklerle “*Ben yeryüzünde bir halife yaratmak istiyorum*”³⁹⁸ der. Melekler, yaratılması düşünülen bu varlığın “*fesat*

³⁹⁷ İbn ‘Abbâs, Abdullah ibn Amr ibnû'l-‘Âs, Ebû Hureyre, Abdullah ibn Selâm ve Temîm ed-Dârî gibi sahabenin, Abdullah ibn Selâm, Ka‘bu'l-Ahbâr, Ebû Celd Geylân b. Ferve, Vehb b. Münebbih gibi şahıslardan İsrâiliyat aktarımında bulunduklarına dair bkz. İbn Sa‘d, *Tabakâtu'l-kübrâ*, 1/56, 3: 270; Tirmizî, *Sünen*, 11: 55-56; Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrailiyat*, 75, 84-93; İbn ‘Abbâs’tan yapılan rivayetlere müteallik senetlerden birine “yalan zinciri” dendiğine dair bkz. Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân ibn Ebî Bekr, *el-İtkân fî ‘ulûmi'l-Kur‘ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, (Mısır: y.y., 1967), 4/209; İbn ‘Abbâs, Hz. Peygamber’den rivayet etmişse de bilgisinin büyük bir kısmını sahabeden aldığında şüphe yoktur. Ahmed b. Hanbel’in, Abdürrezzâk tarikiyle naklettiği bir haberde; “İbn ‘Abbâs’ın ilmi, üç otoriteden gelmektedir. Onlar da Ömer, Ali ve ‘Ubeyy’dir.” şeklindeki olumlu görüşler için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye fî t-târih*, 3/477, 528; Yaratılış konusuyla ilgili rivayetlerin aktarıldığı ilk ravi olması ve rivayetlerinin problemli olmaları sebebiyle İbn ‘Abbâs’ın tefsir ilmindeki yeri hakkında; bkz. Aydemir, *İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler*, 19-22; İsmail Cerrahoğlu, “Abdullah ibn Abbâs ve Tefsir İlmindeki Yeri”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 11/2 (1972), 74-83.

³⁹⁸ el-Bakara 2/30.

çıkartıp kan dökeceğini”³⁹⁹ ifade ettikten sonra “Allah tesbih ve takdis etmekle yükümlü olduklarını”⁴⁰⁰ eklemeleriyle bahsi geçen halifenin diğer mevcut varlıklardan daha farklı bir yapıda olacağını anladıklarını dile getirmişlerdir.⁴⁰¹

İbn Abbâs, meleklerin bu durumu daha önce yeryüzünde bulunan cinlerin ve iblisin varlığını ve özelliklerini bilmelerinden kaynaklandığını söyler.⁴⁰² Buna istinaden Haşeviyye ehli; hem âdemoğullarını hem de melekleri tenzih için soru edatının itirazi olmadığını⁴⁰³ ve meleklerin ayette geçen kan dökme ve fesat çıkarma ithamını insanoğluna karşı haset maksadıyla söylemediklerini⁴⁰⁴ ifade eder. Neseî de; “*Hani Rabbin meleklere, yeryüzünde bir halife yaratacağım.*” ayetinde geçen *halife* sözcüğünün daha önce yeryüzünde yaşayan cinlerin halefi olduklarını ve Âdem’in zikri ile de âdemoğullarının kastedildiğini ifade eder. Ayrıca meleklerin “*Yeryüzünde kan dökecek birini mi yaratacaksın?*” şeklindeki sorularına karşılık itaat ehli olan melekler yerine masiyet ehli cinlerin getirilmesine gösterdikleri bir taaccüp olduğunu söyler. Bu hususu da gayb veya zann ile değil bizzat Allah’ın kendilerine bildirmesi ile bildiklerini iddia eder.⁴⁰⁵ Âlûsî ise; meleklerin bu bilgiyi ya levh-i mahfuzdan veya kıyas yaparak bildiklerini söyledikten sonra kendilerindeki ismet sıfatının başka varlıklarda olmadığını bildiklerinden de böyle söylemiş olabileceklerini ifade eder.⁴⁰⁶ Bu duruma Resulullah’ın (s.a.s.): “*Melekler nurdan yaratıldı, ardından cinler dumansız bir ateşten yaratıldı. Âdem de size anlatıldığı gibi yaratılmıştır*”⁴⁰⁷ hadisini delil gösterir. Ayrıca Âlûsî, İbn Abbâs’ın, Abdullah b.

³⁹⁹ el-Bakara 2/30; Âdem’in yaratılmasının meleklerle söylenmesi konusundaki ihtilaflar için bkz. Ebul-Ferec Cemaleddin el- Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, thk. ‘Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-’Arabî, h. 1422), 1/50.

⁴⁰⁰ el-Bakara 2/30.

⁴⁰¹ Erdem, *Hiz. Âdem*, 115.

⁴⁰² Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-tefsîr*, 1/309, 312; İbnü’l-Esîr, Ebu’l-Hasan İzzüddîn Ali b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi’t-târîh*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmirî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-’Arabî, 1997), 1/27; Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu’t-Taberî*, (Beyrut: Dâru’t-Türâs, h.1387), 1/89; Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 1/220-221.

⁴⁰³ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 1/221.

⁴⁰⁴ İbn Kesîr, *Kıyasu’l-enbiyâ*, thk. Mustafa Abdülvehid (Mekke: Mektebetü’t-Tâlîbi’l-Câmî’î, 1988), 24, 27.

⁴⁰⁵ Neseî, Ebû’l-Berekat Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Tefsîru’n-Neseî*, (*Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl*), thk. Yûsuf Ali Bedevî (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1998), 1/77-78; Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 1/221.

⁴⁰⁶ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 1/221.

⁴⁰⁷ Müslim, “Zühâd”, 38; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 42/109 (No. 25194), 216 (No. 25354); İbn Hibbân, *Sahîh*, 14/25 (6155); Ma’mer b. Râşid, *el-Camî’*, (Abdürrezzâk b.

Ömer, Ebu'l-Âliye ve Mukâtil b. Süleymân'dan rivayet ettiği: “Âdem'den iki bin yıl önce yeryüzünde cinlerin var olduğunu söyler. Bu cinlerin cinayetler işleyip kan akıtmalarından dolayı Allah'ın, üzerlerine meleklerden bir ordu göndererek onları adalara sürdüğü”⁴⁰⁸ haberiyle de görüşünü temellendirir.

Allah'ın, Âdem'i yaratmayı dilediğinde meleklerin: “*Ya Rab! Yeryüzünde kan dökcek birini mi yaratacaksın?*” şeklindeki ifadeleri hususunda meleklerin Allah'a itiraz edip Hz. Âdem'i yerdikleri için Haşeviyye onların ismet sıfatlarının olmadığını söylemesine karşılık İmam Şa'rânî de ismetin gök meleklerine ait olup yer meleklerinin masum olmadığını iddia eder.⁴⁰⁹ Elmalılı ise meleklerin soru sormalarındaki maksadın hilafete zımnen bir rağbet/değer gösterme arzusuyla yaptıkları için itiraz etmek değil, hikmetinin açıklanmasını isteme olduğunu ifade eder.⁴¹⁰ İbn Abbas'tan aktarılan bir başka rivayette meleklerin: “*Yeryüzünde kan akıtacak birini mi yaratacaksın?*” demelerini daha önce yaratılan cinlerin yeryüzünde kan akıttıklarını bilmelerinden kaynaklandığını savunur.⁴¹¹ Hz. Ali'den gelen bir rivayette ise; “Hz. Âdem'den önce yeryüzünde Allah'ı tesbih edip ibadet eden, gökyüzüne doğru uçan, meleklerle karşılaşp onlara selam veren, meleklerden hayrı öğrenen cinler olduğunu söyler. Daha sonra bunlardan bir kısmının yoldan çıkıp kan döktükleri, fesat çıkardıkları ve itaatkâr olanlar ile mücadele ettikleri ve bu olayların akabinde de Allah'ın, Âdem'i yarattığını” ifade eder.⁴¹² Bazı rivayetlerde de Âdem'den önce yeryüzünde “Hin” ve “Bin” yahut “Tım” ve “Rim” denilen bazı

Hemmâm'ın Musannef'i içerisinde), (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1972), “Bâbu kavli taasi's-şeytân ve tahriki'l-kütüp”, 11/425.

⁴⁰⁸ Hâkim, Ebû Abdullah en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek 'ala's-sahîhayn*, (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1997), 2/313-314 (3094); Heysemî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân, *Mecmeu'z-zevâid*, thk. Husâmuddîn el-Kudsî (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994), “Eşribe”, “Mâ Câce Fi'l-Hamr”, 5/68 (8174), 6/313 (10828); İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1422), 1/50; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye fi't-târih*, 1/126, 133-134; a. mlf., *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, h. 1419), 1/219; Muhammed Rıza Emanuel, *Târîhu'l-insâniyyeti ve ebtâliha*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 3.

⁴⁰⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/221.

⁴¹⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/271.

⁴¹¹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 1/218.

⁴¹² Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin b. Ali, *Ahbâru'z-zamân*, (Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1996), 33.

varlıklar olduğu söylenmiştir.⁴¹³ Fakat bütün bu iddiaların İsrâiliyat ve eski İran folkloründen alınma hikâyelerden olduğu ancak bu anlatıların İslamî bir temele dayanmadığı⁴¹⁴ da söylenmiştir.

Kaynaklar çerçevesinde nakledilen bir rivayette:

“Allah, Âdem’i yaratmak için Cebrail’i yeryüzüne gönderir ve ona ‘Git, yeryüzünden bir avuç toprak al getir fakat içinde her çeşitten bulunsun. Kurudan, yaştan, kırmızıdan, sarıdan, tuzludan, tatlıdan ki, insanı o topraktan yaratayım.’ diye buyurur. Cebrail, Kâbe’nin şimdiki bulunduğu yere iner. Topraktan almak isteyince, toprak çekinir ve ‘-Ne diliyorsun?’ deyince, Cebrail: ‘-Senden bir avuç toprak alıp Allah’a götüreceğim, Allah da o topraktan bir halk yaratacak ve o halkı senin toprağında iskân ettirecek.’ der. Bunun üzerine toprak der ki: ‘Ben o halkın Allah’a karşı asi mi veya itâatkâr mı olacağını bilmiyorum, şayet asi olarsa Allah aşkına benden toprak alma!’ der. Cebrail de yerin ettiği bu yemine hürmeten toprak almadan geri döner. Cenab-ı Allah’ın huzuruna gelince: ‘-Ya Rabbi, yer senin adına yemin edince toprak almadan geldim.’ der. Allah Teâlâ da bu sefer Mikâil’i toprak almak üzere yeryüzüne gönderir. Yer, Mikâil’e de toprak vermeyeceğine dair yemin edince Mikâil de geri döner. Sonra Allah, İsrâfil’i gönderir. İsrâfil de aynı şekilde geri dönünce Azrail’i gönderir. Yer Azrail’e de yemin verir fakat Azrail: ‘Allah hakkı için senin yemininden dolayı ben Allah’ın emrini terk etmem.’ der ve yeryüzünden, her renkten, her özellikten olmak üzere toprak alır. Âdemoğullarının türlü türlü olmaları bundandır.”⁴¹⁵ şeklinde geçmektedir.

Bu bilgilerle ilgili olarak rivayette geçen tafsilatın İslam öncesinin hurafe ve İsrâilî kaynak sahibi bazı kişiler ile Tevrat yorumlarından alıntılandığı eleştirisi yapılmaktadır.⁴¹⁶ İsrâiliyat rivayetlerinden uygun olmayanları, önceki ilahî ve beşerî inanışların bozuk olanlarını nesh eden İslam inanç sistemi açısından ihtiyatla

⁴¹³ Reşid Rızâ, *el-Menâr*, 1/214-215; İsmail Hakkı İzmirli, “Âdem” md., *İslam Türk Ansiklopedisi (Muhîtü’l-Ma’ârif Mecmuası)*, (İstanbul: Asar-ı İlmiyye Kütüphanesi Neşriyatı, 1940), 1/2.

⁴¹⁴ Süleyman Hayri Bolay, “Âdem” md., *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 1/359.

⁴¹⁵ Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, 1/90; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târih*, 1: 27; Sa’lebî, Ebû İshâk Ahmed b. İbrâhîm en-Neysâbü’rî, *Arâisu’l-mecâlis*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2000), 27-28; Abdullah Aydemir, *İslami Kaynaklara Göre Peygamberler*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1996), 19-20.

⁴¹⁶ Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyat*, 306; İsmail Yakıt, “Kur’ân’da Hz. Âdem”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (1999), 1.

yaklaşılması gereği oldukça açıktır.⁴¹⁷ Ayrıca Cebrail, Mikâil ve İsrâfil ile toprak arasındaki diyalogda emre itaatsizliğin söz konusu oluşu, melek anlayışımızla uyuşmamaktadır. Cebrail'in topraktan bir parça alma gerekçesi olarak, insanın yeryüzünde yaşayacağı için oradan alınmasını sebep göstermesi, gayba dair bilgisi olmayan bir varlığın, gaybî bilgi vermesi izaha muhtaç bir konu olup rivayetin gayb zeminine taşınma ısrarı da ayrıca düşündürücüdür.

Toprağın çeşitliliği konusunda ise Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şöyle buyurduğunu nakleder:

*“Allah, Âdem'i, tüm yeryüzünden aldığı bir toprak parçasından yaratmıştır. Onun için âdemoğulları toprak gibi çeşitli renkte gelirler. İçlerinden beyaz, siyah, kırmızı ve bunların arası renkte olanlar olduğu gibi sehl, hüzn, temiz ve kirli olanlar da vardır.”*⁴¹⁸

İbn Sa'd'ın Tabakât'ında geçen bir başka rivayette, “Âdem'in kırmızı, siyah, beyaz, sert veya yumuşak gibi farklı her tür toprağın karıştırılması suretiyle yaratıldığı” söylenir. Saîd b. Cübeyr'den gelen rivayette ise Âdem'in yaratıldığı ifade edilen toprağa “dahnâ” adı verildiği aynı eserde geçmektedir.⁴¹⁹

Kur'an-ı Kerim'de, insanın yaratılışının anlatıldığı ayetlerde Allah Teâlâ'nın, onu topraktan,⁴²⁰ çamurdan,⁴²¹ kuru bir çamur ve biçime girmiş bir balçıktan yaratıp⁴²² onu nutfe hâlinde sağlam bir mekânda sabitleştirdiğinden⁴²³ bahsedilir. Râzî'nin, Mü'minûn suresi 124. ayette geçen “sülâletin min tîn” ile nutfe hâline

⁴¹⁷ Veli Atmaca, “Hadiste İsrâiliyata Bakış -I”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (Ş. Urfa-1996), 364.

⁴¹⁸ Tirmizî, “Tefsîr”, 1, (5/204), (Tirmizî bu hadisin hasen-sahîh olduğunu belirtmiştir); Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 17, (4/222); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 5/368 (No. 3373); Hâkim, *el-Müstedrek*, 2: 314 (3096); İbn Hibbân, *Sahîh*, 14: 60 (6181); İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/229.

⁴¹⁹ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/25; Yusuf Şevki Yavuz, “Âdem” md., *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1989), 1/356-357; Ayrıca “Yahudi geleneğinde Âdem'in farklı renkli ve dört ana yönden getirilmiş topraklardan; bütün dünyadan toplanmış olan topraktan; başını Kutsal Bölgeden, bedenini Babil'den ve farklı azalarını farklı bölgelerden bir araya getirilmiş olan topraktan/tozdan alınarak yaratıldığı”na dair anlatılar için, bkz. Deniz, “Kur'an'a Göre Hz. Âdem'in Serüveni”, 90.

⁴²⁰ el-Hac 22/5.

⁴²¹ el-A'râf 7/12; el-İsrâ 17/61.

⁴²² el-Hicr 15/26; er-Rahmân 55/14.

⁴²³ el-Mü'minûn 23/12.

gelmezden önceki süreçteki insanın yaratılış aşamaları ve değişik fitratlar geçirdiğini, ardından meni'nin oluştuğuna dair yaptığı tevil, ayetin söylemine uygun bir yaklaşım olarak görülmektedir. Ayrıca bu süreçte insanın sorumluluğunun olmadığını ifade etmesinden⁴²⁴ ise insan için evrimsel bir süreçten geçerek günümüz şeklini aldığı görüşünde olduğunu söylemek de mümkün gözükmemektedir.

İbn Abbâs siyah, yapışkan ve kokuşmuş topraktan yaratılan Âdem hakkında şunları anlatır: “Allah, iblisin secde etme konusunda kibirlenmemesi için Âdem’i, bizzat kendi eliyle yaratmıştır. Âdem’in bedeni/cesedi bu şekilde kırk gece veya kırk sene kaldığı süre içinde iblis cesedin yanına gelir, ona ayağı ile vurduğunda cesetten ses çıkar. Daha sonra da iblis, Âdem’in ağzından girip arkasından, arkasından girip ağzından çıkmaya başlar ve ona ‘Sen böyle ses çıkarmak için değil, belli ki bir gaye için yaratılmışsın, eğer senin başına musallat edilirse seni helak edeceğim, eğer sen benim başıma musallat ediliyorsan sana isyan edeceğim’ der.”⁴²⁵ Yine aynı konuda Enes b. Mâlik, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) şöyle buyurduğunu haber verir:

*“Allah, Âdem’e şekil verdiğinde onu öylece bıraktı. Bu arada iblis gelip etrafında dönüyordu, onu öyle görünce dedi ki: Ben ona galip gelirim, çünkü o güçsüz bir varlıktır.”*⁴²⁶

Yukarıdaki kaynaklarda zikredilen haberlerde geçtiği üzere Hz. Âdem’in farklı topraklardan alınarak yaratılması; varlığında potansiyel olarak koyu, açık, buğday ve kırmızı tenin olduğunun söylenmesi, bu tenlerin ortaya çıkışı hakkında çevreye uyum anlamında bir adaptasyondan bahsedilebilir. Yaratanın Allah olduğu anlayışından hareketle evrimsel bir yaratılış süreci teorisinden bahsetmenin dinî düşünceye, akla ve bilime aykırı olmadığı söylenebilir. Örneğin bir insanın genetik birçok niteliklere sahip sperm ve yumurta gibi ayrı ayrı birer varlık halinde anne karnında birleşerek kısa süreli evrimsel sürecin sonunda bir bebek halini aldığı görülmektedir. Aynı şekilde bir canlı türünün de çevresel şartların uygun olduğu bir ortamın toprağında, adapte olduğu bir çevrede, evrimsel bir süreç içinde yaratılmış ve toprağın rengine,

⁴²⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/88 (No. 13391), 159 (No. 13516), 244 (No. 13661); Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 23/265.

⁴²⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 1/227-228.

⁴²⁶ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2: 591.

iklim ve doğa şartlarına en uygun bir “kıvâm”⁴²⁷ içerisinde oluşması muhtemel görülebilir. Ancak iblisin musallat olacağı konusundaki geleceğe dair zannının eylemsel tutumuna karşılık, insanın karşısında ve ona musallat olmayı isteme düşüncesini neye, niçin ve nasıl dayandırdığı bilgisi ise izaha muhtaçtır. Burada aktarılan rivayetlerin konuyu izah etmekten uzak olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bu tarz bilgilerin hadis statüsünde aktarılması, geleneğin sahip olduğu hadis kültürü hakkında bir güven sorunu oluşturduğu da ortadadır.

Şeytanın, yaratılış sürecindeki Âdem’le arasında geçenlere ilişkin anlatımlar, melekler için de geçerlidir.

“Melekler onun cesedinin yanına geldiklerinde ondan korkarlardı. Nihayet Cenab-ı Hak, Âdem’in cesedine “kendi ruhundan”⁴²⁸ üfleyince, ruh ona baş tarafından girdi ve ruhun uğradığı yerler etle kaplandı. Âdem’e ruh, cesedinin baş kısmına girdiği zaman o hapşırıldı. Bunun üzerine melekler ona “elhamdülillah” demesini telkin ettiler. Bir rivayete göre de Hz. Âdem’e bunu Allah ilham etmiştir. Hz. Âdem “elhamdülillah” deyince Allah da “Ey Âdem! Rabbin sana merhamet etsin” buyurdu. Ruh, gözlerine ulaştıca gözlerini cennet meyvelerine çevirdi. Karnına ulaştığında acıktı, ayaklarına gelmeden yerinden kalktı ve cennet meyvelerinin üzerine sıçradı. Bundan dolayı Allah: “-İnsan aceleden yaratıldı”⁴²⁹ buyurdu.⁴³⁰

Allah Teâlâ’nın, Âdem’in yaratılışını bitirdikten sonra ona cennet elbiselerini giydirdiği, türlü türlü zinetlerle süslediği ve onu keramet tahtına oturttuğu belirtilir.⁴³¹ Bu konuda Ebû Hureyre, Hz. Peygamber’in (s.a.s.): “Âdem, cennet toprağından yaratılmıştır”⁴³² sözünü rivayet eder. Enes b. Mâlik de Resulullah’ın şöyle buyurduğunu nakletmiştir:

⁴²⁷ et-Tîn 95/4.

⁴²⁸ el-Hicr 15/29.

⁴²⁹ el-Enbiyâ 21/37.

⁴³⁰ Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, 1/94-95, a. mlf., *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 1/157; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 1/228-229; *Kıyasu’l-enbiyâ*, 32-33; Sa’lebî, *Arâisu’l-mecâlîs*, 28-29; Mes’ûdî, *Murûcu’z-zeheb*, 1/31; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târih*, 1/28-29; Bu anlatım üslubu günümüz modern bilimi açısından ele alındığında ilk insan olan Âdem’in çevreye adaptasyonu anlamına gelecek bir durumu da içinde barındırmaktadır.

⁴³¹ Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, 1/107; Sa’lebî, *Arâisu’l-mecâlîs*, 30.

⁴³² Bu hadisin metruk olduğuna dair bkz. İbnü’l-Cevzî, Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed, *el-Mevdû’ât*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân (Medîne-i Münevvera:

“Allah, Âdem’i cennette şekillendirdiğinde, orada dilediği kadar bırakmıştır. O zaman iblis onun ne olduğunu anlamak için etrafında dolanıp duruyordu. Onu öyle görünce kendisinin ona güç yetiremeyeceği bir varlık olarak yaratıldığını⁴³³ anladı.”⁴³⁴

Yukarıdaki ifadeler birbirleriyle uyuşmayan ve eleştiriye açık bazı bilgiler içermektedir. Kur’an ayetlerinin zikretmediklerini dönemin bilgi birikimi çerçevesinde tevil yoluyla doldurulmaya çalışmak ve dogmatik bir tavra dönüştürmek ilmi bir tutum oluşturmamaktadır. Ayrıca yaratılan varlıklar arasında sorumluluk ölçüsü aynı olduğu takdirde varlıklar arasında bir dengeden bahsedilebilecektir. Burada şeytanın güç yetiremeyecek oluşu, ontolojik anlamda insana boyun eğecek potansiyelde yaratıldığı fikri şeytanın, melek konumunda olduğunu düşündürebilir. Fakat insanın varlık potansiyelindeki soyut yapısı bu tür sembolik unsurlarla izah edildiği düşünüldüğünde ise yaratılan varlığın melekî ve şeytanî yönünü ifade eden düalist bir ontolojiden bahsedildiği anlaşılabılır. O takdirde ayette geçen *“Sonra ona iyilik ve kötülük kabiliyeti ilham edene”⁴³⁵* ifadesinde belirtilen anlam ışığında insan ontolojisindeki “iyilik” tarafının onun “melekî” yönünü, eyleme geçmiş “kötülük” tarafının da “şeytânî” yönünü ifade ettiği söylenebilir. Bu anlamda Âdem’e secde konusunda gündeme gelen iblisin ayrı bir ontolojisi olmayıp insanda bulunan kötülük yönünün eyleme geçmemiş hâli olduğu fikri daha tutarlı olacaktır.

Âdem’in toprak ve çamurun türevleri gibi parçalardan birleştirildikten sonra ona ruhun üflenışı gibi birkaç safhada yaratılmış olması, ardından sonra gelen insanoglunun da meni, pıhtılaşmış kan, et parçası ve ruhun üflenışı gibi bir takım

Terkîmu’l-Kitâb, 1966-68), 1/148; Suyûtî, *el-Leâîf*, 1/149; İncelediğimiz hadis, konumuzla alakalı muteber hadis kaynaklarında, imkânlar ölçüsünde taranarak elde edilmiş, zayıf olmadıkları anlaşılmıştır. Genellikle Hz. Âdem’in yaratılışı, hangi gün yaratıldığı gibi konulardan bahseden bu rivayetler de daha çok Hz. Âdem’in yaratılışı, günah işlemesi ve tövbe etmesi gibi konulardan bahsedilmektedir. Kur’an’da açıkça belirtilmeyen konularda, Kur’an’a aykırı görünen rivayetler, âhad haber olup, bunlara itibar edilmemelidir. Hz. Âdem’in, yasaklanan ağaca kasden yaklaştığını ifade eden İbn Abbâs rivayeti, âhad haber olup Kur’an’a aykırı birtakım bilgiler içermektedir. Bkz. Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 3/451.

⁴³³ İbrâhîm 14/22.

⁴³⁴ Müslim, “Edeb”, 111; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/88 (No. 13391), 159 (No. 13516), 244 (No. 13661); Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/93; İbn Hibbân, *Sahîh*, 14/35 (6163).

⁴³⁵ eş-Şems 91/8.

safhaları geçirerek dünyaya gelmesi,⁴³⁶ Âdem ile nesli arasında yaratılış aşamaları bakımından benzerlikler olduğunu göstermektedir.⁴³⁷ Yani Allah, Âdem'i yaratmak için bir plan çerçevesinde, gerekli şartları hazırlamış ve sonra da bir süreç hâlinde yaratarak ona beşer şekli vermiştir. Diğer bir ifade ile Allah'ın belirlediği bir plan çerçevesinde gerekli toprak maddeleri bir araya getirilmiş ve bedenine uyumlu uzuvlar yani melekeler verilmiş ve en sonunda Allah'ın lütfu ile ona irade/bilinç verilmiştir.⁴³⁸

Konunun belgelendirilmesi sürecinde daha çok rivayet ve dirayet tefsirlerindeki aktarılan bilgiler dikkate alındığında, kıssanın anlatımındaki sürecin kronolojisi bakımından rivayet kültürünün önemli bir kaynak oluşturduğu gözlemlenmiştir. Ancak özgün yorumlar bağlamında işârî tefsir geleneğinin farklı ve aşırı te'villerine/yorumlarına da yer vermek konunun zengin fikri dünyası için önemli bir kaynak içeriği oluşturacaktır. Düşünce kültürümüzde yer alan ve elde edilen bilgilerin son ve nihai belgesi niteliğinde algılanarak referans gösterilen klasik ve güncel metinler, geniş bir tevil anlayışını, ifade rahatlığı ve yorum esnekliğiyle günümüz bilgilerini yorumlamada bizlere de rahat bir tevil imkânı sunması bakımından güçlü bir delil niteliğindedir.

Tasavvuf edebiyatında konu ile ilgili yazılan kitaplarda, Allah'ın yeryüzündeki halifesi ve kâinattaki bütün hakikatleri kendisinde bulundurması sebebiyle “*Kevn-i Câmî*” ve “*Rûh-i Âlem*” olarak nitelendirilen⁴³⁹ Hz. Âdem hakkında geniş bilgiler mevcuttur. İlk yaratılış konusunda Vehb b. Münebbih'ten aktarılan bir bilgiye göre: “*Allah, Âdem'i yaratmayı murad edince yeryüzüne ‘Senden bir halife yaratacağım’ diye vahyetti. ‘Onlardan bana itaat edenleri cennete, isyan edenleri cehenneme koyacağım’ diye buyurdu. Bunun üzerine yeryüzü ağladı ve neticesinde de ondan kıyamete kadar devam edecek kaynaklar fişkırdı*”⁴⁴⁰ sözleri, abartılı edebî cümleler

⁴³⁶ el-Hac 22/ 5; el-Mü'minûn 23/ 12-14.

⁴³⁷ Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, (Konya: Tekin Kitabevi, 2016), 397.

⁴³⁸ Abdülkerim el-Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, trc. Abdülaziz Mecdi Tolun, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 380-381; Afzalurrahman, *Siret Ansiklopedisi*, trc. Kurul (İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1996), 4/31.

⁴³⁹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Marifet Yay., 1991), 21.

⁴⁴⁰ Aziz Mahmud Hüdayî, *Âlemin Yaratılışı ve Hz. Muhammed'in Zuhuru (Hulâsâtü'l-ahbâr)*, trc. Kerim Kara-Mustafa Özdemir (İstanbul: İnsanYay., 2001), 27.

gibi görünse de yeryüzünün oluşumunu bu anlatımla izah etmek, Kur'an'ın kevnî ayetleri bağlamında ve bilimsel veriler ışığında elde edilen bilgilerle çelişmektedir.

İlk yaratılış konusu ile ilgili olarak tasavvuf edebiyatı şu bilgilere de yer vermektedir:

“İnsanın varlık olarak yaratılış merhaleleri yedi olup ilk aşaması balçık (tyn) şeklindedir. İkincisinde meniye (nutfe), üçüncüsünde ise kan pıhtısına (‘alaka,) dördüncü merhalede de bir parça et parçasına (mudğa) dönüşmektedir. Beşincide kemik (‘izâm) ortaya çıkmakta altıncı aşamada da ete (lahm) bürünmektedir. Yedincisinde ise damarların düzenli oluşum safhası olan son neş’e (neş’e-i âhir) durumunda olmuş ve bu mertebelerden sonra ruh üflenecek hâle gelmiştir.”⁴⁴¹

Cabbarzâde’nin cümlelerine dikkat edildiğinde üç aşamadan ve hatta üç ayrı oluşum sürecinden bahsedildiği görülmektedir. Birincisi balçık çamurundan insan olarak yaratılma, ikincisi meniden yaratma süreci, üçüncüsü ruh üflenecek duruma gelme sürecidir. Bu durum konunun anlaşılmasından çok, daha girift bir hâl almasına sebep olmuştur. Çünkü söylemleri evrimsel bir yaratılış sürecini ifade eden birinci anlatımda Âdem öncesi insanlığın, ikincisinde insanlığın normal çoğalma sürecinin, üçüncüde ise içlerinden Hz. Âdem’i seçerek peygamberlik ruhu/bilinci verilmesinin kastedildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca topraktan/çamurdan yaratılış tarzı, aşamalar hâlinde ayrı ayrı birer eylemken, anlatımın bir bütünlük içinde tek bir yaratılışa indirgenmesi problemin günümüze kadar devam etmesine de sebep olduğu anlaşılmaktadır.

Bir başka tasavvuf kaynağında Hz. Âdem’in yaratılışı şöyle anlatılır:

“Allah, Âdem’i yaratmak istediği zaman onun toprağını on günde bir araya getirmiştir. Yirmi gün suyun içine bıraktıktan sonra kırk gün içinde şekillendirmiştir. Bu şekillendirmeden sonra yirmi gün daha bırakır ki çamur hâlinde cisme dönüşmesini beklemiştir. Bu süreçlerin toplamı üç ay olup bunlar ise receb, şaban ve ramazan aylarıdır. Daha sonra Allah, onu cennetine yükseltir ve ona kendi ruhundan

⁴⁴¹ Cabbarzâde Mehmed Ârif Bey, *Miftâhu hazâin-i Rahmâniyye fî memleket-i vücûdi’l-insâniyye*, şrh. Yusuf Sünbül Sinan Efendi (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kitaplığı, 1979), 18.

üflemiştir. O cennette iken ondan eşi olan Havva'yı yaratmıştır. Onun da yaratılışı cennette olmuştur. Cennette iki ay kalınca kendilerine şehvet duygusu verilmiş ve cinsel ilişkiye girmişlerdir. Havva hamile kalmış, yeryüzüne indirildiklerinde hamileliğinin üçüncü ayında doğum yapmıştır. Daha sonra yeryüzünde yine hamile kaldığında doğumu dokuzuncu ayda yapmış ve bu son durum günümüze kadar böylece devam etmiştir.”⁴⁴²

Buradaki yaratılış süreci ile ilgili verilen bilgilerin belgelendirilmeye ihtiyacı olan masalsı bir anlatım üslubu içerdiği görülmektedir. Hatta erkeğin dünyada yaratılmasına karşılık kadının cennette yaratılması konusu da geleneğin sunduğu bilgilerde hiç rastlanmamış farklı bir yorum içermektedir. Ayrıca Cebrail başta olmak üzere melekler tarafından Âdem'in altın, gümüş, bakır vb. madenlerden toplanarak yapıldığı kaydedilmiştir. Cebrail'in bu toprağı bir araya getirirken suyunun dahi özel bir su olduğu bunun *seyyidu'l-vücut* olan Hz. Muhammed (s.a.s.) için olduğunu zannettiği de söylenmiştir.⁴⁴³ Ayrıca Hz. Muhammed'e tazim için Hz. Âdem'i cennetin nurları ile sulamak üzere cennete yükseltildiği görüşü mutasavvıfların yorumları⁴⁴⁴ arasında yer almaktadır.

Ca'fer-i Sâdık'a dayandırılan “Âdem'den önce yeryüzünde yüz bin Âdem vardı” sözünü ve Âdem yaratılmazdan çok daha önce yeryüzünde başka Âdemlerin yaratıldığı görüşünü savunanlardan biri de İbn 'Arabî'dir.⁴⁴⁵ İbn-i 'Arabî'nin Âdem'in yaratılışının özüne ilişkin kanaatleri daha çok hikmetini anlamaya yönelik olarak halifelik makamının kendisinde barındırdığı hususiyetlerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Burada Âdem, insan türünün yaratıldığı nefis-i vâhide'nin de kendisi kabul edilir. Daha sonra Allah onu iki kabzada ortaya çıkardığı birinci kabza âlemi, ikinci de ise Âdem ve zürriyetini yarattığı ifade edilir.⁴⁴⁶ İbn-i 'Arabî'ye göre Allah, Âdem'i şerefli kılmak için biri varlıkla özdeş bütün özellikleri şahsında toplayan kendisi, diğeri de insanın kendisi ile uyumlu olan âlem olmak üzere iki surette

⁴⁴² Seyyidî Ahmed b. Abdülazîz el-Mübârek ed-Debbâğ, *el-İbrîz min kelâmi seyyidî 'Abdül'azîz ed-Debbâğ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423-2002), 499.

⁴⁴³ Debbâğ, *el-İbrîz*, 499-500.

⁴⁴⁴ Debbâğ, *el-İbrîz*, 501-502.

⁴⁴⁵ İbnü'l-'Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/348.

⁴⁴⁶ İbnü'l-'Arabî, *Füsûsu'l-hikem ve't-ta'likâtü 'aleyh*, thk. Ebu'l-Âlâ 'Afîfî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1980), 56.

toplamıştır. İblisin ise böyle bir özelliği yoktur, o sadece varlık âleminde yaratılmış bir parçadır. Bundan dolayı kendilerine halife tayin edilenlerin aradıkları tüm vasıflar potansiyel olarak Hz. Âdem’de mevcuttur. Hz. Âdem yani insan, zahirde bedeni üzere gelişmiş fakat batında ise Rahmân’ın sureti üzerine ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı Allah; “Ben onun duyması ve görmesi olurum.” demiş ancak “Ben onun kulağı ve gözü olurum.” dememiştir. Âlemdeki her varlıkta bu mükemmel varlığın hakikatının gerektirdiği özellikler bir nebze de olsa mevcuttur. Fakat diğer başka hiçbir varlıkta “Halife” olmanın tüm vasıfları yoktur.⁴⁴⁷ Melekler, Hz. Âdem’in sahip olduğu özelliklere sahip değildir. Çünkü insan türünde toplanan ilahî isimler onlarda yoktur. Bunun için Allah bütün isimleri Âdem’e öğretip onu yeryüzündeki halifesi kılmıştır. Bu inceliği farketmeyen melekler, Hz. Âdem’in değerini ve mertebesini reddederek “Orada fesat çıkaracak ve kan akıtacak birisini mi yaratacaksın?” demişlerdir.⁴⁴⁸

İbn ‘Arabî’nin görüşlerini yansıttığı fikirlerinin daha önce de değindiğimiz Orta Asya inanışlarındaki mitolojik hikâyeler barındıran düalist yorumlar içermesi, yaratılış hadisesinde bu anlatılardan etkilenilmiş olduğu izlenimi vermektedir. Bu ve benzeri yorumlara işârî tefsir geleneğinde de çokça rastlamaktayız. Ayrıca Allah’ın gizli bir hazine oluşunu ve anlaşılacak için âlemi ve insanı yarattığını ifade ettiği kutsî bir hadisten esinlenerek oluşturulan bazı tasavvufî yorumlar, konunun anlaşılmasını sağlamak bir yana, kelamî bazı problemlere neden olmaktadır. Çünkü insanın yaratılışını, Allah’ın kendi gücünü görmek veya göstermek için yaratmasına bağlamak onun kudret, rahmet ve adl sıfatlarıyla bağdaşmamaktadır. Ayrıca Allah’ın tanınmak için ihtiyaç duyduğu bir göstergeyi yaratma zorunluluğunu, acizliğine işaret etmesi bağlamında tevhit ve kudret sıfatlarını zedeleyen ve kabulü mümkün olmayan sorunlar doğurmaktadır.

Mevlânâ ise meleklerin akıl ve can sahibi olmaları sebebiyle Âdem’in bedenleşmiş halleri olduğunu ifade etmesi,⁴⁴⁹ melek anlayışına yeni bir yaklaşım

⁴⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, 16/41 (No. 9962), 54 (No. 9989); İbnü’l-‘Arabî, *Füsûsu’l-hikem*, 55.

⁴⁴⁸ İbnü’l-‘Arabî, *Füsûsu’l-hikem*, 51.

⁴⁴⁹ Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, şrh. Abdullah Efendi (y.y.: Matba-yı Âmire, 1288), 3/430.

getirmektedir. Burada Âdem'in uzuvları mesabesinde değerlendirilen melekler, meleke konumuna sokulmuşlardır. İnsana hizmet için yaratılan uzuvların tüm özellikleri neredeyse meleklerle benzerlik arz etmektedir. Burada Mevlânâ'nın yaklaşımından yola çıkarak, meleklerin insanın yaratılışına itiraz etmelerini; insanın kan dökmek ve bozgunculuk çıkarmak vb. birtakım günahları işlemeleri esnasında, ona yani insana aracılık hizmeti vermekle Rablerine isyan niteliği taşıyacak bir suç ortak olmaktan korktukları için yaratılış konusundaki kaygılarını dile getirdiklerini düşünebiliriz.

Yukarıda aktarmaya çalıştığımız geleneğin bilgi ve yorumları çerçevesinde ilk insan ve ontolojisine ilişkin açıklamaların konuyu izah etmede yeterli ve açıklayıcı bilgiler içermediği gibi hâlâ tartışmaya açık birçok sorunu barındırdığı anlaşılmaktadır. Şimdi de insanın yaratılışı konusunda kelim bilimi çerçevesinde ortaya konulan yorumları irdelemeye çalışalım.

3.4. Hz. Âdem'in Yaratılışına Kelamî Bakış

Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması amacıyla yapılan çalışmaların ortaya koyduğu tevil kültürü, daha çok surelerin tertibi üzerinden yapılmış olup nüzul sırasına göre ayetlerin dikkate alındığı çalışmalar -tartışmalı olması sebebiyle- oldukça azdır. Bu durum ilk insan ve Hz. Âdem'in yaratılışı ile ilgili ayetlerin incelenmesine öncelikle tertip sırasına göre el-Bakara suresinin yorumuyla başladığı ve kıssa ilgili ayetler⁴⁵⁰ çerçevesinde genel olarak şekillendirildiği görülmektedir. Konu ile ilgili diğer ayetlerin yorumlarının ilk değerlendirmeler üzerinden yapılarak parçacı yaklaşım yöntemiyle ele alınması, ayetler arası ilişki kurma ve konunun ayrıntılarının benzer ve farklı yönlerinin anlaşılması bağlamında sorun oluşturduğu anlaşılmıştır. Örneğin “Nefs-i Vâhide”⁴⁵¹ kavramının geçtiği

⁴⁵⁰ el-Bakara 2/30-37.

⁴⁵¹ en-Nisâ 4/1; el-En'âm 6/98; el-A'râf 7/189; Lokmân 31/28; ez-Zümer 39/6; “Nefs” kelimesinin insanın bedensel bütünlüğü için kullanıldığı, bazı sözlük yazarlarına göre müzekker kabul edilirken bkz. Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh Manzûr ed-Deylemî, *Me'âni'l-Kur'ân li'l-Ferrâ'*, thk. Ahmet Yusuf en-Necâtî, Muhammed Alî en-Neccâr, Abdülfettâh İsmâîl eş-Şelebî (Mısır: Dâru'l-Misriyye, 1431), 1/252, Ferrâ' burada cinsiyet tercihinde bulunarak Âdem diyerek erkek olduğunu kastediyor. Ancak 2/414-415 bölümde ise “nefsin vâhidetin” terkindeki “ta” harfinin bir kerelik yaratma şeklini ifade ettiği yorumunda da bulunuyor. Ahfeş ise “nefs” kelimesinin ontolojik olarak erkek yada dişi

ayetler incelendiğinde, kültürümüz bu kavramı da Hz. Âdem ile örtüştürerek farklı bir kişiden bahsediyormuş gibi anlamaktan kaçınmıştır. Hâlbuki ayetler kendi bağlamı içinde değerlendirildiğinde birbiriyle ilişkili olmaları bakımından Kur'an bütünlüğünde de ele alınması gerekirken, parçacı yaklaşımla yorumlanmaya çalışılması ayetlerin eksik ya da yanlış anlaşılmasına yol açmaktadır. Hz. Âdem kıssasında da böyle bir yöntem sorunuyla karşılaşmaktayız. Ayrıca bu durumu zorlayan farklı etkenlerin de olduğu kanaatindeyiz. Çünkü felsefe ve kelâmda evrim konuşulurken, tefsir geleneğinde neredeyse hiç yer almamasına karşın İsrâîlî geleneğe yer verilmesi bir tercihi akıllara getirmektedir. Bu yönüyle anlatım, konjonktür dikkate alınarak polemik konusu yapılmayacak şekilde belli bir üslubun dışına çıkmayan hikâye kurgusuna benzemektedir. Bu durum da dinî belgelerin sıhhati hakkında şüphe uyandırmaktadır. Bilgi değeri bakımından ele alınan belgeleri, sahih naslara dayandırmak için gösterilen çabaların doğruluğuna dair iddiaların, gerçeği ne kadar yansıttığı⁴⁵² konusu da şaibe uyandırmaktadır.

İslam'da Hz. Âdem'in yaratılışı konusu ile ilgili kaynakların birçoğunda birbirine benzer ya da farklı birtakım bilgiler bulunmaktadır. Yaratılış olayını bir bütünlük içerisinde ele alan Kur'an'ın, sırasıyla yerlerin ve göklerin, yeryüzündeki bitkilerin ve hayvanların yaratılmasına, son olarak Hz. Âdem'in yaratılışına değinmiş

olması konusunda nötr olduğunu ifade etmektedir. Ahfeş, *Me'âni'l-Kurân li'l-Ahfeş*, 2/419. İbnü'l-Enbârî ise; nefis kelimesinden kastedilen ruh sahibi bir varlık ise dışıdan başka bir varlık olmadığını söylemektedir. Ebû Bekir b. Beşşâr Muhammed b. Kasım b. Muhammed İbnü'l-Enbârî, *el-Müzekker ve'l-Müennes*, thk. Muhammed Abdülhâlik Uzeyme (Mısır: İhyâu't-Türâs, 1981), 1/407. Ayrıca müennes kabul edenler için bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 6/233-235.

⁴⁵² İbn 'Abbâs, Abdullah ibn Amr ibnû'l-Âs, Ebû Hureyre, Abdullah ibn-i Selâm ve Temîm ed-Dârî gibi sahabenin, Abdullah ibn-i Selâm, Ka'bu'l-Ahbâr, Ebû Celd Geylân b. Ferve, Vehb b. Münebbih gibi şahıslardan İsrâîliyat aktarımında bulunduklarına dair bkz. Tirmizî, *Sünen*, 11/55-56; İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-kübrâ*, 1/56, 3/270; Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrailiyat*, 75, 84-93; İbn Abbâs'tan yapılan rivayetlere müteallik senedlerden birine "yalan zinciri" dendiğine dair bkz. Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân ibn Ebî Bekr, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, (Mısır: y.y., 1967), 4/209; İbn Abbâs, Hz. Peygamber'den rivayet etmişse de bilgisinin büyük bir kısmını sahabeden aldığına şüphe yoktur. Ahmed b. Hanbel'in, Abdürrezzâk'tan naklettiği bir haberde; "İbn Abbâs'ın ilmi, üç otoriteden gelmektedir. Onlar da Ömer, Ali ve Ubeyy'dir." şeklindeki olumlu yaklaşıma dair görüşler için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye fi't-târih*, 3/477, 528; Yaratılış konusuyla ilgili rivayetlerin aktarıldığı ilk ravi olması ve rivayetlerinin problemli olmaları sebebiyle İbn Abbâs'ın tefsir ilmindeki yeri hakkındaki olumsuz kanaatler için bkz. Abdullah Aydemir, *İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1996), 19-22; İsmail Cerrahoğlu, "Abdullah ibn Abbâs ve Tefsir İlmindeki Yeri", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 11/2 (1972), 74-83.

olması, insana üstünlük özelliği tanımaz. Allah nazarında varlıklar arasında herhangi bir üstünlükten daha çok görevlendirmeye dayalı bir tercihten bahsetmek, hikmetle yaratma bakımından daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Her varlığın özelliklerine göre görevlerini yerine getirmesi asli vazifesi olup görevini yerine getiren her varlık Allah nezdinde değerli ve yeterli yaratılmıştır. Dolayısıyla insanı özellikleri itibarıyla diğerlerinden ayrıcalıklı gösteren şey, sorumlu bir varlık olmasını sağlayan hilafet yetkisiyle samimi bir kul olarak varlık özelliklerine uygun davranış ve tutum göstermesidir. İnsanın yaratılışına dair toprağa veya nutfeye vurgu yapılarak basitliğinden ve zayıflığından bahsedilmesi, yaratılış itibarıyla diğer varlıklardan üstün yaratılmayıp, farklı özelliklerde ve görevde yaratıldığına işaret etmektedir.

Geleneksel anlayışa uygun olarak Kur'an'da insanın yaratılışı ile ilgili doğal şartların dışında ilk olarak su, toprak ve çamurun bazı aşamalardan geçtikten sonra insanın kendisine ruh üflenmesi sonucu yeryüzünde görüldüğü şeklinde olmaktadır. İkinci aşama; yaratılmış bir erkeğin spermi ile kadının yumurtasının birleşmesi sonucu oluşan “nutfenin”, anne rahminde “alaka”, “mudga” gibi merhalelerden geçtikten sonra doğumla dünyaya gelişidir. Bir diğeri ise bu iki durumdan farklı olarak; “Allah katında İsâ'nın örneği Âdem'in örneği gibidir”⁴⁵³ ayetiyle İsâ'nın (a.s.) yeryüzüne babasız bir şekilde dünyaya gelmesi şeklinde olmasıdır. Bu noktada Kur'an'da bazen genel bir ifade bağlamında *beşer*, bazen de ilk insana verilen isim olarak *Âdem* kavramlarının kullanılması da bu iki kelimenin, insan türünün ilk temsilcisi olacak şekilde kullanıldığını göstermektedir. Bu durum geleneğin toprak ve isimlendirme anlayışları bağlamında insanın, yaratılışı ve yaşamının tamamını dünyada ve evrimsel bir süreç içinde önce beşer sonra Âdem şeklinde olduğunu göstermektedir. el-Bakara 2/30'daki ayet ile de insanın *halife* olacağı, iyi ve kötü özelliklerle donatılmış olarak, fitne ve fesat çıkaramayan diğer canlılardan farklı olduğu, ancak Allah'ı tesbih ve takdis edebilecek yetileri ile meleklerle benzer bir özellik kazanmış olabileceği zımnen ifade edilmektedir. Böylece ne hayvan ne de melek gibi fakat ikisi arasında bir yapıya sahip olacağı, ancak hiçbirinin bir diğeri devâmı olamayacağı anlaşılabilmektedir. Kuru toprağın çamura dönüştürülüp değişik şekillere sokulabilmesi için diğer varlıklarda olduğu gibi insanın yaratılışında da

⁴⁵³ Âl-i İmrân 3/59.

suya ihtiyaç duyulmaktadır.⁴⁵⁴ Kur'an, kuru toprağın insan hâline nasıl geldiği ve Allah'ın bu süreci nasıl yürüttüğüne dair bilgi vermemiş ancak yaratma işleminin toprakla başladığını vurgulamıştır. Ayrıca toprağın yukarıda belirtilen merhalelerden geçtiğine de temas edilerek İnsân suresinin ilk ayetinde insanın, beşer olarak şekillendirilip ortaya çıkışına kadar bir süre geçtiğine işaret edilmiş, ancak bu sürenin ne kadar olduğu belirtilmemiştir.⁴⁵⁵

Toprakla ilişkili olarak hadislerde de aynı türden bilgilere yer verilmiştir. İlk insanın yaratılışı ile ilgili olarak: “Allah, Âdem’i yeryüzünün tamamından alınan bir avuç topraktan yaratmıştır”⁴⁵⁶ hadisi hakkında İmam Mâturîdî; Hz. Âdem’in topraktan yaratıldığı yapışkan çamur, kara çamur ve diğer farklı kavramlarla anlatılan şeyin, yaratılış maddesinin temel özelliği olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca insanın kendisinden yarar elde edilebilen temiz toprakla yapılmış olmasını da Allah'ın hayır ve menfaatlerin tümünü Âdem için murad etmiş olmasına bağlamaktadır.⁴⁵⁷ Bu yüzden “Âdemoğulları yeryüzü şekillerine göre kimi kırmızı, kimi beyaz, kimi de siyah olmuşlar; aralarında yumuşak ve sert mizaçlı, kötü ve iyiler bulunmaktadır” şeklinde ifade edilmesi⁴⁵⁸ Âdem’in yaratılışında kullanılan toprağın, yeryüzünden alındığına ve bu toprağın insan karakterleri üzerinde etkili olduğuna vurgu yapılmak istenmiştir.⁴⁵⁹ Toprağın, Azrail tarafından yeryüzünden alındığı,⁴⁶⁰ kırk gün mayalandığı, sonra Allah tarafından karıştırıldığı, bütün iyiliklerin sağ, kötülüklerin sol tarafından ortaya çıktığı belirtilerek insanın sade bir topraktan yaratıldığı bildirilmiştir.⁴⁶¹ İbn Fûrek de; toprağın belli bir süre

⁴⁵⁴ el-Enbiyâ 21/30; Abdülkerîm el-Hatîb, *Kıssatâ Âdem ve Yûsuf ‘aleyhimesselem*, (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 1974), 26-27.

