

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2020

Research Article  
ARAşTIRMA MAKALESİ

## Duyum ve Algı Bağlamında Büyü ve Gerçek

Cafer Genç

Dr. Öğrt. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam ve İslam Mezhepleri Anabilim Dalı

g.cafer@artvin.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-5188-4892>

Geliş Tarihi / Received: 24.08.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 08.12.2020

### Özet

Kâinat yaratılmış olduğundan bir yandan başta Allah'ın halikiyyeti ve kudreti olmak üzere bütün esmâ'ül hüsnâsına delâlet ederken, diğer yandan, şuurlu varlıkların idrakine hitap etmesi dolayısıyla bilginin teşekkülüne yol açmaktadır. Kâinat esmâ'ül hüsnâya delâlet etmesi yönüyle ilm-i ilâhiyyeye, insan idrakine düşmüş haliyle/şekliyle de ilm-i beşeriyeye delâlet etmektedir. Kâinatın bu iki farklı yöne açılan yapısı/biçimi hem problemin kaynağını hem de çözümünü ortaya koymaktadır. Problemin ve çözümün bir arada olması zihin için paradoksal bir durum ortaya çıkarmaktadır.

Kâinatı yaratılmış olmanın dışında sadece akli/tabii proses içinde insanın algısına düşen şekilde anlayan zihin için kâinat olabildiğince açık bir fenomenal alan olup hiçbir saklı kalan yanı bulunmamaktadır; dolayısıyla böyle bir zihin kâinatı tam bir otonom sistem olarak algılamak zorunda kalmaktadır. Kâinatı yaratılmış olarak anlayan zihin ise, ilkinde olduğu gibi "açık" algıya sahip olamadığından kâinatı "mitsel" algılama tehlikesiyle karşı karşıya kalabilmektedir. Kâinatın sadece yaratılmış olduğunu bilmekle/kabul etmiş olmakla beraber başka bir bilgiye sahip olmayan bir zihin tamamen mitsel algının dışında sadece çıkamaz. Dolayısıyla evrene hem olgusal hem de mitsel bakmak aklın/zihnin tabii bir özelliğidir. Bu açıdan başta aydınlanma felsefesi olmak üzere bütün materyalist telakkilere dayalı düşünme sistemlerinin "din" karşıtlığı kendi içerisinde oldukça tutarlıdır.

Vahiy kâinatın yaratılmış olduğunu anlayabilen bir zihne rehberlik yapabilir; bu eşiği geçemeyen bir zihne rehberlik yapamaz. Bu açıdan Kur'an'da sık sık Alah'ın yaratıcı olmasına atf yapılmış olması dikkat çekicidir. Allah'ın yaratıcı olduğunun bilinmesi sadece bir bilgi değil, aynı zamanda, belki daha da önemlisi zihnin vahye hazır hale gelmesini sağlamış olmasıdır, bu kelam istilahıyla iman aşamasıdır. Zihin vahye hazır hale geldikten sonra artık "bilgi" süreci başlar. Zihinde vahye "hazıroluşluk" durumunu ortaya çıkaramayan sadece formel seviyedeki bir bilginin Kur'an'daki/rasyonel gerçeklere geçiş yapması mümkün değildir. Peygamberlerin davetine ilk muhatap olanların vahye karşı ortak bir sesle "Bu büyüden başka bir şey değildir" şeklindeki itirazları "yalancı" açık zihnin itirazından başka bir şey değildir. İnsan zihni evreni "açık" bir fenomenal alan yapmakla gerçekten evrenin açık olacağını zannederek çıkılması zor bir yanılgıya düşebilmekte ve vahyi problemin kaynağı olarak görmek zorunda kalmaktadır. "Bu apaçık bir büyüdür" şeklindeki itiraz sadece davetin sahibi peygambere duyulan şahsi düşmanlıkla sınırlı tutulamaz; itirazın epistemolojik dayanakları vardır. Bu itirazı yapanların vahyi anlamalarından sonra bu itirazlarından vaz geçmeleri itirazın sadece iradeyle ilgili olmadığını ortaya koymaktadır.

"Bu apaçık bir büyüdür" şeklindeki itiraz epistemolojik bir zemine sahip olması dolayısıyla davetin sadece formel şekilde sınırlı olarak anlaşılamayacağını göstermektedir. Peygamberlerin yapmış olduğu vahye davet günümüzün diliyle söylemek gerekirse başta "eğitim felsefesi" olmak üzere bütün bilgi alanlarıyla ilişkili bir konudur. Vahye davet alternatif bir davet değil, bizzat olması gereken

alternatifsiz rasyonel bir davettir. Benzer şekilde vahiy ile sorunlu olan bütün epistemolojik alanlar "Bu apaçık bir büyüdür" itirazındaki aynı arka plana sahiptir. "Bu apaçık bir büyüdür" diyenler evren ve hayat hakkında rasyonel bir tespitle bulunmanın güveni içerisinde bunu söylemekteydiler; oysa Kur'an gerçeğin böyle olmadığını bildirmektedir.

Büyük popülist anlamının dışında Kur'an'da kullanıldığı çerçevede ele alındığında insanlık tarihi ile başlamaktadır ve aynı ağırlıkta devam etmektedir. Gerçek ile algılanan arasındaki mesafe büyüün derecesini ortaya koymaktadır. Büyük dili ütöpik bir dil değil, toplumda dolanımda olabilecek kadar rasyonel bir dildir. İnsan büyüü tanımadığında etkisine girer, tanıdığına ise etkisinden kurtulur. Büyünün sona erdiğini düşünen/zanneden zihin ise en fazla büyüye maruz kalan zihindir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Bilgi, Dil, Algı, Büyü.

### ***Magic and Truth in the Context of Sensation and Perception***

*Since the universe is created, it essentially stands as a witness to Allah's attribute of creativity and power along with His many other attributes. At the same time because it addresses to the perception of conscious beings, it leads to the creation of knowledge. The universe signifies the knowledge of Allah, as it signifies his attributes, and the knowledge of human as it is the humans' perception. The dual structure of the universe both presents the source and the solution of the problem. The fact that both problem and its solution exist together in the universe creates a paradox for human mind.*

*For a mind that perceives the universe as in the natural/mental process rather than the fact that it is created, the universe is an open phenomenal field and has nothing ambiguous in it. Therefore, such a mind is obliged to perceive the universe as a fully autonomous system. Whilst the mind that perceives the universe as a created entity, because it does not have the "open" conscious like the previous one, may face the danger of perceiving the universe mythically. A mind that only accepts that the universe is created and has no other knowledge on the matter cannot fully leave the mythical understanding. Therefore, seeing the universe both mythical and factual is a feature of the mind. From this point of view, the "anti-religion" understanding of all the materialist formations starting with the enlightenment philosophy seems to be very consistent in and of themselves.*

*The revelation may be a guide to a mind that can understand the fact that the universe is created. It is not possible for it to guide the mind that cannot get passed that threshold. In this context, it is quite interesting that in the Qur'an it is frequently declared that Allah is the creator. The knowledge that Allah is the creator is not merely a knowledge but at the same time and maybe even more importantly a sign that the mind is ready to understand the revelation. This is where the faith occurs theologically. Once the mind is ready to understand the revelation, the "knowledge" phase begins. The knowledge on the formal level that cannot produce the readiness of the mind for the revelation cannot move on to the rational truths in the Qur'an. The objection of those who were the first to receive the call of the prophets, with a common voice, "This is nothing but magic", is nothing but the objection of the "false" open mind. By making the universe an "open" phenomenal field, the human mind can make a mistake that is difficult to get rid of by thinking that the universe will be truly open, and therefore it has to see revelation as the source of the problem. The objection "This is nothing but magic." cannot be limited to the messengers of the message. This objection has epistemological grounds. The fact the those who objected it at the first place gave up on their objections after they truly understood the revelation shows us that this objection was not merely about will at the first place.*

*Since the objection "This is nothing but magic." has epistemological grounds, it shows us that this call cannot be understood as its limited formal structure. The call of the prophets to the revelation, to put into today's words, is related to all the knowledge areas starting with "the philosophy of education". The call to revelation is not an alternative call but a true, rational call with no alternatives. Similarly, all epistemological domains that are problematic with revelation have the same background in the objection "This is an obvious magic". Those who said "This is obvious magic" said this with the confidence of making a rational determination about the universe and life but Qur'an states that this is not the truth.*

*When magic is considered within the framework of its use in the Quran, apart from its populist meaning, it starts with the history of humanity and continues with the same importance. The distance between the event and perception of it reveals the degree of the magic. The language of magic is not a utopic one, instead it is a language that is rational enough to be in use within the society. When a person does not recognize magic, he falls under the effect of magic, and when he does, he gets rid of it. The mind that thinks the magic is over is the mind that is exposed to magic the most.*

**Keywords:** Ilm al-kalâm, Knowledge, Language, Perception, Magic.

**Atıf / Cite as**

Genç, Cafer. "Duyum ve Algı Bağlamında Büyü ve Gerçek". *Marife* 20/2 (2020), 697-724. <https://doi.org/10.33420/marife.784475>

**Giriş**

Peygamberler tebliğe başladıklarında şair, kâhin, mecnun ve sahir gibi sıfatlarla suçlanarak<sup>1</sup> bu noktadan eleştiriye tabi tutulmuşlardır.<sup>2</sup> İlk muhatapların çoğu vahyi akıl dışı ve mitsel olarak algılamışlar, rasyonel/selîm akılla bağdaştırmakta güçlük çekmişlerdir. Ancak zaman içerisinde aynı vahiy selim akılla bağdaştırılabilmiş ve akıl için bir sorun olmaktan çıkabilmiştir. Aklın/zihnin aynı vahiy karşısında zaman içerisindeki bu zıt/köklü değişimin barındırdığı arka plan düşünülme ve tartışılmaya değer bir konudur.

Vahye ilk muhatap olanların itirazlarının neye işaret ettiğini anlamak için cahiliye döneminde yaşayan Arapların bahsi geçen kavramlara atfettikleri anlamların ve vahyin yeni anlam yüklemeleriyle dilde ortaya çıkardığı değişimin bilinmesi gerekir. Bu ikisi yapılamadığında, vahyin söz konusu itiraza verdiği cevabın bilgi açısından değerlendirmesi yapılamaz. İlk muhatapların vahyi sihirle ilişkilendirmelerine Kur'an'ın eleştirel cevabı bir müslüman<sup>3</sup> için yeterli olmakla beraber, bu eleştirinin bilgi değeri bakımından da ele alınması gerekir. Vahiy ekseninde güncel ve geçmişin *rasyonel* değerlendirmesinin yapılması bunu gerekli kılmaktadır. Bu yapılamadığında, vahiy gerçeğin açığa çıkması için aydınlatan nur olmaktan çıkar; gerçeğe gölge düşüren bir perde haline gelebilir.<sup>4</sup>

Peygamberlerin ilk tebliğine muhatap olanların vahye sihir gerekçesiyle karşı çıkmalarını sadece peygamberlere duyulan kin ve düşmanlık duygularıyla açıklamak yeterli değildir. İtirazların aynı zamanda *samimi* kanaate/bilgiye de dayanmış olabileceğini/olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir.<sup>5</sup>

*Sahir* nitelemesi, peygamberlere atfedilen şekliyle irdelendiğinde<sup>6</sup> interdisipliner olarak başta psikoloji ve sosyoloji olmak üzere antropoloji, tarih felsefesi, dinler tarihi, kozmoloji gibi ilimlerin ilgi alanına girer. Sihir toplum, fert, tabiat ve vahyin algılanmasında *hicab* konumunda olup<sup>7</sup> gerçeğin üstünü kapatabildiği gibi, yerine göre gerçek dışı olanın gerçeğin yerine ikame edilmesine de yol açabilmekte ve mitolojiden olguculuğa kadar geniş bir alanda kendine hareket ala-

<sup>1</sup> bk.et-Tûr 52/29; el-Hâkka 69/42-43; el-Enbiyâ 21/5.

<sup>2</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tefsiru'l matürîdî*, thk. Mecdi baslûm (Lübnan: Dâru'l Kutubi'l İlmiyye, 1426/2005), 8:536.

<sup>3</sup> *Müslüman* tabiri bilindiği üzere Arapça *müslim* ism-i failin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Bundan dolayı fiil anlamı tercih edilerek dini mensubiyet bildiren kelimelerin küçük harfle yazılması uygun görülmüştür.

<sup>4</sup> bk. İbrâhim 14/1; et-Teğâbun 64/8; el-Bakara 2/257; el-Bakara 2/ 7, 18, 74; en-Neml 27/ 80-81; et-Tevebe 9/124-125.

<sup>5</sup> en-Nahl 16/38; ed-Duhân 44/35; el-En'âm 6/29; el-Câsiye 45/24.

<sup>6</sup> Abdülğaffar Aslan, *Kur'an'da Vahiy* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 133.

<sup>7</sup> Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Ragıb el-İsfehânî, "Shr", el-Müfredat fi garîbi'l-Kur'ân, thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî (Beyrût: Dâru'l Kalem, 1412), 400.

nı bulabilmektedir.

Diğer bir husus, sihir modern dünyada olumsuz bir anlam içeriğine sahip olup<sup>8</sup> bilim ve rasyonalite ile bir arada düşünülmesi neredeyse imkânsız görülmektedir. Ancak bilimin diliyle *sihir* olarak adlandırılan durumun ne ölçüde reel bir değerlendirme olduğu tartışmaya değer bir konudur; daha yalın bir ifadeyle, büyü'nün bilimin/bilimsel dilin içinde gizlenmiş olma ihtimalinin de düşünülmesi gerekir!<sup>9</sup>

Sihir ve büyü'nün gerçekliği ve etkileri mezhepler arasında tartışılan bir konudur. Bu tartışmalar doğrudan bu çalışmanın kapsamına girmemektedir. Bu çalışmada büyü'nün analitik tartışması da yapılmamakta, sadece algı bağlamında gerçek ile ilişkisi ele alınmaktadır. Temsili anlatımla, *seher* vaktinin müstakil bir varlığının olup olmadığı değil, seherin gece ve gündüzle *ilişkisi* ele alınmaktadır. Çerçevesi nasıl çizilirse çizilsin, gece ve gündüzün olduğu yerde seher de vardır. Dolayısıyla sihir ve büyü dendiğinde hemen akla gelen popülist ve yaygın anlamı bu çalışmanın amacı değil, peygamberlerin davetine karşı ilk muhatapların söylemiş olduğu "Bu apaçık bir sihirdir" ifadesi hareket noktasını oluşturmaktadır. "Bu apaçık bir sihirdir" sözünü fitrat hadisi<sup>10</sup> de göz önünde bulundurulduğunda, sadece iradeye atfedilerek mutlak inancın konusu yapmak eksik bir değerlendirme olur; bu sözün kendi döneminin gelenekselleşmiş bilgi algısını en iyi şekilde yansıttığını da hesaba katmak gerekir.<sup>11</sup> Bir diğer husus bu çalışmada mucize ve sihrin analitik çalışması yapılmadığından, keramet, istidrac, ilham vb. içine alacak şekilde ele alınmıştır.

