

DOI: 10.5281/zenodo.23568928

TEFSİR ARAŞTIRMALARI KUR'AN USULÜ METODOLOJİ VE YORUM GELENEĞİ

Editör
Prof. Dr. Mehmet Akgül

Tefsir Araştırmaları Kur'an Usulü, Metodoloji ve Yorum Gelenegi

Editör

Doç. Dr. Mehmet Akgöl

İmtiyaz Sahibi
Platanus Publishing®

Editörler
Doç. Dr. Mehmet Akgül

Kapak & Mizanpaj & Sosyal Medya
Platanus Yayın Grubu

Birinci Basım
Ekim, 2026

Yayımcı Sertifika No
45813

ISBN
978-625-8513-76-9

©copyright
Bu kitabın yayım hakkı Platanus Publishing'e aittir.
Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin alınmadan
hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Adres: Natoyolu Cad. Fahri Korutürk Mah. 157/B, 06480,
Mamak, Ankara, Türkiye.

Telefon: +90 312 390 1 118
web: www.platanuspublishing.com
e-mail: platanuskita@gmail.com



Platanus Publishing®

İÇİNDEKİLER

BÖLÜM 1.....	5
---------------------	----------

Kur’ânî Perspektiften Nefs-î Levvâme ve Psikolojik Boyutları

Ahmet Vefa Temel

BÖLÜM 2.....	27
---------------------	-----------

Kur’ân-ı Kerim ve Arkeoloji Bilimi İlişkisine Literatür Merkezli Bir Bakış

Şule Yüksel Arıcı

BÖLÜM 1

**Kur'ânî Perspektiften Nefs-î Levvâme ve
Psikolojik Boyutları**

Ahmet Vefa Temel¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

Kutsal kitabımız Kur'ân'da Şems sûresinin 7. âyetinde ve Kıyâmet sûresinin 2. âyetinde olmak üzere iki yerde nefse yemin edilmektedir. Şems sûresinin 7. âyetinde doğrudan nefse (*ve nefsin*), Kıyâmet sûresinin 2. âyetinde ise nitelik yüklenmiş nefse (*en-nefsü'l levvâme*) yemin söz konusudur.² Âyetlerin bağlamlarına bakıldığında, Şems sûresinde nefis konu edilmeden önce sırasıyla güneş, ay, gündüz, gece, gökyüzü ve yeryüzüne yemin edilmektedir. Yemin vasıtasıyla işaret edilen unsurların, gerçekte insanın da içinde bulunduğu varlık alemini özetler mahiyette oluşu dikkat çekicidir. Buna göre âyetlerde, öncelikle insanı kuşatan aleme, sonrasında ise insana dikkat çekildiğini söylemek mümkündür.

Bu bağlamda çalışmamızın konusunu teşkil eden nefis-i levvâme, adını Kıyâmet sûresinde yer alan “*Öyle değil, kendini kınayan nefse yemin ederim*”³ âyetinden almaktadır. Yüce Allah, nefis-i levvâmenin önemine binaen kıyametin mutlaka gerçekleşeceğini vurgulamak üzere önce kıyamet gününe, ardından da bu nefis türüne yemin etmiştir. Kur'ân'da bu iki varlığa aynı üslup ve benzer vurgu düzeyiyle peş peşe yemin edilerek başlanması, her iki unsurun da önem, işlev ve değer bakımından birbirine yakın bir konumda bulunduğu işaret etmektedir. Bu yemin tertibi, söz konusu unsurların mahiyet itibarıyla birbirini tamamlayan ve iç içe geçmiş bir karakter taşıdığını, aynı zamanda insanın dünya ve ahiret hayatı açısından eşit derecede belirleyici bir öneme sahip olduğunu göstermektedir.⁴

Hesap ve ceza günü olan kıyametin dehşeti ile o gün yaşanacak olan olağanüstü hadiseler Kıyâmet sûresinin başlangıcında dikkatlere sunulurken, bu büyük güne hazırlık niteliği taşıyan ve insanın iç dünyasında sürekli işleyen ahlâkî denetim mekanizmasını temsil eden nefis-i levvâme üzerine de Allah Teâlâ'nın yemin etmesi son derece dikkat çekicidir. Kendisini sorgulayan, işlediği hata ve günahlardan dolayı pişmanlık duyan, bu sebeple sürekli kendini kınayarak muhasebe eden nefis üzerine edilen bu yemin, bireyin hesap gününden önce kendi iç muhasebesini gerçekleştirmesi gerektiğine güçlü bir vurgu yapmaktadır. Bu yönüyle nefis-i levvâme, insanın vicdanî denetimini sağlayan ve onu ahlâkî sorumluluk bilincine yöneltten temel bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla âyetlerde kıyamet günü ile nefis-i levvâmenin art arda zikredilmesi, yalnızca lafzi bir birliktelik olmayıp, insanın dünya ve ahiret

² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 24/381-384; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru Taybe, 1999), 8/431-434.

³ el-Kıyâmet 75/2.

⁴ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tûnisîyye li'n-Neşr, 1984), 29/344-347.

saadetini belirleyen iki temel hakikatin ayrılmaz bütünlüğünü ortaya koyan anlamlı bir Kur'ânî üslup olarak değerlendirilmelidir.⁵

Diğer taraftan nefsi levvâme aşaması, nefsin manevi olgunlaşma sürecinde ulaştığı ilk aşama olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda nefs-i levvâme kendini kınayan, ayıplayan ve azarlayan, emmârelik vasfı bütünüyle ortadan kalkmamakla birlikte, zaman zaman pişmanlık duyan, sahibini yasaklara yönelmesinden dolayı sorgulayan, bazen de ona hayırlı amelleri ilham ederek iyiliğe sevk eden nefis olarak tanımlanmaktadır.⁶ Ayrıca nefs-i levvâme, şerre bütünüyle yaklaşmamakla birlikte, kendisini tam anlamıyla hayra da veremez. Bu nefis mertebesine sahip olan kimseler, arızî günahlardan tamamen kurtulamazlar. Günaha yöneldiklerinde nefislerini kınar, pişmanlık duyar ve kendilerini günahlara sürükleyen sebeplerden uzak durma hususunda yeniden irade ortaya koyarlar. Bu nefis türü, birçok İslâm âlimi tarafından insanın vicdanî muhasebe yeteneğiyle ilişkilendirilmiş, bu yönüyle nefs-i levvâme, ahlâkî sorgulamanın ve içsel kınamanın en belirgin tezahürlerinden biri olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda vicdan da, iradî fiilleri ahlâkî sorumluluk açısından denetleyen içsel bir mekanizmadır. Bu mekanizma, insanı kötülük karşısında kınayan ve iyiliğe yönlendiren bir güç, yani nefs-i levvâme olarak tezahür edebileceği gibi, zamanla katılaştırmış bir kalp hâline dönüşerek kötülük karşısındaki duyarlılığını kaybedebilir ve böylece nefs-i emmâre seviyesine de gerileyebilir.⁷

Nefs-i levvâmenin bu özellikleri, onun insanın ahlâkî gelişimi ve mânevî hayatı açısından taşıdığı önemi ortaya koymaktadır. Zira bireyin kendi davranışlarını sorgulaması, hata ve kusurlarının farkına varması ve bunlar karşısında zihinsel bir tepki geliştirmesi, ahlâkî sorumluluk bilincinin oluşmasında belirleyici bir işleve sahiptir. Bu bakımdan nefs-i levvâme, insanın harici bir denetime ihtiyaç duymaksızın kendi davranışlarını değerlendirebilmesini sağlayan vicdani bir muhasebe alanına işaret etmektedir. Kur'ân'da kendisine yemin edilerek önemine dikkat çekilen nefs-i levvâmenin, insanın ahlâkî ve mânevî hayatındaki işlevinin detaylı bir biçimde ele alınması büyük önem taşımaktadır. Özellikle günah, pişmanlık, sorumluluk, gibi süreçlerle ilişkisi, nefs-i levvâmenin yalnızca tasavvufî bir mertebe olarak değil, insanın iç dünyasını ve davranışlarını anlamaya imkân veren geniş kapsamlı bir kavram olarak değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır.

Bu çalışmada ele alınacak temel problem, nefs-i levvâme kavramının Kur'ân ve tefsirlerdeki anlamı ile vicdanî muhasebe, ahlâkî sorumluluk ve öz denetim

⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 22/325-329.

⁶ Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1966), 1/220-223; Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma' fi't-ta'şavvuf* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 46-48.

⁷ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan Dâvûdî (Dimaşk: Daru'l-Kalem, 2009), 818-820; Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî (Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996), 1/308, 314.

arasındaki ilişkinin ortaya konulmasıdır. Bu doğrultuda çalışmada öncelikle nefs-i levvâme kavramının Kur'ân'daki anlam ve kullanım biçimleri ele alınacak, ardından klasik ve çağdaş tefsirlerde kavrama ilişkin yorumlar değerlendirilecektir. Bunun yanında nefs-i levvâmenin nefsin mânevî olgunlaşma sürecindeki konumu üzerinde durulacak ve kavramın psikolojik boyutu özellikle pişmanlık, vicdanî muhasebe süreçleri üzerinden incelenecektir.

Bu çerçevede çalışmanın amacı ise, nefs-i levvâme kavramının Kur'ânî anlamını ve tefsir geleneğindeki yorumlarını ortaya koymak, kavramın nefsin mânevî olgunlaşma sürecindeki konumunu belirlemek ve insanın manevi denetim mekanizmasıyla ilişkisini tefsir ve psikoloji perspektiflerinden hareketle değerlendirmektir. Böylece nefs-i levvâmenin yalnızca kişinin kendisini kınaması anlamına gelen pasif bir durum olmadığı, aynı zamanda ahlâkî farkındalığın gelişmesine, hataların sorgulanmasına, sorumluluk bilincinin güçlenmesine ve mânevî dönüşümün gerçekleşmesine katkı sağlayan aşamalı bir gelişim süreci olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu doğrultuda, nefs-i levvâmenin insanın hata karşısındaki tutumu, pişmanlık yaşantısı ve davranışlarını yeniden düzenleme süreciyle ilişkisi incelenecek; kavramın Kur'ânî ve tefsirî anlam çerçevesi ile psikolojik boyutu arasındaki ilişki ortaya konulacaktır.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. *Nefs*

Nefs kelimesi, sözlükte “*bir varlığın kendisi*”, “*aynısı*” manalarına gelmektedir. İnsan için kullanıldığında ise erkek ya da kadın ayırt etmeksizin her bir şahıs, nefs kelimesiyle ifade edilmektedir. Aynı zamanda, nefs kelimesinin, “*nefes alan her canlı varlık*” ve “*ciğeri olan her bir can*” manalarında kullanıldığı da görülmektedir.⁸

Nefs kelimesi, fiil formatında (*n-f-s*), “*nefes alıp vermek*”, “*teneffüs etmek*” manalarına işaret ederken, tefa'ul babında (*teneffüs*) kullanıldığında ise “*nefes alıp verme*”, “*nefeslenme*”, “*havanın bir boşluktan çıkışı*” gibi manalara geldiği görülmektedir.⁹ Nefs kelimesi, *teneffüs* formunda mecazi bir anlam kazanarak,

⁸ Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Abdulhamid Henedâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003/1424), 4/249-250; Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-luğa* (Kahire: Dâru'l-Kavmiyye, 1964), 4/299-301; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcu'l-luğa ve sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1979/1399), 3/984-985; İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâr Sâdır, 1300), 6/233-240; Firûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb, *Kâmûsu'l-muhît*, ed. Muhammed Naim el-Araksûsî (Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 577; Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Kuveyt: Kuveyt Hükümeti Matbaası, 1976), 16/559, 573.

⁹ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, 4/2249-2250; Cevherî, es-Sihâh, 3/984-985; İbn Fâris, Ebû'l Hüseyin Ahmed b. Zekerîyya, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, thk: Abdusselam Muhammed Harun (Dimeşk: Daru'l Fikr, 1979), 460-461; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*,

“*sabahın ağarması*”, “*gün doğması*”, “*günün aydınlanması*” anlamlarında da kullanılmakta olup bu bağlamda, yeni bir günün başlangıcı, “*sabahın teneffüs etmesi*” şeklinde mecazî bir yolla tasvir edilmektedir.¹⁰

Diğer taraftan nefis kelimesi bazı kullanımlarında kişiye ait birtakım olumsuz “*arzu*” ve “*istekler*” manasında da kullanılmaktadır. Bu meyanda “*kıskanmak*”, “*haset etmek*” ve “*rekabet etmek*” gibi anlamlar da bu kökle ifade edilmektedir.¹¹

Sonuç olarak nefis kelimesine verilen tüm bu anlamlarda kelimenin her ne kadar birbirinden farklı manalara gelse de, temelde, “tüm yönleriyle varlığın kendisi” anlamını taşıdığı ve söz konusu diğer manaların ise insanın varlığıyla ilgili farklı boyutları yansıttığı görülmektedir.

1.2. Levvâme

“Levvâme” kelimesi müfred bir lafız olup “l-v-m” kök harflerinden türemiş, “lâme” sülâsî ecvef fiilinin mübalağa ifade eden ism-i fâil kalıbında (levvâme) gelmektedir. Mazi fiil kalıbındaki “lâme” fiilinin mastarı olan “levm”; bir şeyi yermek, kınamak, ayıplamak, aşağılamak, serzenişte bulunmak, denetlemek ve yapılan bir fiilden dolayı pişmanlık duymak anlamlarını ifade etmektedir.¹² Ayrıca “lâme, yelûmu, levmen, melâmen ve melâmeten” yani uygun olmayan bir davranış sebebiyle bir kimseyi yermek ve kınamak manasında kullanılmaktadır. Nitekim “*raculün melûmün*” veya “*raculün levvâmetün*”, adam suçludur demek olup bir başka ifadeyle rencide edilmeyi hak ediyor anlamına gelmektedir. Ayrıca Kalem sûresi 30. âyetinde “*Sonra dönüp birbirlerini kınamaya başladılar*” âyetinde geçen, “*yetelâvemûn*” ifadesi, insanların karşılıklı olarak birbirlerini kınamaları anlamına gelmektedir.¹³

“Lâme”, fiili değişik formlarda Kur’ân’da 14 defa geçmektedir. “*Allah yolunda cihad ederler ve hiç kimsenin kınamasından korkmazlar.*”¹⁴ “*...Sonra kınanır, (kaybettiklerinin) hasretini çeker durursun.*”¹⁵ “*Böylece, Yûnus kendini kınayıp dururken balık onu yuttu.*”¹⁶ “*Sonunda onu ve ordularını yakalayıp denize attık. bu sırada kendini kınayıp duruyordu.*”¹⁷ “*O halde beni kınamayın, kendinizi kınayın.*”¹⁸ Bu âyetlerde geçen ifadeler, kınama fiilinin farklı

1472-1473; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 6/233-240; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l- muhît*, 577; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 16/559, 573.