⁴⁵⁵ el-İnsân 76/1; bkz. Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *Kitabu’l-bed’i ve’t-târih*, (Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, t.s.), 84.

⁴⁵⁶ Mâturîdî insanın varlığının topraktan gelmesini, vücudun yaşamak için ihtiyaç duyduğu temel besinlerin topraktan sağlanması ile açıklaması için bkz. Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 11/168-169.

⁴⁵⁷ Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 8/25.

⁴⁵⁸ Tirmizî, 5/204; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 1/229.

⁴⁵⁹ İbn-i Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan el-Ensârî el-İsbehânî, *Müşkilü’l-hadîs ve beyânuhû*, thk. Musa Muhammed Ali (Beyrut: Âlimu’l-Kütüb, 1985), 98; Erdem, *Hz. Âdem*, 119.

⁴⁶⁰ İbn-i Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs ve beyânuhû*, 98.

⁴⁶¹ Taberî, *Târihu’t-Taberî*, 1/93; İbn-i Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs ve beyânuhû*, 103-105.

mayalanmasının⁴⁶² kolay şekil değiştirme ve istenen kalıba girebilme açısından gerekli olduğunu ileri sürmüştür.⁴⁶³

Hız. Âdem'in topraktan başlayarak devam eden biyolojik yaratılış sürecinin son aşaması ise *tesviye*'dir. Mâturidî'nin, ayette geçen “s-v-y” fiilini, fiziksel yaratılışın tamamlanması ile açıklaması ve beşer içinden seçilerek kendisine ruh üflendiğini ifade etmesi⁴⁶⁴ ise konunun süreç yaratılışı bağlamında ele alınabileceğini göstermektedir. Ebû Hüzeyl el-Allâf'a göre *insan* maddi kalıbı belli bir olgunluğa ulaştıktan sonra kendisine ruh üflendiği, İbrâhîm en-Nazzâm⁴⁶⁵ ise önce nefsin sonra bedenine verildiği, diğerlerine göre ise ruh ve bedenin birlikte verildiği⁴⁶⁶ iddia edilmiştir. Mâturidî; Allah'ın, Âdem'e ruhundan üflemesini, onda kendisini canlı kılacak ruhun yaratılması şeklinde açıklamış, ayetteki birinci tekil iyelik ekiyle Allah'a izafe edilen *ruhumdan* ifadesi ise yaratılmışların canlı kalmasını sağlayan benim yarattığım ruhtan anlamında olduğunu ifade etmiştir.⁴⁶⁷ Mâturidî bu durumu; Allah'ın hükmü,⁴⁶⁸ Allah'ın hududu,⁴⁶⁹ Allah'ın kulları⁴⁷⁰ ifadelerini de delil göstererek, varlıkları yaratılma yönüyle Allah'a izafe etmek için kullanmak istemektedir.⁴⁷¹ “*Ruh onun baş tarafından girmiş, geçtiği yerler ete dönüşmüş, gözlerine inince hemen cennet meyvelerine bakmış, karnına geldiğinde açlık hissetmiş, daha ayaklarına ulaşmadan cennet meyvelerinden almak için sıçramış ve*

⁴⁶² Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8/25; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1/61, 8/224; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 245. Mesnûn, bilenmiş/kazınmış ve dökülmüş olan anlamında da açıklanır. Razî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 19/138.

⁴⁶³ İbn-i Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs ve beyânuhû*, 107-108.

⁴⁶⁴ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/298.

⁴⁶⁵ Nazzâm'ın “Kümûn ve Zuhûr” adını verdiği teorisiyle varlığın yaratılışına dair görüşlerini ortaya koyar. Bu teoriye göre kümûn, kâinatın ve türlerin özü ve en ilkel şekli olarak yaratılan ilk varlığın kendinden sonra meydana gelecek diğer tüm varlıkların tür ve nesil özelliklerini “bi'l-kuvve” potansiyelinde bulundurmasıdır. Bu anlamda kümûn teorisi, terim olarak ilk yaratılışı ve başlangıcı ifade eder. Canlı varlığın oluşumdaki evrimsel gelişim için bkz. Abdülhâdî Ebû Rîde, *İbrahim en-Nazzâm'da Tabiat Anlayışı*, trc. Hüseyin Aydın, (Malatya: Nehir Yayınevi, 2003), 97-99, 127.

⁴⁶⁶ İbn Hazm, *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrâhîm Nasr-Abdurrahmân 'Umeyr (Beyrut: Mektebetü'l-Hânicî, t.s.), 5/191.

⁴⁶⁷ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8/28.

⁴⁶⁸ el-Mümtehine 60/10.

⁴⁶⁹ el-Bakara 2/229.

⁴⁷⁰ el-İnsân 76/6.

⁴⁷¹ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12/279.

ayağa kalkmıştır”⁴⁷² rivayeti hakkında Sa‘lebî; ruhun Âdem’e girişinin birdenbire olmadığını, çok uzun bir süreyi kapsadığını belirtmiştir.⁴⁷³ Mes‘ûdî ise ruhun Âdem’e giriş kıssasının Kur’an’da bulunmadığını, ancak kendinden öncekiler naklettiği için kendisinin de zaruri olarak kitabına aldığını açıklamıştır.⁴⁷⁴ Keyfiyeti tam olarak bilinmeyen ruhun, Âdem’in cesedine girişi hâdisesinden sonra iblis hariç bütün melekler secdeye kapanmıştır.⁴⁷⁵

İslam âlimleri, Âdem’in yaratılışına esas olan maddenin ne olduğu konusu üzerinde görüş ayrılığına düşmüşler, ancak Kur’an’ın verdiği bilgilerden yararlanarak bunların hepsinin aslının “toprak” olduğu kanaatine varmışlardır.⁴⁷⁶

Kur’an’da ilk insan olarak yaratılışından bahsedildiği düşünülen Hz. Âdem’in “*yeryüzünde bir halife*” olduğu ifadesi, bu varlığa ilişkin bir cinsiyet veya nitelik tayin edilmemiş olması anlamına gelmektedir. Bu kapalılık aynı ayetteki meleklerin soru ve tereddütleri ile biraz daha açıklık kazanmaktadır.⁴⁷⁷ Yani Allah, meleklerin sorusuna karşılık bu varlığa ilişkin birtakım özelliklerini açıklamış ve görevlendirmek istediği ve halife adını verdiği bu varlığın şeklini düzelterek ona ruhundan üflediği zaman, meleklerin ona secde etmeleri gerektiğini emretmiştir.⁴⁷⁸ Ayrıca bu varlığın, meleklerden üstün bir makamda olacağı anlaşılmakla birlikte, o ana kadar meleklerin anlamlandıramadıkları ama bilgilerinin olduğu bir varlık olma özelliğini taşıdığı anlaşılmaktadır.⁴⁷⁹ Bizzat Allah tarafından, toprağın çeşitli aşamalarından geçirilerek yaratılan,⁴⁸⁰ fakat adı henüz konmayan ve genel bir ifade

⁴⁷² Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, 1/94; a. mlf, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 1/157; Mes‘ûdî, *Murûcu’z-zeheb*, 1/31; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târîh*, 1/28; Sa‘lebî, *‘Arâisu’l-mecâlîs*, 28; İbn Kesîr, *Kıyasu’l-enbiyâ*, 32-33; Bu anlatım, günümüz modern bilimi açısından ilk insanın çevreye adaptasyonu anlamını içinde barındırmaktadır.

⁴⁷³ Sa‘lebî, *‘Arâisu’l-mecâlîs*, 28.

⁴⁷⁴ Mes‘ûdî, *Murûcu’z-zeheb*, 1/31.

⁴⁷⁵ el-Bakara 2/34; el-A‘râf 7/11; el-Hicr 15/30; el-İsrâ 17/61; el-Kehf 18/ 50; Tâhâ 20/116; Sâd 38/73.

⁴⁷⁶ Mecdüddîn Muhammed b. Ya‘kûb el-Feyrûzâbâdî, *Besâiru zevi’t-temyîz fi letâifi’l-kitâbi’l - ‘azîz*, thk. Muhammed Ali Neccâr-Abdülâlîm et-Tehâvî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye), 6/24.

⁴⁷⁷ el-Bakara 2/30.

⁴⁷⁸ el-Hicr 15/29; Sâd 38/72.

⁴⁷⁹ Erdem, *Hz. Âdem*, 116-117.

⁴⁸⁰ el-A‘râf 7/11; el-Hicr 15/39; es-Secde 32/9; Sâd 38/72-75.

ile “beşer” olarak tanımlanan bu varlık, “Meleklerle Âdem’e secde edin dedik”⁴⁸¹ ayetiyle, gerçek ve özel ismine kavuşmuştur. Melekler, daha önceden tanımlayamadıkları bir varlığa secde etmişler ve adının Âdem olduğunu öğrenmişlerdir. Kur’an’ın ifadesine göre “*insan daha önce hiçbir şey değilken yaratıldığı*”⁴⁸² ve çeşitli merhalelerden sonra da beşer adını aldığı, daha sonra da Allah’ın yeryüzünde halifesi olarak yetkilendirileceğini meleklerle bildirmesinin⁴⁸³ ardından melekler, bu varlığı “fesat çıkarma”, “kan dökme” nitelemeleriyle tanımlamışlardır. Mevcut diğer varlıklardan farklı olan bu varlığa karşın meleklerin kendilerinin, Allah’ı tesbih ve takdis etmekle yükümlü bulunduklarını ifade ettikten sonra halife olarak adlandırılan bu varlığa ilişkin çekincelerini sunmalarından biraz da kendilerinin üstün olduklarını ifade etmek istedikleri⁴⁸⁴ anlaşılmaktadır.

Aşağıdaki el-Bakara suresinin 2/30. ayetinde meleklerle ilgili geçen diyalog⁴⁸⁵ dikkate alındığında ise kelâmi açıdan şu sorular ve sorunlar aklı meşgul etmektedir:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً قَالُوْۤا اَتَجْعَلُ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا وَیَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ اِنِّیْۤ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ⁴⁸⁶

Meleklerle arasında geçen ilk diyalogta “*Rabbin meleklerle dedi ki*” ifadesi ile sanki Cenab-ı Hakk’ın danışmaya yönelik bir giriş yaptığı zannına kapılınabilir. Ancak Allah’ın, her yaptığı işi birilerine danışarak yapmasından bahsedilemeyeceğine göre meleklerle diyaloga girmesinin sebebi, Melek-Âdem ilişkileri bağlamından kaynaklanmış olması muhtemeldir. Yani buradaki melekler, insanın benliğine hizmet eden soyut ve somut iradesiz varlıklar olarak değerlendirilebilir. Meleklerin itirazvari tutumu, iradeli varlığın işlediği günaha aracılık etme problemi ve Allah’a isyan noktasından değerlendirmiş olmalarının

⁴⁸¹ el-A‘râf 7/11; el-İsrâ 17/61.

⁴⁸² Meryem 19/67.

⁴⁸³ el-Bakara 2/30.

⁴⁸⁴ el-Bakara 2/30; Câbir b. Abdillâh el-Ensârî’den rivayet edilen hadiste meleklerin gördükleri insanlar hakkında: “yiyorlar, içiyorlar, evleniyorlar ve yürüyorlar” şeklindeki ifadeleri için bkz. Beyhakî, *Kitâbu Esmâillâhi ve Sıfâtihî*, 822.

⁴⁸⁵ el-Hicr 15/30; Sâd 38/71. ayetler ışığında “Beşer” kavramının geçtiği şekillendirilmiş bir insan tanımlanırken, el-Bakara 2/30; el-A‘râf 7/11, el-İsrâ 17/61, el-Kehf 18/50, Tâhâ 20/116. ayetler ışığında ise belli bir olgunluğa, “Halîfe” makamına gelmiş ve secde edilecek bir insandan bahsedilmektedir.

⁴⁸⁶ el-Bakara 2/30.

verdiği kaygı şeklinde okumak da mümkündür. Ancak düşünce kültürümüzün ürettiği her türlü savunmaya rağmen, itiraz eden varlıkların ilki olmaları bağlamında oluşan melek algısının, iddiamızdan daha açık bir eleştiriye barındırdığı ortadadır.

Aynı ayette geçen ve yorumunda problem olarak karşımıza çıkan bir başka konu; meleklerin ayet metindeki muzari yapıda bulunan “يُفْسِدُ” ve “يَسْفِكُ” şeklinde geçen ifadeleriyle şimdiki zaman kipinde cevap vermelerine rağmen gelenekten günümüze kadar bu kavramlar gelecek zaman kipiyle yorumlanmıştır. Bu anlayış sonucunda Hz. Âdem ilk insan ve ilk peygamber olarak kabul edilmiş ve inanç şekline dönüştürülmüştür. Hâlbuki devamındaki ayetlerde geçen diyalogda, geleceğe dair bilgileri olmadığı hâlde gelecekte haber vermeleri, gördükleri birtakım olayların karşılığı olsa gerektir. Buradan meleklerin, cinlere bakarak böyle bir cevap verdikleri iddiası da eleştiriye açıktır. Çünkü insanlardan önce cinlerin yaratıldıkları⁴⁸⁷ sözkonusu olsa da meleklerin, cinlerle mukayesesini destekleyen Kur'an'dan bir cevap bulunmamaktadır.⁴⁸⁸ Hatta Âdem'in aynı türdeki beşer içinden seçildiğini söylemek daha uygundur. Çünkü meleklerin farklı tür varlıklar arasında mukayese yapmaları adalete aykırı bir tutumdur. Örneğin fillerin yaptıklarından aslanların sorumlu tutulması kadar eleştiriye açık bir durumdur. Hatta farklı iki varlık türü arasında mukayese yapmak bir kenara, iki insan arasında üstünlük anlayışına dayalı bir mukayese yapılması bile adalete aykırı bir tutumdur. Ayrıca bugün suç işlemiş ve suçunun cezasını çekmiş bir insanın, eski suçları bahane edilerek hâlâ bedel ödetilmeye çalışılması da büyük bir haksızlıktır. Tüm bu adaletsizlikler düşünüldüğünde ve geleneğin yaptığı yorumlara bakıldığında, insan adına meleklerin yaptıkları bu mukayese, onlar hakkında adalet ve gayb gibi konularda eleştiriye açık bazı problemleri barındırmaktadır. Çünkü yaratılış konusu ile ilgili geçen ayetlerde meleklerin herhangi bir bilgileri olmamasına rağmen⁴⁸⁹ Allah'ın halifesi konumundaki bir varlığı kötülükle itham etmelerini anlamak zordur. Ayrıca geleneğin ısrarla melekler üzerinden gaybî bilgi üretme çabası, levhi mahfuza dokunmaları, meleklerle akıl, irade ve hatta şeytanın aldatmasıyla, insanın halife yapılmasını kıskanmaları sebebiyle Allah'a isyan etmeleri ve isyan edenler yok

⁴⁸⁷ el-Hicr 15/27.

⁴⁸⁸ Reşid Rızâ, *el-Menâr*, 1/215.

⁴⁸⁹ el-Bakara 2/30-34.

edildikten sonra yerlerine başka meleklerin yaratılması gibi iddialar,⁴⁹⁰ melek inancımıza büyük zarar vermektedir.

Konumuzla ilgili rivayetlerin büyük çoğunluğu, Hz. Âdem ile ilgili haberleri izah etme amacıyla olmakla birlikte, yer yer farklı bilgileri de ihtiva etmektedir. Açıklama amacı taşıyan bu haberlerde; Âdem'in Allah tarafından yaratıldığı ve ruh üflendiği, ilk insan ve insanlığın atası kabul edildiği, meleklerin ona secde ettirildiği, isimlerin öğretildiği bir kimse olarak vasıflandırılmaktadır.⁴⁹¹ Kur'an'a uygunluk arz eden bu bilgilerin yanı sıra diğer bazı haberlerde ise Hz. Âdem'in cuma günü⁴⁹² yaratıldığı, Allah'ın kendi suretinde yarattığı ve altmış zirâ' uzunluğunda olduğu gibi sahihliği problemlili olan bilgilerin de bulunması,⁴⁹³ konu hakkında üretilen süpekülatif bilgilerin varlığını da gündeme getirmektedir.

Şimdi de Hz. Âdem kıssası ile ilgili bazı konu ve kavramların kelim bilimi çerçevesinde hangi bağlamlarda ele alındığını anlamaya, problemler ve çözüm noktalarına değinerek kıssa hakkındaki şüpheleri gidermeye çalışacağız.

3.4.1. Hz. Âdem'in Allah'a Benzetilmesi Problemi

Allah tarafından yaratılan Hz. Âdem'in, yaratılışı ile ilgili rivayet edilen hadislerin bir kısmında, “ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى ” *“Allah, Âdem'i kendi suretinde yarattı”* şeklindeki bir habere yer verilmiştir.⁴⁹⁴ Burada bulunan “صُورَة - sûret” kelimesine ekli olan “ه - hû” zahirinin

⁴⁹⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 14/31; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/124, 4/160-161.

⁴⁹¹ Buhârî, 4/134 (No. 3340), 6/17 (No. 4476); Müslim, 1/180, 182, 184; 3/2043; Ebû Dâvûd, 5/78, 79; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *Sünenü İbn-i Mâce*, nşr. Muhammed Fuâd 'Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, h. 1378), 2/1442 (No. 4312); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/47 (No. 9094); Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünenü'd-Dârimî*, nşr. Hüseyin Selim Esedü'd-Dârânî, (Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000), 3/1489, (No. 2846).

⁴⁹² Müslim, 1/585; Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Ali, *es-Sünen*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebü'l-Matbû'âtü'l-İslâmiyye, 1406-1986), 3/89-90; Tirmizî, 2/362; Dârimî, 2/981 (No. 1613); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/82 (No. 8341).

⁴⁹³ Buhârî, 8/50 (No. 6227); Müslim, 3/2017, 2183,4.

⁴⁹⁴ Buhârî, 4/131 (No. 3326), 132 (No. 3327); Müslim, 3/2017, 2183, 2184.

kimin yerini tuttuğu konusu, hadisçiler arasında tartışılmıştır.⁴⁹⁵ Ancak Ehl-i Sünnet âlimleri, farklı yorumlara açık olmakla birlikte, hadiste kastedilen zamirin anlamının, Allah'ın, Âdem'i bugünün insanına da benzeyen suret üzere yarattığı hususunda

⁴⁹⁵ 'Aynî, *'Umdetu'l-kârî şerhu sahihi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, 1421/2001), 22/358; Sûret hadisindeki zamirin muhatabı konusunda üç farklı görüş ileri sürülmektedir. Buna göre;

- Birinci görüş, zamir Allah'a racidir. Bu görüş daha çok mutasavvıflar tarafından kabul edilmektedir. Bu görüşler için bkz. İbnü'l-'Arabî, *Fûsûsu'l-hikem*, 49; a. mlf., *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/64, 12/252-253, 13/125-126; Abdülkerîm el-Cîlî, *İnsân-ı kâmil*, 380-381. Bu görüşlerini desteklemek üzere bazı mutasavvıfların, hadisin "'alâ sûratî'r-Rahmân" şeklindeki rivayetini de kullandıkları görülür. bkz. İbn-i Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs ve beyânühû*, 48; Neseî, *Tabsiratü'l-edille fî 'usûlû'd-dîn*, 1/158; Sahih kabul edilmeyen versiyon için bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/275 (No. 7323), 382 (No. 7420), 13/75 (No. 7635), 246 (No. 7856), 504 (No. 8171), 14/45 (No. 8291), 15/371 (No. 9604); bu rivayetin tenkidi için bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*, 1/317-320; İbn-i Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs ve beyânühû*, 46; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 5/183; 'Aynî, *'Umdetu'l-kârî*, 22/358.
- İkinci görüş, zamir Hz. Âdem'e aittir. Bu görüş daha ziyade kelâmî bir muhteva taşımakta ve Ehl-i Kitap ile Ehl-i Bid'at mensuplarına yöneltilen itirazları içermektedir: Buna göre;
 - a) Allah, Âdem'i dünyada yaşadığı şekil üzere yaratmıştır. Yani cennetten dünyaya gönderilirken şeytanın ve yılanın şekli değişmiş, ancak Hz. Âdem'de herhangi bir değişiklik olmamıştır. bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*, 1/321; İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs ve beyânühû*, 51; Beyhakî, *Kitâbu Esmâillâhi ve Sıfâtihî*, 370; Neseî, *Tabsiratü'l-edille fî 'usûlû'd-dîn*, 1/132; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 11/3. İşte bazı ilim adamlarına göre bu mana, Adem'in cennette başka bir surete sahip olduğunu iddia edenlere bir reddiye mahiyetindedir. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* 11/3.
 - b) Âdem, nesli için geçerli olan aşamalardan farklı olarak ana rahminde oluşmamış ve dolayısıyla embriyonun geçirdiği evreleri geçirmemiştir. Allah onu yetişkin bir insan suretinde ve topraktan yaratmıştır. Hadisin bu manaya gelebileceğini ifade eden ilim adamlarına göre Hz. Peygamber, Dehriyye'nin "İnsan nutfeden, nutfe ise insandan türer, bunun başı ve sonu yoktur." şeklindeki görüşüne cevap vermiş gibidir. bkz. İbn Hibban, *Sahîh*, 8/13 (3219); İbn-i Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs ve beyânühû*, 50, 52; 'Aynî, *'Umdetu'l-kârî*, 22/358; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 6/364; 11/3-4; Hadisin bu şekilde yorumu için bkz. Abdulkâhir el-Bağdâdî, *'Usûlû'd-dîn*, (İstanbul: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1928), 76.
 - c) Bazı ilim adamlarına göre Hz. Peygamber bu ifade ile tabiatçıların "insan, tabiatın fiili ve tesiriyle meydana gelmiştir." yönündeki iddialarını reddetmekte ve onun Allah tarafından yaratıldığına dikkat çekmektedir. bkz. İbn-i Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs ve beyânühû*, 53; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 6/364.
 - d) Bazılarına göre ise zamirin Âdem'e dönmesi durumunda, Hz. Peygamber, Mu'tezil'nin "İnsân fiillerinin ve bazı sıfatlarının yaratıcısıdır." görüşünü de iptal etmiş olmakta, onları tekzip ederek Âdem'in bütün sûret, sıfat ve mânâ yönleriyle Allah tarafından yaratıldığını ifade etmektedir." bkz. İbn-i Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs ve beyânühû*, 50; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 11/4.
 - e) Zamirin Âdem için olması durumunda hadisin "Allah said kulu said, şaki kulu da şaki olarak yaratır." kaidesini desteklediği de ifade edilmiştir. Bu duruma göre Allah, Âdem'i yarattığında onun kendisine asi olup emrine muhalefet edeceğini biliyordu. Bu keyfiyeti daha onu yaratmadan önce yazmıştı. İşte Hz. Peygamber Allah'ın kendi ilmiyle Hz. Âdem'e böyle bir kaza takdir ettiğini bize haber vermektedir. Bu da "bütün işlerin takdiri Allah'a aittir." görüşünü teyit eder. İbn-i Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs ve beyânühû*, 63, 65.
- Üçüncü görüşe göre ise zamir, yüzüne tokat atılan şahsa râcîdir. Bu da daha ziyade kelâmcılar tarafından ileri sürülmüş bir görüştür. Kelâmcıların zamirin mercii konusundaki ilk tercihi, teşbih ve tecsime imkân vermeyecek en emin yol olarak 'yüzüne tokat atılan şahsa' ait olmuştur. İbn-i Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs ve beyânühû*, 67-68; 'Aynî, *'Umdetu'l-kârî*, 22/358; Neseî, *Tabsiratü'l-edille fî 'usûlû'd-dîn*, 1/132.

birleşmişlerdir. Onlar, Hz. Âdem'in, zürriyeti gibi şekil değiştirmeden kendisinin yeryüzündeki sureti ne ise cennetteki suretinin de o olduğu görüşündedirler. Diğer bazıları ise; Allah'ın, Hz. Âdem'i kendi katında, dilediği gibi yarattığı şeklinde yorumladıklarını söyledikten sonra Allah'ın hiçbir şeyi bir örneğe göre yaratmayacağını belirtmiş ve bu düşüncenin de yanlış olduğunu ifade etmiştir.⁴⁹⁶

Allah'ın, Âdem'i "Rahmân" suretinde yarattığı şeklinde hadis kitaplarında nakledilen rivayette yer alan "hû" zamirinin Allah'ın zatına isnat edilmesi sebebiyle, hadisçilerin çoğunluğuna göre söz konusu rivayet zayıf kabul edilmiştir.⁴⁹⁷ İbn Kuteybe'nin, İbn Ömer'den nakledilen bu rivayetle ilgili Rahmân kelimesinin "hû" zamirinden bedel olarak Allah ile aynı anlamda kullanılmasını bir hata olarak değerlendirmesine rağmen, bu rivayetin İbn Ömer tarafından aktarılmasının doğru olması hâlinde, tevil edilmesinin ve tartışılmasının gereksiz olduğunu söylemesine⁴⁹⁸ ise anlam vermek oldukça zor görünmektedir. Rivayet edilen her hadisin sıhhat değerini belli şahıslarda, yüceltmeci bir tutumla tartışılmaz ve eleştirilmez görmek, sağlıklı bir yaklaşım değildir.

Bu hadisi yorumlayan muhaddislerden bir kısmı rivayetin sebebi hakkında kölesini döven bir adamı gören Resûlullah'ın: *"Sizden biriniz kölesini döverse onun yüzüne vurmaktan çekinsin çünkü Allah, Âdem'i kendi suretinde yarattı."* şeklinde uyardığını ileri sürer. İbn Fûrek, hadisin metninde bazı kısaltmalar olmakla birlikte lafzının sahih olduğunu söylemektedir.⁴⁹⁹ Ayrıca Arapça gramer kuralları gereği buradaki "hû" zamirinin en yakın ismin bedeli olacağını iddia ederek Hz. Âdem'in, Allah'ın suretinde yaratıldığını iddia etmiştir.⁵⁰⁰ Bu ifadenin Tevrat'taki "Allah insanı kendi suretinde yarattı"⁵⁰¹ cümlesiyle benzerliği, ister istemez bir etkileşimi düşündürmektedir. İbn Fûrek, İbn Kuteybe'nin, Allah'ı diğer suretlerden farklı bir suret olarak vasıflamasını eleştirmekte ve hemen arkasından, "Allah, Âdem'i kendi

⁴⁹⁶ İbn-i Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs ve beyânühû*, 46.

⁴⁹⁷ İbn-i Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs ve beyânühû*, 45-46.

⁴⁹⁸ İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*, 1/321.

⁴⁹⁹ İbn-i Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs ve beyânühû*, 48.

⁵⁰⁰ İbn-i Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs ve beyânühû*, 60-61.

⁵⁰¹ Tekvin 1:27.

suretinde yarattı.” ibaresini kullanmasını büyük bir cehalet olarak değerlendirmektedir.⁵⁰²

Tasavvufa göre ise insanın/Âdem’in yaratılış amacını iki boyutta anlamak mümkündür. Birincisi Hakikat-i Muhammediyye adıyla da bilinen ilk anlayıştır.⁵⁰³ İbn ‘Arabî, bu boyuttaki insanı, ruhlar âleminin ilk atası olarak görmüştür.⁵⁰⁴ İkinci boyutu ise Hz. Âdem’in mülk ve şehadet âleminde ilahî suretin ilk örneğini temsil eden insan türünün atası olarak ilahi isimlerin suret bulmuş hâli şeklinde kabul etmektedir.⁵⁰⁵

İbn ‘Arabî, üç temel kavram içerisinde Hz. Âdem’e ilişkin özellikleri;

“Varlık düşüncesinin bir göstergesi niteliğinde Âdem’in, diğer varlıklardan farklı olarak Allah’ın isim ve sıfatlarını toplaması ve yansıtmaları ‘cem’iyyet’ kavramı ile ifade edilir. İkincisi ise insanın kendi varlık amacını fark ettiği bir bilgi durumu olarak, âlemdaki merkezî konumunu gösteren ‘berzâhiyyet’ ile nitelendirirken üçüncü olarak insanın bu varlık ve bilgi durumunun gerektirdiği doğrultuda yeryüzünde ahlakî ilkelere göre hareket etmesi prensibine işaret eden ‘hilâfet’ kavramları ile açıklamaya çalışmaktadır.⁵⁰⁶ İnsan tarif edilirken kendisinde görülen herhangi bir özelliği ön plana çıkarılarak yapılan tanımlamalar uygun olmadığından onu; ‘düşünen’, ‘konuşan’, ‘âlet yapan’, ‘gülen’, ‘canlı’ gibi vasıflandırmalardan yalnızca biri ya da birkaçı ile insanın bütünü vasıflanmamaktadır. Nitekim Kur’an’da ‘Allah’ı

⁵⁰² İbn-i Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs ve beyânühû*, 67-68.

⁵⁰³ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/722 (4287); Abdürrezzâk el-Kâşânî, *İstulâhâtü’s-sûfiyye*, thk. Abdü’l-âl Şâhîn (Kahire: Dâru’l-Menâr, 1992), 81, 82; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü: Letâ’ifu’l-a’lâm fî işârâtı ehli’l-ilhâm*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 107-109; Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfü istulâhâtü’l-fünûn ve’l-‘ulûm*, thk. Ali Dehrûc, (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 1/322.

⁵⁰⁴ Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. ‘Arabî, *Kitâbü’l-isfâr ‘an netâici’l-esfâr*, *Resâ’ilü İbn ‘Arabî*, thk. Muhammed Şihâbüddîn el-‘Arabî, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1997), 472. İbnü’l-‘Arabî, “Âdem su ile toprak arasında iken ben peygamberdim.” sözünü de bu çerçevede anlar. bkz. *Füsûsu’l-hikem*, 64; Ahmed Avni Konuk, *Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, (İstanbul: Dergâh Yay., 2013), 1/240.

⁵⁰⁵ Abdürrezzâk el-Kâşânî, *İstulâhâtü’s-sûfiyye*, 81; Muhammed İkbâl, *İslâm’da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, trc. Ahmet Asrar, (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, t.y.), 117; İbnü’l-‘Arabî, *Füsûsu’l-hikem*, 51.

⁵⁰⁶ Abdürrezzâk el-Kâşânî, *İstulâhâtü’s-sûfiyye*, 82; Zafer Erginli, “İbn ‘Arabî’ye Göre Hz. Âdem’de Temel İnsan Nitelikleri”, *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 21/9 (2008), 164.

*zikretmelerinin bildirilmesinden*⁵⁰⁷ *hareketle tüm varlıkların ruh ve akıl sahibi olduğu*⁵⁰⁸ şeklinde tanımlamaktadır.

İbn ‘Arabî ilk insan olan Hz. Âdem’e verilen “ilahîlik” sıfatını, “Allah, Âdem’i kendi sûretinde yarattı”⁵⁰⁹ hadisinin bir tasavvuru olarak anlamıştır. Bu yüzden “‘alâ sûratihî” ifadesindeki “hû” zamirinin nitelediği varlığın Allah’ı mı yoksa Hz. Âdem’i mi ifade ettiği ihtilafına karşılık, her iki ihtimalde de umumi olarak zamirin, Allah’a ait olduğunu kabul etmiştir. *Allah* isminin bütün ilâhî isimleri cem’ettiği gibi Hz. Âdem’in de bütün ilahî isimleri kapsayan bu âlem-i kebîrin *özeti*⁵¹⁰ olarak görmektedir.

Rahmân’ın suretinde yaratılan Âdem ile Allah’ın Rahmân isminin tecelligâhı arasında Hakikat-i Muhammediyye konusuyla ilişki kurulmaya da çalışılmaktadır. Buna göre Âdem’in, Rahmân suretinde yaratılması da bir yönden onun, ilk insan ve Hz. Muhammed’in (s.a.s.) ezeli sureti olan Hakikat-i Muhammediyye’nin görünür âlemdeki ilk tecellisi olduğu düşünülmektedir. Diğer yönden de insanın, Rahmân isminin tecellisi olması, yapısındaki iyiliğin kötülükten daha belirgin bir şekilde öne çıkmasıdır. Aralarındaki irtibat ise, Hakikat-i Muhammediyye’deki Muhammedî Nur’un bütünüyle tezahür ettiği ilk suretin, Hz. Âdem olduğu şeklindeki açıklamadır.⁵¹¹ Burada insanın varlığını ve devamını Hz. Muhammed’in (s.a.s.) varlığı için bir gerekçe olarak görmek, Hristiyanlığın İsa’nın yeryüzüne gönderilebilmesi için insanın yaratılmasına ve suç işlemesine bağlanan bir nazire mantığı oluşturmaktadır. Bu durum ise Allah’ın insanı yaratmaktaki amacını tek bir kişi ile sınırlandıran dar bir mantığa indirgemektedir.

Vahdet-i vücûd anlayışını yansıtan tasavvuf eserlerinde “İnsan Hak’tır” türündeki önermelerin, insanoğlunun bütün ilahî isimleri topladığı için Allah’a ait herhangi bir sıfatı görünür kılabilme niteliğine sahip olduğu düşünülse de insan,

⁵⁰⁷ el-İsrâ 17/44.

⁵⁰⁸ İbnü’l-‘Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/199, 2/344-345; Ayrıca bk. Su‘âd el-Hakîm, *Mu‘cemü’s-sûfî*, (Beyrut: Dâru Nedra, 1981), 152-153.

⁵⁰⁹ Buhârî, 8/50 (No. 6227); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/275 (No. 7323), 382 (No. 7420), 13/75 (No. 7635), 246 (No. 7856), 504 (No. 8171), 14/45 (No. 8291).

⁵¹⁰ İbnü’l-‘Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/121, 13/125-131.

⁵¹¹ Reynold A. Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, trc. Abdullah Kartal, (İstanbul: İz Yay., 2004), 170.

vücûd ve kıdem sıfatlarına sahip olan Hak tarafından yaratılmış olmak yönüyle ayrılmaktadır. Bu açıdan her ne kadar Hak ile mahlûkat aynı sayılmaya çalışılsa da aralarında büyük farklar vardır.⁵¹² Sonuç olarak tasavvufta insan zat olarak değil ama sıfat ve fiilleri itibarıyla Allah’a benzeyen tek varlık olarak görülmektedir.⁵¹³

Görüldüğü üzere Hz. Âdem kıssası, konuları bağlamında yoruma dayalı oldukça zengin ve geniş bir anlatım üslubu içermektedir. Her disiplinin kendi bakış tarzıyla konuyu farklı yönleriyle ele alma imkânını buluyor olması, inanç bakımından kıssanın tek bir anlatım tarzına indirgenemeyeceğini göstermektedir. Şimdi de kıssada geçen “Allah’ın halifesi” konusunu irdelemeye çalışalım.

3.4.2. Hz. Âdem’in Halife Olarak Tayin Edilmesi

Türkçemizde “kalfa” tabiri şeklinde de kullanılan⁵¹⁴ “halife”⁵¹⁵ kavramının aslı “halîf”dir. Sonunda bulunan dişilik “tâ”“sı kelimenin bir öncekilerin ardından gelenlerin sürekliliği anlamında mübalağa için konulmuştur. “Hilâfet” “başkasının yerine olmak” anlamında kullanıldığı gibi halife; “başkasının yerini tutan”, “birinin makamına oturan”, “birisi adına hükmeden” kişi anlamlarına gelmektedir.⁵¹⁶ Bu kelime aynı zamanda “sultan” yerine de kullanılmaktadır.⁵¹⁷ Halife kavramı sadece Hz. Âdem’i değil,⁵¹⁸ onun şahsında bütün bir insan cinsini ifade etmesi yönüyle,

⁵¹² Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, trc. Ahmet Yüksel Özemre, (İstanbul: Kaknüs Yay., 1998), 339-341.

⁵¹³ İbnü’l-‘Arabî, *Fûsûsu’l-hikem*, 50.

⁵¹⁴ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/259.

⁵¹⁵ Arapçada “ce‘ale” fiilinin “değiştirmek, dönüştürmek, bir eser meydana getirmede varlığın şeklini değiştirerek onda olan potansiyeli açığa çıkarmak” anlamlarına da geldiği ifadesi için bkz. Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tezhîbu’l-luga*, thk. Muhammed ‘Avz Mir’âb (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâi’l-‘Arabî, 2001), 1/616; Ebû Hilâl el-‘Askerî, Hasan b. ‘Abdillâh, *el-Furûku’l-lugaviyye*, thk. Muhammed Bâsil ‘Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2000), 136; Ayrıca “ce‘ale” kelimesinin bulunduğu hal üzere değişiklik yaparak farklı bir yapıya dönüşmek/dönüştürmek anlamı için bkz. Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-tefsîr*, 1/309.

⁵¹⁶ Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1356; Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-tefsîr*, 1/309; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 9/83; Ebul-Ferec Cemâlüddîn el- Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 1/50; Feyruzâbâdî, *Besâir*, 2/561-562; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/259; Ferid Vecdi, *Mushaful-müfesser*, 7; Râşit Abdullah el-Ferhân, *Tefsîru müşkili’l-Kur’ân*, (Kuveyt: y.y., 1983), 10.

⁵¹⁷ Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1356.

⁵¹⁸ Râzî, *Meîâtîhu’l-gayb*, 2/389; Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 1/92; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 1/216.

öncesi ve sonrası ile Âdem'in atası ve zürriyeti şeklinde yorumlanmıştır.⁵¹⁹ Ancak Âdem'i ilk insan olarak kabul edenler, bozgunculuk yapmak, kan dökmek gibi vasıfların daha sonra gelenlerde tezahür ettiği anlayışını benimsemişlerdir.⁵²⁰ Böylece insanların, özelde ise Hz. Âdem'in yeryüzünde halife olduğu görüşü, büyük bir çoğunluk tarafından kabul edilmektedir. Fakat Hz. Âdem'in kimin halifesi olduğu hususu tartışma konusu olmuş ve başlıca iki anlayış ortaya çıkmıştır. Bu anlayışlardan ilkinin temsil eden İbn Mes'ûd ve Mücâhid'e göre Halife; "Allah'ın dinini, hükümlerini uygulamakla yükümlü olan ve onun adına hareket eden kimsedir." İbn Abbâs'a isnad edilen ikinci görüşe göre ise insan; "kendinden önce yaşayan, aynı vasıfları haiz başka varlıkların halifesi"⁵²¹ olarak kabul edilir. Kelimenin etimolojik anlamı insanın bir başka insanın halifesi olduğunu mümkün kılmaktadır. Çünkü bu yorumu destekleyen anlayış Kur'an'ın ifadelerinden çıkarılabilmektedir.⁵²²

"Halife" kelimesinin hâkim olma şeklinde, sözlük anlamında kullanıldığı da dikkati çekmektedir.⁵²³ Bu prensiplerden hareket eden Mâturîdî, Âdem'in, yeryüzünde daha önce yaşayan kendi türündeki varlıkların halefi olabileceği gibi Allah'ın hükümlerini ve dinini gerçekleştirmesi bağlamında onun halifesi olma ihtimalini de kabul etmektedir.⁵²⁴ Mâturîdî'nin benimsediği bu ikinci görüş, Taberî tarafından detaylı bir şekilde ele alınmış; daha sonra Hz. Âdem'in itaat, hükmetme, adaleti gerçekleştirme gibi sebeplerden dolayı Allah'ın halifesi olabileceği kanaatine ulaşılmıştır.⁵²⁵ İnsanın, Allah'ın halifesi olabileceği görüşü, daha sonraki İslam âlimlerinin çoğunluğu tarafından tercih edilmiş ve benimsenmiştir. Burada tercih edilen genel kanaate göre, Hz. Âdem insanlığın ilk atası sayılmıştır. Allah, onu ilk ve orijinal olarak yoktan yaratmış, meleklerin ona secde etmelerini emretmiş, varlıkların isimlerini öğretmiştir. Bunlara ilave olarak Hz. Âdem, Allah'ın hükmünü yeryüzünde

⁵¹⁹ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/92; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/61; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/389; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 1/218; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/185; Reşîd Rızâ, *el-Menâr*, 1/15.

⁵²⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 1/54; Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/92.

⁵²¹ Ebu'l-Ferac el-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, 1/60; Reşîd Rızâ, *el-Menâr*, 1/215.

⁵²² el-A'râf 7/69; Yûnus 10/14; en-Nahl 27/62.

⁵²³ Yûnus 10/73; Sâd 38/26.

⁵²⁴ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/92; 'Aynî, *'Umdetu'l-kârî*, 18/108; Feyruzâbâdî, *Besâir*, 6/22.

⁵²⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 1/54.

uygulamak için ilk peygamber olarak görevlendirilmiştir. Bu özellikleri dikkate alınarak insan, Allah'ın halifesi olarak kabul edilmiştir.⁵²⁶ Yaratılış zincirinin başında bulunan ve bizzat Allah tarafından topraktan yaratıldığı belirtilen ilk insan, Hz. Âdem'dir.⁵²⁷ Bu görüşler çerçevesinde Hamdi Yazır:

*“Allah, ben yeryüzünde bir halife tayin edeceğim demiştir ki bunun anlamı: Kendi irademden, kudret ve sıfatlarımdan ona bazı yetkiler vereceğim. O, benim adıma, benden bir bedel, bir temsilci olarak yarattıklarım üzerinde birtakım tasarruflara sahip olacak ve hükümlerimi uygulayacaktır. O, bu hususta asıl olmayacak, kendi zati ve şahsı adına asaleten hükümleri icra edecek değil, ancak benim bir vekilim bir kalfam olacaktır. İradesiyle benim irademi, emirlerimi, kanunlarımı uygulamakla görevli olacaktır. Onun ardından gelenler de ona halef olarak aynı görevi yerine getireceklerdir. Bu anlam Ashab-ı Kiram'dan ve Tâbiünden uzun uzadıya nakledilegelen tefsirlerin özeti mahiyetindedir”*⁵²⁸

değerlendirmesini yapmaktadır. Hatta Kur'an'da yaratılışı açık bir şekilde belirtilen ilk insan Âdem'in başka insanların devamı olduğunu ileri sürmenin, Kur'an ayetlerini inkâr anlamına geldiği görüşünde olan günümüz bazı ilim adamlarının,⁵²⁹ evrim teorisine karşı olmaları sebebiyle bu görüşü benimsemiş oldukları dikkati çekmektedir. Ancak burada yoruma dayalı olan görüşlerin reddedilmesini, Kur'an'ın reddedilmesi gibi göstermeye çalışan bir anlayışı kabul etmek mümkün değildir. Ayrıca insana verilen yetkiler çerçevesinde Allah'ın temsilcisi saymak, yaptığı tüm eylemlerinin aynı zamanda Allah'ın eylemleri anlamına geleceğinden, insanın gerçekleştirdiği hatalı eylemlerinin sorumlusu dolaylı olarak Yüce Allah olacaktır. İnsana birtakım yetki ve sorumlulukların verilmesi Allah'ı temsil için değil bizzat

⁵²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/61; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 1/263; Ebû Ca'fer Muhammed et-Tûsî, *et-Tıbyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Habîb Kasîr (Necef: el-Matba'atu'l-İlmiyye, 1376-1957), 1/131-132; Reşîd Rızâ, *el-Menâr*, 1/215, 224; Neccâr, Abdulvahhâb, *Kıyasu'l-enbiyâ*, (Beyrut: y.y., 1986), 19-20; Ayrıca Bkz. Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, çev. M. Emin Saraç, Bekir Karlığa, İsmail Hakkı Şengüler, (İstanbul: y.y., 1973), 1/114-115; Hüseyin Atay, “Kur'an ve Hadiste Aile Planlaması”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23/1 (1979), 1-3; Talat Koçyiğit-İsmail Cerrahoğlu, *Kur'ân-ı Kerîm Meal ve Tefsiri*, (Ankara: y.y., 1984), 1/88.

⁵²⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/77.

⁵²⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/258-259.

⁵²⁹ Afîf Abdülfettâh Tabbâra, *Kur'an'da Peygamberler ve Peygamberimiz*, trc. A. Rıza Temel-Yahya Alkın, (İstanbul: Gonca Yayınevi, 1982), 34, 53; Amiran Kutkan, *Sosyolojik Açından Tasavvuf ve Laiklik*, (İstanbul: Kutsun Yayınevi, 1977), 65, 68; Ali Şeriatî, *Dinler Tarihi*, trc. Erdoğan Vatansever, (Ankara: Kırkambar Kitaplığı, 2001), 258-259.

kendi adına yapması⁵³⁰ içindir. Ayrıca halife kelimesinin etimolojisine göre hareket edildiğinde aynı cinsten bir başka insanın halifesi olması açısından el-A'râf 7/189 ayet ile el-Bakara 2/30, el-Hicr 15/28, Sâd 38/71 ayetler mukayese edildiğinde Hz. Âdem'in, kendisinden önceki beşerin halifesi olduğunu söylemek de mümkün görünmektedir. el-Bakara 2/30 ayette yetkilendirileceğinden bahsedilen varlığın kimin halifesi olacağı hususu, bazı yeni düşüncelerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Nitekim halifeden maksadın insan nesli olduğu görüşünde olan Hasan-ı Basrî, "Allah, birbirlerinin yerine geçtikleri için onları halife diye adlandırmıştır." sözünü Kur'an'dan da delil getirerek⁵³¹ insanların ne Allah'ın halifesi ne de cinlerin halefi değil, bizzat kendilerinden önceki insanların halifesi olduğunu iddia etmiştir.⁵³² Her ne kadar Hz. Âdem'in, Allah'ın halifesi olabileceği belirtilmiş ve bunun Kur'an'ın bütünlüğüne daha uygun olduğu açıklanmış olsa da, kelimenin etimolojisi itibarıyla Hz. Âdem'den önce başka insan aranmaya başlanmıştır. Mes'ûdî, Hz. Ali'nin yeryüzünde Hz. Âdem'den önce Allah'a ibadet eden varlıklar olduğunu söylediğini naklederse de burada adı geçen varlıkların insan cinsi olduğuna dair bir işaret yoktur.⁵³³ Ancak İslam literatüründe, bu görüşün ilk defa Ca'fer-i Sâdık tarafından ortaya atıldığı ve Hazret-i Peygamber'den; "Âdem'den önce yeryüzünde yüzbin Âdem geçmiştir." şeklinde bir haber naklettiği belirtilmiştir.⁵³⁴ Ca'fer-i Sâdık'a atfedilen bu rivayet Ubeydullah el-Kayravânî'nin Süleymân b. Hasan'a yazdığı mektubunda;

"Sana; insanları Tevrat, Zebur ve İncil hakkında, şüpheye düşürmeni, şariatları kaldırmayı, ahiretin ve kabirden dirilişin olmayacağını, göklerde meleklerin, yerde cinlerin bulunmadığını propaganda etmeni tavsiye ederim. Âlemin kıdemi konusunda sana yardımcı olması bakımından, insanları Âdem'den önce birçok beşerin bulunduğu görüşüne çağırmanı öğütlerim."

⁵³⁰ Sâd 38/26.

⁵³¹ el-En'âm 6/165.

⁵³² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/389.

⁵³³ Mes'ûdî, *Ahbâru'z-zamân*, 33.

⁵³⁴ Ferîd Vecdî, *Dâiretü'l-ma'ârif*, 1/126; Akseki, "Âdem", *İslam Türk Ansiklopedisi*, 1/78.

geçen ifadelerinin Ehl-i Sünnet'e muhalif bazı Şiîler tarafından kullanıldığı⁵³⁵ belirtilmiştir.

Aynı düşüncenin, Muhyiddin İbn-i 'Arabî tarafından nakledilmesi de dikkat çekmektedir. İbn-i 'Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye*'de:

“Bir gün Kâbe'yi tavaf ederken, uyku hâlinde, Allah bana daha önce tanımadığım bir grup gösterdi. Onlar, birini unuttuğum iki beyit söylediler. Hatırladığım beyit, biz bu Kâbe'yi sizin yıllarca tavaf ettiğiniz gibi hep birlikte tavaf ettik, şeklinde idi. Gruptan biri, bilmediğim bir isimle beni adlandırarak, ben senin atalarındanım, dedi. Ben de ona, kaç yıl önce öldüğünü sordum. O, kırk bin yıldan fazla olduğunu söyledi. Ben ona, Âdem'e bile bu kadar yıl olmadı, dediğim zaman; sana en yakın olan o mu, yoksa diğerleri mi, hangisi diye sordu? Ben bu arada Hz. Peygamber'in; 'Yüce Allah, benim zannettiğim veya insan nesebinin kendisi ile sona erdiği zannedilen ve bizim örf ile bildiğimiz Âdem'den önce yüz bin Âdem yaratmıştır.' hadisini hatırladım. Kendisini bana nisbet eden atamın bunlardan biri olabileceğini düşündüm. Şüphesiz, âlemin meydana gelişi gibi bu konu ile ilgili tarih bilinmemektedir.”⁵³⁶ şeklinde ifade etmektedir.