Büyü ve *gerçek* mutlak olarak ayrıştırıldığında her ikisi iki farklı evrenin müstakil birer fenomeni olarak görülür; oysa büyü ile insanın algıladığı *gerçek* asıl gerçeğin birer sıfatı olarak anlaşıldığında/görüldüğünde büyü ile *gerçek* müstakil birer fenomen olmaktan çıkar ve her ikisi ilişkili hale gelir. Böylece her *doğru* algının zımnında yanlışın, her *yanlış* algının zımnında da bir doğrunun saklı olabileceği anlaşılmış olur! Büyü sadece ontoloji ile değil, aynı zamanda epistemoloji ile de ilişkilidir. Vahye ilk muhatap olanların "Bu bir sihirdir" itirazı derin epistemolojik anlam taşımaktadır. Bu itirazın arka planının bütün bilimlerin epistemolojik dayanaklarını tartışma alanına çektiği söylene abartı olmaz. Kur'an, tarihi hak ile batılın mücadele süreci/alanı olarak tanıtmakta ve batılı eleştiri konusu yapsa da tarihin dışına itmektedir. Çünkü batıl tarihin dışına itildiğinde gerçek olan, varlığını izhar edemez ve mitselleşmek zorunda kalır ve gerçekliğini yitirir.<sup>12</sup> Batıl sadece bilginin konusu iken, gerçek hem bilginin hem de imanın konusudur.<sup>13</sup> Kur'an sadece gerçek bilgiye dayanan inancı *iman* olarak adlandırmıştır. Zanna dayanan bilgiyi tasdik etmek mümkündür ve bu iman değildir; iman neyi tasdik ettiği konu-

<sup>8</sup> Ahmet Cevzici, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi* (Bursa: Asa Yayınları, 2007), 313.

<sup>9</sup> Ayhan Bıçak, *Evren Tasavvuru* (İstanbul: Dergâh Yayıncılık, 2014), 36.

<sup>10</sup> Hz. Peygamber (s.a.v): "Her doğan çocuk islam fitratı üzerine doğar. Sonra anne babası onu yahudi, hristiyan veya mecusi yapar." (Buhârî, "Cenâiz", 79, 80, 93.)

<sup>11</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 8: 5456.

<sup>12</sup> bk. el-A'raf 7/118; Âl-i İmrân 3/71; el-Enfâl 8/8; el-İsrâ 17/88-11.

<sup>13</sup> bk. el-Mu'min 40/5; el-Bakara 2/42; Yunus /32.

sunda tasdik fiiline açıklık kazandırmaktadır.<sup>14</sup> Dolayısıyla gerçek ve sihir, hak ve batılın insan idrakinde oluşturmuş olduğu algının iki unsuru olarak ele alınabilir. Bu, sadece hakkın gerçek, batılın da sihir olarak algılandığı anlamına alınmamalıdır; hakkın yanlış algılanması sihrin kapsamında, batılın doğru algılanması da gerçeğin kapsamında değerlendirilmelidir.<sup>15</sup> Hak ve batıl bir bilgi olarak aynı zihinde ortaya çıktığından, hakkın ve batılın ilişkisi aynı zamanda/alanda ortaya çıkmış olmaktadır.<sup>16</sup> Sihir insanı kandırmaktadır; kandırma hem olumlu hem de olumsuz anlam içeriğine sahiptir. “Suya kandım” dediğimizde olumlu, “Maalesef ona kandım” dediğimizde ise olumsuz anlama işaret etmiş olur! Bu çift yönlü anlamıyla “kanma” kelimesi Arapçadaki “zan” kelimesini andırmaktadır.<sup>17</sup> İnsan haktan yana olduğunda batılla ilgili bilgilerini unutmamakta, belki batılı doğru tanıdığı için haktan yana olabilmektedir! Benzer şekilde, haktan yana olmayanın sihir ve gerçek algısı haktan yana olan ile aynı izleğe sahip değildir. Kısaca hak taşıdığı gerçeklik derecesi ve ağırlığıyla batılı da içine almaktadır; ancak batıl hakkı içine alamamaktadır. Yani hakkın yokluğu doğrudan batılı ilzam etmekte, ancak batılın yokluğu doğrudan hakkı ilzam etmemektedir; çünkü batıl muhtelifdir.<sup>18</sup> Sihrin seher vakti gibi hem geceye hem de gündüze açılan kapısı vardır; dolayısıyla bilgi niteliği taşımaktadır.

## 1. Duyum ve Algının Anlam Çerçevesi

İlk bakışta, nesne ve olayların somut birer varlık ve fenomen oldukları gerekçesiyle pratik düzeyde gerçekliklerini tartışmak ya da tartışmaya açmak yadırganabilir. Ancak düşünce tarihinde varlığın gerçekliği üzerine yapılan değerlendirmeler bu tartışmaya giden yolu açmaktadır. Bu tartışmalar o kadar makes bulmuş olmalı ki, kelimeler âlimleri konuya “Hakaiku'l eşya sabiteh” esasıyla başlamak mecburiyetinde kalmışlardır.<sup>19</sup> Konuya bu esasla başlanması konuyu önemli ölçüde tahdid etmiş olmakla beraber, varlığa dair tartışmaları tamamen ortadan kaldırmamış, sadece tartışmanın mahiyetini değiştirmiştir.<sup>20</sup>

Gerçek olanın var olma biçimi ve hali haddi zatında tek bir durum olmakla beraber,<sup>21</sup> gerçeğin *uzak* ve *yakın* olma durumları<sup>22</sup> insan açısından farklı sonuçlar ortaya çıkarmakta; diğer bir ifadeyle, insan gerçek olan karşısında her zaman aynı şuur halini taşımamaktadır. Örnekleme ile söylemek gerekirse, ateşin anlamı tek olmakla beraber, tesirleri uzaklığına ve yakınlığına göre farklılık arz eder. Dolayısıyla konu *ateşin gerçekliği* değil de *ateşin etkileri* olarak ele alındığında konunun

<sup>14</sup> Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Tabşıratu'l Edille fî usûli'd-dîn*, trc. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 2: 410.

<sup>15</sup> Ebû Ca'fer Muhammed ibn Cerir et-Taberî, *Câmi'ul beyân fî tefsir'il Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Müessesetu'l Risâle, 1420/2000), 17: 293.

<sup>16</sup> bk. eş-Şems 91/1-15.

<sup>17</sup> İsfehânî, el-Müfredat, 539.

<sup>18</sup> bk. el-Bakara 2/213; el-İsrâ 17/81.

<sup>19</sup> Neseî, *Tabşıra*, 1:20.

<sup>20</sup> Neseî, *Tabşıra*, 1:177-178.

<sup>21</sup> Neseî, *Tabşıra*, 1:9.

<sup>22</sup> bk. Kâf 50/16; el-Meâric 70/1-4.

mahiyeti değişir. Var olanların bizzat var olmaları aklın/ilmin bir konusu iken, var olanların doğurduğu sonuçlar devreye girdiğinde duyu organları da iřin içine girer ve idrakın/duyumun da konusu olur.<sup>23</sup> Kur'an geçmişi anlatırken daha çok dūřünce dilini, geleceği anlatırken ise duyu ve his dilini kullanmaktadır.<sup>24</sup>

Duyu verilerinin akıl sistemiyle ilişkisi sonucu bilginin pratik sonuçları ortaya çıkmakta ve mucize büyü konusunu ele almada stratejik bir önem kazanmaktadır. Mucizenin risalete meydan okuyana karşı gerçekleşen adet dışı olay olarak sınırlandırılması<sup>25</sup> ve kelimelerinin çoğu tarafından istidlali bilgi kapsamında görülmesi konumuz açısından önem arzetmektedir.<sup>26</sup> Mucizede Yaraticı, insan ve sünnetullah/tabiat<sup>27</sup> bir arada bulunmakta ve bütünsel/burhanî<sup>28</sup> bir delil sunmaktadır. Büyü âdetdışı olanın/mucizenin algıda tahrif olmuş şeklinden ibarettir.<sup>29</sup> Âdet dışı olması anlamıyla *mucizeye* yer veremeyen bir akıl/bilgi büyüye de yer veremez. Diğer bir ifadeyle mucize ve sihir aynı düşünce/dille okunabilir! Kur'an hem büyücülere mucize ile karşılıklı verildiğini belirtmekte hem de mucize ile sihir birbirinden ayırmaktadır.<sup>30</sup> Kelamın şahidin gaibe teşmil edilmesi metoduyla mucize ve sihir arasında asl ve fer' ilişkisi vardır.

Duyum, Arapça *hâs* kökünden türemiş olup, duyu organlarıyla elde edilen izlenimleri/bilgiyi ifade eder.<sup>31</sup> Duyu organları müstakil birer organ olmakla beraber ancak sinir sistemi, beyin/kalp ile işlevsel olabilmektedirler. Duyu organları sinir sisteminden bağımsız ele alındığında her biri müstakil birer bilgi kaynağı olamaz; ancak sinir sistemiyle beraber birer bilgi kaynağı haline gelmiş olur. Bu noktadan hareketle, duyu organlarının çerçevesi ve kapsamı ile ilgili tartişmalar ortaya çıkmaktadır.<sup>32</sup> Duyu organlarını kalpten/sinir sisteminden bağımsız ele alanlar için *duyu ile idrak* tabiri doğru/yeterli olmamakla beraber, duyu organlarını zihni yapının içinde ele alanlar için duyu ile idrak tabiri anlamlı hale gelmektedir.<sup>33</sup> Dolayısıyla duyu ile idrakın isimlendirilmesi için seçilen tabirler bir ölçüde müşterek anlamlı lafızlar olmak zorundadır. Akıldan bağımsız duyum ile akılla beraber duyum aynı sonucu doğurmaz.

Duyuma dayanan bilgiler duyu organlarına dayandığından belli eşik değerde bir uyarıcı olması gerekir; aksi durumda duyu bilgisi oluşamaz. Duyu organları

<sup>23</sup> Nesefi, *Tabsıra*,1: 15.

<sup>24</sup> bk. el-A'râf 7/172-173; Yunus 10/3; el-Enbiya 21/ 30; Âl-i İmrân 3/106; Tevbe 9/35; el-aşiye 88/1-7.

<sup>25</sup> Nesefi, *Tabsıra*,2: 30.

<sup>26</sup> Halil İbrahim Bulut, "Mucize", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 350-352.

<sup>27</sup> Bu makalede sünnetullah tabiri bağlamına göre hem Allah'ın kozmolojik düzen hem de toplum düzeni için koymuş olduğu yasalar/emirler anlamında kullanılmaktadır.

<sup>28</sup> Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, "Burhan", *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi, 2010), 49-50; Ayhan Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu* (İstanbul: Dergâh Yayıncılık, 2015), 51.

<sup>29</sup> Taberî, *Camii'l beyan*, 18:336.

<sup>30</sup> Mâtürîdî, *Tefsirü'l Matüridî*: 7:289.

<sup>31</sup> İsfehanî, *el-Müfredat*, 231.

<sup>32</sup> Nesefi, *Tabsıra*,1: 22-23.

<sup>33</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiye: Daru'l Cami'ati'l Mısıryye), 7-8.

belli bir nicel değere ulaşamayan varlıkları algılayamadığı gibi, belli bir nitel seviyeye ulaşamayan olgu ve olayları da algılayamaz. Beş duyu farklı fonksiyona sahip olduğundan doğal olarak farklı uyarıcılara ve duyum eşiklerine sahiptirler. Kelamcılarının kalbin amelleri olarak gördükleri öfke, iman, küfür, sevgi gibi durumlar/olgular da birer uyarıcı olarak görüldüğünde, bunların da belli bir eşik değeri geçmiş olmaları gerektiği ve belli seviyenin altında kaldıklarında ise hükmün terettüp etmeyeceği ortaya çıkmış olur.<sup>34</sup> İnsan bir olgu ya da olayı eksik eşik değerle algıladığında telbis ortaya çıkar ve delile ihtiyaç zarureti ortaya çıkar. Aklın düşünürken teorik olarak duyumun idrak sistemine yaklaşma mecburiyetinde kalması düşündürücüdür. Duyum olanı bilgi nesnesi kabul ederken, akıl da cevher ve araz vb. duyumu ihsas eden “teorik varlık” alanı ihdas etmesi bunu doğrulamaktadır.<sup>35</sup> Duyu organlarında *eksik eşik* algı sorununu ortaya çıkardığı gibi, kalbin fiillerinde eksik eşik algı/idrak yanılmalarına yol açabilmektedir. İman amel ilişkisine ve sıfatlara dayanan tartışmalarda bu husus gözlemlenebilir.

Bilgi elde etmede beş duyu organının hepsi önemli olmakla beraber, görme ve işitmenin diğerlerine oranla daha ön planda olduklarını söyleyebiliriz.<sup>36</sup> Mucize ve büyüünün daha çok işitme ve görme ile ilişkili olarak ifade edilmesi<sup>37</sup> oldukça anlamlıdır! Koklama, tatma ve dokunma Allah’a nisbet edilmezken, işitme ve görme nisbet edilmektedir.<sup>38</sup> İşitme ve görme insanlar için dünya hayatı bağlamında kullanılırken, tatma ve dokunma ahiret hayatı bağlamında kullanılmaktadır.

Fuad/kalb işitilen ve görülenin organize edilmesini ve sonuçlandırılmasını sağlar.<sup>39</sup> Kulak/işitme, göz/görme ve kalb/fuad birbiriyle ilişkili olduğundan görme ve işitme duyularına dayalı idrakin bilgi değeri tartışma konusudur. Çünkü görme ve işitme insanlarda ortak duyu olmakla beraber, fuad *kültürel*<sup>40</sup> nitelik taşıdığından, işitme ve görmenin işaret ettiği anlam farklı olabilmektedir. Dolayısıyla insanlardaki ortak duyu olan işitme ve görmenin bilgi değeri nesnelden öznel kadar oldukça geniş bir anlam çerçevesine sahiptir. Hem katı olgusal anlayış hem de mitolojik anlayış bu alanda kendine yer açabilmektedir.