¹⁰ Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, 4/299-301; Cevherî, *es-Sihâh*, 3/122, 123.

¹¹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, 4/249-250; Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, 4/299-301; İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, 460-461; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 6/233-240; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-muhît*, 577; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 16/559-573.

¹² Mustafa Çamran, *İnsan ve Allah* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2013), 33.

¹³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 12/569-571; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 34/286-289; Mecdüddîn el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 1165; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 748, 749; İbn. Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, 5/254-255.

¹⁴ el- Mâide 5/54.

¹⁵ el-İsrâ 17/29.

¹⁶ es- Sâffât 37/142.

¹⁷ ez-Zariyat 51/40.

¹⁸ İbrâhim, 14/22.

bağlamlardaki kullanımını ortaya koymakta olup, kınama eyleminin Kur'ân'da hem bireylerin birbirlerine yönelttikleri eleştiri ve suçlamaları hem de belirli ahlâkî tutumları ifade eden bir kavram olarak yer aldığını göstermektedir.

Bu çalışmada ele aldığımız temel kavram olan “levvâme” kelimesi ise, çokça kınayan, kendisini sürekli sorgulayıp ayıplayan kimse gibi çeşitli anlamlara gelmektedir. Bu kelime esasında sıradan bir kınamayı değil, sürekli ve tekrar eden biçimde kendisini veya başkasını sorgulayan, hatasını fark ettiğinde onu sürekli gündemde tutan ve bundan dolayı vicdanî rahatsızlık duyan kimseyi ifade etmektedir. Bu meyanda klasik sözlüklerde, kelimenin yalnızca dışa yönelik bir ayıplamayı değil, kişinin kendi nefisini hesaba çekmesini de kapsayan geniş bir anlam sahasına sahip olduğu görülmektedir. Nitekim Halîl b. Ahmed, *levm* kökünün kişinin işlediği fiilden dolayı ayıplanmasını ifade ettiğini, bu kınamanın bazen başkası tarafından bazen de kişinin kendi iç muhasebesiyle gerçekleşebileceğini kaydederken,¹⁹ İbn Düreyd aynı kökün, insanın hata karşısında duyduğu pişmanlık sebebiyle kendisini sürekli sorgulaması anlamını da ihtiva ettiğini ifade etmektedir.²⁰ Ezherî ise *levvâme* lafzının mübalağa ifade eden yapısına dikkat çekerek, bunun tek seferlik bir kınamadan ziyade alışkanlık hâline gelmiş sürekli bir öz eleştiriye ifade ettiğini belirtmektedir.²¹ İbn Fâris de kelimenin kök anlamını “kişiyi yaptığı işten dolayı geri çevirmek, onu davranışından dolayı ayıplamak ve hatasını fark ettirmek” şeklinde açıklamış, bu ortak anlam ekseninin kökten türeyen bütün kelimelerde korunduğunu ifade etmiştir.²² Râgıb el-İsfahânî, *levm* kavramının yalnızca kusur bildiren bir ayıplama olmadığını, aynı zamanda insanı daha doğru olana yöneltmeyi amaçlayan ahlâkî bir uyarı niteliği taşıdığını belirterek Kur'ân'daki kullanımının da bu anlam çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir.²³ İbn Manzûr, “nefs-i levvâme” terkilimini açıklarken, bunun günah işlediğinde sahibini kınayan, iyilik yaptığında ise daha fazlasını yapmadığı için yine kendisini ayıplayan nefis anlamına geldiğini nakletmekte ve böylece kelimenin yalnızca olumsuz davranışları değil, ahlâkî kemale ulaşma arzusunu da ifade ettiğini göstermektedir.²⁴ Zebîdî de aynı doğrultuda levvâme kelimesinin, kişinin her durumda kendi fiillerini sorgulayan bir karakter özelliğini ifade ettiğini kaydetmektedir.²⁴ Kelimenin anlam alanı yalnızca sözlüklerde değil, Câhiliye dönemi Arap şiirinde de açık biçimde görülmektedir. Arap şairleri *levm* kökünü çoğu zaman sevgilinin sitemi, kabile mensuplarının eleştirisi veya kişinin kendi davranışlarından dolayı duyduğu pişmanlığı ifade etmek amacıyla kullanmışlardır. Özellikle Tarafe b. el-Abd'ın şiirlerinde “ve levümü'l-lâim” ifadesi, toplumun kınamasına rağmen kişinin tercihinden vazgeçmemesi

¹⁹ Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, 8/287

²⁰ Ebû Bekr Muhammed b. El- Hasen, İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luğa*, thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî (Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), 2/1004.

²¹ Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 15/411.

²² İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-luğa*, 5/239.

²³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 744.

²⁴ Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 33/244.

anlamında kullanılarak sosyal baskıyı dile getirmektedir.²⁵ Züheyr b. Ebî Sûlmâ ise hikemî şiirlerinde insanın yaptığı davranışlardan dolayı çevresi tarafından ayıplanmasını ifade etmek üzere aynı kökten türeyen kelimelere yer vermekte ve kınamanın ahlâkî bir denetim işlevi gördüğünü ortaya koymaktadır.²⁶ Benzer şekilde Lebîd b. Rebîa'nın şiirlerinde de *levm* kökü, insanın hata karşısında duyduğu pişmanlık ile başkalarının ayıplaması arasında kurulan anlam ilişkisini yansıtmaktadır.²⁷ Bu örnekler göstermektedir ki Kur'ân'da geçen *nefs-i levvâme* terkihi, Arap toplumunun yabancı olduğu yeni bir kelime olmayıp, mevcut dil malzemesine yeni ve derin bir anlam boyutu kazandırmıştır. Kur'ân, Câhiliye şiirinde daha çok sosyal ayıplama ve harici kınama anlamında kullanılan bu kökü, insanın kendi vicdanı tarafından sürekli sorgulanmasını ifade eden içsel ve ahlâkî bir kavrama dönüştürmüş, böylece kelimenin semantik çerçevesini dış dünyadan insanın iç dünyasına taşıyarak ona psikolojik ve ahlâkî bir derinlik kazandırmıştır. Bu yönüyle levvâme, yalnızca hata karşısında pişmanlık duyan bir nefsi değil, aynı zamanda insanın ahlâkî gelişimini mümkün kılan vicdanî muhasebe mekanizmasını ifade eden temel Kur'ânî kavramlardan biri hâline gelmiştir.

Sonuç olarak levvâme kelimesinin Kur'ân'da, kişinin kendi vicdanıyla hesaplaşması (Levvâme), toplumsal eleştiri (Levmete lâim), şeytanın savunması ve ilahi cezayı hak edenlerin durumu (Melûm) bağlamlarında karşımıza çıktığını söylemek mümkündür.

2. *Nefs-i Levvâmenin Kur'ânî Bağlamı ve Tefsirlerdeki Yorumları*

Kıyamet sûresi 2. âyetinde zikredilen nefs-i levvâme ile ilgili olarak tefsirlerde farklı birtakım görüşler ileri sürülmüştür. Bu bağlamda Zemahşeri, tefsirinde konuya dair şunları söylemektedir: *Kınayıp duran nefse yemin ederim ki*".²⁸ O gün yani kıyamet günü, diğer nefisleri takva hususundaki eksiklikleri sebebiyle kınayan takva sahibi nefse (nefs-i levvâme) yemin ederim ki veya iyilik yapmak için gayret etmesine rağmen hala kendisini kınayan nefse yemin ederim ki. Bir başka ifadeyle nefs-i levvâme, kişinin iyilik sahibi olması hâlinde iyiliklerini daha da artırmadığı, kötülük ve kusur içerisinde bulunması durumunda ise sergilediği davranışlardan dolayı kendisini kınayıp sorguladığı nefis olarak tanımlanabilir. Onun Hz. Adem'in nefsi olduğu da söylenmiştir. Hala, cennetten çıkmasına sebep olan fiili sebebiyle kendisini kınamaktadır.²⁹

Müfessirlerden Saîd b. Cübeyr, İkrime ve Abdullah b. Abbâs, nefs-i levvâmenin, insanın gerek iyilikleri gerekse kötülükleri karşısında kendisini kınamasına yol açan bir nefis olduğu görüşünü benimsemektedir. İbn Abbâs,

²⁵ Tarafe b. el-Abd, *Dîvânu Tarafe b. el-Abd*, thk. Mehdi Muhammed Nâsiruddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 53.

²⁶ Züheyr b. Ebî Sûlmâ, *Dîvânu Züheyr b. Ebî Sûlmâ*, thk. Ali Hasan Fâûr (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 67-68.

²⁷ Lebîd b. Rebîa, *Dîvânu Lebîd b. Rebîa el-Âmirî*, thk. Hamdû Tammâs (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2004), 91-92.

²⁸ El-Kıyâmet 75/2.

²⁹ Zemahşerî, "*Keşşâf*", 4, 646.

“kınama” kavramını mutlak anlamda ele alarak nefs-i levvâmeyi “kınayıcı nefis” şeklinde tanımlamıştır.³⁰ Bu yaklaşım esas alındığında levvâme kavramının, nefsin bütün yönlerini kuşatan bir anlam taşıdığı görülmektedir. Buna göre insan, kıyamet gününde yaptığı fiillerin niteliğine bakmaksızın kendi nefsinin kınayacaktır. Şayet kötülük işlemişse, kendisine zarar verecek bir fiili neden gerçekleştirdiği konusunda pişmanlık duyacak ve nefsinin kınayacak buna karşın iyilik yapmışsa, sahip olduğu imkânlarla rağmen neden daha fazla iyilik yapmadığı hususunda da kendisini kınayarak pişmanlık duyacaktır.³¹

Mücâhid’e göre nefs-i levvâme, “muttakilerin nefsi”dir. Bu kimseler, iyilik yapma fırsatını kaçırdıklarında bundan dolayı pişmanlık duymakta ve kendi nefislerini kınamaktadır. Bununla birlikte bazı müfessirler, nefs-i levvâme ile fâcir ve günahkâr kimselerin nefsinin kastedildiği kanaatinde. Bu görüşe göre söz konusu kimseler, kıyamet gününde işledikleri kötülüklerden dolayı pişmanlık duyacak ve gerçekleştirdikleri kötü ameller sebebiyle kendilerini kınayacaklardır.³²

Taberî ise nefs-i levvâme ile insanın hem iyilik hem de kötülük konusunda kendisini kınayan ve kaçırdığı fırsatlardan dolayı pişmanlık duyan nefsin kastedildiğini belirtmektedir. Ona göre Kıyâmet sûresinde yer alan âyetin zahirine en uygun anlam da budur.³³ Böylece Taberî, nefs-i levvâme kavramını yalnızca günah işleyen kişinin pişmanlığıyla sınırlandırmamakta, iyilik konusunda gösterilen eksikliklerin de insanın kendi nefsinin kınamasına konu olabileceğini kabul etmektedir.

Hasan-ı Basrî’nin yaklaşımı da bu anlayışla büyük ölçüde örtüşmektedir. Ona göre gerçek mümin, davranışlarını ve niyetlerini sürekli biçimde sorgulayan ve bu sorgulama neticesinde kendi nefsinin kınayan kişidir. Mümin, söylediği bir sözün maksadını, yediği bir yemeğin ardındaki gayeyi ve kalbinden geçen bir düşünceyle neyi elde etmek istediğini sorgulayarak kendi nefsinin muhasebeye tabi tutar. Buna karşılık fâsık kimse, gerçekleştirdiği günahlardan dolayı nefsinin kınamaz ve yaptığı kötülükler karşısında aynı içsel muhasebeyi gerçekleştirmez.³⁴ Bu yönüyle nefs-i levvâme, kişinin davranışlarını ve niyetlerini değerlendirmesine imkân sağlayan, hata ve eksiklikleri karşısında onu sorgulamaya ve pişmanlığa sevk eden bir iç muhasebe mekanizması olarak değerlendirilebilir.

³⁰ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 29/469.

³¹ Muhammed Seyyid Tantâvî, *et-Tefsîru’l-vasût li’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Kahire: Dâru Nehdatı Mısır, 1351/1932), 24/299; Muhammed b. Ebû Bekir İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân fî aksâmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, t), 638; Muhammed A’lâ b. Alî et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtî’l-fünûn ve’l-ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996), 1719.

³² Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî fî tefsîri’l-Kur’âni’l-’azîm ve’s-seb’i’l-mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1353/1935), 29/136-137.

³³ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 29/469-470.

³⁴ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân*, 21/406; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, 8/283.

Ferrâ'ya göre ise nefis-i levvâme, mutlak anlamda iyi veya kötü olarak nitelendirilebilecek bir nefis değildir. Aksine o, insanın her hâlûkârda kendisini sorgulayıp kınamasını ifade eden bir nefis hâlidir. Kişi işlediği kötülüklerden dolayı kendisini kınadığı gibi, gerçekleştirdiği iyilikleri yeterli görmeyerek daha fazla hayır ve iyilik yapmadığı için de kendisini eleştirmekte ve pişmanlık duymaktadır.³⁵

Nefs-i emmârenin gerçekçi ve makul temellere dayanmayan, gayrimeşru arzu ve eğilimlerini sınırlandıran, denetleyen ve dengeleyen temel kavramlardan biri nefis-i levvâmedir. Nefs-i levvâme, bireyin kendi davranışlarını sorgulamasını ve hataları karşısında kendisini eleştirmesini ifade eden yönüyle, nefis-i emmârenin sınırsız isteklerine karşı bir iç denetim mekanizması işlevi görmektedir. Bu bağlamda İsmail Hakkı Bursevî, nefis-i levvâmenin nefis-i emmâre ve nefis-i mutmainneye yönelik iki farklı yönünün bulunduğunu belirtmektedir. Bursevî'ye göre nefis-i levvâme, nefis-i emmâreye yöneldiğinde geçmişte işlenen günahları ve yapılan hataları hatırlayarak pişmanlık duyar, nefse muhalefet etmek suretiyle ibadet ve itaate yönelir. Nefs-i mutmainneye yöneldiğinde ise onun nurundan istifade ederek bu mertebenin özelliklerinden etkilenir ve zaman içerisinde bu mertebeye yaklaşır. Ancak nefis-i levvâmede görülen pişmanlık ve özeleştirî hâli henüz sürekli ve kararlı bir niteliğe sahip değildir, kişi itminan makamına ulaşıncaya kadar işlediği hatalardan dolayı pişmanlık duymaya devam etmekle birlikte, bu durum kesintisiz biçimde sürmez.³⁶ Dolayısıyla insanın, sınır tanımayan ve doyumsuz arzulara yönelen nefis-i emmârenin talepleri karşısında gerekli direnci göstermemesi ve yeterli iradeyi ortaya koymaması, onu günah işlemeye ve ahlâkî bakımdan olumsuz davranışlara yöneltebilmektedir.