Rüya esprisi içerisinde aktarılan bu haberin muteber hadis kitaplarında yer almaması ve Şiî kaynaklarda bulunan haberlere benzerlik göstermesi gibi gerekçeler, bu rivayetin İbn-i 'Arabî'ye ait olmamasını da muhtemel kılmaktadır. Tasavufta belli bir ekolün savunucusu durumunda olan İbn-i 'Arabî'nin yanlış anlaşılması ve kaynaklara bu şekilde geçmesinin mümkün⁵³⁷ olduğu kanaati hâkimdir. Bütün bu ihtimallerin yanında İbn-i 'Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*'de, Hz. Âdem'i insan cinsinin kendisinden türediği tek nefis olduğunu kabul ederek İslamî geleneksel düşünceyi aynen benimsemektedir.⁵³⁸

Kur'an'da onun yaratıldığı tarihin belirtilmemesine rağmen Yahudi geleneğinde tarih düşme çabasıyla belli bir zaman belirlenmeye çalışılmıştır. Ancak günümüz bilimsel çalışmaları ve yeni yeni bulgular ışığında ilk insanın yeryüzü

⁵³⁵ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l firâk*, 178.

⁵³⁶ İbnü'l-'Arabî, *Futuhât-ı mekkiyye*, 3/718.

⁵³⁷ Şa'rânî, *Tabakâtu'l-kübrâ*, 188.

⁵³⁸ İbnü'l-'Arabî, *Fusûs 'ul-hikem*, 1/56.

serüvenine başladığı tarihin daha gerilere götürülebilmesi, Âdem'in ilk insan olma özelliğini etkilemektedir. İslam geleneğinde Hz. Âdem'in ilk insan olması konusundan daha çok, insanın evrimi ve tekâmülü anlayışına sahip olan İslam düşünürlerinin olduğunu⁵³⁹ görmüştük. Bu âlimlerden birçoğu insan konusuna, çağlarının gerektirdiği konjonktür gereği çok fazla değinememişlerdir. Buna rağmen varlığın oluşumuna evrimci gözle bakarak açıklık getirmeye çalıştıkları yaklaşımlarının, XX. yüzyılda ortaya atılan yaratılışçı evrim anlayışına benzer görüşlerle zaman zaman örtüştüğü de gözlemlenmektedir.

3.4.3. Hz. Âdem'e İsimlerin Öğretilmesi

Ebü'l-Beşer olarak kabul edilen Hz. Âdem kendisinden önce yaratılan diğer varlıklardan farklı özelliklerle donatıldığı kabul edilmiştir. Bu özellikleri onu halife yapmış, diğer varlıklarla ilişkisinde de yönetici olmasını sağlamıştır. Bu özellik de “ilim” sıfatıyla ona isimlerin öğretilmesi veya varlıklara ad koyma yetkisi olmuştur. Bu durum “Bilge Kişiyi”, Musa’dan (a.s.) ayrı kılan şeyin “bilgi”⁵⁴⁰ olması gibidir. Allah’ın, Âdem’e bilgi verip melekleri bilgilendirmemesi, onun diğer varlıklardan farklı olmasının sözden ibaret olmadığını göstermek amacıyla. Melekler, Cenab-ı Hakk’ın: “(Allah), Âdem’e isimlerin hepsini öğretti ve o isimleri meleklere sundu. Ardından ‘sözünüzde sadık iseniz şunların isimlerini haber verin’, dedi”⁵⁴¹ ifadeleriyle Hz. Âdem’i diğerlerinden farklı kılan özelliğinin “ilim” olduğunu anlamışlardır.⁵⁴² Buhârî’den nakledilen bir hadiste de Hz. Âdem’e öğretilen ilim için, Allah’ın bir ikramı olduğuna temas edilmiştir.⁵⁴³ Yine Kur’an’da, yapılan bu ikram sonucunda Hz. Âdem’e melekler de dâhil diğer bütün varlıklardan farklı bir sorumluluk verilerek görevlendirildiği bildirilmektedir.⁵⁴⁴ Peygamberler diğer insanlar gibi yaratılış açısından farklı olmadıkları gibi seçilmiş olmalarının dışında, görev ve sorumluluklar bağlamında da diğer yaratılanlarla aynı şartlara sahiptirler.

⁵³⁹ Mehmet Bayrakdar, *İslam’da Evrimci Yaratılış Teorisi*, (Ankara: Kitâbiyât Yay., 2001), 37-103; Bayrakdar, “Tekâmül Nazariyesi”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Ansiklopedisi* (İstanbul: 2011), 338-339.

⁵⁴⁰ el-Kehf 18/60-82.

⁵⁴¹ “وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ” el-Bakara 2/31.

⁵⁴² Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, 1/101; Muhammed Rıza Emanuel, *Târîhu’l-insâniyyeti ve ebtâliha*, 5.

⁵⁴³ Buhârî, 6/17 (No. 4476).

⁵⁴⁴ el-Bakara, 2/32-33.

Ayette geçen diyaloga göre Hz. Âdem, Allah'ın huzurunda meleklerle münazara etmiş ve yine onun lütfu ile kazanmıştır. Yaratılışları gereği emredileni yapma ve kendilerine verilen kadar bilgiyi edinme durumunda olan melekler, kendilerine bu hususta birşey öğretilmediğini belirterek acizliklerini itiraf etmiş ve yine onun emri uyarınca Hz. Âdem'e secde etmişlerdir.⁵⁴⁵ Yapılan bu secdenin Hz. Âdem'in değerini takdir etme ve boyun eğme bağlamında itaat anlamı taşıdığı ve ibadet kastı olmadığına şüphe yoktur.

Hz. Âdem'e öğretilen isimler hakkında ihtilaf edilmiş, bu isimlerin belirli varlıklar için özel isimler mi, yoksa genel isimler mi? olduğu tartışılmıştır. İbn Abbâs, öğretilen isimlerin insan, hayvan, yer, dağ vb. bütün nesnelerin ve kavimlerin yani yaratılan her şeyin adı olduğunu belirtmiştir.⁵⁴⁶ Zeyd b. Eslem de arz edilen isimler hakkında: "Âdem: '-Sen Cebrail'sin, sen Mikâil'sin, sen İsrâfil'sin' diyerek kargalara varıncaya kadar varlıkların ismini saymıştır" diyerek meleklerle varlıkların isimlerini Allah'ın değil Hz. Âdem'in koyduğunu⁵⁴⁷ ifade etmektedir. Aslında el-Bakara 2/31. ayette varlıklar hakkında meleklerden bilgi isteyen Hz. Âdem değil Cenab-ı Hakk'ın bizzat kendisidir. O'nun (c.c.) meleklerle "Haydi o isimlerden haber verin" demesi, onları aciz bırakmak amacıyla söylenmiştir. Daha sonra "Ey Âdem sen haber ver." demesiyle de peygamberleri isimleri ile çağırma âdeti olduğu üzere Hz. Âdem'in faziletini ortaya koymayı amaçladığı⁵⁴⁸ açıktır. İslam âlimlerinden bazıları Hz. Âdem'e, zürriyetinin adları öğretildi derken diğer bazılarının meleklerin adlarının öğretildiğini ifade etmelerine karşılık Mücâhid; Allah'ın, yarattığı her şeyin adını Hz. Âdem'e öğrettiği görüşündedir.⁵⁴⁹ Kendilerinden faydalanabilmesi için ona eşyanın isimleri ve özelliklerinin öğretildiği ve bu isimlere karşılık gelen varlıkları anlama kabiliyeti verildiği de söylenmiştir.⁵⁵⁰ İlk devir İslam âlimleri, ayetin zahiri anlamını esas alarak, Hz. Âdem'e öğretilen isimlerin, onun çevresinde bulunan

⁵⁴⁵ Mu'înü'd-Dîn Muhammed Emin Hirevî, *Me'âricü'n-nübüvve*, trc. Muhammed b. Muhammed Efendi-A. Faruk Meyan, (İstanbul: y.y., 1980), 119-120.

⁵⁴⁶ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/318.

⁵⁴⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 1/222-225.

⁵⁴⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/223.

⁵⁴⁹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1/101; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 1: 30; Sa'lebî, *'Arâisu'l-mecâlîs*, 30; İbn Kesîr, *Kıyasu'l-enbiyâ*, 36-37.

⁵⁵⁰ Muhittin Bağçeci, "Âdem" md., *Şamil İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Şamil Yay., 1990), 1/36.

varlıkların adları olabileceği üzerinde durmuş ve öğretilenlerin; insan, hayvan, dağ, ova, deniz türünden varlıklar⁵⁵¹ olduğu gibi bütün yaratıkların⁵⁵² veya meleklerin isimleri⁵⁵³ olduğu zikredilmiştir. Bunların Hz. Âdem'in zürriyetinin isimleri⁵⁵⁴ olduğunu ifade edenlere karşın insanların ve meleklerin isimleri⁵⁵⁵ olduğu görüşünde olanlar da bulunmaktadır. Ayrıca öğretilenlerin yıldızların isimleri⁵⁵⁶ olduğu şeklinde bazı iddialarda da bulunulmuştur.

Kaynaklarda belirtilen bu isimler, tamamen mücerret anlamda kişisel görüşlere dayalı birer adlandırmadır. Bazı İslam âlimleri, bunların bizzat adı veya anlamı olduğu hususlarında görüş ayrılığına düşmüşlerdir.⁵⁵⁷ Bunun yanında isimlerden, yeryüzündeki dillerin kastedildiğini söyleyenler de olmuştur.⁵⁵⁸ İsimlerin yalnız başlarına birşey ifade etmediklerini belirten Kurtubî, bu ayette Hz. Âdem'e öğretildiği bildirilen şeylerin kavramlar olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Kurtubî; Allah'ın, Hz. Âdem'e toptan ve ayrı ayrı olarak her şeyi öğrettiğini savunan görüşlere de katılmaktadır.⁵⁵⁹ Hz. Âdem'e öğretilen kavramları ve şeyleri soyut yönleriyle de dikkate alan âlimler, ayette kastedilen eşyanın zat, sıfat ve fiilleriyle beraber her şey olduğu hususunda birleşmişlerdir.⁵⁶⁰

İnsan düşüncesinin hergün biraz daha ufkunun genişlemesi, Kur'an'ı güncel bilgi ve bulgulara göre yeniden ve farklı bir bakışla tefsir etme zarureti ortaya çıkarmıştır. Kur'an'ın, kıyamete kadar insanların ilahî kitabı olarak kalması inancı,

⁵⁵¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/308-309.

⁵⁵² Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/318; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1/102; a. mlf., *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 1/165-166; Sa'lebî, *'Arâisu'l-mecâlîs*, 29; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 1/29; Mâverdî, Ebu'l-Hasan el-Basrî, *A'lâmu'n-nübüvve*, (Kahire: y.y., 1987), 51; Ebu'l-Ferec el-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/53; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/309.

⁵⁵³ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1/98-99; a. mlf., *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 1/166; Mâverdî, *A'lâmu'n-nübüvve*, 51; Ebu'l-Ferec el-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/53; Sa'lebî, *'Arâisu'l-mecâlîs*, 29; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 1/30; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/309.

⁵⁵⁴ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1/99; Sa'lebî, *'Arâisu'l-mecâlîs*, 29; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 1/30; Mâverdî, *A'lâmu'n-nübüvve*, 50; Ebu'l-Ferec el-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/63; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/309, 311.

⁵⁵⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 1/167.

⁵⁵⁶ Mâverdî, *A'lâmu'n-nübüvve*, 51.

⁵⁵⁷ Mâverdî, *A'lâmu'n-nübüvve*, 51.

⁵⁵⁸ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/318.

⁵⁵⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/279.

⁵⁶⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/62; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye fi't-târih*, 1/71, 131, 223; a. mlf., *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/223; F. Vecdî, *Dâiretü'l-ma'ârif*, 1/127; Tabbâra, *Kur'an'da Peygamberler ve Peygamberimiz*, 35.

insanları yaşadıkları çağın problemlerinin cevabını yeni bir bakışla ve yine orada arama ve bulma çabasına itmiştir. Bu sebeple el-Bakara 2/31. ayeti zahiri manasının dışına çıkarılarak, Hz. Âdem'e her şeyi öğrenme kabiliyeti verildiği şeklinde de yorumlanmıştır.⁵⁶¹ Hz. Âdem'e verilen bu kabiliyetin o anda ihtiyaç duyduğu veya daha sonra da ihtiyaç duyacağı herşeyi kapsadığı da iddia edilmiştir.⁵⁶² Bu yaklaşımlar yukarıda ifade edilen dar anlamlı görüşlerden daha çok genel bir anlamı içermeleri dolayısıyla isabetli görünmektedir. Yani Hz. Âdem'in şahsında, ondan itibaren tüm insanların vahiyle desteklenerek sürekli bilgilendirilmelerine işaret etmektedir. Hz. Âdem'e öğretilen bilginin birkaç varlık adıyla sınırlandırılmaması gerekir. Çünkü Allah onda, düşünebilen bir insanda olması gereken her özelliği yaratmıştır. Bu öğretme kabiliyeti sayesinde eşyanın hakikatini veya kendisi için yararlı ve zararlı yolları gösteren lüzumlu bilgileri öğrenmesini sağlamıştır. İnsana yaratılıştaki kendisine verilen akıl ve irade ile varlıkları anlamlandırma yetisi, varlık dünyasını kavrama konusunda kendisini geliştirmesi için en büyük etken olmuştur. O'nun (c.c.) varlığın isimlerini öğretme işinden maksadını, insanın karşılaşacağı her türlü zorluğa karşı durmak için ihtiyaç duyacağı ilimleri ortaya çıkarması olarak okuyabiliriz. İnsan; tecrübe, muhakeme, akıl yürütme ve sezgi ile her şeyi anlama, kavrama ve hâkim olma yeteneğinde yaratılmıştır. Bu durum ondaki ilim ve fikir kuvvetinin ne kadar üstün olduğunun da göstergesidir.⁵⁶³ Ancak Hz. Âdem'e bilginin gücünü her şeyi bilme düzeyinde olacak şekilde bir yetenek olarak verdiğimizde yasak ağaçla ilişkili tutumunu açıklamakta zorlanırsınız. Çünkü bilgi, günah işlemeye bilinç katacağı için Hz. Âdem'in işlediği günahı, bile isteyerek kasten yaptığını düşündürecektir. Bu da bir peygamber için günah kavramının ötesinde zulüm nitelikli bir durum meydana getirecektir.

Allah'ın varlıkları isimlendirme konusunda Âdem'i eğitmesi, yarattığı insanın potansiyeline merak yoluyla ilim yapabilme yetisi ile ondaki dil kabiliyetinin gelişmesine katkı sağladığı söylenebilir. Bu açıdan isimlerin öğretilmesi; söz, kelime ve kavramsallaştırma yeteneğinin verilmesi şeklinde de anlaşılabilir. Bu yaklaşım

⁵⁶¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 243-244; Reşîd Rızâ, *el-Menâr*, 1/219; F. Vecdi, *Mushaf*, 8.

⁵⁶² Reşîd Rızâ, *el-Menâr*, 1/219.

⁵⁶³ Erdem, *Hz. Âdem*, 144.

Hız. Âdem'den önce dünyada yaratılanlarda bu özelliğın olmadığı⁵⁶⁴ anlamına gelebilir. Allah tarafından topraktan yaratılan bu insanın, birdenbire diğerk varlıklardan yüksek bir seviyeye gelmesi mümkün değildir. Hız. Âdem'in öğrenme ve zamanla olgunlaşması ve dil yoluyla iletişim kurabilme potansiyeli ile yaratılmış olması, dil ve varlık hakkında bilgi sahibi olup onu bilinçli olarak iletme yeteneğini ve sanat icra edebilme kabiliyetini ancak insanda ortaya çıkarmaktadır.⁵⁶⁵ Allah bu isimleri ya kendisi belirleyip Hız. Âdem'in ruhuna ilham ve vahiy yoluyla nakletmiş⁵⁶⁶ veya gerektiğinde Hız. Âdem'e, bunları vaz' edip kullanacak özel yeteneklerle donatılmış bir ruh üflemiştir.⁵⁶⁷ Her şeye kadir olan Allah tarafından bu bilgilerin Hız. Âdem'e bir anda öğretilmesi mümkün olabileceğı gibi bir süreç içinde tedrici olarak yapılması da mümkündür. Nitekim ayette geçen "ta'lim" sözcüğü, öğrenme ve öğretmenin tedrici olarak yapıldığı anlamına⁵⁶⁸ geldiğinden, öğrenme faaliyetinin Âdem öncesi ve sonrası insan türünü içine alan bir süreci ifade ettiğı anlaşılmaktadır.

Hız. Âdem'e öğretilen şeyleri "ilim" olarak anlamanın, bugünkü ilmî gelişmenin temelini ve ilk eğitimini teşkil ettiğini söylemek de mümkündür. Zira Hız. Âdem'in şahsında, bütün zürriyetine miras olarak geçen bu öğrenme kabiliyeti, insanoglunun yeni keşifler yapma isteğinin sonucudur. Bu sayede insan her yeni şeye bir isim koymakta, kâinata bilinmeyenleri keşfetme çabası içine girmektedir. İnsan zaman ve şartlara göre bilgisini artırdığı ölçüde diğerk varlıkların da bilgisine sahip olabilmektedir. Bu sebeple ilk yaratılan beşerden, bilinç verilen Âdem'e, ondan da günümüz insanına kadar süren kâinattaki varlıkları kavrama ve anlamlandırma kabiliyeti, mukayese edilemeyecek kadar büyük farklılıklar arz etmektedir. Kur'an'da ifade edilen bu isimlerin ne olduğı konusunda Râzî'nin beyanına göre; Eş'arî,⁵⁶⁹ Cübbâî⁵⁷⁰ ve Ka'bî, söz konusu ayetten hareketle dillerin tevkîfî olduğunu

⁵⁶⁴ İbn Hazm, *Resâil*, nşr. İhsân 'Abbâs (Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye, 1987), 105; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/310.

⁵⁶⁵ Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meâlî ve Çağdaş Tefsiri*, (Ankara: y.y., 1982), 1/58.

⁵⁶⁶ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/93-94; F. Vecdi, *Mushaf*, 8.

⁵⁶⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/308-309; Francis S. Collins, *Tanrı'nın Dili*, 34.

⁵⁶⁸ Erdem, *Hız. Âdem*, 141-142.

⁵⁶⁹ Dilin vahye dayalı bir şekilde tevkîfî olduğunu dillendiren ilk kişi olduğı konusunda bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 2/396; a. mlf., *el-Mahsûl fî 'ilmi 'usûli'l-fikh*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-'Alvânî (Beyrut: b.y., 1412/1992), 1/181 vd.

ve Allah'ın bildirmesiyle, belli kavramların belirli birtakım manalar için vazedildiğini söylemişlerdir.⁵⁷¹ Buna göre daha ilk insandan itibaren yeryüzünde yaşadıkları mekân ve zaman dilimine göre dağınık bir şekilde ve değişik diller konuşan insanların varlığına ve konuştukları dillere işaret edilmektedir.⁵⁷² Bu görüş Hz. Âdem'e isimler öğretildiğinde başka insanların da olduğu düşüncesini kuvvetlendirmektedir. Zira dil olmadan insanın hayatını sürdüremeyeceğini düşündüğümüzde dilin ontolojisinin insanınki ile aynı zaman diliminde olduğu anlaşılabilecektir.

İnsanın yaratılış aşamaları ile ilgili olarak Kur'an'da geçtiği üzere, insanın kilden oluştuğunu ifade eden *salsal* teriminin “ses yayan kurumuş kil”⁵⁷³ anlamına geldiği de ifade edilir. İnsanı tanımlayan bu karakteristik özellik, net ve açık konuşma gücü⁵⁷⁴ şeklinde de anlaşılmıştır. Burada anlamlandırma, değer verme ve gerçekleştirme eylemi bütünüyle insanın yeteneğine bağlı olarak özgürce kendi başına yapabilme yetisinde görülebilecektir.⁵⁷⁵ Anlam vermek öncelikle varlığı tanımayı ve bilmeyi gerektirir. Bu da isimlerin Hz. Âdem'e öğretilmesinde karşılığını bulur.

Yukarıdaki bilgiler ışığında, Hz. Âdem'e isimlerin öğretilmesi işinin ne kadar sürede gerçekleştiği, konuyu ele alış biçimimizle doğrudan ilişkili bir durumdur. Çünkü günümüz dünyasında bir dil birliğinden bahsedilemeyeceği⁵⁷⁶ gibi Hz. Âdem'in öğrendiği veya öğrettiği kaç dilin olduğu da bilinmemektedir. Dillerin kökenlerine bakıldığında günümüz dillerinin birbirlerinden bağımsız olarak kaç defa değişim gösterdiği de tam olarak bilinmemektedir. Var olan yaklaşık 7000 dil, 32 dil ailesi arasında paylaştırılmıştır. Biyolojik türlerin yaşam alanı koşullarına adapte

⁵⁷⁰ Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye göre dilin, insanların birbirleriyle uzlaşıları sonucunda ortaya çıktığı iddiası hususunda bkz. es-Suyûtî, *el-İktirâh fî 'ilmi 'usûli'n-nahv*, thk. Mahmûd Süleymân Yakût (İskenderiye: b.y., 1426/2006), 26.

⁵⁷¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/396; a. mlf., *el-Mahsûl fî 'ilmi 'usûli'l-fikh*, 1/181 vd.

⁵⁷² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/29; Şerafettin Gölcük, *Kur'an'da İnsanın Değeri*, (İstanbul: Pınar Yay., 1983), 9.

⁵⁷³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, 284.

⁵⁷⁴ Yaşar Düzenli, *Kur'an Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan*, (İstanbul: İFAV Yay., 2000), 106.

⁵⁷⁵ Mustafa Günay, “Değerler Bağlamında İnsan”, *Felsefe Ekibi İnternet Dergisi*, 5 (2006), http://www.felsefeekibi.com/dergi5/s5_y1.html, erişim: 27.02.2014.

⁵⁷⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/30.

olmaları gibi diller de aynı şekilde o dili konuşanların ihtiyaçlarına hizmet etmek için değişebilmektedir. Bu durum tek bir dilden ortaya çıkabileceği gibi insanın yakın çevreye uyumu ve iletişim hâlinde olması nedeniyle birlikte aynı anda birçok dille tarih sahnesine çıktığı da düşünülebilir. Ancak bu durumda dil ailelerinin özellikleri farklı olanlar için birbirlerinden etkilenmesinden nasıl bahsedilecektir. Ya her dilin kendi bölgesinde geliştiği ve yakın çevresiyle etkileşime girdiği ve böylece dünyaya kendini duyurabildiği ya da Hz. Âdem'den itibaren tek bir dilden bütün dillerin geliştiği⁵⁷⁷ şeklinde bir kanaate varılacaktır. Bu durum da Hz. Âdem'in, varlığı isimlendirmesinden maksadının farklı dilleri tek bir dil çatısı altında toplamak olduğu şeklinde de yorumlanabilir. Yani birbirlerinden farklı özelliklere sahip insanların bulunduğu bir dünyada, konuşulan farklı dillerin varlığı, anlaşmazlığa ve düşmanlığa yol açabilmektedir. Ortak bir dil geliştirmek ve o dili evrenselleştirmek suretiyle birbirleriyle çatışan insanların arasını bulma çabası olarak da yorumlanabilir. Çünkü diller ırkları ve coğrafyaları bir üstünlük aracı hâline getirdiği için savaşları tetikleyen bir özellik olarak karşımıza çıkabilmektedir.

Bu noktada yapılan birçok çalışma, en fazla Ekvator kuşağında ve tropikal kuşakta görülen dilsel çeşitliliğin, biyolojik çeşitliliğin bir yansıması olduğunu göstermektedir. Dünya üzerinde konuşulan yaklaşık 7000 dilin %60'ı tropikal orman kuşaklarında yer almaktadır. Bu kuşaklardan biri Afrika'da diğeri ise Asya'da bulunan tropikal bölgededir. Dilsel çeşitliliğin en zengin olduğu yer ise Papua Yeni Gine olup yaklaşık 7 milyon insanın yaşadığı ülkede 830 farklı dil konuşulmaktadır. Nüfusu 160 milyon olan Nijerya'da ise 521 farklı dil konuşulduğu görülmektedir.⁵⁷⁸ Dolayısıyla dillerin kökeniyle ilgili olarak Hz. Âdem'in tek bir dil konuştuğu ve dillerin ondan çoğaldığı şeklindeki kişisel yorumlar ve kanaatler çerçevesinde üretilen görüşlere⁵⁷⁹ karşın, aynı yöntemle Hz. Âdem'den önce dillerin bölgesel

⁵⁷⁷ İbn Hazm, *el-Ihkâm*, 1/30-32.

⁵⁷⁸ Bilim ve Teknik Dergisi, 531. sayı; <https://dunyalilar.org/dillerin-kokeni-nereden-geliyor.html/> erişim; 22.04.2020.

⁵⁷⁹ Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf, *el-Burhân fî 'usûli'l-fikh*, nşr. Salâh b. Muhammed b. 'Avîda (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997/1418), 1/170; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-'usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfız (Cidde: b.y., 1413), 3/7 vd.; a. mlf., *el-Menhûl min ta'likâti'l-'usûl*, thk. Muhammed Hasan Heytû (Dimaşk: b.y., 1400/1980), 70-71; Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi 'usûli'l-*

şartlara göre ortaya çıkıp oradan diğer bölgelere yayıldığını söylemek de mümkündür.

Hız. Âdem kıssasını ele alma gerekçelerimizden bir diğeri ise melek-insan ilişkisi ve secde/itaat sorunu konularıdır. Şimdi de bu problemler üzerinde durmaya çalışacağız.

3.4.4. Melekler ve Hız. Âdem İlişkisi

Allah, yeryüzünde daha önceden benzeri olmayan, yeryüzü unsurlarından meydana getirdiği bir halife/insan yaratmayı murad etmiş ve akıl, irade, sorumluluk gibi birtakım nimetlerle donatmıştır. O, bu özelliğiyle kendinden önce yeryüzünde bulunan bitki, hayvan, cansız varlıklardan ayrıldığı gibi maddi ve soyut yapısındaki fonksiyonları bakımından da meleklerden ayrılmaktadır. İnsan ile ilgili ayetlerdeki bazı pasajlarda meleklerle diyaloga girmesi, onların ontolojik özelliklerini anlamayı ve insanla olan ilişkilerini kavramayı zorunlu hâle getirmektedir.

Lügatta “elçilik yapmak”⁵⁸⁰ anlamına gelen *melek* kavramı, mekân ismi olarak *risâlet yeri* veya ism-i meful kalıbında kullanılan yapısıyla da *resul (elçi) mürsel, risalet amili, ilahî vasıtalar* anlamlarında kullanılmaktadır.⁵⁸¹ Ayrıca risalet görevi yapmayan başka melekler de vardır.⁵⁸² Bazılarına göre “melek” kelimesinin ilk harfi olan mîm harfinin, kelimenin aslından olduğu mülk ve melekût kavramından türetildiği “kuvvet”⁵⁸³ veya “kuvvetli yönetim”⁵⁸⁴ anlamlarına geldiği de iddia edilmiştir. Bu açıdan melekleri tabiat veya tabiatüstü varlıklar olarak bakıldığında varlıkların güç ve kuvvet yönleri olarak anlamak da mümkün gözükmektedir.

fikh, 1/181 vd.; Ali Kuşçu, ‘*Unkûdu’z-zevâhir fi’s-sarf*, thk. Ahmed ‘Afîfî (Kahire: b.y., 1421/2001), 180 vd.; Suyûtî, *el-Muzhîr*, 1/21.

⁵⁸⁰ Taberî, *Câmi’u’l-beyân fi te’vîli’l-Kur’an*, 1/156; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 3/529; Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, 7/104.

⁵⁸¹ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-tefsîr*, 1/308-309; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/261.

⁵⁸² Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 8/5320-5321.

⁵⁸³ Ebû Hayyân, Ebû Abdillâh Muhammed ibn Yûsuf İbn Hayyân, *et-Tefsîru’l-kebîr (el-Bahru’l-muhîr)*, (Beyrut: Dâru’l-Fîkr, h. 1420), 1: 222; Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, 7/182.

⁵⁸⁴ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi’l-Kur’ân*, 2/473; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/303; Ateş, *Kur’ân-ı Kerim’in Yüce Meâli ve Çağdaş Tefsiri*, 1/130.

Ehl-i Kitapta, Zerdüştlük vb. bazı dinlerde de, iyilik taraftarı varlıklara, güçlere ya da ilkelere *melek* adı verilmektedir.⁵⁸⁵ Cahiliye Araplarına göre ise melekler ruhani varlıklar olarak anlaşılr. Çünkü Kur'an'da müşriklerin, melekler hakkında Hz. Peygamber ile konuşmalarından ve bu hususta onunla mücadele etmelerinden bahseden birçok ayet,⁵⁸⁶ Cahiliye Dönemi'nde Araplar arasında melek düşüncesinin varlığını göstermektedir.⁵⁸⁷ Araplar Kur'an'ın nuzulünden önce de “melek” kavramını; “*Onlar, Rahmân'ın kulları olan melekleri de dışı saydılar. Onların yaratılışına şahit mi oldular? Onların (yalan) şahitlikleri yazılacak ve sorgulanacaklardır*”⁵⁸⁸ ayeti ışığında Allah'ın kızları⁵⁸⁹ olarak kabul ettikleri, onları şirk unsuru olarak kullandıkları ve kendilerine şefaatçi olacakları umuduyla taptıkları anlaşılmaktadır.

Arap inancına göre melekler, tanrı niteliğinde olup ancak cinlerden farklı ve üstün sayılan, saygıya, tapılmaya layık, gözle görülmeyen ruhsal varlıklar olarak görülmekle birlikte tabiatüstü varlıklar hiyerarşisinde yeri belirlenmeyen bir ontolojiye sahiptir. Bazen melekler, üstün tanrı ile insanlar arasında bir şefaatçi olarak görülmüş ancak daha çok bir tapınma objesi kabul edilmiştir.⁵⁹⁰

Yukarıdaki verileri dikkatli bir şekilde incelediğimizde görüyoruz ki Kur'an, melekler hakkındaki Cahiliye Devri Araplarının inançlarında büyük değişiklikler meydana getirmiş ve meleklerin kendi aralarındaki görev ve sorumluluklarına göre çeşitli sınıflara ayrılan bazı hiyerarşik yapılar kurulmuştur. Allah'ın takdiri çerçevesinde verdiği özel görevlerin yerine getirilmesi için bazı meleklerle büyük önem ve görevler verilmiştir.⁵⁹¹ Geleneğin yorumları bağlamında melekler ise yüce, nurani, latif yaratılışa⁵⁹² sahip soyut varlıklardır. Özelliğini ve mahiyetini ancak

⁵⁸⁵ Hayrullah Örs, *Mûsâ ve Yahûdilik*, (İstanbul: Yükselen Matbası, 1966), 359; Hüseyin Yaşar, *Kur'an'da Anlamı Kapalı Âyetler*, (İstanbul: Beyan Yay., 1997), 215.

⁵⁸⁶ el-En'am 6/8; el-Hicr 15/6-7; el-İsrâ 17/39-40; el-Enbiyâ 21/ 26-28.

⁵⁸⁷ Cevâd Ali, *Târîhu'l- 'Arab kable'l-İslâm*, (Bağdad: y.y., 1956), 5/41.

⁵⁸⁸ ez-Zuhrûf 43/19.

⁵⁸⁹ en-Nahl 16/57; el-İsrâ 17/40.

⁵⁹⁰ Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (Ankara: y.y., 1975), 16.

⁵⁹¹ İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 16.

⁵⁹² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/218; Durmuş Özbek, “Bugünkü Semavi ve İlâhi Kitaplarda Melekler ve Özellikleri”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1990), 303; Ahmet Hamdi Akseki, *İslam Dini İtikad, İbadet ve Ahlak*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1969), 74; Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâma Giriş*, (İstanbul: Ensar

Allah'ın bildiği kanatları⁵⁹³ olan kuvvetli varlıklar olarak görülmüşlerdir.⁵⁹⁴ İstedikleri şekle girebilme özelliğine sahip oldukları⁵⁹⁵ için gerçek şekillerini gözle görmek herkes için mümkün değildir. Yerde ve gökte olabilecekleri gibi bir anda her yeri de dolaşabilirler.⁵⁹⁶ Erillik ve dişilik şeklinde farklı cinsiyet özellikleri yoktur.⁵⁹⁷ Melekler yorulma ve bıkkınlık gibi insani davranışlar da göstermezler.⁵⁹⁸ Allah'a itaatle meşgul olup⁵⁹⁹ ona isyan etmez ve ona karşı günah işlemezler.⁶⁰⁰ Meleklerin her türlü şekle girebilme özelliklerini dikkate aldığımızda Allah'ın evrene koyduğu yasaları yürüten varlıklar⁶⁰¹ olduklarını anlamamız ne kadar mümkün ise yasaların bizzat kendilerinin olması da bir o kadar mümkün görülebilir.

Birtakım görevler yüklenen meleklerin, Hz. Âdem ile ilişkilerinin ontolojik mi, teolojik mi yoksa her ikisi ile birden mi olduğunu anlamak inanç bağlamında önemli bir konudur. Farklı görevleri⁶⁰² de olan meleklerin, Hz. Âdem kıssasında eleştirel olarak bakılabilecek bazı konularla karşımıza çıktığı da görülmektedir. Şimdi de bu konular çerçevesinde kıssanın melek ontolojisini etkileyecek yönlerine temas edelim.

Neşriyat, 2014), 284; Kur'an-ı Kerim'de meleklerin hangi maddeden yaratıldığı hususunda herhangi bir malumat yoktur. Ancak İslam inancına göre, melekler nurdan yaratılmış varlıklardır. Meleklerin nurdan yaratıldığı delili ise, Hz. Aişe kanalıyla rivayet edilen Resulullah'ın şu hadisidir: “Melekler nurdan yaratıldı. Cinler de alevli bir ateşten yaratıldı. Âdem ise size anlatılan o şeyden yaratıldı.” bkz. Müslim, 3/2294.

⁵⁹³ Kanat kelimesini somutlaştırarak meleklerin ulaşımını sağlayan bir araç olduğu düşüncesinde olanların görüşleri için bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 4/471; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/318. Diğer taraftan ayette yer alan “kanat” kelimesini müteşabih olarak kabul edenlere göre Allah tarafından meleklerle verilen güç, kuvvet ve nimet kastedildiğine dair bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26/3; Diğer bir ifade ile ‘kanat’ meleğin yaratılış gayesi ve nurani mahiyeti ile bağdaşmayan vaziyetlerini en süratli bir şekilde yerine getirmelerine delalet eden manevi bir kanat, bir kuvvet ve iktidar sembolüdür. Ali Arslan Aydın, “Meleklerle İman” mad., *Şamil İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Akit Gazetesi Yayını, 2000), 5/173).

⁵⁹⁴ Fâtır 35/1.

⁵⁹⁵ Hûd 11/69-70; Meryem 19/6-17; Buhârî, “İmân” 37; Müslim, “İmân” 1; Ebû Dâvûd, “Sünnet” 15.

⁵⁹⁶ Fâtır 35/1; el-Meâric 70/4; Buhârî 619, 3037, 7297, 7353; Müslim 632/210.

⁵⁹⁷ ez-Zuhrûf 43/19; es-Saffât 37/149; en-Necm 53/27-28.

⁵⁹⁸ el-Enbiyâ 21/19-20.

⁵⁹⁹ ez-Zümer 39/75.

⁶⁰⁰ en-Nahl 16/50; el-Enbiyâ 21/26-28; et-Tahrîm 66/6.

⁶⁰¹ el-Bakara 2/98; ez-Zümer 39/68; el-Mü'min 40/7; el-Hâkka 69/17; Buhârî 4042; Müslim 770/200, 1795/111.

⁶⁰² Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/295; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/219; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/261-265; Ateş, *Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meâli ve Çağdaş Tefsiri*, 1/52-54.

3.4.4.1. Melek-Gayb İlişkisi Bağlamında Hz. Âdem

Bilindiği üzere melekler Allah tarafından yaratılmış, onun emirlerini uygulamakla mükellef, bizim ulaşamadığımız âlemlerden haberdar olan ve kendilerine özgü yapıları bulunan varlıklardır. Dolayısıyla onların bilgi alanları insanlarınki ile mukayese edilemeyecek kadar geniştir. Meleklerin bilgisi, kendilerine verildiği oranda genişleyebilirken, gayba dair konularla ilişkileri ise bilgi verilmediği sürece diğer varlıklardan farklı değildir. Ayrıca Allah'a hasredilen mutlak gayb (levh-i mahfuz) konusunda meleklerin de diğer varlıklardan farklı özel yetkilere sahip olmadıkları, izin verilmedikçe oraya nüfuz etme imkânlarının bulunmadığı ve haberdar edilmedikçe gayb hakkında bilgisiz oldukları ilgili ayetlerden anlaşılmaktadır.⁶⁰³ Bu ayetler çerçevesinde meleklerle Allah'ın bildirmesi dışında kendi imkânları ile gaybı bilemedikleri ve bilemeyecekleri, gaybı bilmenin yolunun *ta'lim*⁶⁰⁴ yani Allah'ın onlara bildirmesi olduğu ve kendilerine öğretilen hususlar kadarını bildiklerini ikrar ettikleri anlaşılmaktadır.

İnsanın yaratılışı esnasında meleklerin itirazı⁶⁰⁵ İslam âlimleri tarafından çeşitli yorumlara sebep olmuş ve melekler hakkında Allah'ın dilediğini yapabilme gücüne sahip olması⁶⁰⁶ ve meleklerin de emredileni yapmakla yükümlü olmaları sebebiyle itiraz yeteneklerinin⁶⁰⁷ olmadığını söylemişlerdir. Dolayısıyla ayette geçen diyalogta meleklerin Allah ile olan istişarelerinde geçen sözlerini⁶⁰⁸ ona itiraz ettikleri şeklinde anlaşılmaması gerektiği konusunda fikir birliği içindedirler.⁶⁰⁹ Ancak meleklerin yaratılması düşünülen bu halifenin yeryüzünde bozgunculuk yapacak ve kan dökcek vasıflara sahip olduğunu nasıl ve nereden öğrendikleri meselesi açıklığa kavuşmuş değildir.⁶¹⁰

⁶⁰³ el-Bakara 2/30-33.

⁶⁰⁴ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fî 't-tefsîr*, 1/313.

⁶⁰⁵ el-Bakara 2/30.

⁶⁰⁶ Hûd 11/107; el-Burûc 85/16.

⁶⁰⁷ en-Nahl 16/49-50; et-Tahrîm 66/6.

⁶⁰⁸ Tûsî, *et-Tıbyan fî tefsîri 'l-Kurân*, 1/129.

⁶⁰⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-'azîm*, 1/216; a.mlf., *el-Bidâye ve'n-nihâye fî 't-târih*, 1/70-71; Ferid Vecdi, *Mushafû 'l-müfesser*, 7; Ateş, *Kur'ân-ı Kerim'in Yüce Meâli ve Çağdaş Tefsiri*, 1/55.

⁶¹⁰ Erdem, *Hz. Âdem*, 134.

Kur'an-ı Kerim incelendiğinde, insanların ilahî mesajı daha iyi anlayabilmeleri için Allah'ın çeşitli metotlar kullandığı dikkati çekmektedir. İnsanın yaratılış hâdisesinde onun hangi merhalelerden geçerek ruh üflenecek bir hâle geldiğini göstermek için uygulanan metot da bunlardan biridir.⁶¹¹ Bu çerçeveden bakıldığında yaratılacak halifenin birtakım özelliklerinin ilahî hikmetin bir sonucu olarak melekler tarafından bizlere öğretildiği anlaşılmaktadır.⁶¹² Bunun yanında Allah'ın, yaratacağı varlığın bir kısım özelliklerini daha önceden meleklerine bildirmiş olması da muhtemeldir.⁶¹³ Ancak meleklerin Allah'ın bildirdiklerinin dışında bir şey bilemediklerini Kur'an-ı Kerim bizlere haber vermektedir.⁶¹⁴ Eğer melekler de insan gibi akıl ve irade sahibi olmaları mümkün olsaydı Hz. Âdem'den daha önce var olmaları sebebiyle varlıklara bazı isimler vermeleri veya Allah'ın varlıkların isimleri hakkında soru sorduğu zaman bir şeyler söylemeleri gerekirdi. Ama onlar acizliklerinin şuuru içinde sükût edip bu konuda bir bilgilerinin olmadığını beyan edip secde emrine itaat etmişlerdir.⁶¹⁵

Kur'an'ın bu açık ifadesine rağmen bazı kaynaklarda, Allah'ın bildirdiklerinin dışında meleklerin bazı şeyleri bilebileceklerine dair bilgiler de bulunduğu iddia edilmiştir. Bunlar; Hz. Âdem'in yaratılmasından önce yeryüzünde meleklerin, cinlerin ve şeytanların yaşadığı,⁶¹⁶ bozgunculuk yaparak kan akıttıkları, onları cezalandırmak için Allah'ın, iblisin komutasında meleklerden bir ordu gönderdiği, bu ordunun onları denizlere dökerek imha ettiği ve dağların zirvelerine hapsettiği şeklindedir.⁶¹⁷ Kur'an'da hiç bahsedilmeyen bu bilgilerin sahih hadis kitaplarında da bulunmamasına karşın bazı müfessirler, Hz. Peygamber'in: "İsrailoğullarından

⁶¹¹ Ferid Vecdi, *Mushaf*, 8.

⁶¹² İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/216; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/301; Koçyiğit-Cerrahoğlu, *Kur'ân-ı Kerîm Meal ve Tefsiri*, 1: 89; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/185.

⁶¹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/61; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/275; Neccar, *Kısâs*, 19-20.

⁶¹⁴ el-Bakara 2/30-33.

⁶¹⁵ el-Bakara 2/34.

⁶¹⁶ Tûsî, *et-Tıbyan fî tefsîri'l-Kurân*, 1/131.

⁶¹⁷ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fî t-tefsîr*, 1/312; Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 1/53-55; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî t-târih*, 1/25; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/274; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/227; a. mlf., *Kıyasu'l-enbiyâ*, 22, 26; a. mlf., *el-Bidâye ve'n-nihâye fî t-târih*, 1/55, 59, 71, 77; Ebul- Ferec el-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/50; Reşîd Rızâ, *el-Menâr*, 1/215.

nakiller yapmanızda bir sakınca yoktur”⁶¹⁸ sözüne dayanarak ayetlerdeki kapalılığı açığa kavuşturmak ve karşılaşılan güçlükleri ortadan kaldırmak için bu kaynaklardan nakillerde bulunmakta herhangi bir problem görmemişlerdir.⁶¹⁹ Bu rivayetlerin doğru kabul edilmesi durumunda ise Âdem yaratıldığı zaman melekler tarafından yok edilen cinlerin bulunmaması gerekirdi. Fakat Kur’an’da şeytanın cin olduğunun⁶²⁰ söylenmesi ve Hz. Âdem ile ilgili kıssada iblisin veya şeytanın yer alması rivayetleri eleştirilir hâle sokmaktadır. Ayrıca yaratılış özü⁶²¹ itibarıyla cinler ile insan arasında bir benzerliğin bulunmaması da varlıklar arası kıyası engellemektedir.

Yaratma veya yetkilendirme işleminden önce meleklerle geçen diyalogun içeriğinde Âdem’in yaratılmasının hemen akabinde yapılması istenen secdenin mahiyeti, secde edenlerin nitelikleri ve Hz. Âdem ile diğer varlıklar arasındaki ilişkinin sonuçları hakkında değerlendirmelerde bulunmak için secde konusunu ele almaya çalışacağız.

3.4.4.2. Meleklerin Hz. Âdem’e Secdesi

Hız. Âdem’e secde ile ilgili ayetlerde⁶²² meleklerle verilen emrin, yaratma işleminin tamamlanmasından sonra olduğu anlaşılmasına rağmen meleklerin secdesinin zamanı konusunda ihtilaf edilmiştir. Allah tarafından cesedi yaratılmış varlığın insan adını alması kendisine ruh üflendikten sonra olmuştur. Meleklerle secde emri de bu aşamadan sonra gerçekleşmiştir. Çünkü ruh üflenmeden önce toprağın şekillenmiş durumuna *insan* demek mümkün değildir.⁶²³ Meleklerin, Hz. Âdem’e isimlerin öğretilmesinden sonra secde ettiklerine dair bir rivayet de bulunmaktadır.⁶²⁴ Ancak, Hz. Âdem’e isimlerin öğretilmesi ile ilgili ayetin akabinde⁶²⁵ meleklerle yapılan secde emrinin geçmişte olduğu, onların da bu emri

⁶¹⁸ Buhârî, 6/20 (No. 4485), 9/111 (No. 7363); Tirmizî, 5/40; Ebû Dâvûd, 3: 322; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/447 (No. 6861).

⁶¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16/204 (No. 10303), 33/306, 39/254 (No. 23833), 208 (No. 23791).

⁶²⁰ el-Kehf 18/50.

⁶²¹ er-Rahmân 55/14-15; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/328, 42/109 (No. 25194), 216 (No. 25354), 217 (No. 25355).

⁶²² el-Bakara 2/34; el-İsrâ 17/61; el-Kehf 18/50; Tâhâ 20/116.

⁶²³ el-İnsân 76/1.

⁶²⁴ Sa‘lebî, *‘Arâisu’l-mecâlîs*, 29.

⁶²⁵ el-Bakara 2/34.

yerine getirdikleri anlaşılmaktadır. Sa'lebî, secdenin, Hz. Âdem'e isimlerin öğretilmesinden sonra olduğunu söylemesine karşılık,⁶²⁶ isimlerin öğretilmesi ile ilgili ayetin devamında,⁶²⁷ secde emrinin isimlendirme hadisesinden daha önce olduğu anlaşılmaktadır.⁶²⁸ Ancak Hicr suresinde belirtildiği şekliyle yaratma işleminden hemen sonra ruh üflenmiş ardından meleklerle secde etmeleri emredilmiş, onlar da bu emri yerine getirmişlerdir.⁶²⁹ Bu durum da secde emrinin herhangi bir varlığa değil, Allah'ın ruh üfleyerek taltif ettiği ve Âdem adını verdiği bir insan⁶³⁰ için olduğu anlaşılmaktadır. Fakat melekleri ilgilendiren ayrıntı daha çok el-Bakara 2/30. ayette geçmektedir. Daha önce nazil olan ayetlerde şeytan konusunu ve ayrıntısını içermesinden dolayı meleklerle ilgili olarak kıssaya bütüncül bir bakışla yaklaşılmamıştır. Çünkü şeytanın insanla kendini mukayese etmesi eleştirildiği kadar meleklerin kendilerine hitabın başından itibaren kullandıkları edep cümlelerinin içinde itirazi bir tutumun oluşu ve Hz. Âdem'e isimler öğretilene kadar aciziyet hissetmemeleri, onların da secde emrini hemen kabul etmemeleri eleştiri konusu olmamıştır. Aynı tavır şeytan için isyankâr bir tutum olarak görülürken meleklerin masumlaştırılmaya çalışılması anlamlı değildir.

Meleklerle ilgili ayetlerde geçen çoğul ekinden sonra özellikle el-Hicr 15/30. ve Sâd 38/73. ayetlerdeki te'kit anlamını ifade eden "ecme'ûn" kelimesi, meleklerin tamamının bu emre muhatap olarak secde ettiklerini göstermektedir.⁶³¹ Kur'an'ın bu ayetteki açık ifadesine rağmen, bazı kaynaklarda meleklerin bir kısmının secde emrinin dışında kaldığı şeklinde rivayetler de bulunmaktadır.⁶³² Bu durum İslam kültüründe Abdullah ibn Abbâs, Ebû Hureyre, Vehb b. Münebbih gibi tefsir ve hadis alanlarında önemli bilgilere sahip kişilerden nakledilen bu rivayetler yoluyla bazı görüş ve fikirlerin, onların adı kullanılarak meşrulaştırılmak istendiği düşüncesini

⁶²⁶ Sa'lebî, *'Arâisu'l-mecâlîs*, 29.

⁶²⁷ el-Bakara 2/ 34.

⁶²⁸ Erdem, *Hz. Âdem*, 137; Ayrıca bu konuda geniş bilgi için bkz. Hasan Keskin, "Kur'an'da Meleklerin Hz. Âdem'e Secdesinin Yorumu", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/2 (Sivas -2002), 116.

⁶²⁹ el-Hicr 15/29-30.

⁶³⁰ el-A'râf 7/11.

⁶³¹ el-Bakara 2/34; el-A'râf 7/11; el-Hicr 15/30; el-İsrâ 17/61; el-Kehf 18/50; Tâhâ 20/116; Sâ'd 38/73.

⁶³² Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1/95; Neccâr, *Kıyas*, 33.

hatıra getirmektedir.⁶³³ Ayrıca meleklerin Hz. Âdem'e yaptıkları secdenin mahiyeti konusunda çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Bu görüşlerden anlaşılan yapılan secde ile amaç Allah tarafından yaratılmış olan Hz. Âdem'in bizzat şerefini yüceltmek olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda secde Hz. Âdem'e bir ikram olduğu gibi insanın meleklerden üstün bir konumda olduğu anlamını da taşımaktadır. Ayrıca bu secdenin mahiyeti ibadet maksadı taşımayıp meleklerin insana hizmet etmek şeklinde görevlerinin olduğunu da ortaya koymaktadır.⁶³⁴ Dolayısıyla Allah'ın meleklerle Hz. Âdem'e secde etmelerini emretmesi, büyük bir şeref olarak ona ve zürriyetine lütfudur.⁶³⁵ Bu anlamda yapılan bu secdenin bir tahiyyat selamı ve ikram secdesi olduğu da söylenmiştir.⁶³⁶

Âlemdeki hiçbir varlık boş yere yaratılmadığı gibi birbiri için yaratılan varlık sadece melek, şeytan ve insan da değildir. Ekolojik denge amacıyla sistemde kurulu besin zincirinden hareketle bazı varlıkların diğerlerini şerefliendirmek için yaratıldığını söylemek mümkün değildir. Örneğin bir ceylanın aslan için av olması aslanı şerefli bir varlık yapmaz. O nedenle buradaki seçim ve secde edilme hadisesi, sorumluluk bağlamında her iki taraf için birtakım görevleri ifade etmektedir.