Bilginin meşruiyetini zihinde arayanlara göre zihin bir fiilin ya da bilginin doğruluğuna karar verirse, o meşru olur; aynı şekilde ilham da bir fiilin ya da bilginin doğruluğuna işaret ederse yine o da meşru olur.<sup>41</sup> Bu iki farklı bilgi teorisine yakından bakıldığında, bilgi ve ona ait fiilin meşruiyetini zihne dayandıranlar insan odaklı/*dahili* bilgi anlayışını savunurken, ilhamı öne çıkaranlar *ilâhî/harici* bilgi anlayışını savunmuş olmaktadırlar. Metodik açıdan insan odaklı bilginin genel karakteri dogmatik olup, bilginin kaynağı hakkında bir ölçüde kesin kanaat söz konusudur. Oysa ilhama dayalı bilgi anlayışında bilginin kaynağı kesin olarak bilineme-

<sup>34</sup> Buhari, “Itk”, 6; “Talâk”, 11.

<sup>35</sup> Seyyid Şerif Cürcanî, *Kitabu't-Ta'rifât*, trc. Arif Erkan (İstanbul: Bahar yayınları, 1997), 78.

<sup>36</sup> bk. el-Bakara 2/18; Meryem 19/42.

<sup>37</sup> bk. Taha 20/65-70; el-A'raf 7/143.

<sup>38</sup> bk. el-Bakara 2/110; el-İsrâ 17/17; el-Hadîd 57/4.

<sup>39</sup> Topaloğlu- Çelebi, “Kalp”, 176.

<sup>40</sup> bk. Hz. Peygamber (s.a.v): “Kalpte bir et parçası vardır; o sağlam olursa beden tamamıyla iyi, kötü olursa beden de tamamıyla kötü olur. Dikkat ediniz, o kalptir.” (Buharî, İman, 39)

<sup>41</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 9.

mekte, sadece insandaki izleğine göre anlam kazanmış olmaktadır. İlkinde insan bilgiyi üreten iken ikincisinde alan/etkilenendir. İlhamın hem meleklere hem de şeytanlara atfedilmesi<sup>42</sup> buna işaret etmektedir.<sup>43</sup> Oysa şeytanları ve melekleri kabul etmeyenler/bilmeyenler ilhama dayanan bilgiyi aklın bir türevi olarak görmektelerdir, daha doğrusu böyle görmek zorunda kalmaktadırlar.<sup>44</sup>

İnsan/zihin odaklı bilgi anlayışında her şey olduğu gibidir veya en azından insan her şeyi/olduğu gibi anladığını var saymaktadır/sanmaktadır<sup>45</sup>. İlham/harici bilgi anlayışına göre ise hiçbir şey olduğu gibi değildir; daha doğrusu bir şeyi olduğu gibi anlama imkânı olmadığından anlatıldığı/anlaşıldığı gibi kabul edilmesi gerekmektedir. Burada sözü edilen iki farklı ya da zıt durum bazen adlandırmaya bağlı olarak telif edilebilir. Yani bir kesimin zihin kapsamında gördüğünü diğer taraf ilhamın kapsamına dâhil etmiş olabilir. Burada önemli olan husus, dâhili ve harici olarak kategorize edilebilecek iki zıt/farklı hareket noktasının seçilmiş olmasıdır. Zaten insan çoğu kere eklektik bir metotla birçok bilgiyi/metodu harmanlayarak tek bir bilgiyi elde eder.<sup>46</sup> Ancak dâhili ve harici kaynak şeklinde bir ayırım insanın bilgi elde etme sürecine işaret etmesi açısından önemlidir.

İnsanın bilgi elde etme metodu tek bir esasa/mantığa dayanır; diğer bir ifadeyle insan sahip olduğu tek bir metotla bilgi ve inançlarını kategorize eder. İki farklı bilgi metoduna sahip olsa bile birini diğerine ircâ etmeden bilgi/kesin bilgi elde edemez.<sup>47</sup> Septiklerin düştüğü durum bu noktadan kaynaklanmaktadır. Septikler bilgi malzemesini değil, bilgi metodunu şekillendiremediklerinden problem yaşamaktadırlar.<sup>48</sup> Oysa en azından idrak/duyu düzeyinde bilgiyi/gerçekliği kabul ettikleri ortadadır.<sup>49</sup> Her düşünce/dil vahiyle rasyonel ilişki kurabildiğinde çeşitlilik kapsamında meşrudur; ancak vahiyle zıtlasmaya girdiğinde ya kendisini ya da karşısındakini mitselleştirmek zorunda kalır. Peygamberlere ilk davet döneminde en şiddetli tepki gösterenlerin dönemin geçerli/meşru anlayışını temsil etme makamında olan *rasyonel düşünceli*<sup>50</sup> insanların olması bundandır.<sup>51</sup>

Bilginin fert düzeyinde yaşadığı bu metodik sorun eğitim yoluyla toplumsal bir sorun haline gelebilmekte ve fert seviyesindeki sorunların toplumsal düzeye taşınmasına yol açabilmektedir. Bilginin fert aşamasında meşruiyeti temellendirilmeden kurumsal meşruiyeti sağlanamaz; çünkü toplumdaki kurumsallaşma geçerli/yaygın bilgi anlayışına göre şekillenmektedir. Bundan dolayı, bazen bilgi sorun çözen bir güç olmaktan çıkıp, bizzat sorun üreten bir güç haline gelebilmekte-

<sup>42</sup> bk. el-Enfâl 8/12; Fussilet 41/12; el-Mâide 5/111; Meryem 19/11; el-En'âm 6/121.

<sup>43</sup> Topaloğlu-Çelebi, "Vahiy", 331-332.

<sup>44</sup> Cürcanî, *Kitabu't-Ta'rifât*, bk.28, 84.

<sup>45</sup> Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Nobel Yayınları, 2013), 7-8.

<sup>46</sup> Bıçak, *Evren Tasavvuru*, 289.

<sup>47</sup> bk. el-Bakara 2/7-10,118; ed-Duhân 44/7.

<sup>48</sup> bk. en-Nisâ 4/143-152.

<sup>49</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 10.

<sup>50</sup> bk. Ebu Cehil: "Allahım! Bizimle akrabalık ilişkisini kesen, bize bilmediğimiz şeyleri getiren ve adamlarını helak et. Bugün burada haklı olanı galip kıl, haksız olanı perişan et." (Taberi, *Camîu'l beyan*, 13: 410).

<sup>51</sup> bk. el-Müddessir 74/12-25; el-A'raf 7/75, 60, 90, Hûd 11/38.



dir. Doğru bilgi, yanlış bilgi; hakikat, hurafe; gerçek, büyü vb. şeklindeki adlandırmaların zaman zaman görecelik ekseninde algılanması buna işaret etmektedir. Gerçeğin kavranma sürecinde görecelik geçerli görülebilir,<sup>52</sup> ancak bizzat gerçeğin kendisinin görece olduğunu ileri sürmek derin bir sapmadır.<sup>53</sup> Geçmişte cezaya maruz kalanların cezalandırmanın hemen öncesinde bile bunun farkında ol(a)mamaları sahip oldukları bilginin neye tekabül ettiğinin farkında ol(a)madıklarına işaret etmektedir.<sup>54</sup> Günümüzde de büyüye atfedilen anlamla (bilimsel) bilgiye atfedilen anlamın karışmış olma ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır. *Seher* gece ve gündüzün arasındadır; insan te'vil yoluyla seheri geceye ait görebileceği gibi, gündüze de ait kılabilir/görebilir. Bu kapsamda doğru zannedilen/bilinen (bazı) bilgilerin yanlış olabileceğini hesaba katmak doğru düşünmenin bir gereğidir!

## 2. Algı Bağlamında Büyü

Günümüzde psikoloji, sosyoloji, tıp, astronomi, kimya gibi ilimlerin kapsamında görülen birçok husus geçmiş tarihlerde sihir ve büyü'nün kapsamında görülmüş, bu minvalde sosyal ve siyasi kurumlaşmaya gidilmiştir.<sup>55</sup> Sihir ve büyü'nün bu kadar geniş tanım aralığına sahip olması konuyu daha da önemli/tartışmalı hale getirmekte ve hem geçmişin mitolojik açıdan okunmasına neden olmakta hem de doğa ve beşeri bilimlerin olduğundan/olması gerektiğinden farklı algılanmasına yol açabilmektedir. Günümüzde sihirle bir arada anılması imkânsız görülen ilimlerin geçmişte sihirle ilişkili görülmesi bilginin ve sihrin *iç ilişkisine* işaret etmektedir.<sup>56</sup> Diğer bir ifadeyle, sihirle bilgi arasında simetrik bir ilişki söz konusudur; geçmişte sihir olarak görülen günümüzde sihir olarak anlaşılmamakta veya günümüzde sihirden olabildiğince uzak görülen hususlar bizzat sihrin alanına aittir ve geçmiş dönemin sahirleri günümüzün *rasyonalistlerine* denk düşmektedir!<sup>57</sup>

Büyüyü epistemolojik bağlamından bağımsız olarak ele almak mümkün değildir.<sup>58</sup> Bir olguya büyü demekle söz konusu olgu büyü olmaya(bile)ceği gibi, bilimsel bir adlandırma yapmak da bu olguyu büyü olmaktan çıkar(a)maz. Büyü ne sadece olgusaldır ne de insanın algısından bağımsızdır; her ikisinin ilişkisiyle ortaya çıkan bir durumdur.<sup>59</sup> Büyüyü sadece birine ircâ etmek, büyü'nün yanlış anlaşılmasıyla sınırlı kalmaz, gerçeğin doğasını/algılanmasını da bozar. Bu durumda,

<sup>52</sup> bk. el-Bakara 2/253; Yusuf 12/76.

<sup>53</sup> Mâtürîdî, *Tefsirü'l Matürîdî*, 8:230-231.

<sup>54</sup> bk. ez-Zümer 39/55; eş-Şu'arâ 26/202; Hûd 11/67.

<sup>55</sup> Bıçak, *Evren Tasavvuru*, 330-331.

<sup>56</sup> Ayten Koç, "Simya", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 218-220.

<sup>57</sup> Bıçak, *Evren Tasavvuru*, 36.

<sup>58</sup> Bıçak, *Evren Tasavvuru*, 313.

<sup>59</sup> Hasan Mahmûd eş-Şâfî, *Kelam'a Giriş*, trc. Süleyman Akkuş (İstanbul: Değişim Yay, 2009), 333. Büyü'nün sadece algı yanılması olduğunu söylemek için olay ve olguların künhüne vakıf olmak gerekir; künhüne varıldığında var/olanla algılanan arasındaki açıklık kavranabilir. Ancak olay ve olguların mahiyetlerine tam vakıf olunamadığında sihre konu olan durumun hangi taraftan ortaya çıktığı kestirilemez; her iki taraftan çıkması tasavvur edilebilir. Mucize, istidrac, sihir, keramet, vahiy ve ilham vb. arasındaki ayrışma bu noktada başlamaktadır.

doğru isimlendirmenin/algılamının ancak vahiy diliyle yapılabileceğini belirtmek gerekir.<sup>60</sup> Dolayısıyla sosyal bilimler ve din bilimleri büyüünün etki ve sonuçlarını<sup>61</sup> tartışsa da metodik yaklaşımları gereği konuyu bütün yönleriyle ele almaları mümkün görünmemektedir.<sup>62</sup> Çünkü büyü ve sihir sadece mitsel dilin veya bilimsel/olgusal dilin imkânlarıyla ele alınamaz; her ikisinin üstünde alternatifsiz vahiy diliyle ele alınabilir.<sup>63</sup> Burada mitsel dille olgusal dilin vahiy diline aynı derecede yakın veya uzak olduğunu vurgulamak gerekir. Bu durumda, sosyal ve din bilimlerinin büyü olarak nitelendirdiği hususun vahyin adlandırdığı şekliyle büyüünün kapsamına girmeye(bile)ceği anlaşılır. İslam hiç bir âdetdışı olayı yapma/yapmama anlamıyla Allah'ın iradesinin kapsamının dışında görmez.

İnsan sosyal olgu ile vahiy arasındaki rasyonel/doğru ilişkiyi görebilme imkânına<sup>64</sup> sahiptir. Bazı olaylar sırf aklın konusu olmakla beraber, konumları gereği havass-ı selimenin de alanına girerek özel nitelik taşırlar. Örneğin Kur'an'ın haber verdiği önceki peygamberlere ait kıssaların anlamları ve gerçek olarak neye işaret ettikleri konusunda tefsir ve yoruma ihtiyaç duyulabilir; çünkü bizim açımızdan tarih *gayb* hükmündedir ve sadece aklın/te'vilin konusudur. Ancak cahiliye Arapları dönemindeki sosyal bir olayın bizzat vahiy tarafından ele alınma şekli özel bir anlam taşımaktadır; çünkü bu *şimdiki zamana* ait bir olaydır ve bu örnek üzerinden geçmişe doğru algılayacak bir dil geliştirilebilir, aksi takdirde mitolojik bir tasarıma kapı açılabilir.<sup>65</sup> Fil olayının cahiliye dönemindeki anlam içeriğiyle bi'setten sonra vahyin anlatılmasıyla ortaya çıkan anlam içeriği arasındaki fark örnek olarak verilebilir. Vahyin şahitliği olmasaydı belki bu olay/durum birçok tarihi olay gibi mitsel bir nitelik kazanabilirdi! Cahiliye döneminde fil olayından dolayı Kureys kutsallaştırılırken,<sup>66</sup> vahiyden sonra bu kutsiyetin gerçekte Allah'a ait olduğu belirtilmiştir.<sup>67</sup>

Büyü bütün farklı bakış açılarına rağmen yine de mutlak anlamda seküler<sup>68</sup> bir algı/olgu değildir. Dolayısıyla bütün insanlarda aynı etkiyi ortaya çıkar(a)maz; bilgi değeri muhataplarının sahip olduğu bilgi zeminine göre şekillenir. Büyü ve

<sup>60</sup> bk. el-Bakara 2/213.

<sup>61</sup> Enver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 132-133.

<sup>62</sup> Din bilimleri karşılaştırmalı metotla benzerlikler ve farklılıklar üzerinden ortak ilkeler bulmayı amaçlar. Ancak normatif ol(a)madığından vahiy, kelâmdaki şekliyle bir bilgi kaynağı olarak göremez. Dolayısıyla din-büyü ilişkisini sağlam bir temele oturabilmesi beklenemez.