Nefs-i levvâme, bir bakıma insanın gençlik döneminde yaşadığı duygusal ve zihinsel süreçleri yansıtan bir mahiyet arz etmektedir. Zira bu dönemde insan, sürekli bir arayış içerisinde bulunmakta ve çeşitli duygu durumları arasında gelgitler yaşamaktadır. Hak ve hakikati arama çabası içerisinde olan kişi, çocukluk dönemine ait çocuksu istek ve hazlardan kendisini bütünüyle kurtaramamaktadır. Bir geçiş süreci niteliği taşıyan bu dönem, bu sebeple oldukça sancılı bir şekilde yaşanmaktadır. Aynı zamanda söz konusu süreç, bireyin kendisini gerçekleştirmeye çalıştığı bir dönemdir. Bu dönemin temel özelliği, birbirinden farklı ve zaman zaman çelişen duyguların bir arada bulunmasıdır. Bu duygular arasında sıkışan kişi, muhakeme ve mukayese yeteneğini kullanarak bu girdaptan çıkabilmektedir.³⁷

Sonuç olarak Kur'ân'da sadece Kıyâmet sûresinin 2. âyetinde geçen nefis-i levvâme kavramı, tefsirlerde insanın işlediği hata ve günahlardan dolayı kendisini kınayan, iyilik ile kötülük arasında içsel bir muhasebe gerçekleştiren ve ahlâkî sorumluluk bilincine işaret eden bir nefis hâli olarak ele alınmaktadır. Müfessirlerin değerlendirmeleri, nefis-i levvâmenin insanın bütünüyle kötülüğe

³⁵ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2010), 3/195.

³⁶ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsiri*, (İstanbul: Eser Matbaası, 1968), 243-244.

³⁷ Mustafa Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan: Tasavvuf ve Benötesi Psikolojisi* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2018), 161-165.

teslim olmadığı, aksine hata karşısında pişmanlık duyarak kendisini sorgulama ve doğruya yönelme imkânını taşıdığı bir aşamayı ifade ettiğini göstermektedir. Bu yönüyle nefs-i levvâme, insanın ahlâkî ve manevî gelişiminde önemli bir ara safha olup kişinin öz denetim, vicdanî muhasebe ve sorumluluk bilincinin gelişmesine zemin hazırlamaktadır. Dolayısıyla Kur'ân ve tefsirler bağlamında nefs-i levvâme, yalnızca kınayan bir nefis değil, insanın nefs-i emmârenin yönelimlerini fark ederek onları sorgulamasına ve daha olgun bir manevî düzeye yönelmesine imkân sağlayan dinamik bir içsel süreç olarak değerlendirilebilir.

3. Allah'ın Kıyamet Gününe ve Nefs-i Levvâmeye Yemin Etmesinin Hikmeti

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah Teâlâ'nın bazı varlıklar, zaman dilimleri ve kavramlar üzerine yemin etmesi, ilgili unsurun önemine, dikkat çekici yönüne ve taşıdığı hakikate vurgu yapılması amacı taşımaktadır. Bu bağlamda nefs-i levvâme kavramı da Kur'ân'da özel bir yere sahip olup, Allah'ın üzerine yemin ettiği nadir kavramlardan biridir. *“Öyle değil, kendini kınayan nefse yemin ederim.”*³⁸ Bu âyette geçen nefs-i levvâme, yaptığı hata ve günahlardan dolayı kendisini kınayan, vicdan muhasebesi yapan ve işlediği fiiller sebebiyle içsel bir rahatsızlık hisseden nefis mertebesini ifade etmektedir. Allah'ın bu nefse yemin etmesi, insanın ahlâkî sorumluluğuna, vicdanî denetimine ve manevî dönüşüm potansiyeline dikkat çekmektedir.

Müfessirler, Allah'ın nefs-i levvâmeye yemin etmesini çeşitli yönlerden açıklamışlardır. Öncelikle bu yemin, insanın içerisinde yer alan vicdan mekanizmasının ilâhî bir hakikat olduğuna işaret etmektedir. Nefs-i levvâme, kişinin kötülük karşısında tamamen duyarsız olmadığını, aksine hata işlediğinde nedamet ve içsel sorgulama yaşadığını göstermektedir. Bu yönüyle nefs-i levvâme insanın manevî uyanışının başlangıç noktası olarak değerlendirilmiştir. Çünkü kendisini kınamayan bir nefis, zamanla günahı normalleştirerek nefs-i emmâre seviyesinde kalmaya devam eder.

Bu bağlamda Fahreddin Râzî'ye göre Allah'ın nefs-i levvâmeye yemin etmesi, onun şeref ve değerini göstermektedir. Zira nefis, kendisini hesaba çekebildiği ölçüde kemale yaklaşır. Râzî ayrıca nefs-i levvâmenin insanı tövbe etmeye sevk eden temel bir unsur olduğunu belirtir. Ona göre insanın kendi kusurlarını fark ederek kendisini eleştirmesi, ilâhî rahmetin kalpteki tezahürlerinden biridir. Bu nedenle nefs-i levvâme, kalbin ölmediğinin ve fitratın tamamen bozulmadığının işareti kabul edilmiştir.³⁹

İbn Atıyye ve Kurtubî gibi müfessirler de bu yeminin, kıyamet gününde gerçekleşecek olan büyük hesapla ilişkili olduğuna dikkat çekmişlerdir. Kıyamet sûresinin başında hem kıyamet gününe hem de nefs-i levvâmeye yemin edilmesi, insanın dünyada kendisini hesaba çekmesi ile ahirette ilâhî hesaba çekilmesi arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır. Buna göre kişi, dünyada kendi nefsinin

³⁸ el-Kıyamet 75/2.

³⁹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000), 30, 720.

sorgular ve hatalarından dolayı pişmanlık duyarsa âhiretteki hesabı daha kolay olacaktır.⁴⁰

“Kıyamet gününe yemin ederim” buyruğuyla Allah Teâlâ, kıyamet gününün azamet ve önemine dikkat çekmektedir. Aralarında Ferrâ’nın da bulunduğu birçok nahiv âlimine göre, kasem ifade eden fiilin başında “lâ” nefy edatının yer alması Arap dilinde bilinen bir kullanım olup burada söz konusu edat, ifadeye olumsuzluk anlamı katmamaktadır. Aksine “lâ” edatı, yeminin anlamını kuvvetlendiren ve ifadeyi pekiştiren bir işlev üstlenmektedir.⁴¹ Bu sebeple âyetle kıyamet gününün büyüklüğü, kesinliği ve taşıdığı önem güçlü bir üslupla vurgulanmaktadır. Söz konusu kullanım, “Söylenecek husus o kadar açık ve kesin bir hakikattir ki aslında onu doğrulamak için yemine dahi ihtiyaç yoktur” şeklinde de anlaşılmıştır. Bu yorum çerçevesinde “lâ” edatı, yemini ortadan kaldıran bir unsur olarak değil, aksine onun anlamını daha güçlü hâle getiren bir pekiştirme unsuru olarak değerlendirilmiştir.⁴²

Kıyamet; bütün insanların yaptıklarının hesabını vermek üzere bir araya getirileceği ve dünya hayatındaki amelleri doğrultusunda ebedî hayatlarının akıbetinin belirleneceği büyük hesap günüdür.⁴³ Bu bağlamda Kıyâmet sûresinin başlangıcında kıyamet gününe ve hemen ardından nefs-i levvâmeye yemin edilmesi dikkat çekici bir anlam bütünlüğü oluşturmaktadır.⁴⁴ Her iki kavramdan önce “lâ” edatıyla pekiştirilen kasem üslubunun kullanılması, kıyamet ve nefs-i levvâme arasında ortak bir anlam ve amaç ilişkisinin bulunduğunu göstermektedir.⁴⁵ Buna göre ahirette ilâhî huzurda hesaba çekileceğinin bilincinde olan insanın, dünya hayatında da kendi davranışlarını sürekli olarak gözden geçirmesi, hata ve kusurlarını sorgulaması ve bir bakıma kendisini hesaba çekmesi gerekmektedir. Dolayısıyla âyetlerde kıyamet günü ile nefs-i levvâmenin birlikte zikredilmesi, insanın dünya hayatındaki öz eleştirisi ve muhasebesi ile ahirette karşılaşacağı ilâhî hesap arasındaki güçlü ilişkiye işaret etmektedir.⁴⁶ Bu yönüyle nefs-i levvâme, insanın davranışlarını sorgulamasını sağlayan ve onu kendi iç muhasebesine yönelten bir bilinç hâli olarak ortaya çıkmaktadır.⁴⁷

⁴⁰ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 5/401, 402; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 19/84-86.

⁴¹ Muhammed Sıddık Hasan Han el-Kannûcî, *Fethu'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'an* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 7/278.

⁴² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/47.

⁴³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 19/92-95.

⁴⁴ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 4/659-660.

⁴⁵ Nâsirüddîn Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 5/285-286.

⁴⁶ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhî fî't-efsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 10/325-327.

⁴⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 8/278-280.

Bunun yanı sıra Allah'ın nefs-i levvâmeye yemin etmesi, insanın özgür irade sahibi bir varlık olduğuna da dolaylı biçimde işaret etmektedir. Çünkü pişmanlık ve kendini kınama duygusu, bilinçli tercihlerde bulunabilen bir varlığın özelliğidir. Eğer insan sadece zorunlu davranışlar sergileyen bir varlık olsaydı, yaptığı fiillerden dolayı kendisini suçlaması veya vicdan azabı duyması anlamlı olmazdı. Dolayısıyla nefs-i levvâme, insanın ahlâkî sorumluluğunun ve iradî tercihlerinin delillerinden biri olarak kabul edilmektedir.

İnsan, tabiatı itibarıyla hem iyiliğe hem de kötülüğe yönelme potansiyeline sahip bir varlıktır. Kişi, ahlâkî bakımdan ne derece bozulmuş veya dejenere olmuş olursa olsun, vicdanında onu kötülükten uzaklaştırmaya ve iyiliğe yöneltmeye çalışan birtakım içsel dürtülerin varlığından söz etmek mümkündür. Kuşkusuz bazı kimselerin iyilik ve kötülük konusundaki ölçüleri yanlış veya eksik olabilir. Bununla birlikte insanın sahip olduğu sağduyu ve vicdan, çoğu zaman onun gerçekleştirdiği davranışlar karşısında içsel bir sorgulama ve itiraz mekanizması meydana getirmektedir.⁴⁸ Bu durum, insanın yalnızca içgüdüleri doğrultusunda hareket eden bir varlık olmadığını, aynı zamanda davranışlarını ahlâkî değerlendirmeye tâbi tutabilen bir yapıya sahip bulunduğunu göstermektedir. Nitekim insan, iyilik ile kötülük arasında bir ayırım yapabilme kabiliyetine sahip olduğu gibi, gerçekleştirdiği fiillerden dolayı kendisini sorumlu da görebilen bir varlıktır.⁴⁹

Kıyâmet günü üzerine yemin edilmesi ise mevcut kâinat düzeninin bir gün sona ereceğine, insanların yeniden diriltileceğine, dünyada gerçekleştirdikleri fiillerden dolayı hesaba çekileceklerine ve nihâyet iyilik veya kötülük olarak yaptıkları her davranışın karşılığını göreceklerine işaret etmektedir. Bu bağlamda sûrede üzerine yemin edilen ikinci husus, nefs-i levvâmedir. Kıyâmet günü ile nefs-i levvâmenin aynı bağlam içerisinde zikredilmesi, insanın dünya hayatındaki manevi hesaplaşması ile âhirette karşılaşacağı ilâhî hesap arasındaki anlam ilişkisini de açık bir şekilde ortaya koymaktadır.⁵⁰

Nefs-i levvâme, henüz tam anlamıyla sükûnete ulaşamamış, ancak nefs-i emmârenin sınırsız ve kontrolsüz yönelimlerinden de bütünüyle sıyrılmaya başlamış olan nefsin, arınma ve olgunlaşma sürecindeki geçiş safhasını ifade etmektedir. Bu yönüyle levvâme, insanın işlediği hata ve günahların farkına vararak kendisini sorguladığı, eleştirdiği ve kınadığı bir bilinç hâline işaret etmektedir. Dolayısıyla nefs-i levvâmenin bulunduğu bu konum, yapısal ve işlevsel açıdan kıyâmet bilinciyle yakın bir ilişki içerisinde. Zira kıyâmet günü, insanın bütün fiillerinin değerlendirmeye tâbi tutulacağı büyük hesap gününü ifade ederken, nefs-i levvâme de, insanın henüz dünya hayatında iken kendi davranışlarını sorgulaması ve kendisini hesaba çekmesi anlamına gelmektedir.⁵¹

⁴⁸ Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1997), 127.

⁴⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîrû'l-a'râk*, çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu ve Cihat Tunç (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983), 25-27.

⁵⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 30, 727-729.

⁵¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/515-516.

Bu çerçevede üzerine yemin edilen iki olgudan biri olan kıyâmet, insanın varoluş serüveninde ana rahminden başlayan ve nihâyet cennet veya cehennemle sonuçlanacak uzun yolculuğun önemli bir merhalesi ve durağı olarak değerlendirilebilir. Başka bir ifadeyle kıyâmet, insan yolculuğunun nihai noktası değil, dünya hayatında gerçekleştirilen bütün fiillerin sonuçlarıyla yüzleşildiği temel bir hesap aşamasıdır. Kıyâmet ile nefs-i levvâmenin aynı âyet bağlamında yemine konu edilmesi, insanın dünya hayatında gerçekleştirdiği içsel muhasebe ile âhirette karşılaşacağı kapsamlı hesap arasında dikkat çekici bir ilişki bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bir başka ifadeyle her iki kavramın aynı anlam çerçevesinde değerlendirilmesi, insanın ahlâkî sorumluluğunun yalnızca dışsal bir denetim mekanizmasına bağlı olmadığını, aynı zamanda insanın kendi içerisinde de bir hesaplaşma ve değerlendirme yetisine sahip bulunduğunu göstermektedir.⁵²

Bu bağlamda levvâme kelimesi, insanın işlediği hata ve kusurlardan dolayı kendisini sürekli kınaması anlamını taşımaktadır. Günümüz terminolojisiyle ifade edilecek olursa bu durum, kişinin kendi davranışlarını eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirebilmesi ve gerektiğinde özeleştiri yapabilmesi şeklinde açıklanabilir. Nefs-i levvâme, bu yönüyle insanın ahlâkî gelişiminde önemli bir işlev üstlenmekte, bireyin hata ve kusurlarını fark ederek bunları düzeltmeye yönelmesini mümkün kılan bir bilinç düzeyine işaret etmektedir. Allah Teâlâ'nın nefs-i levvâme üzerine yemin etmesi de bu özelliğin önemine ve insanın manevî ve ahlâkî tekâmülündeki değerine dikkat çekmektedir.⁵³

Diğer taraftan nefs-i levvâmenin duyarlılığını kaybetmemiş olması onun gelişime açık olduğunun ve eğitilebileceğinin bir göstergesidir. Dolayısıyla bu merhale eğitim için büyük bir fırsattır. Çünkü kişinin kendi yetersizliklerinin, eksiklerinin farkına vararak bunları düzeltmeye, güçlendirmeye arzulu olması veya yeni şeyler öğrenmeye olan iştahı hazır bulunuşluk açısından kıymetlidir. Bir diğer ifadeyle öğrenmede, bireyin iç durumu ve daha önce öğrendikleri önemli rol oynar.⁵⁴ Burada nefs-i levvâmenin kendinden hoşnut olmama ve kendini düzeltme arzusu onun maruz kaldığı bir iç durumdur. Bu enerji, onu bulunduğu konumdan kurtararak bir üst konuma yükseltecektir. Allah da bunu değerli görmektedir bu yüzden de kıyamet gününe yemin ettiği gibi kendisini kınayan yani özeleştiri yapan nefse de yemin ederek kendi nezdindeki önemine dikkat çekmektedir.