Secdenin Allah'a yapılp Hz. Âdem'in kible olduğu da rivayet edilmiştir.⁶³⁷ Secdenin mahiyeti olarak da bu secdenin lügavi manada olup alnın yere konulmadığı belirtilmiştir.⁶³⁸ Hz. Âdem, Kâbe'nin sahip olduğu özellik gibi “*kible*” olarak kullanılmış olup melekler secdeyi aslında Allah için yapmışlardır. Dolayısıyla meleklerin buradaki secdesini Hz. Âdem'in şahsında Allah'a itaat ve ibadet maksadıyla yaptıkları ileri sürülmüştür.⁶³⁹ Bazılarına göre de meleklerin secdesi, Hz.

⁶³³ İbn Kesîr, *Kıyasu'l-enbiyâ*, 26; a.mlf., *el-Bidâye ve'n-nihâye fî't-târih*, 1/73, 80; Mehmet Vehbi, *Hulasâtü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, (İstanbul: y.y., 1966), 4/1585-1586.

⁶³⁴ Buhârî, 4: 105,106; 5: 147, 225; 7: 223; 8: 172, 183; Müslim, 180, 6182, 184; Ebû Dâvûd, 3/500 (No. 2122); Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 1/98, 102; İbn Kesîr, *Kıyasu'l-enbiyâ*, 24; Sa'lebî, *'Arâisu'l-mecâlîs*, 29; Reşîd Rızâ, *el-Menâr*, 8/310; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/318, 319; F. Vecdi, *Mushaf*, 8.

⁶³⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 1/222.

⁶³⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 1/232, 5: 196; Neseî, *Tefsîru'n-Neseî*, 1/80, 2/305.

⁶³⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 1/232; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/228.

⁶³⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/228-229.

⁶³⁹ Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 1/98; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/62; Feyruzâbâdî, *Besâir*, 3/188; Tûsî, *et-Tıbyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 1/42.

Yakub'un oğullarının Hz. Yusuf'a secde ettikleri gibi itaat etme anlamındadır.⁶⁴⁰ Hulûlcüler ise el-Hicr 15/29. ayetine dayanarak Allah'ın Hz. Âdem'e hulûl etmesi nedeniyle meleklerin Hz. Âdem'e secde ettiklerini, gerçekte ise secdenin Allah'a yönelik olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁶⁴¹ Bu görüş Hristiyanların, İsa'yı (a.s) tanrı edinmelerine benzeyen bir düşüncüyü çağrıştırması yönüyle kelimî açıdan kabulü mümkün değildir.

İslam inancında Allah'tan başkasına secde etmek haram ve küfür sayıldığından meleklerin Hz. Âdem'e secde etmelerinin emredilmesi İslam âlimleri tarafından; meleklerin ilahî bir emir ile secdeye muhatab kılınmaları, Hz. Âdem'in şahsında tüm insanlara "tabi olma", "biat etme" anlamında da yorumlanmıştır. Secde ile Allah, tabiat olaylarının idarecisi olan melekleri tabiattaki diğer kuvvetlerle birlikte Hz. Âdem'e ve onun neslinin emrine tahsis etmiş, böylelikle secde bütün insanlığı kapsayacak bir mahiyet kazanmıştır.⁶⁴² Ancak bazı âlimler tarafından secde emrinin sadece yer melekleri için olduğu söylene de ayetin zahirinin bütün melekleri kapsadığını belirtmişlerdir.⁶⁴³

Allah'ın, Hz. Âdem'i yaratmadan önce bir secde emri verdiği,⁶⁴⁴ onu yaratıp şekillendirdikten sonra bir secde emri daha verdiği⁶⁴⁵ ve bunun Hz. Âdem'in şanına gösterilen itinadan dolayı olduğu da vurgulanmıştır.⁶⁴⁶ Meleklerin hepsinin mi, yoksa belli bir kısmının mı secde etmekle emrolunduğu hususu âlimler arasında yine tartışma konusu olmuştur. İbn Abbâs'tan gelen bir rivayete göre bu emir sadece yeryüzü meleklerine yönelik olmasına karşın cumhur ulema secde emrinin bütün meleklerle⁶⁴⁷ yönelik olduğunda ittifak etmişlerdir.⁶⁴⁸ Ancak bazı meleklerin bu emre karşı gelerek secde etmedikleri ve bunun üzerine Allah'ın bu melekleri yaktığını, bunların yerine başka melekleri yarattığını, bunların da secde etmemeleri üzerine

⁶⁴⁰ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/98; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/62.

⁶⁴¹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firâk*, 157.

⁶⁴² Reşîd Rızâ, *el-Menâr*, 1/221; Mehmed Vehbi, *Hulasâtü'l-beyân*, 4/1585-1586; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/2129.

⁶⁴³ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 1/233.

⁶⁴⁴ el-A'râf 7/11.

⁶⁴⁵ el-Hicr 15/29.

⁶⁴⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/229.

⁶⁴⁷ el-Hicr 15/30; Sâd 38/73.

⁶⁴⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye fi't-târih*, 1/68, 69, 70, 72.

onları da yaktığı söylenmiştir. Nihayetinde secde emrini yerine getirecek meleklerin yaratıldığını ifade eden bazı rivayetler⁶⁴⁹ aktarılmışsa da böyle bir haberin, İslam'ın melek anlayışıyla örtüşmeyen, akılla bağdaşmayan İsrâiliyat içerikli görüşler olduğu anlaşılmaktadır.

Yukarıda tanımı yapılan *melek* kavramı ve özellikleri çerçevesinde bazı görevleri yerine getiren kiramen kâtibin (yazıcı melekler),⁶⁵⁰ hafaza melekleri (koruyucu melekler)⁶⁵¹ vb. varlıklar olduğunu biliyoruz. Bu meleklerin, göz, kulak, beyin, el, kol, ayak vb. uzuvlar/melekeler olduğu ve insanın bilincine hizmet ettikleri de söylenebilir. Çünkü insanın lehinde veya aleyhinde şهادette bulunacak olan uzuvlarının,⁶⁵² Allah'ın emri çerçevesinde insana boyun eğmekle birlikte onun yapıp ettiklerini kaydeden, daha sonra da bunlara şahitlik eden ve insanın benliğinden farklı birer yapı olduklarından bahsedilmesi de mümkündür. İnsandaki bu melekelerin/yetilerin melek olarak adlandırılmasına engel bir durum söz konusu da değildir. Çünkü özellikleri itibarıyla meleklerle benzerlik arz eden insanın bedeni, benliğinin somut görüntüsü olarak nitelenebilir. Onun için önce cesedi var edilmiş, sonra ruh üflenmiştir.

İnsanın ruhsal ve duyusal pek çok melekesi/özelliği olduğu gibi varlık âleminde de bu kuvvelerin benzerleri vardır. İster insanda ister varlık âleminde olsun, her birisinde bulunan kuvveler kendileri ile perdelenmişler ve kendileri ile meşguldürler. Bunlar varlık statüleri bakımından kendilerinden daha üstün olan varlıkları bilgileri olmadığı sürece algılayamaz ve göremezler. Bu perdelenmeden dolayı melekler kendilerini Hz. Âdem'den üstün zannetmiş olabilirler. İşte bu durum meleklerin de mukayese yapma ve kabul için bir burhana ihtiyaç duydukları anlamına gelir. Allah'ın halife yetkilendirme iradesine meleklerin kaygılarını dile getirmeleri belki de bu sebeple olmuştur. Hatta insanın vahiyle olan ilişkisi, ölümle iç içe olduğu eceli, tabiattaki tüm olaylarla beraber yaşadığı gerçeği, meleklerin

⁶⁴⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/220; Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyat*, 307-308.

⁶⁵⁰ Kâf 50/17-18; ez-Zuhruf 43/80; el-İnfîtâr 82/11-12; Buhârî, "Mevâkîd", 16, "Bed'ul Hakk", 6; Müslîm, "Mesâcîd", 210; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/257, 486; Nesâî, "Salât", 21.

⁶⁵¹ el-En'âm 6/61; er-Ra'd 13/11; el-İnfîtâr 82/10; Buhârî, "Ezân", 31; Nesâî, "Salât", 21.

⁶⁵² Nûr 24/24; Yâsîn 36/65; Fussilet 41/20-22; Mukâtil b. Süleymân el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, tah. Abdullah Mahmûd Şehhâte, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, h. 1423), 3/739.

görevleriyle ne kadar benzerlik oluştuyorsa benliğin kadavraya işleteceği suçlardan dolayı beden meleklerinin insanla ortaklıkları, “Allah’a isyan oluşturur mu?” kaygılarını gelişmemiş insanın yapısına bakarak dile getirmeleri, melekî özelliğe yakışır bir tutumdur. Bu durum; iradeli bir varlıkla ilişkileri olacak meleklerin/melekelerin, o varlığın eli, kolu, gözü, ayağı vb. organları olarak ona hizmet edecekleri anlamına gelmektedir. O zaman “kan dökerek ve bozgunculuk yaparak” işledikleri/işleyecekleri günahlarına ortak olmanın, Allah’a isyan anlamını taşıyıp taşımadığı endişesi ile kaygılarını dile getirmiş olmaları, itiraz anlamı taşımayacak kadar samimi bir tutumun ifadesi olabilir. Buradaki yaklaşım, te’vil yoluyla üretilmiş bütün yorumlardan farklı olması ve kelâmcıların ürettiği melek ontolojisine aykırı gibi görünmesi, te’vil geleneği açısından bir aykırılık oluşturmadağı gibi naslarla da çelişik bir durum arz etmediğı düşüncesindeyiz.

Aynı mantıktan hareketle kıssanın diğer muhataplarından biri de insana secdeye itiraz eden iblis konusudur. Şimdi de bu konuya açıklık getirmeye çalışalım.

3.4.5. İblis/Şeytan ve Hz. Âdem İlişkisi

Hız. Âdem’in yaratılışı, yaratılışından sonra ona secde etmeyişi, Hız. Âdem ve Havva’nın cennetten çıkarılışındaki rolü üzerine gündeme gelen iblis/şeytan, Kur’an’da 11 yerde geçmektedir.

Dil bilimcilerinin bir kısmı *iblis* kelimesi için Arapça olmayan “belese” kökünden türemiş olduğunu söylerken diğer bir kısmı ise “eblese” kökünden türeyen Arapça isim bir olduğu görüşündedir. Her iki görüşe göre de manası *hayırdan yoksun, ümitsizliğe düşmüş, pişman olmuş, rahmetten yoksun* anlamlarına gelmektedir.⁶⁵³ “Şeytan” kelimesi ise; *kibirli ve asi olan insan ve cin* anlamında gizli ve kötü ruhu ifade etmektedir. Şeytan kelimesinin kökeni açısından da iki görüş vardır. Bunlardan birinci görüş; “şetane” fiilinden türeyen ve *muhaletet etmek, iple bağlamak, toprağa girmek ve uzaklaşmak* anlamlarına gelirken, diğer görüşe göre “şatâ” fiilinden türeyen ve *yandı* anlamına gelen kelimedir.⁶⁵⁴ Diğer bazı dilciler ise;

⁶⁵³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 6/29; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, 1/60; Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 1/37.

⁶⁵⁴ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 13/237.

yanmak, helak olmak anlamına gelen “şeyeta” fiilinden türediğini iddia ederler.⁶⁵⁵ Şeytan kelimesi ayrıca *boyun eğmeyen, son derece kibirli, dik kafalı, küstah* anlamlarına da gelir.⁶⁵⁶ Bu kelime insanın kalbindeki şeytanî ve gayri-ahlaki dürtüler anlamında insanın nefesine de işaret etmektedir.⁶⁵⁷

Çoğulu “eş-Şeyâtîn” olan şeytan kelimesi ise çoğunlukla *kötülükte ısrar edenler sebebiyle şeytanlaşmış insanlar* için ruhundaki kötü yönelimleri ve hakikate aykırı dürtülerini ifade etmek maksadıyla kullanılır.⁶⁵⁸ Fazlurrahman iblis için kötülüğün, azgınlığın ve dalaletin gücü veya ilkesi olduğunu, fakat bir şahsa iliştigi zaman veya onu etkilediğinde ise “Şeytan” olarak şahsiyet kazandığını ifade eder.⁶⁵⁹ Bu konudaki hadis: “*Şeytan, insana damarlardaki kan gibi nüfuz eder. Ben, onun kalplerinize bir kötülük atmasından korkarım*”⁶⁶⁰ rivayeti ile insanın kötü fiillerinin meydana gelişini şeytanın etkisiyle değil, kendi özgür iradesiyle yaptığını düşündürmektedir. Bu anlamda şeytan iblisin aksiyon hâlinin tezahürü olarak görülebileceği gibi insan ontolojisindeki kötülüğün sembolüdür de denilebilir.

İbn Abbâs, İbn Mesûd ve Sa’îd b. Müseyyeb, iblisin dünya semasında bulunan meleklerin lideri olduğunu söylemişlerdir.⁶⁶¹ İbn Abbâs, dört kanatlı meleklerin eşrafından olan iblisin adının Azâzil olduğunu,⁶⁶² cennet görevlilerinden olup sema işlerini⁶⁶³ sekiz yüz bin yıl Allah’a hizmet ederek⁶⁶⁴ idare ettiğini söylemiştir. İblis, Hz. Âdem’e secde etme emrine karşı geldiği zaman ‘Ben ondan yaşça daha büyük ve yaratılışça daha kuvvetliyim.’ demiştir.⁶⁶⁵ Yine aynı anlamda Hz. Âdem’e secdeye isyan etmesinden önce meleklerle bir arada bulunan iblisin adının Azâzil veya Hâris

⁶⁵⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, 1/60-61; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 13/238.

⁶⁵⁶ Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı*, 660.

⁶⁵⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 19/86.

⁶⁵⁸ Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı*, 6.

⁶⁵⁹ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 1996), 217.

⁶⁶⁰ Buhârî, “İ’tikâf” 3/50 (No. 2039), “Tekbîr” 8/48 (No. 6219), “Şehâdet” 9/70 (No. 7171); Müslim, “Selâm” 23-25 (No. 2174, 2175); Ebû Dâvûd, “Sıyâm” 3/512 (No. 2136).

⁶⁶¹ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 1/295; Mu‘tezile ve Kaderiyye’nin görüşleri olduğu konusunda bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-‘azîm*, 1/233.

⁶⁶² İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-‘azîm*, 1/230; Süryanice de adının Azâzil olduğu konusunda bkz. Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 1/295.

⁶⁶³ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-‘azîm*, 1/230.

⁶⁶⁴ Dahlân, İhsan Muhammed el-Kudîrî, *Sîracu’t-tâlibîn*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 2/267.

⁶⁶⁵ İblis’in, meleklerden daha kuvvetli ve çok daha bilgili olduğu konusunda bkz. Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 1/295; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-‘azîm*, 1/230, 6/265.

olduğu, isyandan sonra ise şeytan adını aldığı belirtilir.⁶⁶⁶ Ayrıca onun ateşten yaratılan bir cin olduğu ve adının ise Hâris olup cennette bekçilik görevi yaptığı da ifade edilmiştir.⁶⁶⁷

Allah Teâlâ'nın emri üzerine meleklerin hepsi secdeye kapandı, sadece iblis secde edenlerden olmadı.⁶⁶⁸ İblis bu hareketiyle kibrini,⁶⁶⁹ hasedini ortaya koydu ve Allah'ın emrine karşı gelerek inkârcılardan oldu. Bunun üzerine Allah, iblise: “*Sana emrettiğim hâlde seni secdeden alıkoyan nedir?*”⁶⁷⁰ diye buyurdu. Diğer bir ayet-i kerimede ise: “*Ey iblis! İki elimle yarattığıma secde etmeni emrettiğim hâlde seni secdeden alıkoyan nedir?*” şeklinde de geçmektedir.⁶⁷¹ İblis de: “*Ben ondan üstünüm, beni ateşten onu da topraktan yarattın.*⁶⁷² Ben senin yeryüzündeki halifenim, Âdem ise benim çiğnediğim topraktır, ben her yönü ile ondan daha hayırlıyım, göz açıp kapayıncaya kadar kanatlarımı yeryüzüne örterim”⁶⁷³ diye cevap vererek küstahlığını göstermiştir.

Katâde, şeytanın Hz. Âdem'e karşı kıskançlık duygusundan dolayı böbürlendiğini ve tahkir ettiğini söylemiştir.⁶⁷⁴ İbn Abbâs'tan gelen başka bir görüşte ise Hz. Âdem için secde emri verildiği zaman orada bulunan melekler bu duruma karşı çıkmışlar. Bunun üzerlerine Allah o meleklerle bir ateş göndererek yakmış daha sonra başka melekler yaratmıştır. İşte iblis de secde emrine karşı gelen melekler içerisinde.⁶⁷⁵ İblis cinlerden olsa dahi meleklerin⁶⁷⁶ birçok sıfatına sahip olduğu için bu emre dâhil edilmiştir.⁶⁷⁷ İblisin yaptığı mukayesede kıyas yanlışlığına düşerek konuyu cevher (yaratılış özü) boyutuna taşıması üzerine yapılan eleştiriler, aslında şeytanı da haklı çıkarabilir. İblis'in kıyas sebebiyle hataya düştüğünü

⁶⁶⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 6/29; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 1/60; Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 1/37; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/275.

⁶⁶⁷ İbn Kesîr, *Te'fîsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/229-230.

⁶⁶⁸ el-A'râf 7/11; el-Hicr 15/30.

⁶⁶⁹ el-Bakara 2/34.

⁶⁷⁰ el-A'râf 7/12.

⁶⁷¹ Sâd 38/75.

⁶⁷² el-A'râf 7/12.

⁶⁷³ Mes'ûdî, *Ahbârü'z-zamân*, 71.

⁶⁷⁴ İbn Kesîr, *Te'fîsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/66, 231.

⁶⁷⁵ İbn Kesîr, *Te'fîsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/231.

⁶⁷⁶ Meleklerin gaybî varlıklardan olması hasebiyle cin denmesi hususunda bkz. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/295.

⁶⁷⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/229.

düşünenlerin karşılaştırmaları tamamen izafidir. Burada düşünülmesi gereken hata Allah'ın emrine itaatsizlik olarak anlaşılmalıdır. Bu noktada iblisin küfre düştüğü konusu da ihtilaf sebebi olup Hâricîler tarafından 'isyan ettiği için kâfir olmuştur' denilmiştir.⁶⁷⁸

Genel kanaate göre isyan etmesinden önce dünyanın ve göğün sorumlusu ve cennet bekçilerinden olduğu düşünülen iblis, meleklerden olup onlardan daha yetkili konumundaydı. Bu sorumluluk ve yetkiler onun büyüklenmesine ve isyan etmesine sebep olmuştur.⁶⁷⁹ Diğer İslam düşünürlerine göre ise iblis, cinlerdendir.⁶⁸⁰ İbn Teymiye, meleklerden bir grubun ateşten yaratıldığı, görünmeyen bu meleklerle cin denildiği, iblisin de bunlardan olduğu görüşündedir.⁶⁸¹ İblisin nûrdan yaratılan meleklerden farklı olarak nârdan yani ateşten⁶⁸² yaratılmış olması bir farklılık gibi görünse de aslında yaratılışlarındaki özleri birbirinden farklı değildir.⁶⁸³ Dolayısıyla varlıklar arasında farklılık oluşturulacaksa görev ve sorumluluklar açısından olması daha uygundur.

İblisin kendisini Hz. Âdem'e kıyas etmesi ile ilgili olarak İmam Cafer, Ebû Hanife ile Medine'de karşılaştığı zaman; *"Ey Nu'mân, bana babam dedemden, din hususunda reyî ile kıyasa ilk başvuranın iblis olduğunu nakletti. Çünkü Allah ona Âdem'e secde et diye emrettiğinde, o (Şeytan), ben ondan hayırlıyım, beni ateşten onu da topraktan yarattın."* diyerek kıyasta bulunmuştur.⁶⁸⁴ Bunun üzerine Cenab-ı Allah, iblisin bu inat, gurur ve kasıtlı olarak emrine karşı gelmesinden dolayı onu azarlayarak şöyle buyurur: *"-Ey İblis! Çık oradan, sen artık kovulmuş birisin ve kıyamet gününe kadar lanet senin üzerine olsun."*⁶⁸⁵ "Çık" denmesinden maksadın yerden, gökten ya da bu dünyadan çık, manasında değil de bu meleklik biçiminden

⁶⁷⁸ Makdîsî, Muhammed b. Müflih, *Mesâibü'l-insân min mekâ'idi's-Şeytân*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 37.

⁶⁷⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/295; İbn'ül-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 1/23.

⁶⁸⁰ İbn'ül-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/386.

⁶⁸¹ Makdîsî, *Mesâibü'l-insân min mekâ'idi's-Şeytân*, 163.

⁶⁸² el-Hicr 15/27; er-Rahmân 55/15.

⁶⁸³ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/230.

⁶⁸⁴ Ebû Zehra, Muhammed, *İslamda Fıkhi Mezhepler Tarihi*, trc. Abdulkadir Şener (İstanbul: Hisar Yay., 2011), 203-204.

⁶⁸⁵ el-Hicr 15/34-35.

ve bulunduğu statüden/hâlden çık, manasında olduğu söylenmiştir.⁶⁸⁶ İbn Kesîr'in aktardığı bir rivayete göre ise “çık (اخرج)” denmesinden onun gökte olduğu ve ilahî emre muhalefetinden dolayı mertebesinden ve semavi makamından inmekle emrolunduğu da söylenmiştir.⁶⁸⁷ Ancak ayette geçen “ها” zahirinin neresi olduğu anlaşılmamasına ve bir mekân atfedilememesine rağmen cennetten çıkış olarak yapılan yorumların kişisel kanaatler olduğunu söyleyebiliriz. Aynı mantıkla Allah'ın lütfundan mahrum kaldığı şeklinde düşünülse de Allah'a isyan söz konusu olduğu halde mühlet verilmesi, insandaki kötülük olgusunun sembolü olabileceğini de mümkün kılmaktadır.

Allah, Hz. Âdem'e secde emrini verince secde eden ilk melek Cebrail, sonra sırasıyla Mikâil, İsrâfil ve Azrail'dir. Denilir ki: Melekler secde edip iblisin yeri boş kalınca Cebrail ikinci defa onun yerine secdeye kapandı. Allah ona ‘Niçin böyle yaptın?’ diye sorunca, ‘emrini yerine getirmek ve iblisi bu kayıptan korumak için’ diye cevap verdi. Bunun üzerine Allah, “O zaman sen peygamberlerimle benim aramda elçi ol” diye buyurdu.⁶⁸⁸ Bütün meleklerle emredilen bu secde doğrudan Hz. Âdem'e yapılmıştı, çünkü bu secde Allah için olsaydı iblis yapmak zorunda kalacaktı. Demek ki bu ibadet secdesi değil kardeşlerinin Yusuf'a yaptıkları gibi bir selam secdesiydi.⁶⁸⁹

İblisin, Âdem'e secde etmemesi konusunda meşhur Sûfilerden Hallâc-ı Mansûr Kur'an'ın verdiği bilgilerden farklı olarak şu görüşü ortaya koymaktadır: İblisin, Âdem'e secdeye itiraz etmesi Allah'ın emrine itaatsizliğin değil tam aksine tevhit, aşk ve fütüvvetin ifadesi olmasındandır. Çünkü iblis, derin bir aşk ve iman ile Allah'a bağlı olduğundan, ondan başkasının önünde eğilmemiş ve Tevhid akidesine aykırı bulduğu için secde şerefini yalnızca Allah'a tahsis etmiştir.⁶⁹⁰ Allah, iblisin

⁶⁸⁶ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1/103.

⁶⁸⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye fi't-târih*, 1/81.

⁶⁸⁸ Hüdâyi, *Hulâsâtu'l-ahbâr*, 29-30.

⁶⁸⁹ Hüdâyi, *Hulâsâtu'l-ahbâr*, 30.

⁶⁹⁰ Ahmed b. Yahya el-Murtezâ, *el-Münye ve'l-emel fi şerhi kitâbi'l-milel ve'n-nihâl*, (Beyrut: Matbaatü Dâirâti'l-Ma'ârif, h. 1316), 42; Yaşar Nuri Öztürk, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri (Kitâbu't-Tavâsîn)*, (İstanbul: Fatih Yayınevi, 1976), 109-111; Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum, Bâtunî Te'vil Geleneği*, (Ankara: Kitâbiyat Yay., 2003), 374-375.

yok edilmesinde bir fayda görseydi elbette onu yok ederdi. Sonsuza kadar yaşamasında bir zarar olsaydı bu sefer de onu yaşatmazdı.⁶⁹¹

Yukarıdaki söylemler çerçevesinde iblisin secdesi konusunu şöyle anlamak da mümkündür: Âlem cüzlerden meydana gelen bir bütündür. İnsanın yaşadığı varlık dünyasında iyilik, sağlık, rahat, kuvvet özellikli pozitif şeyler olduğu gibi kötülük, eksiklik, zayıflık özelliğine sahip negatif şeyler de vardır. Aynı şekilde insanın içinde bulunduğu ortamda somut varlıklar olduğu gibi soyut ruhani varlıklar da vardır. Soyut varlıklardan cin, melek, iblis ve şeytan gibi varlıklar spesifik bir özellik taşıdığından, insanla ilişkilerini ve etkileşimlerini kavramak oldukça zordur. İnsan zihninde iblis/şeytan güçlü, felaket ve sıkıntının kaynağı, kötülüklerin tek nedeni ve gerçek varlığının sahip olduğundan daha büyük yetkilerle donatılmış bir varlık gibi algılanmaktadır. Daha da ötesi bazılarına göre Allah'ın karşısındaki gücün sembolü kabul edilmektedir. Yaratılan bir varlığın Yaratana karşı bir güç unsuru gibi görünmesi kabul edilebilir değildir. Bu tarzdaki yanlış kanaatlerden kurtulup sağlıklı bir sonuca ancak Kur'an yoluyla ulaşabiliriz. Bu noktada ayetlerin lafızlarının orjinallğinde herhangi bir değişiklik olmamasına rağmen teviller yoluyla yapılan yorumlardaki bağlam dışı sapmalar, Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılmasına engel olmaktadır.⁶⁹² İnsanın potansiyelinde kötülük yönünün olduğu inancı, bütün toplumlarda neredeyse şeytan ontolojisiyle özdeşleşmiş ve sembolleşmiştir. Ayrıca insanların özgür iradeleriyle yaptıkları kötü işleri bile şeytana yüklemiş olmaları, savunma merkezli psikolojik bir tutumun karşılığıdır. İnsanın kendi hatası sonucu ortaya çıkan tutum ve davranışlarını kadere veyahut başka varlıklara yüklemesiyle kendini aklamaya çalışması ciddi bir problemdir. Bu anlamda secdeye de konu olan şeytanın neliği hususu konumuz çerçevesinde önem arz etmektedir.

Temelde kötülük olgusu, ontolojik bir gerçeklik olmayıp izafi bir kavramdır. Çünkü bazıları için kötü olan şey, diğerleri için olmayabilir. Bu anlamda kötülüğün izafi olduğuna ilişkin ayetler⁶⁹³ konuya açıklık getirmektedir. Allah insanı özgür bir şekilde yaptıklarından sorumlu olacak özellikte yaratmıştır. İnsanın hürriyeti de hem

⁶⁹¹ Ahmed b. Yahya el-Murtezâ, *el-Münye ve'l-emel fî şerhi kitâbi'l-mîlel ve'n-nihâl*, 42.

⁶⁹² Ahmet Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, (Ankara: Birleşik Dağıtım Kitabevi, 1992), 119.

⁶⁹³ el-Bakara 2/216; Nûr 24/11; el-Fetih 48/12; el-Hucûrât 49/11.

iyi hem de kötü olgular için nötr olarak kodlanmış olup özgür iradesi ile yaptığı seçimlerinin⁶⁹⁴ sonuçlarından sorumlu tutulmasını sağlamaktadır. Eğer insanın fiillerinin sorumlusu Allah ya da insanüstü varlıklar olsaydı, insan için bağlayıcı olmayan anlamsız eylemlere dönüşecektir.⁶⁹⁵ Bu anlamda Kur'an şeytanı tanımlarken onun güç noktasında gerçek bir negatif sembolden öte bir şey olmadığını, kötülüğün insanın kendi zaaflarından⁶⁹⁶ doğan şeytani eğilimlerine boyun eğmesinden kaynaklandığını ifade etmektedir. Dolayısıyla şeytanın tuzakları zayıf olup insan, isteyerek olumsuz bir davranışı seçmekle ona şahsiyet kazandırmaktadır.

*“İş bitirilince şeytan da diyecek ki: ‘Şüphesiz Allah, size gerçek olanı söz verdi. Ben de size söz verdim ama yalancı çıktım. Zaten benim sizi zorlayacak bir gücüm yoktu. Ben sadece sizi çağırdım, siz de hemen bana geliverdiniz. O hâlde beni kınamayın, kendinizi kınayın. Artık ben sizi kurtaramam, siz de beni kurtaramazsınız. Şüphesiz ben, daha önce sizin, beni Allah’a ortak koşmanızı kabul etmemiştim.’ Şüphesiz, zalimlere elem dolu bir azap vardır.”*⁶⁹⁷

Bu ayet ışığında gerçek şeytan; insanda nötr olarak bulunan kendi arzu, heves ve kompleks duygularının insanın kendi özgür iradesiyle eyleme geçirmiş hali olmaktadır. Âdem’in yaratılmasının akabinde secde emrine itiraz ederek isyan eden iblis, Allah’tan aldığı insanları kötülüğe teşvik etme⁶⁹⁸ yetkisi ve eylemiyle adı şeytana dönüşen bu varlık, günümüze kadar görevini hakkıyla yerine getirmeye çalışmaktadır. Ancak bu noktada şeytan alternatifi olmayan tek yetkili varlık olmayıp karşısında insanı iyiliğe yönlendirmekle görevli melekler⁶⁹⁹ de vardır. Burada iblis ve melek kavramları sorumluluk sahibi (halife) olmasından önce insanın potansiyelindeki iyiliğin ve kötülüğün sorumluluk almamış birer sembol olduklarının, secdeye muhatap olduktan sonra da secde eden melekelerin (iyilik sembolü) melek, secde etmeyen melekelerin de (kötülük sembolü) şeytan adını

⁶⁹⁴ en-Nisâ 4/62; eş-Şûrâ 42/30.

⁶⁹⁵ Ahmet Akbulut, “Allah’ın Takdîri-Kulun Tedbîri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (1992), 130.

⁶⁹⁶ Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı*, 154.

⁶⁹⁷ İbrâhîm 14/22.

⁶⁹⁸ el-A‘râf 7/16-17; el-Hicr 15/39-40.

⁶⁹⁹ el-Ahzâb 33/43; eş-Şûrâ 42/5.

aldıkları şeklinde yorumlamak da mümkündür. Buradaki iki varlığın da insan ontolojisinin birer potansiyeli ve metaforik varlık olmaları kıssanın anlaşılmasına daha çok katkı sağlayacaktır. Çünkü insanın yaratılış hikâyesindeki odak nokta yine insan ve ontolojisi olmaktadır.

Kıssanın anlatımındaki kronolojik süreç dikkate alındığında, bir diğer ve en önemli konu Âdem'in eşi problematiğidir. İki ayrı cinsiyet olan kadın ve erkek ontolojisi, görev ve sorumlulukları tüm disiplinlerde tartışılarak günümüze kadar gelmiş ve hâlâ çözülememiş bir problem olarak güncelliğini devam ettirmektedir. Bu anlamda konunun yaratılış hikâyesi ile ilişkisini kurarak güncel bazı yorumlarla tekrar ele almaya çalışacağız.

3.4.6. Hz. Âdem'in Eşinin Yaratılışı

Ehl-i Kitab'ın tamamında, beşerî dinlerin ve mitolojik anlayışların bir kısmında Hz. Âdem'den sonra ve bütün insanlardan önce ilk yaratılanın *Havva* adı verilen kadın olduğu anlayışı İslam literatürünün bilgi, fikir ve inanç dünyasında da bu özelliğini aynen korumaktadır. Fakat konu hakkında kesin bilgilerin olmayışı bazı süpekülatif yorumların yapılmasına sebep olmuştur.

Kadının adlandırılması konusunda ihtilaf olmakla birlikte bazıları canlı bir varlıktan yaratıldığı için *Havva* adı verilmiştir⁷⁰⁰ derken diğerleri; her canlının anası olmasından dolayı bu adı aldığı⁷⁰¹ görüşündedir. Bunlardan başka, erkekten yaratıldığı için kadına “mer'e” adı da verilmiştir.⁷⁰² Kadına, erkeğin unutkanlığı sebebiyle *insân* denmesine nispet edilerek “nisâ” şeklinde vasıflandırılması da Tevrat'tan alıntı yapıldığının örneklerinden biridir.⁷⁰³

Kadının yaratılışı problematiği geçmiş din anlayışlarının ürettiği birtakım bilgiler sonucunda günümüze kadar varlığını sürdürmüş, *Havva*'nın şahsında tüm kadınların ontolojik olarak erkeğin ege kemiğinden ve sonradan yaratılmış olması fikri, toplumsal cinsiyet ayrımının da kaynağı olarak görülmüştür. Ancak İslam

⁷⁰⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 1/177; a. mlf., *Tarih*, 1/104; Mâverdî, *A'lâmu'n-nübüvve*, 49; Sa'lebî, *Arâisu'l-mecâlîs*, 29.

⁷⁰¹ Mâverdî, *A'lâmu'n-nübüvve*, 49.

⁷⁰² 'Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 15/292.

⁷⁰³ Tekvin 2:21-22-23.

düşünce kültüründe kadın problemi; sadece ontolojisi ile sınırlı tutulmamış, ilk günahı işleyen insan cinsinin ilki veya bir diğeri veyahut aracısı olması ve cennetten düşüşün sorumlu sembolü ve potansiyel suçlusu olmasıyla kadının ötekileştirildiği bir sorun olarak günümüze kadar süregelmiştir. Yapılan bu ve bunun gibi süpekülatif birçok çıkarım, çözüm üretmek yerine konuyu daha da girift bir hâle dönüştürmüş, çözülememiş birçok soru ve sorunu günümüze kadar beraberinde getirmiştir.

Yaratılış hikâyesinin anlatıldığı kaynaklarda Kur'an'dan farklı olarak kadının yaratılışı hakkında birçok kanaat dile getirilmiş, tarihin her döneminde insanlar kendi çağlarına uygun yorumlarını üretmişlerdir. Kaynaklarımızda, Havva'nın yaratılması ile ilgili olarak şu bilgilere yer verilmiştir;

“Âdem, Allah'a itaatle yükümlü ve sınırlı bir özgürlük içinde cennete yerleştirilmiştir.⁷⁰⁴ Âdem uyuduğu esnada kendisinden alınan sol kaburga kemiğinden Havva'nın yaratılışının gerçekleştirildiği ve bu kemiğin yerinin yine etle doldurulduğu belirtilmiştir.⁷⁰⁵ Ayrıca bu kemiğin Âdem'e nispeti, “Kemiği kemiğimden, eti de etimdendir” rivayetiyle de pekiştirilmektedir.”⁷⁰⁶ Mücâhid ve Katâde, İbn Abbâs ve İbn Mes'ûd'tan nakledilen bir başka rivayette konu detaylı bir şekilde şöyle anlatılmıştır;

“Âdem cennete yerleştirilince tek başına dolaşıyor ve ülfet edip ısınacağı bir eşi olmadığı için canı sıkılıyordu. Âdem bir ara uykuya dalınca uyandığında yanı başında bir kadının oturduğunu gördü. Allah onu Âdem'in sol kaburga kemiğinden yaratmış ve orayı etle kaplamıştı.”⁷⁰⁷ Âdem ona: “Sen kimsin?” dedi. O, ‘Ben bir kadını, Allah

⁷⁰⁴ Erdem, Hz. Âdem, 65.

⁷⁰⁵ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1/103-104; a. mlf., *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 1/117, 4/139; Mâverdî, *A'lâmu'n-nübüvve*, 49; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 2/181, 206, 6/309, 9/91; a. mlf., *el-Bidâye ve'n-nihâye fi't-târih*, 74; 'Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 15/291-293; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 1/31; Sa'lebi, *Arâisu'l-mecâlîs*, 29.

⁷⁰⁶ Mâverdî, *A'lâmu'n-nübüvve*, 49.

⁷⁰⁷ Kaburga kemiği ile ilgili aşağıdaki teşbihli (eğe kemiği gibi yaratıldığı) ve yaratılışlı (eğe kemiğinden yaratıldığı) formda gelen rivayetlerin değerlendirilmesiyle ilgili olarak;

a. Abdullah b. Mes'ûd'un rivayetindeki yaratılış formu için bkz. Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 7/303, (13273). Bu rivayetin zayıf ve maktû olduğuna dair görüşler için bkz. İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm, *el-Musannef*, (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 4/197 (19270, 71, 72).

b. Ebû Zer el-Gifârî rivayetindeki teşbihli ve yaratılışlı form için bkz. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/301-302; 3/1425.

benimle ülfet edesin diye beni yarattı.’ diye cevap verdi. Melekler Âdem’in bilgisini ölçmek için ona ‘Bu kadının adı nedir?’ diye sordular. Âdem de ‘Havva’ diye cevap verdi. Onlar, ‘Havva ne demek?’ diye sorunca, Âdem; ‘Diriden yaratıldığı için ona bu ad verildi.’ diye cevap verdi”⁷⁰⁸

Farklı bir anlatımda ise; “Âdem cennette yalnız olmaktan sıkılmış, melankoli tutumuyla yabancılaşmış, kendisine arkadaşlık edip rahatlayacak herhangi bir kimse bulamamış ve durumunu Allah’a şikâyet etmiştir. Ardından uykuya dalan Âdem, rüyasında güzel bir kadın görmüş, uyandığında ise gördüğü o kadını yanında bulmuştur. Kadına kim olduğunu sorduğunda isminin Havva olduğunu ve onun (Âdem’in) sükûneti için Allah tarafından yaratıldığını söylemiştir.”⁷⁰⁹

c. Semûre b. Cündeb’in rivayetindeki yaratılışlı form için bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/197 (19269); İbn Abbâs’ın rivayeti için bkz. Yahyâ b. İsmâîl b. Zeyd el- Cürçânî, *Tertîbu l-emâlî el-hamisiyyeti li’s-şecerî*, thk. Muhammed Hasan İsmâîl (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 2/128 (1843).

d. Ebû Hureyre rivayetindeki teşbihli rivayet için, Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 33/283 (No. 20093); Dârimî, 3/1426; Buhârî, “Nikâh”, 4/131 (No. 3331); Tirmizî, “Talâk”, 12, Tirmizî hadisin bu yönüyle “Hasen, Sahîh ve Garîb” olduğunu ifade ediyor; Müslim, “Radâ”, 65, rivayetinde geçen kırılmanın “كسرها طلاقها” boşanma anlamına geldiğini, yaratılışla ilgili olmadığını söylemektedir. Muhammed b. İsmâîl es-San’ânî, *Sübülü’s-selâm şerhu bulûğî l-merâm*, (Riyâd: Mektebetü’l-me’ârif, 2006), 3/381 (955); İbn Hacer el-‘Askalânî, *Fethu’l-bârî*, 6/368, 9/253; ‘Aynî, *Umdetu’l-kârî*, 15/211-212, 20/165; Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn es-Suyûtî, *ed-Dîbâcu ‘alâ sahihi Müslim b. el-Haccâc*, thk. Ebû İshâk el-Huveynî el-Eserî (Su’ûdiyye: Dâru İbn-i ‘Affân, 1996), 4/77 (1468). Kaburgadan yaratılma rivayetlerinin aktarılma şekliyle ilgili olarak “kaburga kemiği gibidir” rivayetindeki teşbihli veya “kaburga kemiğinden” rivayetindeki yaratılışlı şeklindeki formlar, tefsir edebiyatında problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Tevrat kaynaklı rivayet ve anlayışının İslam toplumunda giderek egemen olduğu, buna bağlı olarak hadisin teşbihli versiyonunun yaratma lafzını içeren versiyona sonradan dönüştüğü ifade edilmektedir. Cemal Ağırman, *Kadının Yaratılışı (İlgili Rivayetler Bağlamında Yeni Bir Yaklaşım)*, (İstanbul: Rağbet Yay., 2001), 179; Yukarıdaki rivayetlerin Medineli ve Iraklı raviler tarafından yapılan ve aralarında teşbihli veya yaratılışlı rivayet farklılığın, hadis kültüründeki mana ile rivayet etkisinden kaynaklandığını söylemenin mümkün olduğu konusunda bkz. Yavuz Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, (Samsun: Etüt Yay., 2001), 91; Mehmet Görmez, “Hadislerde Delâlet Sorunu”, *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2004), 232-234; “Kaburga kemiğinden yaratılmıştır.” rivayetinin İslam toplumunun genelinde değil de yabancı kültürlerin tesirine daha açık olan, özellikle Irak bölgesindeki Müslümanlar arasında yaygın olduğu görüşü için bkz. Hüseyin Akgün, “Kadının Kaburga Kemiğinden Yaratılması Meselesi (Rivâyetlerin Aslu’l-Hadîs ve Hadis Rivâyet Coğrafyası Açısından Ele Alınması)”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (2019), 323.

⁷⁰⁸ Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, 1/103-104; İbn İshâk bu bilgiyi Ehl-i Kitab yoluyla İbn Abbâs’tan naklettiğini ifade ettiği bölüm için bkz. İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târih*, 1/31; Sa’lebî, *‘Arâisu’l-mecâlîs*, 30-31; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye fi’t-târih*, 1/96-97.

⁷⁰⁹ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 1/301.

İmam Şâfi'î kaburga kemiğinden yaratılan bu kadının Havva olduğunu kabul etmektedir.⁷¹⁰ Mâverî ise; Havva'nın, Âdem'in toprağından yaratıldığı şeklindeki anlayışın ise zayıf olduğu görüşündedir.⁷¹¹ Şîî hadis literatüründe de İmam Ca'fer Sâdık'tan nakledildiği şekliyle yer alan yaratılışçı (*Âdem'in ege kemiğinden yaratıldığı*)⁷¹² anlayış, Sünnî kaynaklardaki versiyonu ile hemen hemen aynıdır. Ancak Küleynî'nin eserinde ise teşbihçi (*Âdem'in ege kemiğine benzer şekilde yaratıldığı*) forma yer vermesi⁷¹³ Havva'nın yaratılışı konusunda Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın da tercihlili bir rivayet kültürü oluşturduğunu belgelemektedir. Ayrıca İsmâîlîler, insanın her iki tarafında bulunan on iki kaburga kemiğinin on iki nakîbe (imama) işaret ettiğini iddia ederek Havva'nın, Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılmadığı görüşündedir. Onlara göre Havva, şeytandan bir bedel olarak Âdem'in herhangi bir yerinden yaratılmıştır.⁷¹⁴

Konu ile ilgili merfû hadis rivayetleri kadının nezaketini, nezahetini, kırılğanlığını ve hassasiyetini vurgularken⁷¹⁵ tefsir literatüründe konu ontolojik bir mesele hâline dönüştürülmüştür. Havva'nın kaburga kemiğinden yaratıldığı bilgisi ilk olarak Mücâhid, Vehb b. Münebbih, Katâde⁷¹⁶ ve Mukâtil b. Süleymân el-Belhî⁷¹⁷ gibi Iraklı ve Horasanlı müfessirlerden nakledilmektedir. Ancak bu bilgi, hiçbir şekilde Hz. Peygamber'e dayandırılmamaktadır. İsrâiliyat bilgisiyle de meşhur olan Abdullah b. Amr'ın da Havva'nın, Âdem'in sol kaburga kemiğinden yaratıldığını söylediği haber verilmektedir.⁷¹⁸ Burada dikkat çeken husus, her iki görüşün de yer aldığı hadis kaynaklarından farklı olarak tefsir literatürünün hiçbirinde kadının kaburga kemiğine benzer şekilde yaratıldığını ifade eden teşbihli

⁷¹⁰ İbn Mâce, 1/174 (No. 525).

⁷¹¹ 'Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 15/292.

⁷¹² Muhammed Bâkır b. Muhammed el-Meclisî, *Bihâru'l-envârî'l-câmia li-düreri ahhâri'l-eimmeti'l-athâr*, 4. Baskı, (Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1404/1984), 11/99-100.

⁷¹³ Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî, *el-Kâfî*, (Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 2007), 5/310.

⁷¹⁴ Nu'man b. Hayyûn et-Temîmî, *Kitabu esâsu't-te'vîl*, (Beyrut: y.y., 1960), 58-59.

⁷¹⁵ Ayrıca kaburga kemiğinden yaratıldığı görüş için "kîle" ifadesini ekleyerek rivayetin zayıflığına işaret etmesi açısından bkz. Abdurraûf el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-câmi'i's-sağîr*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1391/1972), 1/503; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 2/189; Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrailiyyat*, 253.

⁷¹⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 20/86.

⁷¹⁷ Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, nşr. Abdullah Mahmud Şahhâte, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002), 1/355.

⁷¹⁸ Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhîm İbnü'l-Münzîr, *Kitâbu tefsîri'l-Kur'an*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Medine: Dâru'l-Meâsir, 2002), 2/547.

anlayışın gündeme getirilmemesi ve sadece yaratılışçı formuyla ele alınması tercihli bir tutumdan kaynaklandığını düşündürmektedir. Örneğin İbn İshâk'ın: "Tevrat'ı ve diğer ilimleri bilen Ehl-i Kitâp âlimlerinden, İbn Abbâs'tan ve diğer bazılarından bize ulaştığına göre: Âdem uyutuldu, sonra (Allah) sol tarafındaki kaburga kemiklerinden birini aldı... eşi Havva'yı yarattı..." şeklindeki ifadelerin kaynağını Ehl-i Kitâb'a⁷¹⁹ dayandırması dikkat çekicidir. Bu anlamda kaburga kemiğinden yaratıldığı inancının oluşmasında Tevrat kültürünün tesiri altında yazılan tefsir literatürünün ve illetli hadislerin etkisi olduğu söylenebilir.

Yüce Allah'ın apaçık kudretini gösteren deliller bağlamında insanı; anasız ve babasız olarak topraktan, kadını anasız ve babasız olarak erkekten,⁷²⁰ İsa'yı da babasız olarak Meryem'den⁷²¹ yarattığı inancı oluşturulmuş ve Allah'ın her türlü yaratma şeklini gösterdiği belirtilmiştir.⁷²² Ancak gelenekten günümüze kadar kadın öncelikli bir yaratılış şekli nedense Allah'a yakıştırılmamıştır. Hâlbuki her türlü yaratmanın sahibi Cenab-ı Hak olmasına rağmen böyle bir yaratmanın olmadığını veya olamayacağını iddia etmek, önce dişi bir varlığın da oluşabileceğini makul gören günümüz bilim dünyasında da ayrı bir problem doğurmaktadır.

Havva'nın yaratılışı hakkında Kur'an'da açık bir bilgi bulunmamakla birlikte müfessirler, üç surede geçen "nefs-i vâhide"⁷²³ kavramı için Hz. Âdem, onun ege kemiğinden ve sonra yaratılan zevcin de Havva olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.⁷²⁴ Kur'an'da Havva'nın, Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığına dair hiçbir bilgi vermemesine rağmen "nefs-i vâhide" kavramının kime karşılık geldiği hakkında geleneğin yaptığı yorumlar -kabulü tartışılır- kişisel görüş ve tercihlerden oluşmaktadır. İslamî gelenekte Havva'nın yaratılışı Âdem'in yaratılışından çok daha girift ve açıklanması zor bir konudur. Kur'an'da ve hadislerde özellikle Havva'nın

⁷¹⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 7/516; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 1/31.

⁷²⁰ Şeybe, Abdulkadir, *Çağdaş Dünya Dinleri*, trc. Osman Cilacı, (İstanbul: y.y., 1984), 29.

⁷²¹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 2/59, 62.

⁷²² Erdem, Hz. Âdem, 147.

⁷²³ en-Nisâ 4/1; el-A'râf 7/189; ez-Zümer 39/6; Aynca er-Rûm 30/21; eş-Şûrâ 42/11; bu ayetlerde de insanlar için eşler yaratıldığı şeklinde ifadeler mevcuttur.

⁷²⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 4/139; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/24; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 3/451, 458, 15/427, 429; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 6/309; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1273, Mehmed Vehbi, *Hulâsâtu'l-beyân*, 2/825; Hamidullah, "Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Siretinde Anılan Devlet Çeşitleri", 46.

yaratılışından bahsedilmemesi, kadının yaratılışı konusunda doğru yanlış birçok yorum yapılmasına sebep olmuştur. Kur'an'da geçen “nefs-i vâhide” ifadesinin Âdem ve ondan yaratılanın da zevcesi Havva olduğu şeklindeki kanaat, bu kapalılığa Kur'an'dan bir açıklama bulma gayretinin sonucu üretilmiş bir yorumdur. Aynı eğilim hadislerde geçen “kaburga kemiği'nden yaratıldı” şeklinde anlaşılması da dikkati çekmektedir. İslam'ın iki ana kaynağındaki bu sessizliğe karşılık Tevrat'ta, Havva konusu daha net bir şekilde işlenmektedir. Bu bilgiler İslam âlimlerinin karşılaştıkları güçlükleri aksine bir haber bulunmadığı sürece Ehl-i Kitap'tan yararlanarak çözüme kavuşturma alışkanlığı sebebiyle İslam literatüründe yerini almış ve üretilen bu kanaatler muteber bilgi olarak kabul edilmiştir. Böylece Havva'nın, cennette yalnızlıktan sıkılan Âdem'in uyutulduğu bir sırada kaburga kemiklerinden birisi alınarak yaratıldığı kanaati yaygınlaştırılmıştır.