<sup>63</sup> Mâtürîdî, *Tefsirü'l Matürîdî*, 10:114.

<sup>64</sup> Neseî, *Tabsıra*, 1:20-21.

<sup>65</sup> Tefsir ilminin israiliyyat ve tarihle ilişkisi bu noktaya dayandırılabilir. Bu konu netleştirildiğinde israiliyyatın ve tarihin ilişkisi daha sağlamlaşır. Şu anki durumda Kur'an'ın işaret ettiği tarihi bir olay, israiliyyat, tarih ve tefsirin bakış açısıyla üç farklı açıdan algılanabilmekte ve bağımsız üç ayrı tasavvur şekline bağlı olarak hangisinin doğru olduğu/olması gerektiği sorunu ortaya çıkmaktadır. Müslümanlar tefsirin verilerini, ehl-i kitap israiliyyatı ve seküler olanlar da tarihin verilerini geçerli kabul etmekte ve tek tarihi gerçek karşısında üç farklı/zıt bakış açısı arasında kilitlenme ortaya çıkabilmektedir. Realite ile algılanan arasındaki bu açıklık önemli bir sorundur.

<sup>66</sup> Fil olayının şekli doğrudan konumuzun kapsamına girmemektedir; ancak bu olayı muciz/mitsele bir dille algılama eğiliminde olanların Kureys Süresindeki anlamı bunun dışında tutmaları oldukça anlamlıdır ve doğrudan algıyla ilişkilidir. Oysa her iki sürede kullanılan dil aynı çerçevededir.

<sup>67</sup> bk. el-Fil 105/ 1-5; el-Bakara 2/198-200).

<sup>68</sup> Günay, *Din Sosyolojisi*, 139.

sihir şüphe, şek, şehvet ve azgınlık arasında döner;<sup>69</sup> dolayısıyla bu etkileri ölçüsüzce ortaya çıkaran her şey derecesine göre sihrin kapsamına girer. İnsan olanla/görünenle olması gereken arasında *orantı*<sup>70</sup> kuramadığı sürece doğru bilgi ile yanlış bilginin arasını tefrik edemez. Olan/görünen insan için bir nebze açık/belirgin olsa bile, olacak olan insan için kapalıdır. Olanla olacak olan arasındaki açıklık derecesi büyü ile mucize arasındaki ilişki olarak tezahür etmektedir. Daha yalın bir ifadeyle, büyü ve mucize bir konu hakkındaki ilahi iradenin insan tarafından algılanması sorununa bağlı olarak ortaya çıkan bir durumdur. Meşiet-i ilahiye doğru anlayan insan için mucize ve sihrin özel bir anlamı yoktur; olan bizzat Allah'ın emri ile ortaya çıkan durumdur ve müslüman için algı süreci problemsiz bitmiş sayılır. Ancak meşiet-i ilahiye doğru anlayamayan insan, olanla olacak arasında kendi beklentisinin ve aklî kurgusunun dışında olanı sihir olarak görebileceği gibi, mucize olarak da görebilir. Sihir olarak görürse yerinde saymaya devam eder, mucize olarak gördüğünde ise sihre dayanan anlayıştan vazgeçer. Kur'an mucizeyi tabii bir durum olarak değil, özel bir durum olarak vasıflandırmaktadır; dolayısıyla sihir de özel bir duruma işaret etmektedir. Aklın mucizeye en çok yakın göreceği sihirdir; ancak sihri mucizeden başka iptal edecek de yoktur! Akıl şaibelerden süzülebilirse<sup>71</sup> mucizeyi sihirden ayırabilir ve böylece meşiet-i ilahiye anlamış olur.

Varlık anlayışı bilgi anlayışını ortaya koyarken, bilgi anlayışları da yeni varlık anlayışlarının ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Bu durumda yaratılış anlayışı önemli hareket noktası olmaktadır. İlk varlık/arke anlayışı tabiatı gereği bilimsel olamayacağından inanca dayanmak zorundadır.<sup>72</sup> Konuyu ortaya koyma açısından, insanın tek başına tabiatın içerisinde yaşamasıyla ortaya çıkacak durum *ontolojik kültürel yapı*, insanların etkileşimi sonucu ortaya çıkacak durum da *sosyal kültürel yapı* olarak adlandırılabilir.<sup>73</sup> Yaratmayı kabul etmeyen bir zihin bütün zihni süreçleri *sosyal kültürel yapı* içerisinde görmek zorundadır. Ontolojik kültürel yapı ile sosyal kültürel yapı arasındaki mesafe ne kadar az olursa, insan o ölçüde kendine ait yerde durmaktadır demektir. Bu mesafe açıldığı ölçüde, insan epistemolojik sapmayla karşı karşıya kalır. Bu noktada önemli bir durum ortaya çıkmaktadır: Sadece sosyal kültürel yapıya göre işleyen zihin, evrene tek zaviyeden bakabildiğinden ve bu minvalde bilgi ürettiğinden kendi içerisinde daha tutarlı ve gerçekçi olarak görülebilir. Belki de fitratla tabiatın aynı kabul edilmesinin çıkış noktası burasıdır. Fitrat Allah'ın yaratmasına uygunluğu ifade ederken<sup>74</sup> tabiat/tab' tabiata uygunluğu ifade eder.<sup>75</sup> Fitrat ve tab' beraberce dinin ve hayatın uyumunu sağlar; fitrat tab' olarak anlamlandırıldığında ise dinin hayata uyumlu hale getirilmesi sü-

<sup>69</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l Meâd*, trc. Vecdi Akyüz-Ali Vasfi Kurt-Salim Ögüt (İstanbul: İlkim Yayınları, 1990), 1:243.

<sup>70</sup> Ebû Hamîd el-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, trc. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 185-186.

<sup>71</sup> İsfehanî, *el-Müfredat*, 733.

<sup>72</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 36.

<sup>73</sup> Bıçak, *Evren Tasavvuru*, 288-289.

<sup>74</sup> Rûm 30/30-32.

<sup>75</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2:1089.

recine kapı açılır.<sup>76</sup>

Sihirin esası yanılmaya/yanılmaya dayanır.<sup>77</sup> *Allah'ın mekri*<sup>78</sup> konuya dâhil edildiğinde konunun çerçevesi daha genişletilmiş olur. Mekk mutlak manada Allah'a nisbet edilemese bile, imtihan kapsamında geniş çerçevede nispet edilebilir.<sup>79</sup> Dolayısıyla sihrin sadece faile veya mefûle değil, her ikisine ait yönleri vardır. Sihir olayında *sahir* kadar *meshur* da önemlidir. Sihirde yanılan, yanılta ve yanılma olmak üzere üç unsur vardır. Yanılta irade sahibi insan, cin ve şeytanlardan ortaya çıkabilir; mekr ise Allah'ın fitne/imtihanı kapsamında meşiet-i ilahi kapsamına dâhil edilebilir. Ancak yanılta insana ait bir fiil/durum olduğundan meleğin insan üzerindeki tasarrufundan da ortaya çıkabilir. Her ne kadar meleğin insanı yanılta amacında olması imkânsız olsa da, insanın inanç ve bilgi durumu buna zemin hazırlayabilir ve melek gayr-i iradi de olsa sihre yol açabilir. Çünkü insanın kalbinin derinliklerine nüfuz eden sadece Allah'tır ve meleklerin buraya nüfuz etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla meleklerin insanlar üzerindeki bilgileri/ilhamları meleklerin amaçladığından farklı sonuçlar doğurabilir.<sup>80</sup> Çünkü melekler emredilen fiilin ne tür bilgiye/sonuca yol açacağını bilemeyebilir! Melekler Allah'ın emirlerinin dışına çıkmadıklarına ve meleklerin bilgisi de Allah'ın bilgisine eşit olmadığına göre emir kapsamında yaptıkları her zaman *murâd-i ilâhi* ile mutabık kalama-yabilir! "Ben sizin bilmediklerinizi bilirim" ayetindeki<sup>81</sup> vurgu bu hususa işaret etmektedir. Meleklerde karineler yoluyla ortaya çıkan kanaatler bilgi olmakla beraber murad-i ilahiye mutabık olamayabilir. Aynı şekilde insanda da kesin bilgi modunda ortaya çıkan kanaatlerin gerçeğe mutabık olamaması imkân dâhilindedir. Yani zihin için teorik açıdan doğru olan bir durumun/bilginin olgusal karşılığı olamayabilir!

Varlık âlemi görünen/şâhid ve saklı/gâib âlem olarak ikiye ayrıldığında, sihir gayb âleminin bir konusu olarak görülse bile varlık âlemini tek bir realite olarak gören için nesnel âlemin bir konusu olup, nesnel âlemde başlayıp orada biten bir fiildir. Ancak hangisinin *tabi* hangisinin *matbu* olduğu tartışılması gereken bir konudur.<sup>82</sup> Bu noktadan hareketle, insanın şâhid olduğu fiziksel bir olayın başlangıç ve bitiş kısmının tam bir etüdünü yapabilmesi kolay değildir; belki de imkânsızdır. Bazıları bahse konu olan fiziksel olayı tamamen nesnel âleme atfederken, bazıları gayb âlemine atfedebilir ve söz konusu fiziksel olay da bu minvalde anlam/değer kazanır.

Varlıkların ne ölçüde/nasıl tanımlanabilecekleri konusunda genel olarak iki yönde bir metot ortaya çıkmıştır. Aristo geleneğine bağlı olanlar tikellerin/fertlerin tanımlanamayacağını, sadece tümellerin tanımlanabileceğini söylerken, stoalılar tümellerin değil fertlerin tanımlanabileceğini ileri sürmektedirler.

<sup>76</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6:3824

<sup>77</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9:6362.

<sup>78</sup> Topaloğlu-Çelebi, "Mekr", 210.

<sup>79</sup> bk. el-Enfâl 8/25.

<sup>80</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1:446.

<sup>81</sup> el-Bakara 2/30.

<sup>82</sup> Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 191.

Konu bu çerçevede ele alındığında, âlemde meydana gelen fiziksel bir olayın tümel bir olgu mu, yoksa tikel bir olgu mu kabul edilmesi/tanımlanması gerektiği sorunu ortaya çıkmaktadır. Stoa mantığıyla, meydana gelen fiziksel bir olay tikel bir olay olup evveliyatı/uzantısı olmamakla beraber, Aristo mantığıyla bu olay tikel bir olay olmayıp evveliyatı/uzantısı olan bir olay olup anlamı da ancak kıyas yoluyla ortaya konabilir.<sup>83</sup> Bu anlayışa göre insanın algısına düşen bir olayın zamana bağlı olarak algılanma sorunu ortaya çıkmaktadır. Yani söz konusu olay tikel kabul edildiğinde olay şimdiki zamanla/anla kayıtlı olarak görülmüş olmaktadır. Oysa aynı olay tümel olarak görüldüğünde geçmiş ve gelecek zaman da algının sınırlarına girmiş olmaktadır. Örneğin kuyruklu yıldızın dünyaya yaklaşması tikel açıdan bir *olgu* iken tümel açıdan bir *olay* hükmündedir.

Sosyal hayatta insanlar arası ilişkiler sadece bilimsel/*örgüsel* bilgi üzerinden gitmez; daha çok gündelik dilin işaret ettiği anlam içeriğiyle devam eder. Toplumun *ortak algısı* vahyi tebliğde hareket noktası olarak kabul edilmiştir; dolayısıyla ortak algının toplumsal gerçekliği vardır.<sup>84</sup> Toplum ilişkilerinde olanı yansıtması açısından gündelik dilin iletişim imkânları bize gerçekçi bir bakış imkânı sağlar. Ayrıca akademik/bilimsel dil yazılı iletişime bağlı ortaya çıktığından, geçmiş toplumlarda günümüzdeki kadar yaygın olmadığı bir gerçektir. Geçmiş toplumlarda toplu göç ve yer değiştirmeler olduğundan başta dilsel olmak üzere kültürel unsurlar daha kalıcı olabilmekteydi. Bir bakıma dilsel/kültürel değişim ve dönüşüm daha yavaş seyretmekteydi. Bunun bir sonucu olarak, ortak dil ve kültür daha etkin durumdaydı. Şifahi geleneğin günümüzdeki anlam içeriği doğal olarak zayıf ve gevşek iken, geçmişte daha sağlam ve kalıcı nitelikteydi; çünkü sosyolojik zemin buna uygundu. Şifahi gelenek günümüzde *söylenti* tabiriyle ifade edilebilecek iken, geçmişteki durumu vakiya işaret eden tabir olarak adlandırılabilir. Bu manada, *şifahi gelenek* ifadesinin sosyo-kültürel sebeplerden ötürü klâsik dönemdeki anlam izleği ile modern dönemdeki anlam izleği oldukça farklıdır. Modern dönem ile klâsik dönemin karşılaştırması yapılırken bu hususun göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Aksi takdirde şu anla geçmiş arasında irrasyonel bir bağ kurulmuş olacağından mitsel bir dilin/algının ortaya çıkması kaçınılmaz olur. Bu durumda, ya ânın ya da geçmiş ve geleceğin mitsel dille ifade edilme zorunluluğuna bağlı olarak dini/İslam'ı anlatan dille realiteyi anlatan dil arasında ayrışma ortaya çıkar. Temsili anlatımla, koşan bir insanın birinden kaçtığı mı yoksa birini takip ettiği mi anlaşılabilir! Geçmiş olduğundan farklı anlamlandırılınca, gelecek de irrasyonel/sihre ait bir dille kurgulanmaya başlanır. Örnek olarak, yahudilerin geçmiş ve geleceğe yönelik inançların teşekkülünde bu büyü dilinin etkilerini görmek mümkündür.<sup>85</sup>

Klâsik dönemin dile bağlı kültürel yapısını ele alırken bulundurulması gereken bir diğer husus, klâsik dönemde ferdi muhayyile gücünün daha belirgin olduğunun bilinmesidir. Yazılı materyalin çok olduğu zamanlarda kelimeler ve kavramlar metin/yazı merkezli teşekkül ederken, yazılı materyalin nispeten az olduğu

<sup>83</sup> Ayhan Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 275-476.

<sup>84</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6:3903-3904.