Sonuç olarak Allah'ın nefs-i levvâmeye yemin etmesi, insan vicdanının önemine, kişinin kendisini sorgulama yeteneğine, tövbe ve arınma potansiyeline, ahlâkî sorumluluğa ve kıyamet bilincine dikkat çekmektedir. Nefs-i levvâme, günahı meşrulaştırmayan, aksine hata karşısında rahatsızlık duyan canlı bir vicdanın sembolüdür. Bu nedenle Kur'ân'da üzerine yemin edilen bu nefis, insanın manevî yükseliş sürecinde merkezi bir konuma sahiptir.

⁵² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 29/337-340.

⁵³ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-azîm*, 8/286, 287.

⁵⁴ Ramazan Arı, Ömer Üre ve Hasan Yılmaz, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi (Eğitimin Psikolojik Temelleri)* (Konya: 1998, Mikro Yayınları), 167.

4. Nefs-i Levvâmenin Psikolojik Boyutu ve İnsan Davranışlarına Yansımaları

Nefs-i levvâme, gelişim aşamasında nefis-i emmâreden sonra ikinci sırada yer alan nefis mertebesidir. Bu mertebenin en belirgin özelliği, kişinin işlediği kötülük ve hatalardan dolayı rahatsızlık duyarak kendini kınamasıdır. İslâm düşüncesinde nefis-i levvâme, bireyin işlediği günah ve hataların farkına vararak bunları sorguladığı, kınadığı ve pişmanlık yaşadığı bir mertebe olarak değerlendirilmektedir.⁵⁵ Bu aşamada kişi, vicdanî bir uyanış yaşayarak hata ve günahlarının farkına varmakta, Allah'a yönelmekte ve nedamet duygusu içerisinde O'na bağlılığını yeniden ortaya koymaktadır. Bununla birlikte kişi, nefsin olumsuz eğilimlerine karşı koymaya başlasa da zaman zaman bu eğilimlere yenik düşebilmektedir. Ancak işlediği hata ve günahlardan sonra pişmanlık duyması ve kendini kınaması, onun nefsi mücadele ve manevî gelişim sürecinde ilerleme kaydettiğinin bir göstergesi olarak kabul edilmektedir.⁵⁶

Öte yandan nefis-i levvâme, yaptığı hatanın bilincindedir. Nefs-i emmâreden farklı olarak, işlediği hata kendisine hoş görünmemekte ve onu çeşitli gerekçelerle meşrulaştırma yoluna başvurmamakta, aksine gerçekten hata ettim, kendime zulmettim şeklindeki bir bilinçle yaşadığı huzursuzluğu derinden hissetmektedir. Bu hoşnutsuzluk ve vicdanî rahatsızlık, nefis-i levvâmeyi hatalarını ve kusurlarını telafi etmeye ve bu doğrultuda çaba göstermeye yöneltmektedir. Nedamet duygusuyla hareket eden nefis-i levvâmenin kendisini düzeltme arzusu, onda *levvâme*, yani kendini kınama vasfının belirginleşmesiyle ortaya çıkmaktadır.⁵⁷

Nefs-i levvâme aynı zamanda yaptığı kötülüklerden, Allah'ın emir ve yasaklarına karşı gösterdiği ihmal ve kusurlardan pişmanlık duyan, bu sebeple vicdanî bir rahatsızlık yaşayan ve kendisini şiddetle kınayan nefistir. Bu nitelik, onun şahsiyet gelişiminde ilerleme kaydetmesini sağlayan temel dinamiklerden biridir. Zira pişmanlık, kişinin hatasını fark etmesini ve doğruya yönelmesini sağlayan önemli bir motivasyon kaynağıdır. Yapılan hataların ardından ortaya çıkan pişmanlık duygusu, kişiyi davranışlarını gözden geçirmeye, hatalarını telafi etmeye ve aynı yanlışları tekrar etmemeye yöneltir. Nitekim İbn Kayyim el-Cevziyye, nefis-i levvâmeyi kötülük işlediğinde kendisini kınayan, iyiliği terk ettiğinde pişman olan ve bu pişmanlık sonucunda tövbeye yönelen nefis olarak açıklamaktadır.⁵⁸

Bu mertebede olan kişi, nefis-i emmâre aşamasında yapmış olduğu fiillerin bazılarının tövbe edip kurtulmuştur. Yani gafletten bir nebze olsun sıyrılmış ve günah arzusu azalmıştır. Ancak bu hisler yeterince olgunlaşmadığı için dayanamayıp tekrar günahlara düşmekten de kendini kurtaramaz. Bu bakımdan

⁵⁵ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 2/456.

⁵⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 4/4.

⁵⁷ Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî, 1997), 20/107.

⁵⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitabü'r-Rûh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1975), 225

nefs-i levvâmede, nefs-i emmârenin bazı özelliklerinin devam ettiği söylenebilir. Nitekim bu aşamada kötülüğe yönelik belirli bir eğilim varlığını sürdürmekle birlikte kişi, bu eğilimi belirli ölçüde sınırlandırabilmekte veya kötülüğün gerçekleşmesinin ardından pişmanlık duygusu yaşayabilmektedir. Buna karşın nefs-i emmârede, yapılan kötülük sonrasında pişmanlık ve tövbe yöneliminin belirgin bir biçimde bulunmadığı ifade edilmektedir. Bu yönüyle nefs-i levvâme, nefs-i emmâreden farklı olarak bireyin kendi davranışlarını değerlendirmesine, yaptığı yanlışların farkına varmasına ve bu davranışlar üzerinde düşünmesine imkân sağlayan bir vicdani muhasebe sürecini ifade etmektedir. Bu süreçte kötülüğe yönelik eğilim tamamen ortadan kalkmamakta ancak birey, söz konusu eğilimin ve bunun sonucunda gerçekleştirdiği davranışların farkına vararak pişmanlık duymaktadır. Dolayısıyla nefs-i levvâmede, kötülüğe yönelme eğilimi ile bu eğilimin fark edilmesi ve ardından ortaya çıkan pişmanlık arasında belirgin bir içsel çatışma bulunmaktadır.⁵⁹

Diğer taraftan nefsin mertebeleri üzerine değerlendirmeleriyle bilinen Muhammed Erbilî de, nefs-i levvâme kavramını insanın içsel ve ahlâkî gelişimi bağlamında ele almaktadır. Ona göre nefs-i levvâme, kalbin nuruyla aydınlanan ve akıl gücünün etkisi altında hareket eden bir nefis mertebesidir. Bu yönüyle nefs-i levvâme, kişinin davranışlarını sorgulamaya, hatalarının farkına varmaya ve ahlâkî bir muhasebe gerçekleştirmeye başladığı bir aşamayı ifade etmektedir. Bu aşamadaki birey, kimi zaman isyan eğilimleri gösterse de pişmanlık ve vicdan muhasebesi ile doğruyu yanlıştan ayırt edebilir. Böylece kişi, içsel çatışmalar yaşasa dahi, ibadet ve tövbe aracılığıyla Allah’a bağlılığını sürdürür ve manevî olgunlaşma yolunda kararlı bir çaba gösterir.⁶⁰ Yaptığı hatanın farkına vararak bundan pişman olur ve bağışlanması için Rabbine tövbe eder. Nitekim Hz. Âdem ve Hz. Havva da şeytanın ayartması ile Allah’ın koyduğu yasağı çiğnediklerinde yaptıkları hatanın farkına vararak “*Ey Rabbimiz! Biz kendimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamaz, bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden oluruz!*”⁶¹ diyerek pişmanlık duyup af dilemişlerdir. Benzer şekilde Hz. Musa da “*Rabbim! Doğrusu kendime zulmettim; beni bağışla!*”⁶² diye dua etmiştir. Bunun yanı sıra Kur’ân’da, Hz. Yûsuf’un kardeşlerinin geçmişte kendisine karşı işledikleri fiillerin doğurduğu pişmanlık sonucunda babalarına başvurarak günahlarının bağışlanması için dua etmelerini istedikleri ve “*Ey babamız! Bizim günahlarımızın affını dile! Çünkü biz gerçekten hata ettik*”⁶³ sözleriyle hatalarını kabul ederek bağışlanma talebinde bulundukları ifade edilmektedir.

Bu bağlamda tasavvufî kavramları psikoloji perspektifiyle ele alan çalışmalarıyla tanınan Amerikalı psikolog ve tasavvuf araştırmacısı Robert Frager ise, nefs-i levvâme kavramını bireyin günahlara karşı direnç geliştirmesi ve işlediği günahların farkına vararak tövbe etmesi süreciyle ilişkilendirmektedir.

⁵⁹ Hayati Peker, *Tasavvuf Psikolojisi* (İstanbul: Ağaç Yayınları, 1993), 43.

⁶⁰ Muhammed Emin el-Erbili, *Tenvîru’l-Kulûb fî Muâmeleti Allâmi’l-Guyûb* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1995), 1/484.

⁶¹ el-A’râf, 7/23.

⁶² el-Kasas, 28/16.

⁶³ Yûsuf, 12/97.

Ona göre birey bu aşamaya ulaştığında, daha önce yöneldiği kötü fiil ve davranışları sorgulamaya ve bunları giderek daha olumsuz bir biçimde değerlendirmeye başlamaktadır. Bununla birlikte birey, dünyaya yönelik benmerkezci tutumlarının hem kendisi hem de çevresi üzerindeki olumsuz sonuçlarını fark edebilecek bir bilinç düzeyine ulaşmaktadır. Bu farkındalık, kişinin kendi bağımlılıklarını ve bunların kendisine verebileceği zararları tanımasına da imkân sağlamaktadır. Böylece nefs-i levvâme, bireyin yalnızca hatalarının farkına vardığı bir aşama değil, aynı zamanda bu farkındalık doğrultusunda kendisini sorgulamaya ve davranışlarını değiştirmeye yöneldiği bir süreç olarak ortaya çıkmaktadır.⁶⁴

Nefs-i levvâme mertebesinde birey, kendi arzu ve isteklerinin mutlak biçimde belirleyici olmaması gerektiğinin farkına varmaya başlar. Bu farkındalık, kişinin yalnızca dış dünyadaki davranışlarını değil, aynı zamanda kendi iç yönelimlerini de sorgulamasını beraberinde getirir. Bu aşamada birey, nefsi arzularının peşinden sürüklenmek yerine onları denetim altına alma ve sınırlandırma yönünde bir irade ortaya koyar. Dolayısıyla nefs-i levvâme, kişinin kendi iç dünyasına yönelerek arzularını, davranışlarını ve bunların arkasında bulunan güdülerini değerlendirmeye başladığı bir bilinçlenme sürecini ifade etmektedir. Bu safhada kişi iç gerçekliğe yönelik daha fazla bilinç kazandığı için Jung teorisindeki ferdin gölge yansımalarından vazgeçişiyile ilişkilendirilmekte veya Freudyen psikanalizdeki süperego kavramı ile benzerlikler kurulmaktadır.⁶⁵

Bu değerlendirmeler doğrultusunda, nefsin insan davranışları üzerindeki etkisinin fark edilmesi ve benlik merkezli eğilimlerin denetim altına alınması, nefsin dönüşüm sürecinin önemli aşamalarından biri olarak değerlendirilebilir. Çağdaş sûfi düşüncenin önde gelen isimlerinden biri olan Kabir Helminski de nefsin dönüşümünü, kişinin kendi arzularını, güdülerini ve benlik merkezli yönelimlerini fark etmesi ve bunlarla bilinçli bir şekilde yüzleşmesi üzerinden ele almaktadır. Ona göre bu farkındalık, kişinin nefsi eğilimlerini denetim altına alabilmesi ve daha dengeli bir benlik anlayışı geliştirebilmesi bakımından önemli bir aşamadır. Bu yaklaşım, nefs-i levvâmenin kişinin kendi davranışlarını sorgulaması, hatalarının farkına varması ve bunları düzeltme yönünde bir iç denetim geliştirmesiyle yakından ilişkilendirilebilir.⁶⁶

Diğer taraftan bu mertebede ortaya çıkan farkındalık, kişinin geçmişteki tutum ve davranışlarını sorgulamasını ve bunlara yönelik bir pişmanlık bilinci geliştirmesini de mümkün kılmaktadır. Birey, daha önce çeşitli gerekçelerle savunduğu veya görmezden geldiği hatalarını artık inkâr etmek yerine bunlarla yüzleşmeye başlamaktadır. Bununla birlikte, hatanın farkına varılması ve pişmanlık duyulması, nefsi eğilimlerin bütünüyle ortadan kalktığı anlamına gelmemektedir. Zira bireyin uzun süre içerisinde geliştirdiği alışkanlıkların ve

⁶⁴Robert Frager, *Kalp, Nefs ve Ruh: Sûfi Psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Sufi Kitap, 2009), 88, 114.

⁶⁵ Kemal Sayar, *Sufi Psikolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 21.

⁶⁶ Kabir Helminski, *Bilen Kalp: Dönüşümün Sufi Yolu*, çev. Refik Algan (İstanbul: Nefes Yayınevi, 2021), 156, 157

yerleşik davranış kalıplarının bir anda terk edilmesi mümkün değildir. Bu nedenle nefs-i levvâme mertebesinde kişi, bir taraftan yanlış davranışlarından dolayı kendisini kınarken diğer taraftan aynı davranışlara yeniden yönelme ihtimaliyle karşı karşıya kalabilmektedir. Söz konusu durum, nefs-i levvâmenin bir geçiş ve mücadele mertebesi niteliği taşıdığını göstermektedir. Bu bakımdan nefs-i levvâme mertebesindeki bireyin manevî gelişimini sürdürebilmesi, yalnızca hatalarını fark etmesine değil, aynı zamanda bu hataları değiştirme konusunda kararlılık ve sabır göstermesine bağlıdır. Frager'in nefsin mertebelerine ilişkin yaklaşımında da nefsi eğilimlerin fark edilmesi, onların denetim altına alınması ve dönüştürülmesi, insanın manevî gelişiminin temel unsurları arasında değerlendirilmektedir.⁶⁷ Dolayısıyla nefs-i levvâme, kişinin hatalarını fark ettiği ancak henüz bu hatalara kaynaklık eden nefsi eğilimlerden bütünüyle kurtulmadığı bir ara aşama olarak değerlendirilebilir. Bu aşamanın temel özelliği, bireyin kendi iç dünyasındaki yanlış yönelimleri fark ederek bunlarla mücadele etmeye başlaması ve manevî gelişimini sürdürebilmek için iradesini güçlendirmesidir.