Kur'an'da doğrudan yaratmayla ilgili olarak değerlendirildiği hâlde, çok az yoruma sahip şu iki ayet çalışmamızın nirengi noktasını oluşturmaktadır:

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْنَا صَالِحًا لَتَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ ١٨٩

فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ١٩٠⁷²⁵

“Allah, sizi bir tek nefisten yaratan ve kendisi ile huzur bulacağı eşini de ondan var edendir. Erkek, eşiyle birleşince eşi hafif bir yük yüklenir (gebe kalır) ve (bir müddet) onu taşır. Gebeliği ağırlaşınca her ikisi de Rableri Allah'a, 'Eğer bize iyi ve sağlıklı bir çocuk⁷²⁶ verirsen, elbette şükredenlerden olacağız” diye dua ederler.”⁷²⁷ Allah da

⁷²⁵ el-A'râf 7/189-190.

⁷²⁶ Çocuk konusu, ilk yaratılan iki kişinin şirk ile itham edilmeleri ve küfre düşmeleri ile (bkz. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed ibnü'l-Hazm el-Endülûsî el-Kurtubî ez-Zâhirî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihâl*, (Kahire: Mektebetü'l-Hânicî, ty.), 4/3-4) ilişkilendirilmeleri bağlamında gündeme gelen bir konudur. Hadis literatüründeki rivayet kaynakları çerçevesinde konu şu şekilde geçmektedir: “Resulüllah (s.a.s.) buyurdu ki: “Havva hamile kaldığında -ki Havva'nın çocukları yaşamıyordu- şeytan onun etrafında dolaşmaya başladı ve ona; “Ona Abdü'l-hâris adını koy.” dedi. O da onun ismini Abdü'l-hâris olarak koydu ve böylelikle çocuk yaşadı. Bu şeytanın bir vahyi ve emri idi.” Rivayetin geçtiği kaynaklar için bkz. Tirmizî, “Tefsîr”, 8; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 33/305; Bezzâr, *Müsned*, 10: 428; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 7/215; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/594; Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 13/307; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/112; Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdulvahhâb, *Kitâbü't-Tevhîd ve kurrate 'uyûnu'l-muvahhidîn fi tahkiki da'veti'l-enbiyâ ve'l-mürselîn*, thk. Beşîr Muhammed 'Uyûn (Dımaşk: Mektebetü Dâru'l-beyân, 1990), 1/222.

onlara eksiksiz bir çocuk verince, kendilerine verdiği çocuk konusunda Allah'a ortaklar (şirk) koştular. Allah onların ortak koşmalarından yücedir.”⁷²⁸

Yukarıda anlamını vermeye çalıştığımız ayet-i kerimleri birkaç yönden değerlendirdiğimizde:

1. el-A'râf 7/189. ayeti bağlamında gündeme gelen “نفس واحدة” kavramıyla ilk yaratılan varlığın kastedildiği bu terkinin, diğer bazı ayetlerde⁷²⁹ geçtiğini de görmekteyiz. Zikredilen ayetleri konuya ilişkin bir kompozisyon bütünlüğünde değerlendirdiğimizde; ilk insan türünü/prototipini içermesi bakımından el-A'râf

-
- a. Rivayeti nakleden Tirmizî; “Hasen-garib bir hadistir. Katâde'den Ömer b. İbrâhîm'den başkasının naklettiğini bilmiyoruz. Abdüssamed'den merfu olmadan nakledilmiştir.” dediğine dair bkz. Tirmizî, “Tefsîr”, 8; Muhammed b. Abdullah eş-Şiblî, *Âkâmu'l-mercân fî ahkâmî'l-cân*, tsh. Ahmed Abdusselâm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.), 199-200; Abdurrahmân b. Hasan b. Muhammed b. Abdulvahhâb, *Fethu'l-mecîd şerhu kitâbi't-tevhîd*, (Riyâd: Dâru's-Selâm li'n-Neşri't-Tevzî', 1423-2002), 1/441.
 - b. Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde de aynı tarikle yer alan rivayet için muhakkik Şuayb Arnaût, isnaddaki Ömer b. İbrâhîm'in zayıf olmasına dikkat çekmiştir. Bununla birlikte tedlîs ile meşhur olan Hasan-ı Basrî'nin عن lafzı ile nakletmiş olması dolayısıyla zayıf olduğu hükmüne varmıştır. Ayrıca İbn Kesîr'in de Tefsîr'inde bu rivayete yer verdiğini ve “Üç açıdan bu rivayet illetlidir.” dediğini ifade etmiştir. (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 33/305) Rivayetin eleştirisi için bkz. (Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Abdullah el-Herevî el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-îmân*, thk. Muhammed Nasruddîn el-Elbânî (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 2000), 1/87; Abdurrahmân b. Abdulvahhâb, *Fethu'l-mecîd şerhu kitâbi't-tevhîd*, 1/441.
 - c. Hâkim de el-Müstedrek'te aynı isnadla nakletmiş lakin isnadının sahih olduğunu ifade etmiştir. Zehebî'nin de el-Müstedrek üzerine yapmış olduğu Telhîs'te aynı kanaatte olduğu görülmektedir. (Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/594) Lakin Zehebî Mîzân'da aynı rivayete yer vermiş ve Hâkim “Sahih'tir.” demiş ama münker olduğu çok açıktır” kaydı düşmüştür. Bkz. Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 3/179.
 - d. Mübarekpûrî (1935) Tuhfe'de bu rivayetin İsrâiliyat türü haberlerden olduğunu, tekzip edilmesi yahut ne tekzip ne de tasdik edilmesi gereken gruptan hangisine dâhil olduğu konusunda ihtilaf bulunduğunu ifade etmiştir. Bkz. Mübarekpûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, 8/370; Abdurrahmân b. Abdulvahhâb, *Fethu'l-mecîd şerhu kitâbi't-tevhîd*, 1/442-443.
 - e. Rivayeti Katâde'den nakleden Ömer b. İbrâhîm hakkında Yahyâ b. Ma'în ve Ahmed b. Hanbel “sika” derken, Ebû Hâtim er-Râzî “hadisleri delil olmaz.”, İbn 'Adî; “Katâde'den başka ravilerin nakletmediği hadisleri naklederdi.”, İbn Hibbân; “Hadislerini delil olarak almak hoşuma gitmiyor.” demişlerdir. Özellikle Katâde'den naklettiği hadislerin problemli olduğu dile getirilmiştir. (İbn Hacer, *Tehzîb*, 7/425).
 - f. İbn Kayyım tabîin hadislerinin kabulü konusunda usule aykırı hareket edildiğini ve tefsir kaynaklarında “Abdü'l-hâris” hadisini örnek göstererek bu yöntemi kullandıklarını ifade ettikten sonra, aslında hadisin zayıf, hatta uydurma olduğunu beyanı için bkz. (Ebû'l-Hasen Sadrüddîn Ali b. Alâiddîn Ali b. Muhammed ed-Dımaşkî, *Şerhu'l-'akîdeti't-Tahâvî*, thk. Ahmed Şâkir (Riyâd: Mektebetü'r-Riyâd, 2005), 1/428; Muhammed b. İsmâîl es-San'ânî-Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Tathîru'l-i'tikâd*, thk. 'Abdu'l-Muhsin b. Hamdu'l-İbâdî'l-Bedr (Riyâd: Matba'atu'r-Riyâd, h. 1424), 1/59.

⁷²⁷ el-A'râf 7/189.

⁷²⁸ el-A'râf 7/190.

⁷²⁹ el-En'âm 6/98; el-A'râf 7/189; en-Nahl 16/72; er-Rûm 30/21; ez-Zümer 39/6; eş-Şûrâ 42/11.

7/189. ve 190. ayetlerinin öncelikle düşünülmesi, ardından insanların çoğalmasına ilişkin fikir vermesi noktasında en-Nisâ 4/1. ayetin yorumlanması, son olarak insanın belli bir olgunluğa geldikten sonra içlerinden biri olan Hz. Âdem'in halife olarak yetkilendirilmesini ele alan el-Bakara 2/30. ayetinin birlikte değerlendirilmesinin süreci anlatma bakımından çok daha tutarlı olduğu kanaatindeyiz. Fakat günümüze kadar ilk insanın yaratılışı ile ilgili ayetlere ilişkin yapılan yorumların daha çok önce el-Bakara 2/30-37. ayetleri, ardından en-Nisâ 4/1. ayeti çerçevesinde şekillendiği anlaşılmaktadır. Ancak el-A'râf suresi 189. ve 190. ayetlerin dikkate alınmayıp bağlamından koparılma⁷³⁰ suretiyle farklı birtakım yorumlarla⁷³¹ izaha çalışılması,

⁷³⁰ “Nefs-i Vâhîde” kavramına karşılık gelen ontolojik varlığın, manevî ve itibarî anlamda erkeği ifade ettiğini yorumlayanlar için bkz. İsmâîl Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/294; Ebû't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Ali el-Kannevî, *Fethu'l-beyân fî makâsîdi'l-Kur'ân*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1992), 5/97; Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dîmâşkî, *Mehâsinü't-te'vîl*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1418), 5/234.

⁷³¹ el-A'râf 7/189-190. ayetlerin tefsiri noktasında aşağıdaki görüşler şöyledir:

1.
 - a. Yaratılanların Hz. Âdem ve eşi Havva olup, bu ikisinin şirk düştükleri ancak bu şirket şeytanla şirket kurmak olup ibadet anlamı taşımadığı görüşünde olanlar için bkz. Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemâm b. Nâfi' el-Hamîrî el-Yemânî es-San'ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, thk. Mahmûd Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1419), 2/103; Ahfeş, Ebu'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân li'l-Ahfeş*, thk. Hüda Mahmûd Kurrâ'a (Kahire: Mektebetü'l-Hânicî, 1990-1411), 1/344; Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 13/311-314; Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 1/587-588; ayette zikredilen durumun bizzat şirk olduğu görüşünde olanlar için bkz. Râcihî, Abdül'azîz b. Abdullah, *Şerhu kitâbi tathîri'l-i'tikâd lil'imâmî's-San'ânî*, (Suudi Arabistan: Dâru İbn'il-Cevzî, 1430), 18-19, 48-49, 70; Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, thk. Abdulcelîl Şelebî (Beyrut: 'Âlimu'l-Kütüb, 1988), 2/396.
 - b. Ebû Bekir (r.a.) ve Medine Ehline göre şirketin “ortaklık kurma” anlamında kullanıldığı hakkında bkz. Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420), 2/257-258; Ebu'l-Ferec el-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, 2/178; Ebu'l-Berekât en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, (Beyrut: Dâru'l-Kalemi't-Tayyib, 1998), 1/624.
2.
 - a. Yaratılanın Hz. Âdem ve eşi Havva olduğu, ancak şeytana itaatin hamile olan Havva'yı ve çocuğunu korumak için doğacak çocuğa “‘Abdü'l-hâris” isminin verilmesinden ibaret olduğu görüşünde olanlar için bkz. Ebu'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdü's-Selâm (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1989), 1/348; Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, h. 1423), 2/80; Taberî, *Câm'iu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, 13/303-310, 316; Râzî'nin bu konudaki eleştirileri için bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 15/427; Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî, *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, h. 1415), 1/425-426; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/338.
 - b. Şeytanın cennetten kovulmazdan önce adının Hâris olduğu dikkate alındığında, Âdem ve Havva'nın doğacak çocuklarına “‘Abdü'l-hâris” ismini vermelerinin şeytana taptıklarını

- düşündürmesi açısından rivayetlerin değerlendirilmesi ile ilgili bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, 13/309-310; Ebû Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm li ibn-i ebî Hâtim*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (el-Memleketü'l-'Arabiyyetü's-Su'ûdiyye: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, h. 1419), 5/1630-1634; Ebû Muhammed İzzüddîn Abdül'azîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî, *Tefsîru 'Îz b. Abdisselâm-Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. İbrâhîm el-Vehbî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996/1416), 1/517-518.
- c. Çocuğa verilen isim konusunda Âdem ve eşinin şirke düştükleri iddia eden hadislerin eleştirisi ve yorumları için bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/427-428; Rivayetlerin zayıf ve İsrâiliyat olduğuna dair bkz. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/338; Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Se'âlibî, *el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Muhammed Ali Mu'avviz-Âdil Ahmed Abdu'l-mevcûd (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, h. 1418), 3/103; Rivayetlerin merfû olduğunu söyleyenlere karşın, sahabeye dayandırarak mevkûf olduğunu iddia edenlerin Ehl-i Kitâp ve onları kabul eden Ka'b ibn-i Ahbâr ve Vehb b. Münebbih'ten geldiği görüşü için bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 3/474-477; Reşîd Rızâ, *el-Menâr*, 9/434-438; Muhammed İzzet b. Abdilhâdî b. Dervîş Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-'Arabiyye, 1383), 2/550.
- d. Şirk konusunun muhatabının bizzat İblis'in kendisinin olduğu ve ona uyanların şirk içinde olduğuna dair bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/430.
- e. Şirk konusunu yaşayan Hz. Âdem, eşi Havva ve şeytan üçlüsünün bu durumu cennette yaşadıklarına dair bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 5/111; Abdülhâdî b. Muhammed b. Abdülhâdî b. Bekrî b. Muhammed b. Mehdî b. Mûsâ b. Ca'sem b. 'Uceyl, *Tahkiku't-tecrît fî şerhi kitabi't-tevhîd*, (Riyad: Edvâu's-Selef, 1999), 2/458; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/337; Cennetten düşüşten sonra yaşandığına dair bkz. Ebu'l-Hasen Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin el-Bağdâdî, *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*, thk. Muhammed Ali Şâhin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1415), 2/280; Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Se'âlibî, *el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali Mu'avviz-Âdil Ahmed 'Abdu'l-mevcûd (Beyrut/Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418/1997), 3/102.
- f. Kelâmcılar nezdinde ulu'l-'azm olan Âdem peygamberin tevhit anlayışına karşı şirke düştüğüne dair bkz. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/339.
- g. Yaratılan çocuğun sevgisini, şükür ve ibadet konusunda Allah'a olan sevginin önüne geçiren bir meşguliyet içinde olacak şekilde şirke düştükleri hakkında bkz. Reşîd Rızâ, *el-Menâr*, 9/433.
3. 189. ve 190. ayette bahsedilen iki kişinin Âdem ve Havva olmayıp daha sonra onun neslinden gelen ve özellikle Mekke'nin putperest müşrik ve kâfir ehli olduğuna dair bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, 13/314-315; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: 'Âlimu'l-Kütüb, 1988-1408), 2/396; Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 5/111-114; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverîdî, *en-Nüketü ve'l-'uyûn*, thk. es-Seyyid ibn 'Abdi'l-maksûd b. Abdirrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, ts.), 2/286-287; el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*, 2/258; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/185-188; İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed, *Tezkiretü'l-erîb fî tefsîri'l-garîb*, thk. Târik Fethî es-Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2004-1425), 1/123; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/428; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/339; Kâdî Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 3/45; Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*, 2/281.
4. Zikri geçen ayetlerden 189. ayette geçen iki kişinin Âdem ve eşi Havva olduğunu Übey b. Ka'b'ın söylediğini, Havva, Âdem ve şeytan arasında doğacak çocuğun isminin Abdü'l-hâris olacağı kıssasını Taberî'nin ve 190. ayette şirke düşenlerin kimler olduğuna dair tabiinin görüşleri hakkında bkz. Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*,

geleneğin yorumları üzerinde düşünmeyi ve akademik düzeyde bir araştırma yapmayı gerektiren önemli bir ayrıntıdır.

Aslında nüzul süreci dikkate alındığında, Mekkî ayetlerin konu içerikleri ve işleniş üslubu Medenî surelerden farklılık arz etmektedir. Bu yöntemin muhataplara hitap ve psikolojik durumları dikkate alındığında tevhit akidesinin yerleşmesi ve zihinlerin şirk ve küfür tutumlarından uzaklaşması amacıyla Mekkî ayetlerde insan ontolojisi ve oluşum süreci üzerinde öncelikle durulduğu görülmektedir. Bunun sebebi kendini her şeyin üstünde gören insanın⁷³² hiçbir şey olmadığı⁷³³ hatırlatıldıktan sonra basit bir toprak parçasına dönüştürüldüğü,⁷³⁴ topraktan

thk. Abdüsselâm Abdü's-şâfi'î Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 2/487.

5.

- a. Konu ile ilgili “Abdü'l-hâris”, “şirk” ve “şirket” kavramlarına ilişkin rivayetler üzerindeki ihtilaflar, bu konunun içeriği hakkında kesin bir inanç oluşturulamayacağını göstermektedir.
- b. Ulu'l-'Azm bir peygamberi şirke düşürmemek için yapılan te'villerin (Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/428-429), bu konuda yoruma açık bir tutum olabileceğini göstermektedir. O halde bu ayetlerde bahse konu olan kişilerin ya Hz. Âdem ve eşi olduğunu ve şirk gibi büyük bir günaha düştüklerini ya da bu iki kişinin onlardan başkası olduğunu söyleme imkânını oluşturmaktadır. Bu konuda bkz. Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhîrî, *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-i'âne 'alâ ma'rifeti ba'zı me'ânî kelâmi Rabbine'l-Hakîmi'l-Habîr*, (Kahire: Matbaatü Bulâk, 1285), 1/544-545.
- c. Yukarıdaki yorumlar ışığında ve bilimsel veriler çerçevesinde oluşan kanaatimize göre ilk önce yaratılan nefis-i vâhide'nin “beşer” adında, insani özellikleri taşıma konusunda ortak olan dışı bir varlık olduğu (Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/427-428; Reşîd Rızâ, *el-Menâr*, 9/431; Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, (Kahire; Dâru'l-İslâm, 2017), 8/4516) ve peygamber olarak seçilen Hz. Âdem'in atası sayılan ilk insan türünün örneklediği model bir varlık (Reşîd Rızâ, *el-Menâr*, 9/434) olduğu düşünülebilir. Rûm 30. ayetin genel anlamda olduğunu ve ilk insanı kapsamadığını ifade için bkz. Reşîd Rızâ, *el-Menâr*, 9/432.

Bu bilgiler; insanın oluşumuna uygun olan yeryüzünün diğer bölgelerinde de yaratılışın modellenmesinin bu şekilde olduğunun Kur'an ışığında anlamayı mümkün kılmaktadır. Ayrıca Muhammed Abduh, el-Bakara 2/35. ayetteki “Ey Âdem! Sen ve eşin cennete yerleşin.” ayetini cennette ikamet edecek kadının, cinsinin bütün özellikleri yanında erkeğe ait birtakım özellikler taşıdığını ifade ettiğine dair bkz. (Reşîd Rızâ, *el-Menâr*, 1/233). Bu anlamda konu değerlendirildiğinde Hz. İsa'nın, bir kadın olan Meryem'den (a.s.) erkek bir çocuk olarak dünyaya gelmesi (Âl-i İmrân 3/59), bir süreç içinde erkek cinsinin prototip olan bu dışıdan yaratıldığını ve her ikisinden de birçok erkek ve dışının meydana getirildiğini (en-Nisâ 4/1) söylemek mümkün gözükmektedir. Kardeşler arası evliliği mantıklı gören anlayış çerçevesinde konuya benzerlik açısından bakacak olduğumuzda ise sorumluluk çağından önce enstest ilişkinin olmasının yanlış olup olmaması ile peygamberlik sonrası sorumluluk dönemindeki enstest ilişkinin yanlışlığı arasındaki fark oldukça açıktır. Ancak fosil bilimi çerçevesinde konuya tarihî zaman farklılıkları ve insanın evrimleşme süreci ile baktığımızda ise aralarından peygamber seçilecek zamana kadar insanın olgunlaşmasını bekleyeceğimiz bir sürecin geçtiğini kabul etmek, bilim ve mantık açısından daha isabetli görünmektedir.

⁷³² Sâd 38/2; el-Ahkâf 46/20; el-Alak 96/7.

⁷³³ Meryem 19/67; el-İnsân 76/1.

⁷³⁴ Âl-i İmrân 3/59; el-Kehf 18/37; el-Hac 22/5; er-Rûm 30/20; Fâtır 35/11; el-Mü'min 40/67.

evrilmek⁷³⁵ suretiyle de dişi bir türe,⁷³⁶ ondan da erkeğinin⁷³⁷ oluştuğu söylenmektedir. Ardından erkek ve dişinin birlikteliğinden basit bir suya, oradan da erkekli dişilli birçok insana⁷³⁸ dönüştüğü ifade edilmektedir. Ayetlerin nüzulüne ilişkin kronoloji, işlenen konuların bir kompozisyon bütünlüğünde ele alındığını da göstermektedir. Kur'an'daki konuların insanın yaratılışındaki süreç ve bu sürecin evrenle ilişkisi dikkate alındığında bilimin verileriyle örtüşen bir mantık çerçevesinde işlendiği görülmektedir. Bu anlamda yaratılış konusunun işlendiği Mekkî ayetlerde; cahiliye toplumunda nefsini tanrılaştıran muhatapları için basit ve değersiz bir beşerin vahiyle şereflendirilmesinden bahsedilmektedir. Medenî ayetler de ise muhatapları olan Ehl-i Kitap'tan halife olarak yetkilendirilen insanın bütün insanlara sirayet ettiğini düşündükleri asli günah inancı ile vahyi tevil yoluyla keyfileştirerek bir ırkın üstünlüğüne dönüştürme anlayışları eleştirilmektedir. Ayrıca konu ile ilgili ayetlerde genel olarak basitten mükemmele doğru değişik sebeplerle dönüşüm geçiren insanın psikolojik ve sosyolojik evrimine de vurgu yapılmaktadır.

2. el-A'râf 7/189.-190. ayetler dikkate alındığında; 189. ayette yaratıldığı bahsedilen iki kişinin, 190. ayette kendilerine verilen çocuk konusunda şirke düştüklerinden bahsedilmektedir. Bu kişilerin ilk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem ve eşi olduğu kabul edildiği takdirde ulûlâzım bir peygamberin şirke düştüğünü söylemek gerekecektir. Bu durumda ya peygamberlerin ismet sıfatı konusunu bir kez daha düşünmeyi veya burada anlatılan kişilerin Hz. Âdem ve eşinin olmadığını söylemek gerekecektir ki bu yaklaşım da farklı sorunları doğuracaktır. Gelenek tarafından savunma merkezli bir yaklaşım sergilenerek ilgili ayetlerin değerlendirmeye alınmaması, ilk insanın ve ilk peygamberin farklı kişiler olduğu ayırımına gitmeden, ayetteki nefs-i vahide kavramına karşılık gelen kişinin ilk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem olarak düşünülmesi konuyu daha da grift bir hâle dönüştürmüştür. Bundan dolayı -daha önce de değinildiği üzere- konuyu izah etme amacıyla tefsircilerin bir kısmına göre Hz. Âdem ve eşinin şirke düştüğü diğerlerine

⁷³⁵ Nûh 71/13-14; el-İnfîtâr 82/7-8.

⁷³⁶ Âl-i İmrân 3/59; el-A'râf 7/189.

⁷³⁷ el-A'râf 7/189.

⁷³⁸ en-Nisâ 4/1; el-Hac 22/5; Fâtır 35/11.

göre ise şirke kendilerinden sonraki neslinin düştüğü şeklinde kabulü zor bir teville gittikleri görülmüştür.

3. Arap dili kuralları açısından el-A'râf 7/189. ayette geçen ibarelerindeki “هُوَ” **“الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا”** ayrıntılara dikkatlice baktığımızda; “huzur bulsun diye” şeklinde anlamını verdiğimiz “لِيَسْكُنَ” kelimesindeki muzari fiilinin öznesinin, gaib müfred (tekil) erkek (müzekker) bir varlığı işaret eden gizli özne olan “هُوَ” zamiri olduğu görülmektedir. Bu durumda kelimenin karşılığı olan muhatabın ontolojik anlamda erkek bir varlığa işaret ettiği görülmektedir. Çünkü ayette geçen “لِيَسْكُنَ” kelimesinin siyakında (öncesinde) **“وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا”** bölümünde bulunan “زَوْج” **“koca”** anlamına gelen kavram ile ilişkilendirilmesi ve “هُوَ” zamirinin mercii olan “زَوْج” kelimesine dönmesi bakımından ontolojik olarak erkek bir varlığa karşılık kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ayetin ifade bütünlüğü dikkate alındığında prototip olarak önce “nefs-i vâhide” oluşuyor veya yaratılıyor ondan sonra da “zevc”i yani erkek olan eşi “huzur bulsun diye” aynı özden yaratılıyor veya seçiliyor. Bu açıklama çerçevesinde sonradan oluşanın, yaratılanın veya seçilenin erkek olduğunu söylemek kuvvetle muhtemeldir. Bu durumda ilk yaratılan varlığın işaret ettiği **“نَفْسٍ وَاحِدَةٍ”** kelimesinin ontolojik anlamda “dişil”⁷³⁹ bir varlığa işaret ettiğini söyleyebiliriz. Ayette geçen ifade **“لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا”** yani gizli öznesi “هِيَ” dişil zamirine uygun olacak şekilde söylenmiş olsa dahi yaratılan her iki varlığın, gerçekte kadın veya erkek olmaları bakımından %50 oranında cinsiyet farklılığından bahsedilebileceğini söyleyebiliriz. Ancak muzari fiildeki zamir ilişkisi takdim tehir edilerek ayette bahsedilen ilk yaratılan kişinin erkek olduğu şeklinde gelenek tarafından takdir edilmiş ve erkek öncelikli bir yaratma anlayışı geliştirilmiştir. Bu durum tarih boyunca cinsler arasında üstünlük oluşturulması, dinî algıda kadın unsurunun ve mükellefiyetliklerinin adalete uygun olmayan bir anlayışla yorumlanmasına sebep olmuştur.

⁷³⁹ Erkek olduğunu tercih eden için bkz. Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân li'l-Ferrâ'*, 1/252; “nefs” kelimesinin ontolojik olarak erkek yada dişil olması konusunda nötr olduğunu ifade ettiğine dair bkz. Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân li'l-Ahfeş*, 2/419. Dişi bir varlık olduğunu kabul eden için bkz. Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, *el-Müzekker ve'l-Müennes*, 1/407; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 6/233-235.

İlk insan ontolojisi ile ilgili olarak; “Allah katında İsa’nın örneği (yaratılışı) Âdemin örneği (yaratılışı) gibidir”⁷⁴⁰ ayeti de bazı düşünceler ortaya koymaktadır. Bu ayette insanın yaratılış orijinini toprakla ilişkilendirmesi her iki cinsin de aynı orijinden yaratıldığını delillendirmektedir. en-Nisâ 4/1. ayette de bu duruma cevap niteliği taşıdığını söylemek mümkündür. Ayette önce nefs-i vâhide ardından ondan birçok kadın ve erkeğin yaratılmış olması insanın orijini hakkında fikir vermektedir. Kur’an-ı Kerim’in açıkça insanın cinsiyeti ve orijiner yapısı hakkında açık bir beyanatta bulunmayışı, bu konuda yapılacak yorumların herhangi birinin doğruluğundan ve yanlışlığından bahsedilmesine de imkân sunmamaktadır. Yaratılan ilk varlığın hangi cinsten olduğunun Allah nazarında bir önemli olmamasına rağmen kadının “Âdem’den sonra”⁷⁴¹ ve Âdem’in ege kemiğinden yaratıldı”⁷⁴² anlayışıyla sunulması, İslam âlimlerinin⁷⁴³ de konuyu Ehl-i Kitap gibi anlamaları sebebiyle yanlış yorumlanmasına sebep olduğu anlaşılmaktadır. Bu kadar yanlış anlama: erkek egemenliğinin getirdiği kasıtlı bir zorlama yorum mudur? yoksa iyimser bir şekilde: eldeki verilerin değerlendirilmesi midir? gibi sorulara cevap vermek gerçekten zordur.

4. Ayrıca “nefs-i vâhide” kavramıyla dişil varlığın öncelendiği yaratılış biçimi ile günümüz evrimsel yaratılış anlayışının Kur’an bağlamında delil getirilebilen orijinal bir konu niteliğini taşımaktadır. Bu ayrıntının tarih boyunca dikkatlerden

⁷⁴⁰ Âl-i İmrân 3/59.

⁷⁴¹ Tekvin, 2/5-25; Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîl-i âyi’l-Kur’ân*, 1/229 vd.; Taberî, *Târîhu’l-ümem ve’l-mülûk*, (Leiden: 1879-1901), 1/1, 140-141; Tabresî, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan el-Meşhedî, *Mecma’u’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân*, nşr. Hâşim Mahallâtî-Fazlullah et-Tabâtabâî, (Beyrut: Dârü’l-murtezâ, 1427/2006), 1/84-85; Begavî, *Me’âlim’ut-tenzîl*, 1/122; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-‘azîm*, 6/278, 7/76, 86; İbn’ül-Esîr, *el-Kâmil fî’t-târîh*, 1/31.

⁷⁴² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 33/283 (No. 20093); Buhârî, “Nikâh” 4/131 (No. 3331); Müslim, “Radâ” 65; Tirmizî, “Talâk” 12; Nesâî, *es-Sünen*, “İşretü’n-Nisâ” 258; İbn Hibbân, *Sahîh*, 9/486 (4179); Kadının kırılğan, narin, nazenin olduğunu vurgulamak için Hz. Muhammed (s.a.s.) tarafından zikredilen Hz. Havva’nın ege kemiğinden yaratıldığını ifade eden hadislerin farklı yorumlanmasını sağlayacak nitelikte anlaşılması, Hz. Âdem’in ilk insan olarak yaratılma fikrinden doğmakta ve Tevrat ve İncil’deki yaratılış fikrini destekler mahiyet arz etmektedir. Begavî, Ebû Muhammed b. el-Hüseyn b. Mes’ûd b. el-Ferrâ, *Şerhu’s-Sünne*, nşr. Şu’ayb el-Arnaût-M. Zühayr eş-Şâviş, (Dımaşk: Mektebetü’l-İslâmî, 1983), 9/162 (2332), 12/221.

⁷⁴³ Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîl-i âyi’l-Kur’ân*, 6/339-342; Kurtubî, *el-Câmî’ li ahkâmî’l-Kur’ân*, 1/301-302, 5/2; Ebû’l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vîl*, 1/623, 2/695; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-‘azîm*, 2/181, 206; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethü’l-kadîr*, (Kahire: 1349-1351), 2/81.

kaçmasından bahsedilmesi mümkün değildir. Ancak konjonktür bugün de olduğu gibi evrim kavramını daha geniş bir anlamda yaratılışçı bir evrim anlayışıyla ele almayıp Darwin'in maymuncu evrim teorisi altında değerlendirerek reddetmeyi ve örtbas etmeyi tercih etmiştir. Hâlbuki günümüz biyoloji, antropoloji, tıp vb. alanlarının yaptığı çalışmalar dişil ve eril varlıkların aynı zamanlı oluştuğuna dair bilgiler vermektedir. Nefs-i vâhide'den kastedilenin dişil veya eril öncelikli bir yaratılışın önemli olmadığına dair çıkarımımız, dini bilgiyle modern bilimin söylemlerini uzlaştıracı bir anlam içermesi bakımından önemlidir.

Evrim kuramı çerçevesinde Hz. Âdem ve yaratılışı konusuyla ilgili olarak ele alınması gereken konulardan biri de cennetin ne olduğu ve nerede bulunduğu konusudur. Çünkü kıssanın kilit konularından biri konumunda olan cennetin ontolojik niteliği, hikâyenin kurgusunu etkileyecek karakterdedir. Şimdi de cennet ontolojisine yer verelim.

3.4.7. Hz. Âdem'in Cenneti Olgusu

Arapça “جَنّ” fiilinden türetilmiş olan cennet kelimesi *gizledi, üzerini örttü*,⁷⁴⁴ *görülmecek şekilde üzerini kapattı*⁷⁴⁵ anlamlarına gelmektedir. Ayrıca “cennet” kavramı; *eşyanın bakışlardan gizlenen sık ağaçlarla örtülü bahçe, bostan*,⁷⁴⁶ *dalları birbirine girmiş, sık ve gölgelikli ağaçlardan, hurmalıklardan meydana gelmiş bir bahçe*⁷⁴⁷ anlamlarında da kullanılmaktadır. Arap edebiyatında içinde üzüm ve hurma ağaçlarının bulunduğu bağlık bölgeye *cennet* adı verilirken; içinde üzüm ve hurma gibi değerli olmayan bahçe için de *hadîka* sözcüğü kullanılmaktadır.⁷⁴⁸ Maturidî'ye göre cennet; *ağaçlık, çiçeklik, bahçelik, ormanlık yer* anlamına gelmektedir.⁷⁴⁹ Bu sebeple, dünyadaki her bağlık, bahçelik, ağaçlık yere mecâzi olarak “cennet” adı

⁷⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “Cenne” mad., 13/94.

⁷⁴⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 13/95.

⁷⁴⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/240.

⁷⁴⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/358.

⁷⁴⁸ Feyrûzâbâdî, Mecduddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-muhît*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1/1187; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 13/95; Zebidî, *Tâcu'l-'Arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 18/118.

⁷⁴⁹ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/76, 106; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 13/137; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 13/99-100.

verilmektedir. Cennet kelimesinin “cinân” veya “cennât”⁷⁵⁰ şeklinde çoğulunun kullanılması da onun derecelere veya tabakalara ayrılan bir yer olduğunu da göstermektedir.⁷⁵¹

Terim olarak “cennet” kavramı; *ahirette mü'minlerin girip ebedi olarak kalacakları yer* anlamında kullanılmakta ve Kur'an'da çeşitli şekillerde vasıflandırılan⁷⁵² bu yer ile ilgili *müminlerin ebedî saadet yurdu, nimetler diyarı*,⁷⁵³ *çeşitli nimetlerle bezenmiş ahiret yurdu*,⁷⁵⁴ *maddi ve manevi zevk unsurlarını ihtiva eden müminlerin mükâfat evi* olarak nitelendirmelerde bulunmaktadır.⁷⁵⁵ Cennet, Allah'ın emir ve yasaklarına uygun bir tarzda yaşayan mü'minlere öldükten sonra ebedî hayat olarak hazırlanan bir yerdir. Orada huzur ve mutluluk içinde, kaygısız ve korkusuz bir şekilde gönül huzuruyla içinde kalacakları esenlik yurdunun adı olup dünyada tevhit akidesine bağlı olan mü'min, muttaki, salih, veli, şehit, sıddık, nebi, resul vb. kullar için Allah Teâlâ tarafından hazırlanmış olan ebedî bir ikamet yeridir.⁷⁵⁶

Genel olarak cennet kelimesi Latince “paradisus” kavramı ile *hayvanat bahçesi* ve *park alanları*⁷⁵⁷ olarak nitelendirilirken, Farsça'da “بهشت/behişt”⁷⁵⁸ kelimesi ile ifade edilen cennet kelimesi Avesta'da; *etrafı duvarla çevrili, içinde ağaç ve yeşillik olan doğal kaynak veya kanallarla beslenen bahçe* anlamında “pairidaeza”⁷⁵⁹ kavramı ile ifade edilir. Bazı Türkçe lügatlarda cennet; *uçmak, güzel ve havadar bir bahçe*,⁷⁶⁰ müminlere Allah tarafından vaat edilen sonsuz yaşam, iyilik yapanların öldükten sonra görecekleri mükâfat yeri olarak geçmektedir. Tevrat'ta ise

⁷⁵⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “Cenne” mad., 13/96.

⁷⁵¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/256-257.

⁷⁵² Ateş, *Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meâli ve Çağdaş Tefsiri*, 1/58.

⁷⁵³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “Cenne” mad., 13/100.

⁷⁵⁴ Kılavuz, *İslam Akaidi ve Kelâm'a Giriş*, 228.

⁷⁵⁵ Gölcük-Toprak, *Kelâm, Tarih, Ekoller, Problemler*, 490.

⁷⁵⁶ Gölcük-Toprak, *Kelâm, Tarih, Ekoller, Problemler*, 490.

⁷⁵⁷ Albert Dauzat-Jean Dubois-Henry Mitterand, *Nouveau Dictionnaire Etymologique et Historique*, (Paris: Larousse, 1964), “Paradisus”.

⁷⁵⁸ Mehmet Kanar, *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük*, (Tahran: Şirin Yay., 1372), “behişt” md., 118.

⁷⁵⁹ Borgilins Form, *Encyclopedia of Religion*, (New Jersey: y.y., 1959), “Pairidaeza” md.

⁷⁶⁰ Meydan Larousse, *Büyük Lügat ve Ansiklopedi*, (İstanbul: Sabah Neşriyat, 1992), 4/109; Osman Cilacı, *İlahi Dinlerde Cennet İnancı*, (İstanbul: Beyan Yay., 1991), 20-21, Ayrıca mitolojilerde “cennet” algısı ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Cilacı, *İlahi Dinlerde Cennet İnancı*, 35-40.

ilk insanın yaşaması için yerleştirildiği yeri ifade etmek üzere Aden cennetinin/bahçesinin dünyada bir bölge⁷⁶¹ olduğundan bahsedilmektedir. Ancak Hristiyanların, Mazdekizm ve Gnostik anlayışların etkisiyle⁷⁶² cennetin gökyüzünde olduğu fikrini savundukları farklı cennet algıları da bulunmaktadır. Ayrıca Hristiyanlığın cennet algısı daha çok İsa (a.s.) üzerinden ortaya çıkmaktadır.⁷⁶³

Collins; Âdem ve Havva'nın çıkarıldıkları cennete Kâbil'in oğlu Hanok'un girdiği ve gördüklerini anlattığı yerin *Gözleyenler* adı verilen Yukarı Mezopotamya'da medeniyette ilerlemiş bir topluluğun ülkesi olduğunu ileri sürmektedir. Mısır'dan gelen bu medeniyetin ortaya çıkışı ile ilgili olarak iki görüş ortaya atılır: Birincisine göre Buzul Çağının bitiminden önce dünyanın değişik bölgelerinde uluslararası boyutlarında bir medeniyetin var olduğu ve Mısır'ın onların yabancı sömürgelerinden biri olduğu şeklindedir. İkinci anlayışa göre bu medeniyetin tamamen Kuzey Afrika'da ortaya çıkıp geliştiğidir. Bu ileri medeniyete sahip ırkın, Yakın Doğu'da dağ eteklerinde yaşayan İranlı ve Semitik halkların oluşturduğu, daha çok dağlık yüksek yerlere inşa edilmiş olan astronomik gözlem evleri, meyve bahçeleri, taraçaları bulunan göz alıcı diyarlardır. Bu diyarlarda cennetsel yasaları çiğneyenlerin işkenceye uğradıkları zindanlar da vardır.⁷⁶⁴ Tekvin'de Yahvist yazarlarca Tanrı'nın gazabına neden olan hadise olarak gösterilen insan kızlarıyla tanrı oğulları meleklerin ilişkisini⁷⁶⁵ anlatan hikâyeye benzemektedir. Hikâyeye göre; yöreye ait ırkla diğer insanların ilişkisi olduğunu ancak bu ilişkinin insanlar/aşağıdakiler arasında yürüyen tanrılarla, ölümlüler arasında süregelen sonsuzluk sahibi olma mücadelesi olduğunu söyler.⁷⁶⁶

Yaratılış sonrasında Âdem ve Havva'nın konuldukları, ilk günahı işledikleri yeryüzü cenneti olan etrafı suyla⁷⁶⁷ ve duvarlarla⁷⁶⁸ çevrili olan bir bahçedir. Bu

⁷⁶¹ Tekvin 2:8; İşaya 51:3; Hezekiel 31:8; Yoel 2:3; Rabbin yeryüzünde bahçeler diktiğini ifade eden cümleler için bkz. Sayılar 24:6; Nehemya 2:8; Vâiz 2:5; Neşideler Neşidesi 4:13; İşaya 1:30; Hezekiel 28: 14.

⁷⁶² Cilacı, *İlahi Dinlerde Cennet İnancı*, 47-50, 92.

⁷⁶³ Resullerin İşleri 1:9.

⁷⁶⁴ Andrew Collins, *Meleklerin Küllerinden*, trc. Zafer Aşar (İstanbul: Avesta Yay., 2001), 196-197.

⁷⁶⁵ Tekvin 6:1-4.

⁷⁶⁶ Andrew Collins, *Meleklerin Küllerinden*, 197.

⁷⁶⁷ Vita 29.

cennet yeryüzünde olmasına rağmen Rab Tanrının zaman zaman bu cennette gezindiğine dair ifadeler de bulunmaktadır. Âdem'in yasak meyveyi yemesi sonrasında Tanrı cennette dolaşırken Âdem'i araması buna örnek verilebilir.⁷⁶⁹ Gökteki cenneti yeryüzündeki cennetten ayıran önemli bir nokta da buranın ölüm sonrası gidilecek olan *Huld Cenneti* olmasıdır. Nitekim Âdem vefat ettiğinde cenazesi Acheron gölünde melekler tarafından yıkandıktan sonra Tanrı'nın emriyle kıyamete kadar bekletilmek üzere göğün üçüncü katındaki cennete götürülür.⁷⁷⁰

Kur'an-ı Kerim'de ise Âdem'in, eşiyle birlikte cennete yerleştirildiği haber verilmekte fakat burasının nasıl bir yer olduğu hakkında fazla bilgi verilmemektedir.⁷⁷¹ Bu konuda Mâturidî; İbn Abbâs'a isnad edilen “Âdem, iblis cennetten kovulduktan sonra oraya konulmuştur” şeklindeki rivayetin, konu ile ilgili ayet ve hadislerle çeliştiğini, adı geçen cennetin ahirette mü'minlere vadedilen Huld Cenneti veya dünya cennetlerinden birisi olduğu hususunda Kur'an'da açık bir delil bulunmadığını, dolayısıyla mahiyetinin bilinemeyeceğini belirtmektedir.⁷⁷² İslam âlimlerinin çoğunluğuna göre cennet ve cehennem ikisinin de yaratılmış olduğu kanaati oluşturulmuşken Mu'tezile, Kaderiyye ve Cehmiyye mezhepleri ihtiyaç olmaması sebebiyle cennetin ve cehennemin yaratılmış olduğunu kabul etmezler.⁷⁷³ Şîî Mansûriyye mezhebi ise cennetin, insanların dünyada nail oldukları nimetler, cehennemin ise dünyada çekilen sıkıntılardan ibaret⁷⁷⁴ olduğunu söylemektedir.

Genel anlamda cennet böyle bilinmekte ve keyfiyetine dair rivayetlerin gaybî haberler içinde değerlendirilmesinin gerekliliği konusunda herhangi bir tartışma bulunmamaktadır. Ancak İslam âlimleri arasında tartışılan cennetin ise; Âdem'in yaratılarak içine konulduğu ve imtihana tabi tutulduğu yer olması hususundadır. Ayrıca onun semada veya yeryüzünde oluşu ahirette mü'minlerin gideceği yer veya Âdem'e tahsis edilmiş özel bir mekân olarak kabulü konusunda da bazı tartışmalar

⁷⁶⁸ Apokalypse 17-19.

⁷⁶⁹ Apokalypse 22-23

⁷⁷⁰ Apokalypse 37.

⁷⁷¹ el-Bakara 2/35; el-A'râf 7/19.

⁷⁷² Mâturidî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/106.

⁷⁷³ Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 28; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/302.

⁷⁷⁴ Yaşar Kutluay, *Tarihte ve Günümüzde İslam Mezhepleri*, (İstanbul: Pınar Yay., 2003), 115.

vardır.⁷⁷⁵ Hz. Âdem'in konulduğu cennetin, gökyüzünde mi yoksa yeryüzünde mi olduğu konusunda da ihtilaf vardır. Fakat âlimlerin çoğunluğunun görüşüne göre burasının Cennetu'l-Me'vâ denen gökteki yer olduğu yönündedir.⁷⁷⁶ Kurtubî; Mu'tezile ve Kaderiyye bu cennetin yeryüzünde bir bahçe olduğunu iddia ettiklerini belirtirken⁷⁷⁷ bazı sufilerin de bu yer hakkında yeryüzünde Yâkût dağında olduğunu iddia etmişlerdir.⁷⁷⁸ Fakat meşhur görüşe göre burası müminlere vad edilen Huld Cenneti olduğu yönündedir.⁷⁷⁹

Cennetin yeryüzünde olduğu iddiası Ubey b. Ka'b, Abdullah ibn Abbâs, Vehb b. Münebbih, Süfyân b. Uyeyne gibi sahabiler tarafından rivayet edilmiş, bu görüş Kâdı Münzir b. Sa'îd tarafından da benimsenmiştir. Bu kanaati ise Ebû Hanîfe'den Ebû Kâsım el-Belhî, Ebû Müslim el-İsfahânî'den Muhammed b. Ömer er-Râzî, Mu'tezile ve Kaderiyecilerden ise Kurtubî nakletmiştir.⁷⁸⁰ Bu görüşe sahip olanlar cennetin Âdem'e ait yeryüzünde bulunan özel bir yer olduğunu belirtmişler ve bazı iddialarda bulunmuşlardır. Bu iddialardan ilki Allah, Hz. Âdem'i ve neslini yeryüzünde halife olmak üzere yeryüzünün toprağından yaratmışken ve Kur'an, onun göğe yükseltildiğini haber vermemişken nasıl ve niçin cennete girebildiğinden bahsedilecektir. İkinci olarak ahirette müminlere vad edilen Huld Cenneti'ne sadece takva sahipleri mü'minler gireceği⁷⁸¹ hâlde Âdem ve eşi, Allah'ın gözünün önünde yılanın içinde cennete giren şeytan tarafından nasıl aldatılmıştır.⁷⁸² Bir başka iddia ise Huld Cenneti'nde sorumluluğun olmadığı, isteyen istediği gibi hareket etme serbestliğine sahip olunduğu için yasak olmayacağı⁷⁸³ gibi isyandan/günahtan⁷⁸⁴ da bahsedilemeyecektir.

⁷⁷⁵ Mâverdî, *A'lâmu'n-nübüvve*, 50.

⁷⁷⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye fi't-târih*, 1/98-99.

⁷⁷⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 1/233; Neseî, *Tefsîru'n-Neseî*, 1/81.

⁷⁷⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/233.

⁷⁷⁹ Neseî, *Tefsîru'n-Neseî*, 1/81.

⁷⁸⁰ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Hâdi'l-ervâh ilâ bilâdi'l-efrâh*, thk. Zâhid b. Ahmed en-Neşîrî (Cidde: Dâru 'İlmi'l-Fevâid, 1983), 47-49; Neccar, *Kısâs*, 24-25; Ferhan, *Müşkilü'l-Kur'ân*, 16.

⁷⁸¹ el-A'râf 7/42; er-Ra'd 13/35; Kâf 50/31-34; et-Tûr 52/17.

⁷⁸² Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*, 1/336; İbn Kayyım, *Hâdi'l-ervâh*, 31-35.

⁷⁸³ el-Mü'min 40/40; ez-Zuhruf 43/73; Kâf 50/35; et-Tûr 52/22; Vâkıa 56/32-33; el-İnsân 76/20.

⁷⁸⁴ el-A'râf 7/43; el-Hicr 15/47; et-Tûr 52/23; Vâkıa 56/25-26; .en-Nebe 78/35.

Tevrat'ta geçen “Aden Cenneti”ne benzerlik gösteren bir cennet görüşü savunanlar da yeryüzünde cennete bir yer tayini cihetine gitmişler ve bu anlamda Âdem'in cennetten çıkışını, yeryüzünde bir yerden başka bir yere nakil olarak izah etmek istemişlerdir.⁷⁸⁵ el-Bakara 2/35. ve 36. ayetlerinin de buradaki yerin Huld Cenneti olduğuna işaret ettiği düşünüldüğünde de ise ayette geçen “هَبَطَ” fiili, yüksek bir konumdan ve yüce bir mevkiden aşağı, adi bir konuma ve mevkie inmeyi ifade eder.⁷⁸⁶ Bu fiilin hemen arkasından “Sizin için yeryüzünde istikrar vardır.” buyrulmaktadır. Hz. Âdem'in cennetten çıkarılması ile ilgili olarak kullanılan “هَبَطَ” fiilinin, semadan yere inme anlamına değil, aksine işlediği hatadan dolayı cennetten çıkarılma yani mevkiden düşme anlamında olduğunu söyleyen Ferit Vecdî de yukarıdaki görüşlere katılmaktadır.⁷⁸⁷ Hatta bu fiilin Allah'ın gözünden ve gönlünden düşüşü ifade eden manevi bir tutum olduğunu da söyleyenler olmuştur.⁷⁸⁸ Kanaatimizce bu durum bir hâlden başka bir hâle dönüşümün karşılığı olup tertemiz bir kulun günah işledikten sonra düştüğü psikolojik hâlin bir karşılığıdır.