<sup>85</sup> Ömer Faruk Harman, "Süleyman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 38: 56-60.

zamanlarda *hitabet*/beyan merkezli olmak durumundadır. Tarihi olayları ele alırken söz ile yazı arasındaki anlam mesafesinin ne ölçüde *açık*<sup>86</sup> olduğunun tespit edilmesi önem taşımaktadır. Dilin sosyolojik yanı ile psikolojik yanı arasında bir ilişkinin olduğu bilinen bir husustur. Yazılı materyalin hâkim olduğu dönemde sosyolojik etkiler belirleyici iken, yazılı unsurların az olduğu ya da hiç olmadığı zamanlarda psikolojik/muhayyileye dayanan unsurlar daha etkilidir. Dolayısıyla şifahî dönemde ferdi algının daha yüksek düzeyde/gerçekçi olduğunu söyleyebiliriz. Bu şimdilik böyle olmakla beraber, tek toplum olma süreci tamamlanıp ortak kültür zemininin teşekkül etmesiyle tersine dönebilir; ancak bunun için uzun zaman gereklidir.

İnsanın varlık hakkında hissettiklerini/hükümlerini dile getirmesi bilgiyi meydana getirmektedir. Bu faaliyette hissetme, hüküm verme ve dil söz konusudur. Dolayısıyla bilginin teşekkülünde *akıl* duyum ve dil önemli hale gelmektedir. Şu şekilde bir soru sorularak tartışmaya kapı açılabilir: Varlıklar insanda mevcut akıl ve duyu yoluyla oluştuğuna/algılandığına göre, *yalancı/şekli uyarıcı* ile akıl ve duyularda gerçek uyarıcının oluşturduğu etki/tepki oluşturulabilir mi? Büyü ve sihrin gerçeklik değeri bu noktada yatmaktadır. Eğer yalancı uyarıcı yoluyla aklın ve duyuların gerçek karşısındaki tepkisi oluşturulabilirse sihir ve büyü meşruiyet zemini bulmuş, aksi takdirde bulamamış olur.<sup>87</sup> Buna bağlı bir diğer husus da varlık-bilgi ilişkisinde birini diğerine önceleyerek bilgi/varlık *üretme/türetme* imkânının olup olmadığının tartışılmasıdır. Bir diğer ifadeyle, varlıktan bilgiye geçiş yapıldığı gibi, bilgiden varlığa geçiş yapılmasıdır; daha doğrusu bunun imkânının tartışılmasıdır. İnsanın bilgi elde etme mantığı/kurgusu olabildiğince sistematüğünü bozmuşsa, bu sistematüğe karşı olağanın dışında bir varlık ve oluşla karşı koymak gerekebilir! Nimetlerin *firavundan* geldiğini zannedecek kadar sistematüğü bozulmuş bir zihne, ancak *asâyî yilana çevirerek* çıkış yolu açılabilir! Çünkü bir şeyi anlamak onunla ilişkili olmayı gerekli kılar; zihin kendi sistemiyle ilişkisiz olanı algılayamaz.<sup>88</sup> Bu özelliği dolayısıyla zihin, tasavvur ettiğine varlık özelliği kazandırabilir; daha doğrusu atfedebilir. Normal bir zihin için *vakayî âdiyeden* olan bir olay, algı sistematüğü değişmiş/bozulmuş bir zihin için *sihir* mesabesinde.

İnsan bilgi kaynakları akıl ve duyularıyla varlığın fotoğrafını çekip<sup>89</sup> bilgi elde ettiği gibi, yakîn derecesinde sahip olduğu/kabul ettiği bilgisine göre de muhayyilesiyle varlık tasavvuru geliştirebilir.<sup>90</sup> Ortaya çıkan durum, tartışılması gereken bir husustur. Birinci tartışma, var olandan hareketle kıyas yoluyla çıkarılan bilginin doğruluk değeriyle ilgili tartışmadır. Eğer varlıktan akıl yürütme/kıyas yoluyla çıkarılan bilgi doğruysa, varlıkla ona ait bilgisi arasında doğrudan ilişki vardır ve bu ilişki doğru kurulmuştur/kurulabilir; bu durumda, doğru bilgiden hareketle doğru varlık tasavvurunun yolu açılmış olur. İkinci tartışma, varlıktan hareketle

<sup>86</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7: 4957.

<sup>87</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 573-574.

<sup>88</sup> Bıçak, *Evren Tasavvuru*, 312.

<sup>89</sup> Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994), 49.

<sup>90</sup> Bolay, "Dogmacılık", 92.

akıl yürütmeye/kıyas yoluyla elde edilen bilgi doğru olmadığından, doğru bilgiden hareketle doğru varlık tasavvuruna varılamaz. Kısaca konu tümevarım ve tümdengelim metodunun varlık tahlilinde ne ölçüde doğru sonuçlar verebileceği noktasına dayanmaktadır. Mantık yoluyla mantık dışı bilgiye veya mantık dışı yolla mantıklı bilgiye yol açılabilir mi?

### 3. Kelamcıların Bilgi Anlayışları Çerçevesinde Büyü İle Gerçek Arasındaki İlişki

Kelamcılar prensip olarak asıl bilgi kaynağı Allah'ı görmüşler,<sup>91</sup> insanın sahip olduğu bilgi kaynaklarını ve varlık/oluş âlemini ilme götüren sebepler olarak addetmişler, haber/vahiy, akıl ve duyu organlarını ilme götüren kaynak veya yol olarak görmüşlerdir.<sup>92</sup> Bu sayede akıl ve duyu yoluyla elde edilen bilgileri vahiyden kopuk müstakil birer bilgi olarak görmemişler ve düaliteye kapı açmamışlardır.

İnsanın yaratılmasıyla beraber *fitrî insan* ile *kültürel insan* arasında ilişkiye bağlı olarak ferdi, sosyal, kültürel ve medeni hayat süreçleri başlamıştır. Bütün mesele fitri insanla kültürel insan, diğer ifadeyle insanın fitri yönüyle kültürel yönü arasındaki ilişkinin kurulması ve bu ilişkinin adlandırılmasıdır. Fitrî insan mekin olmakla/kalmakla beraber, kültürel insan sürekli değişmektedir. Fitrî insanla kültürel insan arasındaki ilişkiyi ve mesafeyi ölçülü tutmak ve sürdürülebilir kılmak ilmin<sup>93</sup> temel konusudur. Toplumlar ve insanlar arası ilişkilerdeki yardımlaşma ve zıtlaşma bu noktadan ortaya çıkmaktadır. Vahyî bilgi ile sosyal bilim/alan arasındaki bağ unutulduğunda/görülemediğinde, insanın fitrî kimliği ile kültürel kimliği arasındaki uyuma dayalı ilişki ortadan kalkmakta ve epistemolojik zıtlaşmalar ve ayrışmalar ortaya çıkmaktadır.

Aklilik tabiat ve insanın hatta Allah'ın uyması gerektiği<sup>94</sup> temel yasa olarak görüldüğünde, akıl sosyal hayatta ve sosyal ilimlerde vahiy/vahyî ilimler kadar kendine meşruiyet alanı açabilir; çünkü aklî olmanın zıddı nasıl isimlendirilirse isimlendirilsin, yüksek düzeyde olumsuzluğa işaret etmektedir. Yani aklî olan meşru görülmediğinde alternatif bulunmamakta, böylece aklın sosyal, fen ve vahiy bilgisindeki işlevi farklılaşmaktadır. Akıldaki bu ayrışma *akıl* ve *akıl dışı* olarak adlandırılabilir gibi, aklın kendi içinde bir derecelendirmesi olarak da ele alınabilir.

Kelâmcıların bilgi tanımlamalarında iki nokta önem taşımaktadır. Birincisi, kelâmcılar bilgi konusunu, dönemin özelliği gereği akıl ile vahiy ilişkisi bağlamında *kültürel açıdan* ele almak zorunda kalmışlardır ki bu kelâmın *vesâili* kapsamında değerlendirilebilir. İkincisi fitrat /makâsîd eksenli bilgi tanımlama yoluna gitmiş olmalarıdır.<sup>95</sup> Felsefî atmosferin yoğun olması dolayısıyla bilginin kültürel tanımı

<sup>91</sup> Neseî, *Tabsıra*, 2:2.

<sup>92</sup> Neseî, *Tabsıra*, 1:24.

<sup>93</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8:5949.

<sup>94</sup> Bolay, "Akıl", 7.

<sup>95</sup> Eş-Şâfi, *Kelâm'a Giriş*, 28-30.

nın daha baskın bir şekilde öne çıktığı söylenebilir; ancak kelâm bilgi sisteminde fitrat eksensli bilgi tanımlarının da önemli olduğunu belirtmek gerekir.<sup>96</sup>

Sihrin tanımlanması ve çerçevesinin çizilmesinde bilgi anlayışı hareket noktası oluşturmaktadır. Aynı olayın farklı şekilde algılanması buna dayanmaktadır. Örneğin, güneş ve ay tutulmalarında imanda derece sahibi olan müslümanların<sup>97</sup> husuf-kusuf namazını kılarken, bazı insanların sadece seyretmekle yetinmeleri oldukça anlamlı olup, her iki davranışın arka planında iki farklı algı saklıdır. Bu davranışın kaynağı ile ilgili farklı deliller ileri sürülebilir. Korkuyu rasyonalize etmek için insanlar tarafından ortaya konulmuş/uydurulmuş bir davranış olarak görülebileceği gibi, vahye dayanan delillerle ibadet olarak da görülebilir. Burada bizim için önemli olan, davranışın kendisinin ne olduğu değil, yapılan davranışa atfedilen anlamdır. Bize göre husuf-kusuf namazını kılmak kâinatın derin düzeninden *ürkmeye* ve *sığınmaya* delâlet ederken, seyretmekle yetinmek kâinatın düzeninden *emin olmaya* işaret etmektedir.<sup>98</sup> Benzer durum yanardağ patlamalarında, hortum ve sel felaketlerinde ve diğer büyük afetlerde de gözlemlenebilir.

Kelâm bilgi nazariyesinin ortaya koyacağı bilgiler acaba bilimsel bilgiye mi yoksa mitsel bilgiye mi daha yakın olabilir? Bu tarz bir ilişkilendirmeyi yaparken, pozitivizmin sosyolojik evreleri mitolojik, dinsel ve bilimsel şeklindeki ayrımına bağlı kalmadığımızı ve buna bağlı bir tanımlama yapmak istemediğimizi özellikle belirtmeliyiz. Ancak pozitivizmin bu sınıflandırması baskın bir şekilde egemen olduğundan ve eğitim yoluyla yaygınlık da kazandığından, zorunlu olarak bu şekilde bir soru etrafında düşünmenin uygun olacağına işaret etmek gerekir.

Yukarıdaki soruya “Kelâmın bilgi kaynakları çerçevesinde ortaya koyacağı bilgi bilimsel/mitsel dile daha yakındır” şeklinde iki farklı türde olacaktır! Bu şekilde verilecek cevabın doğruluk veya yanlışlığını tartışmak bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Ancak bu cevabı verirken kullanacağımız tonlamanın da önemli olduğunu bilmek gerekir. Yani en azından bu sorunun doğru olduğunu kabul etmek önemli bir başlangıç sayılabilir. Bu soruyu doğru bulmayan bir zihnin bu makalede ele alınan konuyu anlamlı bulmasını beklememek gerekir. İkinci olarak, bu soruyla kelâm bilgi sisteminin bilimsel veya mitsel dilden birine mahkûm olması gerektiğini de anlamamak gerekir.

Pozitivist anlayış bilimsel dili<sup>99</sup> kendine daha yakın görmektedir. Dolayısıyla vahyi anlamlandırması ve çerçeveselendirmesi bilimsel dilin imkânlarıyla kayıtlıdır. Kelâmın bilgi kaynakları vahiy, akıl ve haberin sentezine dayanırken, bilimsel dilde böyle bir imkân yoktur.<sup>100</sup> Mitolojik dil,<sup>101</sup> bilime aykırı olan, diğer bir ifadeyle aykırı olarak gördüğü tarihi bir durumun/olgunun *bilimsel etüdünün* yapılmasını amaç edinir. Mitolojik dil olabildiğince sembolik olduğundan çok geniş yorum ara-

<sup>96</sup> Nesefti, *Tabsıra*, 1:9-10.

<sup>97</sup> bk. el-Enfâl 8/2-3; el-Vakıa 56/10.

<sup>98</sup> bk. en-Nahl 16/50; el-Maide 5/40; et-Tevbe 9/116; en-Nahl 16/45, 46; el-A'raf 7/95-100.

<sup>99</sup> Bolay, “Bilimcilik”, 46.

<sup>100</sup> Nesefti, *Tabsıra*, 1: 20.

<sup>101</sup> Bolay, “Söylence Bilim”, 334.



lığına sahiptir.<sup>102</sup> Teorik olarak, kelâm bilgi sistemi her ikisine aynı mesafededir; ancak biri baskın olduğunda diğersinin önemi artar. Bu durum kelâmın makasıdı ile değil, vesâiliyle ilgilidir.

Cahiliye Araplarının bi'setten önceki ve bi'set sürecindeki hayat algılayışlarının karakteristik yapısı konumuz açısından önemlidir. Bu dönem önceki dönemlerden daha da önem kazanmaktadır; çünkü vahyin şâhitliği söz konusudur. Yani önceki dönemlere ait vahyin haber verdiği bir olay te'vilin imkânlarıyla manipüle edilebilir; ancak bi'set sürecinde aynı şey yapılamaz. Toplum en üst rasyonel/akli-selm durumunu peygamberin risaletini yerine getirdiği dönemde yaşar, stratejik mücadelenin/savaşların bu döneme denk gelmesi bundandır. Önceki ve sonraki dönemler *kopuşu ve uzaklaşmayı* ifade eder ve telif edilmeye muhtaçtır. Bu noktada sahabe'nin ve cahiliyye döneminin özel konumu ortaya çıkmaktadır; çünkü vakıa ile isimlendirme/vahiy arasındaki ilişkiyi doğrudan yaşama imkânı vardır. Bir diğer önemli nokta, sahabe'nin sahip olduğu tarih bilgisinin vahiy tarafından göz önünde bulundurulmuş olmasıdır ki tefsirin meşruiyetine/makul mananın ortaya çıkarılması için gerekliliğine işaret sayılabilir.<sup>103</sup>

Sihir tabiri Kur'an'da müteradif anlamlarda kullanılmış olup genel olarak *kural dışı* olmayı ifade etmektedir.<sup>104</sup> Kural dışı olma bizzat şahit olunan olayın kendisinden değil, algılayan zihnin anlama düzeneğinden ortaya çıkmaktadır. İnsan hayatında sahip olduğu akıl kurgusuna göre birçok kez kural dışı hususlarla karşılaşmakla beraber bunları sihir olarak ifade etmez. Sihir tabiatındaki bir olaya nispetle kullanıldığı gibi, insanın algılayışına bağlı tasavvura nispetle de kullanılmaktadır. Yani sihir lafzı hem tabiatındaki genel âdetin dışındaki olayları adlandırmak için kullanılmış, hem de kuruntulara ve kurgulara dayalı bilgi için kullanılmıştır.<sup>105</sup>

Kuran'da sihir tabiri genel olarak peygamberlerin getirmiş olduğu vahyin inanmayanların zihinlerindeki izleğe ad olarak kullanılmıştır.<sup>106</sup> Temsili anlatımla, büyü bir cismin oldukça bulanık bir aynadaki görüntüsüne teşmil edilebilir. Bütün mesele problemin aynada mı yoksa cisimde mi olduğunda odaklaşmaktadır! İnanmayanlar cismin/vahyin problemlili olduğuna kanaat getirirken, inananlar problemin aynadan/akıldan kaynaklandığını bilmektedirler. Kur'an'ın inanmayanların akıllarını perdelenmiş olarak adlandırması oldukça manidardır. Gerçekten, sağlam bir cismin bulanık bir aynadaki görüntüsünün bulanıklığıyla, bulanık bir cismin sağlam aynadaki görüntüsünün bulanıklığı arasında bir fark yoktur! Her iki durumda benzer, hatta aynı görüntü vardır. Mucizeyle büyü'nün zıt birer durum olmalarına rağmen benzer/aynı görülmeleri bundan kaynaklanmaktadır. Mucizeyle sihir arasında *kör nokta* olarak adlandırılabilir bu durum, insanın bilgi elde etme mekanizmasından, diğer bir ifadeyle aklıdan kaynaklanmaktadır; yoksa bizzat

<sup>102</sup> Bıçak, *Evren Tasavvuru*, 169.