Bu meyanda nefs-i levvâme aşamasındaki birey, kendi yaşamına dışarıdan ve daha bütüncül bir perspektifle bakabilmekte ve bu sayede davranışlarının sorumluluğunu daha açık biçimde fark edebilmektedir. Bu durum, varoluşçu psikologların üzerinde durduğu temel suçluluk duygusuyla ilişkilendirilebilir.⁶⁸ Varoluşsal suçluluk, bireyin mevcut durum ile olması gereken durum arasındaki farkı fark etmesi ve bu farkın bilincine varması şeklinde açıklanmaktadır. Bu nedenle varoluşsal suçluluk, tek başına ruh sağlığını olumsuz etkileyen bir durum olarak değerlendirilmemektedir. Aksine, belirli bir düzeyde yaşanan varoluşsal suçluluk, bireyin kendisini değerlendirmesi, sorumluluklarının farkına varması ve yaşamını yeniden düzenlemesi açısından gerekli ve işlevsel bir unsur olarak görülebilir.⁶⁹ Bununla birlikte burada söz konusu edilen suçluluk duygusu, Freud'un insanın duygusal çatışmalarının temelinde değerlendirdiği suçluluk duygusundan farklıdır. Freud'un yaklaşımında suçluluk, bireyin bilinçdışı çatışmaları ve özellikle erken dönem ilişkileriyle bağlantılı psikolojik süreçler çerçevesinde ele alınmaktadır.⁷⁰ Bu bağlamda kişinin annesiyle yaşadığı karmaşık ve çözülmemiş ilişkilerin onda bir utanç duygusuna yol açtığı, ancak bireyin bu utancın farkında olmaması nedeniyle söz konusu duygunun bilinç düzeyinde suçluluk biçiminde ortaya çıktığı ileri sürülmektedir. Dolayısıyla varoluşsal suçluluk, bireyin yaşamındaki sorumluluklarını ve olması gereken ile mevcut durum arasındaki farkı bilinçli biçimde fark etmesine dayanırken, Freudyen suçluluk daha çok bilinçdışı çatışmalar ve çözülmemiş psikolojik süreçlerle ilişkilendirilmektedir.⁷¹

⁶⁷ Frager, *Kalp, Nefs ve Ruh*, 29, 30.

⁶⁸ Mustafa Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2011), 194.

⁶⁹ Kemal Sayar, *Özgürlüğün Baş Dönmesi* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002), 22.

⁷⁰ Kemal Sayar, *Ruhun Labirentleri* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2003), 148.

⁷¹ Raşit Tükel, *Freud Okumaları* (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 79.

Bu çerçevede kendinden memnun olmama, eksiklik ve mutsuzluk duyguları içinde bocalamayla başlayan iç çatışma nefis-i levvâmeyi, kendisinde huzur, tatmin ve uyum bulacağını sezdiği değerlere doğru bir geçiş yapmaya sevk eder.⁷² Din psikolojisi alanında yapılan bazı araştırmalarda suçluluk, günahkârlık duygusunun dine dönüşü sebep olduğu görülmüştür.⁷³ Nitekim her insanda yaptığı ve yapmadığı eylemlerin neticelerini ortaya koyduğu bir değerlendirme merkezi vardır. Bu merkezin oluşumunda kişinin vicdanı, temayülleri, eğitim düzeyi, zekâsı, iradesi, inançlarının yanı sıra toplumun bakışı, emir ve yasaklar sistemi etkin rol oynar. Levvâme makamında bulunan kişide yavaş yavaş açığa çıkan dini şuur ve dini kıstaslar değerlendirme merkezinin içine nüfuz etmeye başlar.⁷⁴

Sonuç olarak nefis-i levvâme, kişinin hata ve günahlarının farkına vararak bunlardan dolayı pişmanlık duyması, davranışlarını sorgulaması ve kendisini kınamak suretiyle içsel bir muhasebeye yönelmesini ifade eden ahlâkî ve psikolojik bir gelişim aşamasıdır. Bu mertebeye kötülüğe yönelik eğilimler bütünüyle ortadan kalkmamakla birlikte, bireyin bu eğilimlere karşı farkındalık ve içsel direnç geliştirmesi söz konusudur. Bu yönüyle nefis-i levvâme, kişinin davranışlarını eleştirel biçimde değerlendirmesine, ahlâkî sorumluluk bilincini geliştirmesine ve hatalarını tekrar etmesini önlemeye katkı sağlayan önemli bir içsel denetim mekanizmasıdır. Nefis-i emmârede arzular ve kötülüğe yönelten eğilimler belirleyici iken, nefis-i levvâme aşamasında bireyin söz konusu eğilimleri fark ederek iyilik ve kötülük arasındaki mücadelenin bilincine varması ve kendi davranışları üzerinde daha belirgin bir öz değerlendirme gerçekleştirmesi öne çıkmaktadır. Bu bakımdan nefis-i levvâme, insanın ahlâkî ve manevî olgunlaşma sürecinde farkındalık, pişmanlık, öz eleştiri ve içsel denetimin gelişmeye başladığı önemli bir geçiş merhalesi olarak değerlendirilebilir.

Sonuç

Bu çalışmada nefis-i levvâme, Kur'ân'daki kullanımı ve özellikle Kıyâmet sûresinin 2. âyetindeki bağlamı esas alınarak incelenmiş, klasik ve çağdaş tefsirlerde kavrama yüklenen anlamlar değerlendirilmiştir. İnceleme sonucunda nefis-i levvâmenin yalnızca kişinin kendisini kınaması anlamına gelmediği aynı zamanda insanın ahlâkî sorumluluğu, pişmanlığı, vicdanî muhasebesi ve kendi davranışlarını değerlendirme süreciyle ilişkili bir kavram olduğu da görülmüştür. Kıyâmet sûresinin başlangıcında kıyamet günü ile kendini kınayan nefse birlikte yemin edilmesi, insanın ahiret hayatındaki hesap sorumluluğu ile dünya hayatında gerçekleştirdiği iç muhasebe arasında anlamlı bir ilişki bulunduğu işaret etmektedir. Bu bağlamda nefis-i levvâme, insanın davranışlarını

⁷² Hayati Hökelekli *Din Psikolojisi* (Ankara: T.D.V. Yayınları), 1998, 103-107

⁷³ Abdülkerim Bahadır, *Din Psikolojisi* (Eskişehir: Eskişehir Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010), 60.

⁷⁴ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011), 135.

sorgulamasına, hatalarını fark etmesine ve sorumluluk bilincini geliştirmesine imkân sağlayan önemli bir içsel süreç olarak değerlendirilebilir.

Kur'ân ve tefsirlerdeki açıklamalar, nefs-i levvâmenin insanın hata ve günah karşısındaki farkındalığıyla yakından ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Nefs-i levvâme, kişinin yanlışlarını fark ettiği, bunlardan dolayı pişmanlık duyduğu ve kendisini sorguladığı bir durumu ifade etmekle birlikte, insanın kötülükten bütünüyle kurtulduğu anlamına da gelmemektedir. Aksine bu kavram, iyilik ve kötülük arasındaki mücadelenin devam ettiği, ancak kişinin kendi davranışlarını daha bilinçli biçimde değerlendirmeye başladığı bir aşamaya işaret etmektedir. Psikolojik açıdan ise nefs-i levvâmenin pişmanlık, öz değerlendirme, vicdanî muhasebe ve öz denetim gibi süreçlerle önemli ölçüde örtüştüğü görülmektedir. Bununla birlikte nefs-i levvâme doğrudan modern psikolojik bir kavram olarak değerlendirilmemeli, Kur'ân'ın insanın iç dünyasına ilişkin ortaya koyduğu bir kavramın çağdaş psikolojinin ele aldığı bazı süreçleri anlamlandırmaya katkı sağlayabileceği dikkate alınmalıdır.

Sonuç olarak nefs-i levvâme, insanın hata yapabilen ancak hatalarını fark ederek kendisini değerlendirme ve davranışlarını değiştirme imkânına sahip bir varlık olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yönüyle kavram, yalnızca kendini kınama veya suçluluk hâlini değil, hata farkındalığının sorumluluk bilincine ve yapıcı davranış değişikliğine dönüşmesini ifade eden dinamik bir aşamayı temsil etmektedir. Nefs-i levvâmenin bu özelliği, insanın ahlâkî gelişiminde öz değerlendirme ve öz denetimin önemini ortaya koyarken, kıyamet ve hesap bilinciyle birlikte ele alınması da dünya hayatındaki davranışların ahiret sorumluluğuyla bağlantısını güçlendirmektedir. Dolayısıyla nefs-i levvâme, Kur'ân ve tefsir açısından insanın ahlâkî sorumluluğunu, psikolojik açıdan ise kişinin kendisiyle yüzleşme, hatalarını fark etme ve bunları yapıcı bir değişime dönüştürme süreçlerini anlamaya katkı sağlayan önemli bir kavramdır.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1364.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1353/1935.
- Arı, Ramazan vd. *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi (Eğitimin Psikolojik Temelleri)*. 2. Baskı. Konya: Mikro Yayınları, 1998.
- Aydın, Hayati. *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*. 6. Baskı. İstanbul: Timaş Yayınları, 2005.
- Bahadır, Abdülkerim. *Din Psikolojisi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Beyzâvî, Nâsırüddîn Abdullah b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-Beyân Tefsiri*. İstanbul: Eser Matbaası, 1968.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh: Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1399/1979.
- Çamran, Mustafa. *İnsan ve Allah*. 6. Baskı. İstanbul: Çıra Yayınları, 2013.
- Erbilî, Muhammed Emîn. *Tenvîru'l-kulûb fî muâmeleti allâmi'l-ğuyûb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed Avad Mür'ib. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'an*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2010.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-muhît*. ed. Muhammed Naim el-Araksûsî. 6. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Frager, Robert. *Kalp, Nefs ve Ruh: Sûfî Psikolojisinde Gelişim, Denge ve Uyum*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Sufî Kitap, 2009.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî. *Kitâbu'l-ayn*. thk. Abdulhamid Henedâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Helminski, Kabir. *Bilen Kalp: Dönüşümün Sufî Yolu*. çev. Refik Algan. İstanbul: Nefes Yayınevi, 2021.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye li'n-Neşr, 1984.

- İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan. *Cemheretü'l-luġa*. thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Zekerıyyâ. *Mu'cemü mekâyisi'l-luġa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1399/1979.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr. *Kitabü'r-rûḥ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1975.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr. *et-Tibyân fî aksâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr. *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili iyyâke na'büdü ve iyyâke nesta'in*. thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1419/1999.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, ts.
- İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed. *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîrü'l-a'râk*. çev. Abdulkadir Şener vd. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'a'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1997.
- Kannûcî, Muhammed Sıddık Hasan Han. *Fethu'l-beyân fî makâsıdı'l-Kur'ân*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdülhalîm Mahmûd - Mahmûd b. eş-Şerîf. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1989.
- Lebîd b. Rebîa. *Dîvânu Lebîd b. Rebîa el-Âmirî*. thk. Hamdû Tammâs. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004.
- Merter, Mustafa. *Dokuz Yüz Katlı İnsan: Tasavvuf ve Benötesi Psikolojisi*. 13. Baskı. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2018.
- Ögke, Ahmet. *Kur'ân'da Nefs Kavramı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Peker, Hayatî. *Tasavvuf Psikolojisi*. İstanbul: Ağaç Yayınları, 1993.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.

- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnan Dâvûdî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2009.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 Cilt. 3. Baskı. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000.
- Sayar, Kemal. *Özgürlüğün Baş Dönmesi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002.
- Sayar, Kemal. *Ruhun Labirentleri*. İstanbul: Da Yayıncılık, 2003.
- Sayar, Kemal. *Sufî Psikolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma' fî't-taşavvuf*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Seyyid Kutub. *fî zılâli'l-Kur'ân*. çev. Bekir Karlığa vd. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1989.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî, 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Tantâvî, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîru'l-vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 24 Cilt. Kahire: Dâru Nehdatı Mısır, 1997.
- Tarafe b. el-Abd. *Dîvânu Tarafe b. el-Abd*. thk. Mehdi Muhammed Nâsiruddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali. *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996.
- Topyay, Yusuf. *Kutsal Kitapta ve Kur'an-ı Kerim'de Nefs ve Ruh Sözcüklerinin Artsüremlili Semantik İncelemesi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2016.
- Tükel, Raşit. *Freud Okumaları*. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Abdüsettar Ahmed Ferrâc vd. (Kuveyt: Vizâretü'l-İrşâd ve'l-Enbâ, 1965), 2001.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987.
- Züheyr b. Ebî Sülmâ. *Dîvânu Züheyr b. Ebî Sülmâ*. thk. Ali Hasan Fâûr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.

BÖLÜM 2

**Kur'ân-ı Kerim ve Arkeoloji
Bilimi İlişkisine Literatür Merkezli Bir Bakış**

Şule Yüksel Arıcı¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı, Orcid: 0000-0001-6482-121X

GİRİŞ

Kur'ân'ı Kerim'in kâinata, insanın yaratılışına, göklere, yere ve geçmiş toplumlara ilişkin mesajları İslâm düşünce tarihinde farklı ilim alanlarıyla ilişkilendirilmiştir.(Dartma, 1998, s. 113) Öyle ki her ilim erbabının Kur'ân ile ilgili söyleyip yazabileceği pek çok yorum yapılabilmektedir. Bu düşüncenin temellendirilmesinde Kur'ân ayetlerinden deliller sunulmaktadır. Buna göre “*Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.*” (el-En‘âm 6/38), “*Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.*” (el-En‘âm 8/59) âyetleri Kur'ân'ın yaratılışa dair cevapları içerdiğine delil olarak kabul edilmektedir. Bunun yanı sıra Kur'ân-ı Kerim, insanlık tarihinin farklı dönemlerinde yaşamış birçok kavim ve topluluktan söz etmekte; bunların inançları, toplumsal tutumları, sahip oldukları imkânlar ve karşılaştıkları sonuçlar üzerinden sonraki nesillere birtakım mesajlar sunmaktadır. Âd, Semûd, Lût kavmi, Medyen halkı, Firavun ve çevresi ile Sebe toplumu bunların başlıcalarıdır. Kur'ân'ın bu toplumları konu edinmesindeki temel amaç ayrıntılı ve kronolojik bir tarih anlatımı ortaya koymak olmayıp geçmişte meydana gelen hadiseler üzerinden insanı düşünmeye ve ibret almaya yöneltmektir. Nitekim “*Yeryüzünde gezin de yalanlayanların sonunun nasıl olduğuna bakın*” (Âl-i İmrân 3/137; el-En‘âm 6/11) ve “*Yeryüzünde dolaşp kendilerinden öncekilerin sonunun nasıl olduğuna bakmadılar mı?*” (er-Rûm 30/9) gibi âyetler, insanı geçmiş toplumların akıbeti üzerinde düşünmeye davet etmektedir. Hac sûresinde helâk edilmiş şehirlerden, kullanılmaz hâle gelmiş kuyulardan ve yüksek saraylardan söz edilmesinin ardından insanların yeryüzünde dolaşmaya çağırılması (el-Hac 22/45-46) ise geçmiş toplumların maddî izleri ile ibret alma arasında dikkat çekici bir ilişki kurmaktadır.