Bu görüşü benimseyenlerden Ebû Ali el-Cübbâî bu cennetin, gökte yedinci kat tabakada olduğunu söylemiş fakat ayrıntılarından bahsetmemiştir.⁷⁸⁹ Gökte bir tane yeryüzünde başka bir tane olan iki ayrı cenneti düşünmenin imkânsızlığına⁷⁹⁰ ilişkin bazı iddialar da ortaya atılmıştır. Bu iddialardan biri; Ahirette müminler Hz. Âdem'e gelerek, “*Ey babamız bizim için cennetin açılmasını iste*” dediklerinde Âdem; “*Sizi cennetten çıkaran babanızın suçu değil midir?*” demiştir. Bu vb. hadislerle bakarak Hz. Âdem'in içinde yaratıldığı cennetin ahirette mü'minlerin gireceği yer olduğu iddia edilmiştir.⁷⁹¹ Ancak bu rivayetin yorumunun, el-İsfahânî'nin “هَبَطَ” fiili ile yaptığı “Allah'ın gözünden ve gönlünden düşüşü ifade eden manevi bir tutum olduğu”⁷⁹² anlayışından uzak olmadığı görülmektedir. Bir başka iddiaya göre; Âdem'in cennette acıkmayacağı, çıplak kalmayacağı, susamayacağı ve kuşluk

⁷⁸⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/321.

⁷⁸⁶ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, 1/158.

⁷⁸⁷ Ferit Vecdî, *Dâiretü'l-ma'ârif*, 1/129.

⁷⁸⁸ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, 1/158.

⁷⁸⁹ İbn Kayyım, *Hâdi'l-ervâh*, 49.

⁷⁹⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 8/99.

⁷⁹¹ Buhârî, 4/158 (No. 3409), 6/96 (No. 4736), (No. 4738); Müslim, 1/585; Tirmizî, 2/362; Nesâî, es-Sünen, 3/89-90; Ebû Dâvûd, 5/789, 868; İbn Mâce, 1/31 (No. 80, 343).

⁷⁹² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, 1/158.

vaktinin güneşinden etkilenmeyeceği,⁷⁹³ belirtilmektedir. Bu vasıflar Huld Cenneti'nin özellikleridir. Ancak bu özelliklerin dünya için de söz konusu olmasına herhangi bir engel yoktur. Çünkü insan yeryüzünde de ayetlerin bahsettiği nimetlerden fazlasıyla faydalanmaktadır. Eğer herkes dünyayı imar etmek için çabalasa ve nimet/külfet dengesini kurabilse yeryüzünün cennetten farkı kalmayacağı açıktır.

Cennet kelimesinin harf-i tarifli olarak Kur'an'da sadece Huld Cenneti için kullanıldığı iddiasıyla İslam âlimlerinin çoğunluğu, Hz. Âdem'in içinde yaratıldığı cennetin Huld Cenneti olduğu kanaatine ulaşmışlardır.⁷⁹⁴ Kurtubî de cennetin marife olmasına ve hadislerde Âdem-Musa (a.s.) arasında geçen tartışmalardaki ifadelerle dayanarak adı geçen yerin Huld Cenneti olduğunu ileri sürmektedir. O, Hz. Âdem'in cennete girmesinin mümkün olduğunu ve Allah'ın dilediği kimseyi istediği kadar orada tutmaya da kâdir olduğunu söyler. Bu açıklamaya istinaden Hz. Âdem'in cennetten çıkarılmasını Allah'ın ona takdir ettiği hükmün bir sonucu olması iddiasıyla bu cennetin, Huld Cenneti olduğunu belirtir. Yine Kurtubî'ye göre Hz. Muhammed (s.a.s.) de Miraç gecesi cennete girmiştir. Bu ise geçici bir süre için de olsa cennete girilip çıkılabileceğini göstermektedir. Kurtubî, adı geçen bu cennetin, dünya cenneti olduğu fikrinin, Mu'tezile ve Kaderiyyecilerin iddiası olduğunu söylemektedir.⁷⁹⁵ Dolayısıyla delillerin, buradaki cennetin ebedilik yurdu sayılan Huld Cenneti olduğu fikrini kuvvetlendirdiği görüşündedir.⁷⁹⁶ Ancak Kurtubî, Hz. Âdem'in cenneti hakkında Tevrat'ta da bahsedildiği gibi dünyada "Adn Cenneti" adında özel bir yer olduğunu da kabul etmektedir.⁷⁹⁷ İslam dünyasındaki bu iki fikir etrafında geliştirilen bazı görüşler için Muhammed İkbal; Hz. Âdem kıssasında bahsedilen cennetin dürüst ve üstün ahlaklı insanların ebedî ve sonsuz meskeni olmadığını ileri sürerek Hz. Âdem'in cennete girmeden önce de suçladığı görülmektedir. Ona göre "Huld Cenneti" Kur'an'da tarif edilmiş ve

⁷⁹³ Tâhâ 20/118-119.

⁷⁹⁴ İbn Kayyım, *Hâdi'l-ervâh*, 21-42; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/145, 238; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/321, 322; Ferhan, *Müşkilü'l-Kur'an*, 16-17.

⁷⁹⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 1/302.

⁷⁹⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 1/302; Koçyiğit-Cerrahoğlu, *Kur'an-ı Kerîm Meal ve Tefsîri*, 1/95.

⁷⁹⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 1/302.

vasıflandırılmıştır.⁷⁹⁸ Orada günaha girme, hataya düşme olmayacağı gibi oraya girenler yorulmayacak ve oradan çıkarılmayacaklardır.⁷⁹⁹ Hz. Âdem'in cennetten çıkarılmasının bu ayetlerle çelişkiye düştüğünü belirten İkbâl, daha önce naklettiğimiz Tâhâ 20/118. ve 119. ayetlerini tevil etmekte, Kur'an'da bahsedilen cenneti; insanın beşerî ızdıraplardan kurtulduğu ve çevresiyle irtibatının kesildiği bir yer olarak tarif etmektedir.⁸⁰⁰

İslam adına İsrâîlî sayılan bazı kaynaklarla beslenme ihtimali bulunan bilgilere dayanarak kesin olduğu zannedilen birtakım hükümler vermektense gaybi bilgiler içeren cennet konusunda Mâturîdî⁸⁰¹ gibi ihtiyatlı olarak hareket etmek ilmi olmamakla birlikte tercih edilebilir bir yaklaşımdır.

3.4.8. Hz. Âdem'in Cennet Hayatı

Hz. Âdem'in Allah tarafından topraktan yaratıldığı açıklanmakta, meleklerin bu yaratılan varlığa secde etmeleri istenmekte, fakat bu yaratma işleminin nerede gerçekleştiği belirtilmemekle birlikte melekler ve şeytanın da bulunduğu bir ortamda olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁰² Ayrıca el-A'râf suresindeki:

“Sizi yarattık, sonra size şekil verdik, sonra da meleklerle, “Âdem’e secde edin.” dedik, hepsi secde ettiler, yalnız iblis etmedi, o secde edenlerden olmadı... (Allah): “Haydi, sen, yerilmiş ve kavulmuş olarak oradan çık...” “Ey Âdem, sen ve eşin cennette durun, dilediğiniz yerden yeyin; fakat şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz”⁸⁰³

ifadelerine istinaden Âdem'in, “cennet” adı verilen bir yerde yaratıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber de; “Âdem'in aynı yerde yaratıldığını”⁸⁰⁴ bize haber vermektedir. Hz. Âdem'in yaratılış kıssasını canlandıran, “... ruh Âdem'in

⁷⁹⁸ el-Hicr 15/48; et-Tûr 52/23.

⁷⁹⁹ el-Hicr 15/48.

⁸⁰⁰ Muhammed İkbâl, *İslami Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, trc. H. Ahmet Asrar, (İstanbul: y.y., 1984), 117-118.

⁸⁰¹ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/106.

⁸⁰² el-Hicr 15/28-34; Sâd 38/71-77.

⁸⁰³ el-A'râf 7/11-19.

⁸⁰⁴ Müslim, 1/585, 4/2016; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/113 (No. 9207), 240 (No. 9409).; Tirmizî, 2/362; Nesâî, *es-Sünen*, 3/89-90.

gözlerine ulaştığında cennet meyvelerini görerek onları almak için çaba harcadı...⁸⁰⁵ gibi ifadeleri, onun cennette yaratıldığını ispatladığı ve insanın tamahkârlığını karakterize ettiği anlayışıyla Hamdi Yazır, Hz. Âdem'in yeryüzünde yaratıldığına dair âlimler arasında ittifak olduğu şeklindeki görüşü zanni olarak nitelemektedir.⁸⁰⁶ İbn Abbâs'a isnat edilen ve Hz. Âdem'in iblis kovulduktan sonra cennete konulduğu şeklindeki haber⁸⁰⁷ ise bu konudaki ayet ve hadislerle de çelişkiye düşmektedir.⁸⁰⁸ İbn Abbâs'a göre eğer şeytan yeryüzüne indirilmiş ise Âdem'le aralarında geçen bütün diyaloglar dünyada gerçekleşmiş olur. Bu durumda Âdem'le ilgili anlatımların tamamının yeryüzü merkezli gerçekleştiği anlamını taşır.

Hız. Âdem'in semada doğduğunu iddia eden Hamidullah, Âdem'in yaratıldığı yer olarak semayı göstermesi ve dolayısıyla cennete bir yer tayin etmesi ve Âdem için doğarak dünyaya geldiğini ifade eden fiili kullanması⁸⁰⁹ hatalı bir görüş olarak değerlendirilebilir. Allah tarafından ilk insan olarak yaratılan Âdem'e bir ebeveyn isnat eden tercüme tekniğinin Kur'an'ın bu konudaki açık hükümleriyle çelişkiye düştüğü⁸¹⁰ açıktır. Hamidullah'ın Âdem'in gökte yaratıldığı görüşüne katılmamakla birlikte, modern bilimler bağlamında, ilahî dinlerin insanlığın başlangıcını Âdem'le başlattıkları tarihlendirmedeki farklılıklar,⁸¹¹ ilk insan konusundaki şüpheleri devam ettirmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de Âdem ve eşinin yaratılışından açıkça bahsedilmesine⁸¹² rağmen yaratıldığı yer konusunda herhangi bir bilgi verilmemektedir. Buna karşın

⁸⁰⁵ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1/94; Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb*, 1/31; İbn Kesîr, *Kıyasu'l-enbiyâ*, 32-33.

⁸⁰⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/275.

⁸⁰⁷ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1/103; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 1/26, 27.

⁸⁰⁸ el-Hicr 15/28-34; Sâd 38/71-77; Müslim, 4/2016; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/113 (No. 9207), 240 (No. 9409).

⁸⁰⁹ Muhammed Hamidullah, "Hz. Peygamber'in Siretinde Anılan Devlet Çeşitleri" çev. Mustafa Varlı, *Diyanet Dergisi* 25/4 (1989), 46.

⁸¹⁰ Erdem, *Hız. Âdem*, 124.

⁸¹¹ Mitolojilerde milattan önce onuncu veya altıncı bin yıllarında yaşadığı söylenmektedir. Bkz. *Britanica* CD 97 SingleUser Version, article of Adam and Eve; Yahudiler Hz. Âdem'in milattan önce 3761-3760'da yaratıldığını kabul ederler. bkz. Komisyon, *T.D.K. Türkçe Sözlük*, (I-II), "Âdem" md., (Ankara: T.D.K. Yay., 1998).

⁸¹² el-A'râf 7/189.

kaynaklarda Havva'nın da cennette yaratıldığı fikri büyük bir yer işgal etmektedir.⁸¹³

Bu konuda ayrıca:

“Ey Âdem, bu (iblis) hem senin için hem de eşin için büyük bir düşmandır. Sakın sizi cennetten çıkarmasın, sonra sıkıntı çekersiniz. Doğrusu cennette ne acıırsın ne de çıplak kalırsın, orada ne susarsın ne de güneşin sıcağında kalırsın, dedik”⁸¹⁴ âyeti ışığında ve diğer bir ayette; “Ey Âdem, sen ve eşin cennette kalın.”⁸¹⁵

buyurulmasına istinaden Havva'nın yaratılışının Âdem'in cennete girmesinden önce olduğu da iddia edilmektedir.⁸¹⁶ Bununla birlikte el-Bakara 2/35. ayetin manasından hareketle Havva'nın cennetin dışında yaratıldığı ve daha sonra Âdem'le birlikte cennete konulduğu da belirtilmiştir.⁸¹⁷

Ayetlerdeki kapalılığa rağmen Havva'nın cennette veya onun dışında yaratıldığını ifade edenlerin görüşlerini yorum içerikli bir anlayış olduğu görülmektedir. Anlaşılan o ki geleneksel olarak sunulan bilgilerin birçoğunu kişisel yorumlara dayalı kanaatler oluşturmaktadır. Bu noktada belgeleri zan içeren verilerin inanılması zorunlu birer bilgi olarak kabul edilmesi mümkün görünmemektedir.

3.4.8.1. Hz. Âdem'in Cennete Giriş

Cennetin yerini tespit etme konusunda, âlimler arasında meydana gelen görüş ayrılığı, Hz. Âdem'in oraya girip girmediği hususunda olmamıştır. Başta Kur'an'ı Kerim olmak üzere diğer geleneksel kaynaklardan da öğrendiğimize göre Hz. Âdem cennet adı verilen bir yere girmiştir.⁸¹⁸ Hadislerde onun Cuma günü oraya girdiğinden bahsedilir.⁸¹⁹ İbn Esîr, Hz. Âdem'in şeytan cennetten kovulduktan sonra

⁸¹³ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1/103; 'Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 15/292.

⁸¹⁴ Tâhâ 20/117-119.

⁸¹⁵ el-Bakara 2/35.

⁸¹⁶ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1/103-104; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye fi't-târih*, 1/96.

⁸¹⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 1/117; Mâverdî, *A'lâmu'n-nübüvve*, 50; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/233-234; a. mlf., *el-Bidâye ve'n-nihâye fi't-târih*, 74.

⁸¹⁸ el-Bakara 2/35; el-A'râf 7/19; Buhârî, 4/158 (No. 3409), 6/96 (No. 4736), (No. 4738).

⁸¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/113 (No. 9207), 240 (No. 9409), Ayrıca bu bilginin Tevrat'tan alındığına dair bilgi için bkz. 16/204 (No. 10303); Müslim 1/585; Tirmizî, 2/362; Nesâî, *es-Sünen*, 3/89-90; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1/113.

oraya girdiğine inandığını belirtirken⁸²⁰ Taberî ise şeytan orada iken Hz. Âdem'in cennete girdiğini ifade etmektedir.⁸²¹

Hz. Âdem'in cennette kaldığı süreyi belirten kesin bir delil de yoktur. el-Hac 22/47. ayetinin meali ışığında Allah'a ait bir zaman mefhumundan bahsedilemeyeceği, ancak meleklerin katı ile dünya seması arası elli bin yıl süren bir yolculuk zamanı ile eşdeğer olması⁸²² zamanın göreceli bir konu olduğunu göstermektedir. Bu anlamda cennette kalış süresi de birer spekülasyon olarak tarihî verilerle çelişmektedir. Taberî'nin naklettiği bilgilere göre, zaman mefhumu ahiret ve dünya için ayrı ayrı değerlendirilmektedir. Hz. Âdem'in cennette kalış süresi, ahiretteki zaman mefhumuna göre iki, üç, beş saat veya iki namaz arası, yarım gün gibi kısa vakitler olarak verilmekte, dünyadaki zaman mefhumuna göre ise kırk ile bin sene arasında tahmin edilmektedir.⁸²³ Taberî gibi ahiret ve dünyaya ait iki ayrı zaman mefhumu olduğunu kabul eden Mes'ûdî, Hz. Âdem'in ahiret saatiyle üç saat cennette kaldığını, bu sürenin dünya şartlarında ikiyüz elli yıla eşit olduğunu belirtmektedir.⁸²⁴ Hz. Âdem'in cennette kaldığı süreyi Evzâ'î üçyüz yıl olarak kabul ederken, Hâkim *Müstedrek*'inde İbn Abbâs'dan gelen bir rivayete dayanarak ikinci ile akşam arası kadar bir süre olduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca 60 yıl olduğunu iddia edenler de bulunmaktadır.⁸²⁵ Bütün bu veriler Hz. Âdem'in cennette kaldığı süreyi kesin olarak tespit etmemizde yeterli olmayan İslam âlimlerinin üzerinde birleşemedikleri bilgilerdir.⁸²⁶

Kur'an ışığında geleneğin yaptığı yorum çerçevesinde anlaşılan, zaman sınırı konulmaksızın Âdem eşi Havva ile birlikte cennete veya cennet gibi bir yere yerleştirilmiş, istedikleri gibi davranabilecekleri istedikleri yerde canlarının istediği her şeyi yiyecekleri kendilerine bildirilmiştir. Ancak bu özgürlük dünya yaşamı için hazırlanan insanın gelecekte de karşılaşabileceği birtakım zorlukları ve engelleri

⁸²⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 1/31.

⁸²¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 1/176.

⁸²² el-Meâric 70/4.

⁸²³ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1/113-116; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 1/37.

⁸²⁴ Mes'ûdî, *Ahbâru'z-zamân*, 71.

⁸²⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye fi't-târih*, 1/80.

⁸²⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 1/36, 37.

aşabilmesi için *yasak ağaç* ile sınırlandırılmıştır.⁸²⁷ Böylece dünyada başıboş bırakılmayan insan,⁸²⁸ orada da aynı şekilde kontrol altında tutulmuş ve dünya hayatının kontrollü yaşantısının küçük bir tecrübesini yaşamıştır. Bu engele rağmen Hz. Âdem ve Havva orada dünyevî ihtiyaçlarını karşılamış olarak yaşamışlardır.⁸²⁹ Ancak yasaklanan ağaç bu özgürlüğü ortadan kaldırmaktadır. Çünkü sınırlı yasak sınırlı özgürlük demektir. İstenildiği gibi yaşamın olmadığı yerin *Huld Cenneti* yani sonsuz yaşam yeri olarak dünyanın dışında ayrı bir mekân olarak düşünülmesini zorlaştırmaktadır.

Cennet yaşantısı hakkında bilgi edinmede güçlüklerle karşılaşılmasına rağmen İbn Fûrek, Âdem'in dünyadaki fizyolojik ölçüleri içerisinde cennete girdiğini fakat dünyadakinden daha farklı bir yaşantıya sahip olduğunu⁸³⁰ iddia etmektedir. Kaynaklarda Âdem ve Havva'nın mahiyeti bilinmeyen cennete mahsus tırnak türü veya nurdan bir elbise ile örtülü oldukları rivayet edilmektedir.⁸³¹ Âdem ve Havva'nın kendilerinin örtülü olup olmadıklarını yasak ağaçtan yiyene kadar anlayamamaları, yeme içme kaygıları olmaması, tuvalet ihtiyacı hissetmemeleri, onların dünya şartlarından daha iyi bir hayata sahip olduklarını düşündürtebilir ancak Kur'an'ın açıkça bahsetmediği bu konular hakkında olumsuz birçok durum da söz konusu olabilir. Bu tür yaklaşımlar, iddiaları tespit niteliğinde kişisel yorumlar içermesi bakımından ihtiyatla karşılanmalıdır.

Kıssanın en önemli ve izaha muhtaç kavramlarından biri de “Yasak Ağaç” konusudur. Kıssa bağlamında ortaya çıkan sorunlar çerçevesinde cennetin tasvirini belirleyen, Allah'ın vaadiyle çelişik bir durum ortaya koyan, cennetten düşüşe gerekçe oluşturan, asli günah anlayışının ortaya çıkmasının aracısı sayılmak gibi nitelikleriyle karşımıza çıkan “Yasak Ağaç”, açıklanması ve üzerinde durulması gereken bir konudur.

⁸²⁷ el-Bakara 2/35; el-A'râf 7/19.

⁸²⁸ el-Kıyâmet 75/36.

⁸²⁹ Tâhâ 20/117-118.

⁸³⁰ İbn-i Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs ve beyânühû*, 52.

⁸³¹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/380 (3305); Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1/107; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 1/32; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/183; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 2/46, 4/421, 490; Ferit Vecdî, *Dâiretü'l-ma'ârif*, 1/130; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/2140.

3.4.8.2. Yasak Ağaç Olgusu ve Sınanma Keyfiyeti

Allah, Âdem ve eşini cennet gibi bir yerde iskân ettirdiğinde onlara:

“...Sen ve eşin beraberce cennete yerleşin, orada kolaylıkla istediğiniz zaman her yerde oranın nimetlerinden yiyin, sadece şu ağaca yaklaşmayın. Eğer bu ağaçtan yerseniz her ikiniz de zalimlerden olursunuz”⁸³²

buyurduğu ve Hz. Âdem’in yaklaşması yasaklanan ve eğer yaklaşırsa cennetten çıkmasına sebep olan bu ağacın adından ve cinsinden söz edilmemiş, “*Şu ağaca yaklaşmayın*”⁸³³ emri ile sadece ağaç anlamına gelen “الشَّجَرَةُ” kelimesi kullanılmıştır. Zulüm nitelikli olarak yasaklanan şeyin adı olan bu ağaç, Hz. Âdem ve Havva’nın şahsında insan cinsinin tamamı için de yasak anlamını taşımaktadır.

Yasak ağacın ne olduğu konusunda sahih kabul edilen hadis kitaplarında da bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak İslam âlimleri ve tefsirciler çeşitli yerlerden naklettikleri bilgilerle bu ağacın cinsi konusunda; Buğday, buğday ağacı, incir, üzüm, üzüm asması, şarap ağacı, kâfûr ağacı, sümbüle, zeytin, hurma, mihnet ağacı, ilim, ilim ağacı, hayır ve şerri bilme ağacı vs. bazı isimler olabileceğini ileri sürmüşlerdir.⁸³⁴ Bu ağaca “bilgi”,⁸³⁵ “hayrı ve şerri bilme” ve “görüş”⁸³⁶ gibi mecazi isimler de verilmiştir. Şîî mezhebine ait bazı görüşlere göre de bu ağaç; “*Şecere-i Âl-i Muhammed veya Şecere-i İlm-i Muhammed*”⁸³⁷ olarak yorumlanmıştır. Ayetteki kapalılığa bir çözüm getirme zarureti olarak gösterilen bu isim arama gayretleri karşısında, Allah’ın bildirmediği bir şeyin insanlığa yararı dokunmayacağı ileri sürülmüş hatta bu bilgilerin İsrâiliyat içerikli olduğu da ifade edilmiştir.⁸³⁸ Yasak ağaca isnat edilen isim, şekil, tat gibi vasıflar Kur’an’a uymamakta olup; cinsi ve adı

⁸³² el-Bakara 2/ 35.

⁸³³ el-Bakara 2/35; el-A‘râf 7/19; Tâhâ 20/120.

⁸³⁴ Taberî, *Câmi‘u‘l-beyân ‘an te‘vîli âyi‘l-Kur‘ân*, 1/178-179; Mâturîdî, *Te‘vilâtu‘l-Kur‘ân*, 1/118; Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 1/305; İbnü‘l-Esîr, *el-Kâmil fi‘t-târih*, 1/31-32; Sa‘lebî, *Arâisu‘l-mecâlîs*, 30-31.

⁸³⁵ Mâturîdî, *Te‘vilâtu‘l-Kur‘ân*, 1/118.

⁸³⁶ Ali Şeriatî, *Dinler Tarihi*, 322.

⁸³⁷ Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyat*, 316.

⁸³⁸ Taberî, *Câmi‘u‘l-beyân ‘an te‘vîli âyi‘l-Kur‘ân*, 1/179; Mâturîdî, *Te‘vilâtu‘l-Kur‘ân*, 1/119; Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 1/305; İbn Kesîr, *Tefsîru‘l-Kur‘âni‘l-‘azîm*, 1/235-236.

ne olursa olsun, Hz. Âdem ve eşi özel bir “yasak ağaç”⁸³⁹ ile imtihan edilmişlerdir. Fakat onlar yasağı unutmaları sebebiyle,⁸⁴⁰ cennette ebedî kalma veya melek olma⁸⁴¹ gibi şeytanın da çeşitli vaatleri neticesinde Kur’an’da zulüm anlamını içeren⁸⁴² yasağı çiğneyerek zalim olmuşlar⁸⁴³ ve imtihanı kaybetmişlerdir.⁸⁴⁴ Mu‘tezile’den Ebû Huzeyl ve Cübbâî gibi bazı âlimler; Allah’ın zalim diye Hz. Âdem’den bahsetmesi masum olmadığını ancak bu durumun peygamberliğinden önce olmasının da caiz olduğunu ifade etmişlerdir.⁸⁴⁵ Debbâğ, “*Yasak ağaçtan yemeden önce Âdem’in zihni kendi nefsi arzularıyla ilgilenmekten daha çok Rabbi ile ilgiliydi. Ancak yasak ağaçtan yiyince zihni kendi sorunlarıyla meşgul olmaya başladı. Çünkü o yasak ağaçtan yemeden önce sadece nimet kapısından yer ve içerdi. Ama ne zaman yasak ağaçtan yedi, işte o zaman açlık ve susuzluk hissedip kendi nefsi ile meşgul olmaya başladığını*”⁸⁴⁶ iddia etmektedir. Âdem bu yaptığına çok pişman olduğu ve Allah’a yalvarıp yakardığı Kur’an’da şu şekilde geçmektedir: “*Bu durum devam ederken Âdem Rabbin’den birtakım kelimeler (ilhamlar) aldı ve derhal tövbe etti. Çünkü Allah tövbeleri kabul eden ve merhameti bol olandır.*”⁸⁴⁷ Diğer bir ayette de şöyle anlatılır: “*Âdem Rabbi’ne başkaldırdı ve yolunu şaşırdı. Rabbi de onu seçip tövbesini kabul etti ona doğru yolu gösterdi.*”⁸⁴⁸ Bu alınan kelimelerin ne olduğu hususunda da bazı yorumlar yapılmışsa da⁸⁴⁹ burada kastedilenin Âdem ve eşinin şu şekilde dua ettiği⁸⁵⁰ söylenmiştir: “*Rabbimiz kendimize yazık ettik, bizi bağışlamaz ve bize merhamet etmezsen kaybedenlerden oluruz.*”⁸⁵¹ “*Allah, Âdem’i seçkin kılmıştır.*” ayeti tefsir edilirken şöyle denmiştir: “*Allah, onu kendi eliyle yaratmış, ona kendi ruhundan üflemiş, melekleri ona secde ettirmiş, ona her şeyin ismini öğretmiş, onu cennette iskân ettirmiş ve bir hikmete binaen oradan çıkartmıştır.*”

⁸³⁹ Abdülkerim el-Hatîb, *Kıssatâ Âdem ve Yusuf aleyhimesselem*, 37.

⁸⁴⁰ Tâhâ 20/115.

⁸⁴¹ el-A‘râf 7/19-20; Tâhâ 20/120.

⁸⁴² Erdem, *Hz. Âdem*, 160.

⁸⁴³ el-A‘râf 7/19.

⁸⁴⁴ el-Bakara 2/36; el-A‘râf 7/19-22; Tâhâ 20/121.

⁸⁴⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/235.

⁸⁴⁶ Debbâğ, *el-İbrîz*, 503.

⁸⁴⁷ el-Bakara 2/37.

⁸⁴⁸ Tâhâ 20/121-122.

⁸⁴⁹ Taberî, *Câmi‘u’l-beyân ‘an te‘vîli âyi’l-Kur‘ân*, 1/243.

⁸⁵⁰ Aydemir, *İslami Kaynaklara Göre Peygamberler*, 33.

⁸⁵¹ el-A‘râf 7/23.

“Allah onu seçkin kıldı.” ayetinin “Onu tövbeye sevketti.” şeklinde yorumlandığı da söylenmiştir.⁸⁵² Ayrıca Mevlânâ: Âdem zevki için nefsine uyup bir adım attığında, cennetin başköşesinden kovulduğunu ifade eder.⁸⁵³ Ayrıca Allah’ın kader çerçevesinde Âdem’e işlettirdiği suçun mahiyetine ilişkin Mevlânâ’nın onu savunan şu ifadeleri de oldukça ilginçtir;

“Âdem’in her şeyi bildiği hâlde ilahî kader ve kaza gelip çatınca ‘yaklaşma’ emrinin hakikatini bilemeyip bu emrin haram mı yoksa korkutmak amacıyla mı verilmiş olduğu üzerinde yorum ve tevil yaparak vehim ve şaşkınlık içinde hataya düştüğünü ifade eder. Hataya düştüğünde ayağına diken batıp da derdine düşen bahçıvan gibi derdiyle meşgul olduğunu ve bu sırada şeytanın onun elbiselerini çalıp götürdüğünü söyler.”⁸⁵⁴ Âdem’in suçundan pişman olduğunda, suçu işlerken kendisine güç verenin Hak olduğunu bildiği hâlde, edebinden dolayı suçu -hâşâ- Allah’a yüklemeyip kendi üstüne aldığını ve lütfâ eriştiğini, fakat tam aksine şeytanın, Allah’a ‘Beni sen azdırdın’ diyerek suçu üstünden atmaya çalıştığını söyler. Allah’ın da Âdem’in gösterdiği bu edepten dolayı onu affettiğini ifade etmiştir.”⁸⁵⁵ Mevlânâ, zeki olmak ve akıllı geçinmenin iblis’ten olduğunu, bunun yanında aşk ve kulluğun da Âdem’den olduğunu ifade etmiştir.”⁸⁵⁶

Bir başka anlatımda ise; “Allah’ın elleriyle yaratıp melekleri secde ettirdiği peygamber olan Hz. Âdem yasak ağaçtan yediğinde: “- Emrime isyan eden bana komşuluk edemez” diyerek, Âdem’in tahtını taşıyan meleklerle, onu yeryüzüne atmalarını emreder. İki yüz yıl ağlayıncaya kadar da tövbesini kabul etmez. Bu arada Âdem’in başına bir sürü bela ve sıkıntı gelir. Böylece insanın sorumlulukların bir nevi Âdem’in yasak ağaçtan yemesine bir keffaret olduğu söylenmiş ve onun zürriyetinin de ebedî olarak bu durum üzere kalacağı”⁸⁵⁷ iddia edilmiştir. Günah yükü bağlamında Kuşeyrî şu örneği vermiştir; Allah Teâlâ’nın, Âdem’e şöyle vahyettiği söylenir:

⁸⁵² İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-‘azîm*, 2/33; Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 3/132-133.

⁸⁵³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1-2/258.

⁸⁵⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1-2/87-88.

⁸⁵⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1-2/108; 3-4/482; Tilmisânî, Abdulvahhâb b. Ahmed b. Alî, *el-Kibrîtu’l-ahmer fî beyânî ‘ulûmî’ş-şeyhi’l-ekber*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1998), 216.

⁸⁵⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3-4/483.

⁸⁵⁷ Dahlân, *Sirâcu’t-tâlibîn*, 2/268.

“Ey Âdem! Sen (cennetten ayrılmana sebep olan bir davranışta bulunman nedeniyle) zürriyetine yorgunluk ve sıkıntıyı miras bıraktın. Aynı şekilde onlara (özür dileme ve hatayı kabul etme fazileti olan) tövbeyi de miras bıraktın. Zürriyetinden her kim senin gibi tövbe ederse, sana icabet ettiğim gibi onlara da icabet ederim. Ey Âdem! Tövbekâr olanları, duaları kabul edilmiş, güler yüzlü ve müjde verilmiş olarak kabirden mahşere getirerek haşr edeceğim.”⁸⁵⁸

İş‘arî tefsîr geleneğine uygun olarak konu ele alınırken yine kişisel kanaatlerin ön planda tutulduğu görülmektedir. Bu noktada “unutma”⁸⁵⁹ anlayışını dikkate aldığımızda, neyi unuttuklarının açıkça belirtilmemesi ile yine insanın nefsinin günah fiilinden uzak tutma amacıyla başkasını suçlama eğilimi göstermektedir. Ben yapmadım o yaptırdı tavrı bir peygambere yakışmamaktadır. O halde Âdem’in şeytana karşı dikkatli olacağına dair verdiği söze⁸⁶⁰ rağmen günahı işlemiş olmasını, bilinçli bir şekilde emre itaat etmemesi⁸⁶¹ olarak anlamak mümkündür. Ayrıca bazı anlatımlarda kulun iradesini yok sayan cibrî ve keyfi tutumun kelâmî açıdan problemli olduğu da görülmektedir. Mesela “ilâhî takdirin” kastedildiği; “Âdem’in suç işlemesi yazgısında vardı, zamanı gelince suçu Allah’ın isteğine bağlı olarak işlemiştir” anlayışı sorunludur. Çünkü Allah (c.c.) kitabında “Kullarının kötülük yapmalarına razı değildir”⁸⁶² sözü ile “Sana ne iyilik gelirse Allah’tandır, sana ne kötülük gelirse kendindendir. (Ey Muhammed!) Seni insanlara elçi olarak gönderdik. Şahit olarak Allah yeter”⁸⁶³ şeklinde yer alan ifadeleri ışığında geleneğin yaptığı yorumların, Allah hakkında hakkaniyet ve adalet ölçülerine uymadığı çok açıktır. Yine o, ağaçtan yerken bile Allah’ın ondan razı olduğu ve Havva ile beraber “Biz nefsimize zulmettik”⁸⁶⁴ demiş olmalarını kendileri için değil de soylarından gelecek günahkâr insanlara şefaath maksadıyla söylediklerinin⁸⁶⁵ iddia edilmesi de yanlıştır.

⁸⁵⁸ Kuşeyrî, *Risâle-i Kuşeyrî*, 192.

⁸⁵⁹ Taha 20/115.

⁸⁶⁰ Tâhâ 20/115.

⁸⁶¹ Taberî, *Câmi‘u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur‘ân*, 18/383; Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 22/105-107.

⁸⁶² ez-Zümer 39/7.

⁸⁶³ en-Nisâ 4/79.

⁸⁶⁴ el-A‘râf 7/23.

⁸⁶⁵ Şa‘rânî, *Kitâbu mizânî’l-kübrâ*, 2/213.

Çünkü tüm insanlığın başkasının günahı sebebiyle sorumlu tutulduğu anlayışına sahip Hristiyanlığın asli günah teorisi, Kur'an tarafından eleştirilmektedir.⁸⁶⁶

Tasavvuf edebiyatında bazen birbirini destekleyen bazen de birbirine zıt bu yorumların/yaklaşımların çoğu kişisel kanaatler olup kabul edilmesi veya reddedilmesi ancak Kur'an, sahih hadis ve güncel veriler ışığında karar verebileceğimiz bir konudur. Konunun hassasiyeti bu tür kişisel kanaatlere kurban edilemeyecek kadar önem arz etmektedir. Çünkü birçok bilgiyi ve yorumu içinde barındıran genişlik ve esnekliğe sahip ilk insan ve Hz. Âdem kıssası konusu, inanca dönüştürülemeyecek kadar büyük bir teori birikimini barındırmaktadır. Her söylenen görüş ve yorumun, inanılması gereken bir norm olarak görülmesi de konuyu eleştirilere açık bir hâle getirmektedir. Ayrıca konuya modern bilim çevresinden bakıldığında ise dinî bilginin bilimsel verilerle tezat gibi görünerek çatışması, kişisel görüş ve kanaatlerin din gibi algılanmasından kaynaklanmaktadır. Bu noktada eleştirilen sadece görüş veya görüş sahipleri değil bizzat Cenab-ı Hakkın kendisi de olmaktadır. Kişisel görüşlerin ve yorumların eleştirilmesine engel teşkil etmeyen bu durumun Allah için kabulü mümkün değildir.

Kur'an'da yasaklanan şeyin ne olduğunun açıkça bildirilmemesi,⁸⁶⁷ bizim onun cinsini tayin etmeye çalışmaktan daha çok insanlığa vermek istediği mesaj üzerinde durmamızı gerektirmektedir. Onun bir ağaç olduğunu bilmek ve Hz. Âdem'in imtihanı için onun bulunduğu yere konulduğunu düşünmek daha doğru olacaktır.⁸⁶⁸ Bu durumda ağacın, Hz. Âdem'in karşılaşacağı tüm imtihanlara hazırlanması gibi bir gayeye matuf olarak yasaklanan bir metafor olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Âdem ve eşinin ağaca yaklaşımlarının yasaklanması, imtihan edildiklerinin bir göstergesi olması dolayısıyla yasak ağaç metaforu onların bulundukları yerin "Huld Cenneti" olmayıp imtihan yeri olduğu konusunda da bir fikir vermektedir. Bulundukları yerin özgür bir yer olmadığını göstermesi bakımından da dünyada bir yer olduğu anlaşılmaktadır.

⁸⁶⁶ Fâtır 35/18; en-Necm 53/38.

⁸⁶⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 7/180.

⁸⁶⁸ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 1/118-119; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 1/31; İbn Kesîr, *Te'fîsü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/235.

Şeytanın, Âdem ve eşini melek olmak veya ebedî kalmakla kandırdığı insanın içinde bulunan saflığını ve temizliğini ön plana çıkarması ve bu yönlerini kullanmaya çalışması, insanın arzularının tam bir safiyet içerisinde olduğunu da gösterebilir. Ancak insanın melek olmasının önüne geçecek şeytanî yönlerinin ortaya çıkması için bir sınır çizilmesi gerekmektedir. İşte yasak ağaç bu sınırların belirlenmesinin bir simgesi sayılabilir. Çünkü haddi aşmanın ve zulmün göstergesi olan bir sınır çiğnendiğinde günah yükünün de belirteci olacağından, yasak ağacın günahla ilişkisi olmayacak bir takım faraziyelerle açıklanmaya çalışılması ne insanın ontolojik gerekçesi ile ne de nasların verileri ile açıkça ilişkilendirilebilmektedir. O hâlde hak ve adalet bağlamında her türlü haddi aşan davranışın, yasak ağacın sınırlarının çiğnendiği zulüm sahası olarak anlaşılması Kur'anî ifadenin tutarlılığı bakımından daha uygun olacaktır. Ayrıca yaratılışın ve yasağın yeryüzünde gerçekleşmesi, yasaklama konusu ile ilgili süpekülasyonların çözüme kavuşmasında ve ontolojik kötülük ile ilgili problemlerin kaynağı ve muhatabı hakkında bizlere fikir verecektir. Çünkü kendi hırs ve arzularımızın oluşturduğu bencillik duygusu, insanların bazılarının rahat bir hayat sürmelerini sağlarken diğer insanların ezildiği, zorluklarla ve yoklukla boğuştuğu bir yaşama mahkûm etmektedir. Hz. Âdem'in şahsında yasağın modellendiği bu ağacın sınırlarını aşmak başkalarına zulüm etmek anlamındadır. Bu da insanların emperyalist bir tutumla ortaya çıkardıkları kötülük sorununun gerekçesini oluşturmaktadır.

Kelâmî açıdan ontolojisi hala tartışılan, Hz. Âdem kıssasındaki en önemli rolü üstlenmesi ve insanın hatasının sebebi olması yönüyle de kıssanın baş aktörlerinden biri olan şeytanın; kovulduğu halde cennete girebilmesi ve vesvese vermesi üzerinde durmaya çalışacağız.

3.4.8.3. Şeytanın Cennette Vesvese Vermesi

Vesvese lügatta hışırtı, fısıltı, fışkırtı gibi hafif ses anlamına gelmektedir.⁸⁶⁹ Şeytanın, Hz. Âdem'e gizlice, bir sır ifşa ediyor gibi bazı şeyler söylemesi İslamî gelenekte “vesvese” olarak nitelendirilmiştir. Cennete nasıl girdiği bilinmeyen

⁸⁶⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 7/177.

şeytanın öncelikle kime vesvese verdiği üzerinde de durulmuştur. Kur'an-ı Kerim'de de şeytanın onlara vesvese verdiği şöyle anlatılmaktadır:

*“Derken şeytan birbirlerine kapalı ayıp yerlerini kendilerine göstermek için onlara vesvese verdi ve Rabbiniz size bu ağacı sırf melek olursunuz veya ebedi kalanlardan olursunuz diye yasakladı, dedi. Ve onlara: Ben gerçekten size öğüt verenlerdenim, diye yemin etti.”*⁸⁷⁰ Diğer bir âyette de şöyle geçmektedir: *“Şeytan Âdem'e vesvesede bulundu: “Ey Âdem sana ebedilik ağacını ve sonu gelmez bir saltanatı göstereyim mi?”*⁸⁷¹

Şeytan, Hz. Âdem ve Havva'nın cennette ebedî kalmalarını kıskanmış ve yasak ağaçtan yemelerini sağlamak amacıyla “Rabbimiz size, melek olmamanız veya cennette ebedî kalmamanız için bu ağacı yasakladı şeklinde vesvese vermiştir.”⁸⁷² O, tecrübeli biri sıfatıyla onlara öğüt verdiğini yemin ederek de açıklamıştır.”⁸⁷³

Bu ayetlerdeki ifadeleri de dikkate alan İslam âlimleri; daha önce kovulmuş olduğu hâlde⁸⁷⁴ şeytanın vesvese vermek için cennete nasıl girdiği konusunu tartışmışlar ve bu hususta çeşitli fikirler ileri sürmüşlerdir. Burada şeytanın çeşitli yolları deneyerek Hz. Âdem'e vesvese verdiği hususunda Hasan el-Basrî'ye isnat edilen bir haberde; şeytan bir kuvvet yardımı ile yeryüzünden gökyüzüne veya cennete vesvese gönderebilmiştir. Buna ek olarak iblisin cennette kalıp yerleşme şeklinde değil de geçerken uğrayıp Hz. Âdem ve Havva ile bir araya gelmiş ve cennetin kapısından yahut semanın altından onlara vesvese vererek kandırması olabileceği iddiasında da bulunulmuştur.⁸⁷⁵ Bir başka anlatımda ise; “İblis, Hz. Âdem sebebiyle cennetten kovulup lanete uğrayınca Allah'ın rahmetinden ümidini kesti. Bu arada cennete girebilmek için çabılıyor ancak cennetin muhafızları ise onu içeri sokmuyorlardı. Daha sonra iblis, yılanın yanına geldi. Yılan o zamanlar dört ayaklı güzel bir hayvandı. Ondandır, ağzı içine kendisini alarak cennete sokmasını

⁸⁷⁰ el-A'râf 7/20-21.

⁸⁷¹ Tâhâ 20/120.

⁸⁷² el-A'râf 7/20; Tâhâ 20/120.

⁸⁷³ el-A'râf 7/21.

⁸⁷⁴ el-Hicr 15/34-35; Sâd 38/77.

⁸⁷⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye fî't-târih*, 1/100.

istedi. Yılan da bu teklifi kabul edip iblisi ağzının içine alarak oraya soktu”⁸⁷⁶ denilmektedir. Tevrat’ta belirtildiği şekliyle⁸⁷⁷ vesvese işinde yılanın rol alması fikri İslam âlimlerinin bazıları arasında kabul görmemiş, sadece bilgi nakli sadedinde kitaplarda yer almıştır.⁸⁷⁸ Cennetin yeryüzünde olduğuna inanan Ebû Müslim el-Horasânî, Hz. Âdem ile şeytanın bu cennette karşılaştığını veya Hz. Âdem ve Havva cennetin kapısına geldikleri zaman şeytan onları uzaktan görüp vesvese verdiğini⁸⁷⁹ iddia etmiştir. Ayrıca onun Hz. Âdem ve Havva’nın imtihan edilmeleri için cennete sokulduğunu, kimisi bazı yardımcılarını gönderdiğini, bazı âlimler de cennetin duvarlarının arkasından iblisin onlara vesvese verdiğini iddia etmişlerdir.⁸⁸⁰ Bir kısım Sufiler; şeytanın cennetin dışından şehvetle tevessül ettiğini, gazabın ruha ve kalbe şehvetten daha yakın olduğunu düşünen bazı sufiler ise gazap ederek tevessül ettiğini iddia etmişlerdir.⁸⁸¹ Ayrıca iblisin, Hz. Âdem ile Havva’nın avret yerlerine sahip olduğunu bildiği ancak bu durumu Hz. Âdem’in bilmediği belirtilmiştir. Çünkü onların o zaman tırnak benzeri veya nurdan bir elbiseye sahip olduğu rivayet edilmiştir.⁸⁸² Hz. Âdem, iblisin verdiği bu vesvese üzerine “Ben, Allah’ın emrini bozup senin emrine uymam” diyerek karşılık verdiğinde iblis, Âdem’i ikna edemeyeceğini anlamış ve ardından kandırmak için Havva’nın yanına gitmiştir. İlk olarak Havva yasak ağaçtan yemiş, ama ona bir şey olmamıştır. Çünkü Allah’ın

⁸⁷⁶ Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, 1/129; Sa’lebî, *‘Arâisu’l-mecâlîs*, 31; Hristiyan Apokrif metinlerinden alıntı yapıldığına dair bkz. İblis’in yılanı kullanarak cennete girmesi Kur’an’daki Âdem kıssasında yer almazken, tefsirlerde “İblis’in yılanın karnında cennete girdiği” konusunun yer alması, Kur’an kıssasını Tekvin’deki kıssayla birleştirme çabası olarak yorumlanması hakkında bkz. Salime Leyla Gürkan, “Yahudi ve İslâm Kutsal Metinlerinde İnsan’ın Yaratılışı ve Cennetten Düşüş”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 9 (2003), 36-39; Şeytanın yılanı ayartarak cennete girmesi İslam âlimlerinin konuyu ele almalarından çok daha önce Tevrat apokrifasında kullanılmıştır (Apoc. 16-18). Hatta şeytan sadece Havva’yı değil, Tanrı’yı da kandırması anlatılır: “...Sonra şeytan, bir melek suretinde geldi ve Tanrı’ya melek olarak ilahi okudu.” (Apoc. 17:1). Tanrı’nın cennetin dışında olması gereken şeytanın melek suretinde gelip kendisini kandırmasını fark edememesi konusunda bkz., Batuk, “Âdem ve Havva’nın Kitabı: Eski Ahit Apokrifasında Âdem ve Havva’nın Hayatı”, 66.

⁸⁷⁷ Tekvin 3:1- 21.

⁸⁷⁸ Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, 1/106-110; Mâturîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, 1/120; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 1/312; Sa’lebî, *‘Arâisu’l-mecâlîs*, 30, 31; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 1/143, 145, 236, 238; Ebu’l-Ferec el-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 1/56.

⁸⁷⁹ Mâturîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, 1/120.

⁸⁸⁰ Ebu’l-Ferec el-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 1/56.

⁸⁸¹ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 1/235; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 3/2141.

⁸⁸² Hâkim, *el-Müstedrek*, 2: 380 (3305); Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, 1/129; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye fi’t-târih*, 1/103.

yasağı sadece Hz. Âdem'i kapsadığı Kur'an'da şöyle buyurulmaktadır: “Biz evvelce Âdem’e ahdimizi verdik fakat o unuttu ve biz onda bir sabır görmedik.”⁸⁸³ O ahit de: “Şeytan size apaçık bir düşman”⁸⁸⁴ olduğudur. Daha sonra Havva, Hz. Âdem’e, ‘Ben yiyince zararını görmedim sen de ye’, dediği⁸⁸⁵ rivayet edilmiştir. Bir başka rivayette; “Âdem bir ihtiyacı için Havva’yı çağırması üzerine Havva, o ağaçtan yemediği sürece isteğini gerçekleştirmeyeceğini söylemesi üzerine Âdem de o ağaçtan yemiştir”⁸⁸⁶ şeklinde geçmektedir. Sa’îd b. Müseyyeb’e nispet edilen benzer bir rivayette ise; “Havva, Âdem’e içki içirerek o ağaçtan yedirmiştir”⁸⁸⁷ şeklinde kabulü mümkün olmayan İsrâiliyât kaynaklı rivayetlere⁸⁸⁸ yer verildiği görülmektedir.

Hz. Âdem’in cennet hayatının gerekçesiyle ilişkilendirildiği gibi vesvese hâdisesi de ilahî takdirin bir neticesi olarak görülmüştür. Açıkta olanı, sırları, hatta gönüllerde gizli olanı, yerdeki ve gökteki her şeyi bilen⁸⁸⁹ Allah, şeytanın Hz. Âdem’e vesvese verebileceğini bilir ve onu bu kötülükten kurtarabilirdi. Böylece tövbe ederek temizlenme yerine hiç günaha bulaşmayarak da safiyetini koruyabilirdi. Hz. Âdem’in cenneti gördükten sonra, dünyaya indirilmesi için gerekli olan bütün maddi şartların olgunlaşıp günah işletmek için şeytanın cennete girişini de ilahî hükmün bir gereği olarak görülmesi, Allah’a karşı haksızlık içeren bir zulüm isnadıdır. Ayrıca nakledilen bilgilerde, fizyolojik özellikleri itibarıyla Havva’nın daha çabuk etkilenecek vesveseye ilk muhatap olduğu ve Hz. Âdem’in onun vasıtası ile kandırılmış olduğu anlayışının kadın cinsine karşı büyük bir haksızlık oluşturmalarına rağmen geleneğimizde yer bulması Ehl-i Kitap bilgisinin etkili olduğunun bir göstergesidir. Hâlbuki bu durum, “tesniye zamiri” ile her ikisinin birden vesveseye muhatap olarak aldandıklarını ve yasak ağaca yaklaştıklarını

⁸⁸³ Tâhâ 20/115.

⁸⁸⁴ el-A‘râf 7/22.

⁸⁸⁵ Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, 1/107; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye fi’t-târih*, 1/103.

⁸⁸⁶ İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târîh*, 1/32.

⁸⁸⁷ İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târîh*, 1/33; Sa‘lebî, *‘Arâisu’l-mecâlîs*, 33.

⁸⁸⁸ İbnü’l-‘Arabî, el-Kâdî Muhammed b. Abdullah el-İşbîlî, *Ahkâmü’l-Kur‘ân*, thk. Muhammed Abdü’l-Kâdir ‘Atâ, (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2003), 1/30; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târîh*, 1/33; Aydemir, *İslami Kaynaklara Göre Peygamberler*, 28.