<sup>103</sup> İsfehâni, *el-Müfredat*, 636.

<sup>104</sup> İlyas Çelebi, "Sihir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37:170-172.

<sup>105</sup> bk. el-En'âm 6/25; el-Kamer 55/2-8; el-İsrâ 17/47, 101; ez-Zariyat 51/38-53.

<sup>106</sup> bk. en-Neml 27/13; Hûd 11/7; el-En'âm 6/7.

sihirle mucizenin aynı minvalde olmalarından değildir. Mucize ve sihri aynı minvalde görmek kökü derinlerde olan bir yanılığ olup mekr-i ilahinin en üst derecede tecellisidir!<sup>107</sup>

Vahyin inanan ve inanmayan arasında bu kadar zıt bir şekilde anlaşılmasını/algılanmasını tabiattaki âdet dışı olmaya nispetle nasıl anlamak gerekir? Vahyin müslüman ve kâfirin zihnindeki izleklerinin farkı ile tabiattaki olgusal olaylar arasında müşahede edilen zıtlıklardan hangisinin birleştirilmesi akıl için daha zordur? Yani sihir gibi tabiatta âdet dışı bir durumla, vahiy karşısında iki farklı/zıt algı arasındaki farktan hangisi zihin için daha zor bir duruma işaret etmektedir?

Kâfir ve mümin olma arasındaki fark tabiattaki âdet dışılıktan daha büyük bir zıtlığı anlatmaktadır. Yani zihni açıdan, Allah'tan başka bir ilâh zannetmek/bilmek veya bir ilâhı Allah zannetmek/bilmek, bir değneği yılan zannetmekten/bilmekten daha vahimdir! Kâfirin ağzından çıkan sözün ağır söz ve yalan olarak vasıflandırılması bu zıtlığın vahametine işaret etmektedir.<sup>108</sup> Tabiatta âdet dışı olmaya dayanan algı farkı yine tabiatla kayıtlı iken, mümin ile kâfir arasındaki algı farkı Allah'ın esmâsının tecellisiyle ilgili bir durum olup imana/gerçek algıya gitmektedir. Vahyi yanlış algılayan zihin yine tabiatın imkânlarıyla sınırlı olarak algılamış olmakta, tabiatın içinde kalmakta ve ötesine geçiş yapmamaktadır. Oysa iradî küfür, tabiatın imkânlarını ve sınırlarını aşarak imanın olması gereken/bulunduğu yerde konumlanmaktadır. Sihre konu olan bütün olayların gerçekleşme alanı ve imkânı tabiat iken, imanın gerçekleşmesi sadece Allah'ın varlığına bağlıdır;<sup>109</sup> tabiat âyât hükmünde olup iman için şart değildir. Elest bezmindeki iman tabiatan arıtılmış bir imanın imkânına işaret etmektedir.<sup>110</sup> Elest bezmindeki imanın *gerçekçilik* ve *simgeselcilik* açısından ele alınması gerekir, ancak konu uzayacağından ve farklı açılım gerektireceğinden sadece işaret etmekle yetinmek gerekir. Vahiy bir mahal gerektirmediğinden veya şuur sahibi olmak yeterli olduğundan, iman etmek için bunun dışında bir başka varlığın yaratılmasına gerek yoktur. Sembolik anlatımla Allah sadece bir insan yaratmış olsa yine iman etme fiili kendine mahal bulmuş olur.

İman ile küfür arasında olabildiğince büyük zıtlık olunca, iman ve küfrün mahalli olan akıl ve kalbin de bu zıtlığa aşına olması gerekmektedir. Yani iki zıt durum aynı mahalde bulunduğu anda o yerde konumlanabilmesi için kendine mahsus bir iman/bilgi mekanizması geliştirmesi gereklidir. Dolayısıyla sihir insanın zihni/aklı yapısından zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Zihin tabiatla ilgili konularla mukayyed olarak te'vil yoluyla sihrin olmadığını ileri sürse bile, iman ve küfür ayırımına bağlı iki zıt durumu ortadan kaldıramaz. Zaten insan Allah'a iman ettiğinde ve tabiattaki olayları bu minvalde anlamaya başladığında evveleminde sihrin kapsamına soktuğu tabiat olaylarını normal hallerinde anlamaya başlar. Bize göre sihir ve mucizenin işlevi iman kapısına kadardır; bundan sonra sihir ve mucize

<sup>107</sup> bk. Yasîn /10; el-Bakara 2/6; el-En'âm 6/123.

<sup>108</sup> bk. el-Kehf 18/5.

<sup>109</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9:6365.

<sup>110</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4:2324.

insan algısında mahiyet değiştirip sünnetullah kapsamına giren olaylar haline gelir. Sihir, ancak belli bir inanç sistemi içinde kendine yer bulabilir; böyle bir inanca sahip olmayan zihin sihre aynı anlamı atfedemez. İnançın olmadığı anlam dünyasında sihir ve büyü olarak görülen olaylar ve durumlar, sebepleri bilinemeyen veya gizli sıradan olaylar olarak görülür.<sup>111</sup>

Sihir, iman ve küfür arasındaki ilişkiye bağlı olarak ortaya çıkan *bağıl* bir durum olduğundan, tanımlanmasında ortak bir zemin bulunmaz/bulunmamaktadır. Prensipler olarak sihir ve büyü nasrlara bağlı te'vil kapsamında kabul veya reddedilmektedir. Bu zıt durum, iman ve küfrün aynı zeminde ele alınmamasından kaynaklanmaktadır; ancak beraber ele alınmasının da bazı tehlikeli tarafları vardır. İman sadece bir bilgi olarak kabul edildiğinde belki belli ölçüde bu telifik yapılabilir; yani insana ait sihir durumuyla tabiata/olguya ait sihir durumu aynı zeminde ele alınmanın imkânı ortaya çıkabilir. Çünkü imandan soyutlanmış bilgi tamamen aklı/meکانik olup, iradeye ihtiyaç duymamaktadır. Sihir daha çok bilgi elde etme sisteminin nesne kısmından değil, özne kısmından ortaya çıkmaktadır. Yani bir olayla değil, bu olayın algılanmasıyla ortaya çıkan bir algı sorundur. Bunun algı sorunu olarak adlandırılması sihri basitleştirmek anlamına gelmez; çünkü böyle bir algı sistemi için mucize bile sorun olabilmektedir. Dolayısıyla böyle bir akıl/zihin sistemine tabiatın ve uluhiyyetin bütün imkânları sunulsa bile bu tarz bir algıdaki sorun ortadan kalk(a)mamaktadır. Bu aynı zamanda *aklın kilitlenmesi* olarak adlandırılabilir duruma işaret etmektedir. Mucizenin ve sihrin ortak alanında bulunan yerin hangisine ait olduğunun tespit edilebilmesi tecrübi açıdan mümkün değildir. Bu aşamadan sonra yukarıdaki adlandırmayla, insanın kültürel aklının imkânlarının bitip/azalışı fitri aklının imkânlarının devreye girdiği süreç başlamaktadır.

Sihrin nesnel gerçekliğinin olmadığını, bunun sadece bir göz yanıl(t)masından kaynaklandığını ileri sürenler, sihir konusunu olabildiğince basitleştirmiş olmaktadır. Ayrıca sihrin etkileri sadece görüntüyle sınırlı değildir. Hz. Musa'nın algı yanılması sonucu sihirden/görüntüden korktuğunu ileri sürmek doğru değildir. Bu korku ister bizzat gerçekleş(tiril)en fiile dayandırılınsın, isterse açacağı sonuçlara dayandırılınsın<sup>112</sup> ciddiye alınması gerekir. Sihrin hiç olmadığını ileri sürmekle ender olaylardan olduğunu ileri sürmek aynı değildir. Ayrıca sihrin dünyaya ait maslahatlar açısından sünnetullaha aykırı sonuçlar ortaya çıkaracağını söylemek de tutarlı değildir. Sünnetullah imana aykırı değil, imanı destekleyen bir ilahî fiildir.<sup>113</sup> Bu noktadaki sorun, insanların sünnetullaha farklı anlam atfetmelerinden ortaya çıkmaktadır. Sünnetullahı Allah'ın stabil bir fiili olarak anlamamak gerekir; buna ek olarak dinamik bir fiili olarak da düşünmek gerekir. Düzenin sürekli olarak aynı olması ve sürekli olarak düzenin olması düzene işaret etse de tamamen aynı değildir. Örneğin Hz. İsa(a.s)'nın doğumu sünnetullaha stabil anlam atfedildiğinde sünnetullah dışı, dinamik anlam atfedildiğinde ise sünnetullah kap-

<sup>111</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7:4628-4629.

<sup>112</sup> Mâtürîdî, *Tefsîrü'l Matürîdî*, 7:292; Taberi, Camiü'l beyan, 18:336.

<sup>113</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 167.

samında görülebilir. Sünnetullah ortak illetlere bağlı meydana gelen farklı olaylar olarak da görülebilir.

Sihrin bizzat var olduğuna dair muhkem naslar olmamakla beraber müteşabih/dolaylı naslar vardır. Zaten bu hususta muhkem nassın olması da imkân dâhilinde değildir. Yani sihir ve büyüye işaret eden lafız olsa bile, insan lafzın delâletini muhkem olarak anlayamaz. Bu yönüyle, sihre dair muhkem nasların olmamasının sihrin olmadığına yorumlanması tutarlı değildir. Cinlerin varlığı ve mahiyetleri dolaylı olarak sihirle ilişkilidir. Aynı şekilde Harut ve Marut<sup>114</sup> kıssası yine bir şekilde buna delâlet/işaret etmektedir. Kur'an'daki bu deliller, yahudilere ait kanaatleri düzeltmeye yönelik bilgilendirme olarak yorumlanabilse bile, zımnen de olsa büyüye işaret etmektedir. Çünkü "Büyü yoktur" şeklinde muhkem bir cevap yerine büyüün yanlış anlaşıldığına dair ikaz yapılmaktadır. Aynı şekilde, Kur'an'ın düğümlere üfleyenlerin şerrinden Allah'a sığınmayı emretmesi<sup>115</sup> büyücülerin özel konumuna işaret etmektedir. Büyücülerin özel konumları iki açıdan yorumlanabilir: Büyücüler büyü yapabilme kapasitesine sahip olduklarından veya büyü yapabilme kapasitelerine sahip olmamakla beraber, bu işle uğraşmalarına bağlı olarak şerli kişiler olmaları dolayısıyla şerlerinden Allah'a sığınmak gerekir. Çünkü şerli insan, normal şartlar çerçevesinde insana kötülük yapmaya çalışırken, daha şerli olanı şartları zorlayarak yeni yollar aramaya çabalar ve bu çaba onları normal sınırların ötesinde şerli yapar. Bu derece kötülük peşinde koşan birinin her türlü imkânı kullanacağı ortadadır. Bir insanın bir insana yapabileceğinin en uç örnekleri bu insandan sadır olabilir ki bu durum düşmanlığın en üst noktasını oluşturmaktadır. Her iki durumda Allah'a sığınmak gerekir; çünkü insan en büyük tehlikeyle karşı karşıyadır. Bu noktada düşmanlığın nasıl yapıldığı pek önemli değildir; önemli olan düşmanlığın yapılmış olmasıdır. Aynı sonuca ister maddi/*ittisali* sebeplerle ister manevi/*infisali* sebeplerle gidilmiş olsun esas değişmemektedir. Tıpkı bir demiri dokunup çekmekle mıknatısla çekmek arasında sonuç açısından hiç bir fark olmadığı gibi!

Cahiliye dönemi Arapları şair, sahir, münecim ve kâhinlerin cinlerle ilişkiye geçtiklerine inanıyorlardı.<sup>116</sup> Müşahede alanının dışında olan bir konuda sağlam ve net bir bilgi ve tavır içinde olmalarını beklemek yersizdir. Ancak bu faaliyetlerde cinleri fonksiyonel kılmaları/kabul etmeleri bu işleri olağan olanın dışında algıladıklarını göstermektedir. Bu çerçevede, Hz. Peygambere (s.a.v) bu sıfatları yakıştırmaları tamamen hakaret olsun diye yapmadıkları, inançları gereği bir tespitle bulunma arayışına girdiklerine işaret etmektedir.

Rüya gören her insan varlık güvencesini tehdit etmediği sürece kendisine olağan dışı gelen her olayı kabul edebilme eğilimindedir; çünkü zihni buna aşınadır. Rüyada sihir ve mucizede olduğu gibi gerçek ve yalan iç içedir. Mucizeyle sihri ayırmakta güçlük çeken biri sadık rüya ile kazib rüyayı ayırmakta da güçlük çeker; daha doğrusu sadık rüya ile kazip rüyayı karıştıran mucizeyle sihri de karıştırır.

<sup>114</sup> Taberî, *Camiul beyan*, 2:405.

<sup>115</sup> bk. Felâk 113/1-5; en-Nâs 114/1-6.

<sup>116</sup> Aslan, *Kur'an'da Vahiy*, 131.