Kur'ân'da isimleri geçen kavimler Kur'ân kıssaları çerçevesinde literatürde ele alınmaktadır. Kur'ân'da bahsedilen hadiselerin gerçekliği noktasında tartışma zemininde yer almasıyla kıssaların hakikati tartışılmaya başlanmış, söz konusu hadiselerin ve kavimlerin mitoloji olarak kabul edilmeyeceği ispatlanmaya çalışılmıştır.(Bk. Şengül, 1996; Demir, 2014; Önen, 2022; Aksoy, 2024) Bu tartışmalar öncesinde, tefsir literatüründe peygamberlerin kıssaları ve tefsirlerin rivayet kanalıyla edindikleri bilgilerde coğrafi veriler yer bulsa da bu hususta aşırı bir vurgunun yapılmadığını söylemek mümkündür.(R. Kaya, 2002; Kılıç, 2007) Çünkü Kur'ân'ı Kerim'in kıssaları zaman ve mekan detaylarıyla vermemesi bu kıssaların ibret vesikası olarak anlatılması yönündeki vurguyu öne çıkarmıştır. Ancak son asırda kıssalarının gerçekliği tartışmaları ve Kutsal Kitap arkeolojisinin Batı'da geniş bir araştırma sahası bulmasıyla Kur'ân'ı Kerim'in tefsirinde arkeoloji ilminin metot olarak kullanılmasının imkânı tartışılmaya başlamıştır.

Kur'ân kıssaları çerçevesinde tartışılan arkeoloji, eski kültür ve uygarlıkları maddi kalıntı yoluyla inceleyen bir ilim olarak bilinmektedir. Onun kendine özgü araştırma yöntemleri, saha uygulamaları, tarihlendirme teknikleri ve teorik tartışmaları bulunan modern bir bilim disiplindir.(Dartma, 1998, s. 113) Bununla birlikte Kur'ân'ın geçmiş toplumların durumlarını araştırmaya, yeryüzünde dolaşmaya ve onların geride bıraktıkları izler üzerinde düşünmeye yönelik çağrıları, modern dönemde arkeolojik verilerden Kur'ân yorumunda

yararlanılmasına elverişli bir zihinsel ve dinî zemin oluşturmıştır. Öyle ki arkeolojik kazıların Kur’ân’daki kıssaların doğruluğunu teyit ettiği ileri sürülmüş ve bu ilimlerden yararlanmanın dini bir görev olduğu ifade edilmiştir.(Güneş, 2005, s. 165)

Kur’ân yorum geleneğinde geçmiş toplumlara ilişkin bilgiler, uzun süre, rivayetler, tarih kitapları, coğrafya eserleri ve İsrâilî rivayetler üzerinden aktarılmıştır. Modern dönemde ise arkeoloji, epigrafi, jeoloji, tarihî coğrafya gibi alanlarda gerçekleşen gelişmeler, müfessir ve Kur’ân araştırmacılarının önüne daha önce sahip olunmayan yeni bir bilgi türü çıkarmıştır. Kitabeler, mezarlar, antik şehir kalıntıları, yazılı tabletler, sulama sistemleri ve gündelik hayata ait maddî kültür unsurları geçmiş toplumların yalnızca rivayetler üzerinden değil, maddî veriler üzerinden de araştırılmasına imkân sağlamıştır. Bu çaba zamanla tarihî bilimlerin ve geçmiş toplumların maddî kültürünü inceleyen disiplinlerin de Kur’ân yorumunun ilgi alanına girmesi şeklinde ilerlemiştir. Arkeoloji, jeoloji ve tarihî coğrafya alanlarında ortaya çıkan yeni bilgiler; Nûh Tufanı, Âd ve Semûd, Lût kavmi, Firavun, Sebe ve benzeri Kur’ân kıssalarının yorumunda bazı modern müfessirler tarafından kullanılmaya başlanmıştır.(Dartma, 2003, s. 164; Güneş, 2005, ss. 166-167; A. Kaya, 2021, s. 61)

Bu gelişmelerle birlikte Kur’ân’da haber verilen geçmiş toplumların arkeolojik veriler yardımıyla araştırılıp araştırılmayacağı meselesi gündeme gelmiştir. Başlangıçta belirli kıssalar ve arkeolojik bulgular etrafında ortaya çıkan çalışmalar, zaman içerisinde “Kur’ân ve arkeoloji” ve daha sonra “Kur’ân arkeolojisi” kavramları çerçevesinde metodolojik bir tartışmaya dönüşmüştür. Ahmet Özdemir 2019 yılında Kur’ân tefsiri ile arkeolojiyi disiplinler arası bir yöntem içerisinde buluşturmaya teklif etmiş ve mevcut literatürün henüz geniş bir yer tutmadığını belirtmiştir.(Özdemir, 2019) 2026 yılında Eyyüp Ay’ın konuyu yeniden bir “yöntem/imkân” problemi olarak ele alması ise tartışmanın hâlen tamamlanmış bir yöntem teorisine dönüşmediğini göstermektedir.(Ay, 2026)

Kur’ân’ın insanı yalnızca vahyin lafızları üzerinde düşünmeye değil, içinde yaşadığı âleme ve geçmiş toplumların bıraktıkları izlere bakmaya da yönlendirdiği âyetlerde apaçık ifade edilmektedir. Bu noktada arkeolojinin, kendisine mahsus yöntem, teori, tarihlendirme ve saha araştırması tekniklerine sahip modern bir bilim dalı olup Kur’ân’ın kâinatı gözlemleme, geçmiş toplumların akıbetini inceleme ve yeryüzündeki maddî izler üzerinden ibret alma çağrısının, modern dönemde bilimsel tefsir yaklaşımını besleyen fikrî ve dinî zeminlerden biri hâline geldiği söylenebilir. Bu nedenle söz konusu âyetler; Kur’ân arkeolojisinin doğrudan tarihî sebebi olarak ele almak isabetli görülmemekle birlikte Müslüman müelliflerin tabiat ve tarih araştırmalarına yönelmelerini meşrulaştıran Kur’ânî referanslardan biri olarak değerlendirilmelidir.

Bu çalışmada güncelliğini koruyan Kur’ân ve Arkeoloji bağlamında yapılmış literatür üzerinde tartışılacaktır. Nitel araştırmanın doküman inceleme metodu kullanılarak Türkiye’de yapılmış Kur’ân ve arkeolojik verinin birlikte değerlendirildiği makale ve kitaplar incelenecektir. Kur’ân’da daha önce yaşamış

kavimlere dair arkeolojik veri ile tefsir yapılabileceğini bir yöntem olarak işaret eden ya da bu yöntemi tefsirlerde kullanmış müfessirlerin eserleri üzerinden inceleyen çalışmalar kapsam olarak belirlenmiştir. Öncelikle arkeoloji ilminin gelişiminden ve kutsal metin araştırmalarıyla temasından bahsedilerek Kur’ân arkeolojisinin literatürde işlenmesinin zeminini açıklamaya çalışılacaktır. Daha sonra tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konuyu problem olarak ele alan altı makale iki kitap ve bir kitap değerlendirmesi üzerinden çalışma yapılacaktır. Böylece arkeolojik bilginin arkeoloji ile tefsirin genişleyen yorum alanındaki yer edinme süreci ve bu konunun mevcut literatürde ne ölçüde araştırıldığı ortaya koymaya çalışılacaktır.

1. Arkeolojinin Gelişimi ve Kutsal Metin Araştırmalarıyla Teması

Arkeoloji ilmi “Eski kültür ve medeniyetleri maddi kalıntıları yolu ile inceleyen bir bilim” olarak tanımlanmaktadır. Bu ilim, eski kavimlerini bıraktığı eserleri ve kalıntıları izleyerek söz konusu toplumların yaşayışı hakkında bilgi toplamaya çalışmaktadır. 15. ve 16. yy’larda ortaya çıktığı ifade edilen arkeoloji 18. yy’da bir bilim dalı olarak kabul edilmiştir. Arkeolojik gelişmeler; bilim, sanat ve tarih ilimlerinin gelişmesinde önemli bir görev üstlenmektedir. Bu durumda tarihin bir döneminde yaşamış peygamberleri ve insan topluluklarını konu alan İncil, Tevrat ve Kur’ân gibi ilahi dinlerin kutsal metinleri arkeolojinin ilgi alanına girmektedir.(Dartma, 2005, ss. 13-22)

Arkeoloji 19. yüzyılda giderek daha sistematik bir bilimsel disiplin hâlini almış, antik yerleşimlerin tespiti, kazı tekniklerinin geliştirilmesi, stratigrafi, seramik tipolojisi ve epigrafik malzemenin değerlendirilmesi sayesinde geçmiş toplumlara ilişkin yeni bir bilgi alanı meydana gelmiştir. Filistin, Mısır ve Mezopotamya gibi bölgelerde yürütülen erken araştırmalarda Kitâb-ı Mukaddes’te geçen şehir, şahıs ve hadiselerin tarihî arka planına yönelik ilginin önemli bir payı bulunmaktadır.(Temiztürk, 2019, ss. 397-400) Bununla beraber erken dönem araştırmalarında teolojik merakın yanı sıra antikacılık, coğrafya, tarih araştırmaları, emperyal rekabet ve genel bilimsel merak gibi farklı saikler de etkili olmuştur. Buna karşılık “Biblical Archaeology/Kutsal Kitap Arkeolojisi” olarak anılan özel yönelimin gelişiminde Kitâb-ı Mukaddes’in tarihî coğrafyasının araştırılması belirgin bir rol oynamıştır. 19. yüzyılda Kutsal Topraklar’da çalışan ilk araştırmacıların önemli bir kısmının profesyonel arkeologlardan ziyade teolog, Kitâb-ı Mukaddes uzmanı ve mühendislerden oluştuğunu göstermektedir. Edward Robinson’un Filistin’de çok sayıda Kitâb-ı Mukaddes mekânını tespit etmeye yönelik çalışmaları ve Palestine Exploration Fund tarafından desteklenen araştırmalar bu sürecin önemli örnekleridir.(Temiztürk, 2019, ss. 407-408)

Söz konusu gelişmeler kutsal metin ile maddî bulgu arasında yeni bir ilişki biçimi doğurmuştur. Antik kentler, kitabeler, mezarlar, mühürler, saraylar, tapınaklar ve gündelik hayat kalıntıları, yalnızca geçmiş toplumlar hakkında yeni bilgi üretmenin yanı sıra Kitâb-ı Mukaddes anlatılarının tarihî bağlamlarının anlaşılması için de kullanılmaya başlanmıştır. Zamanla arkeoloji ile Kitâb-ı Mukaddes arasındaki ilişkinin “Kutsal metni doğrulama” amacına

indirgenemeyeceği anlaşılmış; arkeoloji bağımsız yöntem ve tarihlendirme imkânlarına sahip bir disiplin olarak gelişmiştir. Biblical Archaeology literatürünün daha sonraki seyri de teolojiden stratigrafiye, metni teyit etme arzusundan daha eleştirel tarih araştırmasına doğru değişen bir metodolojik sürece işaret etmektedir.(Temiztürk, 2019, ss. 413-414)

Müslüman araştırmacılar açısından bu süreç farklı fakat ilişkili bir soru ortaya çıkarmıştır: Kitâb-ı Mukaddes ile ortak veya benzer tarihî şahıs, toplum ve hadiselerden söz eden Kur’ân’ın anlaşılmasında arkeolojik bilgi kullanılabilir miydi? Nûh, İbrâhim, Lût, Mûsâ, Firavun, Âd, Semûd ve Sebe gibi Kur’ân’ın bahsettiği toplum ve şahsiyetlerin önemli bir kısmı aynı zamanda Yakındoğu tarih ve arkeolojisinin araştırma alanına girmekte olması, modern arkeolojik keşiflerin tefsir açısından taşıdığı değerin Müslüman ilim çevrelerinde giderek tartışılmasına zemin hazırlamıştır. Arkeolojiyi Kur’ân’ın doğruluğunu test edecek otorite veya bunun tersine Kur’ân’ı arkeolojik verileri doğrulayan bir otorite olarak konumlandırmak yerine, iki alanın ortak tarihî meselelerde ürettikleri verilerin karşılaştırılması daha bilimsel bir yaklaşım olacaktır. Nitekim Eyyüp Ay’ın 2026 tarihli çalışması da “Kur’ân Arkeolojisi”nin Kur’ân’ı arkeolojiye veya arkeolojiyi Kur’ân’a onaylatmak şeklinde anlaşılmaması gerektiğini; esas meselenin ortak konular hakkında farklı veri ve okuma biçimlerinden yararlanmak olduğunu özellikle vurgulamaktadır.(Ay, 2026, s. 174)

2. Kur’ân ve Arkeoloji Literatürüne Kronolojik Bir Bakış

Kur’ân ile arkeoloji arasındaki ilişkiyi konu alan çalışmalar birlikte değerlendirildiğinde, araştırmacıların arkeolojik veriye aynı amaçla başvurmadıkları görülmektedir. Alanın ilk çalışmalarında arkeolojik bulgular daha çok Kur’ân kıssalarının tarihî gerçekliğini destekleyen, geçmiş kavimlere ilişkin haberlerin fiilen yaşanmış olaylara dayandığını gösteren ve zaman zaman Kur’ân’ın i’câzına delil teşkil eden veriler olarak değerlendirilmiştir.(Şengül, 1996; R. Kaya, 2002; Demir, 2014; Önen, 2022) Daha sonraki çalışmalarda ise bu yaklaşımın yerini giderek arkeolojik verinin Kur’ân yorumuna nasıl dâhil edilebileceği, çağdaş müfessirlerin bu verilerden nasıl yararlandıkları(A. Kaya, 2021) ve tefsir ile arkeoloji arasında nasıl bir disiplinler arası yöntemin kurulabileceği soruları almaya başlamıştır.(Özdemir, 2019) Son yıllarda ise mesele, iki alanın epistemolojik sınırlarını koruyan daha ihtiyatlı bir “imkân” tartışmasına doğru yönelmiştir.(Ay, 2026)

Kur’ân ile arkeoloji arasındaki ilişkiyi konu alan çalışmalar, modern dönemde arkeolojik araştırmaların hız kazanması ve geçmiş toplumlara ilişkin yeni maddî verilerin ortaya çıkmasıyla birlikte belirginleşmeye başlamıştır. Kur’ân’da zikredilen Nûh kavmi, Âd, Semûd, Lût kavmi, Firavun ve Sebe gibi tarihî toplum ve şahsiyetlerin aynı zamanda tarih ve arkeolojisinin araştırma alanına girmesi, bu bulguların Kur’ân kıssalarının anlaşılmasında ne ölçüde kullanılabileceği sorusunu gündeme getirmiştir.(Özdemir, 2019, s. 282) Türkiye’de bu alanda ortaya çıkan ilk çalışmalar daha çok arkeolojik veriler ile Kur’ân kıssalarının tarihî gerçekliği arasındaki ilişkiye odaklanırken, zamanla mesele yalnızca

“teyit” ve “doğrulama” çerçevesinde ele alınmamış; arkeolojik bilginin tefsire nasıl yansıdığı, Kur’ân’ın anlaşılmasında nasıl bir yardımcı disiplin olarak kullanılabileceği ve “Kur’ân arkeolojisi” adıyla müstakil bir yöntem geliştirilip geliştirilemeyeceği de tartışılmaya başlanmıştır.(Bk. Özdemir, 2019) Bu sebeple mevcut literatür, yalnızca konu bakımından değil, araştırma amacı ve yöntem anlayışı bakımından da bir gelişim ve dönüşüm göstermektedir.