⁸⁸⁹ Âl-i İmrân 3/5; İbrahim 15 /38; Tâhâ 20/7; el-A‘lâ 87/8.

bildiren ayetlerle de çelişmektedir.⁸⁹⁰ Çünkü ayetlerde suçu işleyen iki kişinin olduğu açıkça anlaşılmasına rağmen kadın cinsine yönelik tek taraflı suçlamalarla Allah'ı referans gösteren geleneğin, kadın karşıtı ve suçlayıcı söylem dili geliştirmesi,⁸⁹¹ bağışlanan erkeği kadının önüne geçirip kadının pişmanlık emaresinden bahsetmeyerek şeytanla özdeşleştirme düşüncesi içinde olduğu anlamını taşımaktadır. Bu suç neticesinde, yılanın yüzüstü sürünmek ve toprak yemekle, Havva'nın da aybaşı hâli görmek ve çocuk doğurmakla cezalandırıldığına dair görüşler⁸⁹² mevcut ise de bunların İslamî esaslarla, akıl ve iz'anla bağdaşmadıkları ortadadır. Çünkü Havva'nın işlediği bu hatanın⁸⁹³ sayıları milyarlara varan kızlarını ve torunlarını etkileyecek şekilde onları da kapsayacak şekilde olması akıl ve mantık açısından kabulü mümkün değildir. Havva'nın ve yılanın durumu hakkında İsrâiliyat içerikli bu tür haberler, Yaratanın adaletine karşı büyük bir haksızlık ortaya koyduğu gibi sorgulanmasına da gerekçe oluşturmaktadır. Ayrıca kadın karşıtı söylemin oluşturduğu tahribat, din karşıtlığına dönüşen bir tutumla Allah, peygamber, vahiy konusunda haddi aşan bir söylem dili geliştiren ateizme destek sağlamaktadır. Dolayısıyla bu söylem dili İslam'ın dünyada yanlış tanınmasına ve eleştirilmesine sebep olmaktadır.

İnsanın potansiyelinde bulunan kötülük olgusunun bir dürtüsü olarak değerlendirebileceğimiz vesvese, içsel bir duygu olarak insanın arzu ve istekleriyle örtüşmektedir. Vesvesenin insanın bizzat kendinden ortaya çıkan şeytanî arzularının karşılığı olması ile farklı ontolojik bir varlığın insanı etkisi altına alarak kontrol dışı davranışlar yaptırabilme potansiyelinde olduğu anlayışı kelâmî açıdan insanın özgürlüğü noktasında bir başka sorunu doğurmaktadır.

⁸⁹⁰ el-Bakara 2/36; el-A'râf 7/20-21; Erdem, Hz. Âdem, 160.

⁸⁹¹ Hayız görmek, hamilelik sıkıntıları çekmek, sancılı doğum yapmak, din-akıl ve miras eksikliği, iddet beklemek, boşanma hakkından mahrum olmak, erkeklere hizmetkâr olmak, savaşta dolayısıyla ganimetten mahrum olmak, Peygamber-Devlet başkanı ve yargıç görevlerine getirilmemek, mahremsiz yolculuk yaşağı, cuma namazından mahrum olmak gibi İsrâiliyat bilgisine dayalı olarak geleneğin Tevrat bilgisinden (Tekvin: 3/16) öykünerek ürettiği bilgi için bkz. Sa'lebî, *'Arâisu'l-mecâlîs*, 37-38.

⁸⁹² Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1/108; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 1/33.

⁸⁹³ “Şayet Havva'nın yanlış olmasaydı, kadın cinsi kocasına asla ihanet etmezdi.” rivayetleri için bkz. Aydemir, *İslami Kaynaklara Göre Peygamberler*, 28.

3.4.8.4. Hz. Âdem'in Günahı ve Kader İlişkisi

Kur'an-ı Kerim, Hz. Âdem'in hayatı ile ilgili bilgileri gaybi haberler çerçevesinde nakleder. Bu bilgilerden bazılarını hiç temas edilmezken onun yasak ağaca yaklaşarak düştüğü hatayı ayrıntı sayılabilecek bir bilgi birikimi içinde sunmaktadır.

Kur'an'ın verileri ışığında öğrendiğimize göre Hz. Âdem cennette iken kendisine yasaklanan ağaca Allah ile yaptığı sözleşmeyi unutarak⁸⁹⁴ ve bu konuda azami gayret göstermeyerek veya şeytanın çeşitli vaatleri neticesinde yaklaşarak⁸⁹⁵ günahkâr olmuştur.⁸⁹⁶ Allah'ın emrini çiğnediği ve bir isyan olarak nitelen⁸⁹⁷ bu günahın üzerine Allah Teâlâ; 'Âdem ve Havva'ya daha önce bu ağacı yasakladığını, şeytanın kendilerinin düşmanı olduğunu' söylediğini hatırlatmıştır.⁸⁹⁸ Ardından büyük bir pişmanlık içinde Âdem, Cenab-ı Hakk'tan nasıl tövbe edileceğine dair bilgi almış⁸⁹⁹ ve eşiyle birlikte ikisi; *"Rabbimiz, kendimize yazık ettik, bizi bağışlamaz ve bize merhamet etmezsen biz kaybedenlerden oluruz"*⁹⁰⁰ şeklinde dua etmişlerdir. Bu samimi yakarışları karşısında Yüce Allah, onların tövbelerini kabul etmiş ve doğru yolu göstermiştir.⁹⁰¹ Elbette bu yalvarma ve tövbe konusunda Allah'ın yardımı da unutulmamalıdır. Çünkü ilk defa böyle bir durumla karşı karşıya kalan Hz. Âdem'de tövbe fikrinin doğması da dikkat çekicidir.

Bazı kaynaklarda Hz. Âdem'in yeryüzüne indikten sonra günahlarının affı için yıllarca gözyaşı döktüğü şeklinde bilgiler de nakledilmektedir.⁹⁰² Hâlbuki bu bilgiler, Hz. Âdem'in günah işleyip hatasından tövbe ettikten ve Cenab-ı Hakk'ın da onu affetmesinden⁹⁰³ sonra dünya hayatına devam ettiğini açıkça belirten Kur'an ayetleriyle çelişkiye düşmektedir. İslami kaynaklarda Hz. Âdem'in yaptığı tövbe ile

⁸⁹⁴ Tâhâ 20/115.

⁸⁹⁵ el-A'râf 7/20-2; Tâhâ 20/120-121.

⁸⁹⁶ el-Bakara, 2/36; el-A'râf 7/19.

⁸⁹⁷ Tâhâ, 20/121.

⁸⁹⁸ el-A'râf 7/22.

⁸⁹⁹ el-Bakara 2/37.

⁹⁰⁰ el-A'râf 7/23.

⁹⁰¹ Tâhâ 20/122.

⁹⁰² Mes'ûdî, *Ahbâru 'z-zamân*, 73.

⁹⁰³ el-Bakara 2/37.

ilgili bazı nakiller de bulunmaktadır.⁹⁰⁴ Anlam olarak birbirine benzer olan bu rivayetler daha önce naklettiğimiz el-A'râf 7/23. ayetinin muhtevasına uygunluk göstermektedir. Aynı şekilde Hz. Âdem'in ölümsüz olmayı ve bulunduğu yerde ebedi kalma beklentisini yasak ağaca yaklaşmaya bağlamak, “*Her nefis ölümü tadacaktır*”⁹⁰⁵ ayetiyle de tezat teşkil etmektedir. Çünkü nefis sahibi her canlı gibi insan için de bir ölüm ve bir son önceden takdir edilmiştir.⁹⁰⁶ O halde Hz. Âdem'in irade sahibi oluşu, imtihana sokulması ve günah işlemesi vb. gerekçelerle dünyada bizler gibi bir yaşama sahip olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

Konu ile ilgili yukarıdaki ayetler için geleneğin ürettiği bilgiler çerçevesinde Hz. Âdem'in işlediği hata ile karşılaştığı hâdiseler arasında bir ilgi bulunmadığı ve bu hatanın görünüşte suç olmakla birlikte gerçekte Allah'ın iradesinin bir gereği olarak başına geldiği iddia edilmiştir.⁹⁰⁷ Hz. Âdem ve Musa arasındaki tartışmaları nakleden hadislerde, Hz. Âdem tarafından *kader* olarak değerlendirilmiş ve bu husus yaratılmazdan kırk yıl önce ona takdir edildiği zikredilmiştir.⁹⁰⁸ Dolayısıyla Hz. Âdem'in hatayı iradesiyle işlemediği iddia edilmiştir. Ancak iradesiyle işlemediği bir suçtan dolayı tövbe etmesi ve affedilmesini anlamak güç olduğu gibi geleneğimiz ulu'l-azm bir peygamber olan Hz. Âdem'i iradesi ile işlediği günahattan kurtarmaya çalışırken, Cenab-ı Hakk'ı itham ettiklerinin farkında olamamıştır. Böyle bir yaklaşım, içinde birçok problemi barındıran sorun yumağı olarak günümüze taşınmıştır. Cebrî bir kader anlayışı geliştirmeye müsait bu yaklaşım, insanın iradesiyle işlediği bütün eylemlerinin sorumlusunun Allah olduğunu söylemektedir. Hatta bu yaklaşım şeytanın da savunmasında⁹⁰⁹ olduğu gibi bütün suçluların kendilerini “*kader mahkûmu*” olarak göstermelerine ve zorla işletilen bir suçtan dolayı cezalandırılmayacaklarını söylemelerine zemin hazırlamaktadır.

⁹⁰⁴ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1/132; a. mlf., *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 1/186-1888; İbn Kesîr, *Kıyasu'l-enbiyâ*, 42-43; a. mlf., *Tefsîr*, 1/55-56; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/325.

⁹⁰⁵ Âl-i İmrân 3/185; el-Enbiyâ 21/35; el-Ankebût, 29/57.

⁹⁰⁶ Mâverdî, *A'lâmu'n-nübüvve*, 52.

⁹⁰⁷ Ateş, *Kur'ân-ı Kerim'in Yüce Meâli ve Çağdaş Tefsiri*, 1/62.

⁹⁰⁸ Buhârî, 8/126 (No. 6614); İbn Mâce, 1/31 (No. 80); Beyhakî, *Kitâbu Esmâillâhi ve Sıfâtihi*, thk. Muhammed Muhibbu'd-Dîn Ebû Zeyd (Beyrut: Dâru's-Şühedâ, h. 1430), 818 vd.; Reşîd Rızâ, *el-Menâr*, 8/353.

⁹⁰⁹ el-A'râf 7/16.-17; el-Hicr 15/39.

3.4.8.5. Hz. Âdem'in Cennetten Çıkışı

Hz. Âdem ve Havva, ceza veya eğitim amacıyla da olsa, ilahî bir takdir olarak girdikleri cennet gibi yerden aynı takdirin neticesinde yeryüzüne indirildikleri⁹¹⁰ iddia edilmiştir. Ancak Âdem ve eşi, yasak ağaca yaklaşmak suretiyle bulundukları yerde kalma sürelerini tamamlamış ve işledikleri hatanın karşılığı olarak değerlendirilen zahiri bir sebep ile yeryüzüne indirilmişlerdir.⁹¹¹

Hz. Âdem ile Hz. Havva kendilerine yasaklanan suçu işledikten sonra Allah onlara: “*Haydi bir kısmınız bir kısmınıza düşman olarak inin. Yeryüzünde sizin için bir zamana kadar yerleşmek ve geçinmek vardır*”⁹¹² buyurmuştur. Böylece Hz. Âdem ve Havva'nın şahsında tüm insanlar iblis'e; iblis de her ikisinin şahsında âdemoğullarına düşman oldu.⁹¹³ Tâhâ suresinde tesniye şeklinde yer alan “هبط” fiilinin el-Bakara ve el-A'râf surelerinde çoğul olarak kullanılması, cennetten çıkarılanların kaç kişi olduğu hususunda bazı görüş ayrılıklarına sebep olmuştur. Başta Hz. Âdem ve Havva olmak üzere şeytanın da yanlarında olduğu üzerinde durulmuş, bazıları tarafından yılan da bu topluluğa katılmıştır.⁹¹⁴ Ayetlerde geçen “düşmanlık” tavrının Hz. Âdem, Havva, şeytan ve insanlar arasında olduğuna dair çeşitli iddialar da ortaya atılmıştır.⁹¹⁵ Kurtubî Hz. Âdem'in halife olmak için yaratıldığını ispat amacıyla; “şeytanın asıl hedefinin Hz. Âdem'i Allah katındaki değerinden düşürmek olmasına rağmen Allah'ın onu peygamber olarak seçmesi, günah işlemesinin ardından pişmanlığına karşılık tövbesini kabul etmesi ve onu hidayete erdirmek suretiyle Allah'ın yeryüzündeki halifesi yapması dolayısıyla şeytanın hedefine ulaşamadığını”⁹¹⁶ iddia eder.

⁹¹⁰ el-Bakara 2/22; el-A'râf 7/24-25; Hûd 11/61; en-Nebe 78/6; Reşîd Rızâ, *el-Menâr*, 1/278, 279; Koçyiğit-Cerrahoğlu, *Kur'an-ı Kerîm Meal ve Tefsiri*, 1/99; Burada cennet gibi bir yerden kastedilenin Cenab-ı Hakk'ın gönlünde olmak anlamı da verilebilir.

⁹¹¹ el-Bakara 2/36, 37; el-A'râf 7/24; Tâhâ 20/123.

⁹¹² el-A'râf 7/24.

⁹¹³ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1/112; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye fi't-târih*, 1/105.

⁹¹⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 8/98; a. mlf., *Târîhu't-Taberî*, 1/112; Mes'ûdî, *Ahbârü'z-zamân*, 72; Sa'lebî, *'Arâisu'l-mecâlîs*, 32; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/236, 238, 3/399, 5/322; a. mlf., *el-Bidâye ve'n-nihâye fi't-târih*, 1/79; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, (Kahire: Dâru's-Sâbûnî, 1997), 1/44, 47.

⁹¹⁵ Reşîd Rızâ, *el-Menâr*, 1/278.

⁹¹⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 1/312.

Kur'an "hubût" kavramı ile onların indiklerini söylemekte fakat herhangi bir yer ismi zikretmemektedir. Bu fiilin Kur'an'da bir yerden, bir mekândan diğer bir mekâna geçiş için kullanılmakla birlikte⁹¹⁷ genel olarak yukarıdan aşağıya inme anlamına geldiği ifade edilmiştir.⁹¹⁸ İslam âlimleri bu kelimeyi ikinci anlamıyla düşündükleri için Hz. Âdem'in cennetten indiği yer olarak yüksekliği sebebiyle dağ isimleri vermişlerdir.⁹¹⁹ Kitaplarda belirtildiği şekliyle Hz. Âdem Hindistan'a veya Seylan adasındaki Nud veya Nevd Dağı'na, Havva ise Cidde yakınlarında bir yere inmiştir.⁹²⁰ Hatta Hz. Âdem'in indiği yer olarak Ağrı Dağı'nın adı bile geçmektedir.⁹²¹ Ayrıca farklı rivayetlerde Hz. Âdem'in Hindistan'a, Havva'nın Cidde'ye, yılanın da İsfahan'a indirildiği de söylenmektedir. Hasan Basrî; Hz. Âdem'in Hind tarafına, Hz. Havva'nın Cidde'ye, şeytanın Basra tarafına, İbn Ömer ise; Hz. Âdem'in Safa'ya, Havva'nın Merve'ye indirildiğini söylemektedirler.⁹²² Hz. Âdem'in Serendib'e indirildiği de bu iddialar arasında yer almaktadır.⁹²³ Ancak tarihî belgelerin birbirinden farklı bilgiler içermesi⁹²⁴ bu bilgilerin güvenilirliğini zedelemektedir. Ayrıca Hz. Âdem'in Havva'yı arayarak Arabistan'a kadar gittiği ve

⁹¹⁷ "Hubût" fiili, Kur'an ışığında bu kelimenin, Hûd 11/48. ayette Hz. Nûh ve yanındakilerin gemiden inmesini dünyanın içindeki bir yer değiştirme olarak kullanılmaktadır. el-Bakara 36. ayette olduğu gibi 61. ayette de Hz. Musa ve yanındakilerin şehre inmeleri amacıyla kullanılan bu kelimenin dünya içindeki bir yer değiştirme olarak kullanılmasını iyi bir konumda olanların daha kötü bir durumu seçmelerinin eleştirilmesi amacıyla "ihbitû" fiilinin kullanıldığı görülmektedir. Bu kelimenin buradaki anlamı ise mekân değişikliğini değil, bir konumdan/durumdan başka bir konuma/duruma geçişi ifade ettiği anlaşılmaktadır. Bu anlamlar için bkz. İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî, *Mu'cemu mekâyisü'l-lüga*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1399-1979), 6/30; İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâ'il el-Mürsî, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zâm*, thk. Abdulhamîd Hendâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421-2000), 4/251; Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-lugaviyye*, 296; Mustafavî, Allâme Hasan, *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'ân*, (Kahire: Merkezü Neşri Âsârî'l-Allâme el-Mustafavî, 2009), 11/256; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 536; Semîn el-Halebî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Yûsuf, *'Umdetu'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Su'ûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 4/239.

⁹¹⁸ el-Bakara 2/36, 38; el-A'râf 7/13, 24; Hûd 11/48; Tâhâ 20/123.

⁹¹⁹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1/122; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târih*, 1/35.

⁹²⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/141; Halil Tahir, *el-Edyan ve'l-insân*, 61.

⁹²¹ Hikmet Tanyu, *Dinler Tarihi Araştırmaları*, 26.

⁹²² Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1/96; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/141, 5/131; a. mlf., *el-Bidâye ve'n-nihâye fî't-târih*, 1/106.

⁹²³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târih*, 1/34; Sa'lebî, *'Arâisu'l-mecâlîs*, 36.

⁹²⁴ Mes'ûdî, *Ahbâru'z-zamân*, 72; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târih*, 1/35-36. Sa'lebî, *'Arâisu'l-mecâlîs*, 32; İbn Kesîr, *Kıyasu'l-enbiyâ*, 40; a. mlf., *el-Bidâye ve'n-nihâye fî't-târih*, 1/80; Ahmet Rıfat, *Lugat-ı târihiyye ve coğrafiyye*, (İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1299), 112-113; Hikmet Tanyu, *Dinler Tarihi Araştırmaları*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1973), 27.

Müzdelife denilen yerde birbirleriyle buluştukları da bilgiler arasında yer almaktadır.⁹²⁵ Allah'ın, tövbesini kabul ettikten sonra “Hz. Âdem’e ‘Mekke tarafına git’ diye vahyettiği ve ardından Hz. Âdem’in oraya gidip Havva ile buluştuğu”⁹²⁶ da nakledilmektedir. Orada temel taşları Hira dağından olmak üzere Tûr-i Sînâ, Tûr-i Zeytin, Lübnan ve Cudi dağlarından getirdiği taşlarla Kâbe’yi inşa ettiği, ardından bir meleğin onu Arafat’a çıkarıp haccın menâsikini öğrettiği daha sonra da Hz. Âdem’in Mekke’ye gidip Kâbe’yi bir hafta tavaf ettikten sonra Hindistan’a döndüğü rivayet edilmektedir. Ayrıca bu anlatımda farklı olarak Kâbe’nin gökten indirildiği de söylenmektedir.⁹²⁷

Kaynaklarda Hz. Âdem’in yeryüzüne inerken cennetten bazı şeyler getirdiği konusunda da çeşitli görüşler vardır.⁹²⁸ Buna göre;

*“Âdem yeryüzüne indirilirken Allah’ın emriyle beraberinde otuz çeşit bitkiyi de getirmiştir. Bunlardan on tanesi kabuklu, on tanesi çekirdekli, on tanesi de hem kabuksuz hem çekirdeksizdi. Kabuklular şunlardır: Ceviz, fındık, fıstık, haşhaş, nar, muz, badem, kestane, atkestanesi ve Hindistan cevizi. Çekirdekli olanları da şunlardır: Şeftali, hurma, hünnab, erik, sedir ağacının meyvesi, alıç ve akgünlük. Hem kabuksuz hem çekirdeksiz olanlar ise şunlardır: Elma, portakal, üzüm, dut, incir, hıyar, kavun, armut, ağaç kavunu, harnup. Âdem ile birlikte çıkarılan nesneler arasında bir kese buğday olduğu da söylenmiştir. Bir rivâyete göre de Âdem acıktıktan sonra buğday, Allah tarafından Cebrâil vasıtasıyla gönderilmiştir.”*⁹²⁹

Buğdayın nasıl öğütüleceğinin ve nasıl pişirileceğinin de Cebrail tarafından öğretildiği, ayrıca demirin topraktan nasıl çıkarılacağı ve işleneceği gibi hususların da ona öğretildiği gelen rivayetler arasındadır.⁹³⁰ Ancak Hz. Âdem’in tabiri caiz ise, el çabukluğuyla oradan kaçırdığı şeylerle dünyada yeni bir düzen kurmaya kalkışmasını izah etmek hem akıl hem de nakil yönünden mümkün değildir. Çünkü

⁹²⁵ Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, 1/121; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târih*, 1/34.

⁹²⁶ Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı enbiyâ ve tevârih-i hulefâ*, (İstanbul: Çile Yay., 1966), 1/7.

⁹²⁷ Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, 1/123-124; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târih*, 1/36.

⁹²⁸ Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, 1/126-128; Mes’ûdî, *Ahbâru’z-zamân*, 72; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye fi’t-târih*, 1/80.

⁹²⁹ Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, 1/128-129; Sa’lebî, *‘Arâisu’l-mecâlîs*, 40; Mes’ûdî, *Ahbâru’z-zamân*, 73.

⁹³⁰ Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, 1/129.

Kur'an-ı Kerim insanoğlunun şerefendirildiğini, göklerde ve yeryüzünde bulunan her şeyin insanın hizmetine verildiğini⁹³¹ açıklamasına karşın Hz. Âdem'in cennetten bir şeyler getirdiğini söylemek akli ölçüleri zorlamaktadır. Ayrıca işlediği suçtan dolayı günahkâr olan ve bu yüzden cennetten çıkarıldığı söylenen Hz. Âdem'in çıktığı esnada lazım olur düşüncesiyle birtakım şeyleri el çabukluğuyla alması da mümkün olmasa gerekir. Dünyadaki bazı bitki ve hayvanları, cennete nispet ederek diğerlerinden üstün görmek de doğru olmayacaktır. Çünkü cennette müminlerin dünya nimetlerinden daha güzelleriyle rızıklandırılacağı⁹³² Kur'an'ın haber verdiği bir gerçektir. Ahirette insanlara çeşitli nimetler hazırladığını bildiren Allah, dünyada da herkes için pek çok nimet vermiştir. Üstelik bu nimetler, aynı ilahî kanunun bir gereği olarak, insanın yeryüzünde yaşaması için gerekli olduğundan, insandan önce yaratılmış olmalıdır. Uzak Doğu ve Güney sahillerindeki zengin bitki örtüsünü Hz. Âdem'in cennetten getirdiği şeylerin üremesine bağlayanlar aynı şekilde Havva'nın indiği yer olarak gösterdikleri Cidde'deki çölleri ne ile izah edeceklerdir. Çünkü Hz. Âdem gibi nasıl yaşayacağına dair kaygıların Havva'da da olması gerekecektir. Ayrıca Hz. Âdem ve Havva'nın yeryüzüne indikten sonra yıllarca ağlayarak yemeden içmeden dolaştıkları rivayeti⁹³³ de eleştiriye açık bir bilgidir.

Bazı maddi delillerle onların indiği veya yeryüzünde zuhur ettikleri yeri tespit etmenin ve bu konuda ileri sürülen görüşlere inanmanın güçlüğü ortadadır. Eldeki bilgilerin büyük çoğunluğunun İsrâiliyat'tan alıntı olması,⁹³⁴ İslam'ın kesin bilgiler olmayan bu konuda sükûtunun işareti olarak değerlendirilmeli, belli bir yer adı vermekten çekinilmelidir. Onlardaki olağanüstü özellikleri anlatabilmek için birbirine uzak iki yeri veya bazı garip hikâyeleri delil göstermeye lüzum yoktur. Yüksek dağların tepesine indirmeye kadir olan Allah, düz ovaya indirmekten aciz değildir. Üstelik ayrı yerlere indiği söylenen Hz. Âdem ve Havva'ya kavuşma yeteneğini veren için aynı yere indirme daha kolay olmalıdır. Hz. Âdem ve Havva'nın yeryüzünün herhangi bir yerine indirildikleri gibi “هَبَطَ” fiilinin gözden

⁹³¹ Lokmân 31/20.

⁹³² es-Secde 32/17.

⁹³³ Sa'lebî, *Arâisu'l-mecâlîs*, 30.

⁹³⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/220; Reşîd Rızâ, *el-Menâr*, 1/279.

düşmek anlamı bağlamında yaratma fiillerinin tamamının yeryüzünde meydana geldiğini söylemek de mümkün gözükmemektedir.

3.4.9. Hz. Âdem'in Peygamberliği

İnsanın doğru ve gerçek anlamda nasıl kulluk yapacağını bilebilmesi için Kur'an-ı Kerim her kavme⁹³⁵ veya her millete⁹³⁶ bir peygamber⁹³⁷ gönderildiğini, peygamber gönderilmeden kimseye azap edilmeyeceğini⁹³⁸ bildirilmiştir. “Allah birbirinde gelme nesil olarak Âdem'i, Nuh'u, İbrahim ailesi ile İmrân ailesini seçip âlemlere üstün kaldı”⁹³⁹ ayetiyle de Hz. Âdem'i peygamber olarak seçtiğini ifade etmektedir. Ancak Âdem ismi ile anlatılan ayet bölümleri İsrâiliyat bilgileriyle de desteklenerek inanç haline dönüşen kıssa, Âdem'in yaratılıp peygamberliğiyle devam edecek tarzda şekillenmiştir.

İslam âlimleri arasında Hz. Âdem'in cennette işlediği hata yüzünden bazı tereddütleri gidermek için nübüvvetinin vacib olmadığını iddia ederek çözüm arama yoluna gitmişler⁹⁴⁰ ancak büyük çoğunluğu Âl-i İmrân 3/33. ayetini dikkate alarak onun peygamber olduğu konusunda birleşmişlerdir.⁹⁴¹ Hz. Âdem'in başlangıçta nebi veya resul olmadığı konusunda ittifak olduğunu belirten Reşit Rızâ, Kur'an'a uygun olarak resullerin ilkinin Nûh (a.s.) olduğunu, Hz. Âdem'in mutlak anlamda resul olmadığını iddia etmiş ve bu konudaki görüş ayrılığının ise tefsirci ve kelâmcıların yöntem ve metodlarındaki farklılıklardan kaynaklandığını söylemiştir.⁹⁴²

⁹³⁵ İbrâhîm 14/4.

⁹³⁶ en-Nahl 16/36.

⁹³⁷ el-Mü'min 40/78.

⁹³⁸ el-İsrâ 17/15.

⁹³⁹ Âl-i İmrân 3/ 33-34.

⁹⁴⁰ Âmidî, Seyfeddîn, *Gâyetü'l-merâm fî 'ilmi'l-keîâm*, thk. Hasan Mahmûd Abdullatîf (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 274; Râzî, *İsmetü'l-enbiyâ*, haz. Muhammed Hicâzî (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1986), 56; Reşid Rızâ, *el-Menâr*, 1/29-80; Mehmet Vehbi, *Hulâsâtü'l-beyân*, 1/107; 4/1598; Sa'adeddîn Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, trc. Süleyman Uludağ, (İstanbul: y.y., 1982), 297, 3 no'lu dipnot.

⁹⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 36/618-619 (No. 22288); Ebû Dâvûd, 1/384 (No. 480); Taberî, *Târihu't-Taberî*, 1/151; Mes'ûdî, *Ahbâru'z-zamân*, 73-74; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firâk*, 318; Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Muhammed Keylanî, (Beyrut: y.y., 1975), 1/39; Mâverdî, *A'lâmu'n-nübüvve*, 52; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fî 'ilmi'l-keîâm*, 274; Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 297; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye fî t-târih*, 97; Feyrûzâbâdî, *Besâir*, 6/25; Reşid Rızâ, *el-Menâr*, 8/352-355.

⁹⁴² Reşid Rızâ, *el-Menâr*, 8/354-355.

Kaynaklarda Allah'ın kelamına mazhar olması, çocuklarını doğru yola sevketmesi gibi sebeplerden dolayı Hz. Âdem'in peygamberliği konusundaki tereddütler giderilmeye çalışılmış,⁹⁴³ bu konudaki hadislerin ve icma'ın varlığı ileri sürülerek inkârı küfür olarak nitelendirilmiştir.⁹⁴⁴ Çünkü Hz. Âdem kendisine vahiy gönderilen ilk peygamberdir.⁹⁴⁵ Cebrail ona on (veya yirmi bir) suhuf getirmiş ve bu suhuplarla birlikte yazı yazmayı da öğretmiştir.⁹⁴⁶ Peygamber olması dolayısıyla kendisine 21 sayfadan oluşan bir kitap verildiği de iddia edilmiş ancak kendi elyazısı ile yazdığı söylenen bu kitap günümüze kadar ulaşmamıştır.⁹⁴⁷ Hz. Âdem de çocuklarına ve torunlarına Allah'ın tevhidini ve davetini öğrettiği,⁹⁴⁸ dinî yaşantısı ile ilgili onun da diğer peygamberler gibi gusûl abdesti almak, namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek gibi farzları⁹⁴⁹ yerine getirdiği, leş, kan ve domuz eti gibi bazı yiyeceklerin onun dönemindekiler için de yasaklandığı söylenmiştir.⁹⁵⁰ Hz. Âdem'in çocukları ve torunları artınca onlara Allah'ın emirlerini ve nehiylerini aktarma vazifesini yerine getirmek üzere 970 yaşında peygamber olduğu da ifade edilmiştir.⁹⁵¹

Havva'nın bir batında biri erkek, biri kız olmak üzere yirmi doğum yaparak toplamda kırk çocuk dünyaya getirdiği⁹⁵² ve bunlardan birinci batında doğan ile ikinci batında doğan kardeşler birbirleriyle karşılıklı evlendikleri belirtilmektedir.⁹⁵³ Hatta Hz. Âdem ve Havva'nın ilk çocuklarının Hâbil ve Kâbil olduğu ve onların yaşadıkları örnek olay bağlamında kaynaklarda uzun bir anlatıma yer verildiği görülmektedir.⁹⁵⁴ Kur'an-ı Kerim'in Allah'a karşı samimiyetin bir ifadesi olarak

⁹⁴³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali ibn Bâbeveyh, *Kitâbu'l-i'tikâdâtî'l-İmâmiyye*, (Kum: Müessesetü'l-İmâmi'l-Hâdî, h. 1435) 498-499; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1081, 1092.

⁹⁴⁴ Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, 297.

⁹⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/438, 36/618-619 (No. 22288).

⁹⁴⁶ İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-kübrâ*, 1/28; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1/150.

⁹⁴⁷ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1/150; Mes'ûdî, *Ahbâru'z-zamân*, 73; İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1417-1997), 1/35, 38.

⁹⁴⁸ Mahmud Şakir, *Hiz. Âdem'den Bugüne İslam Tarihi*, trc. Ferit Aydın (İstanbul: Kahraman Yayınevi, 1997), 1/40.

⁹⁴⁹ Mes'ûdî, *Ahbâru'z-zamân*, 74.

⁹⁵⁰ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1/151.

⁹⁵¹ Mes'ûdî, *Ahbâru'z-zamân*, 75.

⁹⁵² Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1/145-146.

⁹⁵³ İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-kübrâ*, 1/36.

⁹⁵⁴ İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-kübrâ*, 1/36; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1/137.

sundukları hediye takdimi çerçevesinde gelişen olaylara bir kıssa⁹⁵⁵ olarak temas ettiği hâlde, konu bağlamından koparılarak kardeşler arası evlilik hikâyesi uydurularak çözüm yerine sorun üretilmiştir. Ayrıca hikâyenin sonunda yukarıdaki evlilik bahane edilerek Kâbil kıskançlık yüzünden kardeşi Hâbil'i öldürerek muradına erecek şekilde hikâye sonuçlandırılmaktadır.⁹⁵⁶ İnsanlığın çoğalmasının gerekçesi ve açıklayıcısı olarak gösterilen bu anlatı, encest ilişkisi meşrulaştırmak açısından ciddi bir problemi barındırmaktadır. Böylesi bir hikâyenin Kur'anî referanslarla ilişkisi olmamasına rağmen, geleneğimizin kabul zemininde görerek kitaplarında yer vermeleri ve eleştirmemeleri anlaşılabilir değildir. Cenab-ı Hakkın önceki insanlar için encest ilişkileri meşru sayması, daha sonrakiler için uygun görmemesi noktasındaki yorumlara ise ihtiyatla yaklaşılması kanaatindeyiz.

Uzun boylu, gür saçlı, kırmızı yüzlü, büyük ve iri gözlü, iri yapılı ve sakalsız olduğu aktarılan⁹⁵⁷ Hz. Âdem'in neslinden 400 nüfus görünceye kadar yaşadığı iddiası da ihtilaflıdır. Hz. Âdem'in bin yıl olan ömrünün kırk yıl eksiltilecek altmış yıl ömür takdir edilen Davut'un ömrüne eklendiği ve onun ömrünün yüz yıla çıkarıldığı ve böylece Âdem'in 960 yıl yaşadığı rivayet edilmiştir.⁹⁵⁸ Vefatından önce hastalandığı ve oğlu Şit'e vasiyetini yazdırdığı,⁹⁵⁹ Hindistan'daki Nevdağ'ında ve cuma günü vefat ettiği nakletmiştir.⁹⁶⁰ Meleklerin Hz. Âdem'in çocukları ile birlikte onun cenaze namazını kıldıkları ve defin işleminin nasıl olacağını daha sonraki insanlara örnek olacak şekilde kefenleyerek yeryüzünde ilk yerleşim yeri olan Firdevs'in doğusunda bir yere gömdükleri haber verilmiştir.⁹⁶¹ Hz. Âdem'in kabrinin nerede olduğu kesin olarak bilinmemekle birlikte Mekke yakınlarında Ebû Kubey's mağarasına veya Serendip'te Nud dağına gömüldüğüne dair çelişkili haberler de bulunmaktadır. İbn Abbâs'tan nakledilen bir rivayette Nûh (a.s.), tufan sırasında Hz. Âdem'in naşının bulunduğu tabutu gemiye almış ve

⁹⁵⁵ el-Mâide 5/27-31.

⁹⁵⁶ Kabil ile Habil arasında geçen olaylar ile ilgili geniş bilgi için bkz. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1/137-146; Sa'lebî, *'Arâisu'l-mecâlîs*, 44; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 1/38-39.

⁹⁵⁷ İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-kübrâ*, 1/31-32; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 17.

⁹⁵⁸ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1/155-158.

⁹⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/128 (No. 2270); İbn Mâce, 2/873 (No. 2616); İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-kübrâ*, 1/28; Sa'lebî, *'Arâisu'l-mecâlîs*, 49.

⁹⁶⁰ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an*, thk. İmâm Ebî Muhammed b. 'Aşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002), 10/46; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye fi't-târih*, 1/129.

⁹⁶¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/243; İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-kübrâ*, 1/33.

tufandan sonra da Kudüs'e yani Beyt-i Makdis'e defnetmiştir. Havva'nın ise Hz. Âdem'den bir sene sonra vefat ettiği ve yanına gömüldüğü iddia edilmiştir.⁹⁶² Âdem (as) ile Nuh peygamber arasında geçen zamanın 10 asır veya 315 yıl olduğu da rivayetler arasında zikredilmiştir.⁹⁶³



⁹⁶² Sa'lebî, *'Arâisu'l-mecâlîs*, 47-48.

⁹⁶³ Beyhakî, *Kitâbu Esmâillâhi ve Sıfâtihî*, 557-558.

SONUÇ

İnsanoğlu yeryüzünde varlık kazanmaya başladığı andan itibaren dünyayı ve kendisini anlamaya ve anlamlandırmaya çalıştığı zeminde dini metinlerin ve yorumlarının, insanın varlık ve anlam arayışına katkı konusunda kuşkusuz en büyük yardımcıları olduğu anlaşılmaktadır. Allah, kutsal metinler ve elçileri aracılığı ile insanlara varoluşlarını ve amaçlarını haber vermekte, ayrıca dünyada yarattığı sistemli bir düzenin kendisi ile de gözler önüne sermektedir. Dünyanın ve özellikle de canlılığın ilk olarak nasıl ortaya çıktığını hatta tek bir hücrenin oluşmasını açıklayabilmek için bile ciddi bir olasılık hesabına ihtiyaç duyulduğunu günümüz bilimsel verileri göstermektedir. Tesadüfen oluşması imkânsız olan bu düzenin varlığı, eğer doğanın içinde kalmak gibi bir ön kabulden hareket edilmediği takdirde, oldukça çarpıcı bir biçimde metafizik âleme ve dolayısıyla bir yaratıcıya işaret ettiği anlaşılmaktadır.

Çalışmamızın verileri ışığında ilk insan ile ilgili olarak mitolojilerde, erken dönem ve insan kaynaklı inanç sistemlerinde ve ilahi dinlerde “Âdem” kavramının kökenine dair yorumların yeryüzü merkezli bir anlam ve anlatımla ilişkilendirildiği görülmektedir. Kur’ân ise insanın orijin yapısı meselesinde varoluşuna süreç mantığıyla dikkat çekmektedir. Farklı aşamalarda gerçekleşen bu varoluş yolculuğunun “Âdem” için ilki turâb (toprak) aşamasıdır ki bu yapı, yaratılışın temel malzemesi sayılır. İnsan organizmasının mayasını oluşturacak çamurdan süzülerek beşerin ilk nüvesini oluşturan ve ilk atası sayılan varlığın Kur’an’da “nefs-i vâhide” tabiriyle ifade edildiği anlaşılmaktadır. Canlı hücrenin, ondan da doku ve organların yaratıldığı tesviye ise ayrı bir evrimsel yaratılış mucizesidir. Başlangıçta erilliği ya da dişiliği problem teşkil etmeyen bir tekâmülle iyiye ve mükemmele doğru serüvenini devam ettire gelen insanlar içinden olgunluğa erişen birinin, yeryüzüne şeref katması amacıyla “halife” unvanı ile seçilip sorumluluk verilmesinin mümkün olduğu görülmüştür. Çünkü Yüce Allah’ın sisteminde her türlü yaratmaya imkân bulunmaktadır. Sadece konuyu anlama ve anlatma noktasında farklılıkların olduğu müşahade edilmiştir.

İnsanoğlunun kendi kökenine ve orijiner yapısına izah araması tabii bir ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır. Bu noktada İslam âlimleri de müşahedeye uygun olarak yaratılış ve Hz. Âdem kıssasını izah etmeye çalışmışlardır. İslam âlimlerinin gözlem ve değerlendirme yöntemine dayalı olarak geçmişten ve yaşadıkları çağın şartları içerisinde delil aramaları ve elde ettikleri verileri yaşadıkları çağa uygun bir şekilde yorumlamaları doğal bir durumdur. Bu anlamda insanın kökenine ilişkin kullanılan kelime ve kavramların delalet ettiği manalar için ortak bir ifade üslubunun belirlenmesi, din-bilim uzlaşısında yanlış anlama ve anlaşılma problemini ortadan kaldıracakı görülmektedir. Hem Allah'ın her şeyi, istediği gibi yaratmaya muktedir olduğu kabul edilirken hem de evrimsel yaratılış üslubunun ilahî bir tarz olabileceğinin reddedilmesi tutarsız bir yaklaşımdır. Geçmişte birçok filozof ve İslam düşünürü tarafından kabul edilmesine rağmen son yüzyılda evrime karşı ön yargılı bir tutum sergileyen dinî anlayışlar eleştirilmektedir. Çünkü insanın oluşumuna dair ifadelerin geçtiği ayetler ve onları destekleyen merfû hadislerle rağmen İslam âlimleri Tevrat ve İncil geleneğinin oluşturduğu anlatıma sahip mevkûf birtakım rivayetleri dikkate almışlardır. Ayrıca kendi bilgi birikimlerine aykırı olsa da kanaatlerini destekleyen farklı kaynaklardan beslendikleri bilgileri kullanarak dini metinleri yorumladıkları gözlemlenmiştir.

Güncel metot ve yöntemlerle ulaşılmaya çalışılan ilk varlığa ilişkin tarihî ve bilimsel bilgilerin dinî yorum bilgisiyle çelişir gözükmesi, bilim çağında yaşayan insanımızın eleştirdiği bazı sorunların üretilmesine sebep olmaktadır. Bu durum da çağımız insanların bir kısmını ateist, agnostik veya deist gibi inkârcı, yok sayıcı, sorgulayıcı bir tutuma ya da apateist gibi tanrı konusunda duyarsızlaşan bir modele dönüştürmektedir. Çünkü din yorumcuları tarafından en fazla 6 bin yıl önce ilk insan olarak Hz. Âdem'in yaratıldığı açıklanmaktadır. Ancak bilimsel verilerle ulaşılan bilgiler, ilkel insanın 3,3 milyon yıl öncesinde görüldüğünü, ilkel de olsa teknik aletler yapan ve kullanan insanın ise MÖ 100 bin yıl öncesinde tarih sahnesindeki ulaştığı konuma şahit olmaktadır. Ülkemizde yapılan kazı çalışmalarıyla ortaya çıkarılan Göbeklitepe'deki mabedin 10 bin yıl öncesine ait olduğu bilgisine ulaşılmıştır. Yine ondan sonra keşfedilerek ortaya çıkarılan Boncuklu Tarla'nın, bir yerleşim yeri olarak MÖ 11 bin ile 12 bin yıllarına uzanan ve ilk yerleşik hayatın

bulunduğu bu bölgede birçok ev ve konutun yanı sıra mezarlar, özel binalar ile tapınak olarak isimlendirilen birçok yapı da açığa çıkarılmıştır. Günümüzde elde edilen bu bilgiler dikkate alındığında dinî metinlere çeşitli sebepler ve kaygılarla yoruma dayalı kanaat indirgemesi yapıldığı görülmektedir.

Yaratılışla ilgili ayetler, kâinat ve insanın varoluşuna dair bilgilendirici nitelikte okumalar yapabilme imkânı sunmaktadır. Bu ayetlere modern çağın astronomi, kozmoloji, biyoloji ve tıp gibi alanlardaki bilgi birikimiyle kıyaslamalar yaparak anlam vermeye çalışmak da geçmişte yapılan tevillerden farklı bir usûl ortaya koymamaktadır. Çünkü Allah'ın tekvin sıfatı bağlamında ifade edilen yaratılışla ilgili ayetlerdeki kavramlar, geleneksel yorumlar çerçevesinde ciddi birer semantik anlam kayması ve aşınma süreçlerinden geçirilmiş ve Kur'an lafızlarının birçoğuna çeşitli kelâmî kabullerin ve paradigmaların yansıtıldığı anlam ve içerikler yüklenmiştir. Bu tutum tefsir ve meal çalışmalarında ilk insan, Âdem ve kıssası ile ilgili temel kavramların geçtiği âyetlerin anlatım üslubuna yönelik kişisel tercihlerin yansıtıldığını göstermektedir. Kur'an'ın anlatımından uzaklaşmaya sebep olan bu tutum, günümüz bilimsel verileriyle tenakuz oluşturmaktadır. Böyle bir yaklaşım naslar hakkında şüphe uyandırmakta ve din hakkında eleştiri ve reddetme temayülü doğurmaktadır. Bu tercihlerin, eleştiriye açık olmasına rağmen hâlâ ısrarla dokunulmazlık zırhına büründürülmesi, gönderilen vahyin ve dolayısıyla da Allah'ın sorgulanmasına neden olduğu gözlemlenmiştir. İlk insan çerçevesinde ele aldığımız Âdem ve Âdem kıssası ile ilgili ayetlerde geçen kavramlara ilişkin ihtilafın ve eleştirinin olması elde edilen yorumların itikadî bir sahaya taşınamayacağını ve bu sebeple kimsenin itham edilemeyeceğini de göstermektedir. Hatta vahyin ışığında elde edildiği iddiasıyla günümüz bilimsel verilere aykırı birçok dini söylemin, İslam dinine karşı şüpheler oluşturmaları dikkate alınması gereken bir durumdur.

Evrin konusunda ise özellikle Müslüman bilim adamları tarafından evrimi savunma veya reddetme tavrının ortaya çıkması; evrim, mutasyon, adaptasyon, varyasyon kavramlarını karşılayan kumûn, zuhur, tedahlül, müdahale, mesh, tatavvur, ve tecdîd vb. gibi aynı mana ve mefhumlara sahip kelimelerin, farklı kimseler tarafından değişik anlamlarda kullanılmasından kaynaklandığı görülmüştür.

Bu durum hem batılı hem de Müslüman bilim adamları için de geçerli bir durumdur. İslam âlimlerinin birçoğunun evrim yani değişim ve dönüşüm konusunda bir problemi yoktur. Çünkü onların çalışmaları incelendiğinde, kâinatın oluşumunun ve canlıların yaratılmasının Yüce Allah tarafından gerçekleştirildiğini çok iyi ifade etmişlerdir. Onlar; nizam, düzen, ilim, irade ve kudret açısından bir sineğin yaratılması ile güneşin yaratılması arasında bir fark olmadığını, birini yaratma kudretine sahip olanın diğerini de yaratabileceğini ortaya koymuşlardır. Evrim teorisyenlerinin ortaya attığı görüşlerinin; gökleri, yeryüzünü ve bunların içinde bulunanları gayeli, hikmetli ve faydalı bir şekilde; ilim, irade ve kudretiyle yaratan Hâlık, Bari' ve Musavvir olan Yüce Allah'ın esma ve sıfatlarının tecelliyatını, kör bir tesadüfe havale etmekten başka bir anlam taşımadığı anlaşılmıştır.

Günümüzde yapılan başta biyoloji, genetik, embriyoloji vb. teknik çalışmaların geldiği aşamalar olmak üzere diğer birçok alandaki gelişmeler gösteriyor ki din konusundaki fikirlerimizin artık teorik zemini aşarak tecrübi bilgiyi dikkate almak gerekmektedir. Özellikle ontoloji ve teoloji biliminin ilgilendiği konular, saha ve laboratuvar çalışmalarına dâhil edilerek multidisipliner yöntemlerle çözümlemeler üretmeyi zorunlu hale getirmiştir. Birçok bilim dalının geldiği seviyenin dinî algı biçiminden daha farklı boyutlara ulaştığı bir süreçte, din-bilim çatışmasını sürdürmenin olumsuz sonuçlar doğuracağı görülmektedir. Modern bilimin verilerine karşı birtakım akıl yürütmeler ve yorumlar üzerinden yapılan ikna çabaları, bilimsellikten daha çok kişisel birer yaklaşım olarak değerlendirilmelidir. Elbette din, bilimsel üretime muhtaç olmadığı gibi onun ürettiği bir sonuç da değildir. Ancak birçok ayetin akla hitap ederek gözlerin kâinata çevrilmesi, araştırmaya ve tecrübeye yönlendirmesi Müslümanların bilim üretmesinin temel motivasyonlarından. Laboratuvarda bilgi peşinde koşmak da mabette ibadet yapmak kadar kutsal bir görevdir. Âdetullah'ın bilimsel yöntem ve teorilerin üretilabileceği sistemlerle kurulu oluşu, yine bilimin verilerinin bu alanda kullanılabileceğini göstermektedir. Nitekim birçok Kur'an ayetinin de bugünkü veriler ışığında izah edilemeyen mucizevî bir gizeme sahip olduğu yapılan yeni çalışmalarla anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

‘Aynî, Ebû Mahmûd b. Musa Bedru’d-Dîn. *‘Umdetu’l-kârî şerhu sahîhi’l-Buhârî*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-’İlmî, 1421/2001.

Abdullah Efendi. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. şrh. y.y.: Matbaâ-yı ‘Âmire, h. 1288.

Abdulvahhâb, Abdurrahmân b. Muhammed. *Fethu’l-mecîd şerhu kitâbi’t-tevhîd*. nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkhî. Kahire: Matbaatu’s-Sünneti’l-Muhammediyye, 1957.

-Abdulvahhâb, *Kitâbu’t-Tevhîd ve kurrate ‘uyûnu’l-muvahhidîn fî tahkîki da’veti’l-enbiyâ-i ve’l-mürselîn*. nşr. Beşîr Muhammed ‘Uyûn. Dımaşk: Mektebetü Dâru’l-beyân, 1990.

Adam, Baki. - Güç, Ahmet. *Dinler Tarihi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.

Adam, Baki. *Karşılaştırmalı Dinler Tarihi*. Ankara: MEB Yayınları, 2003.

-Adam. *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Diğer Dinler*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.

Adıbelli, Ramazan. *Mircea Eliade ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Afzalurrahman. *Siret Ansiklopedisi*. trc. Kurul. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1996.

Ağırman, Cemal. *Kadının Yaratılışı* (İlgili Rivâyetler Bağlamında Yeni Bir Yaklaşım). İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001.

Ahfeş, Ebu’l-Hasen Saîd b. Mes’ade el-Mücâşî el-Belhî el-Evsat. *Me’âni’l-Kur’ân li’l-Ahfeş*. nşr. Hüdâ Mahmûd Kurrâ’a. Kahire: Mektebetü’l-Hânicî, 1990/1411.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Şu’ayb el-Arnaût-Âdil Mürşîd ve Âharûn. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001.

Ahmet Cevdet Paşa. *Kısâs-ı enbiyâ ve tevârîh-i hulefâ*. İstanbul: Çile Yayınları, 1966.

Akbulut, Ahmet. “Allah’ın Takdîri-Kulun Tedbîri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (1992), 129-156.

-Akbulut. *Nübüvvet Meselesi Üzerine*. Ankara: Birleşik Dağıtım Kitabevi, 1992.

Akgün, Hüseyin. “Kadının Kaburga Kemiğinden Yaratılması Meselesi (Rivâyetlerin Aslu’l-Hadîs ve Hadis Rivâyet Coğrafyası Açısından Ele Alınması)”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019), 323-338.