Takvadan uzak olan birisi gördüğü rüyayı olağanüstü bir şekilde hayra yorabiliyorsa, büyük bir ihtimalle sihri de hakka yoracaktır! Dolayısıyla rüya yoluyla insan varlığında sadır olanlar sihir yoluyla sadır olanlara benzetilebilir. Hz. Peygamber (s.a.v)'in mübeşiratin nübüvvetten sonra da devam edeceğini bildirmiş olması önemlidir.<sup>117</sup>

İyi insana konumuna göre fitne çerçevesinde şerli insanların musallat olması sünnetullahın bir gereğidir.<sup>118</sup> Şeytan bir realite olarak var olduğuna göre, en büyük düşmanlığını Hz. Peygamber'e karşı sergilemesi aklın bir gereğidir, nakil de buna işaret etmektedir. Bu açıdan sihrin varlığı hangi çerçevede anlaşılırsa o çerçevede Hz. Peygamber'e büyü yapılmış olması akla ve nakle muvafıktır. Bunun vahye hâlel getireceğini söylemek, sihri bağlam dışı algılamaya ait bir değerlendirmedir. Hastalanmak, yorulmak gibi beşeri zaaflar risalete hâlel getirmediği gibi, büyü de risâlete hâlel getirmez. Büyü mutlak manada imanın önünde engel teşkil etseydi, buna maruz kalanların hiçbir zaman inanamaması gerekirdi!

Bir diğer husus sihrin etkisinin Allah'ın iradesine bağlı olması gerekçesiyle gerçekliğinin olmadığını ileri sürülmesidir. Bu oldukça alakasız ve mesnetsiz bir değerlendirme olup, maddi âlemdeki tedbiratin Allah'ın iradesinin dışında imiş gibi bir izlenime yol açacağından doğru değildir.<sup>119</sup> Allah her iki âlemin rabbidir; her iki âlemdeki tedbirat onun iradesiyledir. Şehâdet âleminin bir işleyişi olduğu gibi gayb âleminin de bir işleyişi vardır. Şehâdet âleminde âdet/sebepe-sonuç (determinizm) mekanizması gözlemlenebiliyorsa neden aynı/benzer durum gayb âlemi için de geçerli olmasın! Dolayısıyla gayb âleminin ağırlığının şehâdet âlemine kalbedilmesi doğru değildir. Yani bedeni hastalanan birisinin doktora atfettiği anlam ile sihre maruz kalanın sahire atfettiği anlam aynı minvaldedir! Her ikisinde yanlışa/şirke teşmil edilecek taraf vardır; ancak bu yanlışlık bizzat olayın kendisinden değil algıdan ortaya çıkmaktadır. İnsanın namaz kılarken bile şirke düşme ihtimali vardır; ancak bu namaz kılmamayı gerektirmez. Bu çerçevede sihir ve büyü dinler için *kara gün dostu* olarak görülebilir! Sihir mükemmel bir binanın ufak tefek kalıntılarını andırmaktadır. Binanın eski görkemini yansıtamasa bile bina hakkında bir fikir verebilmektedir. Sihir ve büyü anlayışının olmadığı toplumların algılayışları şehadet âlemiyle sınırlı olup olabildiğince sekülerdir ve vahye oldukça yabancıdır.

Prensip olarak İslam, insanları fiile geçirmediikleri sürece kalplerinden geçirdiklerinden sorumlu tutmamaktadır.<sup>120</sup> İnsan bazen belli bir konuda başkalarına düşmanlık besler; fakat hatalı olduğunu anlayarak Allah'a tövbe edip vazgeçebilir. Bu tarz davranışlar birçok farklı konuda sergilenebilir. Ancak bazen insan karşısındakine hiç pişmanlık duymadan sürekli olarak bir düşmanlık besleyebilir. Bu tür bir düşmanlık bir öncekinden oldukça farklıdır. Şeytanlar ve cinler bu kişiye Allah'ın hükmünün terettüp edebilmesi için düşüncelerinin fiili duruma geçmesini

<sup>117</sup> Buhârî, "Ta'bîr", 5.

<sup>118</sup> bk. el-En'âm 6/112-113; el-Fâtır 35/6.

<sup>119</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7: 4869.

<sup>120</sup> el-Bakara 2/284, 285.

isteyebilir ve bu konuda yardımcı olabilmek için manevi güçlerini kullanabilirler. Sihirbazların maharetli olmalarına rağmen iflah olmamaları<sup>121</sup> buna işaret etmektedir. Konu bu minvalde ele alındığında, insanlar, toplumlar ve devletler arasındaki aşılması zor/imkânsız ön yargılar ve düşmanlıklar, psikiyatrik vakalardaki artış, geleceğe dönük endişeler, toz-pembe ideolojik vaatler, aşırı israf, dünya nimetlerinin biteceğine dair görüşlere bağlı örtülü nüfus politikaları ve toplu insan ölümlerinin meşrulaştırılması, marjinal olanın yüceltilmesi, aile biriminin geleneksel/vahyî anlamından uzaklaştırılıp ve zayıflatılıp alternatif olarak insanlık ailesi anlayışının öne çıkarılması vb. bu kapsama dâhil edilebilir. Yani sözü edilen problemler müşahede edilseler de, bunların gerçek faileri hakkında ortak bir kanaat söz konusu değildir. Ayrıca müşahede edilen hususların problem olup olmadığı konusunda da ortak bir bilgiden/kanaatten bahsedilemez; bu bile gerçek ve büyü- nün iç içe geçtiğinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Allah, şehadet âlemini insanlar için imtihan vesilesi kıldığı gibi, gayb âlemini de aynı minvalde imtihan vesilesi kılmıştır. Maddî âlem insan elinde mamur edile- rek insani bir medeniyet ortaya çıkmıştır. Benzer durumun gayb âlemi için de ge- çerli olmaması için bir sebep yoktur. *Cinlerin* de benzer bir medeniyet geliştirmiş olabilecekleri imkân dâhilindedir. Ancak bunların bir inanç umdesi olarak kabul edilmesi için nasların izin vermesi gerekir. Naslar insanlarda sahih bir itikad ve buna bağlı hayat anlayışı ortaya koymayı amaçlamaktadır. Nasların kâinatın bütün esrarı hakkında bilgi verip vermediği bilinemez! Dolayısıyla âlem naslarda haber verilenlerin ötesine de işaret edebilir!

Allah'a inanmak gayb âlemindeki düzenlemenin hepsine şahit olunacağı an- lamına gelmez. Bu noktada nasların izin verdiği konularda muhkem veya zanni bilgi kapsamında inanmak diğer konularda ise *susmak/olanı tutmak* gerekir. Bura- da susmak tabiri gerçekten derin bir anlama işaret etmektedir.<sup>122</sup> Bir yandan insa- nı yeni hurafelerden uzak tutmakta, diğer taraftan uçsuz bucaksız bir âlemin kapı- larını açmaktadır. Bilgiyi yoruma açmamak her zaman bilginin çoğalması- nı/genişlemesini sınırlamaz; aynı zamanda bilginin saklanmasını ve dejenere ol- mamasını da sağlar.

Bütün bilimsel icatlar insanların çoğunluğu için ezber bozucu niteliktedir. Her bilimsel icada karşı insan zihni mitolojik algıdan rasyonel algıya kadar bütün süreçleri yaşar.<sup>123</sup> Hareket edenin canlı olduğunu bilen/zanneden kişi ilk gördüğü uçağı canlı olarak düşünür. Aynı şekilde, asırlar önce herkes olmasa bile büyük ekseriyet telefonun çalışma sistemini kavramakta zorlanır; ancak mitsel bir algıyla buna zihninde yer açabilirdi! Ama günümüzde telefonun çalışma sistemi bilimsel bir dille idrak edilebilmektedir. Sürekli uçağı gören kişi hiçbir bilimsel bilgiye sa- hip olmadan bile tecrübesiyle uçağın canlı olmadığını anlar. Yine çok uzakta olan tanıdığı birisinin beklenenden çok daha kısa sürede geldiğini gören kişi ilk anda

<sup>121</sup> Tâhâ 20/69.

<sup>122</sup> Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak- Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999), 93-94.

<sup>123</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 442.

olağan dışılık yaşar; ancak birkaç tecrübeden sonra bunu sıradan bir olay olarak görür. Burada sürenin ne kadar az olduğu için esasıyla ilgili değildir. Yüz saatlik bir mesafeyi bir saatte kat etmekle bir saniyede kat etmek arasında işin mahiyeti açısından bir fark yoktur; her iki olay zamana bağlıdır ve insandaki algısı/izleği aynı minvaldedir. Sürekli büyüyle hemhal olan kişi de tersinden aynı duyguyu/algıyı yaşar. Karşılaşacağı büyüü ve mucizeyi öncekiler gibi kurgulayarak anlamaya çalışır. Yani bir cansız varlığın canlı olarak gözükmemesinin/zannedilmesinin insanın zihnindeki izleği ile gerçekten cansız bir varlığın canlı olmasının insanın zihnindeki izleği aynıdır. Cansız varlığa ait iki zıt durumun aynı sonucu çıkarmış olması gerçekten düşündürücü olup meselenin algıyla alakalı olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak burada şu hususun belirtilmesi gerekmektedir: Sihrin algıyla alakalı olması olağan dışı olayın olamayacağı anlamına gelmez. Olabilir ve olabilmemesinin, olamayacağını ileri sürenlerin ileri sürdüğü gibi sünnetullah dışına düşmekle alakası yoktur. Olağan dışı durumun olamayacağından hareketle sihir algılanamaz. Çünkü olağan dışı olma da belli ölçüde algıyla alakalıdır. Olabileceklerin ve olamayacakların herkes için ortak fizibilitesi ortaya konulamaz. İnsanın zihninde aynı etki/tepki çıkaran farklı ve zıt durumlar aynı kategoriye konulabilir. Bu durum farklı/zıt iki gıdanın insana aynı enerjiyi sağlamasına veya aynı gıdanın farklı insanlarda farklı sonuçlar ortaya çıkarmasına teşmil edilebilir.

Farklı/zıt unsurlara insan zihninin aynı/benzer tepkiler vermesinden hareketle maddi ve manevi unsurlardan birinin diğerine de şamil etkiyi ortaya çıkarmasının yolu açılmış olmaktadır. Yani insan zihnini aynı yönde etkileyebilen maddi ve manevi etkenler olabilir. İnsanın düşüncesiyle bedenindeki maddi etkileri müşahede edilebilmektedir. Bebek bile ses ve ışık gibi uyarıcılara bedensel tepkiler ortaya koymaktadır. Dolayısıyla maddi/görünen sosyal ve tabiat olayları ile manevi etkenlerin buluşabilecekleri ortak bir zemin vardır ve karşılıklı etkileşim içerisindedir. Bir zeminde hem problemin hem de çözümün/gerekliliğin bir arada olması gerçekten trajik bir durum ortaya çıkarmaktadır. Bu yer hem yüksek düzeyde problemlerin ortaya çıktığı yer hem de problemlerin giderilmesinin tek yeridir. Sihrin şirke beraber olması buna işaret etmekte; sihir inançsızlığı değil, şirki ve güç devşirmeyi işaret etmektedir. Bu durum masum bir insanı kalkan olarak kullanıp kurtulmaya teşmil edilebilir. Verilen örnekte, masum insanı öldürmeyi göze almadan suçluyu öldürmek imkânsızdır!

Gerçeğin ve hurafenin aynı alanı paylaşmaları<sup>124</sup> bazen gerçekten yana, bazen de hurafeden yana meşrulaştırmanın yolunu açmaktadır. Hurafeye zemin açmak isteyenler örnekteki masum insanın masum olmadığını ispat etme eğilimine girerken, gerçeğin peşinde olanlar *kısıtlılık* durumunu yaşamaktadırlar. Aynı şekilde hurafeyi meşrulaştırırlar hurafenin ve gerçeğin dilini olabildiğince ayırıştırarak hurafenin ve gerçeğin birbirini tanımasını önüne geçmiş olmaktadır. Hurafenin ve gerçeğin ayırıştırılması ile hurafe ve gerçeğin ifade dilinin ayırıştırılması aynı şey değildir.<sup>125</sup> Hakkın gelmesi insandaki bilgi, idrak ve algının doğru yönde değişme-

<sup>124</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 112-113.

<sup>125</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5: 3193-3194.

sidir; yoksa insanın maddi varlık alanında bir değişiklik söz konusu değildir. Dil ayrıştırıldığında aynı zeminde bulunan gerçek ve hurafe tanınmaz hale gelmekte, ayrıştırılmaları imkânsız hale gelmektedir. Belki de şöyle bir tespitte bulunulabilir: Hurafenin ve gerçeğin dili ayrıştırıldığında gerçek ve hurafe birbirine karışmaktadır. Bu ikisi farklı zeminlere taşındığında tek başlarına tanınamaz hale gelmektedir. Büyünün mucize, ilahın Allah, meleklerin Allah'ın kızları zannedilmesi vb. bu tarz problemlerin bir sonucudur.

Gerçeğin ve hurafenin ifade dilinin ayrıştırılmasının insan hayatındaki yansımaları sosyal ve medeniyet dilinin vahiyden ayrıştırılmasına tekabül etmektedir. Sosyal dil vahiyden ayrıştığına İslam'ın hayatla olması gereken/rasyonel ilişkisi sağlanamaz. Bir yandan vahiy kendi içine dilden kaynaklı anlam kayması-na/kırılmasına müsait olması nedeniyle hurafenin ihdas edilmesine fırsat verirken, diğer yandan sosyal dil de kendi içine kı(v)rılarak kendine göre bir din ihdas etme yoluna gider. Bu minvalde, iman ile inancın, sevap ile iyinin, günah ile kötünün, menfaat ile yararlı olanın, kolaylıkla ruhsatın, zor olanla azimetin, ritüelle ibadetin, doktrinle mezhebin, felsefeyle hikmetin, tapınakla mescidin v.b aynı zannedilmesi ve karıştırılması epistemolojik algıya dayanan birer problemidir.