Türkiye’de bu alanın erken örneklerinden biri Eyyüp Ay’ın 1996 yılında yayımlanan “İlâhî Mesaj’ın Kadim Medeniyetlerdeki İzdüşümleri: Kur’ân’ın Arkaplanına Arkeolojik Bir Yaklaşım” başlıklı çalışmasıdır. Çalışmanın başlığından da anlaşılacağı üzere Ay, Kur’ân’da sözü edilen kadim medeniyetlerin arka planını arkeolojik veriler üzerinden değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu yönüyle çalışma, arkeolojiyi doğrudan müstakil bir tefsir yöntemi olarak teorileştirmemekte Kur’ân’ın eski toplumlara dair anlatılarının tarihî ve maddî çevresinin anlaşılmasına katkı sağlayabilecek bir bilgi alanı olarak kullanılmaktadır. Alan açısından önemi, Kur’ân kıssaları ile eski çağ medeniyetleri arasında arkeolojik veriler üzerinden ilişki kurma düşüncesini erken bir tarihte gündeme getirmiş olmasıdır.(Bk. Ay, 1996)

Kur’ân yorumunda arkeolojik veriyi kullanmanın gerekliliğini ifade eden Bahattin Dartma’nın çalışmaları ise bu ilişkiyi daha açık biçimde Kur’ân kıssalarının tarihî gerçekliğini ortaya koyma amacı etrafında şekillendirmiştir. Dartma’nın 1998 tarihli “Kur’ân-ı Kerim’in Işığında Arkeoloji” makalesini(Dartma, 1998), 2003 yılında yayımlanan “Arkeolojik Veriler Bağlamında Kur’ân Kıssalarının Fiilen Gerçekleşmemiş Hadiseler Olduklarına Dair” başlıklı çalışması(Dartma, 2003) ve 2005 tarihli *Kur’ân ve Arkeoloji* adlı kitabı (Dartma, 2005) takip etmiştir. Özellikle 2003 tarihli çalışmanın hareket noktası, Kur’ân kıssalarının öğüt vermek amacıyla oluşturulmuş tarih dışı edebî anlatılar olduğu yönündeki iddialara cevap verme arzusudur. Dartma, Kur’ân’ın kıssaları tarihî olarak gerçekleşmiş hadiseler şeklinde sunduğunu kabul ederek arkeolojik verileri bu tarihiliği destekleyen unsurlar olarak değerlendirmektedir.(Dartma, 2003)

Dartma’nın *Kur’ân ve Arkeoloji* adlı eserinin ön sözünde bu amaç daha açık biçimde ifade edilmektedir. Müellif, eski kavimlere ait ulaşabildiği arkeolojik kalıntıları Kur’ân’ın verdiği bilgilerle karşılaştırdığını, aralarındaki benzerlik ve paralellikleri göstermeye çalıştığını; bununla hem Kur’ân kıssalarının tarihte fiilen gerçekleşmiş hadiseler olduğunu ortaya koymayı hem de Kur’ân’ın bu alandaki i’câzına dikkat çekmeyi hedeflediğini belirtmektedir. Bunun yanında arkeolojik kalıntılara hem tarihî bilgi sağlayan hem de insanlığa “hidayet mesajı” sunabilecek izler olarak yaklaşmaktadır. Dolayısıyla Dartma’da arkeolojinin işlevi tarihî teyit ve dinî-ahlâkî ibret iki yönlü olduğu görülmektedir.

Abdûlbaki Güneş’in 2005 tarihli “Kur’ân Kıssalarında Eski Uygarlıklar” başlıklı makalesi bu ilk dönem literatürün önemli halkalarından biridir.(Güneş, 2005) Güneş çalışmasında özellikle günümüzde izlerine rastlandığını düşündüğü Âd, Semûd ve Sebe toplumlarını ele almakta; ilgili Kur’ân âyetlerini tefsir ve tarih kaynaklarıyla birlikte Kitâb-ı Mukaddes ve arkeolojik bulgular çerçevesinde

değerlendirmektedir. Makalenin özünde, bu toplumların yaşadığı bölgelerde ortaya çıkarılan arkeolojik bulguların Kur'ân kıssalarını doğruladığı yönünde açık bir yaklaşım bulunmaktadır. Güneş, söz konusu bulguları Kur'ân'ın İslâm öncesi dönemler hakkında güvenilir bilgi verdiğini gösteren unsurlar olarak değerlendirmekte ve buradan Hz. Muhammed'in peygamberliğinin doğruluğuna ilişkin bir sonuca ulaşmaktadır.(Güneş, 2005, s. 176) Bu gibi çalışmalar, arkeolojinin Kur'ân haberlerini “teyit eden” bir bilgi alanı olarak kullanılmasının erken örneklerini göstermesi açısından önemlidir. Bu bakımdan Güneş'in çalışması, Dartma'nın yaklaşımıyla önemli ölçüde aynı epistemolojik zemini paylaşmaktadır. Her iki araştırmacıda da arkeolojik veri yalnızca kıssanın tarihî arka planını açıklayan yardımcı bilgi olmanın ötesinde Kur'ân haberinin doğruluğunu destekleyen dış bir şahit olarak işlev görmektedir. Bu yaklaşımın alanın gelişimindeki önemi inkâr edilemez olmakla birlikte, arkeolojik özdeşleştirmelerin değişebilirliği dikkate alındığında metodolojik bir problem de barındırmaktadır. Bir arkeolojik bulgunun belirli bir Kur'ân kavmiyle ilişkilendirilmesi, çoğu zaman bulgunun tarihlendirilmesi, kültürel aidiyeti ve yorumuna bağlıdır. Bu nedenle erken literatürdeki arkeolojik keşfin Kur'ân haberinin doğrulanması ile birebir ilişkisinin sonraki çalışmalarda daha ihtiyatlı biçimde ele alınmaya başlandığı görülmektedir.

Ahmet Özdemir'in 2019 tarihli “Kur'ân'ı Anlamada Yeni Bir Yöntem Önerisi Olarak Kur'ân Arkeolojisi” başlıklı çalışması söz konusu literatürde önemli bir dönüşümü temsil etmektedir. Önceki çalışmalar daha çok belirli kıssalar veya kavimler ile arkeolojik bulgular arasındaki ilişkiyi araştırırken Özdemir, tefsir ile arkeolojiyi doğrudan disiplinler arası bir yöntem çerçevesinde bir araya getirmeyi ve “Kur'ân Arkeolojisi” adıyla yeni bir araştırma alanı geliştirmeyi amaçlamaktadır. Çalışmasında bu yaklaşımın konusu, kapsamı, hedefleri ve uygulanabilecek yöntemi üzerinde durmaktadır. Özdemir'in çalışmasının bir başka önemli tarafı, kendisinden önceki literatürü değerlendirmeye çalışmasıdır. Dartma ve Abdülbaki Güneş'in araştırmalarına değinmekte; bununla birlikte Kur'ân'da söz konusu edilen tarihî konuların arkeolojik kazı ve maddî belgelerle yeterince temellendirilmediğini ileri sürmektedir. Ona göre taş tabletler, papirüsler, dinî ve mitolojik metinler, tarihî mekânlar ve maddî kalıntılar Kur'ân'da geçen eski toplumların anlaşılması bakımından değerlendirilebilecek kaynaklar arasında sayılmaktadır.(Özdemir, 2019, s. 281) Özdemir ayrıca o tarihe kadar yapılan çalışmaların büyük ölçüde tekil örnekler düzeyinde kaldığını belirtmektedir. Özdemir'in önerisi böylece tekil arkeolojik eşleştirmelerin ötesine geçerek sistematik bir araştırma yöntemi geliştirme arayışına dönüşmektedir.(Özdemir, 2019, s. 283) Bununla beraber çalışmada arkeolojik verilerle Kur'ân bilgisinin “dışarıdan ispatlanması” durumunda bunun inanmayanlar açısından da bilimsel değer kazanabileceği yönündeki yaklaşımın bulunması, önceki teyit merkezli anlayışın bütünüyle terk edilmediğini göstermektedir. (Özdemir, 2019, s. 284)

Aykut Kaya'nın 2021 tarihli “Arkeolojik Çalışmaların Çağdaş Kur'ân Tefsirine Yansıması: Nuh Tufanı Örneği” adlı makalesi ise araştırma sorusunu önemli ölçüde değiştirmektedir. Söz Kaya'nın makalesi konuya doğrudan tefsir

tarihi açısından yaklaşması sebebiyle ayrıca önemlidir. Kaya, arkeolojik araştırmaların çağdaş müfessirlerin Nûh Tufanı yorumlarına nasıl yansındığını incelemekte ve çağdaş müfessirlerin arkeolojik verileri çoğunlukla destekleyici bir unsur olarak kullandıklarını tespit etmektedir. Çalışmanın sonuçlarına göre jeoloji, arkeoloji ve tarihî kanıtlar modern dönemde Kur'ân kıssalarının yorumunda daha görünür hâle gelmiş; fakat arkeolojik verilerin kesinlik ifade etmeyebileceği düşüncesi müfessirleri ihtiyatlı olmaya sevk etmiştir.(A. Kaya, 2021, s. 60)Kaya'nın temel problemi, belirli bir arkeolojik bulgunun Kur'ân kıssasını doğrulayıp doğrulamadığından ziyade, arkeolojik çalışmaların çağdaş müfessirlerin yorumlarına nasıl yansındığıdır. Nûh Tufanı örneği üzerinden klasik tefsirlerde kullanılan bazı rivayetlerle çağdaş yorumlarda kullanılan jeolojik ve arkeolojik verileri karşılaştıran Kaya, modern müfessirlerin İsrâiliyyât türü nakillere mesafeli durmalarının ve dönemin pozitif bilim anlayışından etkilenmelerinin yorum yönteminde değişikliğe yol açtığını belirtmektedir. Arkeoloji böylece kıssaları somut bilgilerle açıklamada işlevsel hâle gelmiştir.(A. Kaya, 2021, s. 58) Bu çalışma, mevcut literatür açısından belirgin bir yön değişikliğine işaret etmektedir. Çünkü burada araştırmacı bizzat “arkeolojik bir Kur'ân yorumu” üretmeye çalışmaktan çok, arkeolojik bilginin tefsir tarihindeki etkisini araştırmaktadır. Böylece arkeoloji-Kur'ân ilişkisinin konusu “hangi kalıntı hangi kıssayı ispatlıyor?” sorusundan “modern bilimsel bilgi müfessirin bilgi kaynaklarını ve yorum yöntemini nasıl değiştirdi?” sorusuna doğru genişlemektedir. Bu yaklaşım, arkeolojik verinin Kur'ân yorumuna girişinin tarihini araştırmak bakımından mevcut çalışmalar içinde özellikle önemlidir.

Güngör Karağuz'un 2023 yılında yayımlanan *Hız. Nuh, Hız. İbrahim ve Hız. Lut Bağlamında Kur'ân Arkeolojisi: Bir Yöntem Teklifi* adlı kitabı ise bu defa meseleyi daha belirgin biçimde arkeoloji disiplini içerisinde ele alma çabasını temsil etmektedir. Eser, Hız. Nûh, Hız. İbrâhim ve Hız. Lût örnekleri üzerinden kutsal metinlerdeki tarihî ve coğrafi bilgilerin arkeoloji ve eskiçağ bilimlerinin yöntemleriyle araştırılabilmesine yönelik bir model geliştirmeyi hedeflemektedir. Bu yönüyle çalışma, tefsircinin arkeolojik bilgiyi kullanmasından ziyade bir arkeoloğun Kur'ân'la arkeoloji arasında yöntemsel ilişki kurma teşebbüsü olarak önceki çalışmalardan ayrılmaktadır.(Bk. Karağuz, 2023) Karağuz'un eserini değerlendiren Halil Temiztürk ve Enes Büyük'ün 2024 tarihli kitap incelemesi de alanın metodolojik olgunlaşması açısından dikkate değerdir. Bu değerlendirme Karağuz'un vardığı bazı sonuçlara eleştirel yaklaşarak açıklamalarda bulunmaktadır. Özellikle eser, Karağuz'un Kur'ân'ın önceki kitaplardan ve topluluklardan hiç etkilenmediği ve bu kitaplardan ayrı olduğu yönündeki görüşlerine karşı çıkarak Kur'ân'ın tahrif içermediği bilgisinin dolayısıyla tahrif edilmiş kitaplardan etkilenmemiş olduğu sonucuna doğrudan ulaştıramayacağını ifade etmektedir.(Temiztürk & Büyük, 2024, s. 184) Bu tanıtım Karağuz'un eserinin alana önemli bir katkı sunmakla birlikte arkeoloji ile kutsal metin arasındaki ilişkinin taşıdığı risklere dikkat çekmekte, temel islam bilimlerinden hadis, tefsir, kelam gibi ilimlerinden yararlanarak Kur'ân ve arkeoloji alanında ilerlenmesi teklifinde bulunmaktadır. Özellikle Kutsal Kitap arkeolojisinin tarihindeki doğrulamacı, siyasî veya kimlik merkezli kullanım örneklerinden hareketle arkeolojik verinin dinî metinleri desteklemek için

araçsallaştırılabileceği uyarısında bulunmaktadır. Bunun yanında Türkiye’de arkeologlarla din araştırmacıları arasındaki disiplinler arası çalışmaların yeterince gelişmemiş olması bu alanda sempozyum ve çalışmaların yapılması gerektiğini de önemli bir eksiklik olarak tespit edilmektedir.(Temiztürk & Büyük, 2024, s. 189)