Akseki, Ahmed Hamdi, *İslam-Türk Ansiklopedisi*. İstanbul: y.y., 1946.

-Akseki. *İslam Dini İtikad, İbadet ve Ahlak*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1969.

Alıcı, Mehmet. “Nag Hammadi Literatüründe Gnostik Kozmogoni”. *Milel ve Nihal Dergisi* 7 (2010), 145-165.

Alıcı, Mustafa. “İlahi Dinlerde Yaratılış-Evrım Tartışmaları”. *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 6/14 (2018), 59-89.

Âlûsî, Fazl Şihâbuddîn es-Seyyid Mahmûd. *Rûhu’l-me’ânî fî tefsîri’l-Kur’ânî’l-‘azîm ve’s-seb’i’l-mesânî*. Beyrut: İhyâu’t-Türâsi’l-’Arabî, ts.

Âmidî, Seyfeddîn. *Gâyetü’l-merâm fî ‘ilmi’l-keîlâm*. nşr. Hasan Mahmûd Abdullatîf. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-’İlmiyye, 2004.

Anonim, *Büyük Dinler ve Mezhepler Ansiklopedisi*. İstanbul: Tan Matbası, 1964.

Aristoteles. *Peri Psukhes* (Ruh Üzerine). çev. Zeki Özcan. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.

Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Adres Yayınları, 2009.

Atan, Yaşar. *Akdeniz Mitolojyasından Efsaneler*. İstanbul: Evrensel Yayınları, 2011.

Atay, Hüseyin. “Kur’an ve Hadiste Aile Planlaması”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (1979), 395-409.

Ateş, Süleyman. *Kur’ân-ı Kerim’in Yüce Meâli ve Çağdaş Tefsiri*. Ankara: y.y., 1982.

- Atmaca, Veli. “Hadis’te İsrâiliyat’a Bakış (I)”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2 (1996), 359-387.
- Aydemir, Abdullah. *İslami Kaynaklara Göre Peygamberler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyat*. Ankara: Beyan Yayınları, 1974.
- Aydın, Ali Arslan. *Şamil İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Akit Gazetesi Yayını, 2000.
- Aydın, Hüseyin. *Ebu ’l-Hasen el-Eş ’arî ’de Nazar ve İstidlâl*. Ankara: Fecr Yayınları, 2012.
- Aydın, Mehmet S. “İkbâl’in Felsefesinde İnsan”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (1987), 83-106.
- Aydın, Mehmet. *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*. Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2005.
- Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*. Ankara: DİB Yayınları, 1999.
- Aydın. *İslam İnaçları (Tevhid ve İlmi Kelâm)*. İstanbul: Gonca Yayınevi, 1984.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1987.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük (Kubbealtı Lugatı)*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2005.
- Bâbeveyh, Ebû Ca’fer Muhammed b. Ali. *Kitâbu ’l-İ’tikâdâtı ’l-imâmiyye*. Kum.: Müessesetü’l-İmâmi’l-Hâdî, h. 1435.
- Bağçeci, Muhittin. *Şamil İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Şamil Yayınları, 1990.
- Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir et-Temîmî. *el-Fark beyne ’l-fırâk*. nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid. Beyrut: el-Mektebetü’l-’Asriyye, 1995.
- Bağdâdî. *’Usûlü ’d-dîn*. nşr. Ahmed Şemsu’d-Dîn. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-’İlmiyye, 2002.
- Bahrânî, Seyyid Hâşim Hüseyinî. *el-Burhân fî tefsîri ’l-Kur’ân*. nşr. Komisyon. Beyrut: Müessesetu’l-A’lemî, 2006.

Baring, Anne-Cashford, Jules. “Eve: The Mother of All Living”, “The Myth of the Goddess: Evolution of an Image”. London: Penguin Books, 1991.

-Baring. “The Myth of the Fall and the Doctrine of Original Sin”.
<http://www.womenpriest.org/body/baring2.htm>. erişim: 21.10.2002.

Batuk, Cengiz. “Âdem ve Havva’nın Kitabı: Eski Ahit Apokrifasında Âdem ve Havva’nın Hayatı”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 51-96.

-Batuk. *Dinler Tarihi I-II* (Şintoizm-Geleneksel Japon Dini). İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2018.

-Bayrakdar, “Tekâmül Nazariyesi”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Ansiklopedisi* İstanbul: DİB Yayınları, 2011.

Bayrakdar, Mehmet. *İslam’da Evrimci Yaratılış Teorisi*. Ankara: Kitabiyât Yayınları, 2001.

Bayraktar, Fulya. “Yeni-Platonculukta İnsan”. *Felsefe Dünyası Dergisi* 2/40, (2004), 129-134.

Begavî, Ebû Muhammed b. el-Hüseyn b. Mes’ûd b. el-Ferrâ. *Şerhu’s-sünne*. nşr. Şu’ayb el-Arnaût-M. Züheyr eş-Şâvîş. Dımaşk: Mektebetü’l-İslâmî, 1983.

Behe, Michael. *Darwin’in Karakutusu*. çev. Burcu Çekmece. İstanbul: Aksoy Yayıncılık, 1998.

Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn Ali b. Mûsâ el-Horâsânî. *Sünen-i kübrâ, “Kitâbu’t-tâhâret: Tesmiye Ale’l-Vudû”*. nşr. Muhammed Abdülkâdir ‘Atâ. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-’İlmiyye, 2003.

-Beyhakî. *Kitâbu Esmâillâhi ve Sıfâtihî*. nşr. Muhammed Muhibbu’d-Dîn Ebû Zeyd. Beyrut: Dâru’ş-Şühedâ, h. 1430.

Bilim ve Teknik Dergisi, 531. Sayı; <https://dunyalilar.org/dillerin-kokeni-nereden-geliyor.html/> erişim: 22.04.2020.

Birûnî, Ebu’r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Havârizmî. *Kitâbu’l-Cemâhir fî Ma’rifeti’l-Cevâhir*. Haydarabat: y.y., 1935.

- Bethge, Hans G. "On the Origin of the World", *NHLE*. (1988), 170-171.
- Bochenski, Jozef Maria. *Felsefece Düşünmenin Yolları*. çev. Kurtuluş Dinçer. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1996.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Borgilins Form. *Encyclopedia of Religion*. New Jersey: y.y., 1959.
- Bratton, Fred Gladstone. *Yakın Doğu Mitolojisi*. trc. Nejat Muallimoğlu. İstanbul: İFAV Yayınları, 1995.
- Browning, W.R.F. *A Dictionary of the Bible*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Budda, A. Hilmi Ömer. *Dinler Tarihi*. İstanbul: Vakıf Yayınevi, 1935.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Ca'fî. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Ca'fer b. Mansûr el-Yemen. *Serâiru ve esrâru'n-nutekâ*. nşr. Mustafâ Gâlib. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1984.
- Cabbarzâde Mehmed Ârif Bey. *Miftâhu hazâin-i rahmâniyye fî memleket-i vücûdi'l-insâniyye*. şrh. Yusuf Sünbül Sinan Efendi. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kitaplığı, 1979.
- Câhız, Ebî Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbu'l-hayevân*. nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: y.y., 1909.
- Campbell, Joseph. *Batı Mitolojisi*. trc. Kudret Emiroğlu. Ankara: İmge Kitabevi, 1995.
- Campbell. *Yaratıcı Mitoloji*. trc. Kudret Emiroğlu. Ankara: İmge Yayınevi, 1994.
- Can, Şefik. *Klasik Yunan Mitolojisi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1994.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.

- Cerrahoğlu, İsmail. “Abdullah ibn Abbas ve Tefsir İlmindeki Yeri”. *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 11/2 (1972), 74-83.
- Cevâd Ali. *Târîhu 'l-'Arab kable 'l-İslâm*. Bağdat: y.y., 1413/1993.
- Cevâlikî, Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed. *el-Mu'arreb mine 'l-keîmi 'l-A'cemî 'alâ hurûfi 'l-mu'cem*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1990.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu 'l-luga ve sihâhu 'l-'Arabîyye*. nşr. Ahmed Abdülgafûr 'Attâr. Beyrut: Dâru'l-'İlmi lil-Melâyin, 1990.
- Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Yayınları, 2008.
- Cevizci. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006.
- Cevzî, Ebul-Ferec Cemâleddîn. *Zâdu 'l-mesîr*. nşr. 'Abdurrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, h. 1422.
- Cilacı, Osman. *İlahi Dinlerde Cennet İnancı* (Mukayeseli Bir Araştırma). İstanbul: Beyan Yayınları, 1991.
- Cîlî, Abdülkerim. *İnsân-ı Kâmil*. trc. Abdülaziz Mecdi Tolun. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Colin, A. Ronan. *Bilim Tarihi*. çev. Ekmeleddin İhsanoğlu. Ankara: Tübitak, Yayınları, 2003.
- Collins, Andrew. *Meleklerin Küllerinden*. trc. Zafer Aşar. İstanbul: Avesta Yayınları, 2001.
- Collins, Francis S. *Tanrı'nın Dili (Bilim Tanrı İnancıyla Uzlaşabilir mi?)*. çev. Harutyun Parlak. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2008.
- Coulter, John M. “The History of Organic Evolution”. *Science*. 63 (1926), 487-491.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Mu'cemu 't-ta'rîfât*. nşr. Muhammed Sıddık Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fazîle, 2004.
- Cürcânî, Yahyâ b. İsmâîl b. Zeyd. *Tertîbu 'l-emâlî el-hamîsiyyeti li'ş-şecerî*. nşr. Muhammed Hasan İsmâîl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2001.

- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf. *el-Burhân fî 'usûli'l-fıkıh*. nşr. Salâh b. Muhammed b. 'Avîda. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1997/1418.
- Cüveynî, İmâmü'l-Hameyn. *el-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edilleti fî 'usûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Ali Abdülmün'im Abdulhamîd. Kahire: Mektebetü'l-Hânicî, 1369/1950.
- Çakın, Kamil. *İlk Hicri Asırda Hadis İnkârcıları*. Ankara: Seba Yayınları, 1998.
- Çankı, Mustafa Namık. *Büyük Felsefe Lügatı*. İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1954.
- Dahlân, İhsan Muhammed el-Kudûrî. *Sîrâcu't-tâlibîn*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fazl. *es-Sünenü'd-Dârimî*. nşr. Hüseyin Selîm Esedü'd-Dârânî. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Darwin, Charles. *The Origin of Species*. London: Penguin Classics, 1985.
- Dauzat, Albert – Dubois, Jean - Mitterand, Henry. *Nouveau Dictionnaire Etymologique et Historique*. Paris: Larousse, 1964.
- Debbâğ, Seyyidî Ahmed b. Abdülazîz el-Mübârek. *el-İbriz min kelâmi seyyidî Abdülazîz ed-Debbâğ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1423-2002.
- Demir, Necati. “İnsan Hakkındaki Bazı Felsefî Görüşler Üzerine”. *Felsefe Dünyası Dergisi*. 2/40 (2004), 77-93.
- Demir. “İnsan Hakları Semantiğine Düşünsel Bir Yaklaşım Denemesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2000), 375-400.
- Demirci, Kürşat. *Hinduizm'in Kutsal Metinleri Vedalar*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1991.
- Deniz, Gürbüz. “Kur'an'a Göre Hz. Âdem'in Serüveni”. *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 22/2 (2011), 89-105.
- Denkel, Arda. *İlkçağda Doğa Felsefeleri*. İstanbul: Özne Yayınları, 1998.
- Derveze, Muhammed İzzet b. Abdilhâdî b. Dervîş. *et-Tefsîru'l-hadîs*. Kahire; Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-'Arabiyye, 1383.

- Devvânî, Celâleddîn. “İnsanın Hakikati”. çev. Muhit Mert. *Dini Araştırmalar Dergisi* 1/2 (1998), 121-136.
- Dumlu, Ömer. *Çağımızda Sosyal Değişme ve İslâm*. Ankara: TDV Yay., 2002.
- Duralı, Teoman. *Aristoteles’te Bilim ve Canlılar Sorunu*. İstanbul: Çantay Kitabevi, 1995.
- Düzenli, Yaşar. *Kur’ân Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2000.
- Düzgün, Şaban Ali. “Allah Tasavvurlarına Dair Tartışmanın Problematikliği”. *Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu* (2005), 60-97.
- Düzgün. “İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi*. 5/1 (2007), 1-12.
- Düzgün. *Allah, Tabiat ve Tarih*. Ankara: Lotus Yayınevi, 2012.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü’l-’Asriyye, ts.
- Ebû Hayyân, Ebû Abdillâh Muhammed ibn Yûsuf ibn Hayyân. *et-Tefsîru’l-kebîr (el-Bahru’l-muhît)*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, h. 1420.
- Ebû Hilâl el-‘Askerî, Hasan b. ‘Abdillâh. *el-Furûku’l-lugaviyye*. nşr. Muhammed Bâsil ‘Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-’İlmiyye, 2000.
- Ebû İshâk eş-Şirâzî, İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf. *et-Tefsîru fî ‘usuli’l-fıkḥ*. nşr. Muhammed Hasan Heyto. Dımaşk: Daru’l-Fikr, 1983.
- Ebû Mansûr el-Mâturidî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, nşr. Mecdî Bâsilûm. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-’İlmiyye, 2005-1426.
- Ebû Rîde, Abdülhâdî. *İbrâhîm en-Nazzam’da Tabiat Anlayışı*. trc. Hüseyin Aydın. Malatya: Nehir Yayınevi, 2003.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *İslâm’da Fıkhi Mezhepler Tarihi*. trc. Abdülkâdir Şener. İstanbul: Hisar Yayınları, 2011.
- Ebu’l-Berekât en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Keşfu’l-esrâr şerhu’l-menâr fî ‘l-‘usûl*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-’İlmiyye, t.s.

- Ebu'l-Berekât en-Nesefî. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kalemi't-Tayyib, 1998.
- Efil, Şahin. *İslam ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.
- Eliade, Mircea. *Dinsel Düşünceler ve İnançlar Tarihi*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2003.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Zehraveyn Yayıncılık, ts.
- Enbârî, Ebû Bekir b. Beşşâr Muhammed b. Kasım b. Muhammed. *el-Müzekker ve'l-Müennes*. thk. Muhammed Abdulhâlik Uzeyme. Mısır: İhyâu't-Türâs, 1981.
- Endelûsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. nşr. Abdü's-selâm Abdü's-şâfi 'î Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, h. 1422.
- Erdem, Mustafa. *H. Âdem (İlk İnsan)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Erginli, Zafer. "İbn 'Arabi'ye Göre Hz. Âdem'de Temel İnsan Nitelikleri", *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 21/9 (2008). 61-79.
- Erhat, Azra. *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.
- Erzurumlu, İbrahim Hakkı. *Mârifetnâme*. İstanbul: Ahmet Kâmil Matbası, h. 1330.
- Estin, Colette - Laporte, Helene. *Yunan ve Roma Mitolojisi*. trc. Musa Eran. Ankara, Tübitak Yayınları, 2002.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâîl, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü'n-Nehzati'l-Mısriyye, 1369/1950.
- Evkuran, Mehmet. "İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru", *İslâmî İlimler Dergisi* 2/1 (2007), 45-62.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luga*. nşr. Muhammed 'Avz Mir'ab. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâi'l-'Arabî, 2001.

- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî. *el-Medîneti'l-fâdile*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2010.
- Fazlurrahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996.
- Feliks, Yahuda. *Encyclopaedia of Judaica*. ed. Fred Skolnik. USA: Macmillan, 2007.
- Ferhan, Râşid b. Abdullah. *Tefsîru müşkili'l-Kur'an*. Kuveyt: y.y., 1983.
- Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh Manzûr ed-Deylemî. *Me'âni'l-Kur'an li'l-Ferrâ'*. thk. Ahmet Yusuf en-Necâtî, Muhammed Alî en-Neccâr, Abdülfettâh İsmâîl eş-Şelebî. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, 1431.
- Ferrâ, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'an*. nşr. Abdurrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, h. 1420.
- Feyruzâbâdî, Mecduddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Feyruzâbâdî. *Besâiru zevi't-temyîz fî letâifi'l-kitâbi'l-'azîz*. nşr. Muhammed Ali en-Neccâr. Kahire: İhyâu't-Türâsi'l-İslâmî, 1996.
- French, Roger. *Ancient Natural History*. London: Routledge, 1994.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*. nşr. Hamza b. Züheyr Hâfız. Cidde: y.y., h. 1413.
- Gazzâlî. *el-Menhûl min ta'likâti'l-'usûl*. nşr. Muhammed Hasan Heytû. Dımaşk: y.y., 1400/1980.
- Gibson, Margaret Dunlop. *Apocrypha Arabica (Kitabu'l-Magal)*. London: Cambridge University Press, 1901.
- Gökalp, Nurten. *İnsan Felsefesi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999.
- Gölcük, Şerafettin. *Kur'an'da İnsanın Değeri*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1983.
- Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman. *Kelâm*. Konya: Tekin Kitabevi, 2016.

- Görmez, Mehmet. “Hadislerde Delâlet Sorunu”, *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, (2004), 225-240.
- Guenon, Rene. *İslam’da Sembolik Dil*. çev. Sadık Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Günay, Mustafa. “Değerler Bağlamında İnsan”. *Felsefe Ekibi İnternet Dergisi* 5 (2006), 12-13. http://www.felsefeekibi.com/dergi5/s5_y1.html, erişim: 27.02.2014.
- Gündoğdu, Hakan. “Hümanizm Bir Din midir?”. Dinler Tarihi Açısından Din ve Din Anlayışı Sempozyumu. (20-21 Kasım 1998-Konya), *Dinler Tarihi Araştırmaları-II Bildiriler*. Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2000, 99-125.
- Gündüz, Şinasi. *Sabiîler Son Gnostikler*. Ankara: Vadi Yayınları, 1995.
- Gürkan, Salime Leyla. “Yahudi ve İslâm Kutsal Metinlerinde İnsan’ın Yaratılışı ve Cennetten Düşüş”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 9 (2003), 1-43.
- Hacaloğlu, Haluk. *Zerdüş “Ahura Mazda”*. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1995.
- Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah Hamdûyeh en-Neysâbûrî. *Müstedrek*. nşr. Mustafa Abdülkâdir ‘Atâ. Beyrut: Dâru’l-Kütûbi’l-’İlmiyye, 1997.
- Hamilton, Edith. *Mitologya*. trc. Ülkü Tamer. İstanbul: Varlık Yayınları, 1994.
- Hansu, Hüseyin. *Mu ‘tezile ve Hadis*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004.
- Hatîb, Abdülkerim. *Kıssatâ Âdem ve Yûsuf aleyhimesselem*. Kahire: Dâru’l-Fikri’l-’Arabî, 1974.
- Hawking, Stephen-Mlodinow, Leonard. *Büyük Tasarım*. çev. Selma Ögünç. İstanbul: Doğan Kitap, 2016.
- Hawking. *Zamanın Kısa Tarihi*. çev. Barış Gönülşen, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.

- Hayyât, Ebu'l-Hüseyn Abdurrahîm b. Muhammed b. Osman. *Kitâbu'l-intisâr*. Beyrut: Mektebetü'd-Dâru'l-'Arabiyye, 1413/1993.
- Hâzin, Ebu'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî. *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. nşr. Muhammed Alî Şâhin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, h. 1415.
- Heidel, Alexander - Eliş, Enûma. *Babil Yaratılış Destanı*. trc. İsmet Bikan. Ankara: Ayraç Yayınları, 2000.
- Herevî, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Abdullah el-Bağdâdî. *Kitâbu'l-Îmân*. nşr. Muhammed Nasruddîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2000.
- Heysemî, Ebu'l-Hasan Nureddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecmeu'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*. nşr. Husâmuddîn el-Kudsî. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414-1994.
- Hirevî, Mu'înü'd-Dîn Muhammed Emîn. *Peygamberler Tarihi* (Meâricü'n-Nübüvve). çev. Muhammed b. Muhammed Efendi (Altıparmak)-Sad. A. Faruk Meyan. İstanbul: Berekat Yayınevi, 1978.
- Hodgson, Marshall G.S. *İslâm'ın Serüveni*. trc. İhsan Durdu-Ercüment Karataş. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- Hooke, Samuel Henry. *Middle Eastren Mythology*. Harmondsworth: Penguin Books, 1963.
- Hucvîrî, Ebu'l-Hasan Ali b. Osman el-Gaznevî. *Keşfü'l-mahcûb*. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ, 2007.
- Hunke, Singrid. *Allah'ın Güneşi Avrupa'nın Üzerinde*. çev. Hayrullah Örs. İstanbul: Altın Kitaplar, 2001.
- Huveyzî, Abdu'ali b. Cum'a. *Tefsîru nûri's-sekaleyn*. nşr. Seyyid Ali 'Âşûr. Beyrut: Mü'essesetu't-Târîhi'l-'Arabî, 2001.
- Hüdâyi, Aziz Mahmud. *Âlemin Yaratılışı ve Hz. Muhammed'in Zuhuru (Hulâsâtu'l-Ahbâr)*. çev. Kerim Kara-Mustafa Özdemir. İstanbul: İnsanYayınları, 1997.

- Idel, Moshe. *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*. New Haven: y.y., 2000.
- Ilgar, Rüştü. *Genel Fiziki Coğrafya*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018.
- İsfahânî, Râgıb Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. nşr. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, h. 1412.
- Izutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*. trc. Ahmet Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998.
- İbn 'Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm. *Musannef*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, h. 1409.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvinî. *Mu'cemu mekâyisu'l-lüga*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Harûn. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1399-1979.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ahmed b Ali. *Fethu'l-bârî şerhu sahîhi Buhârî*. nşr. Abdülkâdir Şeybe. Riyad: Mektebetü's-Suûdiyye, 1421/2001.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endülûsî. *el-İhkâm fî 'usûli'l-ahkâm*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, t.y.
- İbn Hazm. *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. nşr. Muhammed İbrâhîm Nasr-Abdurrahmân Umeyr. Beyrut: Mektebetü'l-Hânicî, t.y.
- İbn Hazm. *Resâil*. nşr. İhsân 'Abbâs. Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye, 1987.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Mu'âz b Ma'bed. *Sahîh-i İbn Hibbân*. nşr. Şu'ayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *Hâdi'l-ervâh ilâ bilâdi'l-efrâh*. nşr. Zâhid b. Ahmed en-Neşîrî. Cidde: Dâru 'İlmi'l-Fevâid, 1983.
- İbn Kayyim. *er-Rûh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1402/1982.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye fi't-târîh*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986.

-İbn Kesîr. *el-Kisâsu'l-enbiyâ*. nşr. Mustafa Abdülvâhid. Mekke: Mektebetü't-Tâlibi'l-Câmi'î, 1988.

-İbn Kesîr. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. nşr. Muhammed Hüseyin Şemsu'd-dîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, h. 1419.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Me'ârif li ibn-i Kuteybe*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, t.s.

-İbn Kuteybe. *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *Sünenü İbn-i Mâce*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, h. 1378.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim b. Alî Ebu'l-Fadl Cemâlû'd-Dîn. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru's-Sâdır, h. 1414.

İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb, *el-Fevz el-asgâr*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1983.

-İbn Miskeveyh. *Tehzîbu'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, h. 1378.

İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. nşr. İbrâhîm Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1417/1997.

İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd el-Hâşimî. *Tabakâtu'l-kübrâ*. nşr. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1968.

İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâîl el-Mürsî. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zâm*. nşr. Abdulhamîd Hendâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1421/2000.

İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. Ali, *el-Hudûd*. nşr. Abdülemîr el-A'sem. Kahire: Mektebetü Lübnan, 1989.

İbn-i Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan el-Ensârî el-İsbehânî. *Müşkilü'l-hadîs ve beyânuhû*. nşr. Mûsâ Muhammed Ali. Beyrut: Âlimu'l-Kütüb, 1985.

-İbn-i Fûrek. *el-Hudûd fi'l-'usûl*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî. 1999.

- İbn-i Fûrek. *Tefsîru ibn-i Fûrek*. nşr. Süheyme bint Muhammed el-Buhârî. el-Memleketü'l-'Arabîyye ve's-Su'ûdiyye: Câmi'âtü Ümmi'l-Kurâ, 1430/2009.
- İbnü'l-'Arabî, el-Kâdî Muhammed b. Abdullah el-İşbîlî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-'Arabî, Muhyiddîn. *Füsûsu'l-hikem ve't-ta'likâtu aleyh*. nşr. Ebu'l-Âlâ el-'Afîfî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1980.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. nşr. Abdurrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, h. 1422.
- İbnü'l-Cevzî. *el-Mevdû'ât*. nşr. Abdurrahmân Muhammed Osmân. Medîne-i Münevvera: Terkîmü'l-Kitâb, 1966/1968.
- İbnü'l-Cevzî. *Tezkiretü'l-erîb fî tefsîri'l-garîb*. nşr. Târik Fethî es-Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1425/2004.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzüddîn Ali b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-târîh*. nşr. Ömer Abdusselâm Tedmirî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1997.
- İbnü'l-Münzîr, Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhîm. *Kitâbu tefsîri'l-Kur'ân*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Medine: Dâru'l-Meâsir, 2002.
- 'Îcî, Abdurrahmân b. Ahmed. *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-keâm*. Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, ts.
- İhvânu's-Safâ, *Resâil*. Kahire: y.y., 1928.
- İlyas Çelebi, "Klasik Dönemde Şekillenen Dini İlimlerin Ana Konularının Yeni Zihnî İnkişafı Oluşturmadaki Rolü Üzerine". *Gelenek ve Modernite Arasında İslam Yorumları Sempozyumu*. Konya: İSAV Yayıncılık, 2017.
- İsferâyînî, Ebû 'Avâne Ya'kûb b. İshâk. *el-Müsned*. Medîne: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 2014.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *İslam Mütefekkirleri ile Garb Mütefekkirleri Arasında Mukayese*. haz. Melikşah Sezen. Konya: Çizgi Yayınları, 2018.

- İzmirli. *İslam Türk Ansiklopedisi*. İstanbul: Asar-ı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, 1941.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. Ankara: y.y., 1975.
- ‘İzz b. Abdisselâm, Ebû Muhammed b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî. *Tefsîru'l-‘İzz b. Abdisselâm-tefsîru'l-Kur'ân*. nşr. Abdullah b. İbrâhîm el-Vehbî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1996.
- Jaspers, Karl. *Felsefe Nedir?*. trc. İsmet Zeki Eyuboğlu. İstanbul: Say Yayınları, 1997.
- Kâdî Beydâvî. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşilî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, h. 1418.
- Kâdî Abdülcebbâr. Ebu'l-Hasan el-Ahmed el-Esedâbâdî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. nşr. Mahmûd Muhammed Kâsım. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1953.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-'usûli'l-hamse*. nşr. Abdulkerîm Osmân. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416-1996.
- Kahraman, Abdullah. “Mutezilî Usûlcü Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye Göre Bilgi Kaynağı ve Delil Olarak Âhâd Haber”. *Marife Dergisi*. 3 (2003), 163-184.
- Kahraman, Hüseyin. “Kelâmdaki Bilgi Teorisinin Hadis İlmi Üzerindeki Etkileri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2005), 89-110.
- Kanar, Mehmet. *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük*. Tahran: Şirin Yay., 1372.
- Kannevcî, Ebu't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Ali. *Fethu'l-beyân fî makâsıdı'l-Kur'ân*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1992.
- Karlığa, Bekir. *İslam Düşüncesinde Canlı Varlık Anlayışı*. İstanbul: Yapı ve Kredi Yayınları, 2002.
- Kâsımî ed-Dımaşkî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd. *Mehâsinü't-te'vîl*. nşr. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, h. 1418.

- Kasser, Rodolphe, Marvin Meyer, Gregor, Wust, Francois Gaudard. *The Gospel of Judas*. Washington: National Geographic Society, 2006.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Istîlâhâtü's-sûfiyye*. nşr. Abdülâl Şâhîn. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992.
- Kâşânî. Tasavvuf Sözlüğü: *Letâ'ifu'l-a'lâm fi işârâtı ehli'l-ilhâm*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Katâde b. Diâme ve İbn Şihâb ez-Zuhrî. *Erba'atu kütüb fi'n-nâsih ve'l-mensûh*. nşr. Hâtim Sâlih ed-Damîn. Beyrut: Mektebetü'n-Nehzati'l-'Arabîyye, 1409-1989.
- Kazanç, Fethi Kerim. “Eş'ari Kelâm Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar” Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu (2005).
- Keller, Wilhelm. *İnsan Doğası*. çev. Akın Kanat. İzmir: İlya Matbaası, 2006.
- Kershaw, Stephen P. *Yunan Mitolojisi Rehber Kitabı*. çev. Şefik Turan (İstanbul: Salon Yayınları, 2018).
- Keskin, Hasan. “Kur'ân'da Meleklerin Hz. Âdem'e Secdesinin Yorumu”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6/2 (2002), 107-120.
- Kettân, Mennâ' b. Halîl. *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Mektebetü'l-Me'ârif, 2000.
- Kılavuz, Ahmet Saim. *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâma Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Kılıç, Sadık. *Tarih Felsefesi Açısından Kur'an Kıssaları*. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994.
- Kızılar, Hamdi. “Mevlana'ya Göre İnsan ve Değeri”. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*. 14 (2005), 473-481.
- Kızılırmak, Abdullah. *Gökbilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDKY, 1969.
- Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh. *el-Hudûd ve'r-rusûm*. nşr. Abdülemîr el-A'sem. Kahire: Mektebetü Lübnan, 1989.
- Kitab-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1995.

Koçkuzu, Ali Osman. *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikâd ve Teşri Yönden Değeri*. Ankara: y.y., 1988.

Koçyiğit, Talat. *Hadis Istılâhları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980.

Koçyiğit, Talat-Cerrahoğlu, İsmail. *Kur'an'ı Kerim Meal ve Tefsiri*. Ankara: y.y., 1984.

-Koçyiğit. *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münâkaşalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989.

Kohler, Kaufmann. *Jewish Encyclopedia*. New York and London: Funk and Wagnalls Company, 1901.

Komisyon, *Ana Britannica*. İstanbul: Ana Yayınları, 1986.

Komisyon, T.D.K. *Türkçe Sözlük I-II*. Ankara: T.D.K. Yay., 1998.

Konuk, Ahmed Avni. *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

Korsak, Mary Phil. "Eve, Malignant Or Maligned?". *Cross Currents* 44 (1994/95). 453-463.

Kramer, Samuel Noah. *Sümer Mitolojisi*. çev. Hamide Koyukan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1999.

Krauss, Lawrence. *Hiç Yoktan Bir Evren*. çev. Ebru Kılıç. İstanbul: Aylak Kitap, 2016.

Kuleynî, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâfî*. Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 2007.

Kurtoğlu, Zerrin. *Plotinus'un Aşk Kuramı*. Bursa: Asa Kitabevi, 2000.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Ferâhi'l-Ensârîyyi'l-Hazrecî. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Berdûnî-İbrâhîm Atfîş. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.

Kurtubî, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed ibnü'l-Hazm el-Endülûsî ez-Zâhirî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*. Kahire: Mektebetü'l-Hânicî, ty.

Kuşçu, Ali. *'Unkûdu'z-zevâhir fi's-sarf*. nşr. Ahmed 'Afîfî. Kahire: b.y., 1421/2001.

- Kutkan, Amiran. *Sosyolojik Açıdan Tasavvuf ve Laiklik*. İstanbul: Kutsun Yayınevi, 1977.
- Kutluay, Yaşar. *Tarihte ve Günümüzde İslam Mezhepleri*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- Kutluer, İlhan. *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Lange, Friedrich Albert. *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998.
- Layton, Bentley. "The Hypostasis of the Archons, or "The Reality of the Archons", *The Harvard Theological Review*, Vol. 67 (1974), 351-425.
- Loike, John D.-Tendler, Moshe D. "Molecular Genetics, Evolution and Torah Principles", *The Torah U- Mada Journal* (2006-2007), 173-192.
- M.D. Johnson. "Life of Adam and Eve, A New Translation and Introduction", *The Old Testament Pseudepigrapha*. ed. James H. Charlesworth. New York: Doubleday, 2 (1983-1985), 249-295.
- Ma'mer b. Râşid. *el-Câmi'*. nşr. Habîburrahmânî'l-'Azmî. Beyrut: Tevzî'u'l-Mektebetü'l-İslâmî, h. 1403.
- Mahmud Şakir, Hz. *Âdem'den Bugüne İslam Tarihi*. çev. Ferit Aydın. İstanbul: Kahraman Yayınevi, 1997.
- Makar, İlyas. *İmanî*. Kahire: el-Kadâyâ el-Mesîhiyyetü'l-Kübrâ, 1981.
- Makdisî, Muhammed b. Müflih. *Mesâibü'l-İnsân min mekâ'idi's-şeytân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. *Kitabu'l-Bed'i ve't-Târîh*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, t.s.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh el-Asbahî. *el-Muvatta'*. nşr. Abdüvehhâb Abdüllatîf. Kahire: y.y., 1382/1962.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. nşr. Mecdî Bâsilûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

- Mâverî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *A'lâmu'n-nübüvve*. Kahire: Dâru Mektebetü'l-Hilâl, h. 1409.
- Mâverî. *en-Nüketü ve'l-'uyûn*. nşr. es-Seyyid ibn Abdulmaksûd b. Abdirrahîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mayr, Ernst. *Evrîm Nedir*. çev. Nurdan Soysal. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Mayr. *The Growth of Biological Thought*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1982.
- McCord, James I. "Know Thyself; Biblical Doctrine of Human Depravity". *The Nature of Man*. ed. Simon Doniger. New York: Harper&Brothers, (1962), 22-34.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed. *Bihâru'l-envârî'l-câmi'a li-düreri ahhârî'l-eimmeti'l-athâr*. Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1404/1984.
- Mehmet Vehbi. *Hulâsâtü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. İstanbul: y.y., 1966.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *İnsan Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988.
- Mert, Muhit. *İnsan Nedir?*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin b. Ali. *Ahhârü'z-zamân*. Beyrut: Dâru'l-Endülü, 1416/1996.
- Mevdûdî, Ebu'l-Âlâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. Komisyon. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Meydânî, Ebu'l-Hasen Sadrüddîn Ali b. Alâiddîn Ali b. Muhammed el-Guneymî ed-Dımaşkî. *Şerhu'l-'akîdeti't-Tahâviyye*. nşr. Muhammed Mutî' el-Hâfız-Muhammed Riyâd el-Mâlih. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 1412/1992.
- Meydan Larousse. *Büyük Lügat ve Ansiklopedi*. İstanbul: Sabah Neşriyat, 1992.
- Morris, Henry R. *The Long War Against God (Tanrı'ya Karşı Süregelen Savaş)*. New York: Master Books, 2000.
- Muhammed Hamidullah. "Hz. Peygamber'in Siretinde Anılan Devlet Çeşitleri" çev. Mustafa Varlı. *Diyanet Dergisi* 25/4 (1989), 45-66.

- Muhammed İkbâl. *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*. trc. Ahmet Asrar. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1984.
- Muhammed Kutub. *İslâm ve Materyalizme Göre İnsan*. çev. M. Akif Aydın-Kemal Sandıkçı. İstanbul: Şamil Yayınevi, t.y.
- Muhammed Rıza Emanuel. *Târîhu'l-insâniyyeti ve ebtâliha*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Muhyiddîn İbn 'Arabî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali. *Kitâbü'l-isfâr 'an netâici'l-esfâr, resâ'ilü İbn-i 'Arabî*. nşr. Muhammed Şihâbuddîn el-'Arabî. Beyrut: Dâru Sâdır, 1997.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebu'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002.
- Murtezâ, Ahmed b. Yahya. *el-Münye ve'l-emel fî şerhi kitâbi'l-milel ve'n-nihal*. Beyrut: Matba'atü Dâirâti'l-Ma'ârif, h. 1316.
- Mustafâvî, 'Allâme Hasan. *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'ân*. Kahire: Merkezü Neşri Âsâri'l-'Allâme el-Mustafâvî, 2009.
- Mücâhid, Ebu'l-Haccâc b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî. *Tefsîru Mücâhid*. nşr. Muhammed Abdüsselâm. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1989.
- Münâvî, Abdurraûf. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-câmi 'u's-sağîr*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1391/1972.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebu'l-Hasen el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî. *el-Câmi 'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1929.
- Neccâr, Abdulvahhab. *Kıyasu'l-enbiyâ*. Beyrut: y.y., 1986.
- Neil, William. *Harper's Bible Commentary*. New York: y.y., 1975.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Ali. *es-Sünen*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1406/1986.

- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Tefsiru'n-Nesefî*, (*Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*). nşr. Yûsuf Ali Bedevî. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1998.
- Nesefî, *Tebsiratü'l-edille fî 'usûlü'd-dîn*. nşr. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Nicholson, Reynold A. *Tasavvufun Menşei Problemi*. çev. Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayınları, 2004.
- Nickelsburg, George W. E. *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*. London: SCM Press Ltd, 1981.
- Nordenskiöld, Erik. *The History of Biology*. çev. L. Bucknall Eyre. New York: Tudor Publishing Co., 1920.
- Okuyan, Mehmet. *Kıssalar Ne Söyler/Yaratılış ve Âdem*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2017.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Örs, Hayrullah. *Mûsâ ve Yahûdilik*. İstanbul: Yükselen Matbası, 1966.
- Özbek, Durmuş. “Bugünkü Semavi ve İlâhi Kitaplarda Melekler ve Özellikleri”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1990), 297-330.
- Özbek, Metin. *Dünden Bugüne İnsan*. Ankara: İmge Kitabevi, 2000.
- Özsoy, Ömer. *Sünnetullah Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*. Ankara: Fecr Yayınları, 1994.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an ve Aşırı Yorum, Bâtınî Te'vil Geleneği*. Ankara: Kitâbiyat Yayınları, 2003.
- Öztürk. *Kur'an ve Yaratılış*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri (Kitâbu't-Tavâsîn)*. İstanbul: Fatih Yayınevi, 1976.
- Pak, Zekeriya. “‘Âlemîn’ Kelimesinin Kur'an'daki Anlamı Üzerine”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2009), 1-24.

- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1999.
- Polat, Ali. “Yerküre Üzerindeki Yaşamın Kökenine ve Evrimine Jeolojik Bir Bakış Açısı”. *Mavi Gezegen Dergisi* 21 (2016), 3-15.
- R.C. Zaehner, *The Teachings of the Magi. A Compendium of Zoroastrian Beliefs*. New York: Oxford University Press Paperback, 1976.
- Rabbah, Midrash. *Exodus: Garden of Eden*, ed. H. Freedman-Maurice Simon. Bereshith. London: The Soncino Press, 1961.
- Râcihi, Abdül‘azîz b. Abdullah. *Şerhu kitâbi tathîri’l-i‘tikâd lil‘imâmi’s-San‘ânî*. Suudi Arabistan: Dâru İbn‘il-Cevzî, 1430.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebu‘l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. *Mefâtihu’l-gayb (et-Tefsîru’l-kebîr)*. nşr. Es‘ad Muhammed et-Tayyib. el-Memleketü’l-‘Arabiyyetü’s-Su‘ûdiyye: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, h. 1419.
- Râzî. *İsmetü’l-enbiyâ*. nşr. Muhammed Hicâzî. Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, 1986.
- Râzî. *el-Mahsûl fî ‘ilmi ‘usûli’l-fıkḥ*. nşr. Tâhâ Câbir Feyyâd el-‘Alvânî. Beyrut: b.y., 1412/1992.
- Râzî. *el-Metâlibu’l-‘âliye mine’l-‘ilmi’l-ilâhiyye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sakka. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1987.
- Râzî. *Esâsu’t-Takdîs*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sakâ. Kahire: Mektebetü’l-Külliyâti’l-Ezheriyye, 1986.
- Reichholf, Josef H. *İnsanın Evrimi*. trc. Nilüfer Epçeli. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Rıfat, Ahmet. *Lugat-ı Târîhiyye ve Coğrâfiyye*. İstanbul: Mahmut Bey Matbası, 1299.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. *Tefsîru’l-Kur‘ânî’l-hakîm (Tefsîru’l-menâr)*. Mısır: el-Hey‘etu’l-Mısriyyeti’l-‘Âmme li’l-Kitâb, 1990.

- Robinson, William C. "The Exegesis on the Soul". *Novum Testamentum*. (1970) 12/102-117.
- Rosenberg, Donna. *Dünya Mitolojisi: Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi*. trc. Komisyon. İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2003.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. İbrâhîm en-Neysâbü'rî. *'Arâisu'l-mecâlis*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.
- Sa'lebî. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. nşr. el-İmâm Ebî Muhammed b. 'Aşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsir*. Kahire: Dâru's-Sâbûnî, 1997.
- Sâbûnî, Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd. *el-Bidâye fî 'usûli'd-dîn*. haz. Bekir Topaloğlu. Ankara: y.y., 1995.
- Sami, Şemseddin. *Esatir*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1296.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' el-Hamîrî el-Yemânî. *Tefsîru 'Abdurrezzâk*. nşr. Mahmûd Muhammed Abduh. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, h. 1419.
- San'ânî, Muhammed b. İsmâ'îl. *Sübülü's-selâm şerhu bülûğu'l-merâm*. Riyat: Mektebetü'l-Me'ârif, 2006.
- San'ânî, Muhammed b. İsmâ'îl-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Tathîru'l-i'tikâd*. nşr. Abdulmuhsin b. Hamdu'l-'İbâdî'l-Bedr. Riyat: Matba'âtu'r-Riyâd, h. 1424.
- San'ânî, Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. nşr. Habîburrahmân el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Saymerî, Ebû Ali Hüseyin b. Ali. *Kitâbu mesâili'l-hilâf fî 'usûli'l-fıkh*. haz. Abdelouahad Jahdani. Universite de Provence, 1991.
- Scheler, Max. *İnsanın Kosmostaki Yeri*. çev. Harun Tepe. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2012.
- Schimmel, Annamarie. *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999.

- Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf. *el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Ali Mu'avviz-Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418//1997.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Tefsîru's-Semerkindî-bahru'l-'ulûm*. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- Semîn el-Halebî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Yûsuf. *'Umdetu'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*. nşr. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Su'ûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1996.
- Seyyid Hüseyin Nasr. *İslam ve İlim*. çev. İlhan Kutluer. İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.
- Seyyid Kutub. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. çev. M. Emin Saraç, Bekir Karlığa, İsmail Hakkı Şengüler. İstanbul: y.y., 1973.
- Simon ha Tsadik. *Pirke Avot (Bilgelerimizin Öğütleri)*. haz. Rav Naftali Haleva. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2004.
- Singer, Charles. *A Short History of Anatomy and Physiology from The Greeks to Harvey*. New York: Dover Publication, 1956.
- Smith, William. *Smith's Bible Dictionary*. USA: Grand Rapids, 2002.
- Stevenson, Leslie. *Yedi İnsan Doğası Kuramı*. haz. Necla Arat. İstanbul: Say Yayınları, 2005.
- Su'âd el-Hakîm, *Mû'cemü's-sûfî*. Beyrut: Dâru Nedrâ, 1981.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn. *ed-Dibâcu 'alâ sahîh-i Müslim b. el-Haccâc*. nşr. Ebû İshâk el-Huveynî el-Eserî. Su'ûdiyye: Dâru İbn-i 'Affân, 1468/1996.
- Suyûtî. *el-İktirâh fî 'ilmi 'usûli'n-nahv*. nşr. Mahmûd Süleymân Ya'kût. İskenderiye: b.y., 1426/2006.
- Suyûtî. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Mısır: y.y., 1967.
- Şa'ravî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru's-Şa'ravî*. Kahire: Dâru'l-İslâm, 2017.

- Şa'rânî, Seyidi Abdulvehhab. *Kitâbu Mizânî'l-kübrâ*. Mısır: Ezheriye Matbası, 1932.
- Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: trs.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. nşr. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1975.
- Şehristânî. *Kitâbu Nihâyetü'l-'ikdâm fî 'ilmi'l-keîâm*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsnâ, ts.
- Şengül, İdris. *Kur'an Mesajını Ulaştırmada Kıssaların Önemi*. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994.
- Şeriati, Ali. *Dinler Tarihi*. trc. Erdoğan Vatansever. Ankara: Kırkambar Kitaplığı, 2001.
- Şeybe, Abdulkadir. *Çağdaş Dünya Dinleri*. trc. Osman Cilacı. İstanbul: Beyan Yayınları, 1983.
- Şiblî, Muhammed b. Abdullah. *Âhkâmu'l-mercân fî garâibi'l-ahbâr ve chkâmi'l-Cân*. tsh. Ahmed Abdusselâm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî. *es-Sirâcü'l-münîr fî'l-i'âne 'alâ ma'rifeti ba'dı me'ânî kelâmi rabbine'l-hakîmi'l-habîr*. Kahire: Matba'atü Bulâk, h. 1285.
- Tabatabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetu'l-'Âlemî li'l-Matbû'ât, 1997.
- Tabbâra, Afîf Abdulfettâh. *Kur'an'da Peygamberler ve Peygamberimiz*. trc. A. Rıza Temel-Yahya Alkın. İstanbul: Gonca Yayınevi, 1982.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük*. Leiden: 1879/1901.
- Taberî, *Târîhu't-Taberî*. Beyrut: Dâru't-Türâs, h.1387.
- Tabresî, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan el-Meşhedî. *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. nşr. Hâşim Mahallâtî-Fazlullah et-Tabatabâî. Beyrut: Dâru'l-Murtezâ, 1427/2006.

- Taftazâni, Sa‘deddîn. *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.
- Tâhir, Halîl. *el-Edyân ve ‘l-insân*. haz. Abdülhalîm Mahmûd. b.y.: y.y. ts.
- Tantâvî, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîru ‘l-vasît li ‘l-Kur‘ânî ‘l-kerîm*. Kâhire: Dâru Nehzati Mısır, 1997.
- Tanyu, Hikmet. *Dinler Tarihi Araştırmaları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973.
- Taslaman, Caner. *Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2013.
- Taslaman, Caner-Doko, Enis. *Kur‘an ve Bilimsel Zihnî İnşası*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2015.
- TDK (Kollektif), *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: TDKY, 2011.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfû istilâhâtî ‘l-fünûn ve ‘l-‘ulûm*. nşr. Ali Dehrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Temîmî, Nu‘mân b. Hayyûn. *Kitâbu Esâsu ‘t-te ‘vîl*. nşr. Ârif Tâh. Beyrut: Dâru’s-Sekâfe, t.y.
- Theodorides, Jean. *Biyoloji Tarihi*. çev. Teoman Tunçdoğan. İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.
- Tilimsânî, Abdulvahhâb b. Ahmed b. Ali. *el-Kibrîtu ‘l-ahmer fî beyânî ‘ulûmî ‘ş-şeyhi ‘l-ekber*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi ‘l-İlmiyye, 1998.
- Tirmizî, Muhammed b. ‘Îsâ b. Sevre b. Mûsâ. *Sünen-ü Tirmizî*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuâd Abdülbâkî-İbrâhîm ‘Atve. Mısır: Şerîketü ‘l-Mektebe, 1975.
- Tûsî, Ebû Câ‘fer Muhammed. *et-Tıbyân fî tefsîri ‘l-Kur‘ân*. nşr. Ahmed Habîb Kasîr. Necef: el-Matba‘atu ‘l-İlmiyye, 1376/1957.
- Tümer, Günay. *Biruni ‘ye Göre Dinler*. Ankara: DİB Yayınevi, 1975.
- Türk Ansiklopedisi*. İstanbul: MEB Yayınları, 1989.
- Türker, Ömer. “Tarîf”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: DİB Yayınları, 2011.

- Uceyl, Abdulhâdî b. Muhammed b. Abdulhâdî b. Bekrî b. Muhammed b. Mehdî b. Mûsâ b. Ca'sem. *Tahkîku't-tecrîd fî şerhi kitâbi't-tevhîd*. Riyat: Edvâu's-Selef, 1999.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1991.
- Ünal, Yavuz. *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*. Samsun: Etüt Yayınları, 2001.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. nşr. Safvân 'Adnân Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, h. 1415.
- Weinberg, Steven. *İlk Üç Dakika*. çev. Zekeriya Aydın-Zeki Aslan. Ankara: Tubitak Popüler Bilim Kitapları, 1998.
- Yakıt, İsmail. "Darwin'den Önce İslam Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler". *Felsefe Arkivi Dergisi* 24 (1984), 101-122.
- Yakıt, İsmail. "Kur'an'da Hz. Âdem". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1999), 1-18.
- Yakıt, İsmail. "Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1998), 1-16.
- Yakıt, İsmail-Durak, Nejdî. *İslam'da Bilim Tarihi*. Isparta: Tuğra Matbası, 2002.
- Yar, Erkan. *Ruh ve Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016.
- Yar, Erkan. "Kur'an'da "Âlemîn" Sözcüğünün Toplumdilbilim Açısından Çözümlemesi". *Şarkiyat Dergisi* 8 / 2 (2016). 584-602.
- Yargıcı, Atilla. "Tefsirlerde İsrâiliyyat Konusuna Eleştirel Bir Yaklaşım". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/15 (2006), 51-65.
- Yaşar, Hüseyin. *Kur'an'da Anlamı Kapalı Ayetler*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Âdem" md. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Yeniçeri, Celal. *Uzay Ayetleri Tefsiri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1995.

Yılmaz, Muhammet. “Râzî Tefsîrinde İsrâiliyyât”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2001), 67-87.

Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtazâ. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Kuveyt: Dâru't-Türâsi'l-'Arabî, 1965.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*. nşr. Abdulcelîl Abduhû Şelebî. Beyrut: Âlimu'l-Kütüb, 1408/1988.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd İbn Ömer. *el-Keşşâf an hakâkik'i't-tenzîl*. Riyat: Mektebetü'l-'Abîkân, 1418/1998.

-Zemahşerî. *Esâsu'l-belâga*. nşr. Muhammed Bâsil. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998.