İslam'a/vahye dayanan ilimlerin yapısıyla ilgili tartışma bu kavşak noktadan kaynaklanmaktadır. İslam ilimlerinin vahiyle sosyal bilimler arasında konumlanma sorunu yaşaması hurafe ve gerçeğe ait dilin ayrışmasının bir sonucudur. İslam ilimleri sağlam temele oturtulmadığında ona denk düşen ferdi ve sosyal zeminin tasavvuru zorlaşmakta, hatta imkânsızlaşmaktadır. Nübüvveti ıskalayan aydınlanmacı ahlâk anlayışıyla nebevî ahlakın arasını, aynı şekilde *Namaz kılanın kötü olması* ile *Kötü insanın namaz kılması* arasındaki farkı tefrik etmek, Hz. Musa'nın esasıyla sihribazların değnekleri arasındaki farkı tefrik etmek kadar zordur. Medeniyet dili dolaylı olarak sosyal dille ilişkilidir. İnsanın sosyal olayları algılaması hangi minvalde ise tarihi olayları algılaması da aynı minvalde olur. Sosyal olaylar hurafe diliyle algılandığında tarihin de hurafe diliyle algılanması gerekli olur. Kur'an, yahudilerin Hz. Süleyman'la ilgili algılarını problemleri görmekte ve düzeltme yoluna gitmektedir. Hz. Süleyman'ın saltanatını büyüyle yorumlayan yahudiler aynı zamanda günlük hayatta da büyüyle uğraşmaktaydılar.<sup>126</sup>

Büyüyle ilgili bir diğer husus Kur'an'da bahsedilen ve karı-kocanın arasının ayrılmasıyla ilişkilendirilen Harut ve Marut meselesidir.<sup>127</sup> Burada büyüünün nasıl yapıldığı önemli olmakla beraber asıl husus sonuca odaklanmaktır. Yukarıda belirtildiği üzere, büyüünün maddi veya manevi bir unsurla yapılmış olması imkân dâhilindedir ve büyüünün nerelere kadar uzanabildiğini ifade etmesi açısından önemli bir vurgudur. Harut-Marut döneminde muhtemelen başka kötülükler de yapılmaktaydı; ancak ailenin parçalanması en kapsamlı ve can alıcı olanıdır. Aile teori ve pratiği, bilgiyi, doğal olanı yapmacık olanı, doğru ve yanlış ilişkiyi, akıl, kalp ve vicdanı, kısaca insanın bütün birikimlerinin bir arada olmasını gerekli kılan stratejik

<sup>126</sup> İlyas Çelebi, "Sihir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37:170-172.

<sup>127</sup> el-Bakara 2/102.



bir kurumdur. Hz. Peygamberin evliliklerinin özellikle müslüman olmayanlar tarafından tartışmalı bulunmalarında kötü niyet olmakla beraber, anlaşılammaya bağlı bazı hususların da olabileceğini bilmek gerekir. Peygamberin ismeti hakkında bilgi sahibi olmayanların, bu evliliklerin bazı nirengi noktalarını anlayamamış olmaları bir ölçüye kadar makul karşılanabilir. Oysa işin esasına varıldığında, bu evliliklerin geleceğe yönelik derin anlamlar ve gerçekler taşıdığı erbabınca anlaşılabilir. Bir toplumun evlilik algısı, toplumla ilişkili her tür müesseseyi doğrudan etkileyen ve şekillendiren ana unsurdur.<sup>128</sup> Sıradan ve her zaman iç içe olunan olaylar ve kurumlar karşısındaki algıların olabildiğince farklılaşması/zıtlaşması dilin rasyonalitesinin ve buna bağlı olarak düşüncenin bozulma eğilimine girmiş olduğuna işaret etmektedir.

İnsanların büyü yapabilme güçlerine sahip olup olmamaları bir yana, eşler arasını ayırma niyetinde ve eğiliminde olmaları başlı başına bir sorundur; bunu nasıl yaptıkları ikinci derecede bir konudur. İnsanlar niçin böyle bir arayışın içine girerler? Veya insanların bu tarz arayışlara girmelerini doğuran sebepler neler olabilir? İlk akla gelen akrabalık ilişkilerin bozulması ve yüzeyselleşmesidir. Aile, ciddiyetini kaybettiğinde akrabalık irtifa kaybeder. İkincisi insanın şeriatın dışına çıkıp aşırı derecede zevkinin peşine düşmesidir. Her ikisi kişiyi İslam'dan uzaklaştırır. Kur'an bu fiilin nasıl yapıldığına değil, fiilin kendisine dikkat çekmektedir. Dolayısıyla bu sonucu ortaya çıkaran sosyolojik düzenlemeler, eğitim ve sosyal politikalar Kur'an'ın yasakladığı davranışlar arasına girer. Karı koca ilişkilerinin iyi gitmesi sadece eşlerin geçimli olmalarıyla sağlanamaz. Bilgi, kültür ve sosyal politikaların da vahye uygun olması gerekir. Akrabalık ilişkileri baltalayıp kişiselliği öne çıkaran, kuşaklar arasına aşılması zor duvarlar ören insan/eğitim felsefesi anlayışları, aynı şekilde evliliklerin çoğunun örtülü anlaşmalar çerçevesinde boşanmayla sonuçlanmasına yol açan bütün sebepler, aile danışmanlık kurumlarının çalışma mantığı vb. Harut ve Marut'un öğrettikleriyle aynı mesabede kabul edilebilir! Bilginin toplumda ortaya çıkardığı kurumsal yansımalar, bütün boyutlarıyla ele alındığında, ilim anlayışının hangi esaslara göre şekillendiğinin işaretlerini vermekte, âdeta Harut ve Marut'un "Bu bilgide küfre düşme riski var" uyarısını hatırlatmaktadır. Burada zikredilen kurumlar ve politikaların mutlak manada zararlı oldukları değil, tam aksine mutlak manada yararlı olduklarının zannedilmesinin sakıncalarına dikkat çekilmektedir.

Son olarak, sihrin bi'setten önceki seviyesiyle bi'setten sonraki seviyesi arasında bir fark olup olmadığı ele alınabilir. Cinlerin bi'setle beraber gökyüzünde kısıtlamaya tabi tutulmuş olmaları<sup>129</sup> sihrin çerçevesinde biraz değişiklik yapmış olabilir. Yani cinlerin önceden sahip oldukları imkânların bir kısmı ellerinden alınmış; daha fazla *yalanla* baş başa kalmış olabilirler! Ancak bu sihrin esasında değil, derecesinde bir kısıtlılığa yol açmış olabilir. Bütün bu tartışmaların odak noktası her şeyin Allah'ın güç ve iradesine bağlı olarak gerçekleştiği noktasına

<sup>128</sup> Bıçak, *Evren Tasavvuru*, 40-41.

<sup>129</sup> Cin, 72/8-10.

çıkılmaktadır.<sup>130</sup> Bütün mesele Allah'ın güç ve iradesinin hangi çerçevede ve düzende ortaya çıktığını anlamakta yatmaktadır. Hiçbir varlık Allah'a ortak olabilecek güç ve kapasitede değildir; şirk en büyük zulümdür. Varlıklar âlemi tedbirat âleminde fail olmamakla beraber, meful olma tarzı ve potansiyeli tartışılan bir meseledir. Sihar ve büyüye bu çerçevede bakıp mitolojik dil ve *bilimsel dil* şeklinde iki bağımsız dilin teşekkülüne imkân vermemek gerekir. Naslar çerçevesinde büyü ve sihrin çerçevesini çizemeyen bir akıl/zihin sihrin egemenliğine girmiş sayılır; işin ilginç tarafı ise böyle bir zihnin/akılın bunun farkına varamamasıdır.

## Sonuç

İnsan kendisine gelen etkileri mantığıyla anlamlandırır ve bilgi olarak kategorize eder. Bu bilginin düşünce aşamasıdır. Elde ettiği bilgileri başkalarına ifade edebilmesi için de dile ihtiyaç duyar; bu da bilginin tezahür etme aşamasıdır. Bilgi insan, tabiat ve dil ekseninde ortaya çıkar.

Bir dönemi anlamaya çalışırken dönemin tabiat, insan ve dil anlayışlarını beraber ele almak gerekir. Bu unsurlardan birinde ortaya çıkan değişiklik doğrudan diğer ikisinde de o minvalde değişikliği ilzam eder. Bu üç unsurun biri veya ikisi vahyin dışında kaldığında gerçek dışı/büyüye dayanan dil ortaya çıkmak zorunda kalır.

Geçmiş dönemlerde büyü ve sihir kapsamında olan bir kısım hususların günümüzde bilim disiplinlerinin alanlarına ait olması, oldukça düşündürücüdür. Tabiat insan için nisbeten stabil olduğundan, insan, kendisi ve uzanımı dilde değişiklik/tahrif yaparak epistemolojik sistemi bozmakta ve realitenin farklı/yanlış algılanmasına yol açabilmektedir. Modern dönemde biyolojinin ve antropolojinin insanın kökeni üzerine yoğunlaşması ve doğa bilimlerinden ayrılan tinsel/sosyal bilimlerin de insan ve dil üzerine çözümlenmelere girmeleri bunun bir yansıması olarak değerlendirilmelidir. Büyü dili sadece belli bir döneme ait değildir; olamaz da! Büyü dilinin sadece tarihin belli dönemine ait olduğunu sanmak bizzat büyüye dayanan bir algıdır. Büyüye dayanan dil sadece ferdî algıya özgü değil, sosyolojik tabanı da vardır. Vahye ilk muhatap olanların ortak bir dille vahye "Bu apaçık bir büyüdür" demeleri bunu doğrulamaktadır. Büyü dili vahyin inanmayanlar tarafından yanlış, inananlar tarafından ise farklı algılanmasının yolunu açmaktadır.

Büyü dili kendisine uzak olan geçmişi manipüle ederek yeni bir dil/düşünce ihdas etmekte ve bu dili de gelecek inşasında kullanmaya kalktığında ciddi sorunlara yol açmaktadır. Bu sürekli olarak serapı su zannederek yaşamak demektir. Serap su/gibi görünmekte, oysa sudan bekleneni verememektedir! Eğriyi doğru olarak algılayan bir zihnin, doğruyu da eğri olarak algılayacağı açıktır.

Allah, Kuran'ı anlaşılabilmesi için risâletle görevlendirdiği peygamberin lisanıyla göndermiştir. Bu dil tek bir dil olup insanın realiteyle doğru ilişki kurmasını amaç edinir. Bu dili güncel, felsefî, akademik, mitsel, bilimsel, edebî dil vb. şek-

<sup>130</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6: 4228.

linde sınıflandırıp bu sınıflandırma üzerinden realiteyi anlamaya çalışmak derin bir sapmadır! Bu diller bağlamına göre konuyu açıklamak için kullanılsa bile, doktriner bir amaca matufen kullanılması doğru değildir; çünkü bunun sonucunda *gerçek dil* ve *din dili* şeklinde bir kavramsallaştırmaya bağlı olarak, rasyonel dile ve mitolojik dile dayalı iki farklı anlamlandırma/algılama sistemi ortaya çıkmaktadır. Bu yol açıldıktan sonra, gerçek ve büyü birbirine karışmakta ve vahiy ile realite arasındaki doğal ilişki ortadan kalkmaktadır. Bunun sonucunda dindarlık ve *dinî düşünce* irrasyonel bir hayatın bir izdüşümü olarak algılanırken, din-dışılık da kendini rasyonel hayatın bir izdüşümü olarak konumlandırabilmektedir. Her iki durumdan birinin doğru olduğu zannedilerek birisinin müdafaasının yapılması, düşülebilecek büyük bir yanılgıdır! Çünkü her biri kendi başına asıl değil; ikisi, bir aslın bozulduktan sonra ortaya çıkan iki farklı durumudur. Peygamberler vahiy tebliğ sürecinde hem bilgi getirmişler, hem de bu bilgiyi taşıyacak dili ikame etmişlerdir; böylece vahyin, dönemin hakîm dilinin anlam evrenine mahkûm olmasının önüne geçmişlerdir. İlk muhatapların vahiy “Bu bir büyüdür” şeklinde adlandırmaları sadece düşmanlıktan gelen duygusal bir tavır değil, aynı zamanda dönemin hakîm bilgi anlayışına dayalı bir adlandırmadır/algıdır.

Büyüye dayanan dil ütopyik bir dil değildir; bu dili ütopyik yapan bizzat insanın/büyünün kendisidir. Gerçeği olduğundan farklı algılatan her düşünce/dil derecesine göre büyüye dayanan bir dildir. Büyü dili sosyal hayatta etkin olabilecek kadar gerçekçidir; ancak insan büyü dilini realite/tarih dışı yaparak örtülü olarak büyü dilinin hâkimiyetini pekiştirmiş olmaktadır. İnsanın Şeytan’ı tanımadığında veya unuttuğunda onun hâkimiyetinde olmadığını zannetmesi/bilmesi büyük bir yanılgıdır.

## Kaynakça

- Aslan, Abdülgaffar. *Kur’an’da Vahiy*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Bıçak, Ayhan. *Felsefenin Kuruluşu*. İstanbul: Dergâh Yayıncılık, 2015.
- Bıçak, Ayhan. *Evren Tasavvuru*, 2. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayıncılık, 2014.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, 11. Basım. Ankara: Nobel Yayınları, 2013.
- Câbirî, Muhammed Abid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. trc. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.
- Cevzici, Ahmet. *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*. 2. Baskı. Bursa: Asa Yayınları, 2007.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *Zâdu’l Meâd*. trc. Vecdi Akyüz-Ali Vasfi Kurt-Salim Öğüt. 4 Cilt. İstanbul: İlkim Yayınları, 1990.
- Cürcanî, Seyyid Şerif. *Kitabu’t-Ta’rîfât*. trc. Arif Erkan. İstanbul: Bahar yayınları, 1997.
- Çelebi, İlyas. “Sihir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 170-172. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *Filozofların Tutarsızlığı*. trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu. 6. Basım. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Günay, Enver. *Din Sosyolojisi*. 5. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Harman, Ömer Faruk. “Süleyman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 56-60. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- İsfehânî, Ebu’l-Kasım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredat fî garîbi’l-Kur’ân*. thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî. Beyrût: Dâru’l Kalem, 1412.
- Koç, Ayten. “Simya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 37: 218-220. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. İskenderiye: Daru'l Cami'ati'l Mısriyye. ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Tefsiru'l matürîdî*, thk. Mecdi Baslûm. Beyrut: Dâru'l Kutubi'l İlmiyye, 1426/2005.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabsıratu'l Edille fî Usûli'd-Dîn*. trc. Hüseyin Atay, 2. Baskı. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Şâfiî, Hasan Mahmûd. *Kelâm'a Giriş*, trc. Süleyman Akkuş. İstanbul: Değişim Yay, 2009.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed ibn Cerir et-Taberî. *Câmi'ul beyân fî tefsir'il Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Mısır: Müessesetu'l Risâle, 1420/2000.
- Taylan, Necip. *Gazzâli'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*. 2. Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi, 2010.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, ts.