Eyyüp Ay’ın 2026 tarihli “Kuran’ın (Yeniden) Anlaşılması Bağlamında Bir Yöntem/İmkân Olarak Kuran Arkeolojisi” başlıklı çalışması literatürdeki son aşamanın daha ihtiyatlı bir metodolojik tartışmaya yöneldiğini göstermektedir. Ay, arkeolojiyi bağımsız yöntem, teori ve veri üretme biçimlerine sahip bir bilim olarak ele almakta ve Kur’ân arkeolojisinin Kur’ân’ı arkeolojiye yahut arkeolojiyi Kur’ân’a “onaylatma” faaliyetine indirgenmemesi gerektiğini savunmaktadır. Bu yaklaşımda arkeolojinin değeri, farklı veri türlerini Kur’ân araştırmalarının hizmetine sokmak ve geçmiş toplumlara ilişkin anlatılara farklı okuma imkânları sunmaktır.(Ay, 2026, s. 181) Ayrıca Ay’ın makalesinin yeni yayımlanmış olması, tartışmanın güncelliğini koruduğunu göstermektedir. Ay, arkeolojinin bağımsız yöntem ve teoriye sahip bir disiplin olduğunu vurgulamakta; “Kur’ân arkeolojisi”ni Kur’ân’ı arkeolojiye doğrulatmak şeklinde değil, arkeolojik yöntemlerin Kur’ân’ın geçmiş toplumlarla ilgili anlatılarının bağlamını anlamada sağlayabileceği imkânları araştırmak şeklinde tanımlamaktadır.(Ay, 2026)

Bu seyir bir bütün olarak değerlendirildiğinde Kur’ân ve arkeoloji literatürünün amaç bakımından çeşitli evrelerden geçtiği söylenebilir. İlk olarak görebildiğimiz kadarıyla Eyyüp Ay’ın erken çalışmasıyla başlayan ve Dartma ile Abdülbaki Güneş’te daha açık biçimde görülen arkeolojik bulguların Kur’ân kıssalarının tarihî gerçekliği ve doğruluğuyla ilişkilendirilmesi dönemidir. Bu aşamada arkeoloji çoğunlukla teyit, tarihîlik ve kimi zaman i’câz bağlamında işlev görmektedir. Sonraki çalışmalarda ise soru, tek tek arkeolojik bulguların Kur’ân’la örtüşmesinden yöntem meselesine doğru taşınmaktadır. Özdemir’in “Kur’ân Arkeolojisi” önerisi bunun en açık örneğidir. Kaya’nın çalışması ise bu eğilimi başka bir yöne taşıyarak arkeolojik bilginin çağdaş tefsirin bilgi kaynaklarını ve yorum yöntemini nasıl etkilediğini incelemektedir. Bu noktada arkeolojik verinin tefsirde kullanılma biçimi araştırma konusu hâline gelmiştir. Karauğuz’un yöntem teklifi ve Temiztürk-Büyük’ün eleştirel değerlendirmesi ve Eyyüp Ay’ın 2026 tarihli çalışmasıyla birlikte mesele daha belirgin biçimde disiplinler arası, epistemolojik sınırlar ve metodolojik ihtiyat çerçevesinde ele alınmaya başlanmıştır. Arkeolojinin Kur’ân’ın doğruluğunu kanıtlayan yardımcı bir araç olarak görülmesinden ziyade her iki alanın bağımsızlığını koruyan ortak araştırma imkânları üzerinde durulmaktadır.

Dolayısıyla mevcut literatürdeki değişim, araştırmanın temel sorusu da değişmesi şeklinde ilerlemiştir. Erken dönemde “Arkeolojik bulgular Kur’ân kıssalarının gerçekliğini destekliyor mu?” sorusu öne çıkarken, sonraki dönemde “Arkeoloji Kur’ân’ın anlaşılmasına nasıl katkı sağlayabilir?”, “Arkeolojik bilgi çağdaş tefsiri nasıl etkilemiştir?” ve son olarak “Bu iki disiplin hangi metodolojik ilkeler çerçevesinde ilişkilendirilebilir?” soruları gündeme gelmiştir. Bu gelişime rağmen literatürün önemli ölçüde tekil örnekler ve sınırlı kıssalar etrafında

yoğunlaştığı görülmektedir. Nûh Tufanı, Âd, Semûd, Sebe, Hz. İbrâhim ve Lût kıssası üzerinde belirgin bir birikim bulunmakla birlikte, arkeolojik verinin Kur’ân yorumuna tarihsel olarak ne zaman girdiği, hangi müfessirler tarafından hangi kaynaklardan alındığı ve tefsirde açıklama, teyit, rivayet tenkidi veya i’câz gibi hangi işlevleri üstlendiği henüz bütüncül biçimde araştırılmış değildir. Bu sebeple alan mevcut literatürün konu ve yöntem bakımından parçalı yapısı yeni ve sistematik araştırmalar için geniş bir çalışma sahasının bulunduğunu göstermektedir.

SONUÇ

Kur’ân ile arkeoloji arasındaki ilişkiyi konu alan çalışmalar, modern dönemde arkeolojik araştırmaların hız kazanması ve geçmiş toplumlara ilişkin yeni maddî verilerin ortaya çıkmasıyla birlikte belirginleşmeye başlamıştır. Kur’ân’da zikredilen Nûh kavmi, Âd, Semûd, Lût kavmi, Firavun ve Sebe gibi tarihî toplum ve şahsiyetlerin aynı zamanda tarih ve arkeolojisinin araştırma alanına girmesi, bu bulguların Kur’ân kıssalarının anlaşılmasında ne ölçüde kullanılabileceği sorusunu gündeme getirmiştir. Türkiye’de bu alanda ortaya çıkan ilk çalışmalar daha çok arkeolojik veriler ile Kur’ân kıssalarının tarihi gerçekliği arasındaki ilişkiye odaklanırken, zamanla mesele yalnızca teyit ve doğrulama çerçevesinde ele alınmamış; arkeolojik bilginin tefsire nasıl yansıdığı, Kur’ân’ın anlaşılmasında nasıl bir yardımcı disiplin olarak kullanılabileceği ve “Kur’ân arkeolojisi” adıyla müstakil bir yöntem geliştirilip geliştirilemeyeceği de tartışılmaya başlanmıştır. Bu sebeple mevcut literatür, yalnızca konu bakımından değil, araştırma amacı ve yöntem anlayışı bakımından da bir gelişim ve dönüşüm göstermektedir.

Araştırmaya konu olan çalışmalar kronolojik olarak değerlendirildiğinde Kur’ân ve arkeoloji literatüründe belirli bir gelişim çizgisinden söz etmek mümkündür. İlk dönemde ağırlıklı olarak arkeolojik bulgular ile Kur’ân kıssaları arasındaki benzerliklerin ve uygunlukların ortaya konulması üzerinde durulmuştur. Özellikle Nûh Tufanı, Âd, İrem ve eski medeniyetlere ilişkin arkeolojik bulgular bu doğrultuda değerlendirilmiştir. Daha sonra “Kur’ân Arkeolojisi” kavramı üzerinden daha sistematik bir yöntem arayışı ortaya çıkmıştır. Son olarak da araştırma, arkeolojinin doğrudan Kur’ân’ı doğrulayıp doğrulamadığı probleminden arkeolojik bilginin tefsir geleneğine nasıl yansıdığı sorusuna yönelmeye başlamıştır. Kaya’nın 2021 tarihli çalışması bu dönüşümün önemli örneklerinden biridir. Son dönemde ise mesele daha eleştirel ve metodolojik bir zemine taşınmıştır. Arkeoloji ve tefsirin epistemolojik sınırları, disiplinler arası araştırmanın gerekliliği ve “Kur’ân arkeolojisi”nin gerçekten müstakil bir yöntem olarak kurulup kurulamayacağı daha fazla tartışılmaktadır. Karauğuz’un çalışması, ona yönelik değerlendirmeler ve Eyyüp Ay’ın 2026 tarihli makalesi bu aşamanın temsilcileri olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte mevcut literatürün hâlen konu bakımından parçalı olduğu görülmektedir. Araştırmaların önemli kısmı Nûh Tufanı veya belirli eski toplumlar gibi tekil meseleler üzerinde yoğunlaşmaktadır. Arkeolojik bilginin modern tefsire ne zaman girdiğini, hangi müfessirlerin hangi arkeolojik kaynaklara başvurduğunu

ve bu bilginin tefsir içerisinde hangi işlevlerle kullanıldığını kronolojik olarak takip eden kapsamlı çalışmalar ise sınırlıdır.

Arkeolojinin gelişmesi geçmiş toplumlar hakkında yalnız yazılı kaynaklara dayanmayan yeni bir bilgi alanının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu gelişme, Kitâb-ı Mukaddes araştırmalarının yanı sıra Kur’ân’da zikredilen kavim ve tarihî hadiselerin yorumlanmasını da zamanla etkilemiştir. Modern dönem müfessirlerinin eserlerinde parçalı biçimde görülen bu etkileşim, 20. yüzyılın sonlarından itibaren müstakil Kur’ân-arkeoloji çalışmalarına dönüşmüş ve son dönemde “Kur’ân Arkeolojisi” adı altında metodolojik olarak tartışılmaya başlanmıştır.

Mevcut literatür Kur’ân ile arkeoloji arasında araştırılmaya değer bir ilişkinin bulunduğunu göstermektedir. Bununla birlikte bu ilişkinin mahiyeti konusunda ortak ve yerleşik bir yöntemden söz etmek henüz mümkün görünmemektedir. Bazı çalışmalar arkeolojik bulguları Kur’ân haberlerini destekleyen bir unsur olarak değerlendirirken bazıları bu verileri tarihî bağlamı aydınlatan yardımcı bilgi olarak kullanmakta, daha yeni çalışmalar ise ilişkinin epistemolojik ve metodolojik sınırlarını tartışmaktadır.

Sonuç olarak Kur’ân ve arkeoloji ilişkisi Türkiye’de son dönemde çalışmakta ve güncelliğini korumaktadır. Bununla birlikte çalışmaların önemli ölçüde tekil meseleler ve yöntem teklifleri etrafında yoğunlaştığı; arkeolojik verinin Kur’ân yorumuna girişinin tarihsel seyri, tefsir literatürü içindeki dolaşımı ve yorum işlevleri konusunda henüz geniş bir araştırma alanının bulunduğu görülmektedir. Bu yönüyle konu, Kur’ân araştırmalarında disiplinler arası çalışmaların geliştirilebileceği ve mevcut tefsir tarihi yazımına yeni açılımlar kazandırabilecek araştırma alanlarından biri olma niteliğini korumaktadır. Nihai kertede Kur’ân ve arkeoloji ilişkisi mevcut literatürde belirli bir birikime ulaşmış olmakla birlikte, tefsir tarihi açısından henüz geniş araştırma imkânlarına sahip bir alandır.

KAYNAKÇA

- Aksoy, S. (2024). Tarihsel Gerçeklik Tartışmasının Bir Parçası Olarak Kur'an'daki Kıssaların 'Hak' Olarak Nitelendirilmesinin Anlamı ve Mahiyeti. *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi*, (12), 537-571. <https://doi.org/10.56720/mevzu.1497788>
- Ay, E. (1996). İlâhî Mesaj'ın Kadim Medeniyetlerdeki İzdüşümleri: Kur'an'ın Arkaplanına Arkeolojik Bir Yaklaşım. *İslâmî Araştırmalar*, 9(1-2-3-4), 184-196.
- Ay, E. (2026). Kuran'ın (yeniden) Anlaşılması Bağlamında Bir Yöntem/İmkân Olarak Kuran Arkeolojisi. *Gaziantep Üniversitesi Ayıntab Araştırmaları Dergisi*, 9(1), 174-189. <https://doi.org/10.71353/gunaad.1918371>
- Dartma, B. (1998). Kur'an-ı Kerim'in Işığında Arkeoloji. *Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi*, 1(10,11,12), 113-120. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).
- Dartma, B. (2003). Arkeolojik Veriler Bağlamında Kur'an Kıssalarının Fiilen Gerçekleşmemiş Hadiseler Olduklarına Dair. *Journal of Academic Studies*, 5(18), 163-176.
- Dartma, B. (2005). *Kur'an Ve Arkeoloji*. Pınar Yayınları. <http://archive.org/details/bahattin-dartma-kuran-ve-arkeoloji-pinar-yayinlari>
- Demir, Ş. (2014). Kitab-ı Mukaddes'i Mitolojik Unsurlardan Arındırma Çabası ve Kur'an Kıssalarının Tarihî Gerçekliği. *İslâmî İlimler Dergisi*, IX(1), 103-122.
- Güneş, A. (2005). *Kur'an Kıssalarında Eski Uygarlıklar*. (24), 165-182.
- Karağuz, G. (2023). *Kur'an Arkeolojisi Hz. Nuh, Hz. İbrahim ve Hz. Lut Bağlamında*. Çizgi Kitapevi Yayınları.
- Kaya, A. (2021). Arkeolojik Çalışmaların Çağdaş Kur'an Tefsirine Yansıması: Nuh Tufanı Örneği. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (26), 53-68. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.893042>
- Kaya, R. (2002). Kur'an Kıssalarının Tefsir ve Teşrideki Yeri. *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları III*, 507-526.
- Kılıç, S. (2007). Dinî, Ahlâkî ve Tarihî Bir Bilinç Oluşturmada Zengin Bir Alan: Kur'an Kıssaları. *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi*, (2), 116-120.
- Önen, H. (2022). Mitoloji ve Kur'an Kıssalarının Gerçekliği: Ashâb-ı Kehf Örneği. *Kadim Hikmet Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, (6), 1-27.
- Özdemir, A. (2019). Kur'an'ı Anlamada Yeni Bir Yöntem Önerisi Olarak Kur'an Arkeolojisi. *Journal of Islamic Research*, 2(30), 278-297.
- Şengül, İ. (1996). Kur'an Kıssalarının Tarihî Değeri. *Diyanet İlmi Dergi*, 32(4).

Temiztürk, H. (2019). Kitab-ı Mukaddes Arkeolojisinin Ortaya Çıkışı Ve Metodolojik Tartışmalar. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 19(2), 395-423. <https://doi.org/10.33415/daad.559227>

Temiztürk, H., & Büyük, E. (2024). Güngör Karauğuz, Hz. Nuh, Hz. İbrahim ve Hz. Lut Bağlamında Kur'an Arkeolojisi -Bir Yöntem Teklifi-. *İslam Araştırmaları Dergisi*, (51), 181-189. <https://doi.org/10.26570/isad.1414